

# Obsah

Redakční poznámka.....	3
“I hear a language, I had not known” (Ps 81:5) Finding Words and Discovering the Future of the Church.....	4
<b>Alexander Deeg</b>	
„Ať přijdou, aby se můj dům naplnil“ (L 14,23): Kostel jako šance.....	20
<b>Ondřej Macek</b>	
Kdo je vlastně kaplan? Nástin teologické typologie v současném společenském kontextu.....	30
<b>Matěj Hájek</b>	
Teorie církve.....	47
<b>Jiří Bochez</b>	
Spor o Belzebula: analýza jedné synoptické tradice v kritické reflexi.....	64
<b>Dávid Cielontko</b>	
František Žilka (1871–1944).....	90
<b>Jan Roskovec</b>	
Recenze.....	99



# Redakční poznámka

Vážené čtenářky, vážení čtenáři,

od tohoto čísla dále dochází ke dvěma důležitým změnám, na které si vás dovoluujeme upozornit.

Zprvé došlo k rozšíření stávající redakční rady o nové členy z významných vědeckých institucí v Česku i v zahraničí. Její nové složení naleznete na předsádce časopisu. Zadruhé budeme v každém čísle zveřejňovat také jeden článek buď v anglickém či německém jazyce.

K těmto inovacím nás vede záměr, aby *Teologická reflexe* byla vnímána odbornou veřejností jako prestižní časopis, který uveřejňuje kvalitní články ze všech dílčích teologických disciplín i s mezinárodním přesahem. Doufáme, že uvedené změny přijmete s pochopením.

Filip Čapek,  
odpovědný redaktor

Tabita Landová,  
zástupkyně odpovědného redaktora

# “I hear a language, I had not known” (Ps 81:5)

## Finding Words and Discovering the Future of the Church<sup>1</sup>

Alexander Deeg

Problems of the Church are always problems of its language. All too often, churches are stuck in their language, remain seated in the coziness of their lingual comfort zones, and live in the idea that they “have” the Gospel and should only think about ways of “distributing” it to those “outside.” This fundamental mistake of a misunderstood concept of “Communication of the Gospel” is analyzed in the paper. The alternative is Luther’s search for a “nova sprach” (new language) or – as it might be called – a dynamic linguistic Emmaus-way of the Church, which expects the event of the Gospel in the dialectics of inside and outside, old and new, tradition and innovation, ritual and creativity.

### Too busy... Or: Stuck in our Linguistic Comfort Zone

“*Church Underway*” – a symposium like the one in Prague, April 13th, 2021, remembering two great Practical theologians of Charles University, Josef Smolík, and Pavel Filipi, is, in my view, something like a necessary interruption in busy and exhausting times. We work in times of a global crisis, we react to the demands of a virus and its mutations – and somehow, we are all very busy. We are busy in our (German) churches asking ourselves what is responsible for teaching and pastoral care, if and how we can worship in physical co-presence, and what services we can celebrate in the digital world.<sup>2</sup> We have to react – and we know that whatever

---

1 The following text is a slightly revised version of a lecture delivered at the Symposium “Church Underway: Visions and Perspectives for Navigating the 21st Century”, organized by the Protestant Theological Faculty of Charles University in Prague on Tuesday, April 13th, 2021. I am very grateful for the invitation to deliver a lecture at the Symposium and for the chance to publish it here.

2 Cf. Alexander Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher: Überlegungen zum Gottesdienstfeiern in Zeiten der Corona-Pandemie und danach, *Pastoraltheologie* 109 (2020), 417–435; id., „Solches tut ...“ – Sieben Thesen zur Abendmahlfeier in Corona-Zeiten, *Pastoraltheologie* 110 (2021), 123–138.

we do and however we decide, there will be people who are not satisfied with what we do.<sup>3</sup>

We are busy. 75 years ago, German theologian Wolfgang Trillhaas described the problem of pastors in the times in the immediate aftermath of World War II:

The states of emergency are growing. And what follows is that people don't have time anymore – which is deadly for all clerical/sacred things. To have “time” is nothing that can be counted by having a look at our watches. It is about calm, inner concentration and silence, prayer. There is no pastoral and spiritual care without having time, but only care; there is no dialogue without having time, but only ephemeral listening. Without having time, there is no preaching, but only talking.<sup>4</sup>

Especially in times of crisis, we need – according to Trillhaas – *time* to reflect, to pray, be silent – and escape our deeply ground-in language, with which we just continue *talking* without *preaching*.

At least in German churches, I realize a complex combination of various activities, some helplessness and perplexity, and fear – especially fear of losing influence and relevance. In summer 2019, the University of Freiburg published a study showing that by 2060 the number of church members of the two so-called “big” churches, the Catholic and the Protestant Church, will only be half of what it is today.<sup>5</sup> In the years before, especially in the times of the Celebration of 500 Years of Reformation, churches wanted to show, how important they are for the functioning of our society – and then, in the first real crisis after the anniversary, in the Coronapandemic, they were not even judged to be “relevant for the system of our society” (“systemrelevant”). This was a humiliation and led to an even acce-

---

3 Cf. Alexander Deeg, Gottesdienst in ‚Corona-Zeiten‘ oder: Drei Variationen zum Thema *Präsenz, Evangelische Theologie* 81 (2021), 136–151.

4 This is my own English translation of the German text, which reads: “Die Notstände wachsen uns über den Kopf. Und dann tritt die Folge ein, die für alle geistlichen Dinge tödlich ist: man hat keine Zeit. „Zeithaben“ bemißt sich freilich nicht nach der Uhr. Es ist eine Sache der äußeren Ruhe, der inneren Sammlung und Stille, des Gebets. Ohne dieses Zeithaben gibt es keine Seelsorge, höchstens Fürsorge; ohne dieses Zeithaben gibt es keine Zwiesprache, höchstens flüchtiges Hinhören. Ohne dieses Zeithaben gibt es keine Predigt, höchstens ein Reden.” Wolfgang Trillhaas, Einleitung zum ersten Heft der Göttinger Predigtmeditationen, published again in: *Göttinger Predigtmeditationen* 75 (2020/21), 6–8, 6.

5 Cf. [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf) [06.08.2021].

lerated „„activity of communication. Churches wanted to show that they are still there and that they are helpful.

It seems to me that one of the themes of Josef Smolík, Josef Hromádka, and others is of new relevance for our churches in Germany: What is Church like in a post-Constantinian era, in which Church has lost all its privileges and in which Church is no longer automatically connected with the state's system but has to learn anew what it might mean when Paul appealed to the brothers and sisters in Rome not to be “conformed to this world” (Rom 12:2)?

Already in the last years, we were more and more driven out of our ecclesial comfort zones, as the number of church members declined, and especially in my Eastern German context, we face the results of forty years of forced secularism in the German Democratic Republic. But still, our Church taxes increased over the last years. So “crisis” is still a relative dimension in our German churches.

I will approach our Church's crisis from a perspective that may seem like a side issue or marginal problem: the question of language. Which language do churches, do church officials, do pastors, do church members use in their communication. How do they, *how* do we communicate?

My thesis is that we are often stuck in some kind of *lingual comfort zone*, and Church's problem is a language problem. On the one hand, it is mirrored in its language, and on the other hand, the language churches use produces and reproduces our Church's specific problem again and again.

In recent years, quite a few people from “outside” analyzed and criticized Church's language. I just mention two popular books: Erik Flügge, working as a communication consultant, criticizes a church that is dying of its language – a language, which is old, repetitious, somehow stuck in conventions and clichés, and far away from everyday life experiences.<sup>6</sup> And the two journalists Feddersen and Gessler speak about an anemic church language – and refer to some of the same problems.<sup>7</sup>

Of course, these are generalizations. And this critique is somehow unfair, as it does not consider many attempts of pastors and preachers to

---

6 Cf. Erik Flügge, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München: Kösel-Verlag, 2016.

7 Cf. Jan Feddersen – Philipp Gessler, *Phrase unser: Die blutleere Sprache der Kirche*, München: Claudius Verlag, 2020.

work on their preaching and find a new language. But in two aspects, I would agree that these critiques are correct and helpful:

1. First of all, there is some conventionality of Church's language. It is some kind of a specific sociolect, which is typical for churches – and which is a question not only of semantics but also of syntax and speech melody/intonation.
2. Secondly, there is a deeper theological dimension. We are – as Martin Luther said in his well-known phrase – simultaneously justified and sinner. According to Paul, this also means: Christian identity is in a peculiar situation “between” the old world we are still in, and God's new world. We – says Paul – already died with Christ, but only hope to be resurrected with him (Rom 6:3–5). In this “in-between world,” our language is part of the old age, of the principalities and powers that hold this old age captive (and Trillhaas might say that all our breathless activity is part of the structures of this old age!).<sup>8</sup> This existence “in-between” means for Martin Luther that we are and have to be on our constant way towards a new language – searching for it, longing for it, praying for it, hoping for it.

In a sermon on the fourth Sunday of Advent, 22.12.1532, Martin Luther preached on 1Cor 15 and recognized that Paul – by trying to find words for the resurrection of Christ – deconstructs the old language and finds a new one, a new metaphor. We say: someone died. But Paul does not say “died” but says: “What is sown is perishable, what is raised is imperishable” (1Cor 15:42). He speaks about “sowing” and not dying. And this new language changes everything:

Sed apud nos Christianos kentlich und gengig sey sprach, quod non heisse gestorben, begraben, sed auff himlich deudsch und recht geseet. Sic deus, Angeli loquantur, et Christiani sollen die zungen anders schaben et oculos leuchtern, quia est nova sprach in Paulo.<sup>9</sup>

---

8 Cf. especially the works of US-American homiletician Charles Campbell and his South-African colleague Johan Cilliers: Campbell – Cilliers, *Preaching Fools. The Gospel as a Rhetoric of Folly*, Waco (TX): Baylor University Press, 2012.

9 WA 36,644.

In a rough English translation:

But among us Christians, we use a language, which does not say “died,” “buried,” but in a heavenly German language and veraciously “sown.” So does God and so do the angels speak, and Christians should shape their tongues differently and open their eyes, as this is the nova sprach [the new language] in Paul.

It is all about shaping the tongues differently to find the way to a new perception of reality. This is what Luther and the other reformers tried to do when they translated the Bible, and this is what they tried to do in their enthusiastic rediscovery of the sermon.

Especially as we are so busy, there is the danger that we remain in our old world and our old language, which stabilizes hierarchies and power structures, which builds a wall between us (the Church) and the others (the world), which reproduces a sociolect and prevents us from doing what Church is called to do: to go out, to leave the comfort zone and to learn to speak a “heavenly language.”

Gregory Orr wrote:<sup>10</sup>

River inside the river.  
World within the world.  
All we have is words  
To reveal the rose  
That the rose obscures.

Gregory Orr’s poem is – of course – open in its interpretation. I see in it the power of words – to reveal and to obscure, to help people to see *and* to hinder them.

Transferred to what churches do, it is essential to note that language is not just some aspect of our work and duty, but it is what Church is about. The Church is a phenomenon of communication, and communication is bound to language. So Church reform is always a reform of language. In other words: Church reform means discovering a new language that is somehow there and given – a “gift” by God – and which is not (only) the result of my abilities, creativities, or (worse) marketing efforts.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Gregory Orr, *River inside the River: Three Lyric Sequences*, New York et al.: W. W. Norton & Company, 2013, 124.

<sup>11</sup> Actually, there were quite a lot of theologians who tried to find new ways and who connected the Church’s problem with a problem of language. I just mention Dietrich



## The Problem of the “Communication of the Gospel”, the “Event of the Gospel,” and the Emmaus-Way of the Church

The term “communication of the Gospel,” in German: “Kommunikation des Evangeliums” is very prominent in German churches and Practical Theology.<sup>12</sup> German Practical Theologian and Church Reformer Ernst Lange (1927–1974) prominently introduced the term. Communication of the Gospel was a dynamic program for Church Reform in the 1960s. It not only substituted the term “Proclamation of the Gospel,” which was dominant in the Word-of-God-Theology, but also stood for a broader movement of reform in many aspects of church life. The main idea was to overcome the traditional model of an ordained pastor proclaiming truths of faith from the pulpit to a listening congregation who has nothing to say. It was to overcome the repetition of the “correct” dogmatic formula that had very little or nothing to do with the everyday life of people, with everyday problems, with faith experiences, or experiences of doubt. Proclamation stood for the repetition of conventionality and for the transformation of preaching into some ritual (which might at its best stabilize people in a particular security or identity system but is far from being an authentic expression of belief and doubt, faith and questions).

So the dynamic program of “Communication of the Gospel” meant to find new ways of integrating people in a *dialogical* communication. Dialogical sermons were delivered in many churches; sermons as discussions and dialogues. Participation was (like in Catholicism at the same time) one of the main ideas in worship – participation of different people with their distinct voices. Groups were installed to help the pastors prepare the sermons, and not only pastors delivered sermons, but also “lay people.” It was discovered that “Communication of the Gospel” takes place in many different ways and forms: in the media, in schools, kindergartens, and elders’ homes, in grassroots-movements etc. This was the time, when e.g. Josef Smolík wrote about Church in a secularized world, about a Church with-

---

Bonhoeffer, who stressed the importance of a non-religious interpretation and was rediscovered (among others) by Josef Smolík in many of his writings.

12 Cf. Michael Domsgen – Bernd Schröder (eds.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Arbeiten zur Praktischen Theologie 57, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

out privileges, and about the overcoming of the Constantine Era in church history.

In recent years, German Practical Theologian Christian Grethlein structures his whole Practical Theology around this term in a compelling way.<sup>13</sup> But at the same time, “Communication of the Gospel” became a problematic and dysfunctional term in many contexts and might actually lead to the opposite of what it once intended. The main problem seems to be a shift that sees the “Gospel” as the *object* of communication. In many reflections on Church’s duty, the term is used precisely in this sense: We somehow “have” the Gospel – and our question is, how to communicate it to different people in different social milieus and via various media. Especially the months of the Corona crisis showed the immense popularity of a reduced way of using the term “Communication of the Gospel.” There is a “Gospel,” and as we can’t communicate it in classical forms, we have to do it in different media.

This reduction may lead to one of our Church’s biggest problems – and throws us back to times before the establishment of the formula “Communication of the Gospel.” There are two main aspects of this problem: (1) It creates an inside-outside dualism: Here, inside the Church, are those who know the Gospel – and somewhere outside, there is a growing number of people to whom it must be communicated (as they may not have heard about it before or may wish to listen to it anew). New authority structures are established (and paradoxically, again pastors enter into a central role). (2) It makes the Gospel static and transforms it into a set of convictions and beliefs. It loses its dynamic – and its personality. The Gospel is – in a Protestant definition – nothing else than Jesus Christ himself, whose salvific presence is experienced whenever and wherever the Holy Spirit wills.

This is why I would suggest to stop using the formula at least for a while and speak alternatively about the “Event of the Gospel” which can be expected and experienced in different communicative settings and arrangements – in “classical,” ritual worship services as well as in a dialogue with someone for whom church is a strange gathering of strange people and who (like many people in our secularized Western countries) forgot what they may have forgotten when they lost or left religion long ago. We

---

13 Cf. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2012.

will find new words – and we will discover Church’s future *and a new language in these events of the Gospel.*

Expecting the Gospel means longing for a *nova sprach*, escaping the conventionalities and expecting Christ somewhere out there (as he said himself in Matthew 25). Because – again: Christ is not confined to a church building and institution, but is present in the world – another perspective Josef Smolík stressed in many of his papers. He writes: “The Christian congregation can never be a society closed towards the world if it lives from the coming Lord and His promises.”<sup>14</sup>

There are manifold “constellations” in which we expect the Gospel again and again – constellations which are more or less closely related to the official Church and its institution: a shared Holy Communion via Zoom, a social media (Instagram) pastor and her communication, a Pope of Rome finding completely new forms amid the pandemic and praying alone on St. Peter’s Square in Rome,<sup>15</sup> groups of youths sitting together and talking about “God and the world,” churches which are open for homeless people during cold winter days and nights, etc.

Expecting the Gospel – this does not mean that we have to try to find the “right” language “for” different people (as we would have to in a rhetoric of persuasion), but it is about finding language *with* other and different people – in the threshold and in-between-spaces of communication.

There are different Biblical narratives that could form a paradigm for this communication. Of course, Abraham, who leaves everything he has and starts his way with God and with a promise, but nothing else (Gen 12:1–4). He is a permanent paradigm for leaving our ecclesial comfort zones and being on the way.

Another paradigm could be the Exodus and the people of Israel wandering in the desert – not in Egypt anymore, but not yet in the Promised Land. Josef Smolík used this metaphor in a paper from 1970 speaking

---

14 “Die Gemeinde kann nie eine der Welt gegenüber geschlossene Gesellschaft sein, solange sie von dem kommenden Herrn, von seinen Verheißungen lebt.” – Josef Smolík, *Die Exodugemeinde*, in: idem, *Erbe im Heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Praktischen Theologie und Ökumenik, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982, 133–137, 134f.

15 Cf. also Tomáš Halík, *Die Zeit der leeren Kirchen. Von der Krise zur Vertiefung des Glaubens*, aus dem Tschechischen von Markéta Barth unter Mitarbeit von Benedikt Barth, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2021, 13.

about the “Exodus-Church” (Die Exodusgemeinde). He writes: “The Church is a wandering church. It does not turn around its axis but moves forward in all its deeds – towards a new future, towards the coming of the Lord.”<sup>16</sup>

In my view, there could also be another Biblical paradigm, and we could speak of the promising Emmaus-way of the Church – thus making use of one of the most encouraging stories about being on the way the Bible tells us.<sup>17</sup> Another great theologian from Prague, Tomáš Halík, uses this story to find perspectives for a Church that is a pilgrim and on its way.<sup>18</sup> Two disciples leave the center, the place of the institutionalized religion, the Temple, and the hierarchy, the power of interpretation. They are on their way, talking with one another. It is interesting that they cognitively “know” everything which can be known. They heard the Gospel of the resurrection of Jesus. But the “correct” words did not change their lives. It is the meeting with a stranger which starts to change everything. It is their openness for a dialogue, which begins with a question of the stranger and continues with their narration about everything that happened and fills their hearts. What Jesus does, is impressive: “Beginning with Mose and all the prophets, he interpreted to them in all the Scriptures the things concerning himself” (Lk 24:27). A stranger becomes the interpreter, a stranger on the way confronts the disciples with interpretation – which they do not understand at this very moment. But later, we learn that somehow their hearts burnt within them when they were on the road. But they are so puzzled and so stuck in their “old world” that they do not recognize the one they are talking about.

Just a side-mark: Sometimes it may be the other way round as well: Disciples may be on their way being so busy, having fallen so deeply in love with themselves and Church’s institutionality that they are very well aware that it is Jesus who is there – and their only wish is to get rid of him. Fyodor Dostoevski told this story in his famous parable of the Grand Inquisitor: The Grand Inquisitor – after having arrested Jesus – turns to him and says: “Is it Thou? Thou?” but receiving no answer, he adds at

---

16 “Die Gemeinde ist eine wandernde Gemeinde. Sie dreht sich nicht um ihre eigene Achse, sondern mit allen ihren Aktionen bewegt sie sich vorwärts, einer neuen Zukunft, der Parusie des Herrn entgegen.” – Smolík, *Die Exodusgemeinde*, 134.

17 Another one could be Acts 8:26–39 [Philip and the Ethiopian Eunuch].

18 Cf. Tomáš Halík, *Die Zeit der leeren Kirchen*, 153–160, esp. 159. Cf. also idem, *Theater für Engel. Das Leben als religiöses Experiment*, aus dem Tschechischen von Markéta Barth unter Mitarbeit von Benedikt Barth, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2019, 14, and esp. 53–64.

once. ‘Don’t answer; be silent. What canst Thou say, indeed? I know too well what Thou wouldst say. And Thou hast no right to add anything to what Thou hadst said of old. Why, then, art Thou come to hinder us? For Thou hast come to hinder us, and Thou knowest that.’<sup>19</sup> Jesus comes to hinder the Church, and this is why the Grand Inquisitor has to get rid of a God who interferes and disturbs the Church in the way it administers the Gospel and communicates it (perfectly without him!).

But “their eyes were kept from recognizing him” (V. 16). What they experience then is a revelation and interruption: “When he was at table with them, he took the bread and blessed and broke it and gave it to them. And their eyes were opened, and they recognized him. And he vanished from their sight” (V. 30f.). It was kind of a ritual, liturgical reenactment of the Last Supper – and during this ritual, their eyes were opened. The Church on its way may discover Christ who is there – in a stranger on the way, in bread and wine, in a shared meal, in celebrating worship.

An Emmaus way of the Church: leaving the city, meeting strangers, starting conversations. Addressing our concerns (and not “offering what we have”), listening, not trying to persuade others and to produce sense or create meaning; staying together, eating, drinking with the others ... and suddenly realizing that it is Christ whom we meet.<sup>20</sup>

What is interesting to note here, is the dialectics of old and new, of Biblical texts and current interpretations, of ritual and new perceptions, which I discover in the Emmaus story and which seems important whenever we talk about visions and perspectives for a church on the Emmaus way.

## “Nova sprach” and the New Song – or:

### The Dialectics of Old and New

“I hear a language, I had not known...” (Ps 81:5). It is disputed in Old Testament studies what actually “happens” in Ps 81. Hans-Joachim Kraus assumes

---

19 Quoted according to: <https://www.ccel.org/d/dostoevsky/karamozov/htm/book05/chapter05.html> [06.08.2021].

20 I think that this is pretty much what Josef Smolik meant already many decades ago when he spoke about a prophetic Christianity which is dialogically on its way. He stressed that the aim of dialogue should never be to strengthen Christianity’s influence on this world, but should be a real dialogue between Christians and others; cf. Josef Smolik, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*, Evangelische Zeitstimmen 56, Hamburg: Reich, 1971, esp. 28.

that the Psalm takes us into the cult of the Temple – and suggests that amidst the Psalm, there is an interruption – and the prophet reminds the congregation of God’s acting in the history of His people and of God’s disappointment with His people. A new language interrupting the cult – and Kraus writes: “Die Gemeinde wird in eine Begegnung mit dem in seinem Worte gegenwärtigen Gott hineingerissen.”<sup>21</sup> In English: “The congregation is disruptively taken into an encounter with God who is present in His word.”

Also here, we find a dialectical interwovenness of “old” and “new.” In the Emmaus-story the new word of the resurrected Christ on the disciples’ way to Emmaus is a retelling of the prophets and the scriptures, and the new word happens in a reenactment of the Last Supper with the disciples. Luke points to the practices of his readers. It is what they usually do when they gather: they read the Scriptures, they eat and drink and do this in remembrance of Jesus Christ. To hear the new word means here to continue to do what congregations usually do – full of expectance that something new may happen, which is not *our* “new” word, but which means hearing a language I had not known.

The main point is not the content, which is conveyed, but the *encounter*.<sup>22</sup> And precisely this is why we have to keep on the way, to keep moving and expecting. Martin Luther says (in my own English translation):

A Christian is never in the state of “having become,” but always in the process of becoming. [...] Therefore: Whoever is a Christian is surely not a Christian. This is to say: Whoever thinks that he already became a Christian is nothing. We are moving towards heaven, but we are not in heaven yet. And as the person who thinks that he is already in heaven will never get there, so is the person who moves towards heaven, already in it. [...] The sum is: You have to grow and continue, but never stand still and relax in your security. [...] Woe to the person who is already completely renewed, as this person has not started yet to be renewed at all. [...]<sup>23</sup>

---

21 Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*, Bd. 2, BK.AT XV/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1961, 567.

22 Cf. Christian Lehnert, *Ins Innere hinaus. Von den Engeln und Mächten*, Berlin: Suhrkamp, 2020.

23 Martin Luther on Mt 13:45f., quoted according to Erwin Mühlhaupt (ed.), *D. Martin Luthers Evangelienauslegungen*, Bd. 2: *Das Matthäusevangelium (Matthäus 3–25)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>4</sup>1973, 488. In German: “Ein Christ steht nicht im Worden Sein, sondern im Werden, denn Christus spricht zu ihm bittet, suchet, klopfet an, es heißt nicht ihr habts, ihr habts gefunden, ihr seid hereingekommen, sondern bittet, suchet, klopfet an. Darum, wer ein Christ ist, der ist kein Christ, d. h. wer da meint er sei schon ein Christ geworden, der ist nichts. Denn wir ziehen zum

There is a danger whenever we talk about a new word and a new language: the danger of transforming it into a task we have. And to implement a “task force” which helps us to “translate” the Gospel into the language of the people. And again, we would find ourselves in the problem of the “in-and-out-dynamics” and the problem of a fixation of the Gospel to a set of words, to a certain content. We would not leave our “incurvation in ourselves,” as Martin Luther describes “sin” and “sinful existence.” We would not overcome the incurvation in our language, our conventions.

There is a dialectics, which might lead us into expectancy and fluidity. We can only remain on the way – ready to leave “Egypt,” our institutions, our privileges, our stability, our securities again and again – and expecting the Promised Land, which is not a new form or institution we build and create and establish, but something radically new which remains our hope and our vision.

Some years ago, I made a striking observation when I read the book of Revelation.<sup>24</sup> John sees God’s new world, and in the book of Revelation, we become witnesses of a new song which is sung accompanied by extraordinary instruments – the harps of God (Rev 15:2).

<sup>2</sup> And I saw what appeared to be a sea of glass mingled with fire and also those who had conquered the beast and its image and the number of its name, standing beside the sea of glass with harps of God in their hands. <sup>3</sup> And they sing the song of Moses, the servant of God, and the song of the Lamb, saying,

“Great and amazing are your deeds,  
O Lord God the Almighty!  
Just and true are your ways,  
O King of the nations!

---

Himmel, wir sind aber noch nicht im Himmel. Und gleich wie der niemals in den Himmel kommt, der da meint er sei schon drin, so ist auch wiederum der bereits im Himmel, der nach dem Himmel zieht, denn Gott siehet ihn an als wäre er schon darin. Summa summarum: Wachsen und zunehmen muss man, nicht stehen bleiben und in Sicherheit erschlafen. [...] Weh dem, der schon ganz erneuert ist, [...] denn bei dem hat die Erneuerung ohne Zweifel noch gar nicht angefangen und er hat noch nie geschmeckt, was es heißt ein Christ zu sein. Denn wer begonnen hat, ein Christ zu sein, der meint nicht er sei schon einer, sondern möchte nur gerne ein Christ werden.”

24 Cf. Alexander Deeg, *Das neue Lied und die alten Worte. Plädoyer für eine Erneuerung liturgischen Betens aus der Sprache der Bibel*, *Deutsches Pfarrerberblatt* 107 (2007), 640–645.

<sup>4</sup>Who will not fear, O Lord,  
and glorify your name?  
For you alone are holy.  
All nations will come  
and worship you,  
for your righteous acts have been revealed.”

The *new* song is a song of Moses and the Lamb – and is nothing else than a combination of traditional words sung in a new context. It is a collage of Biblical verses – as can be seen in the following table:<sup>25</sup>

3b	Great and amazing are your deeds, O Lord God the Almighty!	Ps 111:2 Ps 139:14
3c	Just and true are your ways, O King of the nations!	Ps 145:17 Dtn 32:4; Jer 10:7
4a	Who will not fear, o Lord, and glorify your name?	Jer 10:7 Ps 106:47
4b-d	For you alone are holy. All nations will come and worship you, for your righteous acts have been revealed.	Isa 2:1-5; Mi 4:6-8 Ps 98:9

In some parts of my German ecclesial context, there is something that I would call hypertrophy of “reform.” We had it in the years of the celebration of the commemoration of Reformation. Still, we find it nowadays, when financial pressure is all around, and churches have to reform their structures. From those responsible for the institution and for those who are critical about the institution we hear reform programs. Of course, we have to react, but we have to be careful not to accomplish our own projects and use the “Gospel” (we somehow seem to know and to have) as the program for this reform. Josef Smolík, in his paper on the prophetic call of the church, reminds theologians and church leaders that the Gospel as eschatological message of the Kingdom of God is the constant relativization and critique of all programs (“Das Evangelium als die eschatologische Bot-

---

<sup>25</sup> Cf. Hubert Ritt, *Die Offenbarung des Johannes*, Neue Echter Bibel, Würzburg: Echter Verlag, 1986, 79f; Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburger Neues Testament, Regensburg: Pustet, 1997, 342-345; Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, ZBK.NT 18, Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 1984, 158f. – What we observe here, is also true for the new songs in Luke’s Gospel, the so-called *cantica*, the *Magnificat* (Lk 1:46-55), the *Benedictus* (Lk 1:68-79), and the *Nunc dimittis* (Lk 2:29-32). New words are found by using and recombining the old.



schaft vom Reiche Gottes ist die Relativierung und permanente Kritik aller Programme.”)<sup>26</sup>

A group of cultural scientists (primarily younger scholars) try to find a suitable term for the condition in which we live. Since 2009, they speak about “Metamodernity” and do not call it a new epoch, but much more modestly a “structure of feeling.” Robin van den Akker and Timotheus Vermeulen write:

Whereas the postmodern “Holiday from History” [...] amounted to the sensibility that the dialectic came to a standstill in the mediatized and commoditized comfort zones of the Global North, the current historical moment evokes the sense that the dialectic is once more in motion or, indeed, as is its unstable nature, in constant oscillation, continuously overcoming and undermining hitherto fixed or consolidated positions.<sup>27</sup>

It is a situation of fluidity – maybe even strengthened by the crisis we live in. There will be a new language, yes, but only in the dialectics of old and new. And so, we might need a *metamodern Practical Theology*. It is important to live in the dialectics of inside and outside, old and new, tradition and innovation, ritual and creativity.

## Complaint, silence, and the voices of the others

### Klagezeit Leipzig as one example

In order not to be too abstract, I want to talk about a project in my hometown Leipzig in the first weeks of 2021. In Christmas time 2020, a group of pastors, priests, and theologians had the feeling that church communication is on the way to losing its relevance, mainly because it wanted to be particularly relevant. Quite a paradoxical situation! In times of crisis, churches wanted to be helpful, to offer comfort, to tell people that “God is with us in the crisis,” and that the Christmas event is just about showing, how God is with us. This is undoubtedly not wrong, but many people outside the churches felt that this is some reproduction of empty classical for-

---

<sup>26</sup> Smolík, *Die prophetische Aufgabe*, 29.

<sup>27</sup> Cf. Robin van den Akker – Timotheus Vermeulen, Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism, in: Robin van den Akker – Alison Gibbons – Timotheus Vermeulen (eds.), *Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after Postmodernism*, Radical Cultural Studies, London/New York: Rowman & Littlefield International, 2017, 1–19, 6.

mula, some repetition of Church's conventionality. "You don't have to listen to it anymore because you already know what churches will say." I quote from an Internet blog which is quite typical for many critical voices. Giannina Wedde from Berlin writes:<sup>28</sup>

We see "Insta-stories, Zoom-meditations, blogs, videos, letters, and postcards, in which we read: Don't be afraid, a child is born for you. There is light in the darkness. Of course, this has always been a main element of the Christmas story. But in these times, it is a strangely generalized mantra, a repetition of a (magic) formula of forced fearlessness. [...] It is as if churches don't have other ideas in a destabilized world, lost normality and growing uncertainties than proclaiming an asserted salvation out of despair, an asserted love against egocentrism, and an asserted certainty in the face of a haunting loss of perspectives – just because the calendar tells them to do so."<sup>29</sup>

Churches wanted to be helpful, but it was pretty often just a repetition of conventionality. Our questions in Leipzig were: Is there a space for com in what we do? For asking God about what is happening here? For maybe even accusing him of not helping? For reminding him of his promises as many, many Psalms in the Bible do? We felt that there is a treasure of Biblical words, Biblical images we do not use.

In addition, we realized that we do not know what people feel these days; we do not give different people the chance to utter their voices. To with the churches in Leipzig (Catholic and Protestant), we created a liturgical form, which is not spectacular but could serve as an example of what I mean when I am talking about finding a new language.

We called it "Klagezeit Leipzig" – a time for complaint in Leipzig.<sup>30</sup> We created a liturgy that consists of listening – silence – prayer. First of all, we wanted to listen to two different people in every Klagezeit, sharing their

---

28 Cf. <https://www.klanggebet.de/vita/> [28.03.2021].

29 The original German text reads: Wir sehen derzeit "Insta-Stories, Zoomandachten, Blogs, Videos, Briefe und Karten, in denen es heißt: Fürchtet Euch nicht, ein Kind ist Euch geboren. Ein Licht strahlt in der Dunkelheit. Das ist und war immer ein Hauptbestandteil der Weihnachtsgeschichte. Aber in diesen Zeiten ist es ein seltsam generalisiertes Mantra geworden, eine repetitive (Zauber-)Formel erzwungener Furchtlosigkeit [...]. Als fiele den Kirchen angesichts einer sich destabilisierenden Welt, zu tiefst in Frage gestellter Normalität und sich mehrender Ungewissheiten nichts anderes ein, als kalendertreu eine behauptete Rettung über bestehende Not, eine behauptete Liebe über entlarvte Egozentrik und eine behauptete Gewissheit über nagende Perspektivlosigkeit zu rufen."

30 Cf. [www.klagezeit-leipzig.de](http://www.klagezeit-leipzig.de).

complaints and their life experiences in these exhausting times with us. Then there was a time of silence after listening to their voices, followed by a short ritual prayer, a Kyrie eleison. In the weeks of our Klagezeit, we heard the voices of artists who have not been able to perform for months, parents who are losing their energy and power after months of home-schooling, people struck by the virus and suffering from its long-time-effects, doctors fighting for their patients, the mayor of Leipzig dealing as a politician with difficult questions everyday, a student, a carer for elderly people etc.

We also listened to a Biblical Psalm in every Klagezeit, and gave people a chance to insert their complaints into a wall we built up in the Church. It was also possible to participate via live stream and send a complaint.

What is important: We did not want to “interpret” the complaints or reintegrate them in a fixed language frame. In short: there was no sermon, which would always be in danger of relativizing what people say. We wanted to listen to the experiences of people, hear their language and listen to Biblical words. No answer to the crisis, but a liturgy *in* the crisis – and an attempt to rediscover the old language of the Bible as a new language, a *nova sprach*.

Our “Klagezeit” is surely not a “perfect liturgy”, but for me, it is at least an attempt to open the doors of the Church for different people with different experiences and to express a longing for hope (and not trying to distribute hope). It is an example from Leipzig. But preparing this lecture and reading some texts from Prague and from Practical Theologians from Charles University, I am convinced that it might be much better and much more fruitful to listen to voices from Prague, to Josef Smolík, Pavel Filipi, and many others.

**Prof. Dr. Alexander Deeg**

Lehrstuhl für Praktische Theologie  
Theologische Fakultät der Universität Leipzig  
Beethovenstraße 25  
D-04107 Leipzig  
alexander.deeg@uni-leipzig.de

# „Ať přijdou, aby se můj dům naplnil“ (L 14,23): Kostel jako šance<sup>1</sup>

Ondřej Macek

**“Make them come in, so that my house may be filled” (Lk 14:23): Church building as a chance** Church pedagogy aims at acquainting various groups of people (respecting their ages or interests) with the inside of the church by means of holistic and experiential learning. Other aims include: Perceiving the church as a place for religious studies; enabling people enter into dialogue with the religious tradition through the church building, through meetings in it and through experience; teaching the Christian alphabet by reading the church inside; discovering the church using all senses; making oneself at home in the church. Church pedagogy may be one of the methods which Churches can use to translate the Christian faith to their contemporaries in the present multicultural society.

V roce 2017 20.000,- Kč za rozšíření ozvučení; v roce 2018 80.000,- Kč za opravu hodin na kostelní věži; v roce 2019 1.100.000 Kč za opravu poloviny střechy kostela; v roce 2020 40.000,- za zajištění druhé poloviny střechy; v roce 2021 400.000,- Kč za restaurování oken a vitráží. Plus samozřejmě elektřina, voda, úklidové prostředky a brigádnické hodiny. V kostele nestrávíme ročně více než 50 hodin. (Máme ještě sborový dům a faru.) Takže jedna hodina využívání této budovy ze třetí třetiny 19. století, která navíc povážlivě praská, nás stojí přibližně šest a půl tisíce korun.<sup>2</sup>

Může mít kostel i jiné než bohoslužebné, kasuální a kulturní využití? Prodat se totiž moc nedá!

I v České republice se poměrně solidní ozvučnosti těší Noc kostelů. Řada krajů, měst či obcí je v letních měsících ochotna podpořit otevření sakrálních prostor, kterými provázejí státními institucemi placení či dotovaní průvodci. Poměrně často slyším od různých necírkevních svatebčanů, když se jich ptám na jejich víru, že si jdou občas jen tak sednout, ztišit se či ochladit do nějakého otevřeného (římskokatolického) kostela. Děti a mládež z našeho sboru při brigádách v kostele docela oceňují, když se

---

1 Text je rozšířenou verzí přednášky, která byla přednesena na sympoziu „Církev na cestě. Vize a perspektivy pro putování 21. stoletím“ 13. dubna 2021 na ETF UK. Sympozium se konalo k připomenutí památky praktických teologů Josefa Smolika (1922–2009) a Pavla Filipiho (1936–2015).

2 Výroční zprávy FS ČCE v Nosislavi, 2017, 2018, 2019, 2020.

dostanou do prostor, kam běžně nemají přístup. (Máme v kostele i jednu tajnou místnost.) Občas se ozve nějaký klub turistů, školka, základní škola, gymnasium ze sousedního města či jiný sbor a požádají o komentovanou prohlídku kostela.

Rád bych v tomto příspěvku představil možnosti vnímání a využití kostela jako prostoru náboženského učení.<sup>3</sup>

## Aby kázaly kameny

Jan Amos Komenský (1592–1670), Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) a samozřejmě mnozí další pedagogičtí průkopníci zdůrazňovali, že je třeba nezaměřovat se jen na kognitivní složku vzdělávání, ale dbát na celostnost. Tedy: hlava – srdce – ruka. Při „objevovacím“ a „nazíracím“ učení<sup>4</sup> nedochází jen k ukládání hotových vědomostí (které jsou pak zase zapomínány), ale k propojování života a učení, k náviku schopnosti řešit problémy a začleňování obsahů do kontextu.

V šedesátých letech 20. století začala být jako samostatný obor traktována a vyučována muzejní pedagogika, která se pokoušela prostředkovat setkání s uměním či vystavenými artefakty, a tedy nabídnout, aby se z krátké a v lepším případě dobrovolné návštěvy instituce stal subjektivní a aktivně získaný prožitek.

Některé kostely jsou poměrně esteticky exponovanými budovami,<sup>5</sup> takže s muzei a galeriemi mají přece jen leccos společného. (Ostatně žel mnohdy víc, než bychom chtěli.) Proto měly církve důvod učinit různě

---

3 Holger Dörnemann, *Kirchenpädagogik. Ein religionsdidaktisches Prinzip. Grundannahmen, Methoden, Zielsetzungen*, Berlin: EB-Verl., 2014; Birgit Neumann-Becker – Antje Rösener, *Kirchenpädagogik. Kirchen öffnen, entdecken und verstehen. Ein Arbeitsbuch*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2003; Hartmut Rupp (ed.), *Handbuch der Kirchenpädagogik. Kirchenräume wahrnehmen, deuten und erschließen*, Stuttgart: Calwer Verlag, 2016; Katja Boehme, Art. Kirchenraumpädagogik/Kirchenpädagogik, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, (online), dostupné z: [www.wirelex.de](http://www.wirelex.de), 2020; Thomas Klie, Art. Pädagogik des Kirchenraums/heiliger Räume, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, (online), dostupné z: [www.wirelex.de](http://www.wirelex.de), 2017.

4 Uta Pohl-Patalong, *Religionspädagogik – Ansätze für die Praxis*, Göttingen; Bristol, Conn.: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 108.

5 Thomas Klie, Art. Pädagogik des Kirchenraums/heiliger Räume, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, (online), dostupné z: [www.wirelex.de](http://www.wirelex.de), 2017.

promyšlené pokusy, jak „publiku“, většinou nějak diferencovanému (školní třídy, jednotlivci, zájezdy), více přiblížit obsah, původ a život stavby.

V podstatě v obou částech Německa si v osmdesátých letech 20. století teologové všimli, že odcírkevnění lidé (tedy ti, kteří na církve již nemají přímou vazbu a neprošli její katechezí) už nedokážou číst symboly, které byly po generace více méně srozumitelné. Ale zároveň je leckdy svým způsobem fascinuje onen „cizí“ prostor sakrální stavby tolik odlišný od kanceláří, veřejných budov, školních tříd, obchodů, bytů. A že do zvláště starých kostelů přicházejí, pokud jsou tyto otevřené, protože „něco“ se jich tam dotýká. Aniž by mnohdy dokázali popsat, co je to „něco“.

Za auratické je možné chápat velké, rozlehlé prostory, které dávají příležitost k tichu, zastavení, usebrání. Zájem o prostor a ticho je možná také reakcí na rychlost, zalidněnost a mnohomluvnost naší doby. Ostatně nemá estetika a životní praxe někdy mnohem větší oslovující potenciál než kázání?

Ve východním Německu šli cestou skoro misijní, když se místo dat a věcných obsahů pokoušeli interaktivními a sensitivními metodami zvěstovat. Totiž nevyprávět návštěvníkům kostela jen o stavebním slohu, ve kterém byla kazatelna vyřezána, ale i o tom, proč oni sami sem přicházejí naslouchat tomu, co se z ní v neděli nese.

V západní části měli podobné problémy s postupující sekularizací, jen poněkud s jinými příčinami (povážlivé a dlouho trvající rozpojení mezi náboženským individuem a institučním náboženstvím). I jim docházelo, že je potřeba, aby návštěvníci místo frontálního výkladu mohli začít aktivně prostor kostela zažívat. Z průvodců či ze zprostředkovatelů vzdělání se měli stát režiséři kreativního procesu, kteří napomohou tomu „aby kázaly kameny“,<sup>6</sup> a zároveň tomu, že se návštěvníci stanou subjekty tohoto dění. Byla to ostatně jedna z reakcí na stále hlouběji pociťovanou spirituální chudobu, projevující se i ztrátou vnímavosti pro prostory existenciálního setkání s Bohem.

V roce 1998 vyšly hned tři klíčové monografie, které shrnuly dosavadní zkušenosti, pokusily se formulovat cíle pedagogiky sakrálního prostoru a teologicky je podložit.<sup>7</sup> Zatímco protestantští bohoslovci užívali spíše

6 Christian Möller, *Die Predigt der Steine. Zur Ästhetik der Kirche*, in: Jürgen Seim – Lothar Steiger (eds.), *Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik*, München: Kaiser, 1990, 171–178.

7 Roland Degen – Inge Hansen (eds.), *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen-Einsichten-Anregungen*, Münster; New York; München; Berlin: Waxmann, 1998. Margarete Luise Goecke-Seischab – Jörg Ohlemacher, *Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein*

termínu *Kirchenpädagogik*, volili teologové římskokatoličtí název *Kirchenraumpädagogik*. V roce 2001 vznikla nadkonfesní organizace „Bundesverband Kirchenpädagogik e. V.“, která vydává i časopis *Kirchenpädagogik*.

Pedagogika kostelního prostoru je oborem praktické teologie, který osciluje zejména mezi náboženskou pedagogikou, liturgikou, dějinami umění a pastorální teologií (ten, kdo se v prostoru pohybuje, by mu měl také rozumět).

## Kostel jako prostor náboženského učení

V pedagogice kostelního prostoru jde o přiblížení prostor kostela různým skupinám (podle věku i okruhu zájmu) celostně a zážitkovou pedagogikou. Vnímat kostel jako prostor náboženského učení. Umožnit lidem skrze kostel, díky setkáním v něm a pomocí prožitku vstoupit do rozhovoru s církevní tradicí. Učit čtením prostoru kostela křesťanské abecedy. Objevovat kostel všemi smysly. Zdomácnět v něm.

Pedagogika kostelního prostoru může mít několik rozměrů. Kulturní: seznamovat (otevírat) znamení a symboly teologického programu stavění kostela. Spirituální: „Kostelní prostor je chápán jako prostor mimořádný, auratický, schopný navodit setkání s Bohem.“<sup>8</sup> Eklesiologický: Představit kostel jako životní prostor věřícího společenství.

Dále se snaží dávat architekturu, vybavení a výzdobu do souvislosti s výpověďmi křesťanské víry a tradice i s životním horizontem zúčastněných lidí. Pomoci třeba odhalit zasuté zážitky či rodinné biografie (kde jsem byl pokřtěn; konfirmován; kde měli pohřeb moji prarodiče apod.). Ukázat liturgicko-didakticky kostel jako prostor bohoslužby.

Od architektury se postupuje k víře. Prostorová znamení odkazují k liturgii, kázání, dějinám církve, dějinám spirituality, dějinám náboženství, kultury, ale také ke kasuáliím.

Pedagogika kostelního prostoru se snaží nabízet i prostor a čas k setkání Boha a člověka.

Sakrální prostory jsou vnímány jako místa učení se živému náboženství, resp. jako biotop Svatého.

---

*Handbuch*, Lahr: Kaufmann – Kevelaer: Butzon und Bercker, 1998 (2010, 2013). Thomas Klie (ed.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster: Lit, 1998 (1999, 2003).

8 Pohl-Patalong, *Religionspädagogik*, 103.

Cílovými skupinami jsou turisté, konfirmandi (aby v prostoru zdomácněli), školní třídy (aby se setkaly s živým náboženstvím; otevírá se zde možnost vztahu mezi školou a církví), odcírkevní lidé (rezonance biblických příběhů v místech, kde jsou živě čteny, rezonance náboženského místa), lidé hledající stopy vlastní náboženské biografie (křest, konfirmace, svatba, pohřeb rodičů/prarodičů), snoubenci i pozůstalí (před děním, kterého mají být účastní), ale také malé děti (přístup ke křesťanskému náboženství skrze otevřené texty prostoru).

Existují různé typy pedagogiky kostelního prostoru. Čistě zážitková: kostel se stává prostorem dobrodružství, který je objevován (může se však jednat i o tomášovské bohoslužby). Kulturně protestantská: předat informace a demonstrovat význam stavby; dějiny města, dějiny architektury, dějiny umění; význam církve. Spirituální: zažívat pocit „nekonečna“, svatého místa, zakusit božské na zemi, meditovat, nechat na sebe působit ticho, rozvíjet emoce. Katechetická: vyprávění o víře. Symbolicky-didaktická: vysvětlující symboly kostelního prostoru. Kybernetická: tady žije církev, tady se káže, křtí, slaví večere Páně; jak být sborem. Fenomenologická: co je náboženským či svatým prostorem. Liturgická – orientovaná na jednání – preliturgické prohlídky s výkladem; co se kde a proč děje, včetně ukázek, cvičení se v liturgickém dění; pobožnosti, písně, modlitby; návky křtů a svateb – tedy prostoru rozumět podle toho k čemu se užívá. Teologická: dějiny zbožnosti, dějiny náboženství, dějiny liturgie. Orientovaná na subjekt; informativní; transformativní: inscenace, performance, zážitky, koncerty. Ale také orientovaná na nové uspořádání: zabývající se možnostmi proměn kostelního prostoru.<sup>9</sup>

V pedagogice kostelního prostoru jde tedy o setkání se znamením, o výuku v jejich četbě a o seznámení s dějinami jejich čtení a působení.

## Kde Bůh promlouvá, tam také přebývá

Evangelista opírající se o starozákonní autoritu vkládá do úst Štěpánovi věty: „Nejvyšší nepřebývá v chrámech, vystavěných lidskýma rukama... Jaký chrám mi můžete vystavět, praví Hospodin, a je vůbec místo, kde bych mohl

9 Roland Degen, „Echt stark hier“. Kirchenräume erschließen. Aufgaben, Typen, Kriterien, in: Roland Degen – Inge Hansen (eds.), *Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen*, Münster; New York; München; Berlin: Waxmann 1998. Goecke-Seischab – Ohlemacher, *Kirchen erkunden*, 5–19.



spočinout? Což to všechno nestvořila má ruka?“ (Sk 7,48–50) A apoštol vybízí: „Buďte živými kameny, z nichž se staví duchovní dům.“ (1Pt 2,5)

Martin Luther (1483–1546) je autorem výroku často citovaného v souvislosti s pedagogikou kostelního prostoru: „Kde Bůh promlouvá, tam také přebývá. Kde zaznívá slovo, tam je Bůh, tam je jeho dům, a když tam promlouvat přestane, už tam jeho dům není.“<sup>10</sup> 5. října 1544 při svěcení prvního evangelického kostela, totiž zámecké kaple v Torgau, reformátor vyslovil, že kostel je všude tam, „kde se neděje nic jiného, než že sám náš milý Pán Ježíš s námi skrze své slovo mluví a my mu odpovídáme skrze modlitby a chvály.“<sup>11</sup>

Mohou se tedy evangelické bohoslužby konat kdekoli? Za sebe přiznávám, že si pamatuji lépe okna v mariánskolázeňském kostele, tvar kazatelny u Klimenta nebo Salvatora mundi obklopeného anděly na salvátorské klenbě či schody do tamní věže, kde jsme měli nedělku, než jakékoli kázání, které jsem tam slyšel. A řekl bych, že mnozí budou mít podobnou zkušenost. Není tedy zas až tak jedno, kde se bohoslužby konají. A rovněž záleží také na tom, jaký k prostoru bohoslužby máme vztah.

Od Ježíšova širého nebe, nádvoří jeruzalémského chrámu, synagog, domů prvních křesťanů přes světské baziliky, christianizované pohanské chrámy až po vlastní kostely a modlitebny ušli křesťané dlouhou cestu. *Kniha modliteb a služebností* ve vydání z roku 1953 ještě obsahuje kapitulu svěcení chrámu Slovem,<sup>12</sup> *Agenda ČCE* už s něčím takovým nepočítá.<sup>13</sup> Nejnovější sbírka modliteb německé reformované církve naproti tomu obsahuje modlitbu rozloučení se s kostelem.<sup>14</sup> Tradičním textem luterských biskupů při posvěcování kostela je Šalamounova modlitba z 1Kr 8,23–53: „Vyslychej prosbu svého služebníka i Izraele, svého lidu, kterou se budou modlit obrácení k tomuto místu, vyslychej v místě svého přebývání, v nebesích, vyslychej a odpouštěj.“ (v. 30)<sup>15</sup>

Existují různé modely chápání svatého prostoru:

<sup>10</sup> WA 14,92–488, 386.

<sup>11</sup> WA 49,58

<sup>12</sup> *Kniha modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické*, Praha: Kalich, 1953, 211.

<sup>13</sup> *Agenda českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha. Díl 1.*, Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983.

<sup>14</sup> Sylvia Bukowski – Jochen Denker – Holger Pyka, *Worte finden. Neue Gebete für Gottesdienst und Alltag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2021, 122.

<sup>15</sup> *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche Deutschlands*, Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft: Cansteinsche Bibelanstalt, <sup>3</sup>2003.

- potřebujeme místo na Písma svatá, modlitby, chvály a setkávání,
- prostor je svatý, protože v něm bydlí Bůh, případně je tam konsekrovaná hostie,
- prostor je svatý, protože se v něm děje obecenství svatých a působí či působil v něm Duch svatý,
- prostor je svatý, protože symbolizuje něco, co se stane, co se má stát, totiž setkání se Svatým.

Svatost/posvátnost je spíše „vztahový děj“ a nestává se podstatou žádného neživého prostoru. Prostor charakterizuje to, co v něm lidé dělají a jak se k němu vztahují.<sup>16</sup> Podobným směrem ostatně částečně míří i dokument II. vatikánského koncilu *Sacrosanctum Consilium* zdůrazňující společenství jako subjekt liturgie, což proměňuje i vnímání prostoru, ve kterém se tato děje a má dít. Posvátnost či svatost prostoru nevnímám ontologicky,<sup>17</sup> přesto některé prostory vztah k Bohu vyjadřují více než jiné a snad je i v některých prostorech snazší se tomuto vztahu otevřít. Kostelní prostory také již samy o sobě dokládají nějaké působení božího slova.

Zatímco se výše zmiňovaný reformátor vymezoval proti formální sakralizaci, píše münsterský teolog Christian Grethlein (1954): „Dnes je tomu přesně naopak: hrozí, že se křesťanská víra uprostřed hlasité, rychlé společnosti vytratí, neboť kostely skoro přestaly být místy utvářejícími zbožnost. Což by si Luther ani neuměl představit. Proto nyní, zvláště bereme-li vážně jeho zaměření na hlásání evangelia, dostávají formující podoby křesťanské víry novou důležitost, a to právě i ve vztahu ke kostelům.“<sup>18</sup>

Bůh není jen slovem, ale také osobou a Duchem naplňujícím prostor.

„Nemohu tam vejít, spadlo by to na mě.“ Slyšel jsem tuto větu nescetněkrát a měla vždy velmi odlišné vnitřní odůvodnění. Výzkumy potvrzují rozdílné vnímání prostoru kostela teology, členy sboru a odcírkevněnými.<sup>19</sup> Pro jedny jde o shromaždiště věřící komunity, pro jiné o prostor osobní zbožnosti a pro další právě o svatý prostor. Manfred Josuttis (1936–2018)

16 Pohl-Patalong, *Religionspädagogik*, 109.

17 Tamtéž, 109.

18 Christian Grethlein, „Kirchenpädagogik“, im Blickfeld der Praktischen Theologie, in: Thomas Klie (ed.), *Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen*, Münster: Lit, 2003, 17–33.

19 Pohl-Patalong, *Religionspädagogik*.

mluvil o prostorech silového působení Svatého,<sup>20</sup> s tím, že ve všech náboženstvích lze najít prostory určené k setkáním s božstvem.

Církev mohou nabízet společnosti (světu) místa setkání s Bohem; místa porozumění minulosti; místa, která pomáhají uchopit současnost, napomoci tvorbě identity; místa životních modelů; i místa otevírání se dobré (boží) budoucnosti. A je-li kostel obklopen hřbitovem, či jsou-li v něm náhrobky, pak i místa očividného zacházení se smrtí.

## Cítím, co ty nevidíš

Ze sémiotiky si pedagogika kostelního prostoru odnesla důraz, že pro porozumění symbolům není podstatný jen výklad o jeho významu a dějinách, ale také jeho intenzivní vnímání a užívání. (To, že signifikant svíčka a signifikát „Kristus jako světlo světa“, je dohoda na kódu, nikoli ontologická souvislost).<sup>21</sup>

Didaktické principy pedagogiky kostelního prostoru znějí:

- dělat to tam, kde se to dělá,
- postupovat zvenku dovnitř,
- celostnost – vnímat i jinými smysly než uchem,
- od pocitů a zážitků přecházet k získávání zkušeností,
- přisvojení je nadřazeno prostředkování,
- zpomalení – okoušení jiného času.

Pedagogika kostelního prostoru má tři základní fáze, spíše než o tři postupné kroky jde o trojzvuk:

- vnímat (pozorovat – popisujeme slovy, ale zapojujeme všechny smysly),
- rozumět (objasňování – čtení textu prostoru, ale nejen jako dějinná fakta, ale i na základě osobní zkušenosti),
- přivlastnit si (znázornit – řečí i beze slov, tancem, obrazem, pantomimou).

---

20 Manfred Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2000.

21 Michael Meyer-Blanck, *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Rheinbach: CMZ-Verl., 2002.

Jiní autoři mluví o čtyřech krocích: shromáždění a přiblížení; rozchod a objeování; prohloubení; oddělení a zakončení.

Po nich pak ještě může přijít pozvání k něčemu jako „minibohoslužbě“, modlitbě, požehnání, písní.

V následujících odstavcích nabízím pro představu o možnostech pedagogiky kostelního prostoru stručný přehled základních metod, ze kterých by bylo možné sestavit program pro návštěvu školní třídy (resp. spíše její části) z prvního stupně ZŠ.

Nejprve by proběhla příprava (srovnávání různých sakrálních staveb; rozhovor o tom, k čemu jsou; kdo tam chodí; byli jste někdy v nějakém kostele; co by vás zajímalo) s cílem motivovat účastníky k chuti nějaký kostel poznat a zároveň shromáždit znalosti, „co už o kostele víme“.

Následuje venkovní fáze – před kostelem, např.: počítání oken, dveří; děláním lidského řetězu a s jeho pomocí měření kostela; jsou tu nějaké informace, nápisy (jméno kostela atd.); sbírání dojmů; co byste si chtěli vzít do kostela, koho byste si chtěl vzít do kostela; hra – vidím, co ty nevidíš... (např. rozbitou okenní tabulku); udělat si z papíru dalekohled a pozorovat jím stavbu (soustředění se na detaily); rozhovor na téma – bydlí tam Bůh?; osahat materiály, ze kterých je kostel postaven; kostel vypadá jako (srovnávání s něčím známým); ze které strany se vám nejvíc líbí; proč ho postavili zrovna zde; kdy asi byl postaven; co se dá o kostele říci, než do něj vstoupíme...

Před vstupem do kostela: jak myslíte, že to uvnitř vypadá (představy); dívat se klíčovou dírkou; porovnávání dveří s jinými dveřmi, které děti znají; nechat účastníky použít velký klíč od kostela; o motivu dveří v Bibli.

Předsíň kostela: jak se v takovém prostoru lidé chovají; jaká je tu teplota; co cítíte; nácvik procesí.

Uvnitř kostela: hledání předmětů podle obrázků či fotografií (jakou mají funkci; práce v týmech; prezentace výzkumu; případná korekce informací); společná práce se zvukem (naslouchání varhanám; zpěv; provozování hudby); najděte si místo, na kterém se cítíte dobře; hledání středu prostoru (kde je, proč; je to skutečný střed); zapojit tělo (sednout si, lehnout, obejmout, projít bosky); nejsvětější a nejtmaší místo (jaké v nich máte pocity); tiché procházení; prohlídky slepých (jeden má zavázané oči a druhý ho prostorem provádí; ten, kdo má zavázané oči, ohmatává jednotlivé předměty a popisuje, určuje); jak je prostor orientován (pohyb světla, proudění světla); mluví nějak kostel o Bohu; mluví nějak prostor (je něco slyšet, když je ticho); jaké by to tu bylo v noci, ráno; lístečky s otázkami ohledně funkce prostoru (odložit ty, na

které znám odpověď, ponechat si ty, na které neznám); detektivní hra (hledat stopy, poklad); přeměřování prostoru (palci, stopou, loktem, krokem, balónem s heliem); něco zkusit namalovat, vyfotit (soutěž); lehnout si na karimatku a dívat se nahoru (co vidíme); přečíst něco z kazatelny či od ambonu; rozdělit si předměty z kufru a nechat je dětmi rozmístit v prostoru (bible, kříž, peníz, voda, kámen, dřevo, deka; proč jste je dali zrovna tam a ne jina); hodí se prostor k Bohu (vypovídá o něm něco, jaký je Bůh); napsat modlitbu; napsat vzkaz Bohu na zeď; hledání motivů v prostoru (kalichy, kříže, zvířata); zpívat v apsidě, a pak se rozejít po prostoru a stále pokračovat ve zpěvu (pocity, jak to kde znělo, co to o prostoru říká); dialogy (s postavami na obrazech, se stavitelům, s předkem, který sem chodil); vybarvování obrázku; probírka věcí (co do kostela podle mě nepatří a proč; Kimova hra); ochutnávání živlů; experimenty s kadidlem, svíčkami; co bych změnil; typicky evangelické, typicky římskokatolické, pravoslavné.

Slavení: modlitba; požehnání.

Další hodina po návštěvě kostela: vzpomínání podle smyslů (přřazení kartiček se smysly do plánku kostela nebo na fotografie částí kostela: nos, oči, uši, ruka, pusa; tmavý, světlý, světlo, teplota, vůně); pojmenovat fotografie s předměty a umístit je do plánku kostela; rozhovor o předmětech a místech např. formou interview.

## Facit

Pedagogika kostelního prostoru je jedním ze způsobů, kterými církve mohou v multikulturní společnosti překládat křesťanskou víru svým současníkům a tedy dalším (novým) způsobem využít svých staveb.<sup>22</sup>

**Mgr. Ondřej Macek, Ph.D.**

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

macekon@etf.cuni.cz

---

<sup>22</sup> Srov. Osmá teze, in: *Thesen zur Kirchenpädagogik, Kirchenpädagogik. Zeitschrift des Bundesverbandes Kirchenpädagogik e.V.*, 1 (2002), 24–25.

# Kdo je vlastně kaplan? Nástin teologické typologie v současném společenském kontextu<sup>1</sup>

Matěj Hájek

**Who is chaplain after all? Towards a theological typology of chaplaincy in contemporary social-cultural context** The following article is a contribution to a responsible theological reflection on chaplaincy. The operation of chaplains is considered as a specific and intentionally focused way of spiritual ministry. Unlike the pastoral ministry in the church community, the chaplain ministry is located in the institutions of different public services. The spiritual care provided by a concrete chaplain is therefore being created and negotiated in the ongoing dialogue with the concrete social sphere where the very chaplain is active. What theological position brings the chaplain with her towards this vivid dialogue? What is the theological frame in which the chaplain can operate? Following the official mind-setting church documents on missiological approach in contemporary society, we formulated four different types of theological perspective on chaplain ministry. The typology was structured with help of a hermeneutical tool brought by H. R. Niebuhr in his classics „Christ and Culture“. Niebuhr's typology helped to organize and frame the leading 4 different approaches towards mission and chaplaincy. At the end of the day it helps to design a theological scale on which the concrete Christian traditions view the chaplain's identity and their ministry.

## Úvod: Proč se vůbec zabývat teologickou reflexí kaplanské služby?

Kaplanství v České republice se rozvíjí. Určitě alespoň kvantitativně. Spirituální péče je zaváděna v nových institucích a zařízeních, upřesňuje se cíl této specifické činnosti, jednotliví kaplani i celé týmy se stávají organickou součástí pracovních týmů v jednotlivých institucích zajišťujících primární činnost pro různé cílové skupiny. Jednoduše můžeme říci, že objem práce i počet kaplanů v České republice roste.<sup>2</sup> Spolu s tímto trendem ovšem při-

---

1 Příspěvek vznikl jako referát při Studijním dnu ČKA o kategoriální pastoraci konaném 15. 1. 2020 v Praze.

2 V současnosti to platí především o spirituální péči ve zdravotnictví. Je to způsobeno jednak pokračujícím vyjednáváním mezi kaplanskými sdružujícími organizacemi, církvemi a státem, tak také konkrétními posuny ve zdravotnické péči (například obecným rozvojem paliativní péče v českém prostředí). Srov. Andrea Beláňová, Být kaplanem v Česku: Zdroje nejistoty a nacházení opory, *Český lid* 105 (2018/1), 27–28; dále Simona Kopecká, *Nemocniční kaplan. Právní zakotvení a přehled vývoje duchovní péče a nemoc-*

rozeně roste očekávání ze strany příjemců spirituální péče, a tedy i odpovědnost za kvalitu nabízené péče. To s sebou nese potřebu soustředěné reflexe s cílem jasněji ukotvit, kdo kaplan je a co vlastně dělá. A to jak strukturně/organizačně („z vnějšku“), tak také ideově/hodnotově („z vnitřku“). Domnívám se, že pokud takovýto systematický a z konkrétní praxe vycházející rozhovor nadále povedeme, může to přispět k rozvoji kaplanství nejen kvantitativně, ale především z hlediska samotného obsahu toho, co kaplanská služba nabízí.

Na základě průzkumů z terénu v mezinárodním i českém kontextu je možné přesněji stanovit dvě oblasti, které jsou aktuální výzvou v pokračující odborné debatě o kaplanství. Jedná se zprv o otázku vlastní duchovní a teologické identity kaplana.<sup>3</sup> A zadruhé je to oblast vyjasnění kompetencí jednotlivých kaplanek a kaplanů v prostředí, v němž působí. Sem patří celá řada otázek týkajících se specifik kaplanské role a jejího vymezení v součinnosti s jinými odborníky působícími v daném prostředí.<sup>4</sup> Můžeme to také vyjádřit tak, že je třeba pokračovat jednak v úsilí o srozumitelnou formulaci *nabídky* (Co můžeme my kaplani obecně a co mohu já osobně jakožto kaplan poskytnout?) a jednak v systematické snaze o orientaci v *poptávce* (Co je zakázkou v daném prostředí, kde je spirituální péče poskytována a co zakázkou naopak není?).<sup>5</sup>

---

*ničního kaplanství v České republice*, diplomová práce, Praha: Evangelická teologická fakulta UK, 2015; srov. dále Paliativní péče v ČR – situační analýza [online], [cit. 20. 11. 2020], dostupné z: <https://www.paliativnimedicina.cz/tag/analiza/>.

- 3 K tomu prozatím především Zdeněk Vojtíšek – Pavel Dušek – Jiří Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012. Dále Aleš Opatrný, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*, Praha: Pastorační středisko, 2005. Božena Pilnáčková, *Duchovní péče ve třech pražských nemocnicích*, bakalářská práce, Praha: Katolická teologická fakulta UK, 2013.
- 4 Srov. Hetty Zock, The Split Professional Identity of the Chaplain as a Spiritual Caregiver in Contemporary Dutch Health Care: Are There Implications for the United States?, *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 62 (2008/1–2), 137–9, viz též Beláňová, *Být kaplanem v Česku*, 27.
- 5 Srov. Emmanuelle Poncin – Brigitte Niquille – Guy Jobin – Charles Benaim – Etienne Rochat, What Motivates Healthcare Professionals' Referrals to Chaplains, and How to Help Them Formulate Referrals that Accurately Reflect Patients' Spiritual Needs?, *Journal of Health Care Chaplaincy* 26 (2020/1), 1–15. Snadno může totiž docházet k tomu, že duchovní (kaplany nevyjímaje) přicházejí s obsahem, který je pro současného českého člověka v jeho dané existenciální situaci nerelevantní. Srov. k tomu informovanou sondu do současné české religiozity od prof. Pavla Hoška: Pavel Hošek, *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době*, Jihlava: Mlýn, 2012.

Následující příspěvek se týká první oblasti – tedy teologické a spirituální identity kaplanek a kaplanů. Vycházíme z předpokladu, že to, co děláme, je podmíněno a motivováno tím, čemu věřím. Na vnitřním ustrojení každého z nás záleží, jaký druh a také jakou kvalitu spirituální péče budeme vykonávat.

Zajímavou podporu této teze můžeme najít rovněž v aktuálním empirickém výzkumu mezi kaplanskou veřejností, který probíhá především v Nizozemí. Zveřejněné hypotézy z nedávno dokončeného výzkumu mezi tamějšími kaplany zní přímočaře a snad i kontroverzně. Ze zmíněných hypotéz zjednodušeně řečeno vyplývá, že podmíněnost vlastní teologickou a spirituální tradicí má přímý (a doložitelný) vliv na to, jak otevřeně, či naopak polemicky se stavím k příjemcům mé služby. Konkrétně k jejich vlastní spiritualitě a hodnotové výbavě.<sup>6</sup>

Hned zkraje je ovšem třeba zdůraznit, že tato ambice vytvořit ucelenou typologickou mapu přístupů ke kaplanství je předem odsouzena k nenačtení. A to ze dvou důvodů. Předně, osobní spiritualita a teologická výbava každé jednotlivé kaplanky (kaplana) je nevyhnutelně tvořena jeho či její vlastní autenticitou.<sup>7</sup> Druhým důvodem nesnadnosti vytyčeného úkolu je, že v žádné duchovní tradici, ani konkrétní komunitě, neexistuje koncepčně formulovaná a ucelená „teologie kaplanství.“<sup>8</sup> Lze-li vůbec o nějakém koncepčním teologickém zakotvení hovořit, jsme odkázáni jednak na osobní „vyznání“ samotných kaplanů a jednak na aktivní čtení „mezi řádky“ jednotlivých náboženských tradic, z jejichž středu konkrétní kaplani vycházejí. Z výše uvedeného je tedy patrné, že následující příspěvek je

---

6 Srov. Anke I. Liefbroer – Joantine Berghuijs, *Spiritual Care for Everyone? An Analysis of Personal and Organizational Differences in Perceptions of Religious Diversity among Spiritual Caregivers*, *Journal of Health Care Chaplaincy* 25 (2019/3), 113–114, 123–124.

7 Srov. vynikající pojednání P Bargára ohledně hermeneutického nástroje „praxis matrix“, který objasňuje dostatečně vrstevnatě, jak jemné a dynamické jsou jednotlivé faktory formující teologickou a hodnotovou výbavu jedince. Viz Pavol Bargár, Niebuhr's Typology Reconsidered, *Communio Viatorum* 56 (2014/3), 308–309.

8 To vyplývá i z detailního průzkumu současné kaplanské literatury v mezinárodním kontextu, který publikoval tým autorů z univerzity v Lausanne. Srov. Emmanuelle Poncin – Pierre-Yves Brandt – François Rouiller – Mario Drouin – Zhargalma Dandarová Robert, *Mapping the Healthcare Chaplaincy Literature: An Analytical Review of Publications Authored by Chaplains and Theologians Between 2000 and 2018*, *Journal of Health Care Chaplaincy* (2019), 1–29.



vskutku spíše návrhem teologických tendencí a pokusem o jejich předběžné utřídění, nikoliv ucelenou a výstižnou analýzou jasně profilovaných variant teologického pojetí kaplanství.<sup>9</sup>

## Metoda

Při snaze o ucelený typologický přehled přichází vždy na řadu otázka metody. Jakou cestou k takovému přehledu dospět, aby nebylo něco podstatného opomenuto a aby samotná metoda neformovala zkoumaný materiál do tvaru, který neodpovídá skutečnosti („Tomu, kdo má v ruce kladivo, se po čase všechno bude jevit jako hřebík“)? S vědomím těchto badatelských rizik jsme se rozhodli využít známý a dnes již vlastně klasický typologický nástroj vycházející z knihy *Christ and Culture* od amerického teologa Harolda R. Niebuhra.<sup>10</sup> Niebuhrov koncept se ukázal průlomový a záhy zdolmácněl v odborné literatuře týkající se vztahu křesťanství a dynamicky se vyvíjející kultury. Niebuhr publikoval svou metodu v r. 1949 a od té doby se dočkala mnoha opakovaných vydání a také autorských revizí.<sup>11</sup>

Niebuhrovu typologii jsme následně přiložili jako výkladovou čočku k závazným a dostatečně aktuálním dokumentům jednotlivých větví křesťanské tradice, které reprezentují pestrost křesťanské populace současnosti. K výběru těchto dokumentů jsme použili dvě kritéria. Zaprvé jsme chtěli, aby vybrané teologické pozice pokryly pokud možno pomyslnou škálu na ose „otevřenost – vymezení se“ vůči současné kultuře ve smyslu Niebuhrovské typologie. A zadruhé jsme se pokusili vybranými teologickými zástupci vystihnout ty tradice, z nichž se povětšinou rekrutují kaplani

---

9 Nutno ovšem poznamenat, že pokud je nám známo, není ani takto „pilotní“ pokus o konceptuální zmapování přístupů z hlediska teologie doposud k dispozici. S vědomím neúplnosti tedy předkládáme náš příspěvek jako podnět k další práci. Nejvíce práce v tomto ohledu v současném českém kontextu bylo vykonáno v římskokatolickém prostředí. Srov. Opatrný, *Pastorační péče v méně obvyklých situacích*. Dále Roman Varga, *Náboženská dimenze člověka – možnosti a způsoby rozvoje. Duchovní služba v Armádě České republiky*, diplomová práce, České Budějovice: Teologická fakulta JČU, 2012. Ani na mezinárodní scéně podobný ucelený teologický materiál nenacházíme. To plyne mimo jiné z již zmíněného přehledu současné „kaplanské“ literatury: Poncin et al., *Mapping the Healthcare Chaplaincy Literature*, 16–17.

10 Harold Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, San Francisco: Harper San Francisco, 2001.

11 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 294–295.

v současném českém kontextu. Jak už bylo zdůrazněno, náš výběr si rozhodně nečiní nárok na úplnost. Pokouší se být impulsem k pokračující tvořivé debatě v dané oblasti.

### Niebuhrůva typologie vztahu křesťanů vůči kultuře

Než tedy přistoupíme k představení samotných teologických přístupů, je nyní na místě si stručně představit jednotlivých pět typů vztahu křesťanů ke kultuře podle Niebuhrůvy typologické mapy.

*Typ I* – „Kristus proti kultuře“ představuje krajní, patrně pravou pozici na pomyslné škále. Tento postoj zdůrazňuje rozdílnost, ba přímo propast mezi hodnotami Božího království na jedné straně a hodnotami „tohoto světa“ na straně druhé.<sup>12</sup> Je typický pro situaci, kdy je církev nebo křesťanský lid v postavení menšiny, která je vnímána většinovou společností s opovržením, nebo přímo jako nežádoucí prvek. Historicky by k tomuto druhu postoje bylo jistě možné přiřadit formující se církev novozákonní doby. Především apokalyptické pochopení světa a vyvrcholení dějin je ilustrativním příkladem tohoto teologického nasměrování.<sup>13</sup> Zdůrazňována je „pesimistická“ antropologie, s jasnou formulací fatálních důsledků dědičného hříchu a padlého stavu lidstva a stvoření.<sup>14</sup> Postoj k přirozenému světu a jeho kultuře je tedy značně skeptický. Blízko k tomuto typu měl v raném období formace křesťanské teologie například Tertullián, ale i radikální skupiny poustevnické spirituality.

*Typ II* – „Kristus kultury“ představuje opačný krajní typ na Niebuhrově stupnici. Jestliže pro typ I platila výrazná skepse a vymezení se vůči kultuře, druhý typ zdůrazňuje vysokou hodnotu stvoření jakožto Božího díla a přirozených výtvorů lidské společnosti. Přirozenost není vnímána kriticky. Právě naopak, je jí připisována vysoká hodnota jakožto projevu Bohem darované tvůrčí potence.<sup>15</sup> Tento optimistický pohled na přirozenost je založen na důrazu na Boží přítomnost ve stvoření.<sup>16</sup> Přirozená výbava člověka dává vzniknout dobrému a krásnému dílu. Stačí hledat ideál dané socio-kulturní situace a máme důvody k nadějnému pohledu vpřed. Syntéza mezi křesťanským životem a životem podle jiných hodnot je možná

12 Niebuhr, *Christ and Culture*, 45, 47–48.

13 Srov. Zj 13.

14 Srov. Ř 3,10.20–24; Ř 1,26–32.

15 Srov. Sk 17,23–28; Gn 1,27.

16 Srov. Lk 10, 25–37.

a žádoucí.<sup>17</sup> Je to postoj typický pro církev, která se asimiluje s většinou společností a politickým statusem quo. V dobách obecného přijetí křesťanství ve středověké společnosti byl tento postoj rozšířený. Teologicky jej rozpracoval také klasický liberální protestantismus 19. století (A. Ritschl, A. von Harnack, apod.).<sup>18</sup>

V popisu Niebuhrvy typologie zbývá zmínit tři alternativní typy, které na pomyslném spektru vyplňují prostor mezi výše popsányi krajními možnostmi.

*Typ III* je nazván „Kristus nad kulturou“. Přirozený svět a jeho výtobytky (tedy kultura v širším slova smyslu) jsou sice ve své podstatě dobré (vždyť Bůh učinil všechno dobré), ale odpadnutí od Boha má svoje nepopíratelné důsledky.<sup>19</sup> Svět a Bůh nicméně zůstávají a vždy budou v kontaktu. Neexistuje žádná nepřeklenutelná ontologická propast. „Milost neničí přirozenost“, ani ji nepopírá. Předpokládá ji a vede k završení v konečné jednotě.<sup>20</sup> Křesťanská identita je tedy nevyhnutelně vnímána jako kýžené završení lidství – křesťanská obec je proto skutečně nad kulturou. Výraznou postavou, jejíž teologický korpus podle Niebuhra celkem přesně odpovídá tomuto přístupu ke kultuře, je učitel církve Tomáš Akvinský. Římskokatolická ekleziologie ve svém dogmaticky ukotveném sebepochopení je tomuto postoji stále blízko, jakkoliv najdeme mnohé pokusy tuto perspektivu posouvat.

*Typ IV* nese označení „Kristus a kultura v paradoxu“. V tomto pojetí je svět zároveň odcizený a padlý a zároveň vykoupený Kristem. Pozemská realita je tedy tvořena „dvěma říšemi“, které existují paralelně vedle sebe. Křesťan je občanem obou těchto říší.<sup>21</sup> Chybí zde ovšem prolnutí, propojení, most mezi oběma odcizenými světy. Jejich vzájemný vztah vystihuje spíš neustálá dialektika. Zákony obou říší platí paradoxně zároveň a přitom nejsou slučitelné. Jedná se tedy o veskrze dualistickou pozici. V praxi tento postoj vede k jistému stažení se církve do vlastního privátního světa.<sup>22</sup> V osobní zbožnosti dochází k oddělení sféry duchovní (většinou ztožněné s náboženským provozem) a sféry světské. Jako ideový otec této

---

17 Niebuhr, *Christ and Culture*, 83.

18 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 298.

19 Hošek, *A bohové se vracejí*, 107–108.

20 Bargár, *Niebuhr's Typology Reconsidered*, 298.

21 Niebuhr, *Christ and Culture*, 157.

22 Hošek, *A bohové se vracejí*, 108–109.

koncepce může být označen Martin Luther nebo dánský křesťanský filozof Sören Kierkegaard.<sup>23</sup>

Posledním *typem* s číslem V je varianta „Kristus proměňující kulturu.“ Podobně jako u třetího typu je i zde důraz na aktivní roli Boží milosti ve světě, která má klíčovou proměňující úlohu. Kristův vstup do světa má transformativní moc. Oproti typu II je ovšem zdůrazněna úloha následovníků Krista jakožto nositelů této proměny skrze zvěstování evangelia a skutky milosrdenství. Být jeho následovníkem znamená aktivně šířit hodnoty evangelia v tomto pozemském světě. Kultura tedy sama o sobě obsahuje prvky dobra, krásy a pravdy, ale k plnému uskutečnění Božího království dojde až na konci dějin.<sup>24</sup> Je to tedy progresivistický přístup, který vede k aktivní angažovanosti křesťanů ve veřejném životě.<sup>25</sup> Mezi zastánce takového přístupu můžeme zařadit reformátora Jana Kalvína a také stoupence staré Jednoty bratrské.

Vysvětlili jsme si tedy jednotlivé možnosti vztahu křesťanské veřejnosti a kultury podle H. R. Niebuhra. Nyní už přikročíme k využití této myšlenkové mapy k reflexi jednotlivých teologických impulsů týkajících se kaplanské služby.

## Čtyři teologické perspektivy

### „Společně k životu“ – usnesení Světové rady církví o misii a evangelizaci<sup>26</sup>

V roce 2012 vydala Světová rada církví (WCC) závazný dokument s výše zmíněným názvem. Jeho cílem je formulovat aktuální zásady a závazky globální unie křesťanských církví ohledně toho, jak naplňovat zásadní poslání křesťanstva v souladu s Ježíšovým „velkým posláním“,<sup>27</sup> které se stalo paradigmatickým programem pro jeho následovníky. S vědomím toho, že svět prochází rapidními a dramatickými změnami, které souvisí jak s prudkým civilizačním rozvojem, tak s přirozenými evolučními procesy, pokouší

23 Bargár, *Niebuhr' Typology Reconsidered*, 299.

24 Niebuhr, *Christ and Culture*, 191.

25 Tamtéž, 194.

26 *Together Towards Life: New WCC Affirmation on Mission and Evangelism Commission on World Mission and Evangelism (CWME)* [online],[cit. 17.10. 2020], dostupné z: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

27 Mt 28,19n.

se WCC znovu promyslet, co to vlastně znamená, že jakožto křesťané jsme přijali dar, o nějž se můžeme a smíme dále dělit.

Hlavním východiskem tohoto dokumentu je koncept *povolání k životu*. A to je i hlavní motivace a obsah jakékoliv křesťanské misie. Cokoliv slouží životu, cokoliv vede k rozhojnění života ve všech jeho aspektech (biologickém, psychologickém, sociálním a spirituálním), to je třeba podpořit, posilovat a pěstovat.<sup>28</sup> Stěžejním referenčním textem je zde Ježíšův výrok z Janova evangelia, že Ježíš přišel, abychom měli život a měli ho v plnosti.<sup>29</sup> Kýženým cílem misijního úsilí je hostina života, k níž má být zváno celé stvoření, tedy jakási globální planetární obec. Zvláštní důraz je přitom kladen na trpící, ať už kvůli sociálnímu a politickému útlaku, anebo kvůli jiným faktorům limitujícím anebo ohrožujícím život (válka, nemoc, nesvoboda, apod.).<sup>30</sup>

Jak vidíme, jedná se o značně otevřený přístup, který přináší globální, vpravdě celostní perspektivu. Všimněme si ještě několika konkrétních prvků, které mají své přímé implikace pro pojetí kategoriální pastorace. Mise církve je misí samotného Boha, nikoliv lidí. Pojetí *missio Dei* je ve světové ekumeně dnes již obecně přijímáno. Je to důraz, který se snaží jednoznačně eliminovat jakékoliv postranní úmysly z misijního úsilí. Jedině působení Ducha svatého je skutečným nositelem změny, skutečným dárcem života.<sup>31</sup> Naší zodpovědností je rozlišovat s otevřeností vůči Duchu svatému cokoliv v kultuře, co slouží životu, a to kdekoliv na světě v jakémkoliv socio-kulturním prostředí.<sup>32</sup> Důraz na dialog, otevřenost a vzájemnost je zcela klíčový v nesení věrného svědectví tomu, který se stal člověkem a zbořil všechny zdi a bariéry. S takovou otevřeností jinakosti a diverzité

---

28 *Together Towards Life*, odst. 1, odst. 102: „We affirm that the purpose of God’s mission is fullness of life (John 10:10) and that this is the criterion for discernment in mission.“

29 Srov. J 10,10.

30 Srov. *Together Towards Life*, odst. 101: „...especially the oppressed and the suffering people who are longing for fullness of life. Mission – as a common witness to Christ – is an invitation to the ‘feast in the kingdom of God’ (Luke 14:15). The mission of the church is to prepare the banquet and to invite all people to the feast of life.“

31 Srov. tamtéž, odst. 2,3.

32 Srov. tamtéž, odst. 102: „We are challenged to appreciate the life-affirming spirits present in different cultures and to be in solidarity with all those who are involved in the mission of affirming and preserving life. We also discern and confront evil spirits wherever forces of death and negation of life are experienced.“

organicky souvisí východisko kenotické christologie. Ta zakládá pokornou, druhému člověku přístupnou cestu a je opakem toho, čeho se církev v minulosti ve velkém dopouštěla a někdy stále dopouští, totiž mocenské nadřazenosti a paternalismu.<sup>33</sup>

V kontextu kaplanské praxe vidíme, že důrazy dokumentu otvírají dveře k velmi dialogicky pojatému přístupu ke spirituální péči. Kaplan přichází jako ten, který naslouchá a dobře vnímá kohokoliv a cokoliv, co slouží záchraně a zúrodnění života. Dokonce i tehdy, vychází-li to z jiné duchovní či náboženské tradice, anebo pokud se jedná o prvek integrovaný do zcela sekulárních kulturních struktur. Mezináboženský dialog s postojem upřímné otevřenosti vůči spirituálnímu a hodnotovému světu druhého člověka je v tomto pojetí integrální součástí toho, co kaplan může nabídnout. S tím souvisí i možnost širokého a pestrého pole působnosti v případě takto pojaté kaplanské služby. Spirituální doprovázení může být nabízeno komukoliv bez ohledu na jeho vlastní spirituální, hodnotová a kulturní východiska. V českém kontextu jsou mnozí kaplani nastaveni právě takto. Domnívám se, že takovéto pojetí je blízké teologickému a spirituálnímu naladění kolegyň a kolegů z církví protestantského křídla, které jsou významně formovány poválečnou evangelickou teologickou tradicí (zejména ČCE, CČSH). Je ovšem zřejmé, že podobné zaměření si osvojují také mnozí kaplani vycházející z jiných denominací.

Pokud bychom zkusili typologicky zařadit daný přístup, zdá se, že osciluje někde mezi typem II (Kristus kultury) a typem V (Kristus proměňující kulturu). Polemická otázka se nabízí především v souvislosti se zachováním křesťanské a také kaplanské identity. Je možné u takto doširoka pojaté misie a potažmo spirituální péče hovořit ještě o specificky křesťanské spiritualitě?

---

33 Srov. tamtéž, odst. 41.

### Prohlášení Svatého a velkého koncilu pravoslavné církve – dokument „Misie ortodoxní církve v současném světě“<sup>34</sup>

V roce 2016 se sešlo 10 ze 14 autokefálních pravoslavných církví k velkému společnému koncilu. Z kvantitativně i diplomaticky významných regionálních církví chyběla ruská pravoslavná církev. Jednalo se o první všeobecný koncil od dob velkého schizmatu (r. 1054). Koncil přijal celkem 8 dokumentů, z nichž jeden se týkal právě pojetí vztahu křesťanů a kultury a jejich působení ve světě. Obecná závaznost koncilu je nicméně nezúčastněnými národními církvemi rozporována.

Základním teologickým východiskem je antropologie postavená na *ekonomickém pojetí Boží Trojice* a kosmickém dosahu Kristovy inkarnace v duchu normativně vnímaného učení teologů z období patristiky.<sup>35</sup> Na tomto základě je možno také založit nezpochybnitelnou a ontologicky pevně ukotvenou důstojnost každého člověka. Člověk je ve své Bohem stvořené podstatě důstojný a dobrý. Jeho nezadatelná důstojnost je založena jedinečně ve dvou aktech: zaprvé v Božím stvoření (koncept *imago Dei*) a zadruhé v Kristově vtělení, které je transformativním aktem působícím ontologickou proměnu lidství tím, že je lidská rasa doslova vtažena do bytí Božské Trojice (koncept *theiósisis* – „zbožštění“ lidské bytosti).<sup>36</sup> Kristus tím, že zbožštil starého Adama (Ef 2,15), utvořil lidské jedince božskými – stejnými jako je on sám.<sup>37</sup> Tato perspektiva zakládá globální, celoplanetární dosah evangelia. Vtažení do láskyplného bytí božské Trojice s sebou nese významnou sociální změnu. Člověk je od této chvíle nutně součástí společenství (*koinónia*).

Zbožštění tedy není možné bez účasti ve společenství Božího lidu. Důležité je, že distributorem tohoto nového existenciálního stavu člověka a světa není nikdo jiný než historicky existující a institučně zakotvená pravoslavná církev. Ona je předchutí tohoto „nového světa“ absolutní harmo-

---

34 The Mission of the Orthodox Church in Today's World: The Contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations, dokument Svatého a velkého koncilu pravoslavné církve, [online], [cit. 18.10. 2020], dostupné z: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.

35 Tamtéž, odst. A, 1.

36 Srov. Allister McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 2001, 115.

37 *The Mission of the Orthodox Church*, odst. A, 1–2.

nie a láskyplné jednoty veškerenstva.<sup>38</sup> Skrze své učení, svou liturgii, své zvěstování a svou pastorační činnost (včetně sociální angažovanosti) do slova uskutečňuje a zpřítomňuje Boží království na zemi. V souvislosti s obecnou rovností a hodnotou každého člověka před Boží tváří je jako výrazná součást misijního poslání zdůrazněna solidarita a obecné sebeobětující nasazení ve prospěch chudých, utlačovaných a trpících. Zároveň je zde ovšem výrazné vymezení vůči určitým aspektům současné globální kultury. Jako negativní a proti Duchu svatému jdoucí jev je vnímána především globalizace a sekularizace se svými nevyhnutelnými důsledky v relativizaci, individualismu a konzumním přístupu k životu. Církev se má proti těmto celospolečenským jevům jasně „prorocky“ vymezit.<sup>39</sup>

Ve velmi podobném duchu hovoří také teolog a výrazný činitel Evropské sítě kaplanů ve zdravotnictví (ENHCC) otec Stauros Kofinas. Návrat ke koinonickému pojetí člověka jakožto bytostného účastníka života ve společenství Boží Trojice je podle Kofinase jedinou zdravou alternativou vůči sekularismu a individualismu.<sup>40</sup>

Pojetí kaplanské práce ve světle těchto teologických důrazů se zdá být silně ekleziologicky vázáno a motivováno. Do naší diskuse to přináší otázku komu všemu a jakým způsobem může a má kaplan s těmito východisky sloužit. Je nasnadě, že lidem nábožensky etablovaným a identifikujícím se s konkrétní (jistě nejen pravoslavnou) tradicí může nabídnout pravoslavný kaplan plnou šíři spirituální péče (včetně prostředkování svátostné služby). Zároveň je ovšem na místě promýšlet, jakým způsobem a v jaké míře může například člověk ze sekulárního prostředí bez profilovaného náboženského vyznání, který navíc není otevřený evangelizačnímu zvěstování, spirituální službu s takovýmito východisky využít.

Z hlediska naší typologie si dovoluji následující přístup umístit k typu II (Kristus nad kulturou). V kontextu naší masivně sekularizované společnosti však zmíněné důrazy mohou inklinovat spíše k vzájemně mimoběžné paralelní existenci církve a okolního světa charakteristické pro typ IV (Kristus a kultura v paradoxu).

38 Srov. tamtéž, odst. E, 1.: „In His Kingdom, reflected and present in His Church on earth, there is no place for hatred, enemy, or intolerance (Is 11:6; Rom 12:10).“

39 Tamtéž, odst. F, 7–10.

40 Stavros Kofinas, *Spirituality and Healthcare Practices: Integrating the „Forgotten Dimension“*, [online], [cit. 12.10.2019], dostupné z: <http://enhcc.eu/Blankenberge18/Stavros%20Kofinas,%20Spirituality%20and%20healthcare%20practices.pdf>.



Na závěr je třeba upřesnit, že ačkoliv jsme právě analyzovali přístup vyplývající z oficiálních pramenů ortodoxní tradice, neznamená to v nejmenším, že bychom si dovolili schematicky limitovat teologická východiska a praktické přístupy v kaplanství ze strany kolegů z pravoslavné církve. Jak už bylo několikrát zdůrazněno, osobnost každého jedince je nositelem autentické spirituality a teologie.

### **Závazek z Kapského města – dokument 3. Lausannského kongresu o světové evangelizaci**

Bezmála 4500 představitelů církví evangelikálního spektra<sup>41</sup> ze všech částí světa se sešlo v r. 2010 k pokračujícímu rokování ohledně misie a evangelizace v měnícím se světě. Toto globálně pojaté setkání křesťanů, kteří se identifikují s probuzeneckou tradicí,<sup>42</sup> navázalo na iniciativu evangelikálního hnutí již od dob tzv. Lausannského hnutí z r. 1974.<sup>43</sup>

Pro naše uvažování je důležité zmínit na prvním místě výraznou hermeneutickou metodu, jejímž hlavním zdrojem je poctivá, nicméně jednoznačně konturovaná *exegeze Písma*, která zdůrazňuje historicitu a doslovnost obsahu biblické látky.<sup>44</sup> Na základě interpretace stěžejních biblických pasáží zmíněné dokumenty potvrzují obecně přijímané antropologické závěry. Ty kladou důraz na fatální a všeprostupující důsledky prvotního hříchu a padlého stavu lidstva.<sup>45</sup> Přirozené tíhnutí člověka je charakterizováno nezávislostí na Bohu, což s sebou přináší četné projevy sebestřednosti

---

41 V českém kontextu by sem patřily menší protestantské denominace, které někdy nesou rovněž označení probuzenecké. To jsou církve navazující na podněty radikální reformace a inspirující se významně probuzeneckým působením Johna Wesleyho na britských ostrovech. K úplnému a přehlednému vysvětlení podstaty a historických kořenů evangelikalismu srov. např. Zdeněk Vojtíšek, *Pestrý svět evangelikálních křesťanů*, *Brána* (2019/8), 12–15. Pro zevrubnější výklad viz McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie*, 125–132.

42 Pověstná pestrost a vrstevnatost těchto menších denominací souvisí přímo s důrazem na relevanci vzhledem k současné kultuře a jejím „znamením doby“. Jakým specifickým způsobem je tato relevance chápána ještě uvidíme.

43 Dokument navazuje na „Lausannský závazek“ a „Manilský manifest“, které jsou prohlášeními stejného hnutí v letech 1974, resp. 1989. Závazek z Kapského města působí ovšem aktuálněji vzhledem k tomu, že reaguje na prudké a překotné posuny v procesech globalizace. Srov. McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie*, 128.

44 *Manilský manifest*, bod 2., srov. *Cape Town Commitment*, 14., [online], [cit. 15.10. 2020], dostupné z: <https://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment#capetown>.

45 Srov. *Cape Town Commitment*, 19. Srov. *Manilský manifest*, bod 4.

a komplexní život ohrožující důsledky na individuální, privátní i společenské rovině. Tato špatná zpráva je ovšem zcela transformována evangeliem o dokonalé lásce Stvořitele, který sám sebe dává k záchraně svého stvoření. Proto je hlavním motivem celého dokumentu právě Boží láska. Ta slouží jako základ naděje pro tento (padlý) svět a jako konkrétní vzor a „prováděcí předpis“ pro ty, kteří se působení Boží lásky otevřeli.

Oproti dřívějším dokumentům je tedy patrný posun v motivačním zarámování láskou jakožto hlavním hybatelem dějinného vývoje i konkrétního jednání křesťanů. V otázce setkání s jinými kulturami je zároveň položen důraz na obhajobu objektivní pravdy ve světě relativismu a dekonstrukce hodnot. Zodpovědný a odvážný apologetický dialog v tomto směru je žádoucí.<sup>46</sup> Zároveň je ovšem deklarována také biblicky zakotvená pokora a respekt vůči lidem jiného vyznání a kulturní identity. Evangelium je pozváním k osobní transformaci (konverzi), nikoliv mocenským nástrojem k vykořevení. Důraz je dále položen na integrující rozměr evangelia. Naplněním základního poslání Božího lidu není jen proklamace evangelia, ale také každodenní život v jeho etických intencích.<sup>47</sup> Odtud plyne i pestré rozpracování sociálního učení.<sup>48</sup>

Pokud přemýšlíme o kategoriální pastoraci, je jisté, že tato činnost je z evangelikální perspektivy vnímána jako součást pestré palety naplňování zmíněného komplexního „transformativního“ poslání křesťanů. Evangelikalismus navíc považuje za důležité jasné zakotvení v osobní spirituální identitě, ale také flexibilitu a otevřenost ve formách toho, jak nést hodnoty lásky a naděje do okolního světa. V konkrétním kontextu českého sekularismu a většinově skeptického postoje vůči tradičním etablovaným podobám náboženské praxe má tato tradice potenciál hledat tvořivě relevantní a srozumitelné formy při uplatňování spirituální péče tak říkajíc za hranicemi vlastní denominace a její subkultury. Otázkou do diskuse může být ovšem to, zda motivace ke specificky křesťanské akci nepůsobí nadále exkluzivisticky nebo místy arogantně. Zvláště ve společnosti, kde sociální akce a obětavá angažovanost ve prospěch potřebných má svoje místo a věnuje se jí množství lidí bez konkrétní náboženské identifikace.

---

46 Srov. *Cape Town Commitment*, 27.

47 Tamtéž, 29.

48 Srov. tamtéž, 27–39.

Typologicky se jeví evangelikální důrazy nejbližše pátému typu Niebuhrovy škály (Kristus proměňující kulturu). Limitem tohoto přístupu může být právě jistý sklon k paternalistickému přístupu vůči těm, kteří ještě nepřijali evangelium, a tudíž nebyli proměněni. Při takovém posunu v kontextu české situace se posouvá tento přístup spíše až k vyhraněnému typu I.

### **Pohled římskokatolické církve z perspektivy apoštolské exhortace *Evangelii Gaudium***

Pramenů k uchopení teologických východisek kaplanské služby z římskokatolické perspektivy je celá řada. Základním zdrojem mohou být různé formulace sociálního a misijního učení na základě závazných dokumentů. V tomto směru využijeme především aktuální exhortaci *Evangelii Gaudium* týkající se misie a evangelizace formulovanou papežským magisteriem v r. 2013.<sup>49</sup> Papež František ovšem sám zdůrazňuje ve svých teologických a pastorálních výzvách, že psané dokumenty nesdělují dokonalou a úplnou pravdu, nýbrž především impulsy pro další cestu. Zároveň je velkým příznivcem decentralizace odpovědnosti na nejrůznějších rovinách.<sup>50</sup> Shrnutí na základě zmíněných zdrojů tedy přijmeme také jako dílčí příspěvek k dalšímu společnému hledání.

Celá papežská výzva vyznívá v pokorném duchu pokání z důvodu liknavosti a mnohdy i lidským sobectvím způsobeného zanedbávání vlastního poslání církve. Zároveň je obsah výzvy nesen naléhavým zvěstováním veliké radosti a *nadějnou otevřeností* vůči budoucnosti.<sup>51</sup> Církev (a jednotlivci z jejích řad) je zodpovědná za dosvědčování naděje, kterou přijímá z Boží milosti prostřednictvím Kristovy záchrany. Jsou přitom podrženy základní stavební kameny katolické nauky o člověku<sup>52</sup> a zároveň jsou jednoznačně zasazeny

---

49 Papež František, *Evangelii Gaudium: apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*, 2013 [online], [cit. 10.10. 2020], dostupné z: <https://www.socialninauka.cz/files/files/Evangelii%20gaudium.pdf>.

50 Tamtéž, 17–18.

51 Tamtéž, 7–11.

52 Člověk je stvořen jako *imago Dei*, ale o svou původní dobrou přirozenost přichází vlivem důsledků bytostné odcizenosti od Boha. V Kristu je naděje na smíření a transformaci k novému zacelení a potvrzení důstojnosti každého člověka. Srov. tamtéž, 112–113: „Vyznání, že Boží Syn přijal naše lidské tělo, znamená, že každá lidská bytost byla povznesena k samotnému srdci Boha. Vyznání, že Ježíš prolil za nás svou krev, nám nedovolí ani v nejmenším pochybovat o bezmezně lásce, která zušlechťuje každou lidskou bytost. Její vykoupení má sociální význam, protože ‚Bůh v Kristu nevy-

do kontextu aktuálních výzev v různých kulturních okruzích napříč globálním lidským společenstvím, podobně jako v dokumentech, o nichž jsme pojednávali výše.<sup>53</sup> Jednou z podstatných výzev je kulturní relevance a úsilí o hledání vzájemného porozumění s lidmi, kteří jsou vně církve. Abychom mohli naději nést věrohodně a s užitekem, je třeba být v kontaktu s realitou dnešního světa.<sup>54</sup>

Pohled na současnou kulturu je ovšem i zde kritický a je třeba kvalifikovaného, informovaného a moudrého rozlišování v tom, co přijmout a rozvíjet a co naopak rozhodně odmítnout.<sup>55</sup> Specifickým prvkem je Františkovo ocenění tzv. zlidovělé zbožnosti a zbytkového křesťanského obsahu v kulturách, kde již živá náboženská praxe je výrazně na ústupu. Papež František si všímá velké hodnoty „semen“, která jsou do takové kultury zasetá. Je třeba zde navazovat, nikoliv se ušklibat nad kulturním a duchovním úpadkem.<sup>56</sup> Sociální angažovanost na osobní i společenské úrovni je přímým a nezpochybnitelným důsledkem vlastního vztahu s nebeským Otcem.<sup>57</sup> Milovat Boha vlastně znamená milovat bližního a aktivně usilovat o dobro pro druhé, zvláště ty nužné a potřebné.<sup>58</sup> Být křesťanem znamená tedy „být tu pro druhé“. Privatizace duchovního života je nepřijatelná, protože odporuje samotnému jádru evangelia.<sup>59</sup>

Všechny tyto podněty nás vedou k jednoznačnému závěru, že obsah exhortace je výzvou k otevřenosti, angažovanosti a zájmu o kulturu či svět

---

koupil pouze jednotlivou osobu, nýbrž také společenské vztahy mezi lidmi.“

53 Tamtéž, 39–51.

54 Tamtéž, 32–33.

55 Tamtéž, 45–47. Co se týká kritického pohledu, je důraz položen na rostoucí sekularizaci, konzumní způsob života, individualismus a zaplňování existenciální prázdnoty novými formami instantní spirituality, které představují ohrožení tradičních a hluboce zakotvených duchovních cest, a tím i posun v důležitých etických hodnotách.

56 Tamtéž, 49: „Není správné ignorovat zásadní význam, který má kultura poznamenaná vírou, neboť tato evangelizovaná kultura má, nehledě na své meze, mnohem větší potenciál, než je pouhý součet věřících vystavených útokům nynějšího sekularismu. Evangelizovaná lidová kultura obsahuje hodnoty víry a solidarity, které mohou přispět k rozvoji věřící a spravedlivější společnosti, a vyznačuje se osobitou moudrostí, kterou je třeba s vděčností uznávat.“

57 Tamtéž, 113.

58 Srov. Mt 25,40: „...cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“

59 „Již nelze tvrdit, že náboženství se musí omezit na soukromý sektor a že existuje jenom proto, aby připravovalo duše na nebe.“ *Evangelii Gaudium*, 116.

za „zdmí“ kostelů. Ve jménu sdíleného lidství a křesťanské odpovědnosti za život v Božím světě jdou stranou důrazy na ekzeziologické ukotvení a fixaci věroučných či prakticko-ekzeziologických otázek. Orientace je namířena jednoznačně k vyjití z komfortní zóny institučně strukturované církve vstříc bližnímu, „v němž čeká Bůh“.<sup>60</sup>

Je nasnadě, že pastorační působení vně církevní komunity, a ještě navíc mezi lidmi nacházejícími se v mezních situacích (tedy kaplanská péče v jednotlivých kategoriálních sférách), je přímým a konkrétním naplněním takového misijního nastavení. Navíc se tato péče má jistě týkat lidí, kteří svou církevní příslušnost na cestě životem odložili nebo je od narození utvářel zcela jiný kulturní a spirituální kontext. Otázkou zůstává, zda je zahrnována explicitním, anebo implicitním záměrem danému člověku dopomoci ke konverzi a potažmo vstupu do církve. Dále je otázkou, jak konkrétně se má projevit v široce pojaté spirituální péči polemika s hodnotami sekulární kultury. Ponechme tyto otázky otevřeny naší společné diskusi.

Na typologické škále bychom přístup postavený na právě prostudovaném papežském dokumentu mohli zařadit k typu V (Kristus proměňující kulturu). Zdá se totiž, že se nejedná o důraz posilující roli a svébytnost vlastní denominace. Ve středu zájmu je proměna celého světa a univerzálních podmínek pro život ve světle hodnot Božího království. Zároveň je ale zřejmé, že v pestrosti tradic v rámci římskokatolické světa najdeme pojetí zcela rozdílná, ba protichůdná. Je jisté, že důraz na církev jakožto viditelného agenta a distributora „radosti evangelia“ může snadno směřovat k pojetí II (Kristus nad kulturou), zvláště ve společnostech, kde je katolická zbožnost majoritní náboženskou orientací.

## **Závěr: Identita kaplana mezi opevňováním a rozpouštěním**

Prozkoumali jsme oficiální věroučné dokumenty vůdčích tradic napříč spektrem křesťanského náboženství. Jejich obsah vyslovuje důležité teologické tendence ve vztahu křesťana a světa coby našeho společného místa pro život. Je pozoruhodné, jak tato pomyslná škála přístupů koresponduje s rozpětím postojů ke spirituální péči (neboli kategoriální pastoraci) ve zdravotnictví i v jiných cílových prostředích.<sup>61</sup> Na jedné straně jsme svědky opevňování a upevňování vlastních (mocenských) pozic ve jménu distribu-

---

<sup>60</sup> Církev je z podstaty své identity „vycházející“; srov. tamtéž, 19–21.

ce spásy padlému světu. K této tendenci se někdy uchylují jak jednotliví kaplani, tak náboženské instituce, které je do služby vysílají. Na straně druhé lze pozorovat také opačnou tendenci k dynamické (fluidní) identifikaci kaplana s hodnotovým a existenciálním naladěním jednotlivců i institucí, v jejichž blízkosti kaplan působí. Dochází tak k rozpouštění kaplanské identity.

Domnívám se, že cesta k rozvoji smysluplné a efektivní kaplanské péče se má ubírat mimo obě krajnosti. Kaplan není ani distributor spásy na straně jedné, ani (toliko) poskytovatel empatie, potvrzení a mezilidské přítomnosti na straně druhé. K jedinečnosti jeho role patří odkazování a otevírání dveří naději, která „není z tohoto světa“ (transcendence), a přece je „zcela s námi“ (imanence). Toto klademe jako první a podstatný předpoklad. Odtud pak může další teologická i praktická reflexe pokračovat. Aby sloužila k hledání účinných prostředků onoho otevírání dveří účinné naděje. Prostředky naděje jsou totiž pestré a proměnlivé tak, jak je pestrý a proměnlivý život sám.

**Mgr. Matěj Hájek, Th.D.**

Biskupcova 66  
130 00 Praha 3  
hajek@revma.cz

---

61 V této souvislosti ovšem znovu připomínám, že má autorská perspektiva je výrazně formována zakotvením ve zdravotnickém prostředí. Hlubší obeznámenost s kulturním i hodnotovým nastavením v jiných oblastech kaplanského působení (vězeňství, armáda, školství, sociální služby, IZS, aj.) je nezbytná pro navazující odpovědnou teologickou reflexi, k níž je můj článek pouze úvodním příspěvkem.

# Teorie církve

Jiří Bochez

**Theory of Church** The article aims to introduce a theory of church as it has evolved in the past two decades mainly in German speaking countries and thus to enable a deeper reflection of contemporary issues discussed in the Czech churches. They are becoming more and more independent of the Czech state and are facing the necessity of rediscovering their identities and missions as well as are forced to rationalize their resources in order to survive. Theory of church is a contemporary scientific discipline that tries to incorporate insights of sociology and economy into the field of practical theology and to reinforce the cooperation between the church leadership on the one side and the academic research on the other.

Cílem článku je představit teorii církve, kterou v posledních dvou desetiletích rozvíjejí vybraní němečtí či švýcarští teologové Ralph Kunz,<sup>1</sup> Reiner Preul,<sup>2</sup> Jan Hermelink,<sup>3</sup> Eberhard Hauschildt s Utou Pohl-Patalong<sup>4</sup> a Michael Herbst.<sup>5</sup> Teorie církve je rozvíjena především v německy mluvící oblasti jako nová teologická, avšak mezioborová disciplína. Hlavní zájem patří církvi v její empirické danosti (počet členů, věkové složení, geografické rozšíření, apod.) a zároveň reflexi současného stavu společnosti a církve. Díky svému zaměření na současnost používají výše zmínění teologové také jiné než tradiční metody při zkoumání církve; např. hermeneutickou práci s textem doplňují o poznatky z jiných společenských oborů: sociologie, ekonomiky, managementu a integrují jejich přínosy do teologie. Teologové a teoložky zabývající se teorií církve jsou také zapojeni do dění v církvi a snaží se hledat řešení současné krize církve, což vyžaduje zvláštní metodické zdůvodnění. V posledních deseti letech

- 
- 1 Ralph Kunz, *Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*, Zürich: Theologischer Verlag, 1997.
  - 2 Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin: De Gruyter, 1997.
  - 3 Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
  - 4 Eberhard Hauschildt – Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.
  - 5 Michael Herbst, *Aufbruch im Umbruch. Beiträge zu aktuellen Fragen der Kirchentheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

se také objevují studie, jejichž autoři reflektují poslední vývoj v sociologii náboženství (např. knihu od Niklase Luhmanna *Religion der Gesellschaft* z roku 2000).<sup>6</sup>

Samotný článek je založen na literární rešerši. V první části článku popíši stručně motivaci vzniku teorie církve. V druhém oddílu představím koncept „komunikace evangelia“, který s teorií církve souvisí. Ve třetí části narýsuji hlavní směry teorie církve. V závěru téma shrnu a naznačím aplikace.

## Kontext současné situace

Tradiční církve v současné době hledají způsoby, jak zastavit klesání počtu členů církve a případně se ptají, jak se vyrovnat se svou ekonomickou situací. Poprvé v historii jejich představitelé vytvářejí strategické a rozvojové plány; teologové spolupracují na formulování vize církve. Současně jsou v teologické oblasti opět hledány otázky, na něž má dát náboženství odpovědi, jak to vyžadoval Tillich svou metodou korelace.<sup>7</sup>

Z teologického hlediska navazuje teorie církve na oblast praktické teologie, která již několik desetiletí prosazuje nový přístup k zprostředkování evangelia, který charakterizuje pojem „komunikace evangelia“.<sup>8</sup> Nový je přístup vedoucí z tradičního rámce od modelu „chození do kostela“ směrem k modelu „jdeme za vámi“.<sup>9</sup> Lze říct, že dochází k posunu od jednosměrného zvěstování k dialogu; k jednotlivcům v jejich specifických situacích, od věroučně formulované ekleziologie k teorii církve. Berou kazatelé jednosměrnou komunikaci skrze kázání vážně reálnou náboženskou situací lidí v moderní společnosti? Proces komunikace evangelia je specifikován jako „dění sdělování a participace“.<sup>10</sup> Tvoření nového obsahu teorie církve umožňuje více svobody, rubem je však částečná ztráta formy a tradičního rámce daného ekleziologií.

S probíhajícím přechodem od ekleziologie k teorii církve také souvisí posun ve slovníku. Používaná slova odkazují na koncepty a ty zase na praktic-

6 Česky: Niklas Luhmann, *Náboženství společnosti*, Praha: Karolinum, 2015. Kniha tematicky navazuje na knihu téhož autora *Funktion der Religion* vydanou již v roce 1977.

7 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1951, 59n.

8 Tabita Landová, Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie, *Teologická reflexe* 23 (2017/1), 68–82.

9 Herbst, *Aufbruch im Umbruch*, 158.

10 Landová, Komunikace evangelia, 78.



kou činnost. Např. namísto „různé formy zbožnosti“ se používá „různé formy spirituality“, namísto „touha po spáse na onom světě“ se používá „realizace víze na tomto světě“, namísto „instituce církve“ (jedné, svaté, apoštolské) se používá „diferencovaná organizace“ (demokratická, pluralitní, flexibilní).

Teoretici církve nepracují izolovaně, nýbrž v konkrétním společenském prostředí a historické atmosféře, zohledňují mnohé aspekty naší sociálně diferencované společnosti. Uvedme si příklad ze sociologie, budeme-li hovořit o skupině, hnutí či organizaci, co se jimi rozumí.

Sociální skupina je tvořena dvěma nebo více osobami, které jsou delší čas v pravidelném kontaktu, sledují stejné cíle a vnímají vzájemnou závislost. Skupina vzniká většinou z důvodu nutnosti řešit problém, jehož tematizace odstartuje komunikaci a formování skupiny. Ve skupině se vyvíjí společné normy a kolektivní představy, ale také rozdělení rolí, které se vzájemně doplňují a podmiňují. Skupina se skládá z částí, které mají strukturální či funkční význam, což je odděluje od samotných jedinců i od náhodného shromáždění osob. Členy skupiny spojuje vzájemná komunikace, vzájemná očekávání a společně vykonávaná činnost. Členové mezi sebou mají emocionální vazby. Jsou na sobě vzájemně závislí a mají jistou identitu se skupinou; sami se považují za skupinu.

Hnutí vzniká spojením více skupin, rozumí se jím v sociálních vědách kolektivní aktér nebo sociální systém, který má nejrůznější organizační formy, a s nejrůznějšími mobilizačními a vyjednávacími strategiemi se pokouší urychlit, zpomalit nebo zvrátit společenské změny. Hnutí mohou být rozlišována podle svého organizačního stupně, své velikosti a zvolené strategie. Sociální hnutí je typicky nejdříve otevřené a neformální. Z důvodu větší efektivity začíná postupně vytvářet struktury (pracovní komise, iniciativy, spolky). Hnutí řídí lídr s neformální (ale za to většinou silnou charismatickou) autoritou.

Organizace tvoří již formální skupinu lidí se společnými cíli; jako organizace se také označuje vlastní činnost (tj. organizování). Organizací existuje více typů podle účelu, ke kterému byly založeny. Organizace k dosažení určitých cílů potřebuje jasnou strukturu a vedení, které komplexní činnosti a úkoly rozděluje do menších celků vyžadujících určitou specializaci. Pomocí takové strukturalizace se zvyšuje efektivita práce. Vedoucí organizace s jasnou hierarchií řídí ostatní členy a je formální autoritou. Musí disponovat lidskými kvalitami, které mu u podřízených zajistí respekt a tzv. přirozenou autoritu, kterou pouze na základě svého postavení nezíská.

Bohaté možnosti využití této klasifikace sociálních útvarů v sociálních vědách (např. při výzkumném projektu), ale i v jiných oborech (marketing, politologie, management), jsou zřejmé. Máme-li povědomí o tom, o jaký sociální útvar se jedná, můžeme naši činnost efektivně usměrnit.

Církev je tradičně vnímána jako instituce. „Obecně je instituce způsob, jakým lidé v dané kultuře dělají určitou věc, zatímco organizace je způsob, jímž přitom koordinují svou činnost.“<sup>11</sup> Např. církev jako instituce dává rámec pro určitý způsob realizace náboženských potřeb věřících; organizace tohoto způsobu pak znamená např. stanovení času a formy konání bohoslužeb. V nejširším smyslu je tedy organizace podmnožinou instituce.<sup>12</sup>

Lidem ve společnosti jsou vštěpovány určité institucionální imperativy, které jsou zesilovány nesčetným tlakem rodinné moudrosti, morální výchovy, náboženstvím, médií. Instituce církve představuje ustálené, stereotypizované, rutinní jednání (za náboženství je zodpovědná „církev“), běžné v dané kultuře. Určité jednání či chování je očekáváno ode všech, kteří patří k dané instituci (společenství). Církev musí předvést kvalitu „výrazně překračující průměr toho, co nabídne stát,“<sup>13</sup> respektive státní instituce. To znamená, že církevní instituce musí něčím táhnout, církev se musí učit učinit se sama zajímavou pro lidi.<sup>14</sup>

## Komunikace evangelia

U pojmů používaných v rámci teorie církve dochází k určité nejasnosti, neboť pocházejí z jiné oblasti a teoretik církve proto mluví o církvi jako organizaci, o její diferenciaci, segmentaci, o skupinové dynamice, pracuje se sociologickými a ekonomickými daty, aby mohl lépe vytvořit rámec pro strategii rozvoje církve. Teoretik církve si v rámci své relativně nové disciplíny klade otázky ohledně fungování sociálního systému, kterým církev je, a navazuje na zkušenosti z rozvíjení konceptu „komunikace evangelia“, jenž se diskutoval v církevních kruzích několik desítek let.

11 Ivan Mucha, *Sociologie, základní texty*, Praha: Vydavatelství 999, 2007, 113.

12 Podobně je hnutí podmnožinou organizace a skupina je podmnožinou hnutí.

13 Tomáš Halík, Myšlenky k obnově života v církvi v naší zemi, in: *týž, O přítomnou církev a společnost*, Praha: Křesťanská akademie, 1992, 34n.

14 Petr Gallus, *Obcování svatých v 21. století*, in: *Jak se dělá sbor*, Praha: Eman, 2018, 168.

Slova „evangelium“ a „komunikace“ se spolu setkávají od padesátých let 20. století,<sup>15</sup> a to ve smyslu, který jim dal později Ernst Lange. Myšlenka, že klíčová pro sociální systém je komunikace, nepochází však od Langeho, ale sahá již ke konci 40. let k pracím Norberta Wienera (autor pojmu kybernetika). Ten jí přisuzuje úlohu obstarávat rovnováhu systému. Zpětná vazba v rámci kybernetiky je možná díky zaznamenaným datům o fungování systému, na jejichž základě pak tvůrce systému může reagovat. Podobně to platí i u náboženského systému, kde hrají výraznou roli teologové při definování přípustných variant náboženské komunikace. Roli komunikace lze vyjádřit i takto: osud náboženství závisí na tom, jaká je role sémantiky uvnitř systému.<sup>16</sup>

Zmiňovaný Ernst Lange našel inspiraci v roce 1954 při své cestě do USA, kde navštěvoval *East Harlem Protestant Parish*, farnost, která byla organizovaná pomocí „sloužících skupin“. Dnešní terminologií řečeno ve svém programu *Bilanz 65*, jakési předchůdkyně teorie církve, uvedl sedm klíčových zásad:

1. Chceme naše bohoslužby odvést pryč od „kultovní oslavy“; chceme živé shromáždění sboru ve smyslu Mt 18,20: „Kde jsou dva nebo tři shromáždění ve jménu mém, tak jsem já uprostřed nich.“
2. Chceme pryč od anonymní „návštěvy kostela“; chceme společný život v přítomnosti Pána.
3. Chceme pryč od bouřlivé agilnosti perfektních sborových programů; chceme otevřít prostor Bohu a bratřím/sestrám.
4. Chceme pryč od zbožnosti almužen; chceme sousedskou službu.
5. Chceme pryč od „misie z kazatelny“; chceme neustálou zodpovědnost za naši víru uprostřed nebezpečí našich všedních dnů.
6. Chceme pryč od „školení ve víře“; chceme vzájemné cvičení ve víře.
7. Chceme pryč od konzumního křesťanství; chceme křesťanské správcovství, které je Bohu k dispozici se vším, co má.

---

15 Hans-Otto Wölber, *Die Predigt als Kommunikation, Kerygma und Dogma* 4 (1958), 112–128.

16 Tomáš Chudý, *Systémová teorie, náboženství a Niklas Luhmann*, Praha: Karolinum [online], [cit. 9.4.2021], dostupné z: <https://karolinum.cz/data/book/15590/PRILOHA%20Luhmann%20-%20Nabozenstvi%20spolecnosti.pdf>.

Je zřejmé, že jde o rozsah reformy, která je dnes opět aktuální: liturgie, práce pro společenství, diakonie, výchova, vzdělávání stejně jako opětovné nalezení celkového profilu: „mluvíme o komunikaci evangelia“, a ne o „zvěstování“, neboť komunikace probíhá principálně v dialogu. Lange vycházel teologicky z Bonhoefferova konceptu „církve pro druhé“. Výraz „komunikace evangelia“ pochází z ekumenických diskusí; Lange neurčil záměrně žádnou jednoznačnou formu komunikace, a touto obecnou formulací dal možnost přebírat podněty z teorie komunikace a sociálních věd, což také umožnilo další rozvíjení jeho konceptu až do současnosti.<sup>17</sup>

## Přehled koncepcí teorie církve

Snahy o definování předmětu teorie církve jsou publikovány v monografiích i sbornících, které se tématu věnují. V česky psané literatuře byla zřejmě poprvé teorie církve zmíněna okrajově v roce 2019 díky přeloženému textu německé teoložky Anette Noller, který vyšel v časopisu *Caritas et veritas* vydávaného českobudějovickou katolickou teologickou fakultou.<sup>18</sup>

### Dahm: funkcionální teorie církve

V současné době rozvíjená teorie církve má svého předchůdce – Dahmovu funkcionální teorii církve.<sup>19</sup> Přišel s ní Karl-Wilhelm Dahm v 70. letech 20. století, který ji spojoval s povoláním faráře a s funkcemi, které vykonává. Dodnes se ptáme, zda má být praktická teologie rozvrhována z hlediska farářského úřadu jako návod k realizaci hlavních činností farářského povolání, nebo má překonat tuto orientaci v širší koncepci jako teorie praxe církve?<sup>20</sup>

17 Christian Grethlein, *Kirchentheorie: Kommunikation des Evangeliums im Kontext*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2018, 165.

18 Anette Noller, Církev v poslání Ježíše Krista: diakonické jednání mezi sborem, společenstvím společensky prospěšnými organizacemi, *Caritas et Veritas* 9 (2019) [online], [cit. 9.4.2021], dostupné z: [www.caritasetveritas.cz](http://www.caritasetveritas.cz). Článek je založen na osm let trvající výzkumné činnosti, která zahrnovala dvě sociologická zkoumání. Text z větší části vychází z přednášky s názvem „Komunikovat evangelium na mnoha místech. Teologie, teorie církve a sociologické aspekty současné církevní praxe“, kterou autorka přednesla v Melbourne 2.-4. září 2016. *Caritas et Veritas* je časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech.

19 Dieter Becker, *Kirchentheorie*, *Pastoraltheologie* 96 (2007), 274–290.

20 Landová, *Komunikace evangelia*, 72.

V roce 1971 vyšlo Dahmovo dílo „Beruf: Pfarrer“.<sup>21</sup> Obsahové a kvalitativní určení teorie církve jako „funkcionální teorie církevní praxe“ umožnilo věcně přiměřeně popsat pastorální cíle a popis úkolů stejně jako společenskou funkci církevní praxe. Svou teorii založil Dahm na typech církevního jednání, na církevních funkcích. Úkoly církve realizované faráři a farářkami klade dovnitř společnosti. Tím narušuje tehdy platné chápání církve, která se viděla spíš v opozici vůči společnosti. Teologicko-pastorační úkoly (funkce) spočívají ve zprostředkovávání hodnot a doprovázení životem. Proto Dahm dává důraz na to, aby faráři a farářky dostávali vzdělávání, které bude relevantní pro společnost.<sup>22</sup>

### Preul: církev jako instituce

Po více než dvaceti letech představil Reiner Preul v roce 1997 první monografii *Kirchentheorie*.<sup>23</sup> Touto knihou začíná aktuální diskuse o teorii církve.<sup>24</sup> Preul netrvá na jednoznačném obsahovém a metodickém vymezení teorie církve; umísťuje ji mezi praktickou a systematickou teologii jako jejich spojovací článek. Do teorie církve vřadil i kybernetiku (vedení, řízení sboru) a prvky z teorie systémů. Preul odkazuje na teorii jednání, autopoietickou kybernetiku, organizační teorii systémů – používá termíny a koncepty, které přesahují rámec přehledového článku, a ani Preulovi se jejich zapracování v jeho knize podle Grethleina příliš nezdařilo. Nicméně pokus o propojení sociologických teorií byl Preulem učiněn, v tom mu náleží prvenství.

Ačkoliv slovo kybernetika v současném jazykovém úzu má význam ryze technický a označuje vědu, která se zabývá obecnými principy řízení a přenosu informací ve strojích, živých organismech a společenstvích a používá při tom matematický aparát, existuje i církevní kybernetika jako umění řízení církve/sboru. Toto označení se používá především v německé jazy-

---

21 Karl-Wilhelm Dahm, *Beruf: Pfarrer*, München: Claudius Verlag, 1971.

22 Strategická komise ČCE vypracovala v letech 2016–2019 materiál k profilu absolventa teologie, v němž „volá po posílení výuky v oblasti praktické teologie (budování sboru, pastorální teologie, poimeniky a misiologie, psychologie, sociologie, komunikace, řízení a PR) a naopak po snížení nároků v oblasti filosofie.“ Citace z: Tabita Landová, Teologie a církev. Realita a vize vzájemného vztahu v pluralitní společnosti, *Studie a texty: Teologie na univerzitě?* 34 (2020/2), 17–15, 22.

23 Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin: De Gruyter, 1997.

24 Becker, *Kirchentheorie*, 283–284.

kové oblasti. Z kybernetiky jako vědy i z teorie systému lze vzít mnoho podnětů; Preul vybírá následující tři:

- a) kybernetikou rozumí projektování a řízení církevních procesů; interpretuje ji jako sebeřízení církve, které se děje „vykládáním jejího učení“, a zabývá se teorií vedení církve,
- b) popisuje církev jako instituci a bere si na pomoc teorii instituce a spojuje ji s popisem teorie systému,
- c) provádí analýzu církve pomocí hermeneutického výkladu historických vyznání.<sup>25</sup>

Preul rozebírá reformační, respektive Lutherovo porozumění církvi.<sup>26</sup> Přitom konstatuje, že v článku VII. Augsburského vyznání (1530) je církev „shromáždění všech věřících, mezi nimiž se evangelium káže čistě a svátosti jsou vysluhovány podle evangelia“, tedy že církev „není v podstatě nic jiného než zvěstování uprostřed bohoslužebného *communio sanctorum*.“ To jej vede k zdůraznění bohoslužebného charakteru a kazatelského úřadu církve.

Rovněž ve spojení s článkem VII. poukazuje Preul na novost pochopení církve jako „flexibilní instituce schopné se řídit samostatně“, neboť obecná formulace umožnila již v 16. století církvi nabývat mnoha forem. Církev není určována pouze bohoslužebnou agendou a vysluhování svátostí: „Výjimečná schopnost vedení (kybernetika) spočívá v reformovaných církvích v tom, že jsou schopné spojit duchovní identitu s velkou mírou svobody při zřizování úřadů, organizací, řádů a různých aktivit.“<sup>27</sup>

Preul ukazuje, že „teorie církve vztahuje dogmatické pojmy a učení na daný stav církve s cílem kritického zhodnocení a současně zlepšení tohoto stavu.“ Současný stav církve popisuje pomocí konceptu „instituce“ (instituce je zde chápána jako „pravidelná forma společného lidského jednání“). Přesněji charakterizuje církev jako „vzdělávací instituci“ na základě rozboru reformační tradice.

Tradiční církev jako instituce odpovídá široce zaměřené „lidové církvi“, která v dané zemi převládá z historických důvodů. Z toho opět plyne pře-

<sup>25</sup> Tamtéž, 283.

<sup>26</sup> Grethlein, *Kirchentheorie*, 8.

<sup>27</sup> Preul, *Kirchentheorie*, 10.

vážně konzervativní mravní jednání: K běžným církevním úkonům, skrze něž je individuálnímu životu dán nadosobní význam a hodnota, patří: křest, confirmace, pohřeb... Účast na velkých církevních svátcích (Vánoce, Velikonoce) je pro lidovou církev také charakteristická. Důležitá by zde měla rovněž být zkušenost nebo alespoň vědomí, že člověk má svého faráře/farářku stejně jako partnera k rozhovoru, pečovatele o duši, případně výkonný orgán pro úřední otázky, které se mohou objevit. Kdo by chtěl potlačit lidovou církev, musel by zpochybnit např. princip farností a výše zmíněné úřední (ceremoniální) úkony.<sup>28</sup>

Ačkoliv Preul zdůrazňuje, že dosah klíčových činností církve (obřady, oslavy, ceremonie) se jeví pozitivní jak pro život jednotlivce, tak i obecně pro kulturu i politiku, skutečný vliv těchto činností ve společnosti nevyhodnocuje.<sup>29</sup>

V dřívější době byla církev ve své institucionální podobě pochopitelná, v současné době se rozčlenila na několik samostatných organizací (např. diakonie, nadace, evangelická akademie). Tento diverzifikační proces není doposud ukončený. Instituce tím ztrácí svou jednotnou funkční a organizační strukturu, protože dochází k jejímu rozměňování shora, a proto je zastřešující pojem „instituce“ v tradičním užití stěží udržitelný. Navíc se ukazuje, že použití jednodimenzionálního pojmu „instituce“ je málo vhodné a tento pojem již nezachycuje pluralitní organizační struktury současné církve.

Grethlein konstatuje, že v prakticko-teologické perspektivě jsou v Preulově díle citelné empirické deficity, které způsobily, že přijetí jeho teorie bylo zdrženlivé. Celkově v ní chybí vypořádání se s výsledky kvantitativního i kvalitativního sociologického výzkumu. V zásadě vyvstala díky Preulově práci silně ovlivněné reformační tradicí klíčová metodická otázka pro budoucí práce na teorii církve: jak mohou být současné společenské změny přiměřeně vysvětlovány rozbořením historických textů?<sup>30</sup>

### **Hermelink: inscenace víry**

Od vydání zakladatelské Preulovy monografie bylo potřeba patnáct let, aby se objevil další celkový návrh teorie církve. Předložil jej göttingenský prak-

---

28 Tamtéž.

29 Becker, *Kirchentheorie*, 284.

30 Tamtéž.

tický teolog Jan Hermelink.<sup>31</sup> Začíná problémem, který u Preula chybí. Usiluje o „systematickou teorii současné církevní situace“, tedy o „spojení teologicko-teoretické reflexe s empirickými daty, které popisují současné poměry.“<sup>32</sup> Hermelink vychází z popisu církve jako organizace, avšak konstatuje, že v poslední době se církev natolik změnila, že pouze tento pojem pro popis evangelické církve již nestačí a k její sociální podobě patří tři další dimenze, které organizaci doplňují:

- a) „instituce“ – reprezentuje ve společnosti danou náboženskou kulturu, která teologicky řečeno zastupuje organizačně neuchopitelnou svobodu ducha,
- b) „interakce“ – interakcí se církev manifestuje při bohoslužebných shromážděních, stejně jako při setkáních pastoračních, diakonických anebo katechetických, při nichž víra přichází bezprostředně ke slovu,
- c) „inscenace“ – inscenací se míní taková církevní aktivita, která zprostředkovává křesťanskou víru, její obsahové základy a s ní spojený společenský život veřejnosti.<sup>33</sup>

S těmito klíčovými pojmy (organizace, instituce, interakce a inscenace) získává Hermelink významně diferencovanější instrumentář v porovnání s Preulovou koncepcí instituce. Obsahově z toho plyne napětí: „Celkově má teorie popsat církev jako organizaci, která křesťanskou víru nechává působit a vyjadřuje ji právě tak, že zůstává otevřenou pro manifestaci víry vně organizace.“<sup>34</sup>

Z teologického hlediska Hermelink také přináší pohledy reformátorů, přičemž článek VII. Augsburské konfese hraje opět důležitou roli. Hermelink jej však historicky zařazuje do doby, kdy vznikl, tj. do 16. století. Vztah mezi osobní vírou a právně-organizačními formami církve zůstávají nevyjasněny. Osobní angažmá zůstává v pozadí, protože ve stavovské společnosti 16. století je kladen větší důraz na úřady církve. Také formy církevní organizace vně místních sborů zůstávají na okraji zájmu. Naopak Herme-

31 Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

32 Tamtéž, 11.

33 Tamtéž.

34 Tamtéž.



linkova koncepce umožňuje přesah církve jako organizace (institučně stabilní, interagující a inscenující) k vnějšímu světu. Konkrétně má Hermelink zájem o to, aby byla vypracována teorie vedení církve.

Grethlein kriticky hodnotí, že obsahově zůstává v Hermelinkově návrhu mnoho neurčitosti; je nápadné, že teologické základy „inscenace víry“ vycházejí z doby reformační; biblické zdroje však nenacházejí explicitní uplatnění.<sup>35</sup>

### **Hauschildt & Pohl-Patalong: církev jako hybridní organizace**

Podobně jako Hermelink usilují bonnský Eberhard Hauschildt a kielská Uta Pohl-Patalong o upřesnění oblasti teorie církve a její spojení s paradigmatem „komunikace evangelia“.<sup>36</sup>

Všimají si také konfesní „čtveřice členů křesťanské rodiny“, mezi něž patří: ortodoxní církve, římskokatolická církev, reformační církve, letniční a jiné evangelikální církve. Při tomto přehledu probírají specifické silné a slabé stránky.

Ortodoxní církve nebo církve založené na svátostech vykazují silnou stránku v rituální komunikaci. V pluralitní společnosti avšak tato forma komunikace nestačí a jeví se jako slabá stránka. Je nutná interpretace, aby byla víra srozumitelná. Náboženské vzdělávání a otevřená teologická debata jsou nutné. Protestantické církve na tomto deficitu pracují. Přesto je celosvětově nejúspěšnější katolická církev demonstrující svou jednotu; její pokrytí v masmédiích je výborné i její politická agenda roste. Ale jednota má svou cenu: katolická církev je doposud stále nedemokratická organizace, v níž jsou lokální a centrální síly právně špatně vyvážené, navíc v posledních letech ztrácí kvůli známým skandálům. Žádná církev nedokáže lépe rekrutovat a personalizovat svou víru jako letniční a ostatní evangelikální církve. Jejich transitní charakter odráží zkušenost a imponuje především mladým lidem. Tato společenství mají však tendenci se vnitřně totalizovat, z toho důvodu dochází po čase k zakládání stále nových buněk, což přispívá k náboženské pluralitě.

Na druhou stranu navrhují Hauschildt a Pohl-Patalong pro porozumění současné, na první pohled nesourodě vypadající situace v německých zemských církvích hybridní model (zřejmě v návaznosti na Troeltschovu typ-

---

35 Grethlein, *Kirchentheorie*, 12.

36 Tamtéž, 12–16.

logii<sup>37</sup>). Podle něj se dnes v církvi paralelně střetávají instituce, organizace a hnutí. V tomto modelu má každý typ svou odpovídající logiku:

- a) **Instituční logika:** patří k ní především komunikace na dálku; vedení instituce komunikuje pomocí zasílaných sdělení a směrnic (sborové zásilky), jsou vypracovány církevní řády, probíhá automatická církevní socializace členů, převládá distanční přístup členů k instituci, jsou nabízeny služby pro všechny.
- b) **Organizační logika:** patří k ní budování komunikačních cest, snaha o informování co největšího počtu členů a jejich aktivní zapojení do činnosti; vedení organizace sleduje určité cíle, tiskoviny i reklama prostředkují diferencovanou nabídku různým cílovým skupinám.
- c) **Skupinová logika/logika hnutí:** patří k ní dominantně vzájemná osobní komunikace mezi členy skupiny; členové skupiny se identifikují s cíli, spolupracují aktivně, integrují se a dynamicky generují výstupy.

Podle myšlenkového modelu „hybrid“ může každá logika korigovat slabiny jiné. Neformální skupiny mohou zasahovat do hierarchicky strukturované organizace. Naopak v rámci demokraticky řízené instituce může vzniknout hnutí či skupina. Hauschildt a Pohl-Patalong se přimlouvají za společnou existenci regionálních sborových a nesborových organizačních forem. Nazývají je „církevní místa“ (jakési *church-hotspots*), která přispívají každé svým způsobem ke komunikaci evangelia. Společný jim je jen bohoslužebný život, který ale nemusí sestávat z nedělní bohoslužby podle agendy.

Stejně tak je inovativní návrh použít k porozumění církve klíčové slovo „relevance“. Relevancí rozumí Hauschildt a Pohl-Patalong přesvědčení, že něco (křesťanství nebo církev) má v určité rozhodovací situaci pro někoho velký význam a že to není pro reflexi zanedbatelné.

Tímto relativizují interní teologickou diskusi a uvádějí, že v dnešní mediální společnosti „mít pozornost“ představuje velký kapitál. Předně, získaná pozornost umožňuje další komunikaci (pokud je cílem organizace sdě-

---

37 Troeltsch rozdělil věřící podle typu náboženské zkušenosti. Někteří lidé vyhledávají spíše společnost, kde si mohou prohlubovat své mystické zážitky. Jiní lidé jsou zase silně angažovaní a vyhledávají sekty (dnes skupina evangelikálních církví). Nakonec jsou to lidé, kteří jsou spokojeni v tradičním církevním společenství.

lit něco důležitého). Z teologického pohledu si církevní aktivity nárokují pozornost (účast), kterou se však nedaří získat, a proto zůstávají obsahy a nejrůznější nabízené související formy společenství při vší snaze irrelevantní. Pozitivně se Hauschildtovi a Pohl-Patalong jeví možnost, aby církev nabyla různých forem. Kvůli stále upadajícímu významu křesťanské výchovy v rodinách a ve školách je kontakt s církví v jakékoli podobě rozhodující chvílí, zda získá pozornost a utvoří se možnost vztahu k ní.

Podle Grethleina, podobně jako Hermelinkova studie, nabízí také příspěvek dvojice Hauschildt a Pohl-Patalong nové podněty pro rozvíjející se obor. Uvádějí důležitá rozlišení, která umožňují uchopit diferencovaněji dnešní situaci. Koncept „komunikace evangelia“ však vykazuje jako rámec pro teorii církve současně určité omezení, když je evangelium komunikováno vně církve. „Evangelium“ je koneckonců charakterizováno didakticky: „jako poselství, že Bůh na cestě, kdy se stal člověkem, byl ukřižován a vzkříšen, a všechny lidi, kteří v něj věří, ve své lásce a ze své vůle spasit svět přijímá k sobě;“<sup>38</sup> nikoliv primárně dialogicky. Grethlein dále uvádí, že ztráta institucionálního charakteru církve může být dramatický proces, pokud na něm v poslední době spočívá církevně-právní uspořádání církve a celkově financování církve z církevní daně.<sup>39</sup>

## Rámec teorie církve

Od doby Preula byly podniknuty další rozdílné pokusy propojit teologickou koncepcí církve s její sociologickou podobou a zároveň ji teologicky zakotvit v moderní podobě. Rozdílné přístupy k modernizaci církve ve světě nejsou ani homogenní, ani omezené na sociologické podněty. Setkáváme se s pracemi, které rozvoj akcentují pokaždé z jiné stránky: ekonomické, ekumenické, městské, kontextuální, sociologické, geografické.<sup>40</sup>

Analýzy a empirická hodnocení církve se objevují často na základě zjištěných fraktur mezi ekleziologickými, resp. církevně teoretickými představami a empiricky zjištěným stavem praxe. Tyto zlomy jsou popisovány jako konflikty či indiference mezi sbory a okolím; jako příčiny jsou uváděny např. diskrepance mezi mobilitou členů v městských a venkovských komu-

---

<sup>38</sup> Hauschildt – Pohl-Patalong, *Kirche*, 421.

<sup>39</sup> Grethlein, *Kirchentheorie*, 161–162

<sup>40</sup> Becker, *Kirchentheorie*, 285.

nitách, rozdílné zájmy (např. míra zbožnosti, zájem o vzdělávání, kulturu, domácí kroužky apod.), mentalita menšinové církve nebo krize profilu.

Krátký přehled různých kontextů, kdy se používá pojem teorie církve, nám umožní rozpoznat hlavní směrování/cíle teorie církve.

### **a) Teorie církve doplňuje dogmatický obor (ekleziologii)**

Církev v její sociální podobě není možné zkoumat pomocí teologických metod, neboť církev představuje samostatnou sociologickou veličinu. Církev je vždy (také) uvnitř světa, zde se nachází její organizační forma. Nemůže se tedy odtahovat od sociologických a jiných analýz. Teorie církve vnímá církev jako uchopitelnou v jejich funkcích, strukturách a rozvoji tím, že doplňuje dogmaticky legitimizující ekleziologii a stává se tak směrem bádání, který vychází ze zjištění kvalitativního výzkumu a interpretuje daný stav. Návrat zpět k „neviditelné církvi, která v dogmatice získává útočiště, kde je chráněná před kritikou,“ se zdá nemožný. Církev se díky teorii církve může obohatit o mnohé poznatky a přístupy a doplnit svou teologicky pojatou nauku o církvi.<sup>41</sup>

### **b) Teorie církve dává odpovědi na strategické otázky ohledně působení církve ve světě**

Teorie církve klade plánovací a strategické otázky, na které se snaží dát odpověď; ptá se, jaké funkce má církev ve světě, respektive ve společnosti, jaké jsou cíle církevní praxe (otázka proč), zda církevní úkoly vázané na řídicí strukturu společenství jsou vykonávány efektivně. Toto směřování převádí pozornost na vlastní strukturu a procesy církve.

### **c) Teorie církve řeší spor teorie-praxe církve**

Evangelická teologie jako univerzitní vzdělávací obor má problém se svým vědecko-teoretickým sebeurčením. Kdo je příjemcem teoretického teologického vzdělání? Na církvi nezávislí studující nebo je to především církev jako příjemce absolventů? Církevní funkce jsou bezprostředně spojené s úkoly faráře (např. pastorační, pedagogické, správní). Univerzitní teorie a církevní praxe se tak v osobě faráře protíná. Omezit ale teorii církve na funkce farářského povolání se ukázalo jako nepřiměřené zúžení. Proto teorie církve jako pomoc současným farářům a farářkám nabízí pro lepší ori-

---

<sup>41</sup> Tamtéž, 286.

entaci v dnešní společnosti poznatky ze sociologie apod. Z toho pak vystávají otázky po vztahu teorie a praxe v církvi. Jak se vztahuje teorie k praxi uvnitř teologie samotné? Jaký vztah mají sociologicko-empirické přístupy k fenoménu „věřícího společenství“ pro teologickou teorii? Je náboženská praxe důsledkem nebo naopak předpokladem teologické teorie? V teorii církve se tedy s jejím sociologicko-empirickým přístupem otevírá cesta ke změně metodologického paradigmatu v teologii.<sup>42</sup>

## Shrnutí

V tomto článku prezentované teorie církve mají svůj vývoj. Samostatný nárys teorie církve provedl Reiner Preul, koncept byl rozšířen Janem Hermelinkem a rozpracován týmem Eberhard Hauschildt a Uta Pohl-Patalong.

Dynamické diferenciaci současné společnosti nejlépe odpovídá hybridní model církve. U hybridního modelu dua Hauschildt a Pohl-Patalong jde o zbavení církve jejího dilematu: Církev nemá zákaznické jádro, nýbrž členy, nemá jen nabídku, ale také poslání. Církev se nemůže přizpůsobit většinové poptávce, ale na druhou stranu se rovněž nemůže koncentrovat pouze na své skalní členy.

Hybridní model má tyto tři součásti: církev jako hnutí/skupina, církev jako organizace, církev jako instituce.

Církev jako skupina připomíná nejstarší typ křesťanské církve.<sup>43</sup> Ve skupině je nejlépe patrný společenský aspekt křesťanství, jeho sociální dimenze. Církevní skupiny se šíří spontánně, působí navenek, rostou skokově, jsou relativně slabě organizované, ale mají vysokou dynamiku. To je typické pro počátek něčeho nového, pro velký zlom, hlubokou reformu. Stálé skupiny jsou následně součástí hnutí, které může nabírat různých podob pestřejího života zbožnosti. Vyznačuje se intenzivně prožívanou vírou, společným jednáním, družnou společenskostí a angažovanou službou na základě silného přesvědčení.

Takováto sociální forma je pro sympatizanty, příznivce, spolupracovníky a členy církve velmi důležitá a nabírá čím dál víc na významu. Jakmile však v rámci hnutí začne probíhat identifikace osob, jednotlivci se zavazují hnutí podporovat (např. členským příspěvkem), dochází k přechodu do fáze or-

---

<sup>42</sup> Tamtéž, 287.

<sup>43</sup> Herbst, *Aufbruch im Umbruch*, 30–34.

ganizace. Církev chápaná jako organizace je pravděpodobně nejlépe schopná reflektovat změny probíhající ve společnosti, neboť by měla být schopná rovněž přijímat poznatky z teorie společnosti či z teorie managementu.

V roce 2006 byl radou EKD<sup>44</sup> schválen dokument *Kirche der Freiheit*,<sup>45</sup> který slouží jako jakýsi vzor přechodu k církvi chápané jako organizace.<sup>46</sup> Dokument měl dát další impuls k rozvoji a byl prezentován jako kulmi-nační bod různých diskusí, které probíhaly v zemských církvích.<sup>47</sup> K sestavení textu však nebyl přizván žádný praktický teolog. Podobně v České republice: „Jako příklad lze uvést několikaletou přípravu důležitého materiálu pro budoucí směřování ČCE, tzv. Strategického plánu, k jehož přípravě nebyl přizván – s výjimkou starozákonníka Petra Slámy, který však ve Strategické komisi zastupoval Spolek evangelických kazatelů – žádný jiný (oficiální) zástupce akademicky působících teologů!“<sup>48</sup>

Diskuse o teorii církve probíhá tedy paralelně s reformním snažením církevních úřadů. Otázka s ohledem na teorii církve zní: jakou stratifikaci mají tradiční instituce zvolit, aby se jednotlivci s odlišnou mírou angažovanosti dobře identifikovali se skupinou, tak aby církev získala charakter mladého, flexibilního a otevřeného společenství? Mají mít skupiny jen relativní důležitost? A jaký mají vůbec potenciál? Měly by se podporovat, vnitřně stabilizovat a zapojit do práce tam, kde je to zapotřebí? Mají sílu upevňovat vazby mezi svými členy (*bonding capital*) a zároveň působit navenek, vytvářet mosty a integrovat nevěřící (*bridging capital*)?

Církev může být uzavřenou společností založenou na autoreferenci (autopoietický systém) v Luhmannově smyslu, kde však pojem hranice dostává jiný než intuitivní význam. Fungování církve zde stojí na principu operativní uzavřenosti.<sup>49</sup> Pak má smysl hovořit o tom, že se „sbor rodí ze slova a svátostí, z vody a z Ducha: netvoří ho lidé, ale Kristus“.<sup>50</sup>

44 EKD – Evangelische Kirche Deutschland; rozumí se ústředí Evangelické církve v Německu.

45 Dokument *Kirche der Freiheit* [online], dostupný z: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/kirche-der-freiheit.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf)

46 Herbst, *Aufbruch im Umbruch*, 34.

47 Grethlein, *Kirchentheorie*, 10.

48 Landová, *Teologie a církev*, 21.

49 Niklas Luhmann, *Náboženství společnosti*, Praha: Karolinum, 2015.

50 Karel Šimr, *Otevřený sbor?*, in: *Jak se dělá sbor*, Praha: EMAN, 2018, 114.

Církev však může být rovněž otevřenou společností založenou na jednání (Parsons, Habermas), kde existuje interakce, zpětnovazební smyčka. Společenství nabídne lidem zvenčí vždy jeden další krůček směrem k Bohu, k víře, k Bibli, ke sboru.<sup>51</sup> Z vnějších kruhů přes *fuzzy* hranice jednotlivých množin přitahuje věřící stále blíže ke středu, ve kterém je Kristus.

Církev může tedy nabývat podob obou výše zmíněných variant. Může být buď církví pro nás, neboť „kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tak jsem já uprostřed nich“, anebo může být církví s vizí cesty, neboť příkaz zní: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky.“ (Mt 28,19a)

Jen málokdo si dnes dovolí současnou krizi ignorovat. Ačkoliv či právě proto, že členové církví dnes žijí ve svobodné společnosti, musí stále znovu usilovat o nové pochopení církve a své role v ní.

**Mgr. Jiří Bochez**  
Čáslavská 9/2123  
130 00 Praha 3  
jiri.bochez@post.cz

---

51 Roman Mazur, *Otevřený sbor a jeho kruhy*, in: *Jak se dělá sbor*, Praha: EMAN, 2018, 160.

# Spor o Belzebula: analýza jedné synoptické tradice v kritické reflexi<sup>1</sup>

Dávid Cielontko

**The Beelzebul controversy: Analysis of one synoptic tradition in a critical reflection** The article offers an analysis of the synoptic tradition of the Beelzebul controversy, which is preserved in two independent versions in Mark and Q. The analysis reflects some recent methodological impulses from orality and (social) memory studies that offer possible corrections of the theoretical assumptions about the synoptic tradition. The article focuses on the particular meanings of this tradition in the specific literary representations and on the process of reception. Mark and Q offer two forms of textualization of an oral tradition that their authors creatively embedded into their literary productions. Matthew, in turn, combines the content of both of them and places them within his own compositional framework. This process reflects a conservative appreciation of the received tradition as well as the creative freedom of the individual authors to locate the tradition in new literary and narrative contexts. The article concludes with a brief reflection of the possibilities and limitations of exploring the synoptic tradition and studying the historical Jesus.

V tomto článku se budu zabývat analýzou tradice, podle které byl Ježíš nařčen ze spolčování se s démonem Belzebulem. Tato tradice se běžně označuje jako spor o Belzebula a je doložena ve dvou na sobě literárně nezávislých podobách v Mk a Q.<sup>2</sup> Cílem této analýzy je však nejen interpretovat jednotlivé podoby této tradice v konkrétních textech, nýbrž i sledovat její proměny a vývoj. Kromě zmiňovaných dvou podob se podíváme i na zpracování této tradice v Mt, jež, na rozdíl od L, tyto dvě podoby propojuje.<sup>3</sup>

- 1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci projektu GAČR č. 19-02741S „Přenos a transformace idejí: Helénismus, raný judaismus a rané křesťanství“.
- 2 Frans Neirynck, Recent Developments in the Study of Q, in: *týž, Evangelica II. 1981–1991. Collected Essays*, Leuven: Peeters, 1991, 409–464 (včetně bibliografie); Michael Labahn, The „Dark Side of Power“ – Beelzebul: Manipulated or Manipulator? Reflections on the History of a Conflict in the Traces Left in the Memory of its Narrators, in: T. Holmén – S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4. sv., Leiden – Boston: Brill, 2011, 2911–2945; Eugene M. Boring, The Synoptic Problem: „Minor“ Agreements and the Beelzebul Pericope, in: E van Segbroeck, et al. (eds.), *The Four Gospels*, Leuven: Leuven University Press, 1992, 587–619 (především 615–616).
- 3 Pro jednotlivá evangelia používám průběžně zkratky. Celé jméno uvádím, pokud odkazují k jejich autorům.



Studium synoptické tradice je klasické téma, které souvisí jak s bádáním o historickém Ježíši, tak s teologií novozákonních spisů. Toto studium má své rozsáhlé dějiny interpretace i teoretické diskuse a především v posledních desetiletích jsou přehodnocovány některé metodologické předpoklady klasického přístupu školy dějin formy. Právě proto je potřeba začít u metodologické diskuse a až posléze se zabývat konkrétními texty. V závěru článku bych rád nabídl několik obecnějších pozorování o studiu synoptické tradice a jejích důsledků pro ježíšovské bádání i zkoumání novozákonních evangelií.

## Úvod do studia synoptické tradice

Zásadním impulsem pro metodologické uchopení studia synoptické tradice byly publikace zakladatelů novozákonní školy dějin formy Martina Dibelie a Rudolfa Bultmanna.<sup>4</sup> Tito autoři kreativně navazují na klíčové práce od Williama Wredeho, Julia Wellhausena či Karla Ludwiga Schmidta ze začátku 20. století, které významně ovlivnily studium synoptické tradice, a to především rozpoznáním, že tradiční materiál pozůstává z malých jednotek, jež byly uspořádány a vsazeny do narativních rámců jednotlivými autory evangelií.<sup>5</sup>

Dibelius a Bultmann přebírají metodu kritické práce s malými jednotkami ústní tradice od Hermanna Gunkela a aplikují ji na studium synoptické tradice. Jejich cílem je kritické vymezení původní podoby těchto malých textových jednotek a zachycení jejich typické situace v životě (*Sitz im Leben*) raně křesťanských komunit.<sup>6</sup> Právě v důrazu na *Sitz im Leben* v životě rané církve lze spatřit hlavní úkol klasické školy dějin formy. Dibelius a Bultmann se přitom nezajímají o estetiku literárních forem, nýbrž o historicko-sociologickou rekonstrukci působení těchto jednotek v kázání, vyu-

---

4 Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2. rev. vyd., Tübingen: Mohr Siebeck, 1933 [1919]; Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. rev. vyd., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931 [1921].

5 William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901; Julius Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin: Reimer, 1905; Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919.

6 Dibelius, *Formgeschichte*, 7–8; Bultmann, *Geschichte*, 3.

čování či liturgii rané církve. Jejich důraz na ranou církev spočívá v přesvědčení o radikálním zlomu způsobeném povelikonočným vyznáním víry ve vzkříšeného Ježíše.

Synoptická tradice je tradice nahlížená optikou povelikonoční víry. Bultmann považuje za úkol historické analýzy rozlišit, zda konkrétní jednotka tradice patří do primární, nebo sekundární vrstvy, případně zda je výsledkem editorské práce evangelistů. Na rozdíl od Dibelia, který ve své práci vychází ze studia potřeb raně křesťanských komunit, postupuje Bultmann opačně, od studia jednotlivých prvků tradice k složitějším formám. Bultmann tedy popisuje jak primitivní podoby tradice, včetně jejich *Sitz im Leben*, tak i společné zákony vývoje a rozšiřování tradice.

Pod synoptickou tradici si Bultmann představuje soubor různorodého materiálu, jenž v některých případech mohl mít původ v Ježíšových výrociích či skutcích, avšak konkrétní podobu získal až v rámci opakovaného typického užívání v prostředí vznikající církve. A právě tato podoba je výchozím materiálem ke zkoumání. Tudíž první otázka, kterou si kritik musí klást, je stále místo takové formy v kontextu jejího vzniku, tj. církve. Například v případě příběhů o konfliktech (*die Streitgespräche*) je podle Bultmanna jejich *Sitz im Leben* nejčastěji v polemice palestinské církve s jejími oponenty.<sup>7</sup> K tomuto závěru dochází na základě srovnání formy těchto příběhů s příbuzným rabínským materiálem.<sup>8</sup>

Podobně v případě zázračných vyprávění vidí Bultmann jejich původ téměř výhradně v kreativité církve, ať už v rozpracování starozákonních zázraků a prorockých znamení palestinskou církví v důkazy o Ježíšově mesiášské identitě, nebo ve stylizaci Ježíše jako divotvůrce po vzoru hrdinů řecké literatury v církvi helénistické. *Sitz im Leben* těchto příběhů se liší, avšak v mnoha případech mohlo jít o misijní propagandu.<sup>9</sup>

7 Bultmann, *Geschichte*, 41.

8 Na tomto závěru lze do jisté míry ukázat limity Bultmannovy analýzy. Větší autenticitu (tj. původ v palestinské církvi) těchto příběhů podle něj dokládá právě blízkost rabínskému, a tedy židovskému kontextu, avšak, jak mnoho badatelů v dalších desetiletích prokázalo, nejbližší paralelou pro tyto příběhy jsou chrie, tedy krátké anekdoty, jež byly součástí řeckých rétorických cvičení. Pokud by přitom Bultmann tyto příběhy viděl v kontextu chrií, tak by nejspíše považoval celý soubor těchto forem za pozdní produkt helénistické církve.

9 Dibelius, *Formgeschichte*, 72; Bultmann, *Geschichte*, 234–235.

Zatímco pro Dibelia a Bultmanna je studium *Sitz im Leben* v prvotním užití církve klíčovým úkolem analýzy, nedlouho po nich další badatelé rozšiřují toto tázání na stejném metodologickém půdorysu na další otázky. Joachim Jeremias ve své průlomové práci o Ježíšových podobenstvích mluví o potřebě rozlišit Dibeliem a Bultmannem popsany *Sitz im Leben* v typické situaci rané církve od *prvního Sitz im Leben* v jedinečné situaci Ježíšova života.<sup>10</sup> Pro rozlišení historicky autentických tradic pocházejících z předvelikonoční situace Ježíšova života bylo potřeba formulovat soubor kritérií, jimiž by bylo možné alespoň s jistou mírou pravděpodobnosti říct, že daná tradice sahá až k Ježíši.

Již Bultmann přitom formuluje při diskusi o podobenstvích klasické kritérium nepodobnosti (*Differenzkriterium*): „Tam, kde je vyjádřen protiklad k židovské morálce a zbožnosti a zároveň specificky eschatologické naladění, jež je charakteristické pro Ježíše, a současně kde na druhé straně nenajdeme žádné specificky křesťanské rysy, lze s největší pravděpodobností soudit, že jde o opravdové Ježíšovo podobenství.“<sup>11</sup> Jeremias, který Ježíše výrazněji zasazuje do kontextu judaismu, se ve své práci opíral především o lingvistické kritérium rekonstrukce aramejské předlohy. Důležité však je, že v hledání tohoto prvního *Sitz im Leben* provázal Jeremias práci školy dějin formy s historickým ježíšovským bádáním.

Další rozšíření tohoto tázání později formuloval Willi Marxsen, který k Jeremiasem stanovenému prvnímu a Dibeliem a Bultmannem stanovenému druhému *Sitz im Leben* přidává třetí – historickou situaci, v níž působí evangelista, tedy situaci, kterou se zabývá škola dějin redakce (*Redaktionsgeschichte*).<sup>12</sup> Podle kritiků redakce podcenili Bultmann a Dibelius práci evangelistů, na které nahlíželi jako na nevzdělané sběratele ústních tradic.<sup>13</sup> Rozpracováním metody školy dějin redakce se otevírá nový zájem o sledování literárního zpracování pramenů jednotlivých evangelií, z čehož je následně možné studovat teologický profil jednotlivých evangelistů a druhotně i jejich komunity.<sup>14</sup>

10 Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1947, 15.

11 Bultmann, *Geschichte*, 222.

12 Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 12.

13 Např. Dibelius, *Formgeschichte*, 2–3.

14 Více např. Robert H. Stein, What is Redaktionsgeschichte?, *JBL* 88/1 (1969), 45–56.

Tyto tři *Sitze im Leben* odpovídají třem *loci* tradičního zájmu kritického studia synoptické tradice. V druhé polovině 20. století zájem o původní *Sitz im Leben* v životě rané církve postupně opadal a z uvedených tří je mu i nyní věnováno nejméně pozornosti, nejspíše pro spekulativní povahu spojování jednotlivých forem s funkcí v životě církve. Naopak, pro další studium tradice se staly výchozím bodem lépe zajištěné výsledky kritiky redakce.

Východiska i závěry školy dějin formy byly v průběhu 20. století vystaveny veškeré představitelné kritice a mnoho z nich bylo odmítnuto. Kupříkladu Bultmannova dichotomie palestinské a helénistické církve, pocházející od staré tübingenské školy, byla nadobro překonána přelomovou prací Martina Hengela *Judentum und Hellenismus* (1967) a její formulace působí ve světle současných studií judaismu druhého chrámu naivně. Dalším zásadním omylem klasické školy dějin formy bylo podcenění literárního zpracování evangelií, na které klasicky vzdělaní Dibelius a Bultmann nahlíželi jako na *Kleinliteratur* v kontrastu k vysoké stylistice řecké literatury. Důsledkem bylo přesvědčení, že mezi ústní a písemnou podobou tradice nebyl žádný významný rozdíl, protože i písemné zachycení bylo fakticky neliterární („ganz unliterarisch“).<sup>15</sup>

Podobně nepřesvědčivě se také jeví výhradně evoluční model tradice či vázání formy jednotlivých tradičních jednotek na konkrétní funkce rané církve (misie, vyučování, kázání). Paradoxně se dnes při analýze tradičních jednotek více zdůrazňují Dibeliem a Bultmannem odmítané estetické zřetel a kupříkladu klasická apoftegmata (nebo paradigmata) se přesvědčivě připodobňují k antickým chriím.<sup>16</sup> Dnešní exegeté už neklasifikují jednotlivé formy tradice a nezkoumají jejich *Sitz im Leben* způsobem, jak postupovali klasici školy dějin formy. Metody kritiky pramenů, formy a redakce splynuly do široce pojaté kritiky tradice a historicko-kritické metody orientující se na to, co text (případně jeho předstupně) znamenal pro původní posluchače. Tato metoda (nebo spíše soubor metod) přitom bohatě čerpá z dalších přístupů, jakými jsou např. rétorická či narativní kritika, nebo z poznatků příbuzných disciplín, literární teorie, sémiotiky, společenských

15 Bultmann, *Geschichte*, 253–254.

16 Klaus Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984, 80–93; James R. Butts, *The Chreia in the Synoptic Gospels*, *BTB* 16/4 (1986), 132–138; Vernon K. Robbins, *Chreia & Pronouncement stories in Synoptic Studies*, in: B. L. Mack – V. K. Robbins (eds.), *Patterns of Persuasion in the Gospels*, Sonoma: Polebridge Press, 1988, 1–29.

věd, kulturní antropologie a podobně. Klasické tázání školy dějin formy je tedy již spíše minulostí, i když se základní otázky a metody jejich řešení rozvrhly právě na jejím půdorysu. V současném bádání přináší nové impulsy do zkoumání dějin tradice především studia orality a paměti.<sup>17</sup>

Novější studium orality totiž zásadně zkomplikovalo jednoduchý model, se kterým pracovali klasičtí reprezentanti školy dějin formy. Jak již bylo řečeno, tito autoři neshledávali významný rozdíl mezi ústní a písemnou podobou tradice. To mělo za další důsledek přesvědčení, že stejné zákony, které lze vysledovat v *literární* vrstvě synoptické tradice, platily i v *ústním* přenosu. Ústní přenos byl tedy v zásadě nahlížen jako lineární, a proto se jevilo jako možné zpětně zrekonstruovat ustálenou podobu ústní tradice za použití *literárních* metod.<sup>18</sup>

Toto pochopení ovšem významně kritizuje např. Werner Kelber, podle něhož nesprávným způsobem popisuje jak ústní přenos tradice, tak i význam, jenž měla událost zapsání tradice Markem. S odkazem ke klasikům Albertovi B. Lordovi a Milmanovi Parrymu či novějším teoretikům Walterovi Ongovi a Ruth Finnegan dokazuje, že ústní projev se zásadně liší od psaného. Každý ústní přednes tradice je jedinečný, protože vždy závisí na kontextu aktuálního projevu, osoby mluvčího, posluchačů, sociální dynamiky a situace.<sup>19</sup> Obsah přednášené tradice tedy vždy odráží potřeby přítomného okamžiku. Tudíž představa „originální podoby“ nějaké tradice (a s tím spojená představa druhotných variant) je v kontextu orality nesmysl. Oralita je naopak definována flexibilitou, adaptabilitou a zaměnitelností prvků.<sup>20</sup> Každ-

---

17 Viz např. Alan Kirk – Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text*, Atlanta: SBL, 2005; Richard A. Horsley – Jonathan A. Draper – John Miles Foley (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark*, Minneapolis: Fortress Press, 2006; Tom Thatcher (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta: SBL, 2014; Eric Eve, *Memory, Orality, and the Synoptic Problem*, *EC* 6 (2015), 311–333; Simon Buttica – Enrico Norelli (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

18 Tento model popisuje Walter Ong následovně: „(biblistika) si představuje, že orální paměť je variantou doslovné gramatické paměti, a o tom, co uchovává orální tradice, uvažuje jako o jakémsi textu, který jen čeká na to, až ho někdo zaznamená v psané formě.“ Walter J. Ong, *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*, Praha: Karolinum, 2006, 193.

19 Werner H. Kelber, *The Oral and Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, 15.

20 Tamtéž, 27.

dý projev je aktem tvoření, komponování nebo alespoň reformulace. To však neznamená, že by ústní tradice byla pouze nekonečnou pluralitou – definuje ji jak variabilita konkrétního projevu, tak stabilita prvků tradice (vzorce, témata, frazeologie, struktura).<sup>21</sup> Tato stabilita vychází mj. z vědomého i nevědomého užívání obecných rétorických forem.<sup>22</sup>

V tomto kontextu je pak zapsání tradice do literárního díla významným zlomem („fossilizací“ tradice) – Markovo evangelium proto není pokračováním ústní tradice, jak tvrdili kritikové formy, protože ze vždy živé tradice, otevřené aktualizaci a situačnímu užití, se stává pevně zapsaný soubor znaků.<sup>23</sup> Dalším důležitým aspektem studia orality je poukazování na dominanci ústní kultury ve starověku, v níž i zapsané tradice žily dále převážně v ústní podobě. Důraz na prevalenci ústní kultury má významný vliv na otázky vzájemné (ne)závislosti jednotlivých textů zachycujících ježíšovskou tradici, především v apokryfních evangeliích a dalších tradicích.

V mnoha ohledech zaznívá podobná kritika i od badatelů zaměřujících se na paměťová studia. Ilustrativní příklad nám může poskytnout studie Sandry Hübenenthal, která vychází z teorie sociální a kolektivní paměti Maurice Halbwachse či Jana a Aleidy Assmanových a nahlíží na Mk jako na „externalizaci kolektivní paměti“.<sup>24</sup> V návaznosti na zmíněného Halbwachse rozlišuje mezi sociální a kolektivní pamětí. Sociální paměť označuje jev, kdy naše vzpomínky jsou vždy lokalizovány v kontextu sociálních rámců, v nichž žijeme, přemýšlíme nebo se jednoduše situačně nacházíme. Slovy Halbwachse, ve vzpomínkách nikdy nejsme sami.<sup>25</sup>

Na straně druhé, kolektivní paměť popisuje proces, v němž si sociální skupina tvoří rámec za účelem vytváření společné identity a paměti. Ko-

---

21 Tamtéž, 33; John D. Crossan, *In Fragments: The Aphorisms of Jesus*, New York: Harper & Row, 1983, 37. Někteří biblisté se snaží obhájit stabilitu ústní tradice důrazem na memorování. Tak např. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1964. Ong však ukazuje, že i memorovaný přednes je proměnlivý a v ústní kultuře neodpovídá našim představám vycházejícím z memorování psaných textů (viz Ong, *Technologizace slova*, 70–81).

22 Viz Samuel Byrskog, *Memory and Narrative – and Time. Towards a Hermeneutics of Memory*, *JSHJ* 16 (2018), 119–125.

23 Kelber, *Oral and Written Gospel*, 90–95.

24 Sandra Hübenenthal, *Reading the Gospel of Mark as Collective Memory*, in: S. Byrskog – R. Hakola – J. Jokiranta (eds.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 70.

25 Maurice Halbwachs, *Kolektivní paměť*, Praha: SLON, 2009, 51.

lektivní paměť tedy na rozdíl od paměti sociální vyjadřuje proces záměrného utváření tradice prostřednictvím práce s pamětí.<sup>26</sup> V aplikaci na studium Mk lze tyto procesy ilustrovat následovně: „Vzpomínky externalizované v Markově evangeliu, jež nyní slouží jako širší rámec, se vyvinuly z jednotlivých paměťových epizod, tj. ze spíše každodenních a neinstitucionalizovaných vyprávění *sociální paměti*, kde měly určitý význam v závislosti na jejich nositelích a kontextu. V této fázi byly epizody mnohem pružnější a mohly měnit formu, strukturu a poselství v závislosti na situaci, v níž byly připomínány.“<sup>27</sup> Přejít od sociální ke kolektivní paměti je realizován zasazením těchto epizod do narativního rámce evangelia:

Pomíjivé epizody se mění ve stabilnější formu, která již nezávisí na svých nositelích, ale na své funkci. Když jsou jednotlivé epizody zasazeny do širšího narativního rámce, tyto epizody a jejich celkový narativní rámec na sebe vzájemně působí. Výběr a seřazení určitých epizod dodává celkovému vyprávění specifický charakter, stejně jako utváření celkového příběhu formuje perspektivu a chápání jednotlivých epizod.<sup>28</sup>

Hübenthal tedy v procesu formování tradice od ústní až po zapsanou formu sleduje přirozeně tentýž proces jako standardní kritika tradice či zmíněný Kelber. Důraz na teoretický rámec paměti akcentuje důležitost *konstruktivního* prvku daného vždy přítomnými rámci paměti, v čemž se nápadně blíží východiskům klasické školy dějin formy, zdůrazňující životnost tradice jenom pokud je užitečná pro potřeby rané církve. Podobně jako Kelber přitom ukazuje na významný zlom způsobený sepsáním prvního evangelia.

Impulsy pocházející ze studia orality a paměti jsou důležitým korektivem odhalujícím příliš literární předpoklady klasických zástupců školy dějin formy pro studium před-literárních tradic. Na straně druhé musíme zůstat opatrní s automatickým a nekritickým přebíráním teoretických konceptů pocházejících z jiných vědních disciplín, jež byly formulovány s ohledem na jiný druh materiálu. Tam, kde vhodně korigují teoretické předpoklady naší metodologie, je potřeba naslouchat, avšak tato pozorování je potřeba srovnávat se studovaným materiálem. Pravidla, která dobře platí pro sdělování chytlavého reklamního sloganu v pracovním kolektivu nebo rozšířené legendy v podhůří Krkonoš, nemusí platit ve stejné míře na pře-

---

26 Hübenthal, *Reading the Gospel*, 72.

27 Tamtéž, 73.

28 Tamtéž, 74.

dávání tradic, které měly pro své posluchače spásný význam. S tímto na mysli se můžeme nyní soustředit na analýzu tradice o sporu o Belzebula.

## Spor o Belzebula podle Q

První podobu tradice nacházíme v Q, které tradičně označuje v tzv. teorii dvou (nebo čtyř) pramenů nedochovaný hypotetický text, jenž je rekonstruován z dvojité synoptické tradice, tj. z těch textů, které obsahují pouze Mt a L, avšak nenacházíme je u Mk.<sup>29</sup> To, že Q nebylo jenom volnou sbírkou Ježíšových výroků na styl Tomášova evangelia, ale kompozičně zpracovaný text, kde jednotlivé výroky redaktor nebo redaktori uspořádali do smysluplného rámce, již dříve prokázali Paul Hoffmann nebo John Kloppenborg.<sup>30</sup>

Nové bádání pomocí literární kritiky popisuje kromě teologické koherence také narativní logiku kompozice Q.<sup>31</sup> Tím se nepopírá fakt, že Q pozůstává především z výroků a dialogů, avšak tento materiál vytváří to, co Michael Labahn nazývá „naratologií výroků“.<sup>32</sup> Materiál Q byl řazen způsobem, jenž vytváří narativní strukturu a literární zápletku.<sup>33</sup> Ta je zřejmě především z časové organizace Q, jež rozlišuje minulost, přítomnost a budoucnost a uspořádává jednotlivé narativní prvky do smysluplného celku.<sup>34</sup>

29 Pro základní charakteristiku Q a obsah, viz Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013, 361–379. Pro sumarizaci argumentů pro existenci Q, včetně polemiky s jinými hypotézami viz Frans Neirynck, The Two-Source Hypothesis, in: D. L. Dungan (ed.), *The Interrelations of the Gospels*, Leuven: Peeters, 1990, 3–46; Christopher M. Tuckett, The Existence of Q, in: R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leiden: Brill, 1995, 19–47.

30 Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster: Aschendorff, 1972; John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Harrisburg: Trinity Press, 1987.

31 Viz především Michael Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender: die Logienquelle als erzählte Geschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010; Markus Tiwald, *Die Logienquelle: Text, Kontext, Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016; Dieter T. Roth, *The Parables in Q*, London: T&T Clark, 2018, 23–56.

32 Labahn, *Gekommene*, 577.

33 Tamtéž, 169–190.

34 Tamtéž, 129.



Zápletka se rozvíjí kolem životopisného oblouku Ježíše/Syna člověka jako toho, který má přijít (Q 3), přišel (Q 7–11) a má se znovu vrátit (Q 12–22).<sup>35</sup> Labahn a další staví do centra zájmu přítomnost adresované komunity, které má Q pomocí Ježíšových slov a činů nabízet orientaci ve světě uprostřed polemiky s jejich oponenty.<sup>36</sup> Ježíšovská tradice je v Q uchopená žánrem instrukcí vštěpujících a reprodukujících Ježíšův étos a společnou identitu Ježíšových následovníků.<sup>37</sup> Klíčový význam nemají pašije, které se v Q nenachází, nýbrž autoritativní hlas Ježíše jako učitele.

V rámci struktury Q je spor o Belzebula (Q 11,14–15.17–23) součástí obšírnější polemiky s odpůrci (Q 11,14–52; 16,17–18).<sup>38</sup> Již v předcházející části věnované instrukcím pro putující misionáře se objevují zmínky o odporu, odmítnutí a nevíře (10,10–12; 13–15). Důležitým motivem je právě pochybnost a nevíra (srov. 6,47–49; 7,1–10). Spor o Belzebula pozůstává z textové jednotky 11,14–15.17–23, avšak je propojen do jedné argumentativní jednotky se sporem o znamení (11,16.24–32):<sup>39</sup>

Q 11,14: Exorcismus

Q 11,15: Nařčení – „Belzebulem vyhání demony“

Q 11,17–20: Ježíšova odpověď (exorcismy značí přicházející Boží království)

Q 11,21–22: Silný a silnější

Q 11,23: „Kdo není se mnou, je proti mně“

Q 11,24–26: Návrat nečistého ducha

Q 11,16: Zkoušení – žádost o znamení z nebe

Q 11,29–30: Zlé pokolení a znamení Syna člověka

Q 11,31–32: Královna z jihu a mužové ninivští budou soudit toto pokolení

Obě tyto textové jednotky začínají nařčením od skupiny „některých“ (τινές) či „jiných“ (ἄλλοι) a vytváří příležitost pro představení Ježíšova po-

35 Tamtéž, 72–73.

36 Tamtéž, 88–93, 130–133; Tiwald, *Logienquelle*, 94–116.

37 Alan Kirk, *The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony & Wisdom Redaction in Q*, Leiden: Brill, 1998, 75–78.

38 Viz Markus Tiwald, *The Sayings Source. A Commentary on Q*, Stuttgart: Kohlhammer, 2020, 36–46.

39 Přestože Lukáš řadí žádost o znamení hned za obvinění z v. 15, v Q šlo nejspíše o úvod sporu o znamení. Viz Harry T. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven: Peeters, 2005, 490–491; James M. Robinson – Paul Hoffmann – John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 246–247.

stoje vůči těmto odpůrcům a pochybovačům.<sup>40</sup> Podobně jako v případě galilejských měst – Chorazin, Betsaida a Kafarnaum –, která neuvěřila mocným činům a nepřijala misionáře uzdravující nemocné ve jménu Ježíše, tak i nad „tímto pokolením“ Ježíš vyslovuje odsouzení na blížícím se soudu.

<sup>14</sup>A vyhnal (Ježíš) démona (který působil) němotu. A když byl démon vyhnán, ten němý promluvil a zástupy se divily. <sup>15</sup>Někteří však říkali: Belzeblem, knížetem démonů vyhání demony. <sup>17</sup>Protože však znal jejich myšlenky, řekl jim: „Každé království vnitřně rozděleno pustne a každá domácnost vnitřně rozdělená neobstojí. <sup>18</sup>A pokud je Satan v sobě rozdělen, jak bude moci jeho království obstát? <sup>19</sup>A pokud já vyháním demony Belzeblem, kým je vyhání vaši synové? Pro toto budou oni vašimi soudci. <sup>20</sup>Jestliže však já vyháním demony prstem Božím, pak vás již zastihlo království Boží. <sup>21</sup>Střeží-li silný muž v plné zbroji svůj palác, jeho majetek je v bezpečí. <sup>22</sup>Napadne-li ho však někdo silnější a přemůže ho, vezme mu všechnu jeho zbroj, na kterou spoléhal, a kořist rozdělí. <sup>23</sup>Kdo není se mnou, je proti mně; a kdo se mnou neshromažďuje, rozptyluje. (Q 11,14–15.17–23)<sup>41</sup>

Q verze tradice o Belzebulovi začíná uvedením krátkého popisu vyhnání zlého ducha z němého, jež dotváří pozadí následujícího dialogu. Nařknutí, že Ježíš vyhání demony ve jménu Belzebula, je zde tedy reakcí na exorcismus. Ti, kteří Ježíše obviňují, jsou označeni jako *τινὲς ἐξ αὐτῶν* („někteří z nich“), myšleno někteří ze zástupu zmiňovaného ve v. 14. Neutralita tohoto označení vyjde najevo ve srovnání s Mt 12,24, kde jsou tito oponenti identifikováni jako farizeové, a s Mk 3,22, kde jsou označeni jako zákoníci z Jeruzaléma.

Slova, která následně Ježíš pronáší se liší od Mk. Nikoliv však v obsahu, který je téměř totožný, nýbrž v jiném řazení. V Q Ježíš nejprve uvádí ilustraci s rozděleným královstvím a domácnostmi, ze kterých následně dovozuje rétorickou otázku ve v. 18. Ve stejném verši Ježíš také explicitně mluví o Satanově království, které staví do protikladu k Božímu království z v. 20.<sup>42</sup> Také sumarizuje ilustraci z v. 17 a zároveň začíná sekvenci tří tvrzení uvedených podmiňovacím *εἰ* („pokud/pakliže“):

*καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ;  
καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν;*

40 Labahn, *Dark Side of Power*, 2923.

41 Překlad podle kritické edice Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 222–237.

42 Ronald A. Piper, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 122.

εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Zatímco první dvě věty jsou rétorické otázky, kterými Ježíš usvědčuje z nelogického nařčení své oponenty, třetí věta představuje syntaktický posun a místo rétorické otázky nabízí deklarativní tvrzení, neboli „centrální aforismus“.<sup>43</sup> Toto klíčové prohlášení stojí v protikladu k v. 19:

εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοῦλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια...  
εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια...

První tvrzení – tedy, že vyhání démony Belzebulem – Ježíš rozporuje s poukazem na to, že totéž, co činí on, činí i „synové“ Ježíšových oponentů. Označení „vaši synové“ (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) není potřeba brát doslovně. Referuje se zde buď k žákům, pokud předpokládáme, že Ježíš mluví s náboženskými autoritami, anebo jde jednoduše o označení někoho „od nich“, tedy o různé židovské exorcisty. Pokud Ježíš dělá totéž, co oni, jsou jeho oponenti ochotní vznést stejné odsouzení na „své syny“? Argument zde překvapivě neukazuje na Ježíšovu výjimečnost, nýbrž naopak na jeho „obyčejnost“. Ježíš dělá stejné divy jako jeho exorcističtí kolegové, čímž se obhajuje validita jeho činů.<sup>44</sup> Tito oponenti nepochybně předpokládají, že zastupují „Boží stranu“. Pokud je však účinek Ježíšovy činnosti, tj. vyhánění demonů, stejný jako „těch na jejich straně“, pak si opět logicky protirečí a právě tito „jejich“ jim jsou soudci pro jejich pokrytectví. Ježíš nabízí ve v. 20 jiné vysvětlení svých exorcismů než to, ze kterého jej obviňují. Pokud démony vyhání Boží mocí (prstem/duchem), znamená to, že s ním přichází Boží vláda.<sup>45</sup>

V Lukášově podání text pokračuje příběhem o silném muži (L 11,21–22), jenž je v jiné podobě také připojen k epizodě o Belzebulovi v Mk, v níž následuje hned po první ilustraci o rozděleném království (Mk 3,27). Mt přebírá podobu tohoto příběhu podle Mk (Mt 12,29) a stejná podoba výroku se nachází v TmEv 35, což by mohlo naznačovat, že podoba L 11,21–22 nepochází z Q, ale jde jenom o přepracování Mk.<sup>46</sup> Na druhé straně, pro

43 Kirk, *Composition*, 189.

44 Piper, *Wisdom*, 123.

45 Tiwald, *Sayings Source*, 180.

46 Tak např. Crossan, *In Fragments*, 189; John Nolland, *Luke 9:21–18:34*, Grand Rapids: Zondervan, 1993, 641. Kritické vydání Q tento výrok řadí mezi nejisté, viz Robinson – Hoffmann – Kloppenborg, *Critical Edition of Q*, 234–235.

původnost tohoto výroku v Q svědčí především to, že Mt i L souhlasně řadí tento výrok až za výrok o příchodu Božího království, což by mohlo napovídát, že oba sledovali řazení tohoto výroku v Q. Dále je pro Lukáše netypické, že by tak významně přepracovával Mk předlohu. V tomto případě by z celého Mk 3,27 zachoval jenom *ὁ ἰσχυρός*. Konečně v celém oddíle L 11,14–23 by šlo o jediný případ, kde by Lukáš nevycházel z Q, nýbrž Mk, což je velice nestandardní vzhledem k tomu, že Lukáš téměř vždy tyto prameny odděluje a u společné tradice Q/Mk většinou přebírá Q.<sup>47</sup>

Právě kvůli poslednímu zmíněnému důvodu se domnívám, že L verze pochází z Q, a tedy, že zde Ježíš pokračuje v argumentu z Q 11,20. Nyní říká, že pokud vyhání demony moci Boží, tak přichází jako silnější muž (srov. Q 3,16) do opevněného paláce vyzbrojeného siláka a přemáhá ho. Jde tu o metaforický popis exorcismu.<sup>48</sup> Na rozdíl od Markovy verze leží důraz na vyzbrojenosti a opevnění *paláce* a nikoliv na síle siláka, což by mohlo odpovídat důrazu Q na kontrast *království* Satana a *království* Boží. Tento kontrast je klíčový pro závěrečnou maximu ve v. 23, kde Ježíš říká, že není možné zůstat nestranný, ale je nezbytné učinit rozhodnutí buď pro jedno, nebo druhé království.<sup>49</sup> Ježíš tak ve v. 23 navazuje na předchozí ideu rozdělení a přechází k výzvě.<sup>50</sup>

Je zajímavé, že v Q není výsledkem konfliktu odsouzení oponentů, nýbrž výzva k rozhodnutí. To souvisí nejspíše s tím, že v Q nařčení nepřichází od jednoznačně definovaných nepřátel, ale od spíše neutrálního a nespecifikovaného davu (11,15). Jak ale Ježíš dává jasně najevo, neutralita není možná. Tím se přenáší důraz celého příběhu z otázky o Ježíšově identitě na otázku odevzdanosti pro Boží království, které Ježíš reprezentuje.<sup>51</sup>

Jak bylo již výše zmíněno, takto rozpracovaný spor o Belzebul je v Q kompozičně propojen s dalšími textovými jednotkami.<sup>52</sup> Nejdříve

47 Viz Dale C. Allison – William D. Davies, *Matthew 8–18*, London: Continuum, 1991, 341–342; François Bovon, *Luke 2: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2013, 115–116; Graham H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 111; John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994, 417–418.

48 Kirk, *Composition*, 190.

49 Kloppenborg, *Formation of Q*, 125–126.

50 Tak Piper, *Wisdom*, 122.

51 Tamtéž, 122.

52 Viz Russell Sisson, Beelzebul, Solomon, and Jonah: Blending Miracle, Wisdom, and Prophetic Discourse in Q 11:14–26, 29–32, *Conversations with the Biblical World* 32

verše 24–26 obrazně ilustrují důsledek toho, když člověk ztratí svojí jednoznačnou odevzdanost pro Ježíšovu věc a chtěl by se navrátit k neutralitě (v. 23). Formálně jde přitom o samostatnou jednotku, která však zařazením na toto místo ilustruje a rozvíjí epizodu o Belzebulo-vi.<sup>53</sup> Tak jako vv. 21–22 metaforicky popisovaly exorcismus, tak se nyní metafora otáčí a pomocí příběhu o návratu nečistého ducha se popisuje odpadnutí – takový krok vede k stavu ještě horšímu než byl ten původní.<sup>54</sup> Markus Tiwald v tom vidí zejména výzvu dovnitř komunity, jež popisuje stejnou situaci v životě vznikající církve jako podobenství o roz-sévači (Mk 4,16–19).<sup>55</sup>

Stejným směrem, tj. k výzvě směrem „dovnitř“, ukazuje i druhá textová jednotka o sporu o znamení (Q 11,16.29–32). V návaznosti na motiv odpadnutí a neurčitosti se zde rozvíjí motiv nevíry. Tak jako ve sporu o Belzebula i zde jsou oponenti označeni neutrálně („jiní“; ἕτεροι). Tito „jiní“ požadují zázračná znamení (σημείων), nejspíše k podpoře své víry, avšak Ježíš je odkazuje k Ninivským a královně ze Sáby, kteří jako *pohané* uvěřili na základě slova, nikoliv zázraků. Přitom Ježíš je „více než“ Šalamoun či Jonáš, a tedy chyba nemůže být na jeho straně. Proto stejným způsobem, jakým „jejich synové“ (οἱ υἱοὶ ὑμῶν) činící exorcismy vynášeli soud nad Ježíšovými oponenty ve sporu o Belzebula, tak jsou i zde královna ze Sáby a Ninivští soudci „této zlé generace“.<sup>56</sup>

Jak poznamenává Kloppenborg, rétorickým cílem této textové jednotky je zahanbit ty, kterým je výrok adresován.<sup>57</sup> Je možné, že poukázání na pohanské „věřící“ mohlo obzvlášť zahanbujícím způsobem fungovat na židovské následovníky Ježíše, kteří nejspíše tvořili drtivou většinu adresátů Q.<sup>58</sup> V těchto výzvách k vytrvalosti (vv. 23–26) a víře (vv. 29–32) lze vidět problémy spojené s ochladnutím původního nadšení, snad spojeného s ne-

---

(2012), 91–108.

53 Jens Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997, 268–269.

54 Piper, *Wisdom*, 124.

55 Tiwald, *Sayings Source*, 109; podobně Piper, *Wisdom*, 124; Sisson, Beelzebul, Solomon, and Jonah, 105.

56 Tiwald, *Sayings Source*, 109.

57 John Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 144.

58 Ke vztahu Q k judaismu viz Tiwald, *Logienquelle*, 94–116.

naplněným očekáváním bezprostřední parusie. Vidíme tedy, že spor o Belzebula je v Q součástí větší logicky propojené kompozice.

## Spor o Belzebula v Markovi

V Markovi je spor o Belzebula součástí větší textové jednotky 3,20–35, která popisuje Ježíšovy konflikty s rodinnými příslušníky a náboženskými autoritami. Jak již bylo v úvodu řečeno, v kontextu studia orality je představa „originální“ podoby ústní tradice nesmyslná. Na straně druhé je zřejmé, že Marek zaznamenává nemalé množství ústně tradované látky v podobě krátkých příběhů a výroků. Pokud však bylo Markovo evangelium první textualizací ústní tradice, rozlišování na tradici a redakci v tomto případě nedává smysl, protože jde o Markovo *zapsání* tradice, které reflektuje jeho porozumění a zpracování ústní podoby.

Markova „redakce“ v tomto smyslu znamená jeho způsob zaznamenání předchozí tradice, která však neměla pevnou podobu. Přísné rozlišování na tradici a redakci předpokládá literární podobu předchozí tradice, což v Markově případě nelze doložit. Přesto je možné v hrubých rysech tyto předchozí tradice rozlišit pomocí sledování typických Markových kompozičních technik a druhotně i srovnáním s paralelní tradicí v Q.

Textová jednotka Mk 3,20–35 nese tradiční známky Markova zpracování v podobě tzv. sendvičové techniky, tedy literární techniky, kdy je vyprávění přerušeno vložením jiného příběhu doprostřed, čímž vzniká struktura A – B – A' (tak i 5,21–43; 6,7–31; 11,12–25; 14,1–11; 14,53–72).<sup>59</sup> V tomto případě je spor o Belzebula vložen doprostřed sporu s Ježíšovými blízkými (3,20–21; 31–35). Dále je pravděpodobné, že i výrok o neodpustitelném hříchu z vv. 28–29 tvořil původně samostatnou tradici, kterou Marek propojil s polemikou o Belzebula. Tento výrok se totiž dotýká jiného tématu a má paralelu v Q 12,10, jež však není v Q součástí stejné tradice jako spor o Belzebula (11,14–20). Shodným směrem ukazuje i pokračující individuální působení tohoto výroku v raněkřesťanské literatuře (EvTom 44; Did 11,7; snad i 2Clem 13,2).<sup>60</sup> Konečně verš 30 je typickou markov-

<sup>59</sup> Viz James R. Edwards, *Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, *NovT* 31 (1989/3), 193–216; Marcin Moj, *Sandwich Technique in the Gospel of Mark*, *BibAn* 8 (2018/3), 363–377.

<sup>60</sup> Viz Eugene M. Boring, *The Unforgivable Sin Logion Mark 3:28–29 / Matt 12:31–32 / Luke 12:10: Formal Analysis and History of the Tradition*, *NovT* 17 (1976), 258–279; Robert

skou vysvětlující glosou, která zpětně propojuje vv. 28–29 a 22–27.<sup>61</sup> V kontrastu k těmto částem lze o jádru tradice z vv. 22–27 říct, že i navzdory odlišné struktuře argumentu a několika odlišnostem v ilustracích (viz výše) odpovídá prvkům v jádru tradice z Q (11,15.17–18.21–22). Tato tradice v Q a Mk nejspíše odráží dvojí zachycení ústní tradice, která sdílí mnoho společných prvků (a je tedy rozeznatelná jako tradice stejného příběhu), avšak její obsah není totožný.<sup>62</sup> Tato ústní tradice nejspíše tvořila krátký příběh s typickou strukturou, který byl užitečný pro použití v nejrůznějších podobách a kontextech.<sup>63</sup>

Jak již bylo řečeno, tato tradice je v Markově zpracování součástí větší textové jednotky 3,20–35:

<sup>20</sup>A vešel (Ježíš) do domu a opět se shromáždil zástup, takže nemohli ani jíst chleba.

<sup>21</sup>A když to uslyšeli ti od něj, vyšli, aby se jej zmocnili. Říkali totiž, že je mimo. <sup>22</sup>A zákoníci – ti, kteří sestoupili z Jeruzaléma – říkali: „Belzebula má! A proto knížetem démonů vyhání demony.“ <sup>23</sup>A přivolal je k sobě a promlouval k nim v podobenstvích: „Jak může Satan vyhánět Satana? <sup>24</sup>Je-li nějaké království proti sobě rozděleno, takové království nemůže obstát. <sup>25</sup>A je-li nějaký dům proti sobě rozdělen, takový dům nemůže obstát. <sup>26</sup>A pokud Satan povstal proti sobě a rozdělil se, nemůže obstát a je mu konec. <sup>27</sup>Ale nemůže nikdo vejít do domu silného, aby uloupil jeho věci, pokud předtím toho silného nesváže. Pak teprve jeho dům vykrade. <sup>28</sup>Amen pravím vám, že všechno bude odpuštěno lidským synům, hříchy i rouhání – jakkoliv mnoho by se se rouhali. <sup>29</sup>Ten však, kdo by se rouhal proti Duchu svatému, nemá odpuštění na věky, ale je vinen věčným hříchem.“ <sup>30</sup>– Protože říkali: „má nečistého ducha.“ <sup>31</sup>A přišla jeho matka a jeho bratři. A stojíce venku poslali pro něj, že ho volají. <sup>32</sup>A seděl kolem něj zástup a řekli mu: „Hle, matka tvoje a tvoji bratři tě venku hledají.“ <sup>33</sup>Odpověděl jim: „Kdo je má matka a kdo jsou moji bratři?“ <sup>34</sup>A jak se rozhlížel po těch, kteří kolem něj seděli, řekl: „Hle, matka moje a bratři moji! <sup>35</sup>Kdokoliv totiž činí vůli Boží, ten je mým bratrem, sestrou a matkou.“

Při bližším pohledu na jeho kompoziční práci uvidíme, že přejaté tradice zpracovává velice kreativně do nových literárních celků s novými důra-

---

A. Guelich, *Mark 1–8:26*, Grand Rapids: Zondervan, 1989, 170; John D. Crossan, *Mark and the Relatives of Jesus*, in: D. E. Orton (ed.), *The Composition of Mark's Gospel*, Leiden: Brill, 1999, 63–66.

61 Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband: Mk 1–8,26*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978, 145–146; Guelich, *Mark*, 180; Crossan, *Mark and the Relatives*, 66–67; Bultmann, *Geschichte*, 11.

62 Viz Labahn, *Dark Side of Power*, 2941–2943.

63 Společnou strukturu příběhů o konfliktech popsal Bultmann, *Geschichte*, 39–56. Viz Kelber, *Oral and Written Gospel*, 55–57.

zy. Hlavním rysem tohoto zpracování je, jak jsme již zmínili výše, vtělení epizody o sporu o Belzebula do širšího rámce zmíněné sendvičové techniky a propojení s výrokiem o neodpuštělném hříchu. Avšak i v případě jádra tradice (vv. 22–27) můžeme přirozeně sledovat tradiční Markův rukopis. Identifikace nepřátel jako *zákoníků z Jeruzaléma* (3,22a) odpovídá tomu, že v Mk jsou Ježíšovými tradičními oponenty právě zákoníci. Toto označení navazuje na odpor zákoníků v příběhu o uzdravení ochrnutého (2,6) a souvisí s anticipací pašijních událostí.<sup>64</sup> Podobně i jejich obvinění nese Markův rukopis. Nařčení Βεεζεβούλ ἔχει („Má v sobě Belzebula!“) tvoří formální *inclusio* s již zmíněným v. 30: πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει („Má nečistého ducha“) a má také paralelu ve v. 21b.<sup>65</sup>

Dalším zásadním rysem Markova zpracování je informace, že Ježíš svým oponentům odpověděl v *podobstvích* (v. 23a), čímž tuto textovou jednotku spojuje s Ježíšovou interpretací podobenství (4,10–12) a také, jak bude ukázáno, s hlavním motivem rámce z vv. 20–21/31–35.<sup>66</sup> Nejdříve se podíváme na zpracování ústřední části o sporu o Belzebula a následně na způsob, jakým Marek propojil tuto tradici s rámcem pojednávajícím o sporu o pravou rodinu.

### Spor se zákoníky (3,22–30)

Ježíšovo odsouzení od jeruzalémských zákoníků zní odlišně pro posluchače Mk, kteří nejsou vystaveni nejistotě nad tím, zda náhodou tito znalci Písem nemají pravdu. Posluchači totiž už ví, že na Ježíše sestoupil při jeho křtu Duch svatý (1,9–11) a také, že Ježíš Satanovi úspěšně vzdoroval 40 dní na poušti (1,12–13). Kromě toho také ví, že zákoníci jednájí proti Ježíšovi, když se poprvé objevují už v epizodě o uzdravení ochrnutého (2,6). Zatímco v ní jde o místní zákoníky, nyní přichází až z Jeruzaléma (viz i 7,1). Jeruzalém má u Marka negativní konotace – nakonec jde o město, v němž Ježíše popraví.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Guelich, *Mark*, s. 173–174; Crossan, *Mark and the Relatives*, 59.

<sup>65</sup> Richard T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, 169–170; Guelich, *Mark*, 174; Labahn, *Dark Side of Power*, 2922; Bultmann, *Geschichte*, s. 11.

<sup>66</sup> Blíže k Markově redakci viz E. J. Pryke, *Redactional Style in the Markan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction of Mark*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.



Jedním ze dvou hlavních rysů Markova zpracování je zmínka o tom, že svým oponentům Ježíš odpovídá v *podobenstvích*. To je obzvláště důležité, protože podobenství mají v Mk interpretační funkci, jak se dovídáme v následující epizodě v. 4,10–12.<sup>68</sup> Tam se Dvanáctka doptává na význam podobenství a Ježíš jim odpovídá: „Vám je dáno (znát) tajemství Božího království; ale těm, kdo jsou vně (ἔξω), se vše jeví v podobenstvích“. Jde tedy o formu řeči, které rozumí jenom ti, co patří k Ježíšovi – doslova „ti, kdo byli s ním spolu s Dvanácti“ (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) –, ale jeho oponenti zůstávají vně, a proto nerozumí. V tomto sporu se prolepticky demonstruje to, co v další perikopě o podobenstvích bude řečeno explicitně. I když Ježíš svým oponentům ukazuje zcela banálně, jak jejich myšlení postřádá jakoukoliv logiku, když Satan nemůže vyhánět Satana, tak pro ně je i tento úplně jednoznačný výklad zahalen jakoby v *podobenstvích*.<sup>69</sup>

Druhým klíčovým rysem Markova zpracování je připojení výroku o neodpuštělném hříchu, který původně tvořil samostatnou tradici (viz výše). Ten uvádí typickým způsobem, kterým jsou uvedeny důležité Ježíšovy výroky napříč synoptickou tradicí i Janem: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν („amen, pravím vám“). Ježíš zde mluví o tom, že Boží odpuštění je bez hranic a každý hřích a každé rouhání – jakkoliv veliké a myslitelné – bude lidem odpuštěno. Robert Guelich dokládá, že uvedení obecně platného tvrzení doplněného o specifickou výjimku je biblický idiom (Gn 2,16–17; Ex 12,10; Mt 15,24–32).<sup>70</sup> Závažnost viny zákoníků tudíž podtrhává právě kontrast k odpuštění hříchů bez limitů – jejich provinění je o to větší, že jde o *jedinou* výjimku z pravidla.

Hřích proti Duchu svatému Marek vysvětluje ve v. 30 tím, že jde o záměrné popření Božího působení a falešné označení díla Božího za dílo Satanovo. Jedna věc je být nerozumný, nechápavý a nevidět v Ježíšově činnosti vlamující se království Boží. Avšak zcela jiná věc je tuto činnost záměrně označovat za dílo Satanovo. Pokud někdo pronese o Duchu svatém,

67 Joel Marcus, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 2000, 271; Gnllka, *Evangelium nach Markus*, 148.

68 K funkcí podobenství v Mk, viz Heikki Raisanen, *Die Parabeltheorie im Markusevangelium*, Helsinki: Suomen eksegeettinen seura, 1973.

69 Viz Gnllka, *Evangelium nach Markus*, 149; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1984, 214.

70 Guelich, *Mark*, 179.

že je duch *nečistý* (πνεῦμα ἀκάθαρτον), není pro něj odpuštění, protože se staví na stranu Satanovu. V Markově vyprávění není tak překvapivé, že ti, co se staví do této odsouzeníhodné role, přišli z Jeruzaléma, tedy z místa odsouzení Ježíše. Přesto však je minimálně paradoxní, že jde o zákoníky.

Marek tedy spor o Belzebula umisťuje do vyprávění o Ježíšovi, v němž jsou některé aspekty příběhu dopředu objasněné pro čtenáře. Zároveň však rozšířením Ježíšovy odpovědi o výrok o neodpustitelném hříchu a zapracováním motivu odpovědi v podobenstvích přeznačuje tento příběh z jednoduchého sporu o zdroj a význam Ježíšových exorcismů na komplexnější otázku identity a rozumění. To je ještě zřejmější z rámce tohoto příběhu, do kterého jej Marek v rámci sendvičové techniky vtěluje.

### Spor o pravou rodinu (3,20–21; 31–35)

Tento rámec začíná krátkou zmínkou o tom, že Ježíš vešel do domu a opět se kolem něj shromáždil zástup. Nato se dovídáme, že „ti od něj (οἱ παρ' αὐτοῦ) vyšli, aby se ho zmocnili. Říkali totiž, že je mimo (ἐξέστη)“. Identita těch, co vychází za Ježíšem, je neurčitě vyjádřená opisným οἱ παρ' αὐτοῦ.<sup>71</sup> Tato neurčitost bude hrát ještě důležitou roli a odhalení, že jde o Ježíšovy příbuzné, nastane hned ve v. 31. Co překvapuje, je drsné mínění těchto příbuzných, kteří prohlašují, že se Ježíš pomátl – ἐξίστημι – doslova „stát/být mimo“. To je nařčení, kterého se, jak dokládá Adela Yarbro Collins, dostalo i dalším postavám starověku, jež s Ježíšem sdílely osud nepochopených svým okolím.<sup>72</sup> Po tomto úvodu následuje již zmiňovaný spor o Belzebula, včetně výroku o neodpustitelném hříchu (3,22–30).

K situaci nastíněné v tomto úvodu se vrací verš 31: „Tu přišla (ἔρχεται) jeho matka a jeho bratři“. Úvodní sloveso „přijít“ ἔρχομαι, navazuje na v. 21, kde se o „těch od něj“ (οἱ παρ' αὐτοῦ) píše, že vyšli (ἐξήλθον). Nyní je tedy jejich putování u cíle, čímž se rovněž odhaluje jejich identita, tedy že jde o Ježíšovu matku a sourozence.

Scéna příchodu matky a bratří je stylizována tak, že matka a bratři jsou *venku* (ἔξω) a *stojí* (στήκοντες). V protikladu ke svým příbuzným však Ježíš

71 V koiné tato fráze běžně označuje přívržence, přátele, společníky nebo rodinu – tedy někoho v blízkém vztahu, viz např. 1Mak 11,73; 12,27; 2Mak 11,20; Přísl 31,21; Josephus, *Ant.* I,193.

72 Tak např. Platón v dialogu *Faidros* (249C–D), nebo Filón Alexandrijský v díle *O opilsti* (*De ebr.* 36 §145–46). Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 227.

označuje za svou rodinu ty, co jsou *usazeni kolem něj* (ἐκάθητο περι αὐτόν; τοὺς περι αὐτόν κύκλω καθημένους).<sup>73</sup> Zdá se, že zde Marek opět operuje se stejným motivem jako v případě odpovídání v *podobstvích* (viz výše). Stejně jako zde, tak i v 4,10 jsou ti, kterým Ježíš říká, že jim bylo dáno porozumět, *ti, kolem něj* (οἱ περι αὐτόν). Nepochybně obraz těch, kteří sedí *kolem* Ježíše a naslouchají mu, je obraz společenství. Ježíšova rodina není definována vztahem pocházejícím *od* Ježíše (οἱ παρ' αὐτοῦ), nýbrž jako tvořící se *kolem* Ježíše (οἱ περι αὐτόν). To, že je toto společenství uvnitř domu – kolem Ježíše –, pak stojí v protikladu k těm, kteří Ježíšovi nerozumí a domnívají se, že „je mimo“ (ἐξέστη), a přitom sami stojí vně (ἔξω), stejně tak jako stojí vně ti, kterým není dáno rozumět tajemství království (4,11).

Označení těch *kolem* za svou rodinu zdůvodňuje Ježíš závěrečnou maximou, která má nepochybně platnost transcendingící tuto malou epizodu: *každý, kdo činí vůli Boží, je jeho bratr, sestra, matka*. Shodně s případem odpustitelného a neodpustitelného hříchu (3,28–30) je i zde překvapivě ostrý kontrast mezi všemi a malou výjimkou. Ježíš tu totiž nedává do protikladu svoji rodinu s učedníky či Dvanáctkou, ale s celým zástupem. Každý jeden je jeho rodina, každý, kdo je kolem něj, i ti, co mu moc nerozumí (což jsou u Marka často nejen zástupy, ale také i učedníci<sup>74</sup>), a dokonce i ti, co se přišli jenom podívat na senzaci. Jen jeho příbuzní ne. Jde o stejný paradox jako v případě, kdy právě zákoníci z Jeruzaléma jsou těmi jedinými, kdo hřeší způsobem, pro nějž ani nekonečně odpouštějící Bůh nemá odpuštění.

Také se zde utvrzuje Ježíšův obraz jako toho, který byl odmítnut a nepochopen jak od svých nejbližších, tak i od náboženských elit své doby (srov. EvTm 99). To, že Ježíš definuje své nejbližší na základě sdílení společných hodnot – plnění Boží vůle a společnou naději –, jej řadí mezi starověké myslitele Sokrata nebo Filóna Alexandrijského, kteří také upřednostňovali svazky postavené na vědomém rozhodnutí a na sdílené životní orientaci před pokrevním poutem.<sup>75</sup>

73 Guelich, *Mark*, 181; France, *Gospel of Mark*, 179.

74 Viz exkurz v Petr Pokorný, *Evangelium podle Marka*, Praha: Česká biblická společnost, 2016, 156–157.

75 Viz Yarbrow Collins, *Mark*, 235–236; Pokorný, *Evangelium*, 89.

## Shrnutí

Jak je patrné, Marek krátký příběh o sporu o Belzebula zpracovává do komplexního literárního a teologického pletiva. Jako kreativní autor propojil a rozpracoval několik původně samostatných ježíšovských tradic, aby vytvořil promyšlenou kompozici o dvou paralelních sporech, strukturovaných pomocí sendvičové techniky do společné literární jednotky.

Tato jednotka má ucelenou strukturu a věnuje se extrémním podobám opozice vůči Ježíšovi. Obsahuje dvě nařčení, formálně vyjádřená velice podobným způsobem (ὅτι ἐξέστη / ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει), na která Ježíš reaguje dvěma radikálními výroky, pomocí kterých ukazuje na jedné straně bezhraničnou velkorysost odpuštění a otevřenosti Božího království všem a na straně druhé velice exkluzivní výjimky pro tuto neohraničenost. Všechny hříchy budou odpuštěny, až na hřích proti Duchu svatému, kterého se dopouští překvapivě právě náboženské elity z Jeruzaléma. Každý, kdo je kolem Ježíše a plní vůli Boží, patří do jeho rodiny, až – opět překvapivě – na jeho matku a jeho sourozence. Důsledkem toho je rozlišení na ty, kdo jsou vně (ἔξω) a kdo jsou kolem. A to jak doslova, tak i symbolicky. V tomto rozlišení hraje klíčovou roli výklad ve vv. 4,10–12.

Tento příběh má však minimálně dvě roviny – jedna je vypravěčská a popisuje stylizovaný a Markovou teologií poznamenaný příběh o Ježíši. V něm se rozvíjí příběh o jeho identitě, o povaze Božího království a také se dostávají ke slovu ohlasy jeruzalémských pašijí. V druhé rovině je tento příběh otevřeným příběhem pro Markovy posluchače, jak opakovaně připomíná třeba Eugene Boring.<sup>76</sup> V domě, ve kterém je Ježíš obklopen lidmi, jež nazývá svou rodinou, protože činí Boží vůli, tito posluchači nepochybně viděli popis scházející se církve. Ve výroku o ospravedlnění všeho rouhání, avšak ne proti Duchu svatému, se pak mohly odrážet nejruznější polemiky, které (Markovi posluchači) zažívali. Stejně jako Ježíš nepochybně i někteří z těchto posluchačů zakoušeli odmítnutí od svých nejbližších, kteří na rozdíl od nich neuvěřili „bláznovství kříže“, a proto se jim jevili jako „blázni“. Bratři a sestry v Kristu jsou pak přirozeně jejich *skutečná* rodina, se kterou sdílí společnou víru a naději.

---

<sup>76</sup> Eugene M. Boring, *Mark. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, 103–111.

## Matoušova syntéza

V poslední části se ještě krátce podíváme na zpracování této tradice Matoušem. S ohledem na rozsah článku není možné podat úplný výklad, a tudíž se soustředíme jenom na Matoušovou kompozici. Spor o Belzebula se v Mt objevuje v 12. kapitole, do níž Matouš shromáždil spory Ježíše s farizeji jak z Mk, tak z Q:<sup>77</sup>

12,1–8	Spor o sobotu	Mk 2,23–28
12,9–14	Uzdravení v sobotu	Mk 3,1–6
12,15–21	Sumář působení a proctví z Iz 42	Mk 3,7–10
<b>12,22–32</b>	<b>Spor o Belzebula</b>	<b>Q 11,14–23/ Mk 3,20–27</b>
12,33–37	Dobré a špatné ovoce	Q 6,43–45
12,38–42	Znamení proroka Jonáše	Q 11,16.29
12,43–45	Návrat nečistého ducha	Q 11,24–26
12,46–50	Ježíšova rodina	Mk 3,31–35

Tyto příběhy Matouš upravil podle svých potřeb a případně je doplnil vlastním materiálem (např. 12,5–7.11–12a.36–37) nebo starozákonní citací (12,18–21). Spor o Belzebula je jediná textová jednotka, která je doložena jak v Q, tak Mk a na rozdíl od Lukáše je Matouš kompozičně propojil.<sup>78</sup> Samozřejmě i v tomto případě Matouš své prameny stylisticky upravuje a mírně doplňuje. V následujícím textu Mt 12,22–32 jsou pro lepší porozumění Matoušovy kompozice zvýrazněny jednotlivé prameny:<sup>79</sup>

<sup>22</sup>*Tehdy k němu přivedli posedlého, který byl slepý a němý; a uzdravil ho, takže ten němý mluvil i viděl.* <sup>23</sup>*Zástupy žasly a říkaly: „Není to Syn Davidův?“* <sup>24</sup>*Když to slyšeli farizeové, řekli: „On nevyhání demony jinak než ve jménu Belzebula, knížete démonů.“* <sup>25</sup>*Protože znal jejich smýšlení, řekl jim: „Každé království vnitřně rozdělené pustne a žádná obec ani dům vnitřně rozdělený nemůže obstát.* <sup>26</sup>*A vyhání-li satan satana, pak je v sobě rozdvojen; jak tedy bude moci obstát jeho království?* <sup>27</sup>*Jestliže já vyháním demony ve jménu Belzebula, ve jménu koho je vyhánějí vaši žáci? Proto oni budou vašimi soudci.* <sup>28</sup>*Jestliže však vyháním demony Duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.* <sup>29</sup>*Což může někdo vejít do domu silného muže a uloupit jeho věci, jestliže dříve toho siláka nespoutá? Pak teprve vylopí jeho dům.* <sup>30</sup>*Kdo není se mnou, je proti mně; a kdo se mnou neshromáždí*

77 Viz Benjamin W. Bacon, *The Redaction of Matthew 12*, *JBL* 46 (1927/1), 20–49; Allison – Davies, *Matthew*, 303, 332–333.

78 Je však možné, že kromě Q mohl Matouš zpracovat v 12,38–42 i Mk 8,11–13.

79 Text označený kurzívou pochází z Q, tučně zvýrazněný text z Mk, nezvýrazněný text patří Mt.

*duje, rozptyluje.* <sup>31</sup>Proto vám pravím, že každý hřích i rouhání bude lidem odpuštěno, ale rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno. <sup>32</sup>I tomu, kdo by řekl slovo proti Synu člověka, bude odpuštěno; ale kdo by řekl slovo proti Duchu svatému, tomu nebude odpuštěno v tomto věku ani v budoucím.

Vidíme, že Matouš přebírá hlavní část sporu o Belzebula z Q, avšak z Mk přebírá podobu ilustrace o silném muži (v. 29), včetně jeho umístění před maximou z v. 30. Z Mk také přebírá spojení sporu o Belzebula s výrokem o neodpustitelném hříchu, jež jsou v Q odděleny, a dokonce tyto odlišné tradice kombinuje. Matouš zároveň nesleduje kompozici Q, když propojení sporu o Belzebula se sporem o znamení narušuje vložením dublety výroku o dobrém a špatném ovoci (srov. Mt 7,16–20), která zde navazuje na výrok o neodpustitelném hříchu.

Podobně Matouš nepřebírá ani Markovu konstrukci, v níž je spor o Belzebula vložen doprostřed sporu s rodinou. Úvodní skandální část z Mk 3,20–21 vypouští úplně (stejně jak Lukáš) a závěrečnou část z Mk 3,31–35 neutralizuje a umísťuje na konec kapitoly. Kromě toho do svého vyprávění vnáší christologický titul „syn Davidův“, který typicky užívá ve spojení s uzdravováním a exorcismy a identifikuje Ježíšovy nepřátele jako farizeje.

Z Matoušova zpracování tedy vidíme, že jednotlivé textové jednotky, které původně Marek či autor Q propojili s jádrem tradice o Belzebulovi, přeskupuje podle potřeby a kompoziční rámce svých pramenů zcela opouští a nahrazuje novými. Na straně druhé lze vidět značnou věrnost obsahu tradice, i když ji stylisticky upravuje. Význam a funkci tradice určuje nikoliv zásadním přepsáním obsahu, nýbrž změnou kompozičního rámce a drobnými úpravami – stejně jako Marek a autor Q před ním.

## Závěrečná pozorování

V závěrečné reflexi bych chtěl na základě analyzované tradice formulovat některá obecnější pozorování s ohledem na úvodní teoretické vymezení kritického úkolu studia synoptické tradice. Tato pozorování se týkají ježíšovského bádání, studia ústní tradice a jednotlivých evangelií.

Zkoumaná tradice se zachovala ve dvou podobách Q/Mk. Viděli jsme, že tyto podoby sdílí společné prvky (nařčení, strukturu, jednotlivé ilustrace), což naznačuje nějakou míru stability různých ústních podání. Na straně druhé jsou zřetelné i odlišnosti v řazení použitých ilustrací, podobě finální maximy či příběhu o silákovi. To napovídá, že je literární závislost mezi tě-

mito tradicemi nepravděpodobná. I když je možné v hrubých rysech naznačit společné jádro těchto tradic, toto jádro nelze ztotožnit s představou „originální podoby tradice“, protože, jak nás poučují studia orality a paměti, v ústním přednesu je obsah i význam určován kontextem vyprávění či vzpomínání. Tyto kontexty přirozeně nejsou neomezené, protože konkrétní tradice byla vhodná k použití jen v omezených souvislostech a k ilustraci jen některých tvrzení. Zároveň však ztotožnění ústní formy s jednou konkrétní funkcí v rámci ústního použití, jak to dělala škola dějin formy, je nemožné.

Zapsání ústní tradice do literárního díla (Q/Mk) znamená fixaci významu do literárního kontextu. Význam a funkce tradice tedy nabývá zřetelnějšího významu až v reflexi toho, jak jí rozuměli autoři textů. Hermeneuticky je naše porozumění možných funkcí a významů tradice (i zpětně v ústní podobě) přirozeně ovlivněno tím, jak tato tradice funguje v rámci dochovaných literárních kontextů. Tudíž právě proto, že víme, jak tato tradice fungovala, si umíme představit její *možné* funkce i mimo kontext sepsání.

Pokud jde o zkoumání historického Ježíše, musíme vycházet z této otevřené plurality významů konkrétních recepcí. Na druhé straně je pro toto zkoumání nutné metodologické zdůvodnění rozlišování více a méně plausibilních tradic, k čemuž tradičně slouží soubor pomocných kritérií. Tato kritéria slouží mimo jiné k tomu, aby naše historická argumentace byla přehledná pro ty, co sledují výsledky naší práce. Snaha některých badatelů (především zaměřených na paměťová studia) odmítnout tato *kritéria authenticity* vychází ze správného odmítání ideje *authenticity* jako objektivní neinterpretované vrstvy tradice, avšak vylévá s vaničkou i dítě.<sup>80</sup> Jakékoliv kritické posuzování tradice vždy vychází z kritérií (ať už jsou jakákoliv), jinak by šlo o úplnou svévoli, a nikoliv akademickou práci.<sup>81</sup> Pro posuzování (historického) svědectví vždy nějaká kritéria máme a je lepší (si) je přiznat než zamlčovat.

V rámci současného ježíšovského bádání lze smysluplně navazovat na badatele, kteří místo málo smysluplných argumentací pro konkrétní podobu Ježíšových slov položili důraz na historickou plausibilitu konkrétních charakteristik, jež se projevují jak ve slovech, tak v činech Ježíše.<sup>82</sup> Pro toto posuzování je pak klíčová historická plausibilita dané události v židovském kontex-

80 Viz Chris Keith – Anthony Le Donne (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London: T&T Clark, 2012.

81 Viz Gerd Theissen, Zwischen Skepsis und Zuversicht. Über die Instabilität, Common Sense, and Idiosyncrasy, in: E. D. Schmidt (ed.), *Jesus, quo vadis? Entwicklungen und Perspektiven der aktuellen Jesusforschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 25.

tu Ježíšovy doby a smysluplný vztah k účinkům tradice v křesťanském kontextu.<sup>83</sup> Výsledný portrét Ježíše je pak odborná, kritická a zodpovědná rekonstrukce *možného Ježíše*, jak nám to umožňují dochované prameny, dostupné metody a naše historické povědomí.<sup>84</sup>

Zároveň však mají „odmítači kritérií“ pravdu, že se tato kritéria užívala především v americkém evangelikálním prostředí až příliš technicistně, bez sledování jejich limitací a reflektování hermeneutické povahy interpretace. Není samozřejmě možné jakoukoliv metodou překonat pověstný Lessingův „ošklivý široký příkop“ (*der garstige breite Graben*), a tím se zbavit zodpovědnosti interpreta na interpretaci, avšak toto znovuoobjevování základních hermeneutických pouček spíše odhaluje implicitní pozitivistickou představu o historickém bádání těchto kritiků, kteří jsou překvapivě zaskočení objemem, že neinterpretovaná událost neexistuje.<sup>85</sup>

V případě tradice o sporu o Belzebula se můžeme smysluplně domnívat, že reflektuje nějakou událost ze života Ježíše.<sup>86</sup> Příběh je plausibilní v historickém galilejském kontextu Ježíše, kam zapadá i podivné semitské jméno démona Belzebula, se kterým si již první tradenti nevěděli moc rady.<sup>87</sup> Také odpovídá dalším charakteristickým rysům toho, jak byl Ježíš vnímán a zapamatován (vyvolával rozporuplné reakce, působil jako exorcista/léčitel, měl konflikty s autoritami) a zdá se nepravděpodobné, že by takovou tradici církev vytvořila.

Když se však vrátím k tomu, jak byla tato tradice fixována v rámci nejstarších literárních zachycení v Q a Mk, tak jsme mohli vidět, že odráží zá-

82 Např. Ed P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Books, 1993; Gerd Theissen – Annette Merz, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis: Fortress Press, 1996; Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010; Jens Schröter, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa Retter der Welt*, 6. vyd, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

83 Gerd Theissen – Dagmar Winter, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

84 Viz Theissen – Merz, *The Historical Jesus*, 118–121; Schröter, *Jesus von Nazaret*, 25–30.

85 Na to správně poukazuje Ernest van Eck, *Memory and Historical Jesus Studies: Formgeschichte in a New Dress?*, *HTS Theological Studies/Theological Studies* 71 (2015/1), 1–10.

86 Viz např. John D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins, 1992, 318; Amanda Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist*, London: T&T Clark, 2012, 109–129; Sanders, *Historical Figure*, 149–154; Schröter, *Jesus von Nazaret*, 163–168.

87 Viz David Cielontko, *On the Origin of the Archdemon Beelzebul/Beelzebub*, *Biblica* 102 (2021/1), 76–77.



měrné, kreativní, literární zpracování konkrétních autorů. V Markově případě je to obzvlášť zřejmé na použití tradiční sendvičové techniky, avšak i v případě Q jsme mohli vidět kompoziční techniky sdružující podobné tradice. Matouš nepřebírá kompoziční rámce z Q či Mk, ale přistupuje ke zpracování jednotlivých prvků tradice svobodně. Ty stylisticky upravuje a místy doplňuje, avšak z jeho zpracování je zřejmá úcta k přijaté tradici, a to přesto, že ji zasazuje do nových kompozičních rámců.

V tomto kontextu se domníváme, že některé představy současných badatelů, kteří tyto texty považují spíše za „externalizace“ kolektivní paměti, tj. že jsou do značné míry výsledkem přirozených sociálních procesů než dílem kreativních autorů, jsou v rozporu s dostupnou evidencí v textech. V tomto ohledu mají současné paměťové aplikace ve studiu synoptické tradice blízko klasickým představitelům školy dějin formy, kteří podobně umenšovali vliv kreativních autorů. To platí obzvlášť pro kompoziční práci Matouše, jehož zpracování Mk a Q lze jenom stěží interpretovat jinak, než že měl k dispozici tyto texty alespoň v nějaké podobě. Například představa Rafaela Rodrigueze, že evangelia jsou spíše rozdílné *performance* ježišovské tradice než vzájemné edice či redakce, je zajímavá v kontextu uvedených teoretických přístupů, ale rozplývá se poté, co badatel otevře řečkou synopsi.<sup>88</sup>

Závěrem můžeme vidět, že studium synoptické tradice je pořád živé a atraktivní téma. Nové impulsy nás nutí znovu a znovu přemýšlet teoretické předpoklady našeho tázání a reflektovat limity a možnosti používaných metod.

**Mgr. Dávid Cielontko, Ph.D.**

Filosofický ústav Akademie věd ČR

Kabinet pro klasická studia

Na Florenci 3

110 00 Praha 1

cielontko@ics.cas.cz

---

<sup>88</sup> Rafael Rodriguez, *Structuring Early Christian Memory. Jesus in Tradition, Performance, and Text*, London: T&T Clark, 2010, 110–112.

# František Žilka (1871–1944)

Jan Roskovec

**František Žilka (1871–1944)** At the occasion of the 150 birth anniversary of the first teacher of New Testament studies at the protestant theological faculty in Prague, his contribution to the newly constituted faculty and church is recalled. Žilka followed the call to become a faculty professor after some 23 years in the service of a church minister, and with a systematic plan of basic publications he laid the foundations of the New Testament studies. A major achievement of lasting value is his modern translation of the New Testament, he is also remembered as a learned and both gentle and determined proponent of liberal protestantism in the Czech church environment.

Letošního 1. června uplynulo 150 let od narození prvního učitele novozákonní vědy na pražské evangelické teologické fakultě. Tato příležitost zve k alespoň stručnému připomenutí jeho osoby a díla, které pro svou církev i její teologickou fakultu vykonal.

Narodil se v Dolní Rozsícce, malé vesnici nedaleko Bystřice nad Pernštejnem, kterou dobře znají návštěvníci evangelického tábořiště u Blažkova. V blažkovské evangelické církevní škole Žilka začal své vzdělávání, v němž pokračoval na českém gymnáziu v Brně. Teologii studoval kromě Vídně, jejíž bohoslovecká fakulta byla tehdy pro evangelíky z českých zemí fakultou mateřskou, také v německé Halle, skotském Edinburghu a švýcarském Lausanne. V roce 1896 byl ordinován a povolán do Čáslavi za osobního vikáře faráře Františka Kozáka, od konce roku 1899 pak dva roky působil v Táboře jako misijní „cestující kazatel“ v diaspoře. V prosinci 1901 jej za svého prvního faráře povolal nově založený reformovaný sbor v Mělníce, kde setrval následujících 18 let a také se oženil. Odtud byl v roce 1919 povolán na nově založenou Husovu bohosloveckou fakultu. V tomtéž roce získal čestný doktorát na pařížské univerzitě a od 1. října byl jmenován profesorem Husovy fakulty. Vyučoval na ní 20 let až do jejího uzavření za německého protektorátu a byl pětkrát jejím děkanem, naposledy v akademickém roce 1937–38. Poválečného znovuotevření fakulty se už nedočkal, zemřel ještě za války, 9. února 1944. Pochován je na mělnickém evangelickém hřbitově. V Brně-Řečkovících je po něm od r. 1946 pojmenovaná ulice.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Viz [https://encyklopedie.brna.cz/home-mmb/?acc=profil\\_ulice&load=6679](https://encyklopedie.brna.cz/home-mmb/?acc=profil_ulice&load=6679) (18. 10. 2021).

Žilka již za svého farářského působení publikoval řadu prací zaměřených převážně na významné postavy české i světové reformace, psal o Husovi,<sup>2</sup> Kalvínovi,<sup>3</sup> Komenském, ale také o Palackém či Havlíčkovi a pořídil český překlad Harnackových stručných dějin dogmatu.<sup>4</sup> Překládal také z angličtiny skotskou náboženskou beletrii. Jeho rozhodnutí po příchodu na fakultu věnovat se novozákonní biblistice proto mohlo působit překvapivě.<sup>5</sup> Hned se však na tento svůj obor plně soustředil. Pojal svůj úkol jako zakladatelský a vytvořil si plán publikací, které by obor postupně celý pokryly a mohly sloužit jednak studentům teologie jako základní učebnice, jednak širší veřejnosti jako přístupný a přitom spolehlivý zdroj informací. Plánovanou řadu nazval *Začátky a základy křesťanského náboženství* a její rozvrh vyložil v předmluvě k prvnímu svazku vydanému v roce 1925, jímž byly *Dějiny novozákonní doby*.<sup>6</sup> Celá knihovna měla mít pět částí: po dějinách doby měly následovat jako stěžejní části *Dějiny novozákonního písemnictví* a *Dějiny náboženství nebo náboženských idejí v Novém zákoně*, doplněné dvěma částmi, které by logicky byly mohly stát na počátku celého programu, ale Žilka je pojal jako jeho završení, k němuž by předcházející části byly přípravu, totiž moderní *překlad* Nového zákona a *výklad* jednotlivých jeho spisů. Tato „základní stavba“ programu pak měla být rozšiřována dalšími monografiemi, jež by zpracovaly různá dílčí témata.

2 Kromě několika brožurek (*Jan Hus: jeho doba, život, činnost, povaha a význam*, Jilemnice: A. Neubert, 1899, 2. dopl. vyd. 1904; *Mistr Jan Hus jako náboženská osobnost*, Praha: Svaz národního osvobození, 1925) vydal třísvazkovou husovskou čítanku (*Duch spisů Husových: výběr hlavních myšlének a výroků*, Jilemnice: A. Neubert, 1891–1901; sr. také *Hus pro nás: výběr výroků ze spisů Husových ku poznání osobnosti reformátorovy v jejím významu pro dnešní Čechy*, Praha: Evang. Matice Komenského, 1917) a Husovu Postilu (*Mistra Jana Husi Postilla, čili Vyložení svatých čtení nedělních*, Jilemnice: A. Neubert, 1906).

3 František Žilka, *Jan Kalvín: život a dílo*. Praha: Comenium, 1909.

4 Adolf Harnack, *Dějiny dogmatu*. Praha: Samostatnost, 1903; fotomechanický přetisk vydala Komenského evangelická bohoslovecká fakulta – Praha: Kalich, 1974.

5 Tak Josef B. Souček, Žilkovo dílo v novozákonní vědě, *Kostnické jiskry* 26 (1944), č. 4. Podle vzpomínky Žilkova přítele Adolfa Lukla v témže čísle Kostnických jisker to však bylo skutečně jeho vlastní rozhodnutí: „když se vyskytlo jeho jméno ve spojení s jinou stolicí, sám prohlásil, že „kdyby se mělo s ním počítati, mohlo by se jednati jen o stolicí novozákonní theologie.“

6 František Žilka, *Dějiny novozákonní doby*. Praha: Kalich, 1925; na str. 5–14 předmluva k celému dílu.

Do naplňování tohoto publikačního programu se Žilka pilně pustil,<sup>7</sup> ale také proto, že se k tomuto novému úkolu dostal „značně pozdě“<sup>8</sup> – při nástupu na fakultu mu bylo již 48 let – nepodařilo se mu jej uskutečnit celý. *Dějiny písemnictví*, jak označoval to, co se častěji nazývá „literárním úvodem“ do biblických spisů, nezpracoval vůbec, tato mezera byla vyplněna v domácí produkci až o dvě generace později, zato však velmi kvalitně, pracemi Petra Pokorného.<sup>9</sup> *Dějiny náboženských idejí* v Žilkově pojetí odpovídají pracem, jež se pokoušejí shrnout celkové poselství novozákonních spisů a jindy jsou označovány jako „teologie Nového zákona“. Tato část projektu zůstala v torze: Žilka sepsal pojednání o dvou klíčových postavách Nového zákona, Ježíšovi a Pavlovi. Ježíši Kristu věnoval dvojdílný spis, jehož první díl zachycuje Ježíšovo učení na základě synoptických evangelií,<sup>10</sup> druhý, vydaný již poštumně, je věnován pašijnímu příběhu podle všech čtyř evangelijských zpracování.<sup>11</sup> Téměř čtyři desetiletí čekal na vydání rukopis studie věnované Pavlovi, mezitím ovšem i v českém jazyce překonané novějšími pracemi.<sup>12</sup> Ja-

7 Jedinou významnější odbočku z publikačního soustředění na novozákonní bibliktiku představuje – ovšem také spíše popularizační – práce z oboru religionistiky, vydaná rok před prvním svazkem *Začátků a základů*: František Žilka, *Dějiny světových náboženství: Rozhled po duchovním životě lidstva* (Knihy pro každého II/3). Praha: Státní nakladatelství, 1924.

8 Tuto obtíž svého plánu si uvědomoval a zmínil se o tom hned v představení svého plánu: *Dějiny novozákonní doby*, 12.

9 Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993; Petr Pokorný a Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013 (původně německy v r. 2007). Zmínit můžeme také stručnější práci římskokatolického odborníka: Ladislav Tichý, *Úvod do Nového zákona*. Svitavy: Trinitas, 2003.

10 František Žilka, *Ježíš Kristus I. Jeho učení podle synoptických evangelií*. Praha: Kalich, 1942.

11 František Žilka, *Ježíš Kristus II. Historie jeho utrpení, smrti a vzkříšení podle všech čtyř evangelií*. Praha: Kalich, 1947. Tuto knihu pak brzy zastínilo nové zpracování téže látky Žilkovým žákem a nástupcem: J. B. Souček, *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha: Kalich, 1951 (fotomechanický přetisk 1983).

12 František Žilka, *Pavel z Tarsu a apoštolský věk křesťanské církve*. Praha: Kalich, 1983. Jak poznamenává na začátku svého úvodu Petr Pokorný, který knihu připravil k vydání, spis je s dvougeneračním zpožděním vydáván především jako „významný dokument z dějin teologie“, tedy spíš než uvedení do Pavlova myšlení je v něm možno hledat autentické svědectví o tom, jak o Pavlovi přemýšlel František Žilka, coby představitel „svobodného protestantismu“.

novskou teologii měl Žilka podle svědectví současníků v oblibě,<sup>13</sup> avšak k sepsání svého pochopení Jana se již nedostal.

Také poslední, *vykladová* část Žilkova projektu zůstala nedokončená. Žilka sám do ní přispěl dvěma svazky výkladů evangelijních látek: Ježíšových podobenství<sup>14</sup> a Kázání na hoře.<sup>15</sup> Jak naznačuje podtitul obou knih, předložil v nich také vlastní *překlad* vykládaných textů. Celkovému zpracování této (čtvrté) části svého díla se pak věnoval naplno a do dvou let je dovedl k cíli. Výkladovou část ovšem od počátku neplánoval naplnit sám, počítal s dalšími spolupracovníky. Zapojil se do ní jeho žák a od roku 1933 částečně (jako soukromý docent) i kolega J. B. Souček třemi svými výklady Pavlových epištol.<sup>16</sup> Exegetické výklady (komentáře) k novozákonním spisům vzniklé v českojazyčném prostředí zůstaly dlouhodobým dluhem, který se daří postupně odstraňovat teprve v novější době, zvláště – ale nejen – komentářovou řadou, spojenou ovšem již s novějším, ekumenickým překladem Písma, který mezitím vznikl.<sup>17</sup>

Překlad Nového zákona je patrně Žilkovým nejvýznamnějším dílem.<sup>18</sup> Neprosadil se sice pro používání v církvi při bohoslužbách, což asi souvisí i s tím, že obsahuje jen jednu část křesťanské Bible, ale zachoval si trvalou hodnotu jako první skutečně moderní biblický překlad do češtiny, založený bez dalších ohledů na původním jazyce a určený širšímu publiku než církevnímu. Vyšel poprvé v roce 1933, celkem pak v sedmi vydáních bez

13 Adolf Novotný, *Muž beze Isti, Kostnické jiskry* 26 (1944), č. 4.

14 František Žilka, *Podobenství Ježíšova: překlad a výklad*. Praha: Kalich, 1930.

15 František Žilka, *Ježíšovo kázání na hoře: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. Praha: Kalich, 1931.

16 Josef B. Souček, *Epištola Pavlova Filipským*. Praha: Kalich, 1937; *První epištola Pavlova Korintským*. Praha: Kalich, 1940; *Epištola Pavlova Kolosenským*. Praha: Kalich, 1947. Ve výkladu Epištoly Kolosenským již Souček použil vlastní překlad vykládaného textu a další jeho knižně vydané exegetické práce (*Utrpení Páně* z roku 1951 a *Dělná víra a živá naděje. Výklad epištoly Jakubovy a první epištoly Petrovy*. Praha: Kalich, 1968) byly již koncipovány samostatně, bez přímé vazby na Žilkův projekt.

17 Řadu *Český ekumenický komentář k Novému zákonu* vydává od roku 2005 pražské Centrum biblických studií ve spolupráci s Českou biblickou společností. Dosud vyšlo 15 svazků k jednotlivým knihám Nového zákona, zbývající procházejí redakční přípravou k vydání.

18 Podrobně se mu věnuje Josef Bartoň, *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem* (Studijní texty ČBS 1). Praha: ČBS, 2009, str. 103–140. Z této pečlivě dokumentované studie tu v mnohém s vděčností čerpám.

významnějších změn.<sup>19</sup> Jak to s průkopnickými díly bývá, ve zpětném pohledu těch, kdo si již zvykli na cestu jimi uvolněnou, přestává být původní odvaha a razance zřetelná a je třeba si ji znovu vybavovat. To je také případ Žilkova překladu.

V evangelickém prostředí, kde překlad vznikl, byl text Písma výlučně reprezentován velmi zasloužilým a odedávna pevně zaužívaným překladem kralickým. Toto dílo reformační teologie a renesanční jazykovědy se stalo jakousi monumentální zkamenělinou, kterou už dávno přestalo být možné přiblížit současné řeči dílčími úpravami či revizemi, jak se o to nejsoustavněji pokusil Jan Karafiát. Žilka byl první, kdo si tuto skutečnost připustil s plnou vahou – a rozhodl se podle toho jednat a od kralické Bible se odpoutat. V obou základních ohledech, jimiž je určen každý biblický překlad, začal nově. Pokud jde o výchozí text, založil svůj překlad na kritické rekonstrukci řeckého textu, jež mu v té době byla dostupná,<sup>20</sup> v několika málo případech dokonce uplatnil své konjekturny ohledně uspořádání částí biblického textu. Pokud jde o cílový jazyk, snažil se najít řeč, jíž „by dnešní člověk, theolog, vyjádřil pro dnešek řecký originál.“<sup>21</sup> Zkratkou to můžeme to popsat jako úsilí o vymanění biblického textu ze zajetí „bibličtiny“. Tu Žilka oprávněně považoval za jakousi druhotně vzniklou krustu, do níž se postupem času spekly archaické termíny ve spojení s imitací latinské syntaxe, jíž se vyznačovala renesanční čeština. U novodobého čtenáře tato „bibličtina“ navozuje dojem slavnostnosti, často však brání srozumitelnosti. Biblické texty ovšem nebyly psány většinou a hlavně proto, aby působily

19 Třikrát překlad vyšel za autorova života (Praha: Jan Laichter, 1933, 1934 a 1940), počtvrté hned po válce (1946), další pak už v poněkud delších odstupech (Praha: Kalich, 1951, 1966, 1970). Pouze pro předposlední (šesté) vydání byla zhotovena nová sazba v odlišném (větším) formátu, ostatní vydání byla tištěna z téže sazby, sedmé vydání s drobnými změnami pořídil Jindřich Mánek; sr Bartoň, *Překlad*, 106.

20 Jak uvádí v předmluvě, vychází z „řeckého textu, ježž podává Eberhard Nestle ve vydání *Novum Testamentum graece*, Stuttgart, *Privilegierte württembergische Bibelanstalt*“. To je však naneštěstí určení dost nepřesné, neboť Nestleho edice vycházela v řadě postupně vylepšovaných vydání, nejnovější v době Žilkovy práce na překladu bylo 14. vydání z roku 1930; viz Bartoň, *Překlad*, 112 a 131. Nestleho edici v tehdejší podobě jistě nelze považovat za vrchol textově kritického bádání, nicméně už tehdy byla široce užívanou verzí řeckého novozákonního textu. Po zcela novém zpracování publikovaném v roce 1979 jako 26. vydání, jež připravila mezinárodní skupina pod vedením Kurta Alanda, se tato edice stala standardem pro odborný výklad i pro nové překlady Nového zákona a lze ji považovat za novodobý „textus receptus“.

21 Tak svůj překladatelský záměr vykládá v předmluvě.

slavnostnostně – a i tam, kde byly, je možné tento účinek zprostředkovat srozumitelným, novodobým jazykem.<sup>22</sup>

Svou překladatelskou metodu Žilka promýšlel i po teoretické stránce a při několika příležitostech, před prvním vydáním i po něm, ji samostatně vyložil.<sup>23</sup> Jeho přesvědčení, „že překlad není mechanické přenesení slov, nýbrž přemyšlení pojmů“, které vyjádřil v předmluvě, není sice ještě zásadou „dynamického ekvivalentu“, stojí však zřetelně na cestě k této metodě, kterou pro biblickou translatoologii později prosadil Eugene Nida<sup>24</sup> a kterou se řídili i překladatelé novozákonní části Českého ekumenického překladu. Pokora a odborný rozmysl, s nimiž Žilka k překladatelské práci na Novém zákoně přistupoval, se odrážejí také na tom, že se vystavil kritické poradě se dvěma předními filology, grécistou Ferdinandem Stiebitzem a bohemistou Emilem Smetánkou.<sup>25</sup> Trvalý význam svého překladu sám Žilka dobře

22 Sr. František Žilka, O nový překlad Nového zákona. Prof. dru Emilu Smetánkovi k jeho 60. narozeninám. *Naše řeč* 19 (1935), 365–371, tam str. 367: „Slavnostnost' kralického překladu, o které se tolik mluvilo a která se tolik chválí jako přednost pro používání hlavně bohoslužebné, je konec konců vlastně jen latinisující archaičnost. Týmž slohem ‚slavnostním‘ je psán nejen Blahoslavův překlad Nového zákona, nýbrž také na př. jeho Gramatika. Tehdy, kdy tato díla vznikala, nebyl jejich sloh vědomě a schválně slavnostní, nýbrž byl to běžný sloh vědecké práce.“

23 Předběžně svůj překladatelský záměr načrtl ve stati *Nový překlad Nového zákona* (V. J. Tachecí, J. B. Šimek, F. Kučera, eds., *Jubilejní ročenka Kalicha*. Praha: Kalich, 1930, 57–60), do rozhovoru, který jeho překlad vzbudil, pak vstoupil třemi vysvětlujícími a částečně i obhajujícími články ve sborníku *Bible a český národ* (ed. H. Humlová, Brno: Dobročinný komitét 1935) a ve dvou filologických časopisech: *Naše řeč* (O nový překlad Nového zákona, 1935, 365–371) a *Slovo a slovesnost* (Starý a nový překlad Nového zákona, 1936, 106–112). Obsah všech tří „autoreferátů“ podrobně shrnuje Bartoň, *Překlad*, 113–120.

24 Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: Brill, 1964.

25 Spolupráci s nimi připomíná v předmluvě: „Než jsem se rozhodl se svou prací na veřejnost, předložil jsem hotový rukopis dvěma znalcům. Universitní profesor Dr. Ferdinand Stiebitz ... pilně a obětovně srovnal snad každé významnější slovo s originálem a dal mi četné cenné pokyny; z nich jsem vděčně použil velmi mnohých. Universitní profesor Dr. Emil Smetánka v Praze si dal velkou práci přečísti můj rukopis, upravil jeho češtinu podle uznaných pravidel...“ *Ferdinand Stiebitz* (1894–1961) byl profesorem klasické filologie na Masarykově univerzitě v Brně, autorem řady překladů řeckých i latinských antických děl a mimo jiné dvou učebnic „stručných dějin“ řecké a římské literatury. *Emil Smetánka* (1875–1949) byl profesorem českého jazyka a starší literatury na Karlově univerzitě, hlavním autorem Pravidel českého pravopisu z roku 1913 a také například vydavatel některých děl Chelčického a Komenského.

vystihl příznačně skromnými slovy: „Můj překlad bude ukázkou překladatelského úsilí, když ne umění, ze začátku 20. století a příkladem teologické mluvy z této nehotové, málo výrazné, ale přece významné doby, kdy se evangelická řeč literární obnovuje.“<sup>26</sup> Odpoutáním od Blahoslavova překladu, které provedl s rozvážným teoretickým zdůvodněním a praktickou přesvědčivostí Žilka v českojazyčném evangelickém prostředí otevřel cestu dalším moderním překladům, převdevším už zmíněnému Českému ekumenickému překladu.

Ve svém oboru novozákonní biblistiky se Žilka nestal badatelem. I to je patrně nutno vidět v souvislosti s jeho pozdním startem a s tím, že za svůj úkol považoval především položit základy, pořádit výchozí, přehledovou literaturu. Bylo to však nejspíš také tím, že jeho bytostný zájem byl v církevní přítomnosti. Byl ovšem i v zahraniční známostí a uznávanou osobností, především však v oblasti mezicírkevních, ekumenických vztahů. V této oblasti se angažoval ještě jako mělnický farář a svou církev při mnoha příležitostech reprezentoval i jako profesor fakulty. Uplatňoval při tom své široké vzdělání i výborné znalosti jazykové. Čestné doktoráty, které mu udělily univerzity v Montpellier (1934), Edinburghu (1935) a Rize, byly oceněním především za tuto činnost. Zájem o praktické působení křesťanství v moderním světě uplatnil například účastí na práci Světové aliance pro mezinárodní přátelství prostřednictvím církví.<sup>27</sup> Vznik dnes nejvýznamnější mezinárodní oborové společnosti novozákonníků *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), která také částečně vyrostla ze snah ekumenických, však už zřejmě sledoval jen zpovzdálí, od mezinárodního dění odloučen omezeními, která pro české země přinesl protektorát a Druhá světová válka.<sup>28</sup>

26 Žilka, *Starý a nový překlad*, 112.

27 World Alliance for International Friendship Through the Churches byla založena v srpnu 1914 na konferenci v Kostnici se záměrem dostatečně zřetelně vyjádřeným v názvu (původně byl ještě delší, výraz „pěstování“ – „Promoting“ byl z něj posléze vypuštěn). Ústředí měla v New Yorku a zanikla zřejmě někdy v první dekádě po Druhé světové válce, kdy byl patrně její význam zastiněn nově založenou Světovou radou církví.

28 SNTS byla založena v září 1938 v anglickém Birminghamu, první valné shromáždění, původně plánované na další rok, se však sešlo až po válce, v březnu 1947 v Oxfordu. Žilkovo jméno spojené s charakteristikou „leading scholar“ zmiňuje v jednom ze svých dopisů leidenský novozákonník Johannes de Zwaan v souvislosti s přípravou mezinárodního oborového časopisu, pro který hledal „tajemníky“ v různých evropských zemích. Časopis *New Testament Studies* začala SNTS vydávat až od roku 1954.



Žilkův příklon k novozákonní vědě, který se mohl některým současníkům jevit jako překvapivý, nabývá v souvislosti jeho celoživotního úsilí o vyjádření přítomného významu křesťanství zřetelného smyslu. Můžeme jej vidět naznačen i v názvu jeho knihovny: k Novému zákonu se Žilka obracel jako k „základům křesťanského náboženství“. Měl před očima ústup křesťanství z kdysi ústředního místa ve společnosti a leželo mu na srdci, aby se lidem, kteří se mu odcizili, křesťanství znovu přiblížilo. Prostředkem k tomu mu byly důrazy „svobodného protestantismu“, který s pokornou mírností, zároveň však také rozhodností zastával. Toto své celoživotní stanovisko a úsilí uložil na sklonku svého života do spisu *Naše křesťanství*, jež se stal jakousi jeho teologickou závětí a obhajobou.<sup>29</sup>

Za důležitý, snad klíčový postoj tohoto teologického směru považoval Žilka kritičnost – ve smyslu nepředpojatého, rozumem a jeho nástroji prováděného zkoumání, jež je nutno uplatnit i na náboženství a jeho tvrzení, „dogmata“. Označení „kritická teologie“ považoval za výstižnější než adjektivum „liberální“, jenž může být snadno ale neprávem chápáno ve smyslu „svobodnomyslnosti lhostejné k vážným mravním hodnotám a netečné k náboženství“.<sup>30</sup> Kriticky strážlivý pohled mu byl základním předpokladem pro oslovení současného člověka za hranicemi církve, jehož měl ve svých teologických textech, a konečně i ve svém překladu Nového zákona stále na zřeteli. Jak ovšem naznačil v podtitulu, kritiku považoval za předstupeň k úvahám konstruktivním. Potřebu stále nového promýšlení víry a nových pokusů o formulaci jejich obsahů považoval za trvalý důraz reformační teologie: nejenže „reformace 15. a 16. století nebyla hotova, není dokončena“, ale tato „nehotovost“ patří k povaze reformačních církví, „reformace je proces, který pokračuje“.<sup>31</sup> Tento proces Žilka zařazoval do svého přesvědčení o pokroku, jímž se křesťanství, nebo v jeho pojetí spíše nábo-

---

Vznik SNTS a jejího časopisu popisuje studie Lukase Bormanna a Hannah Kreß, „Free from German ‚Schulmeinungen‘ and Other One-Sidedness“: Die Entstehungsgeschichte der New Testament Studies (1936–1954). *New Testament Studies* 66 (2020), 21–50, zmínka o Žilkovi na str. 37.

29 František Žilka, *Naše křesťanství: Kritické a konstruktivní úvahy o náboženství dneška a pro dnešek* (Otázky a názory 78). Praha: Laichter, 1941.

30 Žilka, *Naše křesťanství*, 43n; sr. již str. 1. Na jiném místě (str. 220), v souvislosti s výkladem o kritickém zkoumání Bible, zdůrazňuje, že k tomuto přístupu patří také „kritika kritiky“. Za „měřítko kritiky“ prohlašuje „náboženství Nového zákona, náboženství Ježíše Krista a jeho apoštolů“ (str. 18).

31 Žilka, *Naše křesťanství*, 58 a 60.

ženství jako takové, ubírá a jenž spočívá ve stále hlubším pronikání do „podstaty křesťanství“, tedy ve „zduchovňování náboženství“.<sup>32</sup> S podobným optimismem se díval na člověka a jeho dějiny vůbec: „lidstvo jest na stálém vzestupu ... Bůh působí v lidstvu a lidstvo je přístupno Božimu vedení.“<sup>33</sup> Je zvláštní, že Žilka nikde ve svých „úvahách“ přímo nereaguje na situaci války, v jejíchž prvních letech ji psal. Na promyšlení toho, co válka znamenala, bylo zřejmě ještě příliš brzo.

Své „úvahy“ předložil v dosti volném stylu, záměrně nikoli v nějakém dogmatickém rozvrhu, nýbrž jako zamyšlení nad tématy, jež považoval za důležitá a zároveň vyžadující nového výkladu, na němž mohl doložit přínos svobodného protestantismu. Snad je pro jeho pojetí příznačné, že tři kapitoly v závěrečné části věnoval společenstevní povaze a společenské působnosti křesťanství: Společnost, Kultura, Království Boží. To trojí v jeho chápání úzce souvisí. Žilka rozhodně odmítal jakékoli „únikové“, mimo-světne pojetí křesťanství a pro tento svět ze své víry čerpal nezdolnou naději: „Vím, že nedosáhneme dokonalého světa, ale věřím, že lepší svět je v dosahu. To mi nikdo nevymluví.“<sup>34</sup> Nemínil to zřejmě jako vyjádření obecného optimismu, nýbrž jako intepretaci Ježíšova poselství o království Božím, které se „přiblížilo“. Toto poselství církev už dvě tisíciletí považuje za platné a zároveň stále jeho naplnění očekává.

**Jan Roskovec, Ph.D.**

Univerzita Karlova  
Evangelická teologická fakulta  
Černá 9  
115 55 Praha 1  
roskovec@etf.cuni.cz

<sup>32</sup> Žilka, *Naše křesťanství*, 17.

<sup>33</sup> Žilka, *Naše křesťanství*, 266; ještě silnější formulace užil na závěr kapitoly o Božím království (str. 322): „Vůle Boží proniká v zákonodárství. Láska Boží se uskutečňuje ve společenském řádu a ideálu spravedlnosti. Pravda Boží se zjevuje ve filosofii a vědě. Plány Boží se provádějí i v kultuře. Království Boží jest mezi námi a v nás.“

<sup>34</sup> Žilka, *Naše křesťanství*, 313.

## Recenze

Jan Roskovec, **Evangelium podle Jana** (Český ekumenický komentář k Novému zákonu, sv. 4), Praha: CBS–ČBS, 2020, 875 stran, ISBN 978-80-87287-72-9

Jako někdejší žák profesora Pavla Filipiho (1936–2015) měl jsem jej k tomu, aby do své učebnice homiletiky (*Pozvání k naději*, 2006) zařadil i kapitolu o používání komentářů. Můj podnět směřoval k tomu, že si kazatelé v lecjaké tísní zkracují cestu exegesí tím, že si „pouze“ přečtou komentář k danému textu, a že by tím pádem mohli (měli) dostat jakýsi návod, jak s tímto druhem vykladačských pomůcek s užitekem pracovat. Pavel Filipi popud přijal, ale jeho realizaci pověřil Jana Roskovec (kapitola „O používání komentářů“, 91–97). Ten sice samu instrukci také nevytvořil (nejspíš ani není možná), ale byl si tak vlastně před patnácti lety nucen formulovat měřítko, podle kterých dnes jeho vlastní komentář může být posuzován. Co získá kazatel po četbě desítek stránek filologických rozborů? Ptal se. A odpovídal: Komentář má kazateli ušetřit exegetickou práci; „odcizit“ mu text (konfrontace s jeho předporozuměním, seznámení s historickou povahou) a zároveň mu pomoci „si ho zamilovat“; zanechat ho napospas otázkám po jeho smyslu a autoritě... „Komentátor se homiletickému exegetovi stane protějškem, partnerem, s nímž se může konfrontovat, s ním se hádat, od něj distancovat, a od něhož se může – téměř vždycky! – poučit... kritický rozhovor mu může být inspirací: přivede ho k otázkám, které ho samotného nenapadly...“ (92–93) Uprostřed tehdejší stati Jana Roskovec je i věta: „Kazatel není bez obrany: může si komentátory vybírat; nepochybně jsou dobré a špatné, lepší a horší komentáře...“ (92)

V duchu komentářové řady předchází samotnému výkladu poměrně stručný úvod o „milovaném učedníkovi“ jako prvním článku v edičním procesu; o práci Jana s prameny (na tento oddíl navazuje později i exkurz týkající se chronologie pašij); o místu vzniku a vlivu pavlovského myšlení (z mého pohledu jde komentáři k duhu, že jeho původce je právě autorem i několika pavlovských studií); o myšlenkovém prostředí (zde je čtenář uveden do problematiky polemik, které různě skryty textem evangelia probleskují); o dataci a rukopisech. Podstatnou součástí ouvertury je pak oddíl o členění evangelia, který ve své tezi předurčuje samotné pojetí knihy. Roskovec dokladuje předěl na konci desáté kapitoly. Na to následuje samotný komentář rozdělený tedy do dvou dílů – „Z Betánie do Betánie“ a „Od vzkříšení ke vzkříšení“, který „přeruší“ více než šest desítek exkurzů.

Komentáře k jednotlivým oddílům jsou uvedeny textem Českého ekumenického překladu. (Z povahy výkladové řady je to logické, ale možná právě vlastní Roskovcův překlad mně osobně v knize scházel nejvíce. Mnohdy by totiž představoval zajímavé finále představené diskuse o různých možnostech pochopení textu.) Následují zpravidla odstavce o bližším zařazení a souvislostech oddílu v kontextu evangelia a pečlivé vysvětlování (slov, souvislostí, reálií, konkordance, teologie ad.), které se leckdy neobejde bez dalšího členění. Ke slovu se dostane raně křesťanská literatura, postupně uvádění do specifik evangelia, soudobé i historické diskuse, ve kterých Roskovec není toliko jen interpretátorem, ale i zaníceným debatérem.

Na řadě míst se kniha stává jakýmsi specificky janovským biblickým slovníkem, ve kterém však pečlivý a důkladný autor neodbude ani vnitrokanonická srovnání. (Tak například u výkladu o „narození znovu-shůry“ provede čtenáře obsáhle, nikoli však nadbytečně, výrazy pokání, změna smýšlení, návrat k Hospodinu.) Nápadné je podtrhování a dokladování, že i Janem líčené události, setkání a znamení mají v pozadí „historickou tradici“ a leckdy také obhajoba textu před podezřením, že ten který výraz byl do něj vložen až „církevním redaktorem“. Učitel evangelické teologie nezapře vykladače pevně ukotveného, což se ovšem neprojevuje v samotném čtení evangelisty ani v upravování výkladu, aby seděl v dogmatických kolonkách, ale v tom, že výklad nezkrátí o vlastní systematicko-teologickou úvahu.

K dobrému rozhovoru, který ocení právě i „vykladač – kazatel“, přispívají pasáže o tom, jak příslušné verše byly v minulosti vykládány, včetně takzvaných slepých cest. Roskovec se často uchyluje nejen k exkurzům, ale také k odstavcům vytištěným menším fontem, které obsahují další souvislosti a diskusní příspěvky. Zde se neubráním podezření, že jen typograficky „uměle“ ubírá dílu na rozsahu, protože se v žádném případě nejedná o to, že by v nich byly ukryty informace podružné či méně podstatné.

Pečlivou a pěknou Roskovcovou grafikou se vyznačují všechny díly edice, platí to tedy i pro jeho vlastní knihu.

Ač nejsem biblista, tuším, že napsat komentář k evangeliu podle Jana je mezi novozákonyky výsostná disciplína, úkol málem nadlidský. Ostatně v klasické řadě *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* je po šestačtyřiceti letech od vydání prvního svazku stále ještě v očekávání. Jen vzdáleně si tak snad dokážu představit, jak těžké muselo být pro Roskovce rozhodování, které téma z janovského bádání do díla ještě zařadit a které už vynechat a práci ukončit. Pro další výzkum a jeho zpracování si

autor odložil náměty jako problematika vztahu Janova a Tomášova evangelia; vliv židovské mystiky na Jana (5,37. 6,46); otázku, zda mohly kapitoly 3 a 6 být koncipovány jako samostatné katechetické texty; provokativní tezi Klause Wengsta o tom, že podle Jana je Ježíš „mesiáš z Izraele, ale ne nutně mesiáš pro Izrael“ a vliv rabínských textů na Jana.

Domnívám se, že dobrý komentář k evangeliu by měl být zároveň vhodnou knihou, kterou může dostat do ruky ten, kdo by se chtěl s Ježíšem „setkat a poznat ho“, a z mého pohledu takový Roskovcův průvodce Janem je. Byť se jedná o práci mimořádně obsáhlou (ale přehlednou), do detailů poctivou, která je však poměrně čtivá (latinských termínů tedy mohlo být pro laika méně). Mohu-li soudit, tak si „na své“ v komentáři přijde odborník, vykladač – kazatel (ten se osvěží četbou řeckých ale i hebrejských písmenek) i poučený laik.

Nuže, jak Roskovec obstál?

Myslím si, že dobře formulovaná kritéria na homileticky použitelný komentář více než naplnil. Jeho práce homiletickému exegetovi cestu k textu v dobrém slova smyslu zkomplikuje, naučí ho číst Jana nově, provede ho současným výzkumem, informuje ho a snad mu také pomůže si Evangelium nově zamilovat, otázky vzbuzuje i inspiruje k odpovídání a výkladu.

Sumou: Doporučuji si Roskovce jako komentátora vybrat.

Ondřej Macek

Tabita Landová, **O službě slova, víře a spasení. Reformní kazatelství Jana Augusty v kontextu homiletiky Jednoty bratrské**, Praha: Karolinum, 2020, 293 stran, ISBN 978-80-246-4750-0

Současná vedoucí katedry praktické teologie na ETF UK navazuje na práce vlastně všech svých předchůdců (Skalský, Bednář, Jeschke, Smolík, Filipi) a zaměřuje se v již druhé monografii na liturgii a homiletiku staré Jednoty bratrské. Zároveň tak samozřejmě kriticky prověřuje v pražském evangelickém prostředí po léta drženou tezi, že se v případě této církve jedná o nejsvébytnější a nejinspirativnější útvar české reformace. Již v úvodu je možno říci, že erudicí a hloubkou ponoru všechny své učitele mnohonásobně převyšuje.

Landová je jedním z badatelů, kteří se chopili nedávné Justovy identifikace Augustova „Summovníku“ a správně odhaduje, že se jedná nejen o nejstarší dochovanou bratrskou postilu, ale že je tu nyní k dispozici i nový materiál k hlubšímu poznání homiletiky, ale i liturgie, teologie (specificky eklesiologie), pastorače a samozřejmě samotné osobnosti „křivoklátského vězně“. Zároveň tato identifikace donutila současnou generaci výzkumníků k revizi řady starších tezí, čímž lze recepci Augustova díla považovat nyní za poměrně živé, ba konfrontační pole, na kterém se střetává několik interpretačních přístupů. Autorka se rozhodně diskusi nevyhýbá a nabízí vlastní zkoumání, pohledy, perspektivy.

Práce je přehledně rozdělena do osmi oddílů, z nichž každý má tři podkapitoly.

První kapitola představuje podrobnou analýzu reformační proměny homiletiky; proměny exegetických metod, formy i obsahu, ale také katecheze, liturgie, dogmatiky, pastorační a etické praxe. Současný kazatel si rád přečte vzdechy homiletických praktiků 16. století nad častou frekvencí kázání i nářky církevních představitelů nad kvalitou vykladačských plodů. Autorka sleduje obrazy oddělení Jednoty od utrakvistů v homiletice; zabývá se apokalypticko-eschatologickou notou a jde tak až ke kořenům české reformace. Celý oddíl tedy poskytuje podrobné shrnutí dosavadního bádání. (Už jen pro tuto kapitolu si kniha zaslouží nákup a přečtení!) Rozebírá poměr Bratří k postilám – toho, že si dobře byli vědomi rizika, že hrozí ztráta „živého aktu transmise slova“. Landová zdůrazňuje oproti svým předchůdcům nutnost obraz bratrské homiletiky konstruovat nejen na základě bratrských homiletických reflexí, ale i rozborem být ne zrovna ši-

rokové pramenné základny samotných kázání. Porovnává „Summovník“ s postilami Ondřeje Štefana a Jana Kapity. V závěru představuje rozdílné interpretace Josefa Smolíka a Elišky Baťové, resp. modifikuje Smolíkovu „ekumenickou tezi“ (obnova Kristovy církve podle Kréda – společná báze pro duchovní růst).

Druhá kapitola názvem trochu vzbuzuje čtenářovo očekávání, že v ní nalezneme Augustův životopis. Což je naplněno jen částečně. Je to trochu škoda, že kniha nakonec nepodává ucelený nástin životaběhu bratrského biskupa, ale zároveň je pochopitelné, že se teoložka rozhodla přenechat toto do jisté míry historiografické téma jiným badatelům. V příslušných odstavcích tak dává zaznít pouze některým klíčovým událostem, které považuje za přímo související se vznikem některých jeho děl a postojů. Zde jsou to motivy Augustovy konverze; svědectví o tom, jaký byl kazatel, resp. co mu bylo vytykáno; jeho hledání jistoty spasení i boží církve – spor s utrakvisty; vztah k Lutherovi; myšlenková cesta k centru jeho reformujícího programu, tedy kázání jako nástroj k probuzení a obnově víry jednotlivce a konstitutivního jednání pro existenci církve. (Kde není čistá víra, není čistá církev.)

Oddíl „Na cestě k homileticko-liturgické reformě“ dává okusit, že Landová je dnes už přední českou odbornicí na liturgii. Augusta vnímající jakousi krizi v oblasti mravního i duchovního života provádí (navrhuje) v oblasti bohoslužebného života úpravu tradičních pořádků – reviduje koncepci liturgického roku, soubor liturgických čtení a spolu s ním i „materiální“ obsah kázání, skládá písně s těsnou vazbou na církevní rok a se zřetelem k jejich liturgické funkci.

V kapitole věnované Augustovu „Umění práce díla Páně služebného“ sleduje autorka dějiny bádání a interpretací a poukazuje poměrně přesvědčivě na to, že se výrazněji nikdo z dosavadních interpretů zatím nepokusil analyzovat roli Apoštolského vyznání víry v celé Augustově liturgicko-pastorálně-teologické koncepci. Hlavním nástrojem duchovního vedení je podle Augusty služba slova. Díky homiletickému výkladu Bible mají být „počínající“ přivedeni ke „znovuzrození“ – skutečné životní proměně. Landová provádí porovnání Augustova díla s prací jeho antipoda Blahoslava (resp. s Vadami kazatelů).

Po podrobnějším zařazení Augustova „Summovníku“ do bratrské homiletiky (Landová tu dotahuje kdysi jen hrubě nahozené Filipiho poznámky k tématu) dojde v šesté kapitole „konečně“ na podrobné ohledání tohoto

vrcholu jeho homileticko-liturgické reformy, resp. pomůcky pro kázání na biblické perikopy dle jím nově sestaveného rejstříku. Badatelka nejen prokazuje trojdílnost koncepce danou orientací na trojiční strukturu Apostolika, ale i spolehlivě vyvrací tvrzení J. B. Čapka o Augustově odklonu od bratrského biblického hermeneutického klíče. Zároveň však ukazuje, že „Augustova kázání nepředstavují jen prostý výklad jednoho zvoleného biblického textu, nýbrž jedná se o poměrně bohatě členěná tematická kázání, v nichž dominuje teologicky reflektující řeč.“ Po jazykové a literární analýze je celá sedmá kapitola věnována teologii Augustova „Summovníku“. Trochu překvapivě není tato koncipována podle článků Kréda, ale věnuje se: Božímu slovu a víře v trojjediného Boha, Boží smlouvě s Adamem a v Kristu a antropologii a eklesiologii v „čase Antikrista“. Autorka Augustovu teologii nejen interpretuje, ale také zařazuje do kontextu prací dalších českých a evropských reformačních autorů (Bucerovy péče o duše; Bullingerovy teologie smlouvy) a rozebírá i jeho „rozhovor“ s Lutherem (např. téma panictví versus manželství).

Poslední oddíl se věnuje několikrát již „načaté“ reflexi Augustova „Summovníku“, resp. důvodům jeho částečnému „odmítnutí“ v Jednotě. Podrobně se také zabývá alternativami, které Bratři proti němu postavili. Za velmi přínosnou považují v roce Komenského, který se pro současnou „morovou epidemii“ mnoha pozornosti nedočkal, kapitolu o ohlasech Augustova díla v pracích tohoto „posledního biskupa Jednoty“. Zejména pak to, že se Landová nezastavila jen u Zprávy aneb naučení o kazatelství jako řada badatelů před ní, ale věnuje se i analýze Komenského homiletiky v Panorthosii. Tyto úvahy jsou zároveň jedny z těch, kterými Landová ukazuje k dalším směrům v bádání o bratrské homiletice, případně teologii.

V přílohách je strukturální rozbor jednoho z kázání, seznam Augustových perikop a vedle obrázků bratrských postil trochu zbytný obrázek další královské obyvatelky Filipíny Welserové.

Práce je napsána pěkným jazykem. Často leč zdůvodněně dává zazníť samotným pramenům. Snad jedině, co mi v knize opravdu scházelo, je edice alespoň několika Augustových sum. Ponechává si tu Landová prostor pro další publikaci?

Knihy Taby Landové je precizní prací. Autorka má nejen dobrý přehled po dosavadním výzkumu, ale také bádání na řadě míst posunuje a doplňuje o cennou perspektivu teoložky a fundované odbornice na liturgickou a homiletickou teorii. Navíc, jak ukazují její další práce (viz příspěvek na



konferenci *Církev na cestě. Vize a perspektivy pro putování 21. stoletím*, 13. dubna 2021: „Jsme jeho lid, ovce, které pase“ (Ž 100,3). Bohoslužba jako místo utváření vize církve) propojuje své historické bádání s hledáním „augustovského programu“ pro dnešek.

Ondřej Macek

Avery R. Dulles, **Models of the Church**, New York: Doubleday Image Books, 1987, s. 204–226 (kapitola „Církev jako společenství učedníků“), ISBN 978-0-385-13368-5

Známý americký katolický teolog Avery R. Dulles rozšířil v roce 1987 svou populární typologii *Modely církve* o kapitulu „Církev jako společenství učedníků“.<sup>1</sup> V úvodní části říká, že v katolické literatuře posledních deseti letí se pojem učednictví moc neobjevuje, přesto není katolické tradici cizí. Třeba dokumenty Druhého Vatikánského koncilu často odkazují k příslušníkům církve jako k „učedníkům“. Pojetí církve jako „společenství učedníků“ může být i jakousi spojnicí s těmi modely církve, které autor probíral dříve: „instituce“, „mystické společenství“, „svátost“, „hlasatelka“ a „služebnice“.<sup>2</sup> V dalších odstavcích shrnuji základní důrazy tohoto modelu při zachování struktury autorova textu.

### **Učedníci v Ježíšově veřejném působení**

Kořeny tohoto modelu lze hledat už v Novém zákoně, a dokonce v pozemském působení Ježíše z Nazaretu. Myšlenku zformování učednické komunity jako „alternativní společnosti“ pojal Ježíš zřejmě poté, co jeho plán obrácení celého Izraele k pokání neuspěl. Ježíš se tehdy rozhodl zformovat malou skupinu svých následovníků a zacvičit je tak, aby jim mohl s důvěrou svěřit své poselství a jeho šíření. Jeho učedníci tak tvořili oddělenou pospolitost uvnitř všech těch, kdo jej přijímali jako učitele poslaného od Boha. Dvanáct učedníků představovalo jádro této pospolitosti, která sama měla více rozměrů a k níž podle katolické mariologie patřila i Ježíšova matka Marie. Spolu s Ježíšem představovali učedníci „kontrastní komunitu“ symbolicky reprezentující obnovený Izrael a ono vnitřní jádro to vyjadřovalo i svým počtem.

Posláním všech učedníků bylo přinášet všemu lidu svědectví o Božím království a připomínat jeho transcendentní hodnoty. Pravidla, která jim Ježíš pro takové svědectví určil, byla přísná. Byli vedeni k tomu, aby se nedovolávali svých práv ani tam, kde s nimi bylo špatně zacházeno, a aby vyhledávali jen ponížené formy služby. Když se přiblížil konec Ježíšova života, připravoval své učedníky na to, že i je očekává utrpení. S Ježíšem si

1 Avery R. Dulles, *Models of the Church*, New York: Doubleday Image Books, 1987, 204–226.

2 Jejich souhrn poskytuje Daniel L. Migliore, *Víra usilující rozumět – úvod do křesťanské teologie*, Jihlava: Mlýn, 2009, 234–238.

osvojovali, že pravé učednictví znamená sebezapření, nesení kříže, ztrátu života, přijetí údělu být těmi posledními atd. Cestou učedníků je Ježíšova cesta a učednictví vlastně znamená být na této cestě s ním a za ním.

### **Povelikonoční společenství učedníků**

Po Ježíšově smrti a nanebevzetí došlo v chápání učednictví k určitému posunu. Neznamenalo to však, že Ježíš se svými učedníky už není. Byl podle svého zaslíbení přítomen všude, kde se dva nebo tři setkají v jeho jménu (Mt 18,20). Po vylití Ducha svatého o Letnicích se jeho přítomnost stala univerzální. Učedníci byli vyvázáni z doslovného dodržování Zákona a těšili se nové svobodě Božích dětí. Rozšíření učednické mise na všechny křesťany dokumentuje už Nový zákon.

V mnoha jeho částech je „učednictví“ vlastně synonymem označení „křesťané“ nebo „věřící“. Je spojováno s různými důrazy a napomenutími, které společně představují výzvu k přijetí velké rozmanitosti učednického úkolu. Křesťané nicméně zůstávali kontrastní pospolitostí, která si udržovala určitou kritickou distanci od svého pohanského okolí. Věřící se měli pokud možno odříkat jakéhokoli násilí, včetně účasti na válce, neměli si potrpět na komfort a parádu, mezi sebou měli praktikovat vzájemnou lásku, starost o chudé a nemocné, o vdovy a sirotky, měli být vstřícní vůči pocestným. Byli stále připravováni na možnosti uvěznění, vyhnání či přímo smrti.

### **Církev v christianizované společnosti**

Těsná spojitost mezi církví a učednictvím trvala, dokud byli křesťané pronásledovanou menšinou v převážně pohanské společnosti. Po konverzi císaře Konstantina nastalo krizové období. Křesťané se stále více identifikovali s okolní společností. Namísto etiky odříkání a nenásilí nastoupilo přizpůsobování se běžným společenským strukturám.

Idea učednictví se však, zdůrazňuje autor, úplně neztratila. Křesťané byli stále vedeni k tomu, aby praktikovali jakési interní učednictví a hlásili se k hodnotám, které stanovil Ježíš. Symbol kříže byl v situacích strádání, nemoci a osobních ztrát stále zdrojem síly a útěchy. I v našich dnech nepřestávají někteří katoličtí myslitelé (např. Johann Baptist Metz) zdůrazňovat úzkou spojitost mezi slibem žít jako křesťané a učednictvím.

V dalších částech této kapitoly se autor věnuje tématům „Učednictví a svátostný život“, „Křesťanská formace uvnitř společenství“, „Učednictví

a odkřesťanstění“ a tomu, jak v nich rezonuje motiv učednictví. My se v tomto souhrnu zaměříme už jen na závěrečné syžety celé statě.

### **Učednictví a misie**

V předchozích staletích, kdy byla církev vysoce institucionální, byl úkol evangelizace pokládán za odpovědnost duchovních, kterým asistovalo jen několik pro ten účel kooptovaných laiků. Druhý Vatikánský koncil naproti tomu ve svých dokumentech několikrát připomíná, že „každý Kristův učedník má povinnost účastnit se šíření křesťanské víry“.

V církvi, která byla obnovena jako společenství učedníků, se většina údů církve bude cítit zahrnuta do nějaké formy pospolitě a misijní existence po příkladu prvních Ježíšových učedníků. Církev jako společenství učedníků musí při nezbytné aktualizaci pokračovat v podobách misie, kterou Ježíš přikázal svým učedníkům. Tak jako on musí léčit nemoci, vyhánět démony, potírat chudobu a choroby, projevovat svou účast nemocným a umírajícím a pomáhat těm, kdo pomoc potřebují. Kromě hlásání „dobré zprávy“ musí církev reprodukovat i Ježíšovy činy. Katolická církev naší doby oficiálně uznává úzkou spojitost mezi evangelizací a zápasem o spravedlnost, rozvoj, mír a svobodu ve světě.

### **Adekvátnost učednického modelu**

Model církve jako společenství učedníků tu není zastáván jako něco, co má ty předchozí modely nahradit. Je to však pojetí, jehož výhodou je, že stojí blíže naší zkušenosti a že ukazuje směr náležité obnovy. Je to model, který jednotlivé členy církve motivuje k tomu, aby ve svých osobních životech napodobili Ježíše. Také jim umožňuje cítit se doma v církvi, která musí stále chtít objevovat způsob, jak žít v rychle se měnící a nestabilní situaci, která je „putující církví“, jež je stále daleko od svého cíle. Má podobně jako ostatní modely své meze a slabiny. Lze třeba namítnout, že církev pojatá jako kontrastní společnost má tendenci akcentovat rysy, které církev vzdalují od jejích bližních ve světě.

Tento „kontra-kulturní“ důraz jakoby církev tlačil k tomu, co Ernst Troeltsch charakterizoval jako sektářský typ církve.<sup>3</sup> Na to lze odpovědět: Jiné obrazy jako „léčitel“, „služebník“ nebo „smírce“ možná lépe vyjadřují soli-

3 Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen*, Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1923 (angl. *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1-2, New York: Macmillan, 1956).

daritu mezi křesťany a jinými skupinami, ale učednický model má tu výhodu, že upozorňuje na radikální rozchod s hodnotami světa, který opravdová věrnost Ježíšovi vyžaduje.

Důležitým aspektem křesťanské misie je připomínat světu, že vykoupení nám bylo vybojováno za velkou cenu. Jak píše Dietrich Bonhoeffer ve svém *Následování*: „Když Kristus někoho povolává, žádá ho, aby sám sobě umřel.“ Kristova milost není laciná, ale drahá. Na námitku, že učednický model klade na průměrného křesťana příliš velké nároky, odpovídáme: Ne všichni jsou asi voláni, aby přijali životní styl praktikovaný prvními učedníky Ježíše. Po Velikonocích, jak již bylo připomenuto, je pojem učednictví širší; Kristus dnes může být přítomen na každém místě a v každé situaci. Avšak každý křesťan je volán k tomu, aby participoval na apoštolátu církve a aby nárokům tohoto povolání dal přednost před vším ostatním. Konečně na námitku, že učednický model předpokládá, že církev je svobodným a dobrovolným sdružením jedinců, kteří si přejí nezištně sloužit, což neodpovídá katolické tradici, je třeba odpovědět, že tato individualistická interpretace je nedorozumění. Učednictví vždy závisí na předchozím povolání Kristově, které v sobě zahrnuje i milost potřebnou k jeho přijetí. Církev toto povolání a zmocnění slovem a svátostmi zprostředkovává. Nicméně platí, že společenství učedníků je jen jednou z perspektiv, jimiž církev disponuje, a ty jiné mohou chápání učednictví obohatit.

V Dullesově typologii dodatečně připojený model církve ve velké míře odpovídá modelu, k jakému se primárně hlásí ti, kdo v nějakém modu rozvíjejí teologický a eklesiologický odkaz tzv. „radikální reformace“ a její interpretace Ježíšova zjevu. I ti jej zpravidla prezentují jako obecný, a proto ekumenicky otevřený. Sami by asi ještě položili důraz na to, co je k upřednostnění tohoto modelu vede, tj. na skutečnost, že původnímu „společenství učedníků“ byl v jeho situaci – vystavení nejen nepřátelství, ale též ideovým nástrahám a pokušením jeho okolí – dán dar i příkaz „rozsuzovat“ pod božím Slovem, co z vlivů, na něž musí nějak reagovat, je a co naopak není slučitelné s „dobrou novinou“ či „Kristovou myslí“, a proto s vírou jako věrností. To byla výbava, která byla ve hře i v době oné konstantinské krize a její zhodnocení a aplikace zůstává úkolem i dnes. Jak říká přední interpret této tradice: „Poznání toho, co dnes znamená participovat na Kristově díle, je zprostředkováváno církevně (ecclesiastically).“

Spojitosť mezi Ježíšovými slovy či apoštolskou tradicí a aktuální věrností nemůže zajistit žádný osamocený badatel, byť by pracoval s přesnými

pojmy a adekvátním přehledem možností, které jsou k dispozici. „Zaslíbení Kristovy přítomnosti za účelem aktuálního vymezení jeho vůle v jakékoli budoucí situaci bylo dáno pospolitosti, která se shromažďuje v jeho jménu se specifickým záměrem, aby některé věci ‚odmítla‘ a jiné ‚přijala‘ (Mt 18,18).“ Tato „hermeneutická komunita“, jak se jí dnes říká, „si je vědoma, že pouhý biblický text bez výkladu nepostačuje, a spoléhá se proto na vedení Ducha svatého, ale naplnění onoho zaslíbení nicméně lokalizuje do shromáždění těch, kdo se tváří v tvář jakékoli morální výzvě své doby scházejí kolem Písma.“

Petr Macek