

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

THEOLOGICAL REFLECTION

ROČNÍK 29

2023/2

**Jan N. Bremmer** Religious Pluralism and Diversity  
in the Ancient World: Herodotus,  
the Roman Republic and Late Antiquity

**Karel Šimr** Vztah lásky k Bohu a lásky bližnímu:  
Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg

**Eliška Vančová** Žehnání párům stejného pohlaví  
v Českobratrské církvi evangelické

**Michal Balcar** Sobota jako znamení věrnosti Bohu. Adventisté  
sedmého dne ve střetu s totalitními režimy  
20. století v Československu

**Ondřej Macek** Politické kázání. Impuls k diskusi



# Religious Pluralism and Diversity in the Ancient World: Herodotus, the Roman Republic and Late Antiquity

Jan N. Bremmer

*For Ingvild Gilhus and Einar Thomassen*

The subject of religious pluralism and diversity is much debated today, but has attracted much less attention in discussions of ancient Greek and Roman religion. In my contribution, I first look at the genealogy of the term ‘religious pluralism’ and differentiate it from diversity as being more normative. Subsequently, I look at Herodotus’ view of Persian religion as an example of religious diversity. I note that this Greek author, himself from a multicultural background, would today be considered a relativist. In his time, though, there was not yet a specific term for religious deviancy, which, as noted, started to emerge in the later fourth century BC (§ 1). I continue by looking at the Roman Republic and the early Principate. From a quantitative analysis, it is clear that the Roman term *religio* becomes more important in the first century BC and also acquires the meaning of a system of religious observances that can be regulated, which is an important step towards its later meaning ‘religion’. At the same time, we note the rise of the concomitant term *superstitio* as the wrong *religio*. Still, the Roman elite tolerated a wide variety of new cults outside civic religion and basically practised diversity (§ 2). After this, I will turn to the demise of religious diversity and pluralism in Late Antiquity, where we start to see religious persecutions for the very first time (§ 3). I conclude with some final considerations on the necessity of dialogue in negotiating religious differences.

**Keywords:** Religious pluralism, diversity, tolerance, superstition, market place of religions, persecutions, dialogue

Religious pluralism is a fashionable subject. Yet the phrase immediately raises several questions which we have to briefly discuss before we turn to its role throughout antiquity. Two questions are of course obvious: what is religion and what is pluralism? The first question has been lively debated for several decades by scholars of religion,<sup>1</sup> and in recent years that debate has also reached the classical world. In line with much (de-)constructionist

---

1 For the most recent literature, see Kevin Schilbrack, *What Does the Study of Religion Study?*, *HThR* 111 (2018), 451–458; Jörg Rüpke, *Religion and Its History: A Critical Inquiry*, London – New York: Routledge, 2021.

thinking, two recent books by Brent Nongbri and Carlin Barton & Daniel Boyarin have argued that people throughout antiquity did not have a word for 'religion' nor did they know the concept.<sup>2</sup> However, despite their erudition and philological subtlety, these scholars do not ask what the consequences for our study of ancient religion would be, if that was true. Should we now stop studying ancient religion because it is a non-existent concept? Of course not. Just as we do not stop studying ancient law or economics which also lack corresponding terms or phrases in antiquity we should not stop studying religion in the ancient world. Though, it is true that we must always be aware of the fact that what religion is in a certain time and context is historically determined. Even in living memory in the West, we can see how people's private lives are being gradually removed from what we call religion. Whilst adultery and same-sex relations were long considered sins in most Christian denominations, this is hardly the case anymore within mainstream churches, as they seem to have abandoned private ethics as a religiously relevant area of life altogether.

Pluralism has other problems. In fact, two prominent British sociologists of religion, Grace Davie and James Beckford, have called it, respectively, 'a tricky term' and a term needing 'special care'.<sup>3</sup> It is important for our subject to see that there is a difference between diversity and pluralism. The first term I employ here as a descriptive term for differences between and within religions, whereas the second term has a more normative meaning and concerns 'the frameworks of public policy, law and social practices which recognise, accommodate, regulate and facilitate religious diversity'.<sup>4</sup> For example, a recent article could be titled: 'Diversity without Pluralism: Religious Landscape in Mainland China', because, as is well known, the Chinese state does not recognise certain religious groups and even actively persecutes

---

2 Brent Nongbri, *Before Religion*, New Haven – London: Yale University Press, 2012; Carlin Barton – Daniel Boyarin, *Imagine no Religion*, New York: Fordham University Press, 2016, to be read with the review by Anders Klostergaard Petersen, *Bryn Mawr Classical Review* 2017.06.14 [online], accessed 10. 10. 2023, available at: <https://bmcr.brynmawr.edu/2017/2017.06.14/>.

3 Grace Davie, Religion in Modern Britain: Changing Sociological Assumptions, *Sociology* 34 (2000) 113–128, at 120; James A. Beckford, Re-thinking Religious Pluralism, in: Giuseppe Giordan – Enzo Pace (eds.), *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Heidelberg: Springer, 2014, 15–29, at 15.

4 Beckford, *Re-thinking Religious Pluralism*, 15.

or harasses them.<sup>5</sup> Admittedly, both terms, diversity and pluralism, can be analysed in much more detail but this is enough for our purpose.

However, before turning to antiquity, I want to ask: when did the phrase 'religious pluralism' emerge and what does its origins say about the phrase? In English, it seems to have emerged slowly in America in the early 1940s, although at the beginning of the twentieth century it was also used as a variant of polytheism.<sup>6</sup> According to the distinguished sociologist of religion, Peter Berger (1929–2017),<sup>7</sup> the term 'pluralism' was invented by the German-American philosopher Horace Kallen (1882–1974). But this is evidently not true, as it is already attested in the late eighteenth century,<sup>8</sup> even if it does not accord with our usage of the phrase. Yet it is correct that Kallen was the first to use the expression 'cultural pluralism', of which he was a great champion, and this eventually led the way to the birth of 'religious pluralism'.<sup>9</sup> Early instances of the phrase occur in a 1942 book called *Strategy for Democracy*,<sup>10</sup> in a 1944 book by the influential Protestant theologian Reinhold Niebuhr (1892–1971) which stated that democracy is 'in one sense, the fruit of cultural and religious pluralism',<sup>11</sup> and, one year later, in a journal called *Common Ground* (1940–1949), which advocated cultural pluralism in the US.<sup>12</sup> It seems then that the Second World War sharpened the West's

5 Yongjia Liang, Diversity without Pluralism: Religious Landscape in Mainland China, *Religions* 9.1 (2018) [online], accessed 16. 10. 2023, available at: [www.mdpi.com/2077-1444/9/1/22/pdf](http://www.mdpi.com/2077-1444/9/1/22/pdf).

6 Cf. James M. Baldwin, *Genetic Theory of Reality*, New York – London: The Knickerbocker Press, 1915, 139 ('a religious pluralism or polytheism').

7 Peter L. Berger, The Good of Religious Pluralism [online], accessed 16. 10. 2023, available at: <https://www.firstthings.com/article/2016/04/the-good-of-religious-pluralism>.

8 W. Pennington, *A Free Inquiry into the Origin, Progress, and Present State of Pluralities*, London: Benjamin White, 1772, 54: 'They [sc. Cardinals] could see the turpitude of Pluralism, when it prevailed among their inferiors, and speak of it with severity'.

9 Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New York: Boni Liveright, 1924, 43: 'Cultural growth is founded upon Cultural Pluralism. Cultural Pluralism is possible only in a democratic society whose institutions encourage individuality in groups, in persons, [and] in temperaments'.

10 Cf. Oscar I. Janowsky, Towards a Solution of the Minorities Problem, in: J. Donald Kingsley and David W. Petegorsky (eds.), *Strategy for Democracy*, New York: Longmans, Green and Co., 1942, 101–117, at 117: 'We must recognize that in regions of mixed nationality, liberty and equality can be realized only by the extension of religious pluralism into cultural pluralism'.

11 Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944, 120.

12 Bernard Heller, The Comradeship of Faiths, *Common Ground* 5 (1945/1), 23–28, at 28.

consciousness of diversity and its need to accept cultural and religious pluralism to bolster democracy.

In titles of books the expression only took off in 1980 after the publication of the British theologian and philosopher John Hick's (1922–2012) famous study: *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*,<sup>13</sup> which was surely the fruit of the secularising of British society. Since then, there has been an endless stream of books and articles with 'religious pluralism' in the title, but much less in the study of the ancient world, where we find it exclusively used, as far as I can see, by historians of Roman religion or of religion in the Roman Empire.<sup>14</sup> Making use of these two concepts, religious pluralism and diversity, I will start by looking at Herodotus' view of Persian religion as an example of religious diversity (§ 1). Then I will look at the vocabulary of diversity in the Roman Republic and the early Principate (§ 2). After this, I will turn to the place of diversity and pluralism in Late Antiquity (§ 3), albeit only summarily, followed by some final considerations.

## 1. From Herodotus to the invention of superstition

Let us start our discussion with Herodotus. There can be no doubt that if there ever was an early Greek destined to be a kind of ethnographic observer, it was Herodotus, as he grew up in a multi-cultural setting. We know from an entry in the *Suda* that his father was called Lyxes. This Carian name was not unknown in Halicarnassus, Herodotus' hometown, and can be found in two

13 John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1980.

14 John North, The Development of Religious Pluralism, in: Judith Lieu *et al.* (eds.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London: Routledge, 1992, 174–193; Andreas Bendlin, Looking Beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome, in: Edward Bispham – Christopher Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 115–135; Sergio Roda, Pluralismo religioso in una società a-religiosa: l'età imperiale romana, in: Paolo Desideri *et al.* (eds.), *Antidoron, Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa: ETS, 2007, 367–386; Jörg Rüpke, Religiöser Pluralismus und das römische Reich, in: Hubert Cancik – Jörg Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 331–354, reprinted in his *Von Jupiter zu Christus*, Darmstadt: WBG Academic, 2011, 157–175 and Religious Pluralism, in: Alessandro Barchiesi and Walter Scheidel (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2010, 748–766; Erich Gruen, Religious Pluralism in the Roman Empire: Did Judaism Test the Limits of Roman Tolerance?, in: Jonathan J. Price *et al.* (eds.), *Rome: An Empire of Many Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 169–185.

local inscriptions as well as in Iasos,<sup>15</sup> but it is less known that the name is also found in Egypt, where the presence of Carian mercenaries is well attested,<sup>16</sup> and even in Babylonian Borsippa where the name turned up in cuneiform inscriptions detailing a group of Karo-Egyptians who lived there.<sup>17</sup> On the other hand, the name of his mother, Dryo, is unique, but seems to be Greek. His cousin was Panyassis,<sup>18</sup> another Carian name. Apparently, Herodotus came from an upper-class family, in which Greek and Carians were well integrated, as also seems to have been the case in Miletus.<sup>19</sup>

Consequently, Herodotus will have noticed that the Carians had their own gods, whose names are sometimes attested in Greek literature such as Imbramos, the Carian Hermes,<sup>20</sup> and Masaris, the Carian Dionysos,<sup>21</sup> whilst

15 Michel Clerc, *Inscription d'Halicarnasse*, BCH 6 (1882), 191–193 (lines 6 and 10: ca. 400 BC, Carian names); SEG 43.713 A 28 and D 37 (ca. 425–350 BC). Iasos: SEG 54.1078 (4th cent. BC).

16 See most recently Alexander Herda, *Greek (and Our) Views on the Karians*, in: Alice Mouton *et al.* (eds.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*, Leiden: Brill, 2013, 421–506, at 445–446, 464; Anne Fitzpatrick-McKinley, *Preserving the Cult of YHWH in Judean Garrisons: Continuity from Pharaonic to Ptolemaic Times*, in: Joel Baden *et al.* (eds.), *Sibyls, Scriptures and Scrolls*, Leiden: Brill, 2016, 375–408, at 383–396.

17 Egypt: Ignacio-Javier Adiego Lajara, *The Carian Language*, Leiden: Brill, 2007, 379–380. Borsippa: Caroline Waerzeggers, *The Carians of Borsippa*, *Iraq* 68 (2006), 1–22; Herda, *Greek (and our) Views on the Karians*, 424; Laura C. Dees, *Carian Names in Babylonian Records: Some New Analyses*, NABU 2021, 56–58. For other Carians in cuneiform texts, see Kristin Kleber, *Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk*, Münster: Ugarit Verlag, 2008, 164–165 (scribe, 570 BC: with further bibliography).

18 Cf. Jan N. Bremmer, *Becoming a Man in Ancient Greece and Rome*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 212–213 (cousin, not mother's brother).

19 Alexander Herda – Eckart Sauter, *Karierinnen und Karer in Milet: Zu einem spätklassischen Schlüsselchen mit karischem Graffito aus Milet*, *Arch. Anz.* 2009/2, 51–112; Herda, *Greek (and Our) Views on the Karians*, 434–441; Serafina Nicolosi, *I costumi carii delle donne di Mileto tra realtà storica, propaganda e leggenda*, *Athenaeum* 103 (2015), 374–389; Naomi Carless Unwin, *Multilingualism in Karia and the Social Dynamics of Linguistic Assimilation*, in: Olivier Henry – Koray Konuk (eds.), *KARIA ARKHAIA. La Carie, des origines à la période pré-hékatomnide*, Paris: Institut Français d'Études Anatoliennes – Georges Dumézil, 2019, 43–60, at 51–54.

20 Herodianus, *De prosodia catholica*, 3,1, p. 171 Lentz: Ἰμβραμος. οὕτως Ἑρμῆν λέγουσιν οἱ Κάρεις; Steph. Byz. s.v. Ἰμβρος (= ι 57 Billerbeck): Ἑρμοῦ, ὃν Ἰμβραμον λέγουσιν οἱ Κάρεις.

21 Herodianus, *De prosodia catholica*, 3,1, p. 99 and 171 Lentz: Μάσαρις ὁ Διόνυσος παρὰ Καρσίν; Steph. Byz. s.v. Μάσταυρα (= μ 92 Billerbeck): παρὰ Καρσίν ὁ Διόνυσος. Both gods have to be added to Robert Parker, *Greek Gods Abroad*, Oakland: University of California Press, 2017, 192.

a few others are known from inscriptions.<sup>22</sup> As the Persians controlled Caria in Herodotus' time, he probably became aware of both Carian and Persian rituals and religious ideas. This 'multi-cultural' background makes it all the more interesting to investigate what draws his attention when he observes other religions. Naturally, I cannot go into detail, but it will be enough for my purposes to take a brief look at Herodotus' description of Persian religion in his first book (1.131–140):<sup>23</sup>

Regarding the Persians, I know that they have the following customs: to make and set up statues, temples and altars is not their accepted practice, but those who do such things they think foolish, because, as it seems to me, they have never believed the gods to be anthropomorphic, like the Greeks.<sup>24</sup>

It is rather surprising that Herodotus begins his survey of Persian customs with religion. It seems that this aspect of the Persians struck him as being the most different from Greek culture,<sup>25</sup> but it also says something of the place of religion in Greek ideas about their own identity.<sup>26</sup> We are also immediately confronted with a negative approach: the Persians are not like us, but at the same time, as Walter Burkert (1931–2015) attractively suggested in a famous article, Herodotus criticises his own contemporaries for their anthropomorphism.<sup>27</sup> In fact, Herodotus appears to stress this point by his

---

22 Parker, *Greek Gods Abroad*, 192.

23 See Rosalind Thomas, Herodotus' Persian Ethnography, in: Robert Rollinger *et al.* (eds.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, 237–254 for subtle observations on the place of this section in the whole of Herodotus' *Histories*.

24 Hdt. 1.131.1, interestingly quoted by Celsus in his polemics against the Christians, cf. Orig. *CC* 7.62. Note that Herodotus observes the same absence of statues, temples and altars among the Scythians: 4.59. For the passage, see also Vinciane Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris: Collège de France, 2020, 68–70.

25 As is noted by Thomas, Herodotus' Persian Ethnography, 241.

26 María Cruz Cardete del Olmo, La religión como criterio de identidad en la Grecia clásica, *Gerión* 35 (2017), 17–38.

27 Walter Burkert, Herodot als Historiker fremder Religionen, in: Giuseppe Nenci – Olivier Reverdin (eds.), *Hérodote et les peuples non grecs. Neuf exposés suivis de discussions*, Vandoeuvres-Genève: Fondation-Hardt, 1990, 1–32, reprinted in his *Kleine Schriften* VII, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 140–160, at 153–154, accepted by Scott Scullion, Herodotus and Greek Religion, in: Carolyn Dewald – John Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 201–203; Thomas, Herodotus' Persian Ethnography, 242–243; for Herodotus' scepticism about the anthropomorphism of the gods see, especially, Robert L. Fowler, Gods in Early Greek Historiography, in: Jan N. Bremmer – Andrew Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, 318–334. For Burkert and

use of the rare word ἀνθρωποφυέας, which is found here for the first time in Greek literature and may well derive from contemporary discussions.<sup>28</sup> It is quite probable that Herodotus had an axe to grind at this point, as the Persians actually had altars,<sup>29</sup> some temples,<sup>30</sup> and did think of their gods in human form.<sup>31</sup>

It is no wonder, then, that Herodotus proceeds with adducing proofs for his statement, such as his claim that the Persians worship Zeus by calling the vault of heaven Zeus. The idea is not the same as, but comes close to, contemporary Greek progressive ideas in Xenophanes (A 30 DK) and Euripides (F 941 with Kannicht *ad loc.*), as Burkert notes. However, it looks suspiciously like another idea from Herodotus himself, as there is no evidence that the Persians ever called the sky Auramazda.<sup>32</sup> Moreover, as he also says, the Persians sacrificed to the natural elements (sun and moon, earth and fire, water and winds), that is, not to gods in human form. Although these elements are represented in the Iranian pantheon by individual divinities, if Herodotus knew this, he did not mention it in order to strengthen his argument regarding the absence of anthropomorphic gods. In any case, the fact that these very same divine elements are also grouped together in a *Yasna* (1.16),

---

Herodotus, see Maurizio Giangiulio, *Vergleichbares festhalten*. Walter Burkert e Erodoto, *Technai* 7 (2016), 77–89.

- 28 It also occurs in Aeschylus F \*89 Radt (Diod. Sic. 4.59.3), but it will hardly have been in Aeschylus' text.
- 29 Pierre Briant, *Histoire de l'empire Perse*, Paris: Fayard, 1996, 261–262; Daniel T. Potts, Foundation Houses, Fire Altars and the *frataraka*: interpreting the iconography of some post-Achaemenid Persian coins, *Iranica Antiqua* 42 (2007), 271–300.
- 30 Cf. Wouter Henkelman, Practice of Worship in the Achaemenid Heartland, in: Bruno Jacobs – Robert Rollinger (eds.), *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, 2 vols, Chichester: John Wiley & Sons, 2021, 2.1243–1270, at 1247–1249.
- 31 Albert F de Jong, *Traditions of the Magi*, Leiden: Brill, 1997, 95. For the literary and iconographical evidence, see Bruno Jacobs, Kultbilder und Gottesvorstellungen bei den Persern: zu Herodot, *Historiae* 1.131 und Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 5.65.3, in: Tomris Bakır *et al.* (eds.), *Achaemenid Anatolia* Leiden: Peeters, 2001, 83–90 and, especially, Michael Shenkar, *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden: Brill, 2014. This has escaped Gian Franco Chiai, Wie man von fremden Göttern erzählt: Herodot und der allmächtige Gott der anderen Religionen, in: Klaus Geus *et al.* (eds.), *Herodots Wege des Erzählens. Logos und Topos in den Historien*, Frankfurt: Peter Lang, 2013, 55–82, who follows Herodotus.
- 32 Burkert, *Kleine Schriften* VII, 153; De Jong, *Traditions*, 96–98. For Auramazda, see Wouter F. Henkelman, The Heartland Pantheon, in: Jacobs – Rollinger, *Companion*, 2.1221–1242 at 1224–1227.

the liturgy of the daily ritual,<sup>33</sup> seems to point to oral information. Perhaps Herodotus' source were the Magi, but unlike Egyptian priests, Herodotus never claims to have spoken with anyone of them. Did he avoid mentioning this source because in contemporary Greek literature the Magi often had a bad name as charlatans?<sup>34</sup>

Somewhat oddly, this section is concluded by a statement about the later arrival of Aphrodite. Yet the information supplied about her name among the Assyrians and Arabs also suggests an indirect source, because it is hard to see why Herodotus would investigate her name among those peoples. The fact that Mithras is given as the name of this Aphrodite, that is, the Persian Anahita,<sup>35</sup> does not point to a native informer, as he would not have made such a mistake, but to an intermediate source, presumably Greek, if it is not a corruption of the text.<sup>36</sup>

Continuing with the sacrificial ritual,<sup>37</sup> Herodotus again first notes the absence of the normal elements of Greek sacrifice: from altars and fire to flutes, wreaths and barley grain. He then turns to the actual sacrifice where he comments that the Persians have to pray for 'all the Persians and, in

33 De Jong, *Traditions*, 102f.

34 Cf. Jan N. Bremmer, *The Birth of the Term "Magic"*, ZPE 126 (1999) 1–12, updated in my *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden: Brill, 2008, 235–47, 347–52; Bernd-Christian Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2011, 43–218; Fritz Graf, Greece, in: David Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden: Brill, 2019, 115–38, at 116–123.

35 Cf. Mariana Riecl, *The Cult of the Iranian Goddess Anāhitā in Anatolia before and after Alexander*, *Živa antika* 52 (2002), 201–14; Peter Hermann, *Magier in Hypaipa*, *Hyperboreus* 8 (2002), 364–69, reprinted in his *Kleinasien im Spiegel epigraphischer Zeugnisse*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2016, 231–235; Christopher Tuplin, *Heartland and Periphery: Reflections on the Interaction Between Power and Religion in the Achaemenid Empire*, in: Reinhard Achenbach (ed.), *Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2019, 23–43, at 37–40.

36 For Mithras, see Richard Gordon, *Mithras*, in: RAC 24 (2012), 964–1009. Corruption: Gauthier Liberman, *JHS* 135 (2016), 195 (review of N. G. Wilson's edition of Herodotus).

37 See now also Bruno Jacobs, *Ein Totenopfer für ein Mitglied der persischen Elite in Phrygien am Hellespont. Zu einem achämenidenzeitlichen Relief aus Daskyleion*, in: Kristin Kleber et al. (eds.), *Grenzüberschreitungen. Studien zur Kulturgeschichte des Alten Orients. Festschrift für Hans Neumann*, Münster: Zaphon, 2018, 313–325; Alberto Cantera, *The Offering to Satisfy the ratu (miāzda ratufri): the Dual System of the Animal Sacrifice in Zoroastrian Rituals*, in: Alberto Cantera et al. (eds.), *The Reward of the Righteous. Festschrift in Honour of Almut Hintze*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2022, 39–95.

particular, the king' to be well.<sup>38</sup> Ab de Jong has recently stressed the active role of the Achaemenid kings in Persian religion, as the Avesta does not mention kings or kingship. This prayer is another, excellent illustration of this development, as praying for the king was, surely, ordered from above, not a pious thought from below.<sup>39</sup>

After further details on the cutting up and arrangement of the sacrificial victim, Herodotus observes that:

a Magus who stands close by chants a theogony, which is the kind of song, they say, they chant. For it is against their customs to perform sacrifices without a Magus. After a short while the sacrificer takes away the meat and does with it as he pleases.<sup>40</sup>

Herodotus must have been struck by the fact that a Magus always had to be present at Persian sacrifices because Greeks could sacrifice without any priest being present at all.<sup>41</sup> It is also striking that Herodotus stresses that the song they sing is an *ἐπαιοιδή*, that is, a kind of magical song, an incantation.<sup>42</sup> Why would he stress this and what kind of theogony did the Magus sing? Now, the latter question is easy to answer: there was none because the Persians did not have theogonies. This is well known among experts in Persian religion, who

38 Hdt. 1.132.2: ὁ δὲ τοῖσι πᾶσι Πέρσησι κατεύχεται εὖ γίνεσθαι καὶ τῷ βασιλεί. Both A.D. Godley (Loeb) and Aubrey de Sélincourt (Penguin) translate “the king and all the Persians’, but this does not take into account that the king receives special attention here through the word order; Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland: Press of Western Reserve University for the American Philological Association, 1966, 185 (‘all the Persians, including the king’) is also less precise.

39 Albert de Jong, Religion at the Achaemenid Court, in: Bruno Jacobs – Robert Rollinger (eds.), *Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 533–558 and *The Religion of the Achaemenid Rulers*, in: Jacobs – Rollinger, *Companion*, 2.1199–1209. Another example is the reform of the Avestan calendar by Cambyses, cf. Antonio Panaino, Liturgies and Calendars in the Politico-Religious History of Pre-Achaemenian and Achaemenian Iran, in: Wouter F. M. Henkelman – C. Redard (eds.), *Persian Religion in the Achaemenid Period / La religion perse à l'époque achéménide*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 69–95.

40 Hdt. 1.131.3: Μάγος ἀνὴρ παρεστῶς ἐπαιεῖδι θεογονίην, οἴην δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιοιδήν· ἄνευ γὰρ δὴ Μάγου οὐ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι. ἐπισχῶν δὲ δλίγον χρόνον ἀποφέρεται ὁ θύσας τὰ κρέα καὶ χράται ὃ τι μιν λόγος αἰρέε. The new OCT edition of Herodotus by Nigel Wilson prints a somewhat different text – ...ἐπαιεῖδι οἶα δὴ θεογονίην... – but that does not affect the contents here. I am grateful to Bob Fowler for a discussion of that text (email 9-9-2018).

41 Fritz Graf, *Nordionische Kulte*, Rome: Schweizerisches Institut in Rom, 1985, 40.

42 Fritz Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1997, 28–29 (with older bibliography); Martin L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 327.

usually tell us that Herodotus meant a liturgical hymn,<sup>43</sup> though he knows perfectly well what a theogony is (cf. 2.53.2). The first question is more difficult to answer. I would start by pointing out that the Greeks knew that the Magi customarily whispered their Avestan and other ritual texts in a very low voice: Prudentius' *Zoroastros susurros* (*Apoth.* 494).<sup>44</sup> This whispering must have made the activities of Magi look like 'magical' rites in the eyes of the ancients, since murmuring was closely associated with magic by both Greeks and Romans.<sup>45</sup> Now in the first columns of the Derveni Papyrus we do find the expression 'the incantation of the Magi',<sup>46</sup> and it is an attractive suggestion that this ἐπαιδιή is the Orphic *Theogony*.<sup>47</sup> If this is right, as it seems to be, Herodotus probably interpreted the murmuring of the Magus at the Persian sacrifice with what he had heard of Magi, or people claiming to be Magi, operating in Athens. As with the lack of anthropomorphism, he interpreted what he saw with what he knew from his own experience.<sup>48</sup>

43 Cf. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965, 126; De Jong, *Traditions of the Magi*, 118, 363; David Asheri et al., *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 168 (by Asheri).

44 As is frequently attested, cf. Joseph Bidez – Franz Cumont, *Les mages hellénisés*, 2 vols, Paris: Les Belles Lettres, 1938, 2. 112–113, 245, 285–86; Widengren, *Die Religionen Irans*, 249–50; Jonas C. Greenfield, "r $\tau$ yn mgws," in: Sidney Hoenig – Leon Stitskin (eds.), *Joshua Finkel Festschrift*, New York: Yeshiva University Press, 1974, 63–69; De Jong, *Traditions of the Magi*, 363.

45 Admittedly, our first Greek examples are only Hellenistic, but they are so widespread and persistent, that it seems hyper-critical not to assume the same for classical times, cf. Theoc. 2.11, 62; Orpheus, *Lith.* 320; Lucian, *Nec.* 7; Ach. Tat. 2.7.5 (τῶ τῆς ἐπωδῆς ψιθυρίσματος); Apul. *Met.* 1.1.1, 1.3.1, 2.1.3; Heliod. 6.14.4; Eduard Schrader, *Corpus Iuris Civilis* I, Tübingen: Georg Reimer, 1832, 764 (many passages); Luca Soverini, ΨΙΘΥΡΟΣ: Hermes, Afrodite e il sussurro nella Grecia antica, in: Salvatore Alessandri (ed.), *Ιστορίη: Studi offerti a Giuseppe Nenci*, Galatina: Congedo, 1994, 183–210; Emmanuelle Vallette-Cagnac, *La lecture à Rome*, Paris: Belin 1997, 42–47; Pieter W. van der Horst, *Hellenism-Judaism-Christianity*, Leuven: Peeters, 1998, 300–302; Danielle K. van Mal-Maeder, *Apuleius Madaurensis, Metamorphoses: Livre II*, Groningen: Brill, 2001, 60; Loretta Moscardi, *Magica Musa: La magia dei poeti latini: Figure e funzioni*. Bologna: Pàtron, 2005, 165–174 ("Murmur" nella terminologia magica', 19761); Mario Andreassi, Implicazioni magiche in Meleagro AP 5.152, ZPE 176 (2011) 69–81 at 74–75; Catherine Schneider, [Quintilien], *Le tombeau ensorcelé*, Cassino: Università di Cassino, 2013, 171f.

46 *Derveni Papyrus*, col. VI Kouremenos = § 17, ed. Mirjam E. Kotwick, *Der Papyrus von Derveni*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2017: ἐπ[αιδιή δ]ῆ τ(ῶν) μάγων.

47 Kotwick, *Der Papyrus von Derveni*, 140–41; Jan N. Bremmer, *The First Columns of the Derveni Papyrus and Polis Religion*, *Eirene* 55 (2019) 199–213, at 205f.

48 John Gould, *Myth, Ritual Memory, and Exchange*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 358–377 ('Herodotus and Religion') has some good observations on Herodotus' description and persuasively argues against Burkert, Herodot als Historiker, 21 that the

Subsequently, Herodotus mentions that the lepers were banished from the city, as in Leviticus (13.46), and highlights their profound reverence for rivers, without, however, saying that the Persians actually worshipped rivers like gods, as the Greeks did.<sup>49</sup> Yet he regularly notes the Persian veneration of water and rivers, which is indeed well attested in both Persian and Graeco-Roman sources.<sup>50</sup> Most interestingly, excavations have even uncovered a Zoroastrian temple of the Oxus at Takht-i-Sangin in Bactria (nowadays Tajikistan), where several inscriptions bear witness that Greek settlers also worshipped the river god.<sup>51</sup> In fact, Anahita, who originated as a river goddess, was still connected with water in Roman times.<sup>52</sup>

Herodotus emphasises that all this is first-hand knowledge but, as he says, he cannot speak authoritatively about the ritual of exposure because it is not mentioned in public. This seems to contradict the fact that the Magi, according to Herodotus, do speak quite openly about it. Does this perhaps suggest that a Magus was an informer, directly or indirectly? In any case, Herodotus gives a brief but accurate description of this age-old Zoroastrian funeral ritual which now seems to be also archeologically attested but which probably became widespread only in the Sasanian period.<sup>53</sup>

---

description is based on personal observation, not a reconstruction from hearsay (370 note 15).

- 49 For the Greek worship of rivers, see Jan N. Bremmer, *Rivers and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture*, in: Tanja S. Scheer (ed.), *Nature – Myth – Religion in Ancient Greece*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019, 89–112.
- 50 Hdt. 1.189, 5.52.5, 7.35.1; Str. 15.3.14, 16; Arnob. 6.11; *Anth. Pal.* 7.162; Henkelman, *Practice of Worship*, 1249–1251; add West, *Indo-European Poetry and Myth*, 275; Anca Dan, *Greco et Perses sur les Détroits: Le démon enchaîné et la démesure du Grand Roi*, *Ancient West & East* 14 (2015), 191–235.
- 51 Filippo Canali De Rossi, *Iscrizioni dello estremo oriente greco*, Bonn: Rudolf Habelt, 2004, 311–312; SEG 58.1686, cf. Marina Veksina, *Zur Datierung der neuen Weihinschrift aus dem Oxos-Tempel*, *ZPE* 181 (2012), 108–113; Kazim Abdullaev, *Images d'un dieu-fleuve en Asie Centrale: L'Oxus*, *CRAI* 157 (2013), 173–192; John Boardman, *A Personification of the Oxos River?*, in: Pedro Bádenas de la Peña et al. (eds.), *Per speculum in aenigmate: miradas sobre la antigüedad: homenaje a Ricardo Olmos*, Madrid: Asociación Cultural Hispano-Helénica, 2014, 53–55; Robert Parker, *“For Potamos, a vow”: River Cults in Graeco-Roman Anatolia*, in: María-Paz de Hoz et al. (eds.), *Between Tarhuntas and Zeus Polieus: Cultural Crossroads in the Temples and Cults of Graeco-Roman Anatolia*, Leuven: Peeters, 2016, 1–13, at 10f.
- 52 Cf. *TAM* 5.1, 64: τὴν Ἀναεΐτιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος (I owe this inscription to Robert Parker).
- 53 De Jong, *Traditions of the Magi*, 432–444; Dietrich Huff, *Archaeological Evidence of Zoroastrian Funerary Practices*, in: Michael Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*,

Herodotus ends the section on Persian religion with a comparison between the Magi and Egyptian priests: ‘the Magi distinguish themselves considerably from the other people and, especially, from the priests in Egypt’ (1.140.2) in that they kill all kinds of living creatures, especially ants, snakes and birds, the *khrafstra*, unlike the Egyptian priests who did not kill any living creature except for sacrifice. At this point, Herodotus’ information is correct, and this Zoroastrian attitude to animals can still be observed today.<sup>54</sup> Although Herodotus does not explicitly reflect upon Greek priests, his detailed attention to the Magi and to Egyptian priests, here and elsewhere in his work, suggests that their positions must have struck him as something extraordinary.

It is time to conclude this section. If we now remind ourselves of the definition of pluralism, where does Herodotus stand? Evidently, he is not in the position to regulate, accommodate or facilitate religious diversity. But he certainly recognises religious diversity. It is typical of Burkert that he looked at Herodotus’ description of the sacrifice from a Greek perspective and somewhat neglected other aspects of Persian religion, such as funerary practices or the role of the Magi,<sup>55</sup> but we should also note that this is the first, fairly detailed description of a Persian sacrifice that we have.<sup>56</sup> Herodotus was not a modern anthropologist, but often a very good observer. Moreover, he is remarkably neutral and only rarely comments negatively on

---

Leiden: Brill, 2004, 593–630; St John Simpson – Theya Molleson, Old Bones Overturned. New Evidence for Funerary Practices from the Sasanian Empire, in: Alexandra Fletcher *et al.* (eds.), *Regarding the Dead: Human Remains in the British Museum*, London: The British Museum, 2014, 77–90; Michele Minardi, The Zoroastrian Funerary Building of Angka Malaya, *Topoi* 21 (2017), 11–49. Herodotus’ report that the Persians cover the dead bodies with wax before burial has not been confirmed by literature or archaeology and, therefore, seems doubtful.

54 De Jong, *Traditions of the Magi*, 338–342 (with older bibliography); Richard Foltz, Zoroastrian Attitudes toward Animals, *Society and Animals* 18 (2010), 367–378.

55 This is well argued and illustrated by Andreas Schwab, *Fremde Religion in Herodots “Historien”. Religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern*, Stuttgart: Steiner, 2020. For the Magi, see most recently Antonio Panaino, Erodoto, i Magi e la storia religiosa iranica, in: Robert Rollinger *et al.* (eds.), *Herodot und das Persische Weltreich*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 343–370; Kai Trampedach, Die Priester der Despoten. Herodots persische *Magoi*, in: Hilmar Klinkott – Norbert Kramer (eds.), *Zwischen Assur und Athen. Altorientalisches in den Historien Herodots*, Stuttgart: Steiner, 2017, 197–218; Tuplin, Heartland and Periphery, 40–42; Henkelman, Practice of Worship, 2.1244–1247.

56 Cf. Mateusz Kłagisz, Indo-Iranian Animal Offerings in the Light of the *Essai sur la Nature et la fonction du Sacrifice* by Hubert and Mauss, *Aram* 29 (2017), 15–33.

other cultures, with some exceptions such as the killing of animals by the Magi where he observes that this custom is as it had originated and should remain like it, or where he states that he does not admire the Scythians in most respects (4.46.2).

In general, Herodotus was what we would call today a relativist, someone who does not consider one culture better than another and implies that he did not consider one religion to be better than another.<sup>57</sup> This does not mean of course that he would have changed his Greek ideas for Persian or Egyptian ones, but in the modern world he would perhaps have been a pluralist. He can even let Xerxes speak of Greeks ‘sacrificing in their own manner’ (7.54), thus suggesting that the Persians were conscious of the difference in sacrificing, just as he was himself. And indeed, the Persians were conscious of the gods of other peoples and mostly respected them,<sup>58</sup> but they were not pluralists. We can see from the Persepolis Fortification Tablets that the Persepolis administration did not fund the cults of subject peoples resident in Fars, but only the Iranian and Elamite divinities.<sup>59</sup> And when the Persians felt it necessary, they did not refrain from destroying temples of foreign divinities.<sup>60</sup>

57 John Gould, *Herodotus*, London: St. Martin’s Press, 1989, 95; Tim Rood, Herodotus and Foreign Lands, in: Dewald – Marincola, *Cambridge Companion to Herodotus*, 290–305.

58 Amélie Kuhrt, The Problem of Achaemenid “Religious Policy”, in: Brigitte Gronenberg et al. (eds.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin – New York: De Gruyter, 2007, 117–142; Tuplin, Heartland and Periphery, 28.

59 Amélie Kurth, Can We Understand how the Persians Perceived “Other” Gods / “the Gods of Others”?, *Arch. f. Religionsgesch.* 15 (2014), 149–165 at 151; note that the Tablets have not been considered at this point by Angus M. Bowie, *Herodotus, Histories VIII*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 143; see also Anne Fitzpatrick-McKinley, Continuity between Assyrian and Persian Policies toward the Cults of Their Subjects, in: Diana Edelman et al. (eds.), *Religion in the Achaemenid Persian Empire*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 137–171.

60 *OGIS 54* (temple belongings from Egypt carried away by Persians); Pierluigi Tozzi, Per la storia della politica religiosa degli Achemenidi: Distruzioni persiane de templi greci agli inizi del V secolo, *Rivista Storica Italiana* 89 (1977), 18–32; Gauthier Tolini, Les sanctuaires de Babylone à l’époque achéménide. Entre légitimation, soumission et révoltes, *Topoi* 19 (2014), 123–180, at 167–169; Eduard Rung, The Burning of Greek Temples by the Persians and Greek War Propaganda, in: Krzysztof Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Leiden: Brill, 2016, 166–179; Tuplin, Heartland and Periphery, 25–30; in general, Robartus J. van der Spek, Cyrus the Greatw, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations, in: Michael Kozuh et al. (eds.), *Extraction and Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2014, 233–264.

Nevertheless, on the whole the Persians were fairly tolerant. Herodotus, then, lived in a world that was not pluralistic but still practised diversity.

There remains one last point in this section. In Herodotus' time there was not yet a fixed term to denote deviant religious behaviour, although the terminology of magic as such behaviour was on the rise. One could of course transgress religious norms, commit *ἀσέβεια*, but there was not a negative term like superstition with which the West long disqualified many behaviours and ideas of its colonial subjects or peasants in its own countries. Such a term, however, originated in Greece in the second half of the fourth century when in his *Characters* Theophrastus wrote his sketch of the *Δεισιδαίμων*, usually translated as 'The Superstitious Man', that is, the man who 'if a weasel runs across his path he will not proceed on his journey until someone else has covered the ground or he has thrown three stones over his head ... If a mouse nibbles through a bag of barley he goes to the expounder of sacred law and asks what he should do; and if the answer is that he should give it to the tanner to sew up he disregards the advice and performs an apotropaic sacrifice ... If ever he observes a man wreathed with garlic <eating> the offerings at the crossroads, he goes away and washes from head to toe, then calls for priestesses and tells them to purify him with a squill or a puppy.' (*Char.* 16, tr. Diggle). Evidently, this concerns someone who takes certain aspects of his religion all too seriously.

The term *δεισιδαίμων* had started in a neutral key to denote a person of conventional piety, but with Theophrastus it began to become less favourable, if not wholly depreciatory.<sup>61</sup> The reason for this development is not really clear, but his contemporary Menander also wrote a comedy called *Δεισιδαίμων*, which must have made fun of the same type of behaviour, as one of the fragments mentions a man who sees an omen in the snapping of his right shoe strap. Menander even says that those who take omens from birds, seers presumably, call such people 'effeminate'.<sup>62</sup> More or less contemporaneously, the Attic historian Philochoros (FGrH 328 F 135b) explained

61 See the references in James Diggle, *Theophrastus, Characters*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 349, but add Samson Eitrem, *Zur Deisidämonie, Symbolae Osloenses* 31 (1955), 155–169.

62 Menander F 106 Kassel-Austin (shoe strap), F 109 = Photius o 243 Theod.: ὄλον· Μένανδρος τὸν γυναικῶδη καὶ κατὰθεον καὶ βάρηλον and o 245: ὀλόλ' τουτ'· τοὺς δεισιδαίμονας ἐκάλουν οἰωνίζομενοι. Μένανδρος Δεισιδαίμωνι. Menander and Philochoros have not been taken into account by Dale Martin, *Inventing Superstition*, Cambridge MA – London: Harvard University Press, 2004.

the cowardly attitude of Nicias at Syracuse regarding a lunar eclipse from ‘inexperience or δεισιδαιμονία’. In other words, we suddenly see towards the end of the fourth century a development which looked unfavourably at all too religious behaviour – a development that probably was caused by the philosophical critique of traditional religious ideas and practices.

Robert Parker has rightly noted the contempt in which purifiers and seers were held at that time, but it is clear that their clients were looked down upon as well. More importantly, Parker also observes that this is the first time that a word emerged to stigmatise those with religious practices that were deemed foolish or even impious.<sup>63</sup> It was a word that could now create diversity between us, the enlightened, and them, the superstitious ones. It is the same development we will observe in Rome to which we now turn. However, whilst Herodotus looked at another religion, we will now look at a differentiation within Roman religion.

## 2. Diversity in the Roman Republic

It is well known that we owe our term ‘religion’ to Roman *religio*, but it is less familiar how and why. Let us therefore take a quick look at its meaning and usage in the Republic until the imperial cult changed the character of the religion of Rome and its subject cities and peoples. *Religio* is the most important Roman term to denote the right religious practices and feelings. Yet, for a better understanding of Roman attitudes towards religion in the later Republic we should not only analyse the meanings of *religio* but also take into account its deviant, excessive form, *superstitio*, and, moreover, look at actual Roman practices. It is only in this way that we can gain a better insight into the Roman way of dealing with religious diversity.

The first aspect I would like to note is that the words *religio* and *religiosus* clearly became more popular in the first century BC in comparison with the previous century. Whereas Plautus (c. 254–184), who has a considerable oeuvre, uses these terms only twice, Ennius (c. 239–c. 169) only once, Terence (195/185–159?), with a smaller oeuvre, 4 times and Accius (c. 170–c. 90) two times, Lucretius (c. 99–c. 55) uses them 14 times,<sup>64</sup> Livy (64/59 BC–AD 12/17) about 170 times and Cicero (106–43) even more than 500 times. The latter

<sup>63</sup> R. Parker, *Miasma*, Oxford: Clarendon Press, 1983, 206.

<sup>64</sup> Cf. Jean Salem, *Comment traduire „religio“ chez Lucrèce?*, *Les Etudes Classiques* 62 (1994), 3–26.

two have, of course, a considerable oeuvre, but still, the difference seems clear. This increase in popularity can hardly be separated from the growing interest in the rationalisation and textualisation of religion in the first century BC among the upper class.<sup>65</sup> But what does *religio* exactly mean?

In fact, both its etymology and meaning are still debated. The recent etymological dictionary by de Vaan calls the connection with *ligare* uncertain,<sup>66</sup> but he does not discuss the more persuasive connection with *relegere*, which some scholars nowadays prefer with Émile Benveniste (1902–1976).<sup>67</sup> With regards to its meaning, recent investigations have made real progress.<sup>68</sup> It is clear that in the early stages *religio* already had several meanings. It could mean ‘scruples, inhibition, anxiety’ as in Plautus (*Curc.* 350) and Terence (*Ter. An.* 722–30 and 939–41, *Heaut.* 727), and ‘religious scruples’, as in Plautus (*Asin.* 782; *Merc.* 881) and Accius (fr. 136–37, 421 Warmington = 281–82, 531 Dangel), but also ‘cult’, as in Ennius (fr. 11 Goldberg/Manuwald = Euhemerus *FGrH/BNJ* 63 F 23). In Cicero, our most important source of

65 For this process, see Jörg Rüpke, *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012; Duncan MacRae, *Legible Religion*, Cambridge MA – London: Harvard University Press, 2016.

66 Michiel de Vaan, *Latin Etymological Dictionary*, Leiden: Brill, 2008, 341.

67 Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols, Paris: Minuit, 1969, 2.265–279, followed by Godo Lieberg, *Considerazioni sull’etmologia e sul significato di religio*, *RFIC* 102 (1974) 34–57; Roberth Muth, *Vom Wesen römischer “religio”*, in: *ANRW* II.16.1 (1978), 290–354, at 342–352; Giovanni Casadio, *Religio versus Religion*, in: Jitse Dijkstra et al. (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden: Brill, 2010, 301–326, at 306. The etymology was probably debated at an early stage, as the connection with *relegere* seems presupposed by TrRF Adesp. F 164 Sauer (= Gellius 4.9.1): *religentem esse <ted> oportet religiosus ne f<u>as* and Cicero, ND 2.72 (*sunt dicti religiosi ex relegendo*), whereas the one with *religare* seems alluded to in Nigidius Figulus, fr. 4 Swoboda (= Gellius 4.9.2): *Quocirca ‘religiosus’ is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur* and in Lucr. 1.932 *religionum animum nodis exsoluere pergo*; one with *relinquere* is advocated by Servius Sulpicius (fr. 3, ed. Franz P. Bremer, *Iurisprudentiae Antehadrianae*, 2 vols, Leipzig: Teubner, 1898–1901, 1.241 = fr. 14, ed. PE. Huschke, *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae*, 2 vols, Leipzig: Vieweg – Teubner, 1908–19116 = Macrobius 3.3.8): *religionem esse dictam tradidit quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit, quasi a relinquenda dicta*. For the early enthusiasm for etymology as a tool to explain religion, cf. Robert Schröter, *Die varronische Etymologie*, in: *Entretiens sur l’Antiquité Classique* 9 (1963), 79–116; Macrae, *Legible Religion*, 38–40.

68 The most detailed analysis of Republican usage, with the fullest bibliography, is now Barton – Boyarin, *Imagine no Religion*, 15–52, although they worryingly group together really early passages with those in Livy; but see also Lieberg, *Considerazioni sull’etmologia*’.

the first century BC,<sup>69</sup> we find the earlier meanings of *religio*, but he adds a connection of *religio* with *metus*, ‘fear’, like Lucretius.<sup>70</sup> However, Cicero’s more influential idea of *religio* was that it was a system of religious observances that can be regulated and so he speaks about a *constitutio religionum* (*Leg.* 2.10.23) and *leges de religione* (*Leg.* 2.7.17). It is this usage that will be taken up by the Christians in the later Empire and, eventually, will lead to our modern term ‘religion’.<sup>71</sup>

From an early stage, however, religious observances could also be seen as something negative, as in the anonymous *Rhetorica ad Herennium* (c. 80 BC) *religio* occurs among a number of negative qualities, such as flattery, fear of death and the passion for power.<sup>72</sup> This idea of *religio* as a negative quality also found its expression in another couple of Roman terms: *superstitio* and *superstitiosus*, usually translated with ‘superstition/ous’. For example, consider the praise of a deceased wife for her *stud[ium religionis] sine superstitione*, ‘pursuit of *religio* (here clearly positive) without *superstitio*’.<sup>73</sup> It is noteworthy that *superstitiosus* already occurs in Plautus and Ennius, whereas *superstitio* does not appear before Cicero’s orations against Verres of 70 BC. Therefore, it does not seem immediately likely that the noun was already coined in the

69 For Cicero, see also Lucio Troiani, *La religione e Cicerone*, *Riv. Stor. Ital.* 96 (1984), 920–952; Arina Bragova, *Cicero on the Gods and Roman Religious Practices*, *Studia Antiqua et Archaeologica* 23 (2013), 303–313; María E. Cairo, *Religio* como elemento central de la identidad romana en *De divinatione* de Cicerón, *Quaderni Urbinati di cultura classica* 143 (2016), 75–96; Claudia Santi, *Religionum sanctitates. A proposito di Cicerone*, *De natura deorum* II 5, *Kosmos e Chaos* 16 (2015), 1–15 (<http://www.chaosekosmos.it/>, accessed 17. 11. 2019); John P.F. Wynne, *Cicero on the Philosophy of Religion: on the nature of the gods and on divination*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

70 Cicero, *De inventione* 2.22.66: *Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellat*; Lucr. 1.62–79, 5.71–75.

71 Cf. Casadio, *Religio* versus Religion’ (with earlier bibliography); see also Manuel de Souza, *Une inversion de la norme religieuse à la fin de la République*, in: Bernadette Cabouret – Marie-Odile Laforge (eds.), *La norme religieuse dans l’Antiquité*, Paris: Le Bocard, 2011, 25–36. For the semantic development of ‘religion’ from antiquity to the modern age, see Ernst Feil, *Religio*, 4 vols, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–20122, supplemented and corrected for the late Middle Ages and Reformation by Niels Reeh, *Inter-religious Conflict, Translation, and the Usage of the Early Modern Notion of “Religion”*, *Journal of Religion in Europe* 13 (2020), 45–69.

72 *Rhet Her.* 2.21.24: *‘Quid amor?’ inquiet quispiam, ‘quid ambitio? quid religio? quid metus mortis? quid imperii cupiditas? quid denique alia permulta?’*.

73 *CIL* 6.1527 a.30–31: *stu[di]i religionis] / sine superstitione*. For the date, ca. 18–2 BC, see Nicholas Horsfall, *Some Problems in the “Laudatio Turiae”*, *BICS* 30 (1983), 85–98, at 93f.

first half of the second century BC, as suggested by Richard Gordon.<sup>74</sup> On the contrary, it is more probable that, in thinking about the proper usage of *religio*, Cicero or a contemporary coined the noun *superstitio* as its useful antithesis. Whatever the case may be, it is an odd but intriguing fact that neither the etymology nor the semantic development of *superstitiosus* has yet been satisfactorily explained.<sup>75</sup>

We move onto safer ground with numbers. Whereas we find *superstitio/osus* 3 times in Plautus, twice in Ennius, and once in Pacuvius (c. 220–c. 130 BC), the adjective and noun occur 50 times in Cicero but only 2 times in Vergil (70–19 BC) and 8 times in Livy (c. 59 BC–c. 19 AD). Once again, Cicero has the biggest number of references by far: he was clearly interested in problems of religion.

So what does this ‘superstition’ entail? Here we can follow Richard Gordon in his detailed discussion. He shows that *superstitio* can mean several things, none positive. It often denotes excessive religious apprehensions or fears, but it can also characterise the religion of others, such as the Egyptian worship of cats and dogs, or the religion of the Jews. In a way, it represents the flip side of the *religio* of the Roman elite, and especially that of the noble families represented in the Senate. The practitioners of that elite religion represented, in their vision, the qualities of courage, moderation and steadiness, whereas the ‘superstitious’ masses displayed the mentality of (old) women,<sup>76</sup> just as we have seen with Menander (above). It was the maintenance of the right civic religion that would also guarantee the position of the elite. Elite representatives like Cicero may well have felt that if people would start to question the traditional worship of the gods, the next step would be to question the fragile hegemony of the elite itself.<sup>77</sup> That is why it was of cardinal impor-

74 Richard Gordon, *Superstitio, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate* (100 BCE–300 CE), in: Steve A. Smith – Alan Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present* (*Past & Present*, Suppl. 3), Oxford: Oxford Academic, 2008, 72–94, at 81.

75 But see Laurens F. Janssen, *Die Bedeutungsentwicklung von superstitio/superstes, Mnemosyne* IV 28 (1975/2), 135–188, at 172 (*superstitio* a back formation of the adjective); see also Denise Grodzynski, *Superstitio, Revue des Études Anciennes* 76 (1974), 36–60; Michele R. Salzman, *Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans, Vigiliae Christianae* 41 (1987), 172–188; Jörg Rüpke, *Religious Deviance in the Roman World: superstition or individuality?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

76 Women: Livy 39.15.9 and 16.1. Old women: Cicero, *ND* 2.70 with Pease *ad loc.* (many references).

77 Cf. Cicero, *De legibus* 2.7.15–16, *ND* 1.42.118, *De divinatione* 2.12.28.

tance to maintain the traditional rituals, whatever one's personal beliefs.<sup>78</sup> *Superstitio*, then, served to characterise the 'Other' and to keep the imagined community of their own elite group together.

Although *superstitio* created diversity between the inferior 'them' and the superior 'us', was it just rhetoric or did this idea have practical effects? In other words, how did the elite Romans treat new cults within and religious communities outside Rome: respectfully, with tolerance, repression or in some other way? Regarding their own community, we know that the Roman elite treated the Bacchus worshippers severely in the aftermath of the famous Bacchanalia scandal of 186 BC.<sup>79</sup> But that was a rather unique event and, apart from the expulsion of the Jews and worshippers of Isis in AD 19 under Tiberius and those of Jews and astrologers under Claudius,<sup>80</sup> the Roman authorities displayed a remarkable tolerance of all kinds of cults. In other words, the elite gave room for diversity in its own city, but what about the other communities and to what extent did this diversity approach pluralism?

At first sight, the situation seems clear when we look at Cicero's brief but telling remark about the status of the religio of other communities. In his concluding argument in the trial against Flaccus (59 BC), he says: 'every community has its own religious observances, Laelius, we ours'.<sup>81</sup> This sounds

78 Thus, persuasively, Peter Brunt, *Philosophy and Religion in the Late Republic*, in: Miriam Griffin – Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford: Clarendon Press, 1989, 174–198, at 180f.

79 The authoritative study is Jean-Marie Paillier, *Bacchanalia. La repression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome: École française de Rome, 1988; more recently, Hildegard Cancik-Lindemaier, *Von Atheismus bis Zensur: römische Lektüren in kulturwissenschaftlicher Absicht*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, 33–49; Pilar Pavón Torrejón, *Y ellas fueron el origen de este mal...* (Liv. 39.15.9): mulieres contra mores en las Bacanales de Livio, *Habis* 39 (2008), 79–95; Julietta Steinhauer, *Dionysian Associations and the Bacchanalian Affair*, in: Fiachra Mac Góráin (ed.), *Dionysus and Rome: Religion and Literature*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2020, 133–155.

80 Jews: the evidence has been endlessly discussed; see, most recently, Martin Goodman, *Rome and Jerusalem*, London: Allen Lane, 2007, 386–389; Birgit van der Lans, *The Politics of Exclusion. Expulsions of Jews and Others from Rome*, in: Michael Labahn – Outi Lehtipuu (eds.), *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, 33–77, at 67–71; Heidi Wendt, *Judaica Romana: a rereading of evidence for Judean expulsions from Rome*, *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015), 97–126. Isis and astrologers: Bruno Rochette, *Tibère, les cultes étrangers et les astrologues* (Suétone, *Vie de Tibère*, 36), *Les Études Classiques* 69 (2001), 189–194; Pauline Ripat, *Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome*, *Class. Philol.* 106 (2011), 115–154.

81 Cicero, *Pro Flacco* 28.69: *Sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis.*

as a fine relativistic observation, many of us might agree with, but the context shows that this is not quite what Cicero means when addressing Laelius, the prosecutor in the trial. He continues, namely, with:

Even when Jerusalem was still standing and the Jews at peace with us, the observances of their religious practices (*sacra*) were incompatible with the majesty of this Empire, the dignity of our name and the institutions of our ancestors. And now that the Jewish nation has shown by armed rebellion what are its feelings for our rule, they are even more so; it has shown how dear it was to the immortal gods by being conquered, farmed out to the tax-collectors and enslaved.<sup>82</sup>

In other words, yes, other communities may and should have their own religious observances, but ours are superior, witness our victories, whereas those of others could even be incompatible with Roman religious observances.

Yet the idea expressed by Cicero must have been widely shared by the Roman elite, which in general allowed other communities their own religious practices, without interfering.<sup>83</sup> Italy itself was no longer a problem, as all inhabitants had received citizenship rights after the Social War (91–88 BC), but they could still continue their traditional religious practices (*sacra*), nay, they were even exhorted to do so by the Roman *pontifices*.<sup>84</sup> Regarding other communities or peoples, we can profit from a wide-ranging study of Cliff Ando, who has shown that it was Roman policy to urge their subjects that religious practices in the future should continue those of the past; and indeed, the ritual of *evocatio* is no longer attested after 75 BC.<sup>85</sup> He also notes that the names – indeed, any identification – of the god or gods to

---

82 Cicero, *Pro Flacco* 28.69, tr. C. Macdonald (Loeb), slightly adapted. For the passage, see the valedictory lecture of Philippe Borgeaud (2011) in his *Exercices d'histoire des religions*, Leiden: Brill, 2016, 172–189 (‘À chacun son religion’). For the situation of the *Pro Flacco*, see Miriam Ben Zeev, The Myth of Cicero’s Anti-Judaism, in: Gorge Hasselhoff – Meret Strothmann (eds.), *“Religio licita?” Rom und die Juden*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2016, 105–134.

83 The exception to this rule are the prohibitions of human sacrifice in Gaul and North Africa, but these need not concern us here.

84 Festus 146L: *Municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerunt ante ciuitatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pontifices, et eo more facere, quo aduissent antiquitus.*

85 This is insufficiently taken into account by John S. Kloppenborg, *Evocatio Deorum* and the Date of Mark, *J. Bibl. Lit.* 124 (2005), 419–450 (with detailed bibliography); Giorgio Ferri, Una testimonianza epigrafica dell’*evocatio*? Su un’iscrizione di *Isaura Vetus*, in: Simona Antolini et al. (eds.), *Giornata di studi in onore di Lidio Gasperini*, Rome: Tored, 2010, 183–194.

whose honour the local rites in question were directed are absent from the available texts. Apparently, the Roman elite had hardly any real interest in the religions of others, but just wanted to make sure of the maintenance of the social order by letting their subject communities continue with their customary practices.<sup>86</sup> In this respect, they went pretty far in their tolerance, as their treatment of the Judeans shows: these were allowed not to appear in court on Sabbaths and were free from military service because of their dietary laws.<sup>87</sup>

It is time to conclude this section. We can see that in the first century BC the Roman elite increasingly started to reflect about religion and its uses. In the course of this process, it probably also coined a new term, *superstitio*, which denoted the wrong *religio*. Yet they did not translate this rhetoric into action and tolerated a wide variety of new cults outside civic religion. They also allowed their subject cities and peoples to have their own religions and religious practices, sometimes even in a surprisingly generous manner, as in the case of the Judeans. Diversity, then, was no problem for the Roman elite, but it did not go as far as giving new cults the same possibilities as the traditional ones. However tolerant they were, there was a limit. Compared to the Persian Empire, though, the Republic was perhaps somewhat more advanced from a modern perspective, as it tolerated foreign religions and even incorporated some foreign cults in its capital, such as that of the Mater Magna, albeit with several restrictions. Their practices were borne out of indifference rather than pluralism. Yet the effects were not that different in practice from the situation in many modern Western states.

---

86 Clifford Ando, *The Rites of Others*, in: Jonathan Edmondson – Alison Keith (eds.), *Roman Literary Cultures: Domestic Politics, Revolutionary Poetics, Civic Spectacles*, Toronto: University of Toronto Press, 2016, 254–277; note also Rudolf Haensch, *Die hohen Vertreter Roms und die lokalen Kulte. Das Beispiel der kleinasiatischen und griechischsprachigen nordafrikanischen Provinzen*, in: Rubina Raja (ed.), *Contextualising the Sacred in the Hellenistic and Roman Near East*, Turnhout: Brepols, 2017, 63–72.

87 See Benedikt Eckhardt, *Rom und die Juden – ein Kategorienfehler? Zur römischen Sicht auf die Iudaei in später Republik und frühem Prinzipat*, in: Hasselhoff – Strothmann, *Religio licita?*, 13–53 (also with good observations pertaining to our subject). The Roman evidence for Jewish soldiers has been shown to be non-existent, cf. Walter Ameling, *Epigraphische Kleinigkeiten IV*, *ZPE* 210 (2019), 185–193, at 187f.

### 3. From the Early Empire to Late Antiquity

So far, then, we have seen the development of a discourse of differentiation between acceptable and non-acceptable religious behaviour within the Roman Republic. Yet this discourse did not develop into physical violence by the elite against those it considered to be *superstitiosi*. But how did the diversity tolerated by the Republic develop during the later Principate and Late Antiquity until the emperor Theodosius started to prohibit public pagan rituals in the 390s? Obviously, such a time span allows only a few observations, but the main outline can be sketched with a few examples.

With the arrival of the Principate, Roman religion gradually started to change and that change also had an impact on the subject cities. The disappearing of borders and the safeguarding of land routes and sea lanes created a large Mediterranean network which facilitated the moving of cults and the emergence of new religions.<sup>88</sup> This new situation has sometimes been characterised as a market place of religions. This metaphor was coined by the already mentioned Peter Berger in 1969 who, when writing about the religious changes in last century stated that ‘As a result, the religious tradition, which previously could be authoritatively imposed, now has to be “marketed”. It must be “sold” to a clientele that is no longer constrained to “buy”’.<sup>89</sup> In America, Berger’s idea has been adopted primarily by rational choice theorists, such as Rodney Stark (1934–2022) and Roger Finke,<sup>90</sup> but his ideas have also been followed by historians of the ancient world.<sup>91</sup> And

---

88 For stimulating studies of this development, see Walter Scheidel, The Shape of the Roman World: Modelling Imperial Connectivity, *Journal of Roman Archaeology* 27 (2014), 7–32; Greg Woolf, Empires, Diasporas and the Emergence of Religions, in: James Carleton Paget – Judith Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 25–38; Jörg Rüpke, *Pantheon*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2018, 211–363.

89 Peter Berger, *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber, 1969, 137.

90 See, especially, Rodney Stark – Roger Finke, *Acts of Faith*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2000.

91 North, The Development of Religious Pluralism; Walter Ameling, “Market-Place” und Gewalt: Die Juden in Alexandrien 38 n.Chr., *Würzb. Jahrb. NF* 27 (2003), 71–123; Roger Beck, The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity’s pagan competition, in: Leif Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2006, 233–252; Christoph Auffarth, Religio migrans. Die “Orientalischen Religionen” im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell, in: Corinne Bonnet et al. (eds.), *Religioni in Contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rome: Fabrizio Serra

indeed, there can be little doubt that the first centuries opened up the religious market of the Roman Empire, and the opportunities thus created were eagerly taken up by people I like to call religious entrepreneurs. We know several of them quite well, such as the apostle Paul or Lucian's Peregrinus and Alexander of Abonoteichos.<sup>92</sup>

It is especially the inspiring Lived Ancient Religion équipe of Jörg Rüpke in Erfurt, which has explored the possibilities of individuals to make their own religious choices and to even create their own cults and religion.<sup>93</sup> It is indeed important to have an eye for the agency of the individual in the religious world. Yet we should also not lose sight of the established elites with their civic cults and religions. During this period, people would see in their cities the temples of their local gods and the celebration of their festivals, with the upper classes worshipping, sacrificing and supervising. In the course of time, though, people would also witness the rise of a new cult, that of the emperor and his family.<sup>94</sup> Now in the context of the idea of a 'free market' of religions, it is important to stress, I suggest, that the imperial cult in general became more attractive for local elites than their own traditional cults, as the prestige of the emperor gave status and, occasionally, privileges. Consequently, as the ruler cult increased in importance, the religious market became skewed in its advantage, at least as regards the investments and attention of the local elites. Yes, there was a market place, but some cults were more equal than others.

At the same time, we can witness another major change: the emergence of Christianity, which was no longer a cult, like the one of Isis, or an ethnic

---

Editore 2008, 333–363 and Reichsreligion und Weltreligion, in: Cancik – Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, 37–54.

92 Cf. Jan N. Bremmer, Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonoteichos: a sceptical view of two religious entrepreneurs, in: Richard L. Gordon *et al.* (eds.), *Beyond Priesthood: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2017, 47–76.

93 Jörg Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press, 2013; Gordon, *Beyond Priesthood*; Janico Albrecht *et al.*, Religion in the Making: The Lived Ancient Religion approach, *Religion* 48 (2018), 1–26.

94 For nuanced, recent discussions, see Walter Ameling, Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit, in: Martin Ebner – Elisabeth Esch-Wermeling (eds.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 15–54; Stefan Pfeiffer, Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien, in: Thomas Schmeller *et al.* (eds.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt*, Freiburg: Herder, 2013, 9–31.

religion, like that of the Judeans, but a religion cutting across peoples and classes. At first, the Roman elite resorted to the same vocabulary against these religious deviants as they had employed since the first century BC. That is why Pliny, Tacitus and Suetonius all use the term *superstitio* in connection with the Christians,<sup>95</sup> but before long we start to see a different qualification.

Let us fast forward to Scili, a small town in North Africa, nowadays Tunisia. On July 17, AD 180, the proconsul Saturninus interrogated a group of Christians and told them: ‘if you return to your senses, you can obtain the pardon of our lord the emperor’.<sup>96</sup> It is noteworthy here that in this oldest Latin martyr Act, even the oldest Latin Christian text, the Roman governor does not use the term *superstitio*, but apparently thought that the Christians lacked a *bona mens*. In fact, this is a recurring pagan accusation in the martyrs’ Acts, where we frequently find the vocabulary of *dementia*, *furor*, *μανία* and *ἀπόνοια*, but here attested for the very first time.<sup>97</sup> Yet the idea is clearly older, as in Livy’s account of the Bacchanalia scandal the consul opposes the *furor* of the *superstitiosi* (Bacchus followers) to the *bona mens* of the Assembly,<sup>98</sup> and Pliny (10.96.4) already speaks of the *amentia* of the Christians. The idea of the *bona mens* is still invoked by Galerius in his famous

95 Pliny, *Ep.* 10.96.8; Tacitus, *Ann.* 15.44.4; Suetonius, Nero 16.2; Laurens F. Janssen, *Superstitio and the Persecution of the Christians*, *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 131–159; Dieter Lührmann, *Superstitio: die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*, *Theol. Zs.* 42 (1986), 193–213; Asher Ovadiah – Sonia Mucznik, *Deisidaimonia, Superstitio and Religio: Graeco-Roman, Jewish and Early Christian Concepts*, *Liber Annuus* 64 (2014), 417–440.

96 *Passio Scilitanorum* 1: *Potestis indulgentiam domni nostril imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis*. For Saturninus, see *Prosopographia Imperii Romani* 2 V 633; Anthony R. Birley, *Persecutors and Martyrs in Tertullian’s Africa*, in: Dido F. Clark et al. (eds.), *The Later Roman Empire Today*, London: Institute of Archaeology, 1993, 37–68, at 38. For the *Passio*, see Jan N. Bremmer, *Imitation of Christ in the Passion of the Scilitan Martyrs?*, in: Anja Bettenworth – Marco Formisano – Dietrich Boschung (eds.), *For Example: Martyrdom and Imitation in Early Christian Texts and Art*, Munich: Brill, 2020, 143–169; Vincent Hunink, *Acta Martyrum Scillitanorum. A Literary Commentary*, Turnhout: Brepols, 2021.

97 Cf. *Pass. Scilitanorum* 8: *Nolite huius dementiae esse participes*; *Pass. Cypriani* 4.1: *nec te (Cyprianus) secta felicissimorum temporum suorum obdurati furoris ad caerimonias populi Romani colendas bonamque mentem(!) habendam tanto tempore potuerunt (viz. the emperors) revocare*; *Pass. Marcelli* 1: *Quo furore usus es ut proceres sacramentum et talia loquereris*; *Mart. Agapae* 3.7 (cf. also 4.2 and 5.1); *Mart. Pionii* 10.20.2, 3; *Mart. Irenaei* 3.4; *Mart. Eupli* 2.3; *Pass. Abitinensium martyrurum* 10.6; *Mart. Phileae* 29.

98 Livy 39.16.5: *optare igitur unusquisque vestrum debet, ut bona mens suis omnibus fuerit, si quem libido, si furor in illum gurgitem abripiet...*

311 tolerance edict of Serdica, albeit for the very last time.<sup>99</sup> Evidently, we find here a widely shared idea of the Roman ruling class regarding those they considered to be religious deviants.

However, Speratus, the leader of the Christians, answered that they had never done anything wrong and always held the emperor in honour. At which Saturninus replied: ‘we are too observing our religious duties (*religiosi*), and our religion (*religio*) is honest and straightforward (*simplex*)’.<sup>100</sup> To illustrate this *religio*, he mentions the swearing of the oath by the genius of the emperor and the offering of prayers for the emperor’s health. In other words, he did not ask the Christians to deny their faith, but, simply, to comply with the Roman rituals. Their refusal to do so, was eventually the reason of their execution. But the Christians did not mind. ‘Today we will be martyrs in heaven’,<sup>101</sup> one of them exclaimed, before being led to their execution.

Obviously, the report is a summary of what was said during the trial, just as trials are summarised in modern newspapers or television news shows. But there is no reason to question the words of the governor. It is one of the few moments where we can catch a glimpse of the personal ideas of a member of the Roman upper class and it is revealing. Saturninus represents himself as a traditional worshipper of an honest religion. It seems important to note that he was not alone in this as a representative of the ruling class. Pliny and Hilarianus, the governor who condemned Perpetua and her group to death, were not that different.<sup>102</sup> Most of the members of the senatorial class were more or less traditional, rather than conservative, in their religious beliefs and actions.<sup>103</sup> Tellingly, Saturninus gives as the main reason for his judgment that

99 Lactantius, *De mortibus persecutorum* 34: ... *ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent*, cf. Vessalina Vachkova – Dimitar Dimitrov (eds.), *Serdica Edict (311 AD): concepts and realizations of the idea of religious toleration*, Sofia: Tangra TanNakRa, 2014.

100 *Pass. Scilitanorum* 3: *et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra*, cf. Jan den Boeft – Jan N. Bremmer, *Notiunculae martyrologicae, Vigiliae Christianae* 35 (1981), 43–56, at 43–45 for the proper translation and interpretation of these words.

101 *Pass. Scilitanorum* 15: *Hodie martyres in caelis sumus*.

102 See James Rives, *The Piety of a Persecutor*, *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 1–25 and Walter Ameling, *Pliny: the Piety of a Persecutor*, in: Dijkstra, *Myths, Martyrs, and Modernity*, 271–299.

103 See the authoritative study of Werner Eck, *Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit*, in: *id.* (ed.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Cologne – Vienna: Böhlau, 1989, 15–51; Alexander Weiss, *Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2015, 188–208.

the Christians lived in the Christian manner and had refused to return to the Roman customs.<sup>104</sup> The upper class would retain its ways until Constantine, and that explains partially why we hardly find a single Christian senator until his rule.<sup>105</sup> Another factor must have been the risk carried by conversion. Indeed, it is rarely observed that one of the most important consequences of Constantine's rule was the fact that senators now could show themselves to be Christians without fear for repercussions, which indeed a number of them soon did.<sup>106</sup>

The appearance in Latin of the Greek word *martyr* points to another aspect of this trial: the arrest and execution of people for their religious conviction.<sup>107</sup> In fact, Saturninus was the first Roman governor to execute followers of Christ in Africa,<sup>108</sup> but that did not mean that he really wanted to do so. He had offered them a month to think things over, but this had been flatly refused by the Christians in their, as Geoffrey de Ste. Croix (1910–2000) phrased it, pigheadedness, *obstinatio*, and that is why they were condemned to death.<sup>109</sup> It is important to note that the polytheist Romans actually introduced this habit of executing for religious reasons, as some scholars, the famous German Egyptologist Jan Assman in particular, have argued that religious violence is typical of monotheism.<sup>110</sup> This point of view, though,

---

104 *Pass. Scilitanorum* 14: *ceteros ritu christiano se vivere confessos, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseveraverunt, gladio animadverti placet.*

105 For the altercation in the *Passio Scilitanorum*, see also Clifford Ando, Religious Affiliation and Political Belonging from Cicero to Theodosius, *Acta Classica* 64 (2021), 9–28, which is relevant for this section as a whole.

106 As conclusively shown by Timothy D. Barnes, Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy, *J. Rom. Stud.* 85 (1995), 135–147; see also Michele R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2008; Rüpke, *Pantheon*, 375.

107 For the first occurrence of the term *martyr*, see Jan N. Bremmer, The *Apocalypse of Peter* as the First Christian Martyr Text: Its Date, Provenance and Relationship with 2 *Peter*, in: Jörg Frey et al. (eds.), *Second Peter in New Perspective: Radboud Prestige Lectures by Jörg Frey*, Leiden: Brill, 2019, 75–98.

108 Tertullian, *Scap.* 3.4: *Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit*  
109 *Pass. Scilitanorum* 14: *obstinanter perseveraverunt*, to be added to the references in: Geoffrey E. M. de Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 146.

110 Cf. Jan Assmann, *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Munich: Carl Hanser Verlag, 2003, trans. The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism, Stanford: Stanford University Press, 2009; *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press, 2008 and *From Akhenaten to*

overlooks the fact that east of the Euphrates we also have well documented examples of persecuting polytheists, as we can observe even today, looking at Myanmar, India and Sri Lanka.<sup>111</sup> But why did the Roman authorities proceed to executions and drop their century old tolerance?

Strangely, the answer is not clear, as we cannot identify a specific imperial edict or measure that did condemn the Christians, although it is hard to imagine that there had never been any.<sup>112</sup> Yet less than half a century after Nero's attack on the Christians for supposed arson, we find them being condemned for the name 'Christian' in the famous correspondence of Pliny with the Emperor Trajan (10.96.2), but also in the more or less contemporaneous Christian treatises *1 Peter* (4.15) and Hermas' *Shepherd* (*Vis.* 3.2.1, *Sim.* 9.28.3–4).<sup>113</sup> Moreover, around AD 200, give or take some decades, we find persecutions mentioned by Irenaeus in Gaul (*Against heresies* 4.33.9), Tertullian in Carthage,<sup>114</sup> and Clement of Alexandria,<sup>115</sup> that is, widespread in the Empire. The geographical and chronological spread surely supports the idea of regular, albeit more local persecutions. Admittedly, these authors may have exaggerated the sufferings, but with no basis in reality their rhetoric would not have worked. It is therefore hard to accept recent attempts to deny the reality of these reports or of trying to minimise their effects.<sup>116</sup>

---

*Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2014.

111 Jan N. Bremmer, *Religious Violence and its Roots: A View from Antiquity*, *Asdiwal* 6 (2011) 71–79, updated in: Wendy Mayer – Chris de Wet (eds.), *Reconceiving Religious Conflict: New Views from the Formative Centuries of Christianity*, London – New York: Routledge, 2018, 30–42; see also René Bloch, *Ancient Jewish Diaspora. Essays on Hellenism*, Leiden: Brill, 2023, 293–313 ('Polytheism and Monotheism in Antiquity: On Jan Assmann's Critique of Monotheism'),

112 Theo Mayer-Maly, *Der rechtsgeschichtliche Gehalt der "Christenbriefe" von Plinius und Trajan*, *Studia et Documenta Historiae et Juris* 22 (1956), 311–328.

113 Date of 1 Peter: David G. Horrell, *Becoming Christian. Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity*, London: Bloomsbury, 2013, 164–210; Otto Zwierlein, *Petrus in Rom*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2010, 308–315. Date Hermas: Andrew Gregory, *Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity*, in: Peter Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle: Cumbria, 2002, 142–166.

114 Henricus Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1961, 5–7.

115 Clem. Alex. *Strom.* 2.125.2; Paed. 2.73.3; *Strom.* 4.28.4–5 and 78.1–2, 6.1.4 and 167.4, 7.1.1.

116 Candida Moss, *The Myth of Persecution*, New York: HarperCollins, 2013; Brent Shaw, *The Myth of the Neronian Persecution*, *J. Roman Stud.* 105 (2015), 73–100, to be read with Birgit van der Lans – Jan N. Bremmer, *Tacitus and the Persecution of the Christians: An*

Just as somebody nowadays visiting a Christmas market in Berlin, crossing a bridge in London or sitting at a terrace in Paris may wonder about the possibility of a terrorist attack, so many a Christian must have wondered about his or her safe being, the more so, as we know from the modern witchcraft persecutions of around 1500 that persecutions were often used to settle personal and local scores.<sup>117</sup>

This situation of incidental persecutions changed dramatically in AD 249, when the emperor Decius issued an edict obliging everybody to sacrifice to the gods, and his example would be followed by Valerian and Diocletian until Constantine.<sup>118</sup> We now see the Roman state using all its power to enforce a certain kind of religious uniformity: no tolerance of diversity, no pluralism here! Yet we still find a remarkable reticence of the Roman state to execute. Less than a decade later, the emperors Valerian and Gallienus issued a similar edict. As with Decius, the Christians are not mentioned as the prime target, but the emperors must have known from his experience what the outcome would be. But even so, there is no idea that all Christians needed to be executed. Take the example of Bishop Cyprian of Carthage: [The judge] read the decision from a tablet: 'It is decided that Thascius Cyprian should die by the sword'; Cyprian the bishop said: 'Thanks be to god'. After his sentence the community of brothers said: 'Let us be beheaded with him'. One would have thought this an excellent chance for the government to get rid of the other

---

Invention of Tradition?, *Eirene* 53 (2017), 299–331, John G. Cook, Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: a Second Century Anachronism?, *Vigiliae Christianae* 74 (2020) 237–264 and Mischa Meier, *Die nderonische Christenverfolgung und ihre Kontexte*, Heidelberg: Winter, 2022; Éric Rebillard, Popular Hatred Against Christians: The Case of North Africa in the Second and Third Centuries, *Arch. f. Religionsgesch.* 16 (2015), 283–310.

117 See, for example, James Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in Early Modern England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997; James Corke Webster, *By Whom Were Early Christians Persecuted?*, *Past & Present* 261 (2023), 3–46.

118 See, most recently, AnneMarie Luijendijk, *Greetings in the Lord*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, 157–174; Katrin Pietzner, Die Christen, in: Klaus-Peter Johnhe (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser*, 2 vols, Berlin: Akademie Verlag, 2008, 2.973–1007, at 994–999; Allen Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 117–249; Rosa Mentxaka, *El edicto de Decio y su aplicación en Cartago con base en la correspondencia de Cipriano*, Santiago de Compostela: Andavira Editora, 2014; Paul Schubert, On the Form and Content of the Certificates of Pagan Sacrifice, *J. Roman Stud.* 106 (2016), 172–198. Add to the corpus of Decian *libelli*: W. Graham Claytor, A Decian *Libellus* at Luther College (Iowa), *Tyche* 30 (2015), 13–18; P. Mich. Inv. 4462g; W. Graham Claytor, SB I 4455. The Decian *Libellus* from Philadelphia, *Tyche* 35 (2020), 225–227.

Christians too, but nobody was arrested, let alone executed – only Cyprian.<sup>119</sup> Apparently, the main aim were the clerics, not the average Christian.<sup>120</sup>

Things got worse with Diocletian. His persecution is well known and need not be treated here. Our sources unanimously suggest that many Christians were executed, especially in the East, often in a much crueler manner than before: in Alexandria alone 642 martyrs and their bishop Peter, according to a recently published new Ethiopic text.<sup>121</sup> It is this murderous policy which in the end had an unexpected and, surely, unintended result, viz. that in the first decade after those persecutions we no longer hear of religious coercion. In fact, in the beginning of his rule Constantine repeatedly stressed the need for tolerance of all religions.<sup>122</sup> This new attitude becomes visible in the so-called edict of Milan of AD 313, in which Constantine and Licinius state that in order to ensure reverence for the Divinity ‘we might grant both to Christians and to all people freedom to follow whatever religion each one wished’.<sup>123</sup> This was of course still within a religious framework – atheists were unthinkable – but it is the most explicit declaration of religious freedom we have from antiquity. From this freedom – let that be clear – the Christians profited most, but apparently also another group. After AD 324, Constantine issued a law that

119 *Acta Cypriani* 4–5, cf. Christopher J. Fuhrmann, How to Kill a Bishop: Organs of Christian Persecution in the Third Century, in: Rudolf Haensch (ed.), *Recht haben und Recht bekommen im Imperium Romanum*, Warsaw: Fundacja im. Rafała Taubenschlaga, 2016, 241–261.

120 For the Valerianic persecution, see most recently, Toni Glas, *Valerian. Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014, 241–318; Sophie Röder, *Kaiserliches Handeln im 3. Jahrhundert als situatives Gestalten*, Berlin – Boston: Peter Lang, 2019, 139–211.

121 Alessandro Bausi – Alberto Camplani, The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58), *Adamantius* 22 (2016 [2017]), 249–302, at 275 (= HEpA § 23). For another, well-known case, see Jan N. Bremmer, Roman Judge vs. Christian Bishop: The Trial of Phileas during the Great Persecution, in: Harry O. Maier – Katharina Waldner (eds.), *Desiring Martyrs: Locating Martyrs in Space and Time*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2021, 81–118.

122 Cf. Harold A. Drake, Lessons from Diocletian’s Persecution, in: Vincent Twomey – Mark Humphries (eds.), *The Great Persecution*, Dublin – Portland, OR: Four Courts Press, 2009, 49–60.

123 Lactantius, *De mortibus* 48.2: *ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset*; see also Eusebius, *HE* 10.5.2; David Dainese – Viola Gheller (eds.), *Beyond Intolerance: The Milan Meeting of AD 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian the Apostate*, Turnhout: Brepols, 2018.

the Christians should make their churches higher, wider and longer.<sup>124</sup> Unlike the pagans, of whom we hardly know any new temples during his rule,<sup>125</sup> the Jews must have been inspired as well by this law, as the numerous excavations of recent decades have shown that the fourth century was the time in which they erected many new synagogues, some very impressive, such as the Sardis one,<sup>126</sup> and, not unlikely, in competition with the Christians.

Yet, this happy moment in time would only be short-lived. A good decade after the tolerance edict, Constantine already issued a law that prohibited the setting up of pagan statues, to practise divination or even to sacrifice at all. Rather strikingly, he now speaks of the ‘polytheist madness’, thus turning the tables in the vocabulary used,<sup>127</sup> just as Christians already had started to label paganism as *superstitio*.<sup>128</sup> For all we know, Constantine’s law had hardly any effect, although he did loot some pagan temples,<sup>129</sup> but it set a trend which gradually accelerated and became really effective at the end of the century with the reign of Theodosius. At that time, paganism became forbidden, synagogues turned into churches, deviant Christian groups and the post-Christian Manichees were persecuted. As always, locally situations may have been very different, and we should be careful not to generalise, but the ideology is clear: no more diversity, no more pluralism, just one emperor, one empire and one church.

---

124 Eusebius, *VC* 2.

125 For the much-discussed case of Hispellum, see Noel Lenski, *Constantine and the Cities*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016, 114–130; Gwynnaeth McIntyre, *Imperial Cult*, Leiden: Brill, 2019, 52–56. For the difficult interpretation of CTh 15.1.3, see Raphael Brendel, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2017, 271–276.

126 Cf. Leonard V. Rutgers, The Synagogue as Foe in Early Christian Literature, in: Zeev Weiss et al. (eds.), *“Follow the Wise”: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2010, 449–468, at 449–452; Andrew R. Seager, *The Synagogue at Sardis*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2024.

127 Eusebius, *VC* 2.45.1: τῆς πολυθέου μανίας; similarly, Eusebius, *De laude Constantini* 8.9. For the many debates about the precise contents of Constantine’s law, see, most recently, Frank M. Ausbüttel, Constantins Maßnahmen gegen die Heiden, *Gymnasium* 124 (2017), 561–589.

128 Majastina Kahlos, *Religio and superstitio: Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity*, *Athenaeum* 95 (2007), 389–408.

129 Cf. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1982, 245–248.

## Final considerations

What can we conclude from this survey? It is not that easy to draw a conclusion, as we can hardly avoid looking at antiquity with the eyes of today. What we can say in any case is that in long stretches of antiquity diversity was the situation of the day. Polytheism is by its nature more flexible in incorporating new cults, even though there always were limits. We only need to think of the execution of Socrates or the near-execution of the courtesan Phryne in fourth century BC Athens for the introduction of a new cult, who was only saved by her beautiful body,<sup>130</sup> or the bloody suppression of the Roman Bacchus cult (above, § 2). Yet polytheism is not inherently more tolerant by nature than monotheism, as the invention of religious persecution by the Romans and, the contemporaneous Zoroastrians has shown.<sup>131</sup> Religious violence depends on many circumstances and is not the inherent result of religion as such;<sup>132</sup> on the contrary, ideologies, such as imperialism, communism, Nazism and fascism, have made many more victims than any religious persecution before them, as the twentieth century has amply demonstrated.

A second point I would like to make is that not all persecution is the same. The Norwegian scholar Johan Galtung has made the useful distinction between physical, structural and cultural violence'.<sup>133</sup> In antiquity, most of the time people lived in societies where there was certainly 'structural violence' from a religious point of view, perhaps also 'cultural violence' but hardly 'physical violence'. Diversity was the norm but it never rose to the level of pluralism as defined at the beginning of my contribution. But is that

---

130 Most recently, Helen Morales, *Fantatising Phryne: The Psychology and Ethics of Ekphrasis*, *Cambridge Classical Journal* 57 (2011), 71–104; Jan N. Bremmer, *Religion and the Limits of Individualisation in Ancient Athens: Andocides, Socrates and the Fair-breasted Phryne*, in: Martin Fuchs *et al.* (eds.), *Religious Individualisation: Historical and Comparative Perspectives*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2019, 1009–1032.

131 For Zoroastrian inspiration of the Roman persecutions, see the interesting suggestions of Paul McKechnie, *Roman Law and the Laws of the Medes and Persians: Decius' and Valerian's Persecutions of Christianity*, in: id. (ed.), *Thinking Like a Lawyer*, Leiden: Brill, 2002, 253–269.

132 Richard Payne, *A State of Mixture. Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*, Oakland: University of California Press, 2015, 23–58 frames the problem by stating that Zoroastrianism is not inherently intolerant. Such a statement essentialises a religion and wrongly formulates the problem. Much better: Jitse H. F. Dijkstra – Christian Raschle (eds.), *Religious Violence in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

133 Johan Galtung, *Cultural Violence*, *Journal of Peace Research* 27 (1990), 291–305.

ideal really possible? Can we really live in a society where, say, female USA Supreme Court judges would appear in burkas, Christian bakers refuse to bake wedding cakes for gay people,<sup>134</sup> or cows are everywhere sacrosanct. We obviously cannot. These simple examples show that religious pluralism is an ideal, which never can be realised to the full extent in a plural society, because the various religions, ideologies and worldviews may have opposing, sometimes incompatible ideas. In antiquity, intellectuals, such as the Christian Tertullian or the pagans Libanius and Themistius, sometimes started to reflect on religious freedom or tolerance, but, understandably if unfortunately, always from the underdog position.<sup>135</sup> Today we live in a culture, where diversity is the rule, as everywhere religious and secular people have to live together. Pluralism is perhaps impossible, but it is the ideal we should always keep before us. But that requires a willingness to listen and to talk. Dialogue is the only way forward.<sup>136</sup>

**Prof. Dr. Jan N. Bremmer**

Faculty of Theology and Religious Studies  
Oude Boteringestraat 38, 9712 GK Groningen,  
Netherlands  
*j.n.bremmer@rug.nl*

---

<sup>134</sup> See <https://www.reuters.com/article/us-usa-court-baker-idUSKCN1J01WU>, accessed 16. 10. 2023.

<sup>135</sup> Cf. Hubert Cancik, *Europa - Antike - Humanismus*, Bielefeld: Transcript, 2011, 144–173; Mar Marcos, Persecution, Apology and the Reflection on Religious Freedom and Religious Coercion in Early Christianity, *Zs. f. Religionswissenschaft* 20 (2012), 35–69; Peter Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris: Éditions du Cerf, 2018, 39–91; Evangelos Chrysos, *Libertas religionis* in Late Antiquity: A Critical Overview, in: Dominic Moreau – Raúl Gonzalez Salinero (eds.), «*Academica Libertas*»: *Essais en l'honneur du professeur Javier Arce*, Turnhout: Brepols, 2020, 337–344.

<sup>136</sup> For comments and information, I am most grateful to audiences in Charlottesville, Washington DC, Liverpool, Brussels (2018), Bergen, Odense (2021) and Prague (2022) as well as to Raphael Brendel, Laura Feldt, Bob Fowler, Michael Stausberg and Christopher Tuplin. This text has been proofread by Caleb Harris, to whom thanks are due.

# Vztah lásky k Bohu a lásky bližnímu: Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg

Karel Šimr

**The Relationship between Love to God and Love to One's Neighbor: Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg** The study deals with the relationship between love to God and love to our neighbour in the context of the so called double commandment of love that is regarded as a key biblical motive for the conceptualisation of the relation between faith and action. The study asks the question whether to understand this relation causally, implicatorically or simultaneously, and it discusses it on the example of three ways of the grasping of this problem in the 20th century theology. The causal approach is documented from a Christocentric point of view by the evangelical theologian Dietrich Bonhoeffer. Implicative is the antropologically oriented argumentation of the Catholic theologian Karl Rahner. Finally, the simultaneous perspective is seen at the example of Wolfhart Pannenberg's theology, who in Trinitarian context overcomes the previous views and their one-sidedness and preserves both inner unity of both commandments of love and at the same time their relative autonomy.

**Keywords:** Double commandment of love, faith and action, Bonhoeffer, Rahner, Pannenberg

V synoptických evangeliích se setkáváme s tzv. dvojpříkázáním lásky, k Bohu a bližnímu, jako shrnutím Zákona a Proroků. Evangelisté (kromě Lukáše, který obě příkázání klade vedle sebe) zdůrazňují prioritu lásky k Bohu jako příkázání prvního (Mk) či největšího (Mt). Podle Matouše se pak druhé příkázání prvnímu podobá, je stejně důležité, prvnímu rovné.<sup>1</sup> Tyto formulace kladou otázku po vztahu obou příkázání. Je láska k Bohu příčinou a podnětem k lásce k bližnímu? Tedy: Je třeba milovat bližního „kvůli Bohu“? Nebo jde o dva nezávislé příkazy a oběma láskám je vymezen vlastní prostor? Anebo jedno zahrnuje druhé, a láska k Bohu je implicitně přítomna ve skutku lásky, směřujícím k druhému člověku? Naznačené téma nepředstavuje pouze exegetický problém. Právě vzájemná dynamika dvojpříkázání lásky, jeho vertikální a horizontální dimenze, totiž představuje klíčový biblický

---

1 Dvojpříkázání lásky se vyskytuje v synoptických evangeliích v perikopách Mk 12,28–34, Mt 22, 34–40 a L 10,25–28. Jedná se o spojení příkázání lásky k Bohu (vzaté z kontextu základního vyznání Izraele, šema, v Dt 6,5) a lásky k bližnímu v Lv 19 (ve v. 18 ve vztahu k Izraelcům a ve v. 34 také vůči cizincům). Exegezi těchto míst stejně jako reflexi vztahu obou příkázání v čistě biblickém kontextu ponecháváme vzhledem k systematickoteologickému zaměření tohoto textu stranou a odkazujeme na ni pouze v případě, že ji tematizují sami pojednávající autoři.

topos pro teologickou reflexi vztahu víry a jednání, spirituality a sociální angažovanosti, kontemplace a akce, tedy otázky, která hraje významnou roli v hledání křesťanské identity a poslání církve v současnosti. Cílem této studie je představit a diskutovat naznačený problém tím, že vedle sebe nejprve postavíme dvě hlediska s odlišným konfesním pozadím, která považujeme v teologii 20. století za jistá krajní uchopení problematiky a která bychom mohli označit jako kauzální a implikatorní řešení. Nejprve proto připomeneme přísně teocentricky orientovaný postoj Dietricha Bonhoeffera, tendující k určitému podřízení bliženecké lásky pod lásku k Bohu, resp. Kristu. Antropologický obrat v 60. letech pak budeme dokumentovat výrazným hlasem Karla Rahnera, který vidí uskutečnění lásky k Bohu v činu lásky, směřujícím k bližnímu. Nakonec dáme slovo Wolfhartu Pannenbergovi, který v trojiční perspektivě usiluje o překonání jednostrannosti v pohledu svých předchůdců a zohledňuje polaritu obou přikázání. V této souvislosti navrhneme mluvit o simultánním pojetí.

## Dietrich Bonhoeffer: Kristem pro druhého

Jestliže jsme se pro účely této studie rozhodli blíže představit texty německého teologa, jedné z významných osobností německé Vyznávající církve, je to především proto, že Dietrich Bonhoeffer není pouze akademickým teologem, ale jeho dílo je současně svědectvím o osobním angažovaném zápase o pochopení poslání křesťanů také v politické rovině. Jistá vyhraněnost jeho pozic souvisí s dobovým kontextem církve a odporem vůči nacismu, který se projevuje rovněž v rovině teologického uvažování. Bonhoeffer byl ovlivněn zejména teologií Barthovou,<sup>2</sup> polemizující s liberální teologií, v otázce interpretace dvojpríkázání lásky hlavně s Adolfem von Harnackem, který

2 Barth v Církevní dogmatice rozlišuje tři možná řešení problému relace obou lásek. Buď je možné postavit (zejména v návaznosti na Lukáše) obě přikázání vedle sebe na stejnou rovinu, což by podle švýcarského teologa v důsledku vedlo k nemožné lásce ke dvěma božstvům. Nebo je možné chápat obě přikázání identicky – nikoli jako dvě přikázání, nýbrž jako jeden požadavek. Anebo – a to je pohled, k němuž má Barth nejblíže – je třeba přiznat absolutní nárok přikázání lásky k Bohu a požadavek bliženecké lásky chápat jako jeden z relativních a podřízených příkazů, ačkoli mezi nimi první a nejdůležitější. Výhrada nejvýznamnějšího představitele dialektické teologie spočívá především v tom, že druhému přikázání dává na prvním participovat, aby se vyhnul postulátu jeho podřízeného postavení a současně uchoval odlišenost obou. Srov. Andrea Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck – Wien, Tyrolia Verlag, 1992, 38–40.

v rámci programu převedení náboženství na etiku chápal bliženeckou lásku jako jediné uskutečnění lásky k Bohu.<sup>3</sup>

Andrea Tafferner, která se ve své rozsáhlé studii věnuje lásce k Bohu a bližnímu v německojazyčné teologii 20. století,<sup>4</sup> nachází základní předpoklady teocentricky orientovaného Bonhoefferova uvažování již v jeho dizertaci, vydané v roce 1930 pod názvem *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*.<sup>5</sup> Pojem společenství je pro Bonhoeffera úzce spojen s pojmy osoby a Boha. Je to primárně božské Ty, které se stává viditelným v lidském ty. A proto můj postoj k druhému člověku bytostně souvisí se vztahem k Bohu. Bonhoeffer na základě tohoto předpokladu dochází k závěru: „Můj reálný vztah k druhému člověku je orientován na mém vztahu k Bohu. *Jako však Boží ‚Já‘ poznávám teprve ve zjevení jeho lásky, tak také druhého člověka.*“<sup>6</sup> V kontextu společenství církve pak tento princip znamená, že jestliže Duch svatý vytváří společenství s Bohem na základě Boží lásky, darované skrze Krista do srdcí lidí, pak s Kristem do lidí přichází i církev, nakolik je tato Kristem ustanovena.<sup>7</sup> Víru a lásku spojuje působení Ducha svatého: „Duch svatý ale hýbe člověkem tím způsobem, že tvoří víru a lásku, když dává Krista do srdce.“<sup>8</sup> Vztah mezi vírou a láskou je v tomto pojetí ustaven tak, že „víra uznává vládu Boží a přijímá ji, láska aktualizuje království“.<sup>9</sup> Ve víře v Krista je člověku darována jistota, že je milován, a současně síla k lásce, „přičemž ten, kdo je již v Kristu v církvi, je do církve uveden“.<sup>10</sup> Z toho Bonhoeffer vyvozuje změnu v pohledu na druhého člověka – aspoň v kontextu křesťanského sboru – v tom smyslu, že mi již není nárokem, nýbrž darem; nikoli zákonem, ale evangeliem.<sup>11</sup>

3 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 13.

4 Tato práce zahrnuje rovněž kapitolu o Bonhoefferovi a Rahnerovi. V naší studii se o uvedenou publikaci opíráme kvůli celkovému přehledu o tématu lásky v díle pojednávaných autorů. Zajímá nás přitom ovšem pouze dílčí výsek záběru monografie A. Tafferner, totiž otázka vzájemného vztahu lásky k Bohu a bližnímu. U klíčových Bonhoefferových a Rahnerových textů k tématu se vztahujeme k přímým zdrojům. Viz Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*.

5 Vycházím z nového vydání Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.

6 Tamtéž, 34.

7 Srov. tamtéž, 106.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, 107.

11 Srov. tamtéž.

Pro uvažování o obsahu křesťanské lásky je pro Bonhoeffera klíčový protiklad lásky Boží a lidské sebelásky. Východiskem proto nemůže být naše láska k Bohu či bližnímu, ale v Kristu zjevená Boží láska k nám.<sup>12</sup> Prikázání lásky sice přiznává – už vzhledem k jeho starozákonnímu zakotvení – jistou obecnost, přesto tvrdí, že „křesťanský pojem lásky musí mít zvláštní význam“.<sup>13</sup> „Křesťanská láska není žádnou lidskou možností“, nýbrž „je možná pouze z víry v Krista a z působení svatého Ducha“.<sup>14</sup> Má volní a intencionální charakter<sup>15</sup> a zahrnuje prvek schopnosti vcítění do druhého i rozumové úvahy. V křesťanském horizontu je nasměrována k Boží vůli s druhým člověkem, kterou je jeho podřízení Boží vládě.<sup>16</sup> Miluje ovšem skutečného člověka, nikoli Boha v bližním. Není omezena žádnými hranicemi<sup>17</sup> a je možné ji definovat jako „vůli člověka k vůli Boží s druhým člověkem“.<sup>18</sup> V bliženecké lásce nejde ani o to, abychom milovali druhého na místě Boha, ani abychom milovali Boha v druhém člověku, nýbrž abychom se v lásce vzdali vlastní svévole, tedy milovali bližního na místě sebe sama.<sup>19</sup> Společenství lásky s bližním pro Bonhoeffera „může obstát jen ve víře v Boha, který pro mne v Kristu naplnil zákon a bližního miloval, který mne vtahuje do sboru, tj. do lásky Kristovy a do spojení s bližním“.<sup>20</sup> Tím teolog přechází k pojetí lásky k bližnímu v kontextu programu, který by bylo možné nazvat „Kristem pro bližního“ a který v jeho základních rysech přejímá od Luthera. Křesťanské společenství lásky má podle něj dva rozměry: Bohem ustanovenou strukturální vzájemnost sboru a jeho člena a vedle toho činné bytí pro druhého a princip zástupnosti.<sup>21</sup> Ve sboru, který je Kristovým tělem a do něhož je každý člen zapojen Duchem svatým, platí, že „v lásce stojící člověk je ve vztahu k bližnímu – snad vždy jen tak – Kristus“.<sup>22</sup> Mají-li křesťané nést břemena jedni druhých, znamená to, že mají jednat vůči bližním tak, jako jednal Kristus vůči nám. Ke vzájemnosti patří také to, co koná jeden pro druhého. Obsahem této proexistence

---

12 Srov. tamtéž, 108.

13 Tamtéž, 106.

14 Tamtéž, 108.

15 „Láska je jako akt vůle cílená.“ Tamtéž.

16 Srov. tamtéž, 109.

17 Tamtéž, 110.

18 Tamtéž, 111.

19 Srov. tamtéž.

20 Tamtéž, 114.

21 Srov. tamtéž, 117.

22 Tamtéž.

je skutek lásky, který se může uskutečnit ve třech základních podobách, kterými jsou „obětavá, činná práce pro bližního, přímluvná modlitba, konečně vzájemné poskytování odpuštění hříchů ve jménu Božím“.<sup>23</sup> Ve všech jde o zástupnost, následující Krista, který se dobrovolně postavil na naše místo, s ochotou k oběti a zřeknutí se sebe sama ve prospěch druhého. Ve všech těchto podobách se křesťan svému bližnímu stává Kristem.

V *Následování*, založeném na přednáškách ve finkenwaldském semináři, které poprvé vyšlo v roce 1937, se opět vrací christocentrický důraz na Kristovu zprostředkovatelskou roli. Bonhoeffer rozlišuje lacinou a drahou milost, přičemž ona druhá souvisí s rozhodnutím k následování. V něm se uskutečňuje skutečné křesťanství, nikoli pouze ve víře. Nad podobenstvím o milosrdném Samařanovi jakožto výkladu přikázání bliženecké lásky Bonhoeffer zdůrazňuje, že v poslušnosti jde o jednání, o čin, nikoli o otázku. „Odpověď je: Ty sám jsi bližní. Jdi a buď poslušný činem lásky. Být bližním není kvalifikací druhého, nýbrž je to nárok, vznesený na mne, nic jiného.“<sup>24</sup> Kristus – zde teolog Vyznávající církve polemizuje s Gogartenem – vytrhuje učedníka z bezprostřednosti vztahu ke světu a bližním a zasazuje jej do bezprostřednosti vztahu k sobě samému:<sup>25</sup> „Už pro nás není žádná cesta k druhému člověku nežli skrze Krista, skrze jeho slovo a naše následování. Bezprostřednost je klam.“<sup>26</sup>

Pro téma vztahu lásky k Bohu a lásky bliženecké jsou důležité Bonhoefferovy úvahy nad Kázáním na hoře, zejména ve výročích o bratru v kontextu Mt 5,21–26. Před bohoslužbou je třeba se nejprve smířit se svým bratrem. Sebelepší zbožnost svědčí nakonec proti člověku, pokud by znamenala oddělení se od bratra: „Bůh se nedá odtrhnout od našeho bratra. Nechce být uctíván, když je bratr zneuctíván. Je náš Otec. Ano, je Otec Ježíše Krista, který se stal bratrem nás všech. To je nejhlubší důvod, proč se Bůh nechce nechat nadále odtrhovat od našeho bratra.“<sup>27</sup> Zdůvodnění spojení lásky k Bohu a bližnímu je tak opět christologické. Je zakotvené ve skutečnosti inkarnace, v níž se Bůh staví na naše místo.<sup>28</sup> S odvoláním na 1J 4,20 Bonhoeffer řekne, že „pro vtělení Božího Syna se už bohoslužba nedá oddělit od služby bratrovi“.<sup>29</sup>

23 Tamtéž, 121.

24 Dietrich Bonhoeffer, *Následování*, Praha: Kalich, 2013, 64.

25 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 128.

26 Bonhoeffer, *Následování*, 86.

27 Tamtéž, 121.

28 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 130.

29 Bonhoeffer, *Následování*, 121.

A vtělení souvisí také s Kristovou cestou kříže, protože služba bratru je zároveň cestou sebezapření.<sup>30</sup>

Také v *Životu v obecnství* se jako premisa úvah o životě křesťanského společenství vrací myšlenka, že „jeden křesťan se ke druhému dostane jen skrze Ježíše Krista“.<sup>31</sup> Jestliže Kristus stojí mezi námi, není zde místo pro „hlubokou přirozenou touhu po společenství, po bezprostředním dotyku lidských duší“,<sup>32</sup> v duchovním společenství chápou, že „Kristus s mým bratrem již dlouho významně jednal, ještě než jsem s ním mohl začít jednat já,“ a proto „musím nechat bratra svobodného pro Krista“.<sup>33</sup> Jako významné pro naše téma, jak si všímá A. Tafferner, je zejména Bonhoefferovo ostré dělení duševní a duchovní lásky. Ve zřejmé návaznosti na Nygreňa jsou zde proti sobě postaveny na sebe orientovaný eros a sloužící agapé: „Duchovní obecnství je obecnství těch, které povolal Kristus, duševní obecnství je obecnství zbožných duší. V duchovním obecnství žije mocná láska bratrské služby – agapé, v duševním společenství plane ponurá láska zbožně-bezbožných pudů – eros. V prvním případě řádná bratrská služba, v případě druhém nezřízená touha po požitcích. Pokorné podřízení se bratru oproti podřízení bratra vlastním touhám.“<sup>34</sup> Duševní láska miluje druhého kvůli sobě, duchovní kvůli Kristu<sup>35</sup> – a proto „miluje nepřítele stejně jako bratra“.<sup>36</sup>

Explicitně se Bonhoeffer ke vztahu lásky k Bohu a bližnímu vyjadřuje v konceptu své *Etiky* v kapitole o lásce. I zde je problém lásky, resp. vztahu k Bohu a bližnímu, uchopen přísně teo- a christocentricky. Autorův výklad se opírá o janovské vyznání, že Bůh je láska. Naše poznání lásky vychází z Božího sebezjevení v Ježíši Kristu, nikoli z lidské představy o lásce: „Boží zjevení v Ježíši Kristu, Boží zjevení jeho lásky, předchází všecku naši lásku k němu. Láska má počátek v Bohu, ne v nás. Láska je Boží jednání, ne jednání lidí.“<sup>37</sup> Pojem lásky tedy v teologově pohledu neoznačuje nějaké jednání nebo princip, nýbrž osobu Ježíše Krista, který je její definicí, a jedinečnost události jeho oběti. Z pohledu člověka milovat znamená přijmout Kristovo dílo smíření, které jediné překonává roztržku člověka s Bohem, světem, dru-

30 Srov. tamtéž, 122.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Život v obecnství*, Praha: Návrat domů, 2006, 6.

32 Tamtéž, 16.

33 Tamtéž, 18.

34 Tamtéž, 15.

35 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 134.

36 Bonhoeffer, *Život v obecnství*, 18.

37 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, 46.

hým i sebou samým. Bonhoeffer doslova – v návaznosti na Luthera – hovoří o strpění Božího jednání člověkem.<sup>38</sup> Lidská láska pak znamená „nechat si líbit Boží lásku v Ježíši Kristu“.<sup>39</sup> Boží láska nepředstavuje pouhou iniciaci lásky člověka, nýbrž také o lidské lásce musí platit, že *Bůh* je láska: „Člověk miluje Boha a bližní láskou Boží a žádnou jinou – poněvadž žádná láska, která by byla vůči Boží lásce svobodná a na ní nezávislá, neexistuje. V tom je tedy lidská láska čistě pasivní. Miluje-li člověk Boha, je to jen druhá stránka toho, že Bůh miluje člověka. Být milován Bohem znamená rovněž milovat Boha, ale naše láska k Bohu není rovnocenná Boží lásce k nám.“<sup>40</sup> Takové tvrzení je třeba chápat teologicky, nikoli psychologicky. Pasivita člověka vůči Bohu není kvietistickým „vydechnutím v Boží lásce“ či „klidným přístavem, kde v bouři najdu úkryt“, ale zahrnuje celého člověka a jeho „myšlenky, slova a skutky“, tedy jeho vlastní aktivitu a schopnosti.<sup>41</sup>

K významnému ocenění světskosti Bonhoeffer dospívá ve svých listech z vězení, vydaných pod názvem *Odpor a odevzdání*, v nichž klade důraz na hledání Boha uprostřed světa a kde se na základě Kristovy proexistence také lidské bytí pro druhé stává zkušeností transcendence.<sup>42</sup> O lásce k Bohu, jak si všímá Tafferner, Bonhoeffer příliš nemluví. Ale nakolik je tradičním výrazem lásky k Bohu modlitba, pak té je právě v kontextu bliženecké lásky připisován v jeho textech značný význam. Nemáme-li bezprostřední přístup k druhému člověku, ale stojí-li vždy mezi námi Kristus, pak prvotním a nejdůležitějším aktem bliženecké lásky je přímělná modlitba.<sup>43</sup> Tento akcent na Kristovo prostřednictví nejen mezi námi a Bohem, ale také mezi námi navzájem, implikuje zásadní novum Bonhoefferova uvažování pro pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu. Není tomu tak, že bychom skrze druhé milovali Boha či Krista, ale právě naopak: Skrze Krista milujeme druhé lidi.<sup>44</sup>

## Karl Rahner: Dvě jména pro tutéž skutečnost

Perspektivu, v níž na problém vztahu lásky k Bohu a bližnímu nahlíží Karl Rahner, není možné stavět obecně proti pohledu Bonhoefferovu. U obou

38 Srov. tamtéž, 47–48.

39 Tamtéž, 48.

40 Tamtéž.

41 Tamtéž, 49.

42 Srov. Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 141.

43 Srov. tamtéž, 145.

44 Srov. tamtéž.

můžeme sledovat i konvergující rysy v podobě úsilí o jistou nenáboženskou interpretaci křesťanské víry či vyrovnávání se s ateismem.<sup>45</sup> Pro oba také láska představuje zkušenost transcendence, což je motiv, který hraje v současnosti velkou roli v motivaci k pomáhání a solidaritě, a to i bez jakýchkoli náboženských kořenů. Současně můžeme u obou sledovat také důraz na identifikaci Boha s člověkem v Kristově vtělení. Rahnerovu tezi o anonymních křesťanech je třeba podle Miggelbrinka chápat nikoli jako relativizaci pravdy nebo usnadnění cesty spásy, nýbrž naopak jako v určitém slova smyslu radikální dotažení pohledu víry v kontextu šance, kterou každému člověku otevírá bliženecká láska.<sup>46</sup> Rahner sám chápe koncept anonymních křesťanů jako „intelektuální akt bliženecké lásky“.<sup>47</sup> Teologovo chápání lásky má svůj původ v Bonaventurově pojmu extatické, neúmyslné lásky a mystice volby v Duchovních cvičeních Ignáce z Loyoly. Věrnost scholastické tradici pak u něj spočívá v jeho důrazném odmítnutí oddělovat duchovní skutečnost od zkušenosti světa, přičemž se opírá zejména o realitu inkarnace a Kristovy vlády nad světem.<sup>48</sup> V rámci scholastického učení obsahuje láska k Bohu i bližnímu stejný formální objekt. Perspektiva extatického pojetí lásky pak implikuje, že její objekt nemusí být nejprve dosažen intelektuálně a volně. Bližní není jen materiálním objektem bliženecké lásky, nýbrž i lásky k Bohu.<sup>49</sup> Obrat ke smyslovému, který vede k mystice činnosti, má svůj základ v inkarnaci, v níž se teologie spojuje s antropologií a božské s lidským.<sup>50</sup>

A. Tafferner dokumentuje vývoj Rahnerova uvažování v dané věci již od raných spisů. Z nich připomeňme především text o pastorači laiků, *Weihe des Laien zur Seelsorge* (1936). Rahner zde vychází z ignaciánské perspektivy, v níž člověk uskutečňuje svou svobodu v rozhodování. Tam, kde se rozhodujeme a usilujeme o vlastní sebeuskutečnění, tam jako lidé stojíme také bezprostředně před Bohem, s nímž se setkáváme v našem bytostném středu.<sup>51</sup> Pastorače jakožto péče o spásu druhého předpokládá spojení lásky k Bohu a bližnímu tím, že pastorující směřuje v lásce k Bohu a současně nachází v lásce cestu k druhému. Pouze ten, kdo miluje Boha láskou, vyliťou

45 Srov. Ralf Miggelbrink, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Altenberge: Telos-Verlag, 1989, 201.

46 Srov. tamtéž, 198.

47 Tamtéž, 197.

48 Tamtéž, 187.

49 Tamtéž, 194.

50 Tamtéž, 193.

51 Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe*, 203.

do srdcí věřících skrze Ducha svatého, může porozumět druhému a vstoupit do jeho skutečnosti v jeho svobodě před Bohem.<sup>52</sup> Identita lásky k Bohu a bližnímu se v Rahnerově myšlení ohlašuje ve způsobu, jakým interpretuje klasické scholastické chápání lásky k bližnímu kvůli Bohu. Zatímco na obecné rovině by v lásce k někomu kvůli někomu jinému šlo o nemístnou instrumentalizaci, v kontextu dvojpříkázání lásky tomu tak není. Protože sám Bůh je tím nejvnitřnějším, bytostným středem (der Innerste, die Wesensmitte) milovaného člověka, nemíří láska k němu někam mimo něj, ale právě k němu samotnému v jeho nejhlubším jádru.<sup>53</sup> Je to podle Tafferner Rahnerova ignaciánská spiritualita, filosoficky a teologicky domyšlená, která u něj vylučuje jakoukoli konkurenci lásky k Bohu a bližnímu jakožto soupeřících objektů. Transcendence, chápána Rahnerem jako otevřenost směrem k Bohu, totiž ostatní nevylučuje, ale zahrnuje ve smyslu ignaciánského „hledat Boha ve všech věcech“.<sup>54</sup> Další teologický předpoklad hluboké jednoty dvojpříkázání lásky spočívá u Rahnera v jeho chápání Kristova vtělení, které rozvíjí ve spisu *Zur Theologie der Menschwerdung* (1958). Jestliže se Bůh stal a na věky zůstává člověkem, pak je člověk také tajemstvím Božím, a všude, kde se s jeho skutečností setkáváme, dotýkáme se rovněž tajemství samého Boha.<sup>55</sup>

Vrcholné vyjádření Rahnerova pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu, které dosud zmíněné texty postupně připravovaly, najdeme v jeho textu *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, původně přednášce, pronesené v roce 1965 na generálním shromáždění Katolického spolku pro péči o dívky, ženy a děti. Hned v úvodu Rahner zdůrazňuje, že jednota obou lásek, o niž mu půjde, neznamena rozpuštění bliženecké lásky v lásce k Bohu ani dodatečné spojení různých lidských úkonů, nýbrž „že spíše v této jednotě právě záleží na pochopení, že jedno bez druhého neexistuje, nemůže být pochopeno ani uskutečněno, že vlastně témuž musejí být dána dvě jména...“.<sup>56</sup> Teolog vychází z reflexe proměn v soudobém chápání a popisu skutečnosti, spočívajícím v odvratu od metafyziky a akcentaci vnitrosvětského přítupu. Když Rahner zdůrazňuje, že „čin není zakoušen jako odvozený důsledek poznání, nýbrž

---

52 Tamtéž.

53 Tamtéž, 205.

54 Tamtéž, 207.

55 Srov. tamtéž, 209.

56 Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie, Band VI. Neuere Schriften*, Zürich – Köln: Benziger Verlag Einsiedeln, 1965, 278.

poznání jako událost samodanosti, která bytostně patří jen k činu samému“,<sup>57</sup> pak tím hluboce postihuje povahu dnešního vnímání vztahu mezi jednáním a transcendentí. Pomáhající jednání už obvykle není chápáno jako projev víry, který vychází z osobní spirituality, nýbrž v činu pomoci a nasazení po druhé je současně hledána zkušenost transcendence a sebezpřesažení. Lásku proto Rahner považuje za „epochálně platné slovo“, které vyjadřuje celek křesťanství a brání pokušení chápat Boha jako skutečnost mimo tento svět. Blíženecká láska jako imanentní skutečnost je zárodkem, v němž je skryta *celá* pravda evangelia.<sup>58</sup> Proto také Rahner uvažuje o blíženecké lásce jako shrnujícím pojmu, který může současníkovi zprostředkovat plnost Boží (podobně jako je tomu u synoptiků s pojmem obrácení a u Pavla s pojmem víry).<sup>59</sup>

Při stručném ohledání biblických předpokladů zmiňuje Rahner problematiku výskytu dvojpříkázání v evangeliích, kde je sice řeč o dvou příkázáních, přičemž ovšem o druhém je řečeno, že je prvním „podobné“. Připomíná řeč o posledním soudu, která v rámci jeho koncepce „blíženecké lásky jakožto lásky k Bohu“ hraje pochopitelně velký význam. A zdůrazňuje zvláště janovskou teologii lásky, podle níž „Bůh, který je láska (1J 4,16), nás miloval, ne abychom my milovali jeho, nýbrž abychom se milovali *navzájem* (1J 4,7.11)“.<sup>60</sup> Argument svatopisce je v této souvislosti jasný: „Kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí (1J 4,20).“ Rahner přiznává, že v rámci biblického podání zůstává otevřena otázka, zda tyto výroky máme chápat ve smyslu zachování dvou samostatných příkázání s tím, že láska k bližnímu zůstává zkušebním kamenem opravdovosti lásky k Bohu, případně zda jde o srovnání lehčího a těžšího, nebo zda je zde skutečně řečeno, že Boha nelze milovat jinak než v lásce k bližnímu, a že blíženecká láska, nikoli mystický ponor, představuje exkluzivní cestu k dosažení Boha. Přesto se rozhoduje rozvíjet své úvahy dále ve smyslu „radikální identity obou lásek“.<sup>61</sup> Následně ve své argumentaci obrací Rahner pozornost k tradici scholastické teologie, podle níž ve skutečné křesťanské lásce k bližnímu milujeme také Boha, nakolik je tato projevem *caritas* jakožto vlité milosti. Scholastika ovšem nezná opačný přístup, totiž že by akt lásky k Bohu byl současně aktem blíženecké lásky. Rahner zmiňuje úlek většiny současných teologů před před-

---

57 Tamtéž, 279.

58 Srov. tamtéž, 279.

59 Srov. tamtéž, 296–297.

60 Tamtéž, 280–281.

61 Tamtéž, 281–282.

stavou, že by skutečná láska k bližnímu měla být rovněž aktem *caritas* vůči Bohu, „ať už je jako taková *caritas* výslovně subjektem tematizována nebo ne“. <sup>62</sup> Rahner považuje za potřebné rozlišovat objekt výslovný, kategoriálně-pojmově představovaný, a *apriorní* objekt formální jakožto transcendentální horizont, v jehož prostoru se setkáváme s jednotlivým předmětem. Akt lásky k Bohu a formální akt bliženecké lásky není možné sloučit, je-li bližní milován jako „tematicky chápaný předmět“. V tomto smyslu zůstávají láska k Bohu a láska bliženecká odlišnými akty. Pokud ovšem je mezilidská láska vnímána v její „transcendentální hloubce“, má Boha jako „reflexní motiv“, pak je také tematizovanou láskou k Bohu. <sup>63</sup> Dále je připomenut teologumenon anonymní křesťanskosti mravního aktu, podle nějž tam, „kde se při současném řádu spásy jedná o absolutní mravní nasazení pozitivního druhu ve světě, je dána také událost spásy, víry, naděje a lásky, akt zbožšťující milosti, je tedy uskutečněna také *caritas*“. <sup>64</sup> Následně Rahner dokládá, že právě osobní láska k druhé lidské osobě je onen „všezahrnující, všemu ostatnímu smysl, směr a míru dávající základní akt člověka“, kterým plně uskutečňuje svou svobodu a vyjadřuje své duchovně transcendentální bytí, a který je tedy zároveň aktem spásy. <sup>65</sup> Pro správné chápání dvojpríkázání lásky to znamená, že tradiční pojetí „lásky kvůli Bohu“ právě neznamená: Lásku k Bohu samému na „materiálu“ bližního jako příležitost k pouhé lásce k Bohu, nýbrž skutečně: lásku k samotnému bližnímu, která je od Boha zmocněna k její poslední radikalitě, bližním je přijata, aby u něj zůstala. <sup>66</sup> Rahner zdůrazňuje nepředmětnost Boha, který není objektem mezi ostatními předměty a osobami, k němuž by se intencionalita člověka mohla bezprostředně upírat, nýbrž „horizontem poznávající a jednající intencionality člověka“. <sup>67</sup> Bůh jako „nosný základ zkušenosti“ nemusí být v lidském uvažování nejprve pojmově tematizován jako zvláštní skutečnost. <sup>68</sup> Proto je pro Rahnera náboženská zkušenost druhotná a vždy mezilidsky zprostředkovaná. Bliženecká láska je pro něj „jediným kategoriálním a původním aktem, v němž člověk dosahuje kategoriálně danou celou skutečnost“ a „v němž již vždy činí transcendentální

---

62 Tamtéž, 283.

63 Tamtéž, 284–285.

64 Tamtéž, 286

65 Tamtéž, 288.

66 Tamtéž, 292.

67 Tamtéž, 293.

68 Tamtéž, 292.

milostivě bezprostřední zkušenost Boha<sup>69</sup>. Z toho plyne, že „tematizované náboženský akt jako *takový* je a zůstává vůči tomu sekundární“, jakkoli jsou oba akty stejně nesený milostí a odkázaností člověka na Boha.

Karl Rahner touto myšlenkovou cestou dochází k ontologizaci janovského principu o vztahu lásky k Bohu, kterého člověk nevidí, a lásky k bližnímu, kterého vidí. Nejde jen o záležitost zbožnosti, psychologie nebo morálky. Teologicky není možné se podle něj spokojit s konceptem lásky k bližnímu kvůli Bohu, tedy z motivace ve víře, protože láska k Bohu je pro něj vždy už láskou k bližnímu, který není spirituálně instrumentalizován, nýbrž je skutečně sám milován.<sup>70</sup> Shrnující odpověď pak podává v závěru svého textu v komprimované podobě: „Kategoriálně explicitní bliženecká láska je primárním aktem lásky k Bohu, která v bliženecké lásce jako *takové* v nadpřirozené transcendentálnosti netematicky, ale skutečně a vždy míní Boha, a také explicitní láska k Bohu je ještě nesena oním důvěřivě milujícím otevřením se celku skutečnosti, které se děje v lásce k bližnímu.“<sup>71</sup>

## Wolfhart Pannenberg: Láska k Bohu a bližnímu v trojiční perspektivě

Stanovisko evangelického teologa Wolfharta Pannenberga v této souvislosti předkládáme jako jistou synthesi navazující na uvedenou thesi a antithesi. Problematice vztahu lásky k Bohu a bližnímu se Pannenberg věnuje ve třetím díle své dogmatiky. Pojímá ji trinitárně, tedy způsobem, který umožňuje vidět různost a současně hlubokou jednotu obou přikázání. Láska k bližnímu je podle něj účastí na Boží lásce ke světu, „na pohybu lásky, kterou je sám Bůh“, „na pohybu trojičního Boha ke stvoření, smíření a dovršení světa“.<sup>72</sup> V lásce k Bohu pak člověk přijímá účast na lásce Syna k Otci: „V lásce k Bohu jako Duchem svatým umožněné odpovědi na od Boha přijatou lásku přijímá člověk podíl na vnitrotrojičním životě Božím, na vzájemnosti společenství mezi Otcem, Synem a Duchem.“<sup>73</sup> Tím je pro Pannenberga dána nejen definice a specifikum obou lásek, ale je tím současně vymezen jejich vzájemný vztah a

69 Tamtéž, 294.

70 Srov. tamtéž, 295.

71 Tamtéž.

72 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie, Band 3*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 218.

73 Tamtéž.

závislost: „Jak málo může existovat imanentní Trojice bez ekonomické, tak málo může být víra bez skutků bliženecké lásky.“<sup>74</sup>

Pannenberg tímto způsobem odkazuje k biblickému podání a vyrovnává se s předchozí tradicí. Problém scholastického přiřazení obou přikázání vidí právě v nedostatečném či chybějícím trojičním uvažování. Láska k Bohu a bližnímu představovaly dva odlišné směry bez jednotícího momentu. Důvod vidí v odmítnutí chápání caritas jako Duchu svatého, vylitého do srdce věřících, ve vrcholné scholastice. Ta se obávala ztráty rozlišení stvořitele a stvoření, božského a lidského. Ztratila tím ovšem jednotící základ v podobě účasti člověka na skutečnosti božské lásky, byť v různých podobách v lásce k Bohu a bližnímu. Toto hledisko je ovšem z biblické a také reformační perspektivy klíčové. Pannenberg v úvodu kapitoly o lásce ve třetím díle své dogmatiky zdůrazňuje, že „láska je silou, která vychází z Boha. Není primárně aktem člověka“.<sup>75</sup> Opírá se přitom zejména o janovské texty, ačkoli zdůrazní, že nejen podle nich, ale i podle apoštola Pavla je Bůh láskou (srov. 2K 13,11). Lidská láska není v křesťanské perspektivě morálním výkonem, nýbrž „zůstáváním“ v lásce Ježíšově (J 15,10).<sup>76</sup> Láska Boží, tedy láska, kterou nás miluje Bůh, je vylita do srdcí věřících, aby v nich působila (Ř 5,5; Ga 5,22). Ve výzvě k lásce k bližnímu jde tedy o to, „nevypadnout ze sféry společenství s Bohem“.<sup>77</sup>

Přestože biblické texty kladou důraz na lásku Boží a lidskou účast na ní ve vztahu k bližním a ke světu, důležité je, že Pannenberg usiluje rovněž o interpretaci prvního přikázání milovat Boha a přiznává mu v tomto kontextu zvláštní význam a odlišenost. I janovské spisy argumentují láskou k Bohu jako předpokladem lásky k bližnímu (1J 4,21) a stejně tak o lásce k Bohu mluví Pavel (např. Ř 8,28) a samozřejmě Ježíš u synoptiků v rámci citace největšího přikázání podle Deuteronomia. Ve středověké myšlenkové tradici hrálo zásadní roli platonské chápání lásky jako erótu u Augustina, podle nějž je láska touhou po nejvyšším dobru. V tomto smyslu pak náležela přednost lásce k Bohu a lásce bliženecké připadlo druhotné postavení.

Otázka po správném chápání lásky k Bohu přivádí Pannenberga k otázce, zda vůbec můžeme lásku k Bohu pojímat samostatně mimo lásku bliženeckou a zda se tato vlastně nerozplývá v účasti člověka na Boží lásce ke světu, tedy především k lidskému ty. Zde se – byť jen pod čarou – vyrovnává také

---

74 Tamtéž, 219.

75 Tamtéž, 207.

76 Tamtéž.

77 Tamtéž, 208.

se stanoviskem Rahnerovým. Jeho text o jednotě lásky k Bohu a bližnímu nechápe jako redukci prvního na druhé: „Spíše je akt explicitní lásky k Bohu osvobozen od falešného zdání, jakoby představoval zvláštní fenomén pouze marginálního významu“.<sup>78</sup> Jestliže v lásce k bližnímu jsou všichni lidé již zaměřeni také k Bohu, je ovšem podle Pannenberg v Rahnerově koncepci otázkou, „zda, a pokud ano, proč tento vztah *musí* být tematizován také sám o sobě“.<sup>79</sup> Zmiňuje ovšem také evangelické teology (raného Bartha, Gogartena a Brunnera), kteří se dané pozici blíží ve smyslu, že láska k Bohu se rozhoduje v lásce k bližnímu.<sup>80</sup> Podrobněji se zabývá Albrechtem Ritschlem, kterému šlo ovšem spíše o to, aby láska k Bohu nebyla pojmána jako třetí cesta mezi vírou a láskou bliženeckou, čímž se vymezoval proti pietismu i středověké tradici. Ritschl proto vztah člověka k Bohu spojuje s pojmem víry, který tak v podstatě vstupuje na místo lásky k Bohu, a koncept lásky vyhrazuje pro otázku mravního lidského jednání.<sup>81</sup> S převedením lásky k Bohu ve víru se ovšem v evangelické tradici setkáváme již od Luthera, který ve svém velkém komentáři k listu Galatským řekne, že „my ale na místo lásky dosazujeme víru“.<sup>82</sup> Pannenberg se ovšem domnívá, že „důvěřující akt víry, vzat sám o sobě, nezahrnuje všechny momenty lásky“.<sup>83</sup> To vede teologa k trojiční perspektivě nastíněné v úvodu. Láska jako „síla uznání odlišného“ v sobě zahrnuje možnost vzájemnosti.<sup>84</sup> Jestliže skrze víru jsme pozdviženi ke společenství s Kristem, pak máme také účast na jeho synovství a vstupujeme do svobodného vztahu lásky k Otci. Láska tak zahrnuje rozměr vzájemnosti ve smyslu aristoteléské filia, přátelské lásky. Podobně rehabilituje Pannenberg i pojem lásky jako erótu a připomíná odkaz řecké patristiky i přes západní sklon stavět erós a agapé do protikladu (typicky u Nygrena). Erotickou lásku je podle něj možné chápat jako „opětování lásky Otce skrze Syna, která nachází někdy vzdálenější, někdy zřetelnější odezvu ve vztahu stvoření k Bohu a jejíž dokonalá podoba se ukazuje ve vtělení Syna, v Ježíšově vztahu k Otci“.<sup>85</sup>

---

78 Tamtéž, 212.

79 Tamtéž.

80 Tamtéž, 212–213.

81 Tamtéž, 213.

82 „*Nos autem loco charitatis istitus ponimus fidem*“, WA 40/1, cit. dle Pannenberg, *Systematische Theologie, Band 3*, 213.

83 Tamtéž, 216.

84 Tamtéž.

85 Tamtéž, 221.

Pro naše téma vztahu víry a lásky, resp. spirituality a sociálního jednání, je významné, že Pannenberg do téže kapitoly své dogmatiky, v níž se věnuje problému lásky, zahrnuje i otázku modlitby. Na základě zdůraznění vzájemnosti, „která má věčnou základní formu ve vzájemné perichorezi trinitárních osob“, je bliženecká a bratrská láska podobou účasti věřících na Božím vztahu ke světu, zatímco modlitba je „primární výraz lásky k Bohu jako opětování lásky Boží k nám“.<sup>86</sup> Právě v oblasti modlitby je opět zřejmá úzká souvislost lásky k Bohu a bližnímu, protože ke chvále a vzývání Boha v křesťanském chápání neodmyslitelně patří také přímluva za druhé.<sup>87</sup> A současně je to právě modlitba, která podle Pannenberga „chrání praxi bliženecké lásky před tím, aby se stala pouhým morálním dílem člověka“.<sup>88</sup> V modlitbě i jednání se věřící podílejí na příchodu Božího království. Protože však člověk svými činy nemůže realizovat království Boží, připadá prosebné modlitbě privilegium být „nejvyšší formou účasti člověka na příchodu Božího království“.<sup>89</sup> Současně platí, že „prosebná modlitba se opět stává impulsem a směrůvkou pro jednání věřících“.<sup>90</sup>

## Shrnutí a závěr

V předložené studii jsme se pokusili srovnat tři pojetí vztahu lásky k Bohu a bližnímu: kauzální, v němž první je předpokladem a příčinou druhého; implikatorní, v němž jedno zahrnuje druhé; a simultánní, v němž obě rozvíjí svá specifika vedle sebe. Jako zúžené se nám jeví čistě kauzální pojmání vztahu obou přikázání ve smyslu lásky k bližnímu „kvůli Bohu“, z příčiny lásky k Bohu. Tohoto tradičního pojetí se v podstatě drží i Dietrich Bonhoeffer, který v duchu dialektické teologie a v navázání na Luthera zdůrazňuje prioritu lásky Boží k člověku, na níž odpovídáme opětováním lásky k Bohu a jejím předáváním směrem k bližním. Láska pro něj představuje Boží skutečnost, na níž participujeme, nikoli lidskou možnost. Protože neexistuje žádná bezprostřednost mezi lidmi, můžeme přistupovat k druhému pouze skrze Krista prostřednictvím víry a následování, v němž se Kristu připodobňujeme a stáváme se tak Kristem pro druhé. Láska k Bohu, resp. Kristu, v podobě

---

86 Tamtéž, 230.

87 Tamtéž, 231.

88 Tamtéž, 232.

89 Tamtéž, 236.

90 Tamtéž.

poslušné víry se tak stává předpokladem skutečné lásky bliženecké. Karl Rahner naopak klade důraz na lásku bliženeckou. Ta podle něj implikuje lásku k Bohu. Zatímco Bonhoeffer akcentuje janovskou přednost lásky Boží před láskou lidskou, Rahner se opírá o jiný janovský topos, totiž o tvrzení, že kdo nemiluje bližního, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí. Náboženská rovina pro něj neexistuje bez lidského zprostředkování a Bůh není předmětem, k němuž by lidská láska mohla přímo směřovat, nýbrž nejhlubším základem lidské zkušenosti a současně posledním horizontem jeho zaměření. Proto člověk může Boha skutečně milovat jen v bližním. I toto pojetí ovšem vykazuje slabinu ve způsobu, jakým pojímá naplnění obou příkázání na základě vztahu implikace, v němž je zpochybněn vlastní význam projevů vztahu k Bohu. Simultánnímu vztahu obou lásek, v němž každá z nich má svou vlastní povahu, jakkoli jsou také bytostně spojené, odpovídá řešení Pannenbergovo. Jednostrannost christocentričnosti Bonhoefferovy na jedné straně a antropologické zaměřenosti Rahnerovy na straně druhé překonává perspektivou trojiční. Bliženecká láska je účastí na Boží lásce ke světu a láska k Bohu účastí na vnitrotrojiční lásce. Tato podoba rozlišení současně udržuje vnitřní jednotu obou pohybů, nakolik imanentní a ekonomická Trojice nemohou existovat jedna bez druhé. Láska k bližnímu se vyjadřuje především v činu, láska k Bohu v modlitbě. Ostatně právě modlitba se jeví jako důležitý průnik obou lásek, nakolik je vyjádřením nejen vztahu k Bohu, ale v podobě přímluvné modlitby rovněž vztahu k bližnímu. Láska k Bohu a bližnímu tvoří diferencovanou jednotu v různosti. V případě identifikace jejího vertikálního a horizontálního rozměru by totiž láska k bližnímu byla ohrožena vnitrosvětovou ideologizací a ztratila by důležitý opěrný bod a kritický korektiv.

Pannenbergova perspektiva, která v sobě zahrnuje důležité dílčí momenty přechozích přístupů a současně překonává jejich omezení, dokáže propojit lásku k Bohu a lásku k bližnímu a zároveň jim ponechat jejich vlastní prostor. Odpovídá překonání sekularizačního paradigmatu a obnovenému docenění spirituality, které jsou charakteristické pro současné uvažování, a nabízí pro ně hluboké teologické odůvodnění. Trojiční přístup v sobě skrývá rovněž potenciál k dalšímu promýšlení vztahu obou částí dvojpříkázání. Spojíme-li totiž bliženeckou lásku s Boží láskou ke světu, tedy s dílem Trojice navenek, a lásku k Bohu s účastí na vnitrotrinitárních vztazích, pak je zřejmé, že prioritu má sice láska k Bohu, nakolik imanentní Trojice předchází ekonomickou, ovšem jestliže Trojici imanentní můžeme poznávat jedině vzhledem k ekonomické, pak je to v dané logice právě skutečnost lásky bliženecké, která hraje důle-

žitou roli ve zprostředkování přístupu člověka ke společenství s trojjediným Bohem. Proto také spiritualita a jednání, jakkoli nelze převést jedno na druhé, k sobě v křesťanské perspektivě nerozlučně patří, nakolik víra není pouhou teorií, nýbrž vždy také praxí, „vírou, která se uplatňuje láskou (Ga 5,6)“.

**Mgr. Karel Šimr, Ph.D.**

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Česká republika

*simr@tf.jcu.cz*

# Žehnání párům stejného pohlaví v Českobratrské církvi evangelické<sup>1</sup>

Eliška Vančová

**Blessing Same-sex Couples in the Evangelical Church of Czech Brethren** As part of the efforts to protect minorities, the issue of the social status of intimate relationship between two people of the same sex has come to the fore in recent years. This article examines how the Evangelical Church of Czech Brethren (hereafter ECCB) deals with same-sex couples in its liturgical life. Because of the lack of relevant data, the presentation of the practice of blessing same-sex couples in the ECCB in this article is based on research. The research consists of two parts. The first one is a questionnaire survey examining how widespread the blessing of same-sex couples in the Church is and what factors play a role. The second part, in the form of a case study, shows what a worship gathering on this occasion might look like in practice.

**Keywords:** Blessing same-sex couples, Evangelical Church of Czech Brethren, LGBTQ, liturgy

## Úvod

Roku 2006 vešel v České republice v platnost zákon o registrovaném partnerství, který umožnil právní ukotvení vztahů dvou osob stejného pohlaví. Českobratrská církev evangelická (dále ČCE) téhož roku vydala dokument *Problematika homosexuálních vztahů*, schválený synodem jakožto nejvyšším zákonodárným a řídicím shromážděním církve. Ačkoli materiál zmiňuje, že gay a lesbické vztahy nejsou jednoznačně přijímány ani v české společnosti, ani uvnitř církve, dokument vůči těmto vztahům vyznívá vstřícně.

Tento postoj tak nepřímou otevřel prostor párům stejného pohlaví pro to, aby v ČCE žádaly o požehnání svému vztahu, k čemuž také docházelo. Dlouho však chybělo oficiální stanovisko církve, které by tuto praxi výslovně umožňovalo, natož stanovení podmínek, za nichž lze takové žádosti vyhovět, nebo oficiální materiály, z nichž by pro liturgii požehnání bylo možno čerpat. Projednávání zákona umožňujícího manželství i pro páry stejného pohlaví, které roku 2021 prošlo prvním čtením ve sněmovně,<sup>2</sup> oživilo církevní debatu

---

1 Článek vznikl upravením a zkrácením diplomové práce: Eliška Vančová, *Přístup k párům stejného pohlaví v Českobratrské církvi evangelické*, Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2023, vedoucí práce Tabita Landová.

2 Manželství pro všechny postoupilo do druhého čtení. *Jsmo fěr: Manželství pro všechny* [online], [cit. 2023-03-02]. Dostupné z: [https://www.jsmefer.cz/prvni-hlasovani\\_2021](https://www.jsmefer.cz/prvni-hlasovani_2021).

na toto téma. A tak nakonec 27. května 2023 vydalo 1. zasedání 36. synodu ČCE usnesení, které žehnání párům stejného pohlaví oficiálně umožňuje.<sup>3</sup> Neexistují však dosud žádné statistiky nebo jiné informace, které by praxi žehnání stejnopohlavním párům v církvi dokumentovaly.

Pro bližší nahlédnutí do této praxe je zde představen výzkum, uskutečněný v březnu a dubnu 2023, tedy krátce před vydáním usnesení. Výzkum sestává ze dvou částí. Nejprve jsou zde vyhodnoceny výsledky dotazníkového šetření, jehož cílem bylo zjistit, nakolik je v ČCE rozšířená praxe žehnání stejnopohlavním párům a jaké faktory ji ovlivňují. Dotazník uplatňuje smíšenou výzkumnou strategii kombinující metody kvantitativní i kvalitativní, aby bylo možné „využít výhody obou přístupů při řešení výzkumného problému“.<sup>4</sup>

Nadto jsou výsledky dotazníku doplněny o případové studie, které se snaží přiblížit, jakou podobu může žehnání mít. Případová studie spadá do oblasti kvalitativního výzkumu a má zájem „o zachycení složitosti případu, o popis vztahů v jejich celistvosti.“<sup>5</sup> V tomto případě jsou zde představeny tři případové studie, které zkoumají konkrétní požehnání stejnopohlavním párům formou rozboru a interpretace písemného pořadu bohoslužeb, písemného materiálu a polostrukturovaných rozhovorů. Data jsou analyzována segmentací a kódováním a následně interpretována. Cílem případových studií bylo získat co nejhlubší vhled do příprav, průběhu a dopadu obřadu žehnání.

Zatímco výsledky dotazníku mají určitou platnost pro zobecnění, případová studie zprostředkovává kontextuální porozumění.<sup>6</sup> Oba způsoby se tak velmi dobře doplňují a umožňují komplexnější celkový pohled na praxi žehnání stejnopohlavním párům v ČCE.

---

3 Znění usnesení: „Synod ČCE souhlasí s možností požehnání svazků osob stejného pohlaví, pokud o to požádají. Synod ČCE vnímá, že názory na tuto otázku nejsou v církvi jednotné, podporuje činnost komise pro soužití s LGBTQ lidmi a pokračování diskuze v církvi o tomto tématu. Synod konstatuje, že žádný kazatel není povinen žehnat svazkům osob stejného pohlaví.“

4 Jan Hendl, *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*, Praha: Portál, 2005, 45.

5 Tamtéž, 105.

6 Tamtéž, 57.

## Dotazníkové šetření: rozšířenost praxe žehnání stejnopohlavním párům v ČCE

Dotazníkové šetření probíhalo od 1. března do 4. dubna 2023 prostřednictvím online dotazníku s názvem *Žehnání stejnopohlavním párům v ČCE*, který byl určen farářům, jáhnům, kaplanům a výpomocným kazatelům jakožto členům církve ordinovaným ke službě slova a svátostí.

Dotazník vyplnilo 191 respondentů. Přímo bylo osloveno 250 osob, z tohoto čísla činí návratnost 76 %. Procento snižují další lidé, ke kterým se dotazník dostal díky prosbě o rozšíření. Pokud bychom počítali s 200 faráři v činné službě,<sup>7</sup> znamenalo by to, že dotazník vyplnilo 63 % farářů z celkového počtu, jáhnů pak 67 %. V tomto ohledu je z hlediska návratnosti dotazník velmi úspěšný a má poměrně vysokou validitu. Návratnost u kaplanů činí pouhých 18 %, má tudíž nízkou výpovědní hodnotu. Z těch, kdo jsou pouze kaplani, odeslalo dotazník jen pět z jednadvaceti čili 24 %. Celkový počet výpomocných kazatelů není znám.

Co se oblasti působení týče, šest respondentů vybralo odpověď „ve službě povšechnému sboru.“ Do této kategorie spadají členové synodní rady z řad kazatelů nebo farářů vyhrazení pro práci v konkrétní oblasti. Zbývající rozdělení podle seniorátů znázorňuje *Tabulka 1*, přičemž souhrnné údaje čerpá ze seznamů na nezávislém evangelickém portálu.<sup>8</sup> Celkově dotazník vyplnilo nejvíce lidí z pražského seniorátu, a to 33, což činí 17,7 % z celkového počtu respondentů. Číslo odpovídá tomu, že se jedná o seniorát s nejvyšším počtem sborů. O příčku nejmenšího počtu odpovědí se dělí čtyři senioráty, které mají zároveň nejméně sborů: jihočeský, liberecký, ochranovský a poličský. Každý z nich tvoří se třemi vyplněními 1,6 % z celku.

V kategorii farářů také odpovědělo nejvíce respondentů z pražského seniorátu. Pokud však porovnáme celkový počet farářů daného seniorátu a příchozí odpovědi, vede seniorát královéhradecký, v němž dotazník vyplnilo 82 % všech farářů. Procentuálně nejnižší byla návratnost dotazníků u farářů libereckého seniorátu, a to pouhých 25 %. Z pražského a následně brněnského a moravskoslezského seniorátu se zapojilo nemálo výpomocných kazatelů.

7 Pravděpodobně přibližné číslo. (Kdo jsme? *Českokobratrská církev evangelická* [online], [cit. 2023-04-04]. Dostupné z: <https://e-cirkev.cz/kdo-jsme/>.)

8 Senioráty ČCE. *Evangnet: Nezávislý evangelický portál* [online], [cit. 2023-03-15]. Dostupné z: <https://www.evangelnet.cz/cce/senioraty/>.

<b>Seniorát</b>	<b>Faráři</b> (odpovědi/celkem)	<b>Jáhni</b> (odpovědi/celkem)	<b>Výpomocní kazatelé</b> (odpovědi)
Pražský	20/31 (65 %)	–	12
Poděbradský	4/14 (29 %)	0 / 1	1
Jihočeský	3/8 (38 %)	–	0
Západočeský	6/14 (43 %)	–	5
Ústecký	5/11 (45 %)	1 / 1	2
Liberecký	2/8 (25 %)	–	1
Královéhradecký	9/11 (82 %)	–	4
Chrudimský	10/17 (59 %)	1 / 1	7
Poličský	3/7 (43 %)	–	0
Horácký	8/14 (57 %)	–	0
Brněnský	15/22 (68 %)	–	11
Východomoravský	16/21 (76 %)	2 / 2	0
Moravskoslezský	11/15 (73 %)	–	11
Ochranovský	3/5 (60 %)	0 / 1	0

Tabulka 1: Odpovědi podle seniorátů

Z hlediska typu sboru přišlo nejvíce odpovědi z městských sborů (82 čili 44,1 %), dále vesnických (50 čili 26,9 %) a nakonec velkoměstských nad 100 000 obyvatel (38 čili 20,4 %). Zbývající procenta se rozdělila mezi různě označená působiště. Procenta víceméně korelují s celkovým rozložením sborů a možných působišť v církvi.

Nyní se dostáváme k zásadnímu údaji o tom, jestli mají respondenti zkušenost s žehnáním páru stejného pohlaví. Ze 191 respondentů jich žehnilo pouze 9, tedy 5 %. Ze zbývajících 95 % většina nemá zkušenost s žehnáním, protože o to nebyla požádána. Jeden respondent proto, že nedošlo k uskutečnění požehnání ze strany žádajícího páru. Pět neboli 3 % respondentů bez zkušenosti kvůli tomu, že žádost odmítli. Uvedené důvody jsou zřehledněny v *Tabulce 2*, každý typ se vyskytuje pouze jednou, s tím, že první je dotazníkem nabízená varianta, zbývající byly uvedeny v kolonce jiné.

**Důvod odmítnutí žádosti o požehnání:**


---

 Nesouhlas se soužitím stejnopohlavních párů.
 

---

 Časová tíseň.
 

---

 Nejistota ohledně stability vztahu žádajícího páru, stejně by dle vlastních slov respondent postupoval u heterosexuálního páru.
 

---

 Odkázání na kolegu.
 

---

 Respondent se jakožto výpomocný kazatel necítil na roli žehnajícího, odmítl by tehdy dle vlastních slov i heterosexuální pár.
 

---

Tabulka 2: Důvody odmítnutí žádosti o požehnání stejnopohlavnímu páru

Ti, kdo nemají s žehnáním zkušenost, což je 182 respondentů, byli také dotázáni, jestli by páru stejného pohlaví požehnali. 106 z nich čili 58 % zvolilo ano, 23 z nich čili 13 % ne. Ostatních 53 lidí (29 %) využilo možnost jiné. Na škále od nesouhlasných reakcí po vstřícné je možné odpovědi rozčlenit takto: tři odmítavé, jedenáct váhavých, pět obsahujících pouze „nevím“, tři závislé na osobní známosti tazatelů, osm závislých na rozhodnutí staršovstva (jeden z nich doplňuje, že mimo půdu sboru by žehnal i bez souhlasu staršovstva), tři závislé na tom, jak by situaci vnímal sbor, jeden výpomocný kazatel by konzultoval situaci s farářem, kdyby se mu zdála problematická, sedm spíše vstřícných, sedm postupujících stejně jako při heterosexuální svatbě. U osmi lidí napříč škálou se objevoval jako stěžejní faktor při rozhodování rozhovor s párem. Nejčastěji rozhovor tematizovali ti, kteří by výslovně postupovali jako při žádosti o heterosexuální svatbu. Tři respondenti také zmiňovali jako podmínku srozumění páru s křesťanským obsahem obřadu.

Rozložení odpovědí na ochotu k žehnání podle toho, zda ji vyplňovali faráři, jáhni, kaplani nebo výpomocní kazatelé, ukazuje *Tabulka 3*. První dva sloupce s „ano“ a „ne“ zahrnují pouze jednoznačně formulované souhlasy nebo naopak nesouhlasy s tím, zda by respondenti stejnopohlavnímu páru požehnali. Zbývající odpovědi včetně „spíše ano“ nebo „spíše ne“ obsahuje sloupec „jiné.“ Odpovědi jsou poměrně rovnoměrně rozloženy a zdá se, že u respondentů nemá tato kategorie zásadní vliv. Jedinou výjimkou jsou kaplani, kteří jsou k žehnání jednoznačně ochotni. Nemáme však pro zobecnění v této kategorii dostatečný počet odpovědí. Faktory, které by mohly k jejich vysoké ochotě vést, nebyly zkoumány. Je možné, že na jejich ochotu má vliv, že pracují i mimo církevní prostředí a často se setkávají s lidmi v krizové situaci (nemocnice, vojenská mise, věznice...).

Kategorie	Ano	Ne	Jiné	Celkem
Faráři	68 (58 %)	13 (11 %)	36 (31 %)	117
Jáhni	2 (50 %)	0 (0 %)	2 (50 %)	4
Kaplani	5 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	5
Výpomocní kazatelé	36 (64 %)	10 (18 %)	10 (18 %)	56

Tabulka 3: Ochota požehnat stejnopohlavnímu páru podle kategorie respondenta

Porovnání odpovědí podle toho, zda respondent působí ve velkoměstě, městě či na vesnici ukazuje *Tabulka 4*. Z tabulky je zřejmé, že u všech typů sboru by alespoň polovina respondentů jednoznačně požehnala stejnopohlavnímu páru. Pro všechny typy sborů také platí, že nejnižší procenta získal jednoznačný nesouhlas s požehnáním. Přitom u velkoměstských sborů nevybral nikdo přímo „ne.“ Dále vidíme, že procentuálně se od velkoměsta po vesnici snižuje jednoznačný souhlas a zvyšuje jednoznačný nesouhlas. V kategorii „jiné“ má nejvyšší procentuální zastoupení velkoměsto, číslo ovšem zvyšuje absence jednoznačného nesouhlasu. Dalo by se tedy říci, že k žehnání stejnopohlavním párům jsou nejochotnější respondenti z velkoměsta a nejméně ochotní z vesnice. Mnoho respondentů by se také rozhodovalo v závislosti na konkrétní situaci.

Typ sboru	Ano	Ne	Jiné	Celkem
Velkoměstský	23 (62 %)	0 (0 %)	14 (38 %)	37
Městský	50 (61 %)	11 (13 %)	21 (26 %)	82
Vesnický	26 (50 %)	9 (17 %)	17 (33 %)	52

Tabulka 4: Ochota k požehnání stejnopohlavnímu páru podle typu sboru

Rozložení odpovědí podle seniorátu ukazuje *Tabulka 5*. Ve většině seniorátů převažuje ochota požehnat nad neochotou, a to kromě moravskoslezského naprosto jednoznačně. Nadto všichni respondenti z jihočeského a horáckého seniorátu jsou jasně pro. Mezi senioráty, kde u respondentů převažuje nesouhlas s požehnáním nad souhlasem, patří pouze západočeský a východomoravský. S tím, že u západočeského je procentuální rozdíl mezi pro a proti skutečně výrazný. Ze tří odpovědí z ochranovského seniorátu není žádná vysloveně pro ani proti. Kromě tohoto seniorátu mají všechny aspoň jednu odpověď výslovně pro. Naproti tomu v šesti seniorátech a u respon-

dentů spadajících do kategorie s celocírkevní působností nikdo nevyjádřil jednoznačný nesouhlas s požeňáním.

Seniorát	Ano	Ne	Jiné	Celkem
Povšechný sbor	7 (87 %)	0 (0 %)	1 (13 %)	8
Pražský	25 (78 %)	1 (3 %)	6 (19 %)	32
Poděbradský	8 (67 %)	0 (0 %)	4 (33 %)	12
Jihočeský	3 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	3
Západočeský	1 (11 %)	5 (56 %)	3 (33 %)	9
Ústecký	6 (86 %)	1 (14 %)	0 (0 %)	7
Liberecký	2 (67 %)	0 (0 %)	1 (33 %)	3
Královéhradecký	11 (85 %)	0 (0 %)	2 (15 %)	13
Chrudimský	10 (59 %)	1 (6 %)	6 (35 %)	17
Poličský	2 (67 %)	0 (0 %)	1 (33 %)	3
Horácký	8 (100 %)	0 (0 %)	0 (0 %)	8
Brněnský	15 (65 %)	3 (13 %)	5 (22 %)	23
Východomoravský	3 (18 %)	6 (35 %)	8 (47 %)	17
Moravskoslezský	8 (38 %)	7 (33 %)	6 (29 %)	21
Ochranovský	0 (0 %)	0 (0 %)	3 (100 %)	3

Tabulka 5: Ochota k požeňání stejnopohlavnímu páru podle seniorátu

Ti, kdo by nepožeňali, byli dotázáni proč. Mohli si vybrat ze dvou předvyplněných formulací, které jsou v tabulce uvedené jako první, nebo odpovědět vlastními slovy. Výsledky znázorňuje *Tabulka 6*.

Typ odpovědi	Počet odpovědí	Procentuální zastoupení
Nesouhlasím se soužitím stejnopohlavních párů.	8	36,4 %
Neexistují oficiální materiály, se kterými bych mohl/a pracovat.	4	18,2 %
Nesouhlas na základě výkladu Bible.	7	31,8 %
Problém manželství pro všechny a výchova dětí.	1	4,5 %
Další.	2	9,1 %

Tabulka 6: Důvody pro neudělení požehnání stejnopohlavním párům

Ti, kteří mají s žehnáním párů stejného pohlaví zkušenost, měli upřesnit kolikrát a v jakém časovém horizontu. Nikdo neuvedl horizont delší než deset let. Sedm z dotázaných žehnilo pouze jednou, z toho dva mimo vlastní sbor. Vícekrát žehnali pouze dva: jeden třikrát za posledních osm let, druhý pětkrát za posledních deset let. Znamená to tedy, že v ČCE bylo žehnáno minimálně patnáctkrát za posledních deset let. Není důvod, proč by číslo mělo být nižší, je spíše pravděpodobné, že je vyšší. Kromě toho, že dotazník nevyplnili všichni oslovení, může číslo snižovat také to, že byl směřován jen k těm zaměstnancům církve, kteří jsou momentálně v činné službě. Žehnali pouze respondenti z kategorie farářů.

Z hlediska rozložení po seniorátech žehnali tři faráři v brněnském, dva v západočeském a po jednom v chrudimském, poděbradském, pražském a ústeckém. Zdá se tedy, že nejbohatší zkušenost s žehnáním mají faráři brněnského seniorátu. Nevíme však s jistotou, jestli těch sedm, kteří žehnali ve sboru, mezitím nezměnilo seniorát. I tak stojí za pozornost, že ti dva s vícečetnou zkušeností jsou z Brna a Prahy, kde zároveň působí místní skupina Logosu sdružujícího LGBTQ věřící. Daný pražský sbor má dle respondentem uvedených informací navíc s žehnáním dlouholetou zkušenost, což souvislost podporuje. Pokud faráři žehnali na typu sboru, který vyplnili, vedle vícečetné zkušenosti ve velkoměstě je zbyvající poměr následující: pět z městského sboru (dva z toho žehnali mimo sbor) a dva z vesnického. Po přičtení velkoměstských sborů k městským má tedy jednoznačně navrch město.

Dále respondenti se zkušeností vyplňovali, v jaké životní souvislosti je páry požádaly o požehnání. Měli zaškrtnout všechny platné možnosti. Nabízeno bylo uzavření registrovaného partnerství, uzavření manželství v zahraničí

a opět varianta „jiné.“ Jednoznačně dominuje uzavření registrovaného partnerství se sedmi odpověďmi, dále po jedné výročí vztahu a pouhé požeňání, uzavření manželství nezaškrtl nikdo.

44,4 % žehnajících projednávalo žádost na staršovstvu, 33,3 % ne. Dále se po jedné vyskytly nesouhlasné odpovědi s odůvodněním. V jednom případě byl respondent tou dobou mimo službu, ve druhém se jedná o dlouholetou praxi v respondentově sboru, s níž nikdo nemá problém. Otázku souhlasu staršovstva tematizovalo mimo to osm respondentů v souvislosti s dotazem, zda by požeňali stejnopohlavnímu páru, a dalších devět lidí v prostoru pro připomínky. Nepanuje všeobecná shoda v tom, zda je třeba souhlas staršovstva. Na jeho nutnost se někteří odvolávají buď proto, že k požeňání přistupují jako ke svatbě,<sup>9</sup> nebo proto, že se odvolávají na spoluodpovědnost faráře a staršovstva za bohoslužby.<sup>10</sup> Ti, kdo souhlas zdůvodňují spoluodpovědností za bohoslužby, se rozcházejí v tom, zda stačí obecný souhlas staršovstva s tímto typem bohoslužeb, nebo je třeba jej získat pro každý konkrétní případ zvlášť.

Nadto se devět z celkového počtu 56 připomínek věnovalo také pastoračnímu ohledu na sbor, staršovstvo a/nebo na konkrétní dvojici žadatelů. Dvě další připomínky uvádějí, že staršovstvo odsouhlasilo, že farář může žádosti o požeňání stejnopohlavnímu páru vyhovět, jedná se celkem o tři sbory.

Ti, kdo mají zkušenost s požeňáním, byli dotázáni na to, z jakých materiálů vycházeli. V otázce nebylo jednoznačně specifikováno, že jsou míněny materiály užívané pro podobu samotných bohoslužeb. Dva dotázaní výslovně uvedli, že upravili liturgii k uzavírání manželství osob různého pohlaví, jeden čerpal z materiálů ČCE a EKD (Evangelická církev v Německu). Jeden respondent pak vycházel z vlastní intuice a rozhovoru s párem. Další uvádí, že pouze kázal. Zbývající odpovědi jsou příliš nekonkrétní. Obecně se zdá, že faráři na základě vlastní intuice kombinují svatební formuláře s jinými svými

---

9 *Uzavírání sňatků z hlediska řádů ČCE a českého právního řádu*, stav ke dni 8. 8. 2019, 2.: „Ve všech případech lze konat svatební shromáždění pouze s vědomím staršovstva sboru, v němž se má konat.“ Ovšem zde se uvádí pouze vzetí na vědomí, nikoli vyjádření souhlasu.

10 *Řád pro kazatele*, čl. 11 [online], [cit. 2023-04-09]. Dostupné z: <https://www.evangnet.cz/cce/czr/rk.html>. „Farář ve spolupráci se staršovstvem pečuje o duchovní život a správu farního sboru. Zejména mu přísluší kázat slovo Boží a sloužit svátostmi, připravovat a řídit pravidelná a příležitostná bohoslužebná a katechetická shromáždění, navštěvovat členy sboru a pastýřsky o ně pečovat.“

liturgickými materiály a případně je doplňují o inspiraci ze zahraničních formulářů pro požehnání či svatby stejnopohlavních párů.

Nakonec měli respondenti se zkušeností doplnit, jestli také některé žádosti o požehnání odmítli, případně jaké množství a proč. Sedm z devíti odpovědělo, že ne, další uvedl, že žádné další žádosti nedostal, poslední napsal, že obecně odmítá žádosti o svatbu nebo požehnání stejnopohlavním párům, pokud mu nevyhovuje termín, rozchází se s nimi v pohledu na trvalý vztah nebo pokud žadatelé nesouhlasí s křesťanským obsahem obřadu. Tím pádem minimálně osm z nich žádnou žádost neodmítlo.

Závěrem mohli všichni respondenti využít „prostor na to, co se jinam nevešlo“. Vedle již výše zohledněných připomínek uvádí například jeden respondent, že ve sboru křtili miminko dvou maminek. Na základě této zkušenosti autor připomínky předpokládá, že kdyby nyní maminky přišly požádat o požehnání, sbor by je přijal. Celkově hodnotí tuto formu otevření tématu ve sboru velmi pozitivně. Jeden respondent také doplnil, že nyní připravuje jeden pár mužů na požehnání svazku. Jiný se výslovně postavil proti zrovnoprávnění homosexuálních a heterosexuálních párů. Jeden nesouhlasí s manželstvím pro všechny, protože by zahrnovalo redefinici pojmu rodičovství, který by podle něj měl „respektovat řád přírody.“ Další dva naopak vyjádřili touhu, aby bylo standartně žehnáno párům bez ohledu na pohlaví. Dva respondenti by jednou takový pár rádi skutečně oddali. Jiní dva proti tomu negativně ohodnotili posouvání společnosti, jeden z nich i církve, směrem ke zrovnoprávnění stejnopohlavních svazků. Dva lidé by ocenili aspoň pro inspiraci liturgický materiál pro požehnání.

## Zhodnocení dotazníkového šetření

Třebaže se dotazník výslovně neptal, nakolik je pro respondenty téma žehnání párům osob stejného pohlaví aktuální, vysoká míra návratnosti může aspoň částečně svědčit ve prospěch zájmu o tuto problematiku v ČCE. Usnesení synodu zájem nepochybně ještě zvýšilo.

Z *Tabulky 4 a 5* je patrné, že seniorát vedle typu sboru výrazně souvisí s mírou ochoty respondenta k žehnání stejnopohlavnímu páru. Zdá se, že náhled na různá témata se v ČCE neutváří jen na základě příslušnosti ke konkrétní církvi, ale také na základě regionální tradice a hodnot. Přičemž ve městě se v častějším setkání s jinými přístupy hranice těchto „místních kultur“ zřejmě ohlazuje snáze než na vesnici. Celkově je většina dotázaných vůči

žehnáni vstřícná. Ti, kdo s ním nesouhlasí, jsou ovšem skutečně kategoricky proti, proto je obtížné docházet ke konsenzu.

Pokud jde o oficiální postoje českých církví k soužití párů stejného pohlaví, patří mezi ty spíše přijímající vedle ČCE „Církev československá husitská a Starokatolická církev, zatímco opačné stanovisko hájí více či méně radikálně všechny ostatní církve.“<sup>11</sup> Celosvětově se mnohé církve soustavně snaží o plnou integraci členů s LGBTQ identitou, zahrnující jejich přijetí, žehnáni svazkům osob stejného pohlaví i rovnocenný přístup ke službě v církvi. V USA se jedná zejména o kongregacionalisty, unitáře a kvakery, v Evropě o evangelické a starokatolické církve německojazyčných oblastí a luteránské církve ve Skandinávii.<sup>12</sup>

## Případové studie: podoba praxe žehnáni páru stejného pohlaví v ČCE

### Případová studie 1: požehnáni registrovaným partnerům

První případ se týká požehnáni dvěma mužům u příležitosti uzavření registrovaného partnerství, které se uskutečnilo roku 2006. Zdrojem dat sbíraných v březnu 2023 byl pořad bohoslužeb tohoto požehnáni z archivu faráře ČCE, který páru požehnal. Farář nadto písemně popsal podrobnosti o okolnostech požehnáni. Jeho informace jsou doplněny o polostrukturovaný rozhovor s partnery, kterým bylo žehnáno. Rozhovor se zajímal o jejich náhled na přípravu, průběh a dopad obřadu.

Aby i v míře většího zobecnění nechybělo povědomí o tom, jakým způsobem se mohou faráři s takovou žádostí setkat, bude nejprve přiblíženo, proč k žádosti došlo. Do sboru ČCE přišel adolescent pokřtěný v římskokatolické církvi, po katechezi jej přijali do sboru. Později prošel složitým obdobím hledání, kdo vlastně je. Jednou se ho farář otevřeně zeptal, jestli není gay, on se rozloučil, odešel, ale za pár dní se vrátil zpět, farář se nemýlil. Začal se účastnit setkání Logosu. Tam se také seznámil se svým budoucím partnerem, který je katolík a nyní má členství i v ČCE. Oba se velmi aktivně zapojili do dění ve sboru. Postupně začali uvažovat o tom, že by stáli o požehnáni v kostele.

11 Mikuláš Vymětal, Českobratrská církev evangelická a lidé odlišné sexuální orientace: Téma sexuálních menšin rozděluje českou ekumenu, *Český bratr: Evangelický měsíčník* 98 (2022/11), 40–42, 42.

12 Martin C. Putna, *Křesťanství a homosexualita: Pokusy o integraci*, Praha: Torst, 2012, 41.

Shodou okolností došlo tou dobou k uzákonění registrovaného partnerství, a tak se rozhodli události propojit a přišli za farářem s žádostí. Oba jakožto hluboce věřící křesťané stáli o potvrzení svého vztahu před Bohem a v rámci společenství, v němž se aktivně pohybovali. Bylo pro ně důležité jít společně životem s Božím požehnáním na cestu. Podle faráře v tom zároveň hrála roli touha po potvrzení, že jejich vztah není hřích, protože zvláště pro rodinu katolického partnera bylo náročné situaci přijmout.

Velkou pomocí, jak se k požehnání postavit, byl podle faráře pro něj i pro pár tehdy nový dokument ČCE *Problematika homosexuálních vztahů*. Mohli díky němu probírat biblický náhled na homosexualitu a vývoj tohoto postoje v dějinách. Což dokazuje, že společná práce v církvi při ohledávání nového tématu může být pro jedince, pro které se téma stane aktuální, velmi užitečná. Farář přiznává, že on sám musel dorůst k tomu, aby funkci žehnatel přijal. A konstatuje: „Byla to dobrá zkušenost.“

V další fázi se jednalo o žádost ve sboru a na staršovstvu, které z valné většiny nemělo námitky. Nicméně někteří argumentovali, že soužití dvou lidí stejného pohlaví odporuje Božím řádům nebo že homosexuální „svatba“, to přeci nemůže být. Nakonec však vyslovili souhlas, ačkoli si farář myslí, že to někteří z nich vnitřně úplně nepřijali. Vidíme tedy, že se tu objevuje pastorační rovina, která se v první fázi týkala coming outu jednoho gaye z páru, ve druhé fázi členů sboru a zvláště staršovstva a jejich zpracování setkání se s pro ně novou skutečností.

Samotné požehnání bylo zařazeno do pořadu běžných bohoslužeb s večeří Páně. Pro partnery se jevilo jako důležité, aby událost byla autentická a upřímná, nehrála si na něco, čím ani být nemůže. Neměla tudíž napodobovat „svatbu heteráků“ a probouzet v účastnících bohoslužeb přemýšlení například o tom, kdo z partnerů je ženich a kdo nevěsta. Osobně se sami jiného takového požehnání nezúčastnili, takže bohoslužby dost dobře nemohly kopírovat žádný zažitý model a byly hodně šity na míru. Při přípravě měli k dispozici pouze formuláře ze Skandinávie. Písňe a čtení vybírali partneři spolu s farářem. Vzpomínají, že zahraničními formuláři se nejspíš inspirovali při výběru biblických textů.

Na začátku bohoslužeb přišli dopředu za doprovodu varhan dva faráři, jedním byl zmíněný žehnající, druhou farářka, která vysluhovala večeří Páně, za nimi šli partneři. Příchod nepojali jako svatební průvod a nechtěli ani, aby tak byl vnímán. V průběhu bohoslužeb seděli partneři na židličkách před stolem Páně, jak bývá zvykem při svatebním shromáždění. Jako první biblický text

se zpíval Žalm 92, další čtení bylo z Lk 24,13–33, základ kázání tvořil text z Kaz 4,9–12. Jako píseň mezi těmito čteními zazněla V tobě je radost.

Prvky vztahující se přímo k příležitosti požehnání následovaly po kázání a písni (Nade mnou se smiluj). Nejprve přišel na řadu vzájemný slib partnerů, který si partneři za farářova korigování sami připravovali. Promyšlení jeho obsahu v rámci přípravy pro ně sehrálo zvlášť důležitou roli. Měli příležitost si ujasnit, co si vlastně chtějí a mohou slíbit. Přáli si, aby se v něm odrážela vděčnost, odhodlání a přesvědčení, že vztah nemá účel sám v sobě, ale má z něj být rozdáváno také druhým. Zároveň si uvědomovali, že plnění slibu nezačíná až jeho vyřčením, jeho opravdovost vychází z toho, že už jej žijí.

Co se týče podoby slibu, nejprve se farář každého z partnerů zeptal, jestli přijímají toho druhého za dar od Hospodina a slibují před Bohem, že budou stát při sobě, mít se rádi, navzájem si pomáhat a odpouštět si. Poté oba partneři v ich-formě poděkovali Bohu za to, že potkali toho druhého, a pronesli: „Chci s tebou kráčet životem, hledat cestu, sdílet dobré i zlé a z naší společné radosti rozdávat i ostatním. Věřím, že nám Bůh na této cestě požehná až do konce.“

Následně partnerům farář požehnal těmito slovy: „Ať vám Bůh žehná. Boží milost ať vstupuje do vašeho partnerství. Ať vám Bůh žehná. Boží láska ať naplňuje váš vztah. Ať vám Bůh žehná. Boží moc ať vás ochraňuje.“ A zakončil krátkou modlitbou: „Prosíme tě, Bože, daruj nám pokoj. Amen.“ Hlavními tématy jsou Boží milost, láska a ochraňující moc jako forma Boží intervence ve vztahu. Zaznívá zde přímo slovo partnerství, čímž je požehnání vztahu vloženo do souvislosti s uzavřením registrovaného partnerství, třebaže jinak například v rozhovoru dávali partneři požehnání obecněji do souvislosti s tím, že už spolu měli dlouhodobý vážný vztah a chtěli mu dát v rámci bohoslužeb v kostele formální podobu. Závěrečná prosba se vzhledem k první osobě plurálu týkala celého shromáždění, kromě obecného charakteru možná také odkazovala na nesnáze účastníků pojící se s přijetím způsobu života stejnopohlavního páru. Partneři sami dosvědčili, jak velmi silně pocítili, že právě pokoj byl jedním z důsledků, které tyto bohoslužby vnesly do vztahu s některými pozvanými.

Po požehnání se zpívala další píseň (El alma), potom nastala chvíle pro poděkování a ohlášky, přímelné modlitby a večeri Páně. Dále přišlo na řadu čtení z epištoly, blíže v dokumentu nspecifikované, požehnání a propuštění. Na závěr se zpívala píseň Te Deum. Poté byl prostor pro gratulace doprovázené dalšími písněmi. Bohoslužby byly zakončeny varhanní hudbou, která

zněla i při vycházení. Po obřadu následovala oslava v restauraci. Farář vzpomíná na pochvalné reakce zúčastněných, zvláště katolických rodičů jednoho z partnerů, kteří přišli poděkovat za to, že je jejich syn přijat do společenství církve, a tak není odloučen od Boha. Co se týče negativní odezvy, obdržel několik anonymních dopisů z církve, jeden z nich dokonce požadoval, aby rezignoval. Kromě toho se k němu doneslo, že žádost v podobném duchu se prý snad projednávala na jednom konventu. O událost se zajímala i média, Blesk a Nova. Farář je však odmítl, neboť stála jen o senzaci.

Partnerům se také dostalo pozitivní zpětné vazby od hostů, několik účastníků chválilo, že požehnání bylo autentické a opravdové. Negativní odezvy se dočkali pouze z některých katolických kruhů, ke kterým se o události donesla informace, tedy nikoli ze strany samotných zúčastněných. Pokud jde o dlouhodobé dopady obřadu, mluvili partneři zejména o již zmíněném odbourání napětí mezi nimi a některými blízkými.

## **Případová studie 2: požehnání k výročí vztahu**

Pro další dva případy obřadu požehnání jsou k dispozici podrobné písemné pořady bohoslužeb poskytnuté v březnu 2023 farářkou, která bohoslužby vedla, a informace získané prostřednictvím polostrukturovaného rozhovoru s ní. Předmětem hovoru byla farářčina několikanásobná zkušenost s požehnáním páru stejného pohlaví, jejíž podobu farářka konkrétně přiblížila a reflektovala.

Díky farářčině kontaktu s Logosem, jehož místní skupina se scházela poblíž sboru, v němž působila, žehnala často katolickým párům. Logos byl zároveň místem, díky němuž se vůbec s LGBTQ problematikou seznámila. Farářka přistupuje k požehnání párům stejného pohlaví obdobně jako ke svatbě. Obvykle se předtím dvakrát sejde s párem k přípravě. Vychází ze svatebního formuláře, často vybírá jako čtení text z Gn 2,18 nebo 1K 13,1–13. Přiznává, že nezdůrazňuje polaritu muže a ženy ani u heterosexuálních svateb.

Zpětně hodnotí, že kontakt s LGBTQ lidmi a účast na programech s touto problematikou na různých festivalech jako Prague Pride ovlivnily její vnímání vztahů obecně. Uvědomila si také, jaké to je být nepřijatý a jak moc může požehnání pro LGBTQ lidi znamenat. Všimá si i toho, že díky setkávání s těmito lidmi se pomalu proměňuje i to, jak je vnímají lidé ve sboru. Zároveň často naráží na problém souhlasu staršovstva a domnívá se, že by situaci prospělo ukotvení situace v řádech ČCE. Prvním jí zvoleným případem je požehnání dvěma věřicím ženám, které se odehrálo v roce 2017 u příležitosti jejich

výročí uzavření registrovaného partnerství. O žádosti se nejprve jednalo ve sboru, který ji rozhodnutím staršovstva zamítl. Po nikoli bezproblémovém projednání dalo nakonec souhlas staršovstvo jiného sboru.

Kromě farářky se na bohoslužbách podíleli další lidé z katolické církve. Písnový repertoár obsahoval jak populární hudbu, tak církevní písně. Po příchodu páru a družiček následoval pozdrav, introit z 1J 4,16 a přivítání, v němž farářka oznámila, že partnerky uzavřely v roce 2013 registrované partnerství. Dodala, že nyní se zde všichni sešli proto, aby se radovali z trvání jejich lásky, připomněli si, jak vypadá láska, k níž nás Bůh volá, vyslechli si sliby partnerek, které si chtějí dát do společného života, požehnali jim a popřáli jim vše dobré. Představila také svědky. Jako první čtení bylo zvoleno 1K 13,1–13. Základ kázání tvořil stejný text jako v prvním případě, tedy Kaz 4,9–12. Po kázání se zpívala píseň Spoj nás v jedno, Pane.

Poté již přišel na řadu slib partnerek uvedený slovy o tom, že se jedná o svatou chvíli, protože si při ní dva lidé vyznají lásku, slíbí věrnost a myslí to spolu vážně a na celý život. Tyto tři aspekty formulovala farářka do otázek položených každé partnerce zvlášť. Dále se jich obou ještě otázala:

Chcete si navzájem pomáhat a v lásce si navzájem odpouštět? Chcete se společně radovat ze všeho pěkného, co vám život přinese, a společně nést každou těžkost života? Chcete mít neustálou naději pro váš vzájemný vztah? Chcete v trpělivosti jedna od druhé mnohé očekávat a přijímat? Budete usilovat o to, aby vás od sebe vnitřně ani vnějšně nic neodloučilo a neodcizilo, ani práce a pracovní prostředí jedné či druhé z vás, ani životní návyky, které si všichni životem neseme? Chcete se ochotně dělit o všechny dary, které jste samy ve svých životech přijaly, a to tak, aby láska, která vás spojila, nadále mezi vámi rostla, a to nejen k užítku vašemu, ale k užítku všech, kteří se s vámi budou setkávat? Jestli toto všechno si každá sama u sebe přejete a druhé z celého srdce slibujete, prosím, abyste ještě společně řekly: ANO.

Každá z partnerek poté pronesla vlastní slib. Farářka na závěr slibu řekla, že partnerky slyšely slib té druhé, tak na něj mají také pamatovat a důvěřovat mu, a dodala: „Sám Bůh ať vám dá sílu a stálost, abyste životem naplnily to, co jste si ústy slíbily.“ Tato slova doplnila slovy vycházejícími z 1S 20,23: „Slovo, které jste si daly, platí. Hospodin je navěky svědkem mezi vámi. Amen.“

Následovala výměna prstýnků, políbení a podpis pamětního listu a do sborové knihy oddaných. Bylo také řečeno, že partnerky mají v úmyslu používat společné příjmení, ale musí si o něj teprve zažádat. Následovalo požehnání. Nejprve farářka vysvětlila, že nejedná svévolně nebo z nepoučenosti, ale díky vstřícnému stanovisku ČCE uvedenému v oficiálním dokumentu. Přiblížila

také několikaleté úsilí partnerek o to, aby někde přijali jejich žádost o požehnání. Dodala, že i Syrofeničanka musela na Ježíše tlačit, aby ji vyslyšel. A že se toto požehnání neděje na úkor jiných, protože podle Mt 15,21n je dost chleba pro všechny. Předmětem požehnání je láska partnerek, jejich společný život a jejich společná práce pro lásku a pokoj ve světě. Požehnání zakončila Ježíšovými slovy: „Co Bůh spojil, člověk nerozlučuj.“

Pak se společně zpívala píseň *Ubi caritas*. V přímluvných modlitbách se prosilo také za lidi procházející *coming outem* nebo trpící AIDS, po nich následovala společná modlitba Páně. Poslání bylo z 1J 4,7–12.16b, část textu zazněla už v introitu. Po požehnání a zpěvu písně *Tvá, Pane, láska* obřad zakončily gratulace.

### **Případová studie 3: požehnání manželství uzavřenému v zahraničí**

Posledním případem je požehnání dvěma mužům, které vykonala farářka ČCE v roce 2020 u příležitosti uzavření jejich manželství v zahraničí, k němuž mohlo dojít díky tomu, že jeden z manželů je občanem země umožňující manželství stejnopohlavních párů. Farářka vedla bohoslužby spolu se starokatolickým jáhnem.

Na začátku obřadu uvedla důvod shromáždění: pár se rozhodl „slavnostně a oficiálně spojit svoje životy před Pánem Bohem“ a pozval hosty, aby se radovali spolu s nimi z jejich lásky. Po pozdravu následoval introit z Oz 2,21, vstupní modlitba a stejně jako v předchozím případě první čtení z 1K 13,1–13. Poté se zpíval Ž 133. Jako základ kázání sloužil text z Pís 8,6–7. Po kázání se zpívala další píseň, pak přišel na řadu slib manželů se slovy o svaté chvíli jako v předchozím případě. Oba muži přednesli slib vycházející nejspíše z římskokatolického manželského vyznání:

Přijímám tě do svého života, do svého srdce, do svých myšlenek i do svých modliteb. Slibuji Ti úctu, lásku a věrnost, že tě nikdy neopustím a že s tebou ponesu všechno dobré i zlé až do konce mých dnů. K tomu ať mi pomáhá Bůh.

Následovala slova opět vycházející z 1S 20,23, manželské políbení a podpisy do sborové knihy oddaných spolu se svědky. Poté farářka vysvětlila význam Božího požehnání a vyzvala společenství, aby se spojilo v prosbě o požehnání pro společný život obou mužů. Předmětem požehnání byla jejich láska a společný život, umění si odpouštět, práce pro lásku a pokoj ve světě a nacházení neutuchajícího bohatství v tom druhém. „K tomu jim ty, Bože, napomáhej

silou lásky, jak jsi ji světu zjevil skrze Ježíše Krista.“ Požehnání zakončila slova o nerozlučnosti.

Potom se zpívala píseň *Laudate omnes gentes*. Přímluvnou modlitbu zakončenou modlitbou Páně pronesli přítomní členové Logosu. Zpívala se další píseň, mariánská, po ní nastal čas na ohlášky. Lidé byli vysláni rovněž jako v předchozím případě čtením z 1J 4,7–12.16b. Bohoslužby zakončilo požehnání a zpěv písně *Vesel se, nebes královno*.

## Zhodnocení studií

Každý z obřadů má jinou podobu, první zařazuje slib a požehnání do pořadu běžných bohoslužeb s večerí Páně, druhý se velmi přibližuje svatebnímu shromáždění, třetí už jím kromě právního aktu přímo je. Mezi faktory ovlivňující podobu obřadu patří v první řadě příležitost, při které se požehnání koná. Pokud se jedná o požehnání u příležitosti uzavření manželství v zahraničí, není kromě vynechání právního aktu, který proběhl jinde, důvod výrazně měnit pořad svatebního shromáždění. V případě registrovaného partnerství se míra toho, jak se bude požehnání blížit svatbě, odvíjí spíše od přístupu partnerů a žehnajícího. V neposlední řadě hraje roli, v jaké fázi je řešení otázky svazků stejného pohlaví ve společnosti i v konkrétním společenství, v němž k žehnání dochází. Celkově se zdá, že se žehnání páru stejného pohlaví v ČCE čím dál tím více blíží obvyklému svatebnímu shromáždění.

Při výběru biblického čtení lze vyjít z textů užívaných pro svatby párů různého pohlaví, v nichž se přímo netematizuje vztah muže a ženy. Další kategorií pro výběr jsou texty, kde je předmětem lásky pohlaví konkrétního páru, popř. texty tematizující láskyplný vztah dvou lidí stejného pohlaví. Vedle toho existuje celá řada textů, které se mohou ukázat jako vhodné pro konkrétní situaci.

U výběru písní nebyl zaznamenán žádný specifický důraz související přímo s tím, že se jedná o žehnání páru stejného pohlaví. Zvláštní význam však v tomto kontextu, kdy někteří účastníci zaujímají k události rozporuplné postoje, může získat píseň tematizující usmíření, milost a pokoj. Tato tematika se také může objevit například v modlitbě, popřípadě v požehnání. Do přímluvných modliteb se mohou promítnout témata týkající se LGBTQ lidí, jako je coming out nebo onemocnění AIDS.

## Diskuze: žehnání stejnopohlavním párům v liturgicko-teologickém kontextu

Požehnání velmi silným způsobem vyjadřuje naději Boží blízkosti v lidském životě.<sup>13</sup> Lidé po něm mohou zvláště toužit při významných meznících v životě, jako je přijetí druhého člověka do svého života a odevzdání se do toho jeho. O požehnání v této souvislosti mohou vedle věřících párů různého pohlaví stát také věřící páry stejného pohlaví. U dvojic různého pohlaví se zpravidla jedná o požehnání při příležitosti uzavření manželství, u dvojic stejného pohlaví zatím při příležitosti uzavření registrovaného partnerství.

Význam požehnání se v zásadě týká dvou vzájemně propojených rovin. Tou první je, co požehnání znamená pro ty, kterým je žehnáno. Jedná se o jakousi osobní rovinu, jež se vztahuje k touze páru po Boží přítomnosti ve vztahu a k jejímu zviditelnění formou liturgie požehnání. Požehnání se stává jak posilou na společnou cestu, tak úkolem. Přítomné shromáždění podtrhuje, že Boží přítomnost neposiluje to dobré jen uvnitř vztahu, ale umožňuje dvojici ze svého vztahu čerpat i pro druhé.

Požehnání jako Boží vstup do toho, co se odehrává uvnitř, i do toho, co se má odehrávat směrem ven, se týká i církvi. Z dobrého, jehož se jim od Boha dostává, mají rozdávat druhým. Mají hojně žehnat všemu dobrému, mezi což patří láskyplné věrné vztahy dvou lidí stejného pohlaví stejně jako láskyplné věrné vztahy dvou lidí různého pohlaví.

Druhou rovinou je potvrzující rovina společenská. Podle výsledků výzkumu nemusí být důvodem k žádosti o požehnání nutně uzavření registrovaného partnerství, přesto legalizace vztahů párů stejného pohlaví na úrovni státu umožnila otevírání prostoru pro jejich legitimizaci také v církvích, a to právě i formou žehnání konkrétním dvojicím. Nejen pár a ten, kdo žehná, vnímají tento vztah jako prostor, v němž se může uskutečňovat Boží láska ke světu, ale i blízcí včetně společenství sboru a církve potvrzují, že je tento vztah ve stvořitelském slova smyslu dobrý. Požehnání je zde přítakáním žehnajícího, popřípadě církve, že to, co je předmětem žehnání, má Boží zaslíbení.

Mnozí tedy vnímají udělení požehnání jako přijetí určité zodpovědnosti za to, čemu žehnají. Mohou tak odmítnout žádost, protože se nechťejí zařučit za správnost toho, čemu žehnají. Rozdíl spočívá v tom, jestli dvojici

---

13 Julia Knop – Benedikt Kranemann, *Benedictional Ecclesiology: Renewal of the Church from Worship Experiences?* *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 10 (2020/1), 23–37, 28.

odmítají, protože si nejsou jisti, zda v tomto konkrétním případě je a může být vztah místem vzájemné lásky, úcty a věrnosti, nebo proto, že u určitých typů vztahů kategoricky vylučují, že by takovým místem mohly být. U žádosti o svatbu ponechává ČCE pověřené osobě určitou svobodu žádost přijmout či odmítnout. Avšak manželství muže a ženy bývá v ČCE tradičně považováno za dobrou příležitost k požehnání. O registrovaném partnerství takto obecně ČCE neuvažuje, a proto je logika spíše opačná. Díky vztahům konkrétních dvojic stejného pohlaví, které se stávají místem lásky, úcty a věrnosti, mohou jednotlivci dospět k názoru, že soužití dvou lidí stejného pohlaví nemusí být principiálně špatné.

Díky tomuto uvědomění, ať už jakkoli nabytému, vznikají na úrovni ordinovaných jednotlivců nebo lokálních společenství liturgie žehnání registrovanému partnerství, ačkoli na celocírkevní úrovni zatím žádné takové formuláře neexistují. Liturgie požehnání se zde stává projevem primární teologie společenství. Praxí žehnání párům stejného pohlaví se proměňuje teologie intimních vztahů zdola. Jak poukazují někteří němečtí teologové: „V co církev věří a jak tuto víru vyjadřuje v bohoslužbě, není jednou provždy (dáno), ale je předmětem aktivního utváření a historicky se mění.“<sup>14</sup>

Jednou z možností, jak začlenit žehnání stejnopohlavním párům do bohoslužebných knih, je vytvoření genderově neutrálních formulářů pro svatební shromáždění, což zvolila například anglikánská církev v Brazílii, kde je již uzákoněné manželství pro všechny.<sup>15</sup> Problematické je začlenění žehnání stejnopohlavních párů do formulářů, které silně akcentují manželství jako stvořitelství, naproti tomu liturgie vycházející z patristického pohledu na křesťanské povolání jako na eschatologickou účast na životě Trojice vedoucí stvoření k jeho obnově jsou mnohem inkluzivnější.<sup>16</sup> U stejnopohlavních vztahů lze stejně jako u těch různého pohlaví mluvit o „schopnosti odrážet hodnoty království, dávat předzvěst nového stvoření a/nebo odrážet tajemství sebe darující trojiční lásky“.<sup>17</sup> Některé formuláře také dávají tento rituál do souvislosti se křtem, což je převzato z jednoho typu liturgie svatebního

14 Tamtéž, 24. (Překlad vlastní.)

15 Rémy Bethmont, Blessing Same-Sex Unions in the Church of England: The Liturgical Challenge of Same-Sex Couples' Demand for Equal Marriage Rites, *Journal of Anglican studies* 17 (2019/2), 148–167, 150.

16 Tamtéž, 153.

17 Tamtéž, 154. (Překlad vlastní.)

shromáždění, v němž je zdůrazněn význam manželství jako smlouvy, jež vychází z křestní smlouvy.<sup>18</sup>

Vzhledem k tomu, že současné svatební formuláře ČCE nezdůrazňují polaritu muže a ženy ani společné založení rodiny, a z obou typů výzkumu vyplývá, že v ČCE bývá pro požehnání využito přímo svatebních bohoslužebných pořadů s drobnými úpravami, nabízí se i v ČCE vytvoření genderově neutrálních formulářů pro požehnání trvalých svazků jako možné východisko.

## Závěr

ČCE zahájila vnitrocírkevní debatu o LGBTQ diskuzí o homosexualitě na přelomu osmdesátých a devadesátých let v souvislosti s tehdy probíhající epidemií AIDS. Později se v reakci na projednávání zákona o registrovaném partnerství věnovala problematice homosexuálních vztahů. Nedávno při obnovení debaty díky jednání sněmovny o „manželství pro všechny“ dospěla k oficiálnímu schválení možnosti žehnat párům stejného pohlaví.

Z výzkumu v ČCE vyplývá, že většina ordinovaných členů církve je k této praxi vstřícná, ale že s ní zároveň málokdo má zkušenost. Nejčastěji žehnají faráři působící ve velkých městech. Zdá se, že se jedná buď o ojedinělé případy, ke kterým vedlo, že se ve sboru nebo ve farářově okolí vyskytl takový pár, nebo se naopak jedná o dlouholetou zkušenost. Když už je, zpravidla farář, o takovéto požehnání požádán, nebývá mnohdy jednoduché získat souhlas staršovstva. Situaci by prospělo ukotvení otázky souhlasu staršovstva v církevních rádech.

Po přijetí usnesení o možnosti žehnání párům stejného pohlaví se v ČCE dostává do popředí otázka, zda a jak vytvořit bohoslužebné formuláře pro tuto příležitost. Vzhledem k tomu, že k žehnání už na neoficiální úrovni mnoho let dochází, je možné při tvorbě formulářů vyjít z podoby této liturgie v praxi. Z výzkumu vyplývá, že požehnání má obvykle podobu upraveného bohoslužebného pořadu pro svatební shromáždění, zásadním rozdílem je absence právního aktu.

**Mgr. Eliška Vančová**  
Sokolovská 546, 537 01 Chrudim  
Česká republika  
*eliska.vancova1@gmail.com*

---

18 Tamtéž, 160–161.

# Sobota jako znamení věrnosti Bohu: Adventisté sedmého dne ve střetu s totalitními režimy 20. století v Československu

Michal Balcar

**Seventh-day Sabbath as a Sign of Christian Loyalty: The Seventh-day Adventists in the Conflict with Totalitarian Regimes in the 20th Century Czechoslovakia** The subject matter of this article is to describe and analyse the conflict between the Seventh-day Adventists and totalitarian regimes in Czechoslovakia. It explains the reasons why the clash occurred, with specific emphasis on the role the Sabbath (Saturday) observance plays in the Adventist theology, and eschatology in particular. There are some cases of persecution due to the Sabbath observance during the time of National socialism, however the conflict intensified especially during the 50s and 60s, when a number of Adventists were imprisoned. There were two points of conflict, namely mandatory military service and school attendance. The school attendance issue disappeared in 1968 when two-day weekend was introduced in Czechoslovakia, however Adventist soldiers struggled even in the 70s and 80s. The whole problem disappeared only after 1989.

**Keywords:** Seventh-day Adventists, Sabbath (Saturday) observance, totalitarian regimes, national socialism, communism, persecution

Tento článek si klade za cíl popsat střet mezi adventisty sedmého dne<sup>1</sup> a totalitními režimy v Československu o možnost „světít“<sup>2</sup> sobotu jakožto den odpočinku a bohoslužby. Sobota jako bohoslužebný den je nejvýraznějším vnějším odlišovacím znakem adventistů od ostatních křesťanských denominací. Tento článek chce argumentovat ve prospěch teze, že právě tím, že definuje identitu adventistů, stal se boj o sobotu klíčovým ohniskem střetu s totalitními režimy 20. století, tj. jak s národním socialismem (1938–1945), tak s režimem lidově demokratickým (1948–1989). Pro oba politické režimy se jednalo o spor, který jednoduše vycházel pouze z potřeby zvýšit pracovní úsilí obyvatelstva (např. v případě nuceného nasazení). Pro adventisty se jednalo o spor ideologický, zásadní a klíčový. Aby byla ozřejmena jejich hlubší

1 Záměrně zde není použit termín „Církev adventistů sedmého dne“, jelikož do roku 1950 fungovali adventisté v Československu jako spolek pod různými názvy – Československá jednota adventistů sedmého dne, Českomoravská jednota adventistů sedmého dne. Teprve v roce 1950 získali adventisté status státem uznané církve.

2 Termín „světít“ je zde použit v uvozovkách, jelikož se jedná o typický český jazykový úzus spojený s překladem Bible kralické: „Pomni na den sobotní, abys jej světíl.“

motivace vstoupit do konfliktu s režimem, nabídne tento článek stručnou analýzu teologického pojetí sobotního dne v kontextu adventismu. Rozsah tohoto konfliktu je překvapivý vzhledem ke skutečnosti, že adventisté sami sebe definují jako církev apolitickou, jež klade velký důraz na odluku církve od státu.

## Stav bádání k tématu

Klíčovou prací věnující se tématu je publikovaná dizertační práce Jiřího Piškuly *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*.<sup>3</sup> Piškulův přístup je syntetický a fenoménu se věnuje v rámci širšího líčení dějin denominace. Tento článek si oproti tomu klade za cíl nabídnout čtenáři spíše analytický průřez, který přispěje také vysvětlením důležitosti fenoménu sobotní observance pro adventisty.

Částečné zmínky k tématu obsahuje například práce Jana Synka *Svobodni v nesvobodě*,<sup>4</sup> z regionálního pohledu pak *V hodině velké zkoušky* Jana Kafky.<sup>5</sup> K dispozici je také několik klasifikačních prací, které se tématu věnují. Podstatná je diplomová práce Pavla Jadlovského z TFJU s názvem *Perzekuování adventisté sedmého dne v komunistickém Československu*.<sup>6</sup>

## Adventisté sedmého dne jako (spíše) apolitická církev

Hnutí adventistů sedmého dne má své kořeny ve Spojených státech 19. století. Název je pro českého čtenáře poněkud matoucí, jelikož „sedmým dnem“ zmíněným v názvu není míněna neděle, nýbrž sobota.

Vznik hnutí, jež se později proměnilo ve standardní křesťanskou denominaci, má kořeny v tzv. milleritském hnutí, jež zasáhlo křesťanstvo v USA v první polovině 40. let 19. století pomocí vybičování eschatologického očekávání.<sup>7</sup> William Miller, jenž propůjčil hnutí své jméno, přinesl specifický výklad

3 Jiří Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha: Advent-Orion, 2009.

4 Jan Synek, *Svobodni v nesvobodě: Náboženský život ve věznicích v období komunistického režimu*, Praha: Vyšehrad – Ústav pro studium totalitních režimů, 2013, 31–34.

5 Jan Kafka, *V hodině velké zkoušky: Církevní politika státu v severovýchodních Čechách v letech 1948–1960*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, 348–356.

6 Pavel Jadlovský, *Perzekuování adventisté sedmého dne v komunistickém Československu*, diplomová práce, Jihočeská univerzita, České Budějovice, 2009.

7 V češtině nabízí stručný přehled dějin světového adventismu publikace: George R. Knight, *Adventismus v proměnách času*, Praha: Advent-Orion, 2003. V angličtině, potažmo dalších

biblické starozákonní knihy Daniel, na jehož základě se měl Ježíš Kristus vrátit na zemi v roce 1844. Na troskách hnutí, jež ztratilo svůj *raison d'être*, v okamžiku, kdy očekávaná parúsie nenastala, vzniklo několik křesťanských skupin, mj. budoucí adventisté sedmého dne. Ti si k stálému důrazu na blízkost eschatologických událostí přidali ještě přesun bohoslužebného dne z neděle na sobotu.<sup>8</sup>

Adventisté se od svých počátků profilují jako výrazně náboženské, spíše uzavřené společenství, které nejeví zájem o běžné politické dění.<sup>9</sup> Tímto svým důrazem zřetelně navazují na radikálně reformační proudy, jejichž vliv na americké křesťanstvo byl a je mnohem výraznější nežli např. v Evropě. Již v 19. století se například živě řešila otázka, zda by se adventisté měli účastnit voleb či nikoli.<sup>10</sup>

V této oblasti teologie, tj. vztahu církve ke světské moci, patří mezi klíčové důrazy adventismu odluka církve a státu, jež je chápána jako záruka náboženské svobody. Adventisté tento svůj postoj podporují vydáváním časopisu věnovaného náboženské svobodě s názvem *Liberty*. Časopis je vydáván od roku 1906 a v deklaraci principů, z nichž vychází, se říká: „[...] náboženská svoboda je nejlépe uplatňována, když jsou stát a církve odděleny,“ a možná ještě výrazněji: „Pokusy spojit církve a stát nejsou dobré ani pro církve ani

---

světových jazycích, existuje k tématu celá řada publikací. Oficiální církevní verze historie denominace je zachycena v *Seventh Day Adventist Encyclopedia (Commentary Reference Series)*, B.m.: Review & Herald Publishing, 2015. Kritický pohled na dějiny adventismu nabízí např. Malcolm Bull – Keith Lockhart, *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*, New York: Harper & Row, 1989. Kritický pohled na postavu zakladatelky adventismu, Ellen Whiteovou, nabízí Terrie Aamodt – Land Dopp (eds.), *Ellen Harmon White: American Prophet*, New York: Oxford University Press, 2014.

- 8 Ohledně doktrinárního vývoje adventismu v češtině viz George R. Knight, *Hledání identity: vývoj věrouky adventistů sedmého dne*, Praha: Luxpress, 2007; přehled adventistické věrouky nabízí *Adventisté sedmého dne věří: Výklad základních věroučných článků Církve adventistů sedmého dne*, Praha: Advent-Orion, 1999.
- 9 Vynikající přehled vztahu adventistů sedmého dne a většinové společnosti viz Malcom Douglas, *Adventism and the American republic: the public involvement of a major apocalyptic movement*, Knoxville: The University of Tennessee Press, 2001. Hlubší studie k specifickému tématu viz Samuel G. London, *Seventh-day Adventists and the Civil Rights Movement*, Jackson: University of Mississippi Press, 2009.
- 10 Debata byla uzavřena s tím, že by se adventisté měli politického zapojení vystríhat, nicméně pokud se jedná o otázku morálky, měli by připojit svůj hlas: “Though the question of whether or not to vote had been a matter of considerable debate among Adventists, a consensus was emerging about the appropriateness of using the ballot, according to individual conscience, to exert an influence for the right.” Douglas, *Adventism and the American republic*, 36.

pro stát, narušují lidská práva a mají v sobě potenciál pro vznik pronásledování.<sup>11</sup> Zvláště tento druhý z citovaných principů jasně naznačuje, že spojení náboženství a politiky adventisté vnímají jako potenciální (ale spíše nevyhnutelnou) příčinu náboženské perzekuce. Tomu odpovídá i jejich čtení dějin – viz parafráze církevních dějin z pera klíčové autorky hnutí Ellen Whiteové s názvem *Vítězství lásky Boží*, které klade důraz právě na momenty perzekuce menších křesťanských církví během středověku i novověku.<sup>12</sup>

V českých zemích se první adventisté objevili na konci 19. století, přičemž první misionáři přicházeli z Německa, jež bylo v 19. století a první polovině 20. století pro adventismus nejsilnější baštou.<sup>13</sup> Během první republiky adventisté intenzivně rozvíjeli svou činnost, byť oficiálně pod hlavičkou spolku. Jako církev byli státem uznáni teprve v roce 1950. Do vzniku proktorátu provozovali misijní školu, nakladatelství a byli jinak misijně velmi aktivní. Počet adventistů v roce 1937 dosahoval cca 3000 členů.<sup>14</sup>

## Role soboty v teologii adventistů sedmého dne

K pochopení hlubší motivace adventistů snášet perzekuci kvůli neochotě pracovat v sobotu je třeba podrobněji vysvětlit roli, jakou sobotní observance zaujímá v jejich věrouce.

Impulz ke svěcení soboty přejali adventisté od baptistů sedmého dne. Od počátku hnutí, jež se později transformovalo v denominaci, bylo svěcení soboty klíčovým znakem jejich identity.<sup>15</sup> Mimo jiné proto, že se brzy stalo hlavním bodem sváru s ostatními křesťany, ale také ústředním znakem adventistické evangelizace, tj. získávání nových příslušníků. Od 40. do 70. let 20. století byly pro účely katecheze<sup>16</sup> používány propozice z pera kazatele

11 "Religious liberty is best exercised when state and church are separate." "Attempts to unite church and state are opposed to the interests of each, subversive of human rights and potentially persecuting in character." Tyto principy jsou otištěny v každém čísle, ale mj. je možné je najít na webových stránkách časopisu: <http://libertymagazine.org/about> (8. 8. 2019).

12 Ellen Gould Whiteová, *Vítězství lásky Boží*, B.m.: Ústřední rada církve adventistů s.d. v ČSSR, 1969.

13 Piškula, *Dějiny Církve adventistů*, 26.

14 Tamtéž, 59.

15 R. W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant*, Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association, 1979, 58.

16 Katecheze probíhá pouze u dospělých, stejně tak jako křest.

Josefa Kutého s názvem *Přítomná pravda*.<sup>17</sup> Kutý sobotní observanci věnuje explicitně 2 z 33 témat,<sup>18</sup> nicméně motiv soboty se prolíná mnoha ostatními. Pro naše téma je pravděpodobně mnohem důležitější, jakou roli hraje sobotní observance v adventistické eschatologii. Ta totiž vychází z premisy, že v „době konce“<sup>19</sup> budou světítelé soboty pronásledováni politickými a náboženskými mocnostmi prosazujícími „nedělní zákon“, tj. vynucené dodržování neděle. Kutý v tématu 29 (Zkouška Božího lidu) říká doslova: „Budou vnucovány nedělní zákony [...] Budou neustále přísnější, až konečně budou nadiktovány násilně. Proti zákonu Božímu budou vnucovat [...] neděli. [...] Sobota je znamením lidu Božího.“<sup>20</sup> Mentalita adventistů byla tedy od vstupu do společenství formována myšlenkou, že sobotní observance bude klíčovým projevem věrnosti Bohu v poslední zkoušce lidských dějin.

Není složité porozumět tomu, že onou mocností bránící svěcení soboty se v myslích některých adventistů stal jak národně socialistický, tak lidově demokratický režim. A je pak zřejmé, že právě tento klíčový teologický důraz je v pozadí ochoty členů adventistické církve strpět dlouholeté žaláře a bojovat o možnost volné soboty pro své děti přes různé byrokratické ústrky (až po hrozby umístění dětí do ústavní péče).

Je ovšem nutné dodat, že mezi umírněnějšími a přísnějšími adventisty probíhal o tuto otázku spor. V následující kapitole je zmíněný střet mezi Janem Biehajem, jenž zahynul kvůli dodržování soboty v koncentračním táboře, a Pavlem Guznarem, starším sboru Ostrava – Lazy, jenž tvrdil, že se nejedná o eschatologickou zkoušku víry, a proto není nutné kvůli sobotě obětovat život. Jiný teologický postoj zaujímal předseda církve Tobiáš Zigmund, sám odsouzený na 7 let do vězení, jenž zastával tolerantnější stanovisko vůči těm, kdo nebyli v otázce „svěcení“ soboty natolik důslední. Zigmund, v souladu s adventistickou věroukou, poukazoval na to, že sobotní observance není „otázkou spasení“, tj. není podmínkou posmrtného života s Bohem. Ve svých vzpomínkách líčí, jak před příslušníky bezpečnostních složek státu (StB) zaujal tento postoj: „1. Jsem předsedou všech věřících v ČSR a nikým nesmím pohrdat: to

17 Josef Kutý, *Přítomná pravda*, bez vrocení, knihovna Adventistického teologického institutu, sign. ADA02048.

18 Tamtéž, 12 – Platnost svěcení soboty a 13 – Význam soboty a její správné svěcení.

19 Adventisty používaný termín označující dobu těsně před koncem lidských dějin, tj. před druhým příchodem Ježíše Krista na zemi.

20 Kutý, *Přítomná pravda*, uloženo též in: Národní archiv České republiky (NA ČR), fond Církev adventistů sedmého dne v ČSR, zn. C-ADV, karton 12.

znamená, že nepohrdám ani těmi věřícími, kteří neposílají své děti v sobotu do školy. 2. Nepohrdám ani těmi, kdo své děti v sobotu do školy posílají.“<sup>21</sup>

Bylo by tedy mylné domnívat se, že adventisté byli v otázce sobotní ob-  
servance (ať už v případě pracujících, dětí či vojáků) jednotní. Orgány státní  
správy samozřejmě této nejednotnosti využívaly ve svůj prospěch, například  
pomocí odebrání státních souhlasů s výkonem duchovenské činnosti apod.

## Adventisté sedmého dne v Protektorátu Čechy a Morava

Konflikt s protektorátními úřady nebyl zdaleka tak dramatický jako v přípa-  
dě lidově demokratického zřízení o cca deset let později. Tento fakt vychází  
pravděpodobně ze skutečnosti, že režim nijak církve aktivně neperzekvoval,  
pokud ony vůči němu nevystupovaly, což (jak je zřejmé z výše uvedených  
postojů adventistů) nebyl případ adventistů. Jejich obecně apolitický postoj  
dobře shrnuje výrok Jana Kantora, jenž výslech na gestapu týkající se rozši-  
řování adventistické literatury shrnuje takto: „[...] z tohoto nebezpečného  
střetu s gestapem jsem si vzal důležité ponaučení – my adventisté bychom  
se nikdy neměli plést do politických událostí.“<sup>22</sup> V jistém kontrastu s tím stojí  
naopak důraz na přísné dodržování sobotního odpočinku, jak vyplývá např.  
z dopisu předsedy tehdejší Českomoravské jednoty adventistů sedmého dne  
Josefa Doubravského adresovaného Josefu Ceplovi ohledně vrtání studny  
v katastru obce Březiny, kde adventisté provozovali ozdravovnu. Doubravský  
trvá na tom, aby firma pracovala každý den o dvě hodiny déle, a Cepl jí za to  
nabídl kompenzaci 200 Kč, jen aby nedošlo k práci v sobotu.

Ke konfliktům ohledně soboty od počátku vzniku Protektorátu docházelo  
zvláště v místech, kde byli adventisté zařazeni do zbrojního průmyslu. Ve  
vzpomínkách členů církve bývají tyto příběhy zbarveny hagiograficky, mají  
většinou pozitivní konec, který je interpretován jako Boží zásah.<sup>23</sup> To, že  
byla adventistům často volná sobota umožněna, mělo však také prozaičtější

21 *SOUHRN událostí o činnosti Církve adventistů s.d. v ČSSR za roky 1946 až 1962: Spracoval dle svého vědomí a svědomí bývalý vedoucí člen Církve Tobiáš J. Zigmund, narozen 10. září 1905 v Iliji, okr. Žiar n/hr, b.m.: nepublikováno. 1991, v soukromém archivu autora článku.*

22 Jan Kantor s manželkou, *Z Boží milosti: vzpomínky*, bez vrocení, knihovna ATI, sign. ADD01082.

23 Tak např. kazatelé Karel Špinar a Miloslav Šustek a mnozí další. Karel Špinar, *Vzpomínky*. 2002, nepublikovaný text v soukromém archivu autora; Miloslav Šustek, *Moje slabost a Kristova síla*, Ostrava: Jupos, 1996.

příčiny. V první řadě šlo pravděpodobně o mnohem větší benevolenci úřadů a též ochotu adventistů pracovat velmi intenzivně v neděli, kdy naopak chyběli dobrovolníci z řad ostatních zaměstnanců. Tato taktika, tedy „napracování“ sobotního penza v neděli, byla ostatně adventisty uplatňována i v 50. a 60. letech. Adventisté si navzájem sdělovali informace o tom, které firmy jsou ochotny volnou sobotu poskytovat, jak ukazuje mj. dopis tehdejšího předsedy církve Josefa Doubravského z 5. 3. 1942 o vídeňské firmě vedené přímo adventistou jménem Schor.<sup>24</sup>

Ne vždy ovšem byla situace pro adventisty stejně příznivá. Kazatel Oldřich Drápal dokonce v dopise adresovaném pražskému vedení tvrdí, že byl kvůli práci v sobotu udán. Říká, že: „[...] v této pohnuté době musí být člověk připraven k práci i oběti.“<sup>25</sup> Intence samotného dopisu jeví snahu předejít řevnivosti a udavačství. Bývalý (v době, kdy se událost odehrála) kazatel Niedoba byl pro odmítnutí sobotní práce vězněn půl roku „[...] v polském koncentračním táboře“.<sup>26</sup>

Zdokumentovány jsou ovšem i dva případy, které skončily smrtí dotčených, kdy příčinou střetu byla sobotní observance. Prvním je Jan Biehaj, dělník v koksovně, který očekávaně požadoval volnou sobotu pro bohoslužebné účely. Tomu ovšem oponoval mistr, který Biehajovi hrozil, že jeho případ předá gestapu, pokud počet absencí na pracovišti přesáhne šest. Pro naše téma je velmi zajímavá rozepře, která vznikla mezi Biehajem a Pavlem Guznarem, tehdejším představitelem místního adventistického společenství, kam Biehaj docházel. Guznan totiž Biehaje přesvědčoval, že se nejedná o eschatologickou dobu útlaku, protože není třeba o sobotu bojovat, a sám chodil v sobotu do práce.<sup>27</sup> Biehaj byl nahlášen, strávil měsíc ve vazbě v Těšíně a v dubnu 1941 byl převezen do Osvětimi, kde zemřel 19. 5. 1941.

Podobný osud potkal Vlastimila Hlávku, který byl kvůli neochotě pracovat v sobotu udán. Hlávka byl nejprve vězněn v Přerově, poté v Brně v Kounicových kolejích, odkud byl deportován do Osvětimi, kde zemřel v dubnu roku 1942.<sup>28</sup>

Zajímavá zmínka se objevuje v časopisu *Katolík* z roku 1948 o adventistovi, kterého autor (jezuita Adolf Kajpr vystupující pod značkou ak) znal

24 NA ČR, fond Církve adventistů sedmého dne v ČSR, zn. C-ADV, karton 2.

25 Tamtéž.

26 Špínar, *Vzpomínky*.

27 Tyto informace vycházejí z osobního rozhovoru autora tohoto článku s dcerou Jana Biehaje, vdanou Poledníkovou, ze 14. 7. 2000.

28 Piškula, *Dějiny Církve adventistů*, 80–81.

z Dachau:<sup>29</sup> „Ten se tam dostal právě proto, že i za Němců slavil svou sobotu, nepracoval, což bylo vyloženo jako sabotáž, a byl za to koncentrák.“<sup>30</sup>

## Adventisté sedmého dne a střet s lidově demokratickým zřízením o možnost sobotní observance (1948–1989)

Výše zmíněné případy perzekuce nacistickými úřady kvůli neochotě pracovat v sobotu byly spíše výjimkami. Ve vztahu k lidově demokratickému zřízení po roce 1948 už šlo o plošný střet týkající se téměř celého adventistického společenství. Zásadní body střetu byly dva – povinná vojenská služba a povinná školní docházka dětí.

Není bez zajímavosti, že adventisté byli vůči novému režimu v poválečné době pravděpodobně pozitivně nastaveni. Karel Kaplan má dokonce za to, „že mezi nepočetným členstvem (10 000) bylo hodně dělníků a také komunistů.“<sup>31</sup> To je možné doložit jen částečně, jelikož nejsou k dispozici seznamy členů KSČ. Nicméně 20. dubna 1948, tedy těsně po únorovém převzetí moci, vytvořili adventisté *akční výbor Československé jednoty s.d.*, složený ze 7 členů, z nichž u 6 je uvedena jako politická příslušnost KSČ.<sup>32</sup> To asi není beze zbytku možné interpretovat jako reprezentativní vzorek, jelikož do akčního výboru byli pravděpodobně vybráni ti, kdo, jakožto komunisté, mohli být státní správou vnímáni vstřícně. Jisté je, že státní správa navzdory ostrému střetu, který se rozhořel zákazem činnosti církve v roce 1952, vnímala možné styčné body vycházející ze skutečnosti, že většina členů denominace pocházela z nejnižší společenské vrstvy. Proto při zvažování dalšího postupu úředníci SÚC doporučovali vedení KSČ: „Považujeme za nevhodné jít cestou prvu a provést tvrdá opatření vůči všem adventistům [...] vytvořili bychom tak režimu tisíce nepřátel převážně většinou z řad dělníků.“<sup>33</sup>

29 Snad mohlo jít o jistého Hronka, jehož zmiňuje dopis adresovaný Doubravskému z těsně poválečné doby: „...na koho ještě čekáme, to jest br. Hronek, který dosud se nepřihlásil u nás. Doufám, že se nejprve staví u mne, neb všechny vězně z Dachau vozí nejdříve do Budějovic.“ NA ČR, fond C–ADV, karton 18.

30 *Katolík* 11 (25. 1. 1948), č. 4: „Ještě k adventistům.“

31 Karel Kaplan, *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, Brno: Doplněk, 1993, 70.

32 NA ČR, fond C–ADV, karton 2.

33 NA ČR, fond Státní úřad pro věci církevní 1949–1956, zn. SÚC, karton 6. Jedná se o citát z podrobné analýzy podzemní činnosti adventistů, na jejímž základě doporučoval SÚC politbyru znovupovolení činnosti denominace.

Přestože tedy adventisté vůči lidově demokratickému zřízení nijak aktivně nevystupovali (práve naopak), došlo 20. 8. 1952 rozhodnutím politického sekretariátu ÚV KSČ k úplnému zákazu činnosti církve, odejmutí státního souhlasu všem kazatelům a konfiskaci veškerého majetku.<sup>34</sup> Oficiální dokument adresovaný vedení církve uvádí jako důvod, že se církev „[...] nevyvíjela v souladu s ústavou a zásadami lidově demokratického zřízení [...]“;<sup>35</sup> nicméně interní dokument SÚC nám dává detailněji nahlédnout do přemýšlení státní správy a zde uvádí lpění na dodržování soboty jako jednu z důležitých příčin zákazu. „Adventisté trvají na svěcení soboty, v sobotu nepracují, nepošílají děti do školy.“<sup>36</sup> Zákaz činnosti církve trval od roku 1952 do roku 1956 a adventisté toto čtyřleté období tradičně nazývají „dobou zákazu“.

Navzdory oficiálnímu zákazu se v této době činnost adventistů nijak neu-menšila, pouze přesunula do ilegality. Proto se ve zprávách SÚC již od roku 1953 objevovaly návrhy na opětovné povolení činnosti církve. SÚC si opakovaně stěžoval na neutuchající aktivitu adventistů v podzemí, když ve svých zprávách vyhodnocoval úspěšnost plošného zákazu. „Dnešní stav, kdy církev dále v plné aktivitě žije v podzemí, je velmi nebezpečný a trvale neudržitelný, neboť dnes, kdy církev pracuje bez naší kontroly a za vzrůstající nedůvěry adventistů ke státu, mohou snadno do tajných obcí proniknout vyslovení nepřátelé, rozšiřovat zde politickou protistátní propagandu a vytvořit z celé církve nebezpečnou základnu pro podzemní protistátní boj. Takové zjevy se již začínají vyskytovat.“<sup>37</sup>

## Důvody pro perzekuci adventistů kvůli sobotní observanci ze strany lidově demokratického režimu

Do jisté míry klíčovou, avšak stále neuspokojivě zodpovězenou otázkou zůstává, proč se vlastně státní úřady rozhodly tak masivně perzekvovat adventisty kvůli nedodržování pracovní soboty, navzdory tomu, že členové denominace se po roce 1948 stavěli vůči novému zřízení spíše vstřícně.

34 Archiv bezpečnostních složek (ABS), sign. A 2-1 i.j. 569\_f4863, „Návrh na další postup vůči církvi adventistů“, 10. 12. 1953.

35 NA ČR, fond SÚC, karton 16.

36 ABS, sign. A 2-1 i.j. 569\_f4863, „Návrh na další postup vůči církvi adventistů“, 10. 12. 1953.

37 Tamtéž.

Samotný hospodářský dopad byl v případě denominace s několika tisíci přívrženců zanedbatelný.

Jiří Piškula a Peter Morée nabízejí tři možná vysvětlení pro tvrdý postup vůči adventistům. Jako první vidí přehnanou důslednost některých představitelů SÚC – bývalých farářů Československé církve (jmenovitě Vladimíra Ekar-ta) – kteří toužili „dokázat, že se svého bývalého povolání již zcela zřekli.“<sup>38</sup> Druhá příčina může být v „překvapivé zámožnosti církve“, která byla „třetí nejbohatší nekatolickou církví v českých zemích po Církvi československé a Českobratrské církvi evangelické“.<sup>39</sup> V neposlední řadě mohl podle Piškuly s Moréem důvod tkvět v americkém původu denominace.

Téma amerických kontaktů nepochybně bylo v hledáčku Státní bezpečnosti, jak dokazuje dokument SÚC signovaný ministrem Fierlingerem a adresovaný ministru národní bezpečnosti Karlu Bacílkovi s názvem: *Návrh opatření proti církvím amerického původu*<sup>40</sup> z 9. září 1952, který se nicméně věnuje metodistům a baptistům a vytipovává je jako terč represivního zacházení po vyhlášení zákazu činnosti CASD.

Autor tohoto článku má za to, že příčina může tkvět i v psychologickém nastavení režimu, který hlavně během 50. let nebyl ochoten tolerovat odchylky v jednání jednotlivců vůči kolektivu a mase. Sobotní absence pracujících adventistů (či žáků a studentů) byly navíc veřejnou věcí a vždy měly nějaký vliv na širší kolektiv. Státní orgány vycítily, že adventisté, byť jejich intence není protirežimní, svou jinakostí narušují narativ o kolektivním hledání „lepších zítřků“. Na Ministerstvo školství (po zrušení SÚC) přicházela řada stížností na adventisty. Jedním příkladem z mnoha může být zpráva z Odboru školství a kultury rady KNV v Ostravě z 11. ledna 1960. Tento dokument popisuje konflikt, který vznikl na dole Čs. Pionýr v Petřvaldě, kde sedm adventistů odmítalo nastupovat v sobotu do práce a snažilo se práci nahradit v neděli. Správa dolu vyhlásila zákaz tuto praxi tolerovat.

„Podle vyjádření celozávodního výboru KSČ přistoupila správa závodu k těmto opatřením proto, že sobotní absence adventistů sedmého dne v práci působí jim obtíže nyní, kdy závod zavádí čtyřsměnný provoz. Sobotní absence má škodlivý vliv na pracovní morálku, narušuje produktivitu práce a politické

38 Peter Morée – Jiří Piškula, „Nejpokrokovější církevní pracovník“ – Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969, Benešov: Eman, 2015, 133.

39 Tamtéž.

40 ABS, dokument Návrh opatření proti církvím amerického původu, sign. A 2-1 i.j. 388\_f4491.

školení zaměstnanců. [...] Bulači vytykají správě závodu, že když to mohou odpustit panbíčkářům a dovolit jim nadělat sobotní směnu, případně i dvě směny, že to mohou udělat i jim – bulačům. [...] Že narušují i nutné práce v neděli, poněvadž správa závodu nemůže na tyto práce v neděli získat katolíky, nebo členy jiných církví, kteří říkají, že mají v neděli také svůj svátek, jako adventisté v sobotu.“<sup>41</sup>

Navzdory zmíněným organizačním a pracovním obtížím je zjevné, že největší dopad mělo chování adventistů v psychologické a sociální rovině. Svým lpěním na sobotní observanci narušovali zdánlivou jednotu československých pracujících. Obvinění z neochoty pracovat (bulačení) se adventisté snažili čelit tlakem na své členy, aby patřili mezi vzorné pracovníky. Jeden ze sedmi výše zmíněných adventistických horníků z dolu Čs. Pionýr byl nositelem Řádu práce.<sup>42</sup>

## Spor o sobotní docházku dětí do školy: tzv. „školská otázka“

Státní správa nicméně tušila, že ani ukončení zákazu činnosti nebude znamenat, že zmizí hlavní bod sváru, a sice sobotní observance. Adventistická neústupnost v této otázce vedla Státní úřad pro věci církevní k ochotě ke kompromisu v tom smyslu, že nechává možnost volné soboty v gesci jednotlivých zaměstnavatelů. SÚC se nicméně váhavě rozhodl lpět na nutnosti povinné školní docházky v sobotu. V tajné zprávě s názvem „Povolení činnosti některým náboženským sektám – návrh na provedení“ se uvádí: „a) adventisté nahradí zmeškané soboty v dohodě s vedením podniku prací přes čas, či prací v neděli; [...] c) děti rodičů adventistů musí navštěvovat pravidelně i v sobotu školu (děti adventistů nejsou považovány za řádné členy církve).“<sup>43</sup> Že tento bod bude velmi problematický, bylo úřadům jasné, což mj. vyplývá ze zprávy předsedy SÚC Jaroslava Havelky adresované členům politbyra, v níž se říká: „Jednání s mluvčími této náboženské společnosti nebylo zatím úspěšně skončeno proto, že vedoucí kazatelé církve se zdráhají dáti záruku na to, že všechny děti rodičů – adventistů budou v sobotu

41 NA ČR, fond Ministerstva školství a kultury, odbor pro věci církevní, 1956–1967, karton 50, č. 53165/59, *Adventisté na Ostravsku*, 17. 11. 1959.

42 NA ČR, fond MŠK, karton 50, dopis Ladislava Šustka z 16. 11. 1959 adresovaný vedení CASD s žádostí o intervenci ve prospěch horníků. Držitelem řádu byl Zdeněk Tkačík.

43 ABS, dokument „Povolení činnosti některým náboženským sektám“ z 25. října 1955, sign. A 2/1 ij. 870.

navštěvovati školu. Adventisté dle doslovného výkladu bible uznávají za den odpočinku sobotu, a nikoli neděli a někteří z nich vztahují toto biblické přikázání i na své děti.<sup>44</sup> Nadto závěr zprávy doporučuje, aby politbyro nepodmiňovalo povolení činnosti církve adventistů sedmého dne sobotní školní docházkou, jelikož si SÚC v této chvíli musel být vědom, že to je podmínka velice obtížně vymahatelná.

V roce 1956 byl Státní úřad pro věci církevní zrušen a horký brambor sobotních absencí dětí adventistických rodičů se ocitl v gesci Ministerstva školství a kultury. To vyvíjelo tlak na vedení církve, aby zajistilo dodržení této podmínky povolení činnosti. Vedení církve se snažilo zaujmout neutrální postoj, tj. nijak se k věci nevyjadřovat a nechávat ji na svědomí jednotlivců. Tím, jak doufalo, by se zbavilo tlaku ze strany jak členů církve, tak státní správy. V tomto smyslu byl formulován zápis ze setkání Ústřední rady církve se zástupcem ministerstva z roku 1958, ve kterém se říká: „[...] docházka dětí do školy není zcela záležitostí církve, poněvadž děti nejsou plnoprávními členy církve. [...] Ústřední rada a Poradní sbor prohlašují, že při řešení této otázky nemohou donucovat rodiče, aby porušovali svobodu svědomí.“<sup>45</sup> Dalším krokem MŠK bylo vyvíjet tlak na kazatele, aby působili na rodiče, potažmo aby šli příkladem a sami děti do školy posílali.<sup>46</sup> Pokud se kazatel vzepřel, byl mu odebrán státní souhlas a nemohl již dále svou profesi vykonávat. Pravděpodobně nezamýšleným vedlejším efektem tohoto kroku však byl vznik silného opozičního proudu uvnitř církve tvořeného právě bývalými kazateli, kteří se stali mluvčími křídla, jež otázku sobotní školní absence vnímalo jako otázku, v níž není možné udělat kompromis. Odebrání státního

---

44 NA ČR, fond SÚC, karton 7, „Zpráva o provedení usnesení politického byra o povolení činnosti některých sekt“, č.j. T 181/56–S. Není bez zajímavosti, že kopie zprávy uložená v tomto fondu, obsahuje propiskou přeškrtnanou pasáž tohoto znění: „Vzhledem k průběhu dosavadního jednání o této otázce lze se domnívat, že v nejzazším případě bychom mohli od adventistických kazatelů dosáhnouti příslib, že budou vhodným způsobem působiti, aby všichni rodiče – adventisté v sobotu děti do školy posílali.“ Jedná se pravděpodobně o pracovní verzi, z níž vysvítá, že SÚC si byl vědom praktické nevymahatelnosti této podmínky.

45 NA ČR, fond MŠK, karton 50.

46 Tento tlak se např. projevoval „besedami“ konanými na ústředí církve za přítomnosti pracovníka MŠK, při nichž se každý z kazatelů musel vyjádřit, zda děti do školy sám posílá či nikoli. Naopak kazatelé nechtěli dovolit tento přenos zodpovědnosti a tlačili na vedení, aby zaujalo jasné stanovisko. Tak např. M. Špinar, kazatel v Praze Podolí, oslovuje v dopise referenta MŠK Jona 28. 2. 1963. NA ČR, fond MŠK, karton 50.

souhlasu bylo jistě účinnou hrozbou, nicméně v okamžiku, kdy byla hrozba naplněna, ztrácela státní správa nad bývalým kazatelem jakoukoli kontrolu.

Tlak na rodiče se někdy projevoval také v tom, že pokud nechtěli posílat děti v sobotu do školy, byli přesvědčováni, aby přestali docházet na bohoslužby. Tak tomu bylo např. ve sboru Praha – Podolí, jehož výbor v tomto smyslu informoval vedení církve.<sup>47</sup>

Nemilé pro státní správu bylo, že se téma sobotní docházky adventistických dětí do školy stávalo veřejným. Několikrát byla v tomto smyslu oslovena redakce Rudého práva, která následně vyžadovala stanovisko MŠK.<sup>48</sup> Některé žádosti byly též adresovány kanceláři prezidenta republiky.<sup>49</sup> Zvyšující se počet stížností vedl k tomu, že ÚV KSČ 7. 12. 1965 pověřil pracovníky ministerstva k vypracování jednotných pokynů, dle kterých měli pracovníci státní správy (primárně ředitelé škol či školských úřadů) postupovat. V roce 1965 měly školní orgány poměrně dobrý přehled o počtu dětí, kterých se opatření týkalo. V celé ČSR se jednalo odhadem o 800 dětí, což nepochybně není málo.

Mezitím se ovšem rozhořel spor uvnitř církve, který se nejsilněji projevil během konference konané 11.–14. 12. 1963 v Praze. Na ní vystoupila ta část církve vedená kazateli bez státního souhlasu (viz výše) a obvinila vedení denominace v čele s Tobiášem Zigmundem, že „zaprodali církve státu, nedostatečně hájí zájmy církve před státní správou a zejména nebrání, ale sami prosazují, aby byla v církvi zavedena sobotní docházka dětí do školy.“<sup>50</sup> Předseda církve Zigmund následně ze zdravotních důvodů rezignoval. V teologické rovině se spor proměnil v otázku, zda je dodržování sobotního odpočinku tzv. „otázkou spasení“, tj. podmínkou vstupu do Božího království po Božím soudu. Alespoň takovým způsobem interpretoval celý vnitrocírkevní spor tehdejší předseda ÚR Tobiáš Zigmund s tím, že opozice vůči vedení sobotní observanci vnímá jako podmínku spásy.

47 NA ČR, fond MŠK, karton 50, dopis M. Špinara adresovaný Ústředí církve Adventistů s.d. (sic) z 4. 5. 1963. „Rodiče vzali na vědomí tuto mimořádně těžkou situaci podolského sboru. Ve snaze nezpůsobiti těžkosti sboru se vyjádřili, že se v podolském sboru zdrží se svými dětmi návštěvy dopoledních pobožností do doby, než se celá věc vyjasní.“

48 NA ČR, fond MŠK, karton 50, č.j. 44939. Že se jednalo o neoblíbené téma na MŠK, naznačuje, že žádost redakce Rudého práva ze 4. 11. 1966 je následována třemi urgencemi odpovědi ministerstva.

49 Tak např. Matěj Hybl z Třince, jenž u prezidenta rozporoval udělení pokuty za nedocházení dětí do školy. NA ČR, fond MŠK, karton 50, č.j. 19.457/63 z 1. 8. 1963. MŠK bylo následně požádáno o vyřízení celé žádosti.

50 NA ČR, fond MŠK, karton 50, Zápis z jednání konference, 11.–14. 12. 1963.

Povaha sporu ohledně docházky dětí v sobotu do školy byla vždy závislá na konkrétním přístupu učitele, potažmo ředitele školy. Ti mohli být značně benevolentní, anebo naopak velmi striktní. Perzekuce nabírala různé podoby od mírných (třídní či ředitelské důtky, snížené známky z chování), přes finanční pokuty, až po extrémní případy odebrání dětí z péče rodiny a jejich předání do péče ústavní.<sup>51</sup>

Celý dramatický spor se vyřešil tím, že byl v Československu zaveden pětidenní pracovní týden, a sice Vyhláškou ministerstva práce a sociálních věcí č. 63/1968 Sb. Během normalizace byly vyhlášovány občasně pracovní soboty až do roku 1989, ale s těmi již adventisté neměli plošné problémy, protože bylo celkem snadné takové dny napracovat, či neomluvená absence z vyučování nebyla natolik rozsáhlá jako v letech 50. a 60.

## Povinná vojenská služba a služba v sobotu

Nejčastějším důvodem věznění adventistů v 50. letech byla neochota účastnit se služby během povinné vojenské služby. Členové církve nastupující do československé armády byli posíláni k Pomocným technickým praporům, které sloužily jako specifická forma perzekuce pro ty, jež režim vnímal nepřátelsky a nedůvěřivě.<sup>52</sup> Poté, co odmítli adventističtí branci sobotní službu, byli zatčeni, posláni před soud a odsouzeni k několikaletým trestům vězení.

Nicméně problém se sobotní observancí obvykle pokračoval i ve věznicích, kde kvůli jejímu vyžadování byli adventisté ještě ostřeji trestáni, např. samotkou atd.<sup>53</sup> Jan Synek ve své studii o náboženském životě ve věznicích během komunistického režimu hodnotí pobyt adventistů ve věznicích poněkud vyznačsky takto: „Je proto příznačné, že ani vězeňské tresty je nedonutily tyto postoje přehodnotit a jejich utrpení bylo veliké. O to silnější však byla jejich víra i svědectví, které vydávali před ostatními vězni.“<sup>54</sup> Důsledná snaha o dodržování soboty vedla adventisty k vytváření vězeňských subkomunit (např. věznice v Opavě), jež se vzájemně podporovaly v odmítání sobotní práce.<sup>55</sup>

51 Tyto případy zmiňují člen církve MUDR. (sic) Židek z Frýdku a kazatel Voráč z Prahy v zápisu z diskuze konané 27. 10. 1957 na shromáždění kazatelů a starších sboru v Brně. NA ČR, fond MŠK, karton 50.

52 Více viz Jiří Bílek, *Pomocné technické prapory*, Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, 2002.

53 Synek, *Svobodní v nesvobodě*, 72–75.

54 Tamtéž, 75.

55 Tamtéž, 73.

Bohužel zatím neexistuje přesná statistika, která by nabídla počty vězň-ných adventistických branců, nicméně ze vzpomínek vězň-ných členů církve je možné usuzovat, že se jednalo o desítky, maximálně nižší stovky.

## Závěr

Tento článek se pokusil popsat a vysvětlit specifický střet mezi skupinou křesťanů (adventistů sedmého dne) a totalitními režimy 20. století v ČSR (potažmo Protektorátu Čechy a Morava). Ani jeden z režimů tento střet nechápal jako zásadní otázku ideologickou. Jinak tomu bylo ze strany adventistů, pro něž, jak článek ukazuje na stručném shrnutí jejich teologie, je sobotní observance klíčovým znakem identity a současně i rozhodujícím projevem věrnosti Bohu. I když se dá říci, že adventisté v obou střetech uspěli, celkový výsledek boje o volnou sobotu byl nejednoznačný. Církev z něj totiž vyšla vnitřně rozdělená. V jistých částech, zvláště na Moravě a ve Slezsku, se projevovala výrazná nedůvěra ve vedení vnímané jako poplatné státní správě.

Není bez ironické zajímavosti, že volná sobota znamenala pro adventisty vítězství v zásadním ideologickém střetu, zatímco pro většinovou společnost v Československou pouze vítanou příležitost prodloužit si každotýdenní pobyt na chatách či chalupách.

**Michal Balcar, M.A.**

Univerzita Karlova  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 9, 110 00 Praha 1  
Česká republika  
*michal.balcar@icloud.com*

# Politické kázání. Impuls k diskusi<sup>1</sup>

Ondřej Macek

**A Political Sermon. An Impulse for Discussion** The author points to the fact that in the Czech Protestant environment, there has not yet been a professional discussion on how to reflect contemporary political issues at the pulpit. He points to Dietrich Bonhoeffer's thesis that the church must be able to pronounce the word of God here and now, from knowledge of the political matter, getting to the core. Building particularly on contemporary German literature, he not only summarizes the arguments for "political sermons" and suggests what form they might take, but he also discusses the risks involved. Finally, he stresses that preaching is part of a worship service in which people pray for politicians and good governance and also celebrate the Eucharist – experiencing the new world and carrying parts of it into the present one.

**Keywords:** Political sermon, audience, religious reflection on the political, the form of political sermon, the dangers and problems of political sermon

Podněty naší současnosti (nezřídka velmi nabitě emocemi) – např. uprchlická krize (2015), Mee Too (2017), demonstrace Milionu chviliek (2019), Fridays for Future (2019), covid-19 a související debata o očkování (2020–2021), válka na Ukrajině (2022–) ad., stejně jako pravidelné volby, celostátní i lokální předměty veřejné debaty (např. důchodová reforma) – zákonitě otevírají otázku, zda, případně jakým způsobem by měly být reflektovány na kazatelkách.

Výzvy k přítomnosti aktuálních politických témat v kázáních formulovala řada někdejších (Friedrich D. Schleiermacher, Otto Baumgarten, Ernst Lange)<sup>2</sup> i současných (Wilfried Engemann, Helmut Schwier, Isolde Karle, Albrecht Grözinger, Alexander Deeg ad.) homiletických teoretiků.<sup>3</sup> Jenže zatímco před

1 Text vznikl na podnět kolegyně a kolegů kazatelů z Brněnského a Východomoravského seniorátu ČCE.

2 Otto Baumgarten, *Predigt-Probleme. Hauptfragen der heutigen Evangeliumsverkündigung*, Tübingen – Leipzig 1904, 42. Ernst Lange, Zur Aufgabe christlicher Rede, in: *týž, Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München: Kaiser, 1987, 58. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Sämtliche Werke I/13). Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin – New York: de Gruyter, 1983, 211.

3 Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik*, Tübingen – Basel: Francke, 2011, 296. Sonja E. Keller (ed.), *Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017. Helmut Schwier (ed.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015. Katrin Kusmierz – David Plüss (eds.), *Politischer*

více než čtyřiceti lety hovořil Manfred Josuttis jen o „problému politického kázání“,<sup>4</sup> slovník Albrechta Grözingera už je expresivnější, když sledované téma pojmenovává jako „katastrofu politického kázání v občanské společnosti“<sup>5</sup> (mínil tím především nevyváženost a nereflekтовanou formu). A Martin Honecker lapidárně usoudil: „Shoda panuje nanejvýš v tom, že kázání nemůže vyloučit politická témata.“<sup>6</sup>

Jsou tu však i další důvody, proč věci věnovat pozornost. Je zřejmé, že např. v USA přispívají k politické polarizaci i církve a kázání, která se na jejich půdě pronášejí. Náboženské odkazy (tvrdí-li jedna strana, že Bůh je s ní) mohou politickou debatu výrazně ohrozit, jelikož znemožňují další diskurs založený na argumentech.<sup>7</sup> Situace v České republice je jistě diametrálně odlišná, ale i my zde jsme, podle mého názoru, vystaveni riziku, že se nenaučíme o dění v pospolitosti diskutovat bez přílišné emocionální polarizace. Lze přispět kázáními ke kultivaci rozhovoru, či dokonce zmírňovat společenské napětí? Albrecht Grözinger v této souvislosti upozorňuje na to, že jedním z témat reformace bylo učení o rozlišování, tedy také o rozlišování mezi osobou a činem.<sup>8</sup>

---

*Gottesdienst?! Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 2013. Isolde Karle, Herausforderungen politischer Predigt, Theologische Literaturzeitung 142 (2017/10), 995–1006. Albrecht Grözinger, Homiletik. Lehrbuch praktische Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, 323. Albrecht Grözinger, Politische Predigt, in: Katrin Kusmierz – David Plüss (eds.), Politischer Gottesdienst?! Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 2013, 37–57. Uta Pohl-Patalong, Was kann ich wollen? Politische Predigt zwischen Intentionalität der Predigenden und Freiheit der Hörenden, in: Sonja E. Keller (ed.), Parteiische Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 125–136.*

- 4 Manfred Josuttis, Zum Problem der politischen Predigt, *Evangelische Theologie* 29 (1969), 509–522. Alexander Deeg, *Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 431–434; Siegfried G. Hirschmann, *Das evangelische Gesetz. Ethik in der Predigt*, Berlin – Münster: Lit, 2011, 34–62.
- 5 Albrecht Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2004, 198; Albrecht Grözinger, Politische Predigt, in: Katrin Kusmierz – David Plüss (eds.), *Politischer Gottesdienst?! Zürich: TVZ, Theol. Verlag, 2013, 48.*
- 6 Martin Hoffmann, *Ethisch und politisch Predigen. Grundlagen und Modelle*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2011, 11.
- 7 Alexander Deeg, Das Politische und die Predigt. Eine Einführung zur Themenreihe „Politische Predigt“, *Göttinger Predigtmeditationen* 72 (2017), 8. Dostupné z: [https://bibliographie.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/114590/Deeg\\_151.pdf?sequence=1](https://bibliographie.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/114590/Deeg_151.pdf?sequence=1) [cit. 14. 05. 2023].
- 8 Grözinger, *Politische Predigt*, 54.

A jak máme dnes vzít vážně třeba výzvu Dietricha Bonhoeffera? „Církev musí být schopna vyslovit tady a teď, ze znalosti věci, co nejkonkrétněji slovo Boží, slovo autority, nebo říká něco jiného, lidského, slovo bezmoci. Církev tedy nesmí hlásat zásady, které jsou vždy pravdivé, ale pouze příkázání, která jsou pravdivá dnes. Neboť to, co je ‚vždy‘ pravdivé, prostě není pravdivé ‚dnes‘: vždy je pro nás Bůh jen Bohem dneška.“<sup>9</sup>

Je kázání potvrzením toho, co je; komentářem k tomu, co je; nebo má přispívat ke změně? Mají být posluchači mj. i podle řeckého metanoia (viz Mk 1,15) vybízeni k reflexi a ke konání v naději?<sup>10</sup>

Ve svém textu bych se rád pokusil zejména na základě výtěžků německé protestantské homiletiky shrnout základní důvody pro tzv. politické kázání, ale také jeho rizika, zároveň se budu snažit představit několik pro něj možných forem.<sup>11</sup>

## Argumenty pro politické kázání

Politické kázání není politickou řečí, ale náboženskou; předmětem není politika, ale náboženská reflexe politického.<sup>12</sup>

Kázání je politické vždy, protože je veřejné. Jako veřejný projev nemůže být odtrženo od toho, s čím do kostela lidé přichází (od jejich sociální, ekologické i politické situace).

Kázání se nestává etickým nebo politickým pouze tím, že se zabývá určitými tématy, že používá nebo nepoužívá určitá hesla a že používá nebo nepoužívá určité jazykové formy. Je jím proto, že vždy bývá pronášeno v politickém kontextu – a v něm i působí. Posluchači jsou vesměs křesťané jednající ve světě. Vyslechnuté kázání má tudíž na jejich jednání tak či onak vliv.<sup>13</sup> Kázání je politicky účinné proto, že zasahuje mysl těch, kteří mohou přispět

9 Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Werke – Sonderausgabe: Band 11 – Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015, 332.

10 Deeg, *Das Politische und die Predigt*, 8.

11 Tématu se nedávno z liturgické perspektivy dotkla Tabita Landová, Liturgie a rozlišující pohled na svět. Ke vztahu mezi liturgií a etikou, *Teologická reflexe* 26 (2020/1), 32–49.

12 Isolde Karle, *Praktische Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 243.

13 Alexander Deeg, Ethisch predigen und die Bibel inszenieren. Dramaturgisch-homiletische Reflexionen zur ethischen Predigt, in: Helmut Schwier (ed.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 118.

ke změně věcí.<sup>14</sup> (Může ovšem posluchače i konzervovat či uchlácholit...) Kázání je veřejným projevem par excellence, neoslovuje tedy pouze církevní shromáždění, ale skrze něj také celou společnost a tím ji může utvářet.

Kázání je vždy stranické<sup>15</sup> – straní Bohu – Bohu, který se zastává života proti smrti, svobody proti útlaku, odpuštění proti tvrdému trestu, odvahy proti strachu, míru proti násilí. Bible vypráví o Boží lásce, resp. o Boží zaujatosti. Kázání založené na Bibli je tím pádem politické kázání – jde v něm o osvobození, nejen o vykoupení.

Svou křesťanskou víru zijeme v polis, nikoli ve „vzduchoprázdnu“. Společnosti jistě nemáme předepisovat, jak má žít, ale jsme povinni náboženskou řečí poukázat na to, jak si tento život představuje biblická tradice, případně nabídnout alternativu. Evangelium má konsekvence, na které je třeba poukázat, ale rozhodně není žádnou morální deklarací. Kázání by mělo posilovat odpovědnost, formovat svědomí a rozvíjet kritiku jakékoli falešné božské ideologie – a těmi jistě obklopeni jsme.<sup>16</sup> Pokud si jako křesťané připouštíme odpovědnost za svět, pak se to nutně musí objevit i v kázáních – stejně jako se v nich objevují vybídnutí k aktivnímu vytváření prostoru, ve kterém se bude rozrůstat Boží království. Boží působení by se mělo dotknout i našeho jednání ve světě, nejen našich niter.

Evangelium musí k lidem znít v konkrétních aspektech života jako příslib a požadavek zároveň, jako evangelium a zákon, jako výklad života a orientace pro jednání. (Podstata kázání tkví také v napětí mezi zaslíbením a zkušeností.) Kazatelé chtějí své posluchače přesvědčit, že Kristus je pánem situace.<sup>17</sup> A že evangelium je osvobozením pro nynější život, resp. že není souborem pravidel, ale způsobem života.

Církev by si měly být vědomy odpovědnosti, která vychází z jejich reflexe dějin i ze zkušenosti velmi starých institucí, které si leccaké slepé cesty již vyzkoušely, a měly by být tedy po další generace cvičeny v tom, aby si je v tradici pamatovaly. Eberhard Winkler upozornil, že vedle sociální diakonie existuje i diakonie společenská. Církev je odpovědná za zastávání se dnešních maličkých, měla by je umět prorocky rozpoznat

14 Kathrin Oxen, »Nur noch kurz die Welt retten?« Die politische Predigt von heute als Herausforderung für die homiletische Aus- und Fortbildung, in: Helmut Schwier (ed.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 191.

15 Karle, *Praktische Theologie*, 998. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 296.

16 Engemann, *Einführung in die Homiletik*, 299–303.

17 Srov. II. teze Barmenského teologického vyznání.

a společnost na ně upozorňovat. (Otázkou ovšem je, jestli je v tom sama hodnověrná.)<sup>18</sup> Také v kázáních, ale ještě více v životě sborů se církev staví na stranu „slabších, těch, jejichž práva jsou narušena, a těch, jejichž život je ohrožen“.<sup>19</sup> – Reformátoři zdůrazňovali, že křesťan, osvobozen od starosti o vlastní spásu, může svou pozornost zcela zaměřit na bližního.<sup>20</sup> Podle Martina Luthera má křesťan trpět bezpráví a násilím, ale nemá k nim mlčet; křesťan má vydávat svědectví pravdě a pro pravdu umírat. „Tak tedy trpíme násilím a nespravedlností, ale nemlčíme, ani násilím a nespravedlností neschvaluje. Neboť nespravedlnost by se neměla zamlčovat a hřích by neměl zůstat nepotrestán.“<sup>21</sup>

Isolde Karle soudí, že v úvahách o politickém kázání je třeba zabývat se i tím, co označujeme jako hřích.<sup>22</sup> Hřích je kromě jiného protikladem víry, naděje a lásky. Hřích se děje tam, kde se komunikuje beznadějí, nesmiřitelností, bezvýhodností, destrukce, jednostranností, neodpovědností, lakomství přítomnosti, kde se přispívá k ničení. Hřích je třeba pojmenovávat. Kazatelé možná občas hřích interpretují příliš individuálně a pomíjejí právě jeho nadlidský a společenský rozměr.

Chtějí-li se inspirovat v Písmu, nemohou pominout ani širokou profétickou tradici. Bibličtí proroci byli často jednostranní. Například král Achab – podle všeho, co lze historicky říci – nejenže upevnil vládu v Samaří, ale také lecčeho dosáhl díky různým spojenectvím a rozvázně tolerantní náboženské politice, ale prorok Eliáš se s autoritou Božího posla rozhodl tuto „pohodu“ narušit (srov. 1Kr 17–19).<sup>23</sup> Čím to je, že dnes slyšíme více prorockých hlasů a námitek mimo církve než v nich? Máme strach z falešných proroků?<sup>24</sup>

18 Eberhard Winkler, *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997, 174–203.

19 Helmut Schwier, *Ethisch predigen heute? Thematische Einführung*, in: týž (ed.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 25

20 Marco Hofheinz, »Stille schweigen soll man nicht« (Martin Luther). Eine Anregung zur politischen Predigt aus ethischer Perspektive, in: Helmut Schwier (ed.), *Ethische und politische Predigt. Beiträge zu einer homiletischen Herausforderung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 97.

21 WA 28, 361,21–363,8.

22 Karle, *Herausforderungen politischer Predigt*, 999

23 Deeg, *Ethisch predigen und die Bibel inszenieren*, 127.

24 Karl Barth, *Der Pfarrer, der es den Leuten recht macht*, Predigt zu Hesekiel 13,1–16, in: týž, *Predigten 1916*. Karl Barth Gesamtausgabe I, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 1998, 44–63. Deeg, *Das Politische und die Predigt*, 5.

Politické kázání v mnoha případech selhává již kvůli otázce, zda jsem – nebo mohu být – jako kazatel dostatečně informován o problému, o němž se má hovořit. Na kazatelnách pak hrozí sociálně kritická klíše a stereotypy i nepřipustná redukce komplexnosti kázání. Pro politické kázání v 21. století se zdá být proto důležitější spíš než zkoumání a konečné hodnocení sociálních a politických jevů schopnost vnímat sociální a politické výzvy. Bylo by tu možné odkázat na biblickou bdělost (1Pt 5,8). I ve všem zmatku a nejednoznačnosti postmoderní společnosti existují jistě také okamžiky, v nichž se skutečně provinili ti, kdo mlčí.<sup>25</sup>

Kázání musí nabídnout víc než jen vnímání problému, zkoumání možných řešení a konkrétní inspiraci k vlastnímu jednání. Jazyk politického kázání nemůže zůstat na půdě faktů. Nenechává se ochromit danou skutečností, ale překonává ji obrazy a vizemi, které si vypůjčuje z Bible. Dotýká se nejen politického vědění a svědomí, ale také a především srdcí těch, kteří mu naslouchají. Politické kázání tedy musí mít odvahu a schopnost vzbudit emoce.<sup>26</sup>

Politika je samostatným společenským subsystémem a i náboženství je samostatný systém. Politické kázání je mj. vědomým překročením hranic z jednoho systému do druhého.<sup>27</sup> Názoru, že „dělení politiky na kazatelně“ je nepřipustné, lze oponovat tím, že Bůh není přece omezen na systémy. Ostatně kážou-li bohoslovci např. ospravedlnění z milosti, staví se proti strukturám, které člověka posuzují jen podle jeho výkonů.

## Možné formy politického kázání

Ještě než se pustím do hledání podob politického kázání, stojí za to připomenout relativně nedávnou práci Marianne Gaardenové, která na základě kvalitativního výzkumu rozpoznala, že existují tři (částečně se prolínající) typy recepce kázání.

Kritický příjemce přebírá především tvrzení a argumenty v kázání a porovnává je se svým vlastním přesvědčením.

Asociativní příjemci spojují to, co slyšeli v kázání, s vlastním životem, konkrétními otázkami a problémy, individuálními prožitými situacemi a souvislostmi. (Tento druh recepce podle Gaardenové převažuje.) Často tak v kázáních slyší to, co kazatelé vlastně nikdy neřekli.

<sup>25</sup> Deeg, *Ethisch predigen und die Bibel inszenieren*, 192.

<sup>26</sup> Tamtéž, 193.

<sup>27</sup> Deeg, *Das Politische und die Predigt*, 9.

Kontemplativní příjemci mohou po kázání jen stěží říci, co přesně slyšeli. Obsah většinou nejsou schopni reprodukovat. Podávají však zprávu o náladě, která jim byla zprostředkována.

Všechny tři způsoby recepce se ovšem často překrývají i v jednom a toméž kázání pro jednoho a téhož příjemce. Existují však také lidé, kteří patří vyhraněně k jednomu z uvedených typů.<sup>28</sup>

Kázání samo má vždycky nějaký záměr.<sup>29</sup> Může například posuzovat poměry v tomto světě, které jsou odlišné od Ježíšovy představy, a motivovat k jejich změně. V poslední době se ale zároveň objevují různé formy kritiky nereflektované intencionality kázání.<sup>30</sup> Wilfried Engemann doporučuje „taktickou mnohoznačnost“.<sup>31</sup> Podle teorie recepční estetiky dosáhlo kázání svého cíle nikoli tehdy, když posluchači pochopili, co kazatel zamýšlel, ale když si v intenčním poli kázání vytvořili vlastní varianty porozumění.<sup>32</sup> Naopak podle Henninga Luthera by měl kazatel svůj záměr zprůhlednit a říci, co zamýšlí, aby se jeho posluchači mohli svobodně rozhodnout, zda s ním budou souhlasit, nebo ne.<sup>33</sup>

Kazatel klade argumenty, na základě kterých si posluchač může formulovat vlastní úsudek. Kázání je otevřené umění<sup>34</sup> – nemusí dávat odpovědi, ale může nabízet prostor pro jejich hledání v pluralitě perspektiv. Na druhou stranu by mělo být také pomocí v orientaci a poskytovat argumenty, které jinde nezazní. (Opakují kazatelé myšlenky z politických komentářů, nebo přináší „nové“ z Bible a z křesťanské tradice?)

Důležité se mi v tomto kontextu zdá téma „já na kazatelně“. Řeč v ich-formě pomáhá zpravidla zachovávat demokratický a dialogický charakter

---

28 Marianne Gaarden, *The Living Voice of the Gospel Needs a Preacher*, in: Jan Hermelink – Alexander Deeg (eds.), *Viva Vox Evangelii – Reforming Preaching*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013, 181–192.

29 Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 40.

30 Uta Pohl-Patalong, *Was kann ich wollen? Politische Predigt zwischen Intentionalität der Predigenden und Freiheit der Hörenden*, in: Sonja E. Keller (ed.), *Parteiliche Predigt. Politik, Gesellschaft und Öffentlichkeit als Horizonte der Predigt*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 125–136.

31 Wilfried Engemann, *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, Tübingen – Basel: Francke, 1993, 216.

32 Pohl-Patalong, *Was kann ich wollen?*, 125–136.

33 Henning Luther, *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*, in: Albrecht Beutel (ed.), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen: Katzmann, 1986, 230.

34 Albrecht Grözinger, *Politische Predigt*, in: Katrin Kusmierz – David Plüss (eds.), *Politischer Gottesdienst?! Zürich: Theologischer Verlag Zürich*, 37–58.

kázání. Motivuje k vlastním postojům.<sup>35</sup> Naproti tomu „my“ může být značně vnučující. Ovšem možná konfrontace kazatele a sboru („já jsem v pořádku – vy jste v ne/pořádku“) by mohla být překonána „my“, které je pod slovem Božím. To by pak pomáhalo čelit i často pocíťované izolaci („Co mohu dělat tváří v tvář...?“) a povzbuzovalo k aktivnímu „my“ křesťanského společenství.<sup>36</sup>

Kazatel by měl zůstat podezíravý ke svým morálním motivům a připouštět si riziko vlastní zaslepenosti.<sup>37</sup> K důvěryhodnosti kazatele přispívá: zájem o posluchače a jeho situaci. A také jeho schopnost rozlišovat sebe („můj názor je správný“). Z homilie by mělo být zřetelné, že její autor sám zápasí a hledá, nikoli ví.

Kazatel, který dává (etické, politické či jiné) poučení, by měl mít na zřeteli důsledky, které z něj vyplývají pro ty, kdo se jím budou možná snažit řídit. Takové posluchače by pak neměl nechávat osamělé s otázkami po důsledcích rozhodnutí. Jeho promluva by se měla vyznačovat i respektem k různě obtížnému životnímu kontextu, v němž musejí jeho posluchači dokazovat svá křesťanství.<sup>38</sup>

Kázání má být místem duchovní péče. Tedy oslovovat zraněné a dávat jim prostor i k nářku. (Gerd Theißen jmenuje čtyři dimenze komunikace kázání: srozumitelnost, odpovědnost, autenticitu a empatii.)<sup>39</sup> Nemusí tedy hned odskočit k radám, jak jednat.

V kázání by měla být zdravě vyvážena predikantova osobní angažovanost i jeho třeba humorný odstup (od smrtelné vážnosti) – vždyť život je především plný rozporů.<sup>40</sup>

Kázání nemají popisovat rozdělenou společnost a žehrat na „ty druhé“, ale praktikovat „eschatologickou perspektivu“. Je-li totiž pravda, jak říká Pavel, že „naše politeuma (měšťanství) je v nebeském království“ (Fp 3,20), pak jsme jako křesťané občany dvou světů. Pavel tím relativizuje příslušnost k římské *res publica*. Hledání „nebeského státu“, v němž již máme domov a občanství, je tudíž třeba praktikovat v kázání i v životě už nyní. Kázání i život jsou jeho iniciací. Politické kázání patří k negativní teologii, která hledá to, co chybí, co

35 Karle, *Herausforderungen politischer Predigt*, 1002.

36 Deeg, *Das Politische und die Predigt*, 7.

37 Karle, *Herausforderungen politischer Predigt*, 1001.

38 Peter Bukowski, *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 104–110.

39 Gerd Theissen, *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1994, 134–164.

40 Karle, *Praktische Theologie*, 246.

je nepřítomné, co je postrádáno.<sup>41</sup> Vstupuje do konfrontace tím, že se nehodlá přizpůsobovat myšlenkovým vzorcům tohoto světa (Ř 12,2) a pojmenovává rozdíly mezi časem tohoto světa a novou politickou logikou.

Jak vnímáme svět v kázáních? A jak v nich vnímáme vzájemnost Boha a světa? Je to transcendentní Bůh, který se ve sféře své svatosti jen občas a sporadicky vztahuje ke světu? Je to vtělený Bůh, který je uprostřed nás – přítomný v našich bližních? Je to Bůh zbožného nitra, který je vlastně „přítomen jen“ v myšlení a v subjektivní sebeinterpretaci?<sup>42</sup>

A co život, který lidé vedou v tomto světě? Ten se přece neodehrává v pojmech: spravedlnost, láska, lidskost, tolerance atd., ale v příbězích, které jsou matoucí a vzrušující zároveň. V příbězích, které takřka nikdy nejsou jednoznačné. V příbězích, které zůstávají fragmenty. V příbězích, do nichž je zapojen sám Bůh a do nichž vstoupil tím, že učinil své Slovo tělem v Ježíši Kristu a zároveň se stal částečně závislým na zkreslených a zkreslujících lidských slovech.<sup>43</sup> Kázání jsou formou převzatého a pokračujícího Božího slova.<sup>44</sup>

Politické kázání může mít podobu bezprostřední konfrontace: nejslavnější kázání s etickým dopadem jistě pronesl prorok Nátan po Davidově cizoložství. V příběhu zmíněná katarze (2S 12,7) se může a má týkat kazatele i posluchačů: Jsem to já, jsme to my, o kom se tu mluví!<sup>45</sup>

Nebo třeba zaslíbení, konstatování: Vy jste světlo světa! (Mt 5,14) O vnímání mého života na tomto světě v kontextu Božích dějin nerozhoduje deficitní perspektiva, jak se to někdy děje v „moralizujících kázáních“, ale perspektiva Boží plnosti! Peter Bukowski napsal: „Kompliment je nezbytnou součástí politického kázání.“<sup>46</sup>

Kázání může mít podobu snu: Martin Luther King před šedesáti lety vykreslil obrazy nového světa vycházející z Izajáše 40. „Mám sen, že jednoho dne budou moci synové bývalých otroků a synové bývalých otrokářů usednout na rudých kopcích Georgie ke společnému stolu bratrství. Sním o tom, že jednoho dne se i stát Mississippi, který se topí v horku nespravedlnosti a útlaku, promění v oázu svobody a spravedlnosti. Sním o tom, že mé čtyři malé děti

41 Hofheinz, »Stille schweigen soll man nicht«, 108.

42 Deeg, *Ethisch predigen und die Bibel inszenieren*, 129.

43 Tamtéž.

44 Tamtéž, 130.

45 Tamtéž, 132.

46 [https://www.reformiert-info.de/Das\\_Kompliment\\_ist\\_notwendiger\\_Modus\\_politischer\\_Predigt-12517-0-0-41.html](https://www.reformiert-info.de/Das_Kompliment_ist_notwendiger_Modus_politischer_Predigt-12517-0-0-41.html) [cit. 14. 05. 2023] Viz také Bukowski, *Predigt wahrnehmen*.

budou jednou žít v zemi, kde nebudou posuzovány podle barvy pleti, ale podle charakteru. Dnes mám sen!<sup>47</sup> Částečně obdobná je forma apelu: v perspektivě Boží bezpodmínečné lásky by se mohly změnit sebepojetí a sebeobraz tak, aby lidé vnímali svůj vlastní život, a tím i svět, jinak. Nebo utopie: kázání otevírá jinou perspektivu, skrze kterou je nahlížena přítomnost.

Další z možností je vyprávění: ztotožnění se s postavami může posluchače uvolnit ze zatvrzelých postojů a předsudků a dát vzniknout novým pohledům na svět, které mohou vést k novým způsobům chování.<sup>48</sup>

## Nebezpečí a problémy

Evangelium je komunikační událost. Jeho obsahový rozměr je nutné vnímat v podmínkách mnohotvárné komplexní události komunikace mezi lidmi na základě (mnohoznačných) znaků. Chybovost komunikace, tj. možnost nedorozumění, a její závislost na subjektivních faktorech nelze vyloučit: evangelium je částečně závislé na těch, kteří se na jeho komunikaci podílejí. Nemůžeme vycházet z „objektivního evangelia“, ale pouze z našeho poznání a ze zkušenosti s evangeliem, z toho, do jaké míry se v nás či na nás uskutečňuje. Díky evangeliu máme důvod k radosti, ale pravdu nedržíme v rukou.<sup>49</sup>

Politická kázání v minulosti někdy usilovala o co nejširší srozumitelnost a částečně pak rezignovala na komplexitu skutečnosti, případně jednostranně apelovala na odpovědnost posluchačů, měla tedy spíše dogmatický a přesvědčovací efekt.<sup>50</sup> Jaký je rozdíl mezi tím, když kazatel mluví k ambonu osvobozený pravdou,<sup>51</sup> a tím, že pravdu má? Kázání se leckdy stávalo či stává morálním apelem, který pouze popisuje zlo či nedostatky, a tím zatemňuje křesťanskou naději nejen pro vztahy, ale i pro planetu a společnost a také opomíjí, že člověk je i aktérem dobra, tím, kdo rozšiřuje naději, dává lásku, obnovuje důvěru.

Postfaktická doba pozvolna přechází v dobu umělé inteligence, ve které bude ještě těžší rozpoznat pravdivost či realitu. Každopádně žijeme v době

47 Martin Luther King Jr., I Have a Dream. Dostupné např. z <https://www.npr.org/2010/01/18/122701268/i-have-a-dream-speech-in-its-entirety> [cit. 14. 05. 2023]

48 Martin Hoffmann, *Ethik predigen. Probleme – Modelle – Beispiele*, Waltrop: Spenner, 1995, 87. Pohl-Patalong, Was kann ich wollen?, 125–136.

49 Bernhard Lauxmann, Predigt als „Stimme der Wahrheit“? Irritationen in Zeiten großer Regression, *Standpunkt. Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich* 231 (2018), 3–15, 8.

50 Theissen, *Zeichensprache des Glaubens*, 134–164.

51 Lauxmann, *Predigt als „Stimme der Wahrheit“?*, 3–15.

rychlého šíření emocemi nabitých informací. Svět je tak složitý, rozlišování dobrého a zlého, pravdivého a lživého je tak obtížné, že zaujímat stanoviska je mimořádně riskantní. Kazatel tedy jen obtížně může posluchačům sugerovat, že pravdu zná. Takový postoj ostatně není ani otevřený k Božím možnostem. Podle provedených německých výzkumů, a zde bych si dovolil soudit, že česká situace nebude o mnoho odlišnější, přicházejí lidé na bohoslužby pro praktickou pomoc, inspiraci, načerpání látky k přemýšlení. Neočekávají tedy, že odejdou jako majitelé pravdy.<sup>52</sup> (Ostatně: je možné říci „amen“ ke kázání, které je tvořeno argumenty podporujícími jedno tvrzení?)

Kazatelé by neměli být analytici minulosti či přítomnosti, ale těmi, kdo předvídají budoucnost, resp. těmi, kteří vědí, jaký typ vztahů, jaké uspořádání společnosti, jaké hodnoty mají budoucnost; případně těmi, kdo věří tomu, který je první i poslední. Svět by měl být v kostelech definován v perspektivě přicházejícího Boha, nikoli z hlediska pravicové, levicové či středové pozice.

Odvěkým „problémem“ křesťanství je, že v jeho rámci nečteme Bibli stejně, a že tedy za „křesťanské“ považujeme napříč církvemi, ale i kazatelnami něco jiného. To vede k různým postojům k etickým či politickým otázkám dneška. Klasickým příkladem je poměr k LGBTQ+. Zároveň je spousta témat, ke kterým z Bible nic nevyčteme. A my Bibli nemůžeme a nemáme chtít zmechanizovat tím, že z ní něco za každou cenu prostě vybereme. A máme se vůbec nechat donutit ke každé situaci zaujmout biblické či křesťanské stanovisko?

Věcná diskuse se ztrácí tam, kde zní formulace se strohým závěrem. K čemu povede jednoznačnost imperativního rozhořčení kazatele, který se považuje za hlasatele pravdy či bezpodmínečného morálního přesvědčení? Kázání má být rozhovorem se skutečnými adresáty, nikoli obviňováním nepřítomných.

Je groteskní tvrdit, že dvanáct minut kázání stačí k záchraně světa, k vyřešení jeho problémů.<sup>53</sup> Na druhou stranu, spaseno nebude nic menšího než celý svět. V době globalizace je to ještě zřejmější.

V politických kázáních hrozí kazatelova stylizace do role protějšku nasloučajícího sboru, k čemuž nezřídka biblické slovo i instrumentalizuje. Existuje

---

52 Folkert Fendler, Gottes-Dienst-Leistung – Sind Gottesdienstbesucher Kunden?, dostupné z: [http://www.michaeliskloster.de/dms/michaeliskloster2-0/arbeitsbereichethemen/quali/pdfs/kunden\\_im\\_gottesdienst/kunden\\_im\\_gottesdienst.pdf](http://www.michaeliskloster.de/dms/michaeliskloster2-0/arbeitsbereichethemen/quali/pdfs/kunden_im_gottesdienst/kunden_im_gottesdienst.pdf) [cit. 14. 05. 2023]

53 Hofheinz, »Stille schweigen soll man nicht«, 92.

ovšem také opačný problém: že se farář vnímá jako závislý a říká sboru to, co chce slyšet, čímž ho také může vést do pasti.<sup>54</sup>

Rozpoznat, co mělo být z kazatelny pojmenováno, k čemu z ní vybídnuo, bezpečněji svedeme žel často až zpětně. Konečná perspektiva je i kazatelům odejmuta, naštěstí. A přisouzena zbitému Beránkovi (Zj 5,9). Co konat však můžeme a máme, to je vyznávat své viny.

## Úlevné osvobození na závěr

Kázání je součástí bohoslužeb, při kterých je evangelium hlásáno i rituálně. Ve shromáždění církve se přimlouváme za politiky i věci veřejné. A při večeři Páně je částečně inscenován a z Boží milosti okoušen nový řád světa, který se pak od stolu rozšiřuje mimo kostel.

Díky Bohu nezůstává kázání osamoceno! Patří k dynamice a pohybu bohoslužby jako celku. Je tedy jedním z úkolů homiletiky a liturgiky objevovat vzájemnou souhru.<sup>55</sup>

**Mgr. Ondřej Macek, Ph.D.**

Univerzita Karlova  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 9, 110 00 Praha 1  
Česká republika  
[macekon@etf.cuni.cz](mailto:macekon@etf.cuni.cz)

---

<sup>54</sup> Deeg, *Das Politische und die Predigt*, 6.

<sup>55</sup> Deeg, *Ethisch predigen und die Bibel inszenieren*, 141.

## Recenze

Ondřej Macek a kol.: **Cesty k lidem. Kapitoly z duchovní péče**, Praha: Karolinum, 2022, 548 stran, ISBN 978-80-246-5351-8

Řekneme-li, že tato kniha zaplňuje výraznou mezeru v české teologické literatuře, rozhodně to nebude pouhá fráze. Vždyť naposledy vyšla srovnatelná publikace v roce 1991. *Pastýřská péče* českého praktického teologa Josefa Smolíka byla až doposud jedinou česky psanou učebnicí, která svým záběrem pokrývala celou oblast duchovní péče, třebaže svým rozsahem nebyla ani poloviční. Mezitím se u nás samozřejmě objevila řada dílčích studií, zaměřených zejména na doprovázení specifických skupin lidí či na kategoriální pastoraci, tedy práci duchovních v necírkevních institucích. Nebylo ovšem k dispozici žádné kompendium, zahrnující pokud možno všechny základní metody i témata tohoto oboru a zachycující také současnou diskusi.

Překlenout tuto mezeru jistě nebylo jednoduché. Editor a spoluautor monografie Ondřej Macek konstatuje, že bylo nutné nejen „nabídnout standardní přehled po oboru duchovní péče“, ale také jej „v českém jazykovém prostředí nově ukotvit“ (s. 19). Nešlo tedy jen o aktuální zpracování již dříve traktované, a tedy v zásadě známé látky, ale o zmapování a zpřístupnění rozsáhlého a členitého odborného terénu, který byl u nás pojednáván jen zlomkovitě a někdy i se značným časovým zpožděním oproti zahraničním trendům. Názvy některých kapitol (např. *Duchovní péče jako porozumění životu v horizontu křesťanské víry*) prozrazují, že se tu rozebírají otázky, které u nás prozatím nebyly ani důkladně otevřeny, natož aby na ně mohly být nalézány odpovědi.

Jistou nesnáz představuje již samotné označení činnosti, kterou kniha reflektuje. Autoři se nakonec rozhodli pro pojem, který sice v českém teologickém diskurzu není neznámý, ale není ani dominující. Dá se říci, že je jakousi střední cestou mezi *pastýřskou péčí*, která možná až příliš asociuje představu faráře/farářky coby duchovního vůdce, pečujícího o svěřené „stádo“ (což je i vzhledem k novozákonnímu nálezu problematické), a *spirituální péči*, která je duchovní péči sice lexikálně a sémanticky velice blízká, avšak je vyhrazena spíše pro „starost o duchovní potřeby (nejčastěji pacientů), jež je konána spíše bez přímé vazby na nějaké náboženské společenství či náboženský systém“ (s. 9).

Podle Macka je duchovní péče „mezilidská existenciální komunikace motivovaná a určovaná křesťanskou vírou“ (s. 17). Tato definice obsahuje hned

několik implicitních vymezení. Předně z ní vyplývá, že pojem *duchovní* se nevztahuje pouze k práci náboženského experta, jako by jedině on byl k takové službě kompetentní. Nejedná se ani o direktivní vedení „pastorovaného“, ale o rozhovor probíhající v perspektivě evangelia, který nemá jasné zadání ani předem stanovený cíl, spíš jen obecný záměr. Jeho obsahem přitom nemusejí být jen náboženská či obecněji spirituální témata. Je potřeba vzít v potaz, že tématům, jako je Bůh, smysl života, vina, odpuštění, konečnost či naděje, se nevyhýbá ani psychoterapie a církvev na ně nemá takřkajíc patent. V duchovní péči ovšem do rozhovoru alespoň jeden z účastníků nevstupuje ve světonázorově neutrální pozici, ale (také) jako svědek o Kristu. Rozdíl oproti psychoterapii spočívá také v tom, že podnětem pro tento rozhovor nemusí být nutně nějaká životní krize, kterou je potřeba překonat. Je pravda, že se duchovní péče velice často dotýká různých problémů či konfliktů, avšak rozhodně se na ně neomezuje. Především vytváří bezpečný prostor pro to, aby mohly být prakticky všechny oblasti individuálního lidského života uchopeny a interpretovány z hlediska křesťanské víry.

Kniha vhodně kombinuje dějiny disciplíny (včetně jejího biblického zakotvení) s nástinem současného dění v oboru. Je dobře, že aktuálním otázkám je věnován mnohem větší prostor, zatímco dějinný přehled se omezuje skutečně jen na milníky ve vývoji oboru a klíčové postavy, které jsou relevantní i dnes. Přiměřený je také poměr zastoupení domácích a zahraničních autorů. Díky tomu se podařilo zohlednit specificky česká témata (např. pastorační v Jednotě bratrské) a zároveň mohli přímo promluvit důležití teoretici duchovní péče, převážně ovšem z německé jazykové oblasti. Kompendium tedy není pouze sekundárním referováním o současné odborné diskusi, ale do této diskuse samo vstupuje a poskytuje pohledy na různé aspekty duchovní péče takřkajíc z první ruky. Vystává před námi široká paleta přístupů, teologických východisek, technik vedení rozhovoru a cílových skupin, aniž je některý z důrazů jasně favorizován. Předpokládá se, že praxe duchovní péče si bude počínat eklekticky a přizpůsobovat se konkrétnímu případu a situaci.

Každá kolektivní monografie, zvláště pokud se na ní podílí větší množství autorů (v tomto případě celých 25!), se potýká s obsahovým vymezením jednotlivých kapitol. Také v případě této knihy dochází několikrát k jistému obsahovému překrývání: například pastorační u Martina Luthera je pojednána v přehledové IV. kapitole i v V. kapitole věnované tomuto reformátorovi; duchovní rozhovor je tematizován v kapitolách XVI. i XVII.; na vícero místech jsou představeny metody duchovní péče inspirované psychoterapií atd. To

ovšem nemusíme vnímat jako nedostatek, ale spíš jako žádoucí nasvícení komplexních témat z vícero úhlů.

Příručka vychází v době, kdy jsme v naší zemi – opět poněkud opožděně oproti zemím na západ od nás – svědky velkého zájmu o nejrůznější poradce, kouče a terapeuty. Tito specialisté nabízejí právě to, co bylo po dlouhá staletí doménou církve, tedy orientaci a radu ve složitých životních křižovatkách, doprovázení a útěchu v krizích, posilu a povzbuzení tváří v tvář různým výzvám. Při potížích se zvládáním života vyhledávají lidé obvykle někoho jiného než duchovního. Je to pouze proto, že už představitelům církve nedůvěřují, anebo také proto, že jim církev v jejich existenciálním hledání a tázání neumí nabídnout konkrétní a účinnou pomoc?

Teorie i praxe duchovní péče se pokouší ukázat, že křesťanská tradice dokáže vnášet do životních příběhů specifický prvek, který mimocírkevní péče o duši nabídnout nedokáže. Identifikovat prvek v současné situaci není snadné. Trvalým úkolem je tedy vystihnout jedinečný profil duchovní péče a obhájit ho uprostřed pestré palety sekulárních i spirituálně laděných „cest k lidem“. Právě o to kniha – mimo jiné – usiluje. Jednoznačnou definici duchovní péče, na které by se shodli všichni odborníci, bychom v ní sice hledali marně, ale to vzhledem k pluralitě jejích metod patrně ani nelze očekávat. Podstatné je, že se záměr vyjádřený v úvodu knihy podařilo vrchovatě naplnit. Publikace se nepochybně stane standardní referenční příručkou pro teology i zájemce z jiných oborů, protože systematicky a srozumitelně přibližuje, co všechno duchovní péče obnáší.

**Ondřej Kolář**

Christian Danz – Werner Schüßler (eds.): **Paul Tillich in Dresden. Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik**, Berlin – Boston: De Gruyter, 2023, 316 stran, ISBN 978–3111261775<sup>1</sup>

Před námi leží nejnovější svazek z edice *Tillich Research*, zabývající se obdobím Tillichova života (1925–1929), jež zmíněný teolog strávil v Drážďanech výukou na Technické univerzitě. Toto krátké období pro něj bylo naplněno teologickými, filozofickými, politickými a kulturními motivy, které se zrcadlí právě v jeho tvorbě. Tato tvorba je i obrazem intelektuální diskuze doby, jak píší sami editoři svazku: „Tillichovy výroky o společenské a politické situaci ve 20. letech 20. století jsou vynikajícím příkladem výmarského intelektuálního diskurzu.“ (3)<sup>2</sup> Recenzovaný sborník, který prezentuje výsledky stejnojmenné konference (6.–9. července 2022), je proto pro mnohost okruhů Tillichovy tvorby rozdělen do několika tematických částí. První část nazvaná *Streit über die Weimarer Republik* (Spor o Výmarskou republiku) nabízí čtyři příspěvky k problematice Výmarské republiky a její intelektuální historie. Druhý oddíl pojmenovaný *Dresdner Intellektuellenmilieus* (Drážďanské intelektuální prostředí) předkládá tři příspěvky k dobovým intelektuálním diskuzím v Drážďanech. Třetí část, *Dresdner philosophische Diskurse* (Drážďanské filozofické diskurzy), probírá ve třech příspěvcích filozofickou problematiku. Čtvrtá část s názvem *Kairos, Religion und Kultur – Theologische Zeitdeutung* (Kairos, Náboženství a kultura – teologický výklad doby) rozebírá otázky, kterými se zabývá Tillich v časopisech, do nichž přispíval. Poslední oddíl, *Theologische Diskurse in der Weimarer Republik* (Teologické diskurzy ve Výmarské republice), se orientuje již na specificky teologické otázky.

I když se jedná o svazek věnovaný Tillichovi, nabízí sborník přesahy k jiným autorům, kteří vytvářejí diskuzi Výmarské doby. Čtenář tak získá základní přehled nejen o Tillichově intelektuální produkci v Drážďanech, ale je mu také předložen intelektuální obraz doby. Právě proto, že je sborník koncipován tak, aby popisoval dobový diskurz, vstupuje do diskuze mnoho jmen, jejichž názory a vztah k Tillichovi jsou autory rozebírány. V předkládané recenzi se pokusíme o shrnutí daných studií, přestože nám rozsah recenze neumožní vyčerpat bezesbytku jejich potenciál.

Autorem prvního textu *Weimarer Intellectual History. Zur Vermessung geistiger Lagen auf schwankendem Grund* (11–29) je Alexander Gallus. Autor

1 Recenze vznikla za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA\_FF\_2023\_017).

2 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného sborníku.

si klade za cíl popsat postavení intelektuála ve Výmarské republice. Nejdříve se vypořádává s Habermasovou pozicí (14) a ptá se, jestli je v této době vůbec možné mluvit o intelektuálech. Dobový intelektuální diskurz charakterizuje jako plný nejistoty a rozpolcenosti a ilustruje jej na dvou případech: na jedné straně liberálním diskurzem, ve kterém popisuje proměny liberalismu, a vnitřní diskuzí mezi demokratickým a anti-demokratickým křídlem či liberalismem a liberálním radikalismem (16–22). Na druhé straně je zmíněný diskurz demonstrován pozicemi diskutovanými v periodiku *Weltbühne*, ve kterém se střetávaly rozdílné pohledy. Autor tuto diskuzi nazývá demokratickou kritikou demokracie (22–27).

Druhá studie „*Politische Romantik“ in der Weimarer Republik. Zur Rezeption eines Ideologems der deutschen Zwischenkriegszeit* (31–55), jejímž autorem je Christian E. Roques, se zabývá pojmem politické romantiky jako jednou z hlavních pozic, která ovládala dobovou debatu. Ve své studii nabízí autor přehled tří pozic, které se vztahují k politické romantice. První představuje H. Freyer a jeho chápání idealismu a romantismu jakožto reakce na radikální osvícenství (34–36). Druhou zastává S. Rubinstein a jeho romantický socialismus (36–39). Poslední představuje C. Schmitt, který dle autora chápe romantismus jako samostatnou pozici subjektivního okazionalismu, v níž stojí subjekt v ironickém vztahu ke skutečnosti (39–42). Do diskuze se poté včleňuje i O. Spann a jeho romantický univerzalizmus a K. Mannheim s romantismem a kritikou konzumu (42–47). Ke slovu se dostává také P. Tillich a jeho hodnocení romantismu skrze mystické vědomí. Postupně je vypracován Tillichův vztah k socialismu, který pramení právě v romantismu, jež však překračuje (51–53). K prvním dvěma textům připojujeme krátkou poznámku: zdá se, že tyto dva články se věnují svému tématu a návaznost na Tillicheho je dopsána až dodatečně. Studie tak působí poněkud nekoherentně. Na druhou stranu jsou to právě ony studie, které se věnují dobové situaci, a samotný vztah k Tillichovi není jejich hlavní náplní.

Třetí stať s názvem *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Weimarer Republik* (57–68) je dílem Klause Fitschena, který se nejdříve ptá po ústavněprávní definici „náboženského světonázoru“ ve Výmarské republice. V ní nachází ústavně zakotvenou pluralitu, jež však dle autora nebyla všude společensky přijímána (59). Dále se autor pohybuje v sociologickém a religionistickém zkoumání vztahu protestantismu a katolicismu, v oblasti vztahu svobodných a zemských církví (*Freikirchen* a *Landeskirchen*), proroků, sekt a politicky orientovaných náboženských skupin v době Výmarské republiky

(60–66). Na to navazuje shrnutí Tillichova hodnocení náboženské situace doby. Zde nacházíme Tillichovo určení nepřítele křesťanského učení jako toho, který „nevlastní pravdu“ (66). Tillichova pozice je zde popisována jako postupné přibližování se dělnickému hnutí a otázce problému „odkřesťanštění mas“ (67).

Poslední studie první části *Zwischen den Stühlen. Der Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands in der Weimarer Republik* (69–82) od Clemense Vollnhalse pojednává o nábožensko-politickém spolku *Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands*. Ve stati jsou popsány cíle, uspořádání (69–73), periodikum a politické kampaně spolku (73–76), vztah k národnímu socialismu a jeho odmítnutí (77–80) a fungování spolku po roce 1945 (80–81).

Autorem první studie druhé části je Alf Christophersen. Příspěvek nese název „*Im Schicksal unserer Zeit*“. Die Dresdner „Logosclique“ als „*Gemeinschaft von Persönlichkeiten*“ (85–100). V této stati je probírán okruh přátel kolem P. Tillicha a jejich diskuze. Východiskem je otázka idealismu a vybudování systému na jednom principu. Setkáváme se zde s R. Kronerem a jeho posouzením idealismu (89). Právě z hlediska konceptu idealismu je představeno také F. Stepunovo hodnocení Tillichova dělení náboženství a kultury či pojmání Boha jako absolutního Ducha, přičemž Stepun kritizuje Tillicha za přemíru politiky a socialismu v jeho teoriích (89–93). Dalším diskutovaným jménem je K. Nadler. Ten staví Tillicha vedle Hegela, přičemž si všímá Tillichovy identity filozofie a teologie v dialektickém vztahu (94). Tím se autor dostává k pojmu Kairos, který je totožný s názvem Tillichem spoluvydávaným časopisem. Tento pojem označuje bod v čase, v němž má každý zodpovědnost za své rozhodnutí (95f). Autor dále rozpracovává Tillichův koncept proctví, svatosti, milosti a osoby (96–100).

Další studie, jejímž autorem je Alexander H. Schwan, s názvem *Paul Tillichs Theologie des Ausdruckstanzes* (101–119), se nejdříve zabývá vztahem Tillicha k dráždanské tanečnici Mary Wigman a jejímu tanečnímu kruhu. Dále je rozebírána teorie výrazového tance v dobové diskuzi taneční moderny, a to i z hlediska antropologie a religionistiky (104–107), Tillichovy zdroje pro úvahy o tanci (107–110) a pojem absolutního tance (110–112).

Poslední stať druhé části od Josepha Imordeho *Religion und Kunst in der Moderne* (121–136) nabízí pomoci velmi častých citací – který text spíše zahrnují – přehled teorií moderního umění od W. Kandinského a G. Simmela. Zde je materie popsána jako „ätherische Gestalt“ (125). Autor si všímá v teorii umění této doby směřování k náboženské rovině (131) a k iracionální (132).

Na tuto myšlenku navazuje podobností k Tillichovi, který v dobovém umění vidí hledání poslední reality. Tato je obsažena v Bohu. Umění a filozofie onu poslední realitu nahlízejí nepřimo, zato náboženství k ní pomocí spirituální extáze přistupuje přímo (133f).

První studií zabývající se filozofickým diskurzem je text Daniela Weidnera „*Die Gemeinsamkeit in der geschichtsphilosophischen Grundrichtung schließt Spannungen und Gegensätze nicht aus*“. *Der Denkstil des Kairos-Kreises* (141–158). V tomto textu je nejdříve rozebírán časopis okruhu *Kairos* ze sociologického a mediálně-teoretického pohledu, který toto periodikum hodnotí více jako diskuzní fórum než jako odborný časopis (144–147). Dále je představen obsah časopisu a jeho snaha o dialog se čtenářem, kterou autor studie hodnotí jako „interdiskurzivní esejistiku“ (147–150). Samotný obsah Tillichových příspěvků v časopise *Kairos* je autorem hodnocen jako pramenící z problému historismu, ve kterém se Tillich snaží uchopit čas pomocí pojmu prorockého, jako prolamování věčnosti do času, přičemž Tillichova úloha je tuto věčnost zachytit (150). Dále následuje analýza a prohloubení pojmů *Kairos*, prorockého a démonického. Prorocké je popsáno jako racionální kritika protestantského stanoviska (153f). Autor svou studii zasazuje do otázky po analýze textu (143) a stylu psaní (154–158).

Gerrit Mauritz předkládá studii s názvem *Sinntheorie und Klassenkampf im Kairos-Kreis. Paul Tillichs und Eduard Heimanns Beiträge über Die gegenwärtige Lage und den religiösen Sozialismus* (159–180). Tento text si klade za úkol uchopit pozice *náboženského socialismu*. Postupuje tak, že nejdříve popisuje vnitřní diskuzi *Kairos*-kruhu mezi Tillichem a křídlem ekonomů, kteří měli Tillicha kritizovat za přemíru metafyziky a málo historické morfologie (160–164). Poté je popisováno teologovo dílo *Die religiöse Lage der Gegenwart*, ve kterém Tillich dle autora studie rozděluje kulturu a náboženství. Kultura, kterou ztotožňuje s formou, je to, co se nechává poznat v sebevědomí jako skutečnost, čímž se kultura stává sebevědomím společnosti. Naopak náboženství je duchovní substancí – obsahem, který je předpokladem formy kultury a tvoří její nepodmíněný základ (165f). Pokud lidé tento základ ztratí, spějí k profanaci. Naopak nalezení náboženských kvalit vede podle Tillicha k nalezení základu kultury (166). Tím, že se společnost soustřeďuje jen na sebe, ztrácí svou orientaci v čase (167), což vede ke společenským důsledkům. Ty vidí Tillich v prorockých tendencích a vyhocení socialismu proti kapitalismu (167–171). Autor nabízí Tillichem popsané východisko v tzv. na víře založeném realismu (*gläubiger Realismus*), který se staví jak

proti utopismu, tak proti romantizování (170). Demonstrováno je rozpracování tohoto konceptu a kritiky kapitalismu z pozice E. Heimanna – prvně jako socialismu, který ovšem odmítá ortodoxní marxismus, a jako pozice, v níž je společnost známkou kultury a která díky náboženské kvalitě získává svůj smysl. Zde vidí autor studie jasnou návaznost na Tillichovu koncepci (171).

Werner Schüßler se ve svém textu „*Schöpferische Zeitkritik*“. *Zu Paul Tillichs Schrift Die religiöse Lage der Gegenwart von 1926 (181–194)* zabývá nejprve duchem občanské společnosti, kterou Tillich určuje jako jednotnou společnost, již určuje doba a má základ ve formách techniky a konečnosti (183f). Naproti tomu stojí pozice na víře založeného realismu, který je zde chápán jako odklonění se od občanské společnosti a hledání transcendence skrze formy a symboly věčnosti (184f). Společnost ale stojí na rozcestí kultury mířící ke konečnému a cesty církve směřující naopak k nekonečnému, přičemž je popsána i cesta od kultury k náboženství a od náboženství ke kultuře (185–187). Závěr textu přináší Tillichovu pozdější revizi těchto pozic (190–194). Tuto studii lze doporučit, neboť předkládá mnoho základních pojmů teologické koncepce a jasně je vysvětluje. Proto je škoda, že se text nenachází ve sborníku již na dřívějších stranách. Neznalému čtenáři by tak velmi zjednodušil četbu.

Společně s předposlední tematickou částí sborníku přichází text od Christiana Schwarkeho *Paul Tillich und die Technik (197–209)*. Jak název studie napovídá, je jejím hlavním tématem technika. Autor se nejdříve zabývá Tillichovou mystifikací techniky – ta spočívá v myšlence, že právě technika vytlačuje ze světa mystičnost, ale zároveň přináší nové formy démoničnosti, které můžeme nalézat např. v sociálních problémech (199–202). V realismu techniky se účel stává prostředkem, přičemž technika jako taková zůstává neutrální. Až její využití (např. tržní) je démonické. Autor studie i z těchto důvodů navrhuje, aby Tillichova pozice na víře založeného realismu byla spíše chápána jako expresionismus (204–207). V poslední části studie přichází ke slovu autorova kritika Tillichovy pozice skrze jeho koncept symbolu (208f).

Martin Fritz předkládá čtenáři text s názvem *Rausch des Unbedingten. Tillichs Theorie „dämonisch“ verzerrter Religion (211–228)*. Autor vychází nejprve z Tillichova díla *Religionsphilosophie*. Na pozadí tohoto díla představuje koncepci, v níž je náboženství základní formou lidského ducha a dává všem věcem smysl. Tento základ je zcela nepodmíněný. Onu nepodmíněnou formu uchopuje jako nutnost vývoje ke kultuře a rozlišuje „základ smyslu“ (*Sinngrund*) jako základ kultury a „propast smyslu“ (*Sinnabgrund*) jako pod-

míněnost a nicotnost kultury (213–216). Autor poté v popisu Tillichovy koncepce rozlišuje náboženství a profanaci. Profanaci poté dělí na sebevykoupení a sekularizaci, kteréžto obě vedou k nihilismu. Náboženství ale může kvůli záměně nepodmíněného s něčím jiným směřovat k démonismu, přičemž se pak z Boha stávají bůžci, z přítomného Boha se stává jen minulost (219f). Dále je představen vztah Tillicha a jeho koncepcí k Schellingovi i filozofie svobody jakožto jeho zdroj (225–227). Závěrem se autor ptá po možnosti aktualizace předložených Tillichových myšlenek. Na možnost aktualizace však odpovídá negativně (227).

Roderich Barth si ve své studii *Quellen des Selbst. Die Seele zwischen Antipsychologismus und Tiefenpsychologie* (229–244) klade nejprve otázku po stavu psychologie Tillichovy doby a Tillichovu zhodnocení jejího vývoje (230–233). Stanovisko tohoto teologa hodnotí jako směřující k vitalismu a všimá si vlivu psychoanalýzy. Tillichovu pozici charakterizuje jako skrze filozofii života koncipovanou moc sám sebe určovat, být sám sobě nahlédnutelný a osobnost popisující jako určité jsoucí (235f). Já (*Selbst*) je zde chápáno jako sebevědomé já, jako ontologická explikace (pomocí existence, odcizení, sebezničení), a nikoliv jako antropologické určení. Tillich se tak pohybuje v pozicích existenciálních analýz konečné svobody a strachu ze ztráty identity. Autor popisuje Tillichův pokus o ontologizaci psychologie a pokus o transformaci augustinsko-reformní tradice na freudovskou teorii (239–242).

První studie poslední části, jejímž autorem je Folkart Wittekind, nese název *Tillichs Dresdner Dogmatik im theologiegeschichtlichen Kontext* (247–276). Autor si nejprve klade za cíl představit některé teologické koncepty, které vrcholí ve 20. letech 20. století. Tento vrchol představuje jako konečnou fázi vývoje a klade ji paralelně k vývoji moderny (248–251). Nejprve vychází z pojmu náboženství jako konstrukce v 19. století (253–266), a dospívá k teologickým teoriím výmarské doby (262–266), na jejichž pozadí je představena raná pozice Tillicha (268–274). Zde je rozebírán pojem náboženství, které je sice zakořeněno v člověku stejně tak jako kultura, přesto je náboženství na rozdíl od kultury autonomní (268). Kultura má náboženský smysl jen v teologickém pohledu na věc (269). Teologie se zabývá oním neviditelným v náboženství, tj. vírou. Z dané pozice poté stanovuje, co je náboženské. Náboženství je obsahem samostatné vědy (270). Zmíněná raná Tillichova pozice je autorem doplněna o pozdější přepracování, kde náboženství představuje pozitivní stvoření stylu života. Tento vztah poté reflektuje teologie,

přičemž k tomu nemusí připočítat kulturu. Teologie se tak vztahuje čistě jen k náboženství (272).

Předposlední studie nese název *Theologische Intellektuellen-Diskurse in der Weimarer Republik. Protestantismus und moderne Gesellschaft bei Friedrich Gogarten und Paul Tillich* (277–291) a jejím autorem je Christian Danz. Autor nejprve představuje Tillichův vztah protestantismu k modernímu světu (277). Na to navazuje stanovisko F. Gogartena (280–287). Samotná Tillichova pozice protestantismu je představena jako kritické vypořádávání se se svými pozicemi, což Tillich nazývá prorockou kvalitou. Následuje popis diference Boha a světa, přičemž nevede cesta od světa k Bohu, ale jediné skrze Boha ke světu díky zjevení (283f). Základ všeho vědomí není ono nepodmíněné, které ještě není náboženství, nýbrž otevřenost vůči němu, které autor popisuje jako směřování vědomí k nepodmíněnému, přičemž je ve vědomí vyjádřeno jen negativně, bez objektu (284f). Závěrečná část studie se zabývá Tillichovým pojmem milosti. Tillich prý nechápe protestantismus jen jako kritiku, ale i jako produkci – kritika se týká obsahu vědomí směrem k absolutnu, přičemž vzniká paradoxní situace, kde se milost stává „formou vědomí, ve které je negováno, a tím se stává prostředkem k nepodmíněnému“ (289). Tento reflexivní vztah je skutečným dějinným vědomím (290).

Poslední studii sborníku napsala Ilona Nord a nese název *Symbole, Religion und der christliche Mythos. Religionspädagogische Erwägungen zum Symbolbeitrag Paul Tillichs aus der Dresdner Zeit* (293–307). Tento text se na pozadí novějších teorií symbolu a náboženské pedagogiky zabývá Tillichovou koncepcí symbolu. Autorka nejdříve vyjmenovává jeho znaky: neautentičnost, názornost, zplnomocnění (*Selbstmächtig*), uznání (*Anerkanntheit*) (295). Dále odlišuje náboženský symbol od pouhého symbolu. Zatímco pouhý symbol se vztahuje k věcem existujícím, přesahuje náboženský symbol jakýkoliv vztah k věcem (296). Autorka zmiňuje ale rozpor v symbolu kříže, který může odkazovat jak ke skutečnému Ježíši, tak k myšlence božské solidarity k trpícímu (297). Navrhuje řešení, ve kterém Tillich odmítá jakýkoliv systém symbolů, neboť ty vedou k ideologii. Náboženské symboly jsou dány náboženskými institucemi pro náboženskou praxi (298). Představena je i Tillichova kritika teorií symbolu a mýtu válečných teorií, Cassirera a Freuda (299f). Tillich je představen jako stojící v tradici konceptu demytologizace (300–302).

Poté, co jsme shrnuli jednotlivé příspěvky, zmiňme se o sborníku jako celku. Ke sborníku textů můžeme vždy přistupovat jako ke zdroji jednotlivých studií a číst je samostatně, anebo k nim lze přistupovat jako k jednotnému

textu. Recenzovaný sborník můžeme číst oběma způsoby. Jednotlivé texty stojí samy za sebe a není mezi nimi návaznost – i když na sebe některé odkazují. Texty jsou dostatečně specifické na to, aby mohly být čteny samostatně. Čteme-li knihu jako celek, nabízí nám dostatečně obšírný přístup k Tillichovým myšlenkám. Příspěvky jsou řazeny tak, že je čtenář uváděn do problému postupně – od obecnějších pojednání ke konkrétním otázkám Tillichova myšlení. Problém, na který tento sborník naráží, je, že některé jednotlivé texty dlouze představují vlastní metodologický přístup. To může být přínosné – a je zároveň vyžadované – u jednotlivého textu, avšak chce-li čtenář číst sborník jako celek, jsou tyto úvody poněkud zdlouhavé. Oproti tomu se neopakují historické reálie Tillichova života. Čtenáři tak nejsou znovu a znovu předkládány zprávy o jeho životě v Drážďanech, se kterými byl již seznámen.

Další výtku, kterou můžeme vůči sborníku vznést je, že – i když některé studie nabízejí i přesah k pozdějšímu Tillichovu dílu – chybí zhodnocení vlivu tohoto období na pozdější autorovu tvorbu. Na tuto námitku však lze odpovědět tak, že je sborník koncipován více synchronně než diachronně, neboť se zaměřuje na intelektuální diskurz doby, nikoliv na vývoj Tillichova myšlení.

Naopak velmi přínosné je průběžné vysvětlení základních pojmů a koncepcí Tillichova myšlení. Čtenáři, který není s Tillichovým myšlením seznámen, je tak nabídnut základní přehled o jeho pojmech a koncepcích z raného období. Napomáhá tomu i skutečnost, že je sborník strukturován tak, že koncepty, které byly nejdříve vysvětleny, se posléze opakují. Neznalý čtenář, pokud čte sborník postupně, si díky tomu dané koncepce osvojí. Na druhou stranu však není toto vysvětlení strukturováno systematicky a čtenář může v některých studiích narazit na interpretace, které by bylo možné postavit proti sobě. To však můžeme chápat pozitivně – jako otevření širě možných interpretací a interpretačních přístupů.

**Jan Thümmel**

Marcela Andoková: **Čierna som, a predsa krásna. Tyconiov výklad Piesne piesní 1,5**, Bratislava: IRIS, 2020, 226 stran, ISBN 978-80-8200-033-0

Kniha docentky klasické filologie Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě vyšla v roce 2020, přece však ještě i nyní je jistě potřebné na tuto publikaci upozornit. Jejím předmětem je kartaginský donatistický teolog Tyconius, laik, jehož autorská aktivita spadá do sedmdesátých až devadesátých let 4. století. Tyconiovo hlavní dílo nese název *Liber regularum*, moderní kritickou edici, s níž také Andoková v recenzované knize pracuje, pořídil J.-M. Vercruyse pro řadu Sources chrétiennes, vyšla v Paříži 2004. Do poloviny 20. století se tomuto patristickému spisovateli dostávalo poměrně málo pozornosti, zájem o něj patrně probudily nové edice Augustinova spisu *De doctrina christiana*, kde je Tyconius důkladně citován a komentován. U nás a na Slovensku se o Tyconiovi ani příliš nevědělo, ve *Slovníku latinských spisovatelů* mu věnuje Eva Kuťáková pod šifrou „ek“ jen několik řádků.<sup>1</sup> Slovenskou situaci radikálně změnila Marcela Andoková nejen recenzovanou publikací, ale celou řadou předchozích časopiseckých a sborníkových detailních studií a rozborů Tyconiova díla.

Ve vzdálenějším zahraničí má studium tohoto patristického spisovatele již delší tradici,<sup>2</sup> je kriticky vydáván, překládán a komentován v řadě časopiseckých i knižních odborných studií. Marcela Andoková ostatně přehled příslušného výzkumu podává (s. 11n.). Pochopitelně neregistruje již knihu, kterou vydal roku 2022 Karol Pietr Kulpa.<sup>3</sup> Stejně jako tento autor, i další zdůrazňují eschatologický náboj Tyconiových *Regulí*, většinou je však toto dílo charakterizováno jako hermeneutické s podstatným významem pro eklesiologii. V této souvislosti je třeba uvést, že se Tyconiovým pojetím církve zabýval mladý Joseph Ratzinger.<sup>4</sup> Dále stojí za pozornost, že Karel Skalický ve svém textu „Církev Kristova a církve Antikristova v teologii Matěje z Janova“ vyslovil hypotézu, jejíž správnost má za vysoce pravděpodobnou, totiž že titul

1 Eva Kuťáková, Anežka Vidmanová, *Slovník latinských spisovatelů*, Voznice: LEDA 2004.

2 Viz heslo „Tyconius“ Karly Pollmannové in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg: Herder, 21999.

3 Karol Pietr Kulpa, *Tyconius' Theological Reception of 2 Thessalonians 2:3–12*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2022.

4 Joseph Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tychonius im Liber regularum*, *Revue des études augustiniennes* (1956/2); v Andokové soupisu zaznamenáno na s. 210.

spisu jednoho z tzv. Husových předchůdců, Matěje z Janova, *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, vyšel z názvu Tyconiova *Liber regularum*.<sup>5</sup>

Marcela Andoková přistoupila k sepsání knihy velmi dobře připravena, jak vidíme i ze soupisu sekundární literatury (s. 199). Habilitovala se ve filologii, všímá si tedy důkladně i formální stránky Tyconiova spisku, jeho jazykové, stylistické a vůbec rétorické výbavy. Zabývá se jí již v kapitole první, detailně pak zejména ve druhé kapitole, nadepsané „Dedič antickej rétorickej tradície“, kde poukazuje na inspiraci, jíž byl Tyconiovi Quintilianus. Seznamuje pak s Tyconiovým termínem *regula fidei* a s jeho vztahem ke Quintilianově *regula loquendi*, přičemž upozorňuje, že „mezi Quintilianovým dílem a Tyconiovou hermenetickou příručkou neexistuje prakticky žádná literární závislost nebo podobnost“. Zde též autorka podává rétorickou strukturu spisu *Liber regularum* a obsah a charakter jeho jednotlivých „regulí“. Tyto dvě první kapitoly Tyconia může zájemce číst i v Andokové slovenském překladu, uveřejněném s titulem „Kniha pravidiel“ r. 2014 ve sborníku *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*.<sup>6</sup>

Třetí, centrální, kapitola knihy Marcely Andokové je nadepsána „Tyconiovo chápanie cirkvi na pozadí Pies 1,5“. Jde o verš „Černá jsem, a přece půvabná, Jeruzalémské dcery“ (ČEP). Andoková zde představuje Tyconiovo druhé pravidlo („dvojité rozdelenie Pánovho tela“) a konstatuje, že zde autor předkládá svou koncepci dvojité církve (*ecclesia bipartita*), koncepci, která stojí v centru jeho eklesiologie. Autorka nepočítá s tím, že by snad její knihu četli jen biblisté či teologové, i proto je tato kapitola rozsáhlá a její obsah je bohatý, jak prozradí nadpisy podkapitol: „Miesto Piesne piesní v biblickom kánone“, „Pohľad súčasnej biblistiky na Pies 1,5“, „Interpretácia Pies 1, 5 v starokresťanskej literatúre“, „Význam dvojitého Pánovho tela v diele *Liber regularum*“, „Interpretácia Pies 1, 5 v centre Tyconiovej ekleziológie“, „Skutočná láska k bratom“, „Nechajte oboje rásť až do žatvy“. – Poslední, čtvrtá, kapitola knihy Marcely Andokové uvažuje o míře Tyconiova vlivu na Augustinovu homiletickou tvorbu v období jeho polemiky s donatisty; je zde představena také příslušná kritická pasáž ze třetí knihy Augustinova spisu

5 Karel Skalický, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova*, in: *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.–30. listopadu 2000*, Brno: L. Marek, 2002, 47–69.

6 Rastislav Nemeč, Miloš Lichner, Michal Chabada, Marcela Andoková, *Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku*, Trnava: Universitas Tyrnaviensis – Facultas Theologica, 2014.

*De doctrina christiana*. Na okraj řekněme, že Andoková toto Augustinovo dílo přeložila do slovenštiny.<sup>7</sup>

Publikace má poznámky odkazující k pramenům i k literatuře a místy přinášející i nutné rozvedení textu samotného. Je vybavena veškerým aparátem: anglické resumé, seznam zkratk, obsáhlá (s. 190–212) bibliografie, jmenný rejstřík a index biblických citátů, zájemce potěší i příloha na s. 187 (faksimile začátku *Liber regularum* z rukopisu 9. století). Kniha je navíc opravdu pěkná i díky obalu, který nese obrázek podle návrhu Dany Paraličové, poutavý pro zrak i velmi sdělný co do obsahu.

**Jana Nechutová**

---

<sup>7</sup> Augustín sv. *O křesťanské náuce – o milosti a slobodnej vůli*, přel. M. Andoková – R. Hor-ka, Prešov: Petra, 2004.