

Obsah – Contents

| | |
|---|-----|
| K problematice stejnopohlavních vztahů: Manželství a partnerství | 3 |
| Petr Gallus | |
| Požehnání v biblické a prakticko-teologické perspektivě: Příspěvek k diskuzi o žehnání párů stejného pohlaví | 15 |
| Tabita Landová | |
| Obřad křtu podle <i>Agendy české</i> z r. 1581..... | 43 |
| Michal Chalupski | |
| Odluka církve a státu v pojetí baptistů a adventistů sedmého dne a její aplikace v realitě komunistického Československa 1948–1989..... | 55 |
| Michal Balcar | |
| Zpátky ke kořenům: Základní nástroje pro obnovu komunit podle Erica Lawa a jejich pokračující význam | 75 |
| František Janák | |
| Recenzní studie a recenze | |
| Skrytá církev ještě po deseti letech..... | 93 |
| Jiří Hanuš | |
| Anna Boučková: A ten chrám jste vy; Lenka Popelová (ed.): Sbory Církve československé husitské | 103 |
| Michal Sklenář | |

K problematice stejnopohlavních vztahů: Manželství a partnerství¹

Petr Gallus

Abstract: On the Problem of Same-Sex Relations: Marriage and Partnership

The article is based on the differentiation between marriage as the institutional dimension and partnership as the relational dimension of an intimate relation of two people. While marriage is a historically changing and multiform social institution, an intimate partnership is a phenomenon permanently present in the history. Based on the modern deeper understanding of human nature including homosexuality as an “other normal”, the article shows that the category of partnership can and should be opened to same-sex relations as well. These – as any other intimate relationships – cannot be reduced to sexual dimension only. And precisely therefore, it is not possible to apply any biblical mentions of same-sex intercourse to this debate, because the biblical testimonies do not know homosexuality in the contemporary meaning and speak only about same-sex intercourse without any relational framing. From the perspective of today’s responsible theological stance, there is thus no argument that would hinder to support the same-sex relations and their formal institutional framing also by the churches.

Keywords: Marriage; partnership; homosexuality; Evangelical Church of Czech Brethren

DOI: 10.14712/27880796.2024.1

Úvod

Základní otázka, s níž se tento text snaží v rámci probíhající diskuze o tzv. „manželství pro všechny“, tedy o možnosti uzákonění manželství i pro stejnopohlavní páry, aktuálně teologicky vypořádat, zní: co je to vlastně manželství, co ho konstituuje a do jaké míry je či má být vymezeno jako exkluzivní vztah jednoho muže a jedné ženy, anebo zda je možné tuto kategorii rozšířit i na stejnopohlavní páry.

Svůj pohled zakládám na rozlišení *manželství* jako užší kategorie, jež označuje formální rámec určitého soužití, jeho instituční rovinu, a *partner-*

1 Upravená verze přednášky z konference „Autorita Písma a žehnání stejnopohlavním svazkům“, kterou uspořádala ČCE ve spolupráci s UK ETF 27. 1. 2024 v Praze.

ství, které je pojmem širším a zároveň je předpokladem a jádrem každého manželství jakožto jeho rovina vztahová.²

Křesťanská tradice dlouho žila s představou prakticky naprostého překryvu obou těchto veličin: partnerství – ve smyslu intimního soužití dvou osob – se uskutečňovalo v manželství a pouze tam. Mimomanželská partnerství byla dlouhou dobu sankcionována, ať už zákonem, morálkou, anebo církevní doktrínou. Změny v moderní a postmoderní společnosti a některé argumenty, které zaznívají především v církevních diskuzích, ovšem ukázaly, že chceme-li se ve věci zorientovat, bude dobře obě veličiny či roviny rozlišit.

Manželství

Manželství je instituční rámec veřejně uznávaného partnerského vztahu, utvářený dle kulturních a dobových zvyklostí. Ve valné většině případů má podobu smlouvy.³ Manželství je tak ve své podstatě sociální instituce, a tudíž je to proměnlivá záležitost. Rozhodně nelze tvrdit, že manželství je od prvopočátků vždy svazkem jednoho muže a jedné ženy – forem a modelů je známo podstatně více. Není tomu tak ani biblicky: starozákonní praotcové či králové žili mnohdy v polygammích manželstvích. Specifickým případem manželství je i levirátní sňatek (Dt 25,5–10).⁴ V pohledu na manželství tedy nelze argumentovat – jak se to ovšem někdy pořád ještě děje – stvořitelstvími řády či přirozeným zákonem.⁵ V obou případech si do těchto velkých sporných pojmů jako řád či přirozenost daný mluvčí projektuje své pojetí a dovolává se skrze ně univerzální a nezpochybnitelné

2 Je nešikovným souběhem okolností, že nová zákonná úprava soužití osob stejného pohlaví, která právě v době psaní tohoto článku prošla poslaneckou sněmovnou (29. 2. 2024), nepřipustila rozšíření pojmu manželství i na stejnopohlavní svazky, ale zavádí pro jejich instituční rámec a některá nově přiznaná práva právě pojem „partnerství“ (namísto dosavadního „registrovaného partnerství“). Já tento pojem v tomto článku používám jinak, totiž pro označení vztahového jádra každého intimního vztahu dvou osob bez ohledu na jejich pohlaví či sexuální orientaci, nikoli v institučním smyslu.

3 To platí biblicky i mimobiblicky, srov. např. Carl Heinz Ratschow et al., *Ehe / Eherecht / Ehescheidung*, in: *TRE 9*, Berlin – New York: De Gruyter, 308–362.

4 Srov. tamtéž, 312.

5 Argumentace stvořitelským řádem ovšem v minulosti běžná byla, držela ji např. i reformace (srov. tamtéž, 337). Argumentaci přirozeným zákonem lze dodnes najít v katolické či evangelikální teologii (srov. např. *Gaudium et spes*, 48).

platnosti, která má být garantována božskou autoritou.⁶ To nelze, dějinná proměnlivost institutu manželství dokládá opak. Manželství není žádný pevný formát ustanovený Bohem jednou pro vždy, ale *proměnlivý kulturně-spoolečenský institut*.

Důležitou skutečností v prostředí protestantském je vedle toho to, že protestantské církevní právo, jak je tomu např. v církevních řádech ČCE, *pojem manželství jako pojem církevního práva* (na rozdíl od katolického práva) *vůbec nezná*. Co je manželství, stanovuje stát, církve u nás mají z protestantského pohledu právo toto manželství uzavírat, ale uzavírají tím občansko-právní svazek dle platných zákonů. Duchovní je při tomto aktu fakticky obdobou státního úředníka. Církev sama za sebe tak žádnou svoji podobu manželství neustanovuje, ale takto ustavenému občanskému svazku následně zvěštuje Boží požehnání, žehná občanskému svazku. Manželství, o které v protestantském pojetí jde, je toto „světské“ manželství, neexistuje žádná paralelní církevní či svátostná struktura, která by měla svoji platnost či trvání bez ohledu na občansko-právní uspořádání.

Jak tomu bude se stejnopohlavními svazky a manželstvím, s jejich postavením a terminologií, tedy z tohoto pohledu stejně není v ruce a moci církve. Zde rozhodne společnost, potažmo stát, a každá církev, která nezná svátostné pojetí manželství, se k tomu bude muset nějak postavit.

Ať už ale budou stejnopohlavní svazky zahrnuté pod manželství, anebo zůstanou vyčleněné, budou zde, lišit se bude jen právní forma. Právě ta zahrnuje některé společensky sporné otázky po míře práv, která by měla či neměla být přiznána stejnopohlavním svazkům (diskutované jsou především právo na informace, dědické právo a právo adoptovat dítě). Pro otázku po žehnání takovým párům se ovšem úpravou právní formy mnoho nezmění, podstata zůstává stejná, tak jako je tomu již dnes, kdy vedle manželství existuje institut registrovaného partnerství. Důležitá je zde skutečnost, že žehnat – čímž dle mého soudu nelze myslet nic jiného než *zvěstovat* Boží požehnání,⁷ protože církve v žádném smyslu žádné požehnání nevlastní,

6 Už vůbec nelze argumentovat etymologicky – jednak je původ slova manželství nejistý, jednak etymologický argument platí jen v rámci jednoho jazyka, čímž svůj nárok na univerzalitu rovnou vyvrací.

7 Srov. Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě*, Praha: Kalich, 2011, 238–241.

takže ho nijak nemůže udělovat – lze párům a jejich soužití *i v jiném formátu než při uzavírání manželství*.⁸

K probíhající společenské diskuzi si nadto dovolím několik kritických poznámek, směřujících tu na jednu, tu na druhou stranu diskuze:

Většinou je snad zřejmé, že mluvení o „manželství pro všechny“ je spíše politické heslo, které je ale věcně nesmyslné. Jednak: *Všichni* nebudou moci uzavírat manželství ani v případě kodifikace stejnopohlavního manželství (např. nezletilí, nesvéprávní, členové jedné úzké rodiny mezi sebou). Jednak je manželství otevřeno všem právně způsobilým již dnes – je ale definováno jako „trvalý svazek muže a ženy“.⁹ Stejnopohlavní manželské svazky umožněné nejsou, ale do manželství, jak je definováno dnes, může vstoupit (vyjma výše uvedených) *každý* – v pohledu na možnost uzavřít manželství jsou na tom všichni stejně. Přitom stojí v našem kontextu za výslovnou zmínku, že sexuální orientace nehraje v zákonném vymezení žádnou roli, na sexuální orientaci se nikdo neptá, *sexualita manželství nijak nekonstituuje* – zákon dokonce nezmiňuje ani vzájemnou lásku obou partnerů, účelem manželství je „založení rodiny, řádná výchova dětí a vzájemná podpora a pomoc“. Rozhodující skutečností a předpokladem manželství je pouze oboustranná sňatečná vůle muže a ženy.

U požadavku na umožnění stejnopohlavních sňatků se tak jedná o možné – a dle mého legitimní, logické a potřebné – *rozšíření* pojetí manželství a s ním spojených práv i na stejnopohlavní svazky, nikoli o napravení nějaké diskriminace či vyplnění nedostatku, kterou by dosavadní úprava trpěla.

Nemyslím si, že by takovým rozšířením o stejnopohlavní svazky bylo „tradiční“ pojetí manželství nějak ohroženo, jak to někdy v diskuzích zaznívá. Tak jako jedno manželství není ohrožováno vznikem jiných manželství, nemůže být ani manželství muže a ženy ohroženo manželstvím dvou mužů anebo dvou žen. Existuje-li nějaké ohrožení manželství, pak jím je – jak praví jeden bonmot – pohledná kolegyně z práce, tedy nějaký paralelní mimomanželský vztah. A ten je potenciálním ohrožením jak manželství oboupohlavního, tak stejnopohlavního.¹⁰

8 Srov. k tomu diskuzi, která se v katolické církvi rozhořela o dokumentu dikasteria *Fiducia supplicans* z prosince 2023, který umožňuje žehnat párům, jež nežijí v církevně uzavřeném manželství, včetně párů stejnopohlavních.

9 Zákon 89/2012 sb. (Občanský zákoník), § 655.

10 Srov. Isolde Karle, *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau...“*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, 249, 252.

A to proto, že předpokládaným základem obojího pojetí manželství, z něhož by křesťanská etika neměla uhýbat, je trvalý a výlučný svazek dvou lidí, založený na vzájemné úctě, lásce a věrnosti.¹¹

Nyní tedy k rovině partnerství jakožto intimnímu vztahu dvou osob.

Partnerství

Právě rovina partnerství je nakonec ta rozhodující a také zajímavější rovina. Ačkoli i v případě partnerství by bylo možné namítnout, že může mít více podob, v jeho nejužším vymezení, které je zde relevantní, lze dle mého soudu trvat na jeho trvalém a jednou pro vždy platném jádru: totiž na partnerství jako výlučném vztahu dvou osob, založeném na vzájemném respektu, úctě a lásce, provázeném vzájemnou péčí, k níž patří i sexuální intimita.¹² Tímto posledním rysem se partnerství, jak o něm teď budu mluvit, odlišuje od jiných úzkých vztahů jako je například rodič – dítě, bratr – sestra a jiných obdobných, do kterých sexuální intimita z dobrých důvodů nepatří.

Jak už jsem poznamenal v úvodu, je tradiční, správnou a stále mnohdy praktikovanou cestou to, že se intimní partnerství odehrává právě jako formálně stvrzený svazek, anebo k němu směřuje, tedy v tradičním heterosexuálním pojetí jako manželství. Manželství z dobrých důvodů platí za logické vyústění partnerství, není však nutným, ani jediným možným vyústěním. To je další důvod pro to, že tyto dvě roviny lze a je třeba odlišit.

I Bible sama totiž na řadě exponovaných míst nemluví explicitně o manželství – které tvoří jakýsi předpokládaný horizont – ale právě o partnerství. Je tomu tak v Gn 1,27, kdy Bůh tvoří člověka jako samce a samici a žehná jim, aby se množili. Je tomu tak v Gn 2,24, kdy muž opouští své rodiče, aby přilnul

11 To je dle mého soudu jádro, na němž se shodnou všichni účastníci této diskuze, ať už jsou radikálně pro, či radikálně proti: bavíme se o vztahu a intimním soužití *dvou* lidí. Diskuze o možnosti žehnání stejnopohlavním párům neznamená, že by se zavedením této možnosti bylo následně možné už úplně cokoli, že by to znamenalo jakoukoli volnou lásku zahrnující libovolný počet osob. Předmětem diskuze je intimní a intenzivní vztah dvou lidí. Případná diskuze o tzv. polyamorických vztazích je diskuze jiná a společensky není popotávka po tom tyto vztahy nějak formálně institucionalizovat.

12 Nebudu se tedy zabývat otázkou vztahů zahrnujících více než dvě osoby (polyamorie, otevřené vztahy apod.). Jednak se tím otevírá další či širší téma, na něž se současná diskuze (zatím ještě?) nesoustředí, jednak považují výlučný vztah dvou lidí, tedy páru, za nejnějnější jádro a také za biblicky dobře dosvědčený a teologicky legitimní a správný, byť možná v kontextu již existujících polyamorických vztahů konzervativní základ veškeré mezilidské vztahovosti.

ke své ženě a spolu se stali jedním tělem.¹³ Jasně je tomu tak v oblíbeném svatebním verši „lépe dvěma než jednomu“ (Kaz 4,9).

K tomu přistupují další současné důvody pro odlišení roviny partnerství od jeho formálního stvrzení v manželství, tedy pro odlišení *vztahové a instituční roviny*:

- a) Manželství prochází za posledních cca 100 let výraznou proměnou: už se neuzavírá z pragmatické potřeby a na základě dohody rodičů či rodin, ale z rozhodnutí dvou lidí; sféra vztahů se individualizuje a privatizuje i v pohledu na dohled a autoritu institucí státu či církve. Mnoho párů spolu žije „na hromádce“, bez uzavření manželství. Manželství už není společenská nutnost, přestože stále přináší společenské výhody. Fenomén *partnerství bez manželství* je proto na základě jeho kvantity třeba brát vážně, chce-li církve zůstat v tomto ohledu společensky relevantní. Je třeba zvážit možnost požehnání i formálně nestvrzeným svazkům (příčemž důvody pro nevstoupení do manželství mohou být různé).
- b) Vstup do manželství se oproti předchozím generacím výrazně oddaluje. Velmi se rozvírají nůžky mezi *biologickou a sociální zralostí* – zatímco biologická zralost se posouvá stále více do rané puberty, sociální zralost nastává mnohdy až po třicítce. Výsledkem je skoro dvacet let biologicky zralého a hormonálně dost možná nejaktivnějšího života, kdy člověk ještě sice není sociálně etablovaný pro založení rodiny, ale je partnersky aktivní. To je zásadní změna oproti předchozím dobám, kdy člověk biologicky dozrál v patnácti a v osmnácti byla svatba. To se snad dalo vydržet. Požadovat po současných mladých lidech podle starých pravidel zákazu předmanželského sexu dvacetiletou abstinenci je ovšem absurdní. Pořadí důležitých životních kroků se dnes v důsledku oddalující se sociální zralosti mnohdy obrací: člověk nejprve naváže intimní vztah, postupně se sociálně etabluje, založí rodinu a leckdy teprve až potom přicházejí myšlenky na svatbu, pokud vůbec. Předmanželský sex se z morálně-teologického problému stává běžnou skutečností a součástí života, takže podstatně závažnější je otázka, jaký dát z církevního či teologického pohledu takovému partnerskému soužití rámec, když na vstup do manželství je ze sociálního pohledu ještě brzy.

13 Srov. Martin Prudký, *Genesis I*, Praha: CBS AV ČR a UK, 2018, 185, 188.

- c) Problémem z opačného konce je vysoká rozvodovost – asi 40 % manželství se v současnosti rozvádí.¹⁴ Vedle nesezdaných párů se tak hojně vyskytují páry lidí rozvedených či odloučeně žijících. I zde je na místě otázka po postoji církve k takovým vztahům.
- d) Dalším důležitým kamínkem do mozaiky jsou nové poznatky o člověku a jeho sexualitě, které se postupně prosazují někdy od 60. let a které nás vedou přímo k tématu stejnopohlavních párů: vedle biologického pohlaví se staví kategorie genderu jako sociální role, která zásadně ovlivňuje subjektivní vnímání vlastní identity; heterosexuality přestává být výlučnou kategorií a homosexualita se etabluje stále silněji: nejprve jako alternativní sexuální orientace, posléze jako jedna ze standardních podob sexuální orientace. V pohledu na ni přichází zásadní poznání, že homosexuální orientace je záležitost *vrozená*, že se nejedná ani o chorobu, ani o důsledek vlivu společnosti, ani o žádnou jinou patologii, ale o *jiný normál*. Proto WHO škrtná v roce 1990 homosexualitu ze seznamu nemocí.¹⁵

Z teologického pohledu je zde potřeba říci, že *homosexualita není o nic více či méně hříšná než heterosexualita* a pojímat homosexualitu a homosexuální styk bez dalšího jako hříšný je z hlediska současných poznatků teologicky stejně perverzní jako pojímat homosexualitu jako nemoc a snažit se ji léčit.

V této souvislosti, v níž se v křesťanském prostředí často argumentuje biblickými texty, které zmiňují homosexuální styk, je totiž třeba si uvědomit naprosto zásadní skutečnost: pokud dnes mluvíme o homosexualitě, již myslíme vrozenou náklonnost ke stejnému pohlaví, pak *Bible homosexualitu v tomto dnešním úzu vůbec nezná* (a nelze jí to samozřejmě klást nijak za vinu, protože ji takto ani znát nemůže). Pokud mluvíme o homosexuali-

14 Dle dat ČSÚ byl rekordním rokem rok 2010, v němž bylo rozvedeno 50 % manželství. Za posledních 15 let rozvodovost klesá.

15 Přesná příčina homosexuality pořád ještě známa není, výzkumy ovšem ukazují, že se jedná o komplexní souhrn vlivů genetických, hormonálních a vlivů prostředí. Nebylo prokázáno, že by homosexualita byla záležitostí až postnatálních vlivů prostředí, naopak většina vědeckých poznatků směřuje k biologickému původu homosexuality. Srov. k tomu např. Andrea Ganna et al., Large-scale GWAS Reveals Insights into the Genetic Architecture of Same-sex Sexual Behavior, *Science* 365, eaat7693 (2019), doi: 10.1126/science.aat7693; Anthony F. Bogaert, Malvina N. Skorska, A Short Review of Biological Research on the Development of Sexual Orientation, *Hormones and Behavior* 119 (2020), doi: 10.1016/j.yhbeh.2019.104659; Barbara L. Frankowski, Committee on Adolescence, Sexual Orientation and Adolescents, *Pediatrics* 113 (2024/6), 1827–1832, doi: 10.1542/peds.113.6.1827.

tě v kontextu jejího dnešního chápání, pak o homosexualitě v Bibli vůbec mluvit nelze, jedná se o jiný fenomén. Oněch několik míst, která se neustále do křesťanské diskuze o homosexualitě vtahují, mluví o něčem zcela jiném: o zneužití sexuality ke stejnopohlavnímu styku, jemuž chybí jakákoli vztahová rovina. Nejedná se nikde o homosexuální vztahy, pouze o stejnopohlavní styk bez vztahu. Nadto Bible vždy předpokládá stejnopohlavní styk *heterosexuálně*. Tato místa tedy do současné diskuze o homosexualitě dle mého soudu *vůbec nelze aplikovat*, protože se tam nejedná o homosexualitu v dnešním slova smyslu, nejedná se zde o tělesnou lásku jako výraz vrozené orientace a důležité roviny partnerského vztahu.¹⁶

Hlubší poznání lidské přirozenosti přineslo její rozšíření i na homosexuální orientaci. To nelze na rovině teologie ani církve ignorovat, naopak je podle toho třeba *poupravit vlastní etiku*.¹⁷

Ovšem partnerství jako vlastní vztahové jádro i Bible velmi dobře zná. V pohledu na partnerský vztah bych už se odvážil mluvit o něčem, co je trvale přítomno v lidských dějinách a co se ve své podstatě nijak zásadně nemění. Proto je také možné základní rysy partnerského vztahu z pohledu biblických svědectví popsat. Týkají se ovšem především *kvality* takového vztahu, nikoli dílčích rolí jednotlivých osob: základem vztahu má být vždy vzájemný respekt, úcta, péče, odpovědnost, odevzdání se jeden druhému a nakonec také bytí jedním tělem či jedním člověkem – do této oblasti by právě spadaly všechny důležité texty, které se mnohdy čítávají na svatbách, ale které primárně po-

16 Nelze tedy argumentovat ani Pavlovou zmínkou v Ř 1,26–27, že homosexuální styk je něčím proti přirozenosti – pokud jsme poznali, že homosexualita je něčím pro některé lidi přirozeným, nemůže se jednat o něco proti přirozenosti. Naopak Michael Wolter, *Der Brief an die Römer I*, EKK VI/1, Stuttgart – Göttingen: Patmos – Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 153–154, v tomto svém velmi respektovaném komentáři dochází k závěru, že homosexuální identita je jednou z rovnocenných součástí rozmanitosti těla Kristova: „Homosexuální identity jsou proto téhož druhu jako všechny ostatní kulturní identity, které se uplatňují v rámci životních kontextů, v nich křesťané žijí. Podle 1K 12,13 jsou součástí kulturní rozmanitosti údů, z nichž sestává jedno tělo Kristovo.“ A proto „je třeba trvat na tom, že homosexualita stejně jako heterosexualita je součástí dobrého Božího stvoření a jeho rozmanitosti.“

17 Srov. k tomu literaturu z oblasti „queer theology“, např. Chris Greenough, *Queer Theologies. The Basics*, London: Routledge, 2020, zde i bohatý seznam dalších titulů; Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology*, London: Routledge, 2000; táž, *The Queer God*, London: Routledge, 2003.

pisují partnerskou věrnost, v biblických dobových představách samozřejmě zpravidla věrnost muže a ženy (Gn 2,24; Kaz 4,9; Pís 8; Ef 5,21–33).¹⁸

Na základě dnešního hlubšího poznání člověka pak dle mého soudu lze a je třeba otevřít tento prostor partnerství nejen pro nesezdané různopohlavní, ale jednoznačně i pro stejnopohlavní páry. Ano, v tomto rozšíření pojmu partnerství vědomě a odůvodněně vykračujeme za to, co líčí a s čím počítá Bible, která zná pouze různopohlavní partnerství.¹⁹ Cílem současné křesťanské etiky ale není setrvat v biblických obrazech a reáliích. Bible právě jakožto ta nejdůležitější sbírka normativních křesťanských svědectví je dítětem své doby, ve svých textech je všude podmíněná dobou, v níž dané texty vznikaly. Proto ze současného pohledu není možné nic jiného, než se upřímně snažit porozumět tomu, kam ve svém rozmanitém a někdy spleťtém celku Bible ukazuje, pokusit se toto porozumění aplikovat do současných poměrů a přiměřeně je vyjádřit. Pokud chceme křesťansky žít v současnosti, musíme se posouvat dál a své chápání rozšiřovat a aktualizovat i za hranice biblických formulací a představ – konec konců církev to při formulaci svého učení dělala od počátku, od počátku nacházela odvahu na základě biblických svědectví vypracovat vlastní, aktuální, ale ovšem vždy co nejlépe odůvodněné koncepty.²⁰

Alternativou by byl ahistorický fundamentalismus, který ovšem paradoxně končí v aporiích vlastní libovůle, jež některá biblická ustanovení s klidem odmítá či přechází, ale jiná, často zachycená hned vedle do krve hájí.²¹

18 Srov. Karle, „*Da ist nicht Mann noch Frau...*“, 252. Nejen kvalitu, ale i role obou partnerů, líčí např. Ef 5,22–24. Zde popsany patriarchální model manželského vztahu je ovšem dnes předmětem stejné kritiky, která vidí v těchto řádcích dobově podmíněnou podobu manželství, která dnes už použitelná není (snad vyjma fundamentalistických kruhů).

19 V 2S 1,26 pouze natuknutý vztah Davida a Jónatana neumožňuje žádné přesnější určení toho, o č se přesně jednalo. Mohlo se jednat o hluboké přátelství, které znal později i antický svět, zvláště když o tři verše výše v 2S 1,23 se mluví v podobném duchu o lásce a nerozlučnosti Saula a Jónatana, tedy otce a syna, u nichž na homoerotickou lásku pomýšlet nelze.

20 Je třeba si uvědomit, že oba hlavní teologické koncepty, s nimiž křesťanství stojí a padá, totiž Trojice a Kristovo pravé lidství a pravé božství jsou právě takové, až pobiblické koncepty, vypracované církví na vlastní odpovědnost.

21 Srov. např. Lv 20,13.25, kde je zákaz homosexuálního styku zmíněn v jednom souboru zákazů s požadavkem na rozlišování čistých a nečistých zvířat – proč bychom měli na tom prvním doslova lpět, zatímco to druhé pro nás žádnou roli nehraje?

Poznámka k biblické hermeneutice

Spor o postoj k homosexualitě, jak se v církevních debatách ve světě porůznu vede, je ve své podstatě *sporem o biblickou hermeneutiku*, totiž o to, zda máme v Bibli před sebou zásadní, klíčová a normativní, ale pořád dobově podmíněná lidská svědectví, jež je možné a také nutné interpretovat a pracovat s nimi s vědomím historického a kulturního odstupu, anebo zda je Bible více či méně přímým Božím slovem, které je ze všech historických kontextů vyňato a platí bez ohledu na dobu svého vzniku či dobu, kdy ji čtete. Pro mě je jedinou možnou cestou – znovu s odvoláním na současné poznání – přístup první. Druhý je dle mého soudu neudržitelný přístup fundamentalistický. Platí, že jedinou normou a autoritou v křesťanství je Kristus, který je ale *mimo* text, nikoli v textu. Biblické texty – byť jsou v nich pasáže v uvozovkách, v nichž mluví Bůh či Ježíš Kristus – jsou právě texty, svědectví o tom, co bibličtí svědkové dosvědčují jako Boží mluvení. Vztah mezi Bibli a Božím slovem je tak stejný jako vztah mezi svědectvím a dosvědčovaným. Toto dvojí nelze bez dalšího automaticky identifikovat. Řečeno ostře: v Bibli nemluví Bůh, v Bibli mluví o Bohu jeho důležití svědkové. Je pak ovšem opakovanou zkušeností křesťanského lidu, že ke křesťanskému zvěstování na základě biblických svědectví se Bůh sám přidává, takže právě při kontaktu s biblickým textem může člověk zaslechnout právě prostřednictvím Bible Boží promluvení – různí lidé různě, v různých situacích a skrze různé texty. Tím se ale pořád biblické texty jako takové nestávají Božím slovem.²²

Když už se ale debata dostane takto hluboko, nad teologickými či jinak racionálními argumenty často vítězí *emoční rovina*, podle níž se nakonec rozhodujeme nejvíce. Nakonec jde o to, jak to kdo cítí, jak to kdo „prostě má“. Právě tím, že diskuze o homosexualitě zasahuje výrazně do emočně-existenciálního nastavení člověka, si vysvětlují mohutnost a vypjatost diskuze o stejnopohlavních svazcích. Zde si zároveň uvědomuji, že snaha o racionální argumentaci na této rovině mnoho nezmuže. Ale za pokus to pořád stojí.

Závěr

Zda nakonec budeme mít v České republice stejnopohlavní manželství, anebo stejnopohlavní partnerství, je spíše (i když nejen) terminologická věc, kterou

²² Pro podrobnější diskuzi o vztahu Bible a Božího slova odkazují na svoji knihu *Člověk před Bohem. Teologická antropologie*, Praha: Karolinum, 2024, 328–337.

má v ruce především stát. Ten to nějak ustanoví a bylo by nejen naivní, ale i chybné, zavádět si nějakou vlastní terminologii, protože by nás to zbytečně vydělovalo ze společnosti.²³

Bez ohledu na instituční zarámování tak mají pro partnerství obojího typu (stejnopohlavní i různopohlavní) platit stejné nároky – má se jednat o vztah jediný, vylučný, trvalý, založený na lásce a vzájemné úctě. A mají pro ně platit také stejná práva: nevidím žádný důvod, aby stejnopohlavní partnerství nemělo všechny možnosti a práva jako partnerství heterosexuální, včetně adopce dětí.²⁴

Závěrem chci podtrhnout skutečnost, které už jsem se fakticky víckrát dokl: totiž že u stejnopohlavních partnerských svazků máme před sebou komplexní a kompletní mezilidský vztah. A jako žádný vztah nelze ani tento v žádném případě redukovat jen na sexualitu. Jde primárně o stejnopohlavní *vztahy*, nikoli jen o stejnopohlavní sex. Bohužel zvláště křesťanská diskuze k tomu má velmi často sklony, před očima přitom bývá především stejnopohlavní styk dvou mužů. Ve vztahu dvou lidí je však podstatně víc rovin, dominantní má být to, co jsem jako jádro vztahu opakoval už několikrát: vzájemná láska, respekt, úcta, péče a odpovědnost; sexualita je naplněním vztahu, ale nikoli jeho podstatou. I z tohoto důvodu je naprosto mimoběžné až trapné proti stejnopohlavním svazkům a vztahům argumentovat biblickými příklady homosexuálního styku, kde jde jen o pohlavní styk bez vztahu a bez lásky.

Vedle toho je zároveň třeba *nepřetěžovat sexualitu*. Naše společnost – a církve o to více – si svého času (společnost najmě v 19. století, církve od Augustina mnohdy dodnes) navykly právě ze sexuality dělat ten hlavní hřích,

23 Za sebe bych manželství od stejnopohlavních svazků terminologicky spíše odlišil. Ovšem právě pouze terminologicky. Jeden zásadní rozdíl mezi oběma typy svazků zde pořád je, totiž možnost reprodukce. Ta ovšem není ani pro manželství konstitutivní v tom smyslu, že by manželství (v dosavadním vymezení) nemohlo být manželstvím bez naplnění reprodukční funkce. Děti manželství nekonstituuji, manželství má smysl samo v sobě i bez dětí. Nicméně z manželství coby heterosvazku dítě vzejít může, z homosvazku z principu ne.

24 S výchovou dětí homosexuálními páry už dostatek zkušeností máme. Neprokázaly se žádné konzervativní obavy, že by homosexualita rodičů děti nějak nepřírozeně poznamenala, že by je naváděla také ke stejnopohlavní orientaci (která by tím pádem byla něčím naučeným – heterosexualita pak také? a proč ona ne?), že by děti neměly dostatečné vzory, když mezi rodiči chybí jedno z pohlaví (tento problém je ještě větší u rodin neúplných, které jsou statisticky v naší společnosti až děsivě častým jevem – to nás ovšem mnohdy nepálí tak, jako dvě maminky nebo dva tátové). Naopak se ukázalo, že dítěti se v milující rodině, včetně stejnopohlavních, dostává podstatně lepší a osobnější péče, než když zůstává v nějakém státním zařízení.

ten největší neřád, to nejhorší, čeho se člověk může dopustit. Je namístě připomenout, že z teologického pohledu je sexualita dobrým Božím darem, který je zároveň omezený pouze pro tento život a nemá žádnou *eschatologickou*, natož *soteriologickou hodnotu*; je to důležitá a mocná věc, může mnohé způsobit, dokáže výrazně potěšit a stejně tak zranit, je potřeba ji brát vážně a docenit její význam, ale to neznamená ji přetěžovat, jak se to dělo v minulosti, jako kdyby šlo o zásadní otázku křesťanského života a jeho celkového vyznění.²⁵ *Otázky sexuality ani otázka homosexuality nepředstavují žádný status confessionis*. Je smutné a absurdní, že právě na postoji k homosexualitě se v poslední době dokonce štěpí církev. Takovou zásadní roli sexualita nemá, resp. nemá ji mít. Je zbytečné z ní dělat něco víc, než čím je. Protože se jedná o věc tohoto života a světa, lze si zde myslím s klidným svědomím a právě v křesťanské odpovědnosti dovolit *větší svobodu a otevřenost*, která se projevuje v podpoře *každého* upřímného a odpovědného svazku. Podstatně větší nebezpečí bych spíše než v kladném postoji vůči homosexualitě viděl v křesťanském moralismu a pokrytectví, které z nadřazené pozice a bez hlubšího poučení diktuje ostatním, co je přirozené či dokonce přímo Bohem ustanovené a co ne.

Mám-li to všechno shrnout, naváži vděčně na stanovisko Jindřicha Halamy z publikace *Problematika homosexuálních vztahů*, kterou ČCE vydala již téměř před dvaceti lety a jejíž závěry jsou pořád relevantní a platné: V současné situaci, v současné společnosti a při současných poznatcích – biologických i biblických – stejnopohlavním párům nelze upírat právo milovat se a žít spolu i veřejně. Jako církev je máme v jejich zápase o odpovědný vzájemný vztah provázet modlitbou a požehnáním, stejně jako to děláme u heteropárů – vše ostatní už je jen věc formy.²⁶

doc. Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
gallus@etf.cuni.cz

²⁵ Srov. např. Mk 12,25par.

²⁶ Srov. Jindřich Halama, Eticko-teologický pohled na homosexualitu, in: *Problematika homosexuálních vztahů*, Praha: ČCE, 2006, 55.

Požehnání v biblické a prakticko-teologické perspektivě: Příspěvek k diskuzi o žehnání párů stejného pohlaví¹

Tabita Landová

Abstract: Blessing in Biblical and Practical-Theological Perspective: A Contribution to the Discussion on Blessing Same-Sex Couples

The study examines the concept and practice of blessing in contemporary Christian churches and reflects on the possibilities of blessing same-sex couples. It emphasises the need to distinguish the blessing of a same-sex couple from the legal act of entering into a civil partnership. The purpose of the blessing is not to affirm or sanctify a particular life form but to bring a couple committed to an enduring relationship of love, respect and fidelity before God, promising his favour, grace and gifts. The study consists of three parts. First, it introduces the concept of blessing in the Old and New Testament. The second part discusses blessing from a contemporary practical theological perspective. It presents blessing as a gift and a task of the church community and as a key motif of casual services. It points to the specific linguistic form of blessing as opposed to prayer, wish and proclamation, presents blessing as an act of communication and reflects on the question of its content and effects. The third part deals with the question of who or what can be blessed and whether it is theologically legitimate to bless same-sex couples. It reflects on the possibility of blessing in the pastoral practice of the Roman Catholic Church, anchored in the declaration *Fiducia supplicans*, and in the liturgical practice of the Evangelical Church of Czech Brethren. It concludes with a summary of the findings.

Keywords: Blessing; liturgy; occasional services; same-sex couples; *Fiducia supplicans*; Evangelical Church of Czech Brethren

DOI: 10.14712/27880796.2024.2

1 Tato studie vznikla v rámci projektu GAČR č. 22-03932S „Přechodové rituály v českém protestantismu“ a programu Univerzity Karlovy UNCE/24/SSH/019. Jedná se o upravenou verzi přednášky z konference „Autorita Písma a žehnání stejnopohlavním svazkům“, kterou uspořádala ČCE ve spolupráci s UK ETF 27. 1. 2024 na PedF UK v Praze.

Úvod

Usnesení prvního zasedání 36. synodu Českobratrské církve evangelické, přijaté 27. května 2023, vyslovilo souhlas „s možností požehnání svazků osob stejného pohlaví, pokud o to požádají“.² Tímto usnesením se legitimizovalo žehnutí stejnopohlavních párů, které se v ČCE tu a tam praktikuje již více než dvě desetiletí. Historicky první požehnání homosexuálního páru v Česku se konalo v r. 2001 v evangelickém kostele U Jákovova žebříku.³ Od té doby bylo vykonáno minimálně patnáct podobných obřadů v různých sborech a seniorátech ČCE, jak na základě svého výzkumu mezi ordinovanými pracovníky ČCE zjistila Eliška Vančová.⁴ Ve skutečnosti lze předpokládat ještě o něco vyšší číslo, pohybující se však maximálně v řádu nižších desítek. Shromáždění s požehnáním se konala převážně ve velkoměstech – v Praze a Brně, a to i přesto, že k tomuto obřadu dosud nejsou žádné oficiální liturgické formuláře. Na příkladu tří případových studií Vančová ukázala, jak takový obřad může v praxi vypadat.⁵

Bezprostředně po přijetí synodního usnesení se v ČCE rozproudila bouřlivá a mnohovrstevná debata, doprovázená dokonce i peticemi proti synodnímu usnesení či naopak na jeho podporu. Jedním z klíčových témat této debaty jsou otázky spojené s pojmem požehnání: Komu, popř. čemu lze v církvi žehnat? Při jaké příležitosti? Jaké jsou předpoklady pro udělení požehnání? A co se vůbec děje, když se někomu žehná? Jak se požehnání odlišuje od přání, modlitby nebo od zvěstování? Kdo je jeho subjektem? Co požehnání s člověkem dělá – v čem lze spatřovat jeho účinnost? A v neposlední řadě: je teologicky obhajitelné žehnat párům stejného pohlaví?

2 Plné znění Usnesení č. 30 1. zasedání 36. synodu ČCE: „Synod ČCE souhlasí s možností požehnání svazků osob stejného pohlaví, pokud o to požádají. Synod ČCE vnímá, že názory na tuto otázku nejsou v církvi jednotné, podporuje činnost komise pro soužití s LGBTQ lidmi a pokračování diskuse v církvi o tomto tématu. Synod konstatuje, že žádný kazatel není povinen žehnat svazkům osob stejného pohlaví.“ [Online], [cit. 23. 3. 2024], dostupné z: <https://synod.e-cirkev.cz/usneseni-synodu/usneseni-1-zasedani-36-synodu-cce/>.

3 Podklady o tom, jak Českobratrská církev evangelická na svém synodu dospěla k usnesení o možnosti žehnat stejnopohlavním párům [online], [cit. 23. 3. 2024], dostupné z: <https://e-cirkev.cz/spolu/>.

4 Eliška Vančová, *Přístup k párům stejného pohlaví v Českobratrské církvi evangelické*, dipl. práce na ETF UK, Praha 2023.

5 Eliška Vančová, *Žehnutí párům stejného pohlaví v Českobratrské církvi evangelické, Teologická reflexe* 29 (2023/2), 154–173, doi: 10.14712/27880796.2023.2.3.

Další okruh otázek se pojí s tím, jak vůbec chápat usnesení synodu ČCE, které schvaluje „možnost požehnaní svazků osob stejného pohlaví“. Formulace je velmi úsporná a není blíže rozvedena. Ve světle deklarace *Fiducia supplicans* o pastoračním významu požehnaní, vydané římskokatolickou církví v prosinci 2023, se vnucuje otázka, zda je míněno požehnaní v rámci pastorační péče, anebo i požehnaní v rámci veřejně slavených bohoslužeb. Usnesení č. 19 téhož synodu ČCE, týkající se práce „Komise pro rozhovor o soužití s LGBTQ lidmi v církvi“, napovídá, že je míněno požehnaní v rámci bohoslužebného shromáždění. Uvádí se v něm totiž: „Synod podporuje další aktivity komise jako např. přípravu pomocných materiálů pro liturgické vedení bohoslužeb s požehnaním dvou lidí stejného pohlaví.“⁶

Právě o možnost žehnat stejnopohlavním párům ve veřejném bohoslužebném shromáždění bývá v církvích největší spor. Německý evangelický teolog Lutz Friedrichs ve své knize o kazuální praxi v pozdně moderní době píše: „Sporná vlastně není otázka požehnaní stejnopohlavního páru, nýbrž jeho požehnaní v bohoslužbě, tedy na veřejnosti.“⁷ V takovém případě jde totiž o shromáždění analogické k bohoslužebnému shromáždění s požehnaním již dříve nebo právě sezdaného heterosexuálního páru, a právě tato analogie vyvolává u některých lidí obavy, že bohoslužba s požehnaním „povznese“ stejnopohlavní svazek na úroveň manželství. Otázka žehnaní stejnopohlavních párů je tak úzce propojena nejen s postoji k homosexualitě,⁸ ale také s určitým pojetím manželství⁹ a nelze ji od těchto postojů oddělit. Jelikož hlavním tématem této studie je požehnaní, otázky přístupu k homosexualitě a pojetí manželství nepředstavují východisko našich úvah, ale současně budou rovněž stručně tematizovány.

Záměrem této studie je s pomocí relevantní literatury z oblasti biblické teologie a prakticko-teologické teorie kazuálií podrobněji prozkoumat teologický

6 Usnesení č. 19 1. zasedání 36. synodu ČCE [online], [cit. 23. 3. 2024], dostupné z: <https://synod.e-cirkev.cz/usneseni-synodu/usneseni-1-zasedani-36-synodu-cce/>.

7 Lutz Friedrichs, *Kasualpraxis in der Spätmoderne: Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, 203.

8 Blíže viz dokument přijatý synodem ČCE v r. 2005 a poté vydaný pod názvem: *Problematika homosexuálních vztahů*, Praha: ČCE, 2006; Jan Lavický, *Postoje členů ČCE k aktuálním společensko-morálním otázkám*, dipl. práce na ETF UK, Praha 2017; Vančová, *Přístup k párům stejného pohlaví*.

9 Blíže viz dokument přijatý synodem ČCE v r. 2008 a poté vydaný pod názvem: *Manželství. Jeho podoba, proměny a pastorační problémy v evangelické perspektivě*, Praha: ČCE, 2010; Petr Gallus, *K problematice stejnopohlavních vztahů: Manželství a partnerství, Teologická reflexe* 30 (2024/1), 3–14, doi: 10.14712/27880796.2024.1.

význam požehnání a základní aspekty praxe žehnání v křesťanských církvích. Studie má tři části. Nejprve představuje biblický koncept požehnání – požehnaní ve Starém a Novém zákoně, o němž se opírá pojetí požehnání v církevní praxi. Ve druhé části pojednává o požehnání v současné prakticko-teologické perspektivě, zejména v kontextu tzv. teorie kazuálí. Představuje požehnání jako dar a úkol společenství církve a klíčový motiv kazuálních bohoslužeb. Poukazuje na specifika řečové formy požehnání oproti modlitbě, přání a zvěstování, představuje požehnání jako akt komunikace a reflektuje otázku jeho obsahu a účinků. Ve třetí části se zabývá otázkou, komu popř. čemu lze žehnat, zamýšlí se nad teologickou legitimitou žehnání stejnopohlavních párů, jeho zasazením do pastorační a/nebo liturgické praxe církví a vztahem požehnání k právnímu aktu uzavření (dříve tzv. registrovaného) partnerství. V závěru sumarizuje výtěžky a doporučení pro praxi.

„Požehnám tě – staň se požehnaním“:

Biblický koncept požehnání

Požehnání je obecně náboženský fenomén, který lze charakterizovat – slovy Petra Pokorného – jako zpravidla slavnostně proklamované „přání dobrého (konkrétního i obecněji souboru dobrých věcí), a to v tomto životě i za jeho hranicí“. U tohoto přání se očekává „zvláštní účinnost“, protože jeho naplnění je garantováno božstvem nebo je nějakým způsobem spojováno s božskou vůlí.¹⁰ Požehnání je „projevem nesporné potřeby člověka hledat hodnotu svého života, svou naději a smysl své práce ve vztahu k tomu, co (kdo) jej přesahuje (transcenduje)“.¹¹ Protikladem požehnání je prokletí. V religionistické perspektivě stojí požehnání a prokletí blízko magii.

Specifikem biblického konceptu požehnání je, že se vůči magickému chápání kriticky vymezuje. Zatímco pro magii je charakteristické, že člověk v situaci bezmoci usiluje chopit se božské moci a s pomocí rituálních praktik s ní manipulovat – často navenek velmi esteticky nápadným způsobem, biblicky pojaté požehnání je ritus, který se navenek vyznačuje jednoduchostí,

¹⁰ Petr Pokorný, Požehnání, in: *Encyklopedický biblický slovník* [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <https://ebs.etf.cuni.cz/index.php/Požehnání>.

¹¹ Tamtéž.

neboť se odehrává v důvěře, že Bůh, v němž je plnost veškerého dobra, se k člověku sám přikloní.¹²

Požehnání ve Starém zákoně

Ve Starém zákoně jsou pro žehnání užívány pojmy s hebrejským kořenem *brk*, který v závislosti na užití formě slovesa znamená žehnat, ale také klečet.¹³ Do češtiny se zpravidla překládá výrazem žehnat, někdy také dobrořečit (např. Ž 34,2).

Podle některých badatelů měl ritus požehnání původně význam pozdravu. Jednalo se o každodenní dění, které se zpravidla odehrávalo při setkání či rozloučení (viz např. 2Kr 4,29; Rt 2,4). Teprve postupně získalo duchovní složku a bylo spojeno s Božím působením. Podle všeobecného konsenzu badatelů požehnání v kontextu starého Izraele znamenalo život podporující „spásnou/léčivou sílu“¹⁴ a bylo zaměřeno na zajištění a posílení života. Promítalo se do materiálního blahobytu, daru země, úrody a zdaru při práci. Požehnání fyzicky okoušeli dopady požehnání „v přirozených procesech růstu a prospívání, v úspěchu a zdaru“.¹⁵ K požehnání často patřilo také přání plodnosti, i když někteří starozákonníci nepokládají formuli rozmnožení za centrální prvek požehnání. Boží požehnání s touto intencí nacházíme, jak upozorňuje Josef Scharbert, pouze v Gn 1,22.28; 5,2; 9,1; 35,9; 48,3.¹⁶ V Deuteronomiu je Boží požehnání spojováno především s úspěšnou úrodou a zdarem v práci (např. Dt 14,29; 15,10; 16,15; 23,21; 24,19).

Kdo je subjektem a objektem požehnání? Jinými slovy, kdo komu žehná? U slovesa *brk* v pielu, což je ve Starém zákoně nejčastěji užívaná forma, nalezneme následující relace: Za prvé, Hospodin žehná lidem či věcem; za

12 Dorothea Greiner, *Segen und Segnen: Eine systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 32003, 120 a 137. Viz také Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens: Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 32005.

13 Blíže viz např. Martin Leuenberger, *Segen / Segnen* (AT), 2008, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon (WiBiLex)* [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27583/>.

14 G. Keller – Gerhard Wehmeier, Artikel *brk* „segn“, in: E. Jenni – C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I., München: Kaiser Verlag, 1984, sl. 363–376, 355.

15 Tamtéž, 368.

16 Josef Scharbert, *Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung: Gen 1–11*, Würzburg: Echter Verlag, 1983, 826.

druhé, lidé žehnají lidem (např. kněží a králové lidu; Malkisedek Abrahamovi; otcové synům); za třetí, lidé žehnají Bohu.

První případ, kdy Hospodin přímo žehná lidem, se objevuje v textech Starého zákona poměrně zřídka. Ještě vzácnější jsou pasáže, v nichž je Boží požehnání doslovně citováno. Hospodinovo požehnání má klíčový význam především v příbězích o stvoření (Gn 1,22 Bůh žehná stvoření; Gn 1,28 Bůh žehná prvním lidem) a v příbězích o praotcích, v nichž je příslib požehnání často spojen se zaslíbením daru země, potomstva, blahobytu a prospěchu (Gn 21,22; 26,28; 30,27; 39,3). Všechny uvedené motivy požehnání nacházíme např. ve formulaci Božího požehnání Jákobovi:

Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův. Zemi, na níž ležíš, dám tobě a tvému potomstvu. Tvého potomstva bude jako prachu země. Rozmůžeš se na západ i na východ, na sever i na jih. V tobě a v tvém potomstvu dojdou požehnání všechny čeledi země. Hle, já jsem s tebou. Budu tě střežit všude, kam půjdeš, a zase tě přivedu do této země. Nikdy tě neopustím, ale učiním, co jsem ti slíbil. (Gn 28,13–15, ČEP)

Boží požehnání adresované jednotlivcům má současně kolektivní přesah. Již v příbězích o Abrahamovi je požehnání spojováno s úkolem vůči druhým: „požehnám tě [...] staň se požehnaním“ (Gn 12,12). Jak ve své studii o povolání Abrahama upozornil Martin Prudký, požehnání je vždy současně posláním.¹⁷ Tento motiv se opakuje také např. v Gn 28,14, kde Hospodin připomíná Jákobovi: „V tobě a v tvém potomstvu dojdou požehnání všechny čeledi země.“ Příběh o Jákobově zápasu s neznámým u potoka Jábok ukazuje, že požehnaný přijímá mimořádnou Boží přízeň, avšak současně jej Boží příklon také něco stojí a k něčemu zavazuje: „*Požehnaný* je v Bibli takový člověk, při němž Bůh zápasí o prospěch svého díla v tomto světě – a to je velmi často těžké břemeno!“¹⁸ Pozadím, na němž je třeba chápat smysl požehnání ve Starém zákoně, tedy rozhodně není magie, ale tradice o Boží smlouvě, do níž Bůh člověka zve a v níž člověk, který Bohu důvěřuje a přiznává se k němu, poznává Boží blízkost a ochranu. Život ve smlouvě, provázený Božím požehnaním, je však nejen darem, ale i úkolem. Boží požehnání se pojí s určitými nároky na požehnaného vzhledem k Bohu i k jeho okolí.

17 Martin Prudký, *Called to Become a Blessing: The Story of Abraham's Vocation and Public Mission*, *International Journal of Public Theology* 9 (2015), 397–411, 409 a 411, doi: 10.1163/15697320-12341413.

18 Martin Prudký, *Jákobův zápas u brodu Jábok*, in: Jan Heller – Martin Prudký, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 112–125, 123.

Za druhé: Velmi často starozákonní texty hovoří o požehnání jako specifickém ritu, který provádějí lidé, ať již se jedná o požehnání v rodině, požehnání lidu jeho vůdcem či králem (1Kr 8,14.56–58), anebo požehnání udělované knězem na začátku a na konci kultické slavnosti. Pokud jde o obsah požehnání, podle Pokorného „požehnání člověka člověku znamená pro požehnaného nejčastěji podíl na darech Božího požehnání, které mu žehnající přeje (např. 1S 23,21 Saul lidem Davidovým), někdy přímo tlumočí (1S 2,20–21 Élí Elkánovi a Chaně)“.¹⁹ Skrze žehnajícího je požehnaný odkazován na Boží požehnání. Obsahová náplň žehnacího rituálu se tak překrývá s motivy, o nichž byla řeč v souvislosti s Božím požehnáním člověku.

Známým příkladem požehnání v rodině je Izákovo požehnání prvorozenému v Gn 27,27–29, v němž otec dává synovi příslib stvořitelské životní síly, hospodářského blahobytu, vůdčího postavení v zemi i v rodině a přízné okolí, jemuž se požehnaný má stávat požehnáním. O kněžském požehnání si lze učinit bližší představu na základě tzv. Áronského požehnání v Nu 6,22–27, které je mimořádné tím, že obsahuje doslovnou formuli kněžského žehnání a současně patří k prokazatelně nejstarším textům Starého zákona.²⁰ Jedná se o slova, kterými mají Áron a jeho synové podle Hospodinova přikázání žehnat synům Izraele:

Hospodin dále promluvil k Mojžišovi:

„Mluv k Áronovi a jeho synům:

Budete žehnat synům Izraele těmito slovy:

„Ať Hospodin ti žehná a chrání tě,

ať Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář a je ti milostiv,

ať Hospodin obrátí k tobě svou tvář a obdaří tě pokojem.“

Tak vloží mé jméno na Izraelce a já jim požehnám.“ (Nu 6,22–27, ČEP)

Z textu vyplývá, že se při požehnání odehrává symbolické vkládání Božího jména na příjemce požehnání. Formulí tvoří tři symetricky vystavěná souvětí, v nichž se proklamuje jméno Hospodin a jeho žehnající jednání. Dvakrát je zmíněn příklon Boží tváře k žehnanému, třikrát je vysloveno Hospodinovo jméno. Z hlediska obsahu se tak žehnající dovolává Božího příklonu k člo-

¹⁹ Pokorný, Požehnání, in: *Encyklopedický biblický slovník*.

²⁰ Martin Prudký, Áronské požehnání, in: *Encyklopedický biblický slovník* [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: https://ebs.etf.cuni.cz/index.php/Áronské_požehnání: „Text formule a. p. je zlomkovitě doložen na stříbrném amuletu nalezeném r. 1979 v hrobě při vykopávkách v *ketef chinnom* (KH2). Předmět s nápisem je datován před r. 586 př. n. l., což z něj činí dosud nejstarší doklad části biblického textu, který nadto dokonce obsahuje i Boží jméno JHWH.“

věku a jeho přítomnosti, neboť ve svém jménu je Bůh přítomen. V silovém poli Hospodinovy přítomnosti má požehnaný zakoušet jeho ochranu, milost a pokoj. Vlastním subjektem dění proklamovaného v požehnání tedy není kněz pronášející žehnající formuli, ale Hospodin. Žehnající je tím, kdo s pomocí žehnající formule uvádí Hospodina a žehnaného do vztahu a dožaduje se Božího jednání.²¹

Za třetí: Žehnání, kterým se lidé obracejí k Bohu, se do češtiny zpravidla překládá výrazem dobrořečit, žehnat nebo chválit (např. Ž 134,1n, ČEP: „dobrořečte“). „Dobrořečit Bohu – to je nejintenzivnější forma chvály, kterou člověk může Bohu vzdávat.“²² V dobrořečení člověk děkuje Bohu za jeho činy a dary (např. 1Kr 8,14.54–57 žehnání Bohu za plnění jeho zaslíbení daných Davidovi; Dt 8,10 dobrořečení Bohu za dar země). Dobrořečení za Boží dobrotivé, slitovné a spásné jednání s člověkem vyjadřuje také řada žalmů, velmi působivě kupříkladu Ž 103. Mnohdy je dobrořečení Bohu úzce propojeno s požehnáním lidu, jako např. v Šalomounově požehnání, které začíná dobrořečením Bohu a posléze přechází v žehnání lidu (1Kr 8,14–15; 1Kr 8,55–58). Podobné propojení nacházíme také v Gn 14,18–20 (setkání Abrama s Malkisedekem) a na řadě dalších míst. Požehnaní se mají nejen stávat požehnaním svému okolí, ale také „vracet“ požehnaní Hospodinu – dobrořečením a děkováním za jeho žehnající jednání.

Požehnaní v Novém zákoně

V Novém zákoně se o požehnaní hovoří především s pomocí výrazů odvozených od řeckého kořene *eulog*: *eulogein* (chválit, žehnat, dobrořečit), *eulogia* (chvála, žehnání), *eulogetos* (pochválen, požehnan), *eneulogeo* (žehnat: Sk 3,25; Gal 3,8), *kateulogeo* (žehnat, Mk 10,16), které se někdy překládají také jako vzdát díky (např. Mk 6,41; 14,22), chválit (L 1,64; Jk 3,9) či svolávat dobro (Ř 12,14). *Eulogia* je v Ř 16,18 užito také v negativní souvislosti ve významu pobožná řeč. Ve 2K 9,5 je jako *eulogia* označena i sbírka, kterou Pavlem založené křesťanské obce vyslaly křesťanům v Jeruzalémě (srv. Gn 33,11).²³

²¹ Greiner, *Segen und Segnen*, 336.

²² Magdalene L. Frettlöh, Ein Segen sein: Mitgesegnet mit Israel – oder warum wir den Segen Gottes nur als Abrahamseggen haben können, in: K. Butting – G. Minaard – H.-G. Vorndran (eds.), *Ein Segen sein: Mitgesegnet mit Israel*, Wittingen: Erev-Rav, 2003, 13–38, 32.

²³ Pokorný, Požehnaní, in: *Encyklopedický biblický slovník*. Blíže k etymologii a statistice výskytů viz Dietrich Rusam, Segen/Segnen (NT), 2013, in: *Das wissenschaftliche Bibel-*

O Ježíšově žehnajícím jednání evangelia hovoří jen na několika málo místech. V kontextu příběhů o nasycení zástupů i v kontextu poslední večeře s učedníky Ježíš pronáší dobrořečení nad chlebem (Mk 6,41, podobně Mk 8,7, Mt 14,19, Lk 9,16; Mk 14,23, Mt 26,26). Prakticky je tato forma požehnání totožná s tzv. *berakou*, žehnající či dobrořečící židovskou modlitbou pronášenou před jídlem a obsahující chvály a poděkování Bohu.²⁴ Podle dobrořečení nad chlebem učedníci v Emauzích poznávají Ježíše (Lk 24,30) – dobrořečení je jeho rozpoznávacím znakem. Pokud jde o požehnání určená lidem, Ježíš žehná dětem (Mk 10,13–15par),²⁵ a když je v Betanii jako vzkříšený brán do nebe, požehnáním se loučí se svými učedníky a jejich druhy (Lk 24,50–53). Požehnání je tak jakýmsi shrnutím toho, co vzkříšený Kristus odevzdává své církvi.

Doslovné znění Ježíšova požehnání ani ucelenou teologii požehnání v Novém zákoně nenajdeme.²⁶ Obecně lze říci, že požehnání je v Novém zákoně chápáno v návaznosti na starozákonní tradici. Boží požehnání dané Abrahamovi a spojené s posláním stát se požehnáním pro svět je však christologicky přeznačeno. Zaslíbení dané Abrahamovi se naplňuje v Kristu, který je rozpoznán jako ten, kdo přináší Boží požehnání, resp. se jím sám stává, a to dokonce pro všechny národy (Ga 3,14; Sk 3,25; Ř 15,29). Okruh těch, jimž platí Boží požehnání, se tak rozšiřuje z lidu abrahamovské smlouvy na všechny věřící, jak zdůrazňuje apoštol v Ga 3,9: „A tak lidé víry docházejí požehnání spolu s věřícím Abrahamem.“ Jediným předpokladem pro přijetí požehnání je víra v Krista.

Oproti starozákonnímu pojetí, které spojovalo požehnání především s projevem Boží stvořitelské síly ve smyslově zakusitelném životě, novozákonní pojetí výrazněji spojuje požehnání s procesy, které souvisejí s lidskou spásou a s účastí na darech Ducha svatého. Když je v novozákonních textech řeč o da-

lexikon (WiBiLex) [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53960/>.

24 Pokorný, Požehnání, in: *Encyklopedický biblický slovník*. K této souvislosti viz blíže František Kunetka, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2004.

25 Ježíšovo žehnání dětí patří mezi exemplární příběhy, v nichž dochází k převrácení běžných mocenských struktur. Jeho požehnání je určeno těm, kteří stojí na nejnižších stupních tehdejší společnosti. Tento poznatek má svůj význam také v souvislosti s požehnáním párů stejného pohlaví, neboť gayové a lesby patřili po staletí k diskriminovaným menšinám.

26 Ulrich Heckel, *Der Segen im Neuen Testament: Begriffe, Formeln, Gesten*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 240.

rech požehnání, místo materiálních produktů jsou uváděny spíše skutečnosti duchovní povahy. Podle Ef 1,3 Bůh dává skrze Krista podíl na „duchovním požehnání“, na nebeských darech. Ti, kteří jsou požehnání, získávají účast na Božím království (Mt 25,34). U Lukáše se za přímý důsledek požehnání chápe naplnění Duchem svatým (Ga 3,14), který působí rozmanité dary, především pak víru, lásku a naději.

Podobně jako ve Starém zákoně i v Novém se požehnání pojí s důrazem, že člověk na ně má odpovídat svou vděčností – tedy „vracet“ požehnání Bohu v aktu dobrořečení, jak dokládají dobrořečení adresovaná Bohu např. v Simeonově chvalo zpěvu (L 1,68) a na dalších místech (1K 15,57; 1Tm 1,11; Zj 5,13b, 7,12), a že přijetí požehnání je nejen darem, ale také posláním – požehnaný se má stávat šířitelem Božího požehnání. Zatímco však ve Starém zákoně se jasně rozlišuje mezi požehnáním jako Boží přitakávající odpovědí na lidské bohumilé jednání a prokletím jako trestem za překročení Zákona, v Novém zákoně dochází k setření této „černobílé“ vazby. Ježíš v kázání na rovině vyzývá: „Žehnejte těm, kteří vás proklínají“ (Lk 6,28). Podobně pak autor prvního listu Petrova apeluje na své adresáty: „neodplácejte zlým za zlé ani urážkou za urážku, naopak žehnejte; vždyť jste byli povoláni k tomu, abyste se stali dědici požehnání“ (1Pt 3,9; srov. Ř 12,14). Tedy dokonce i v situaci, kdy je křesťan proklínán, má odpovídat žehnáním – přivoláváním pokoje a Boží milosti.

Církev jako prostor požehnání:

Požehnání v prakticko-teologické perspektivě

V této části studie se pokusím pohlédnout na požehnání z perspektivy současné praktické teologie. Pojem požehnání je vícevrstevný, proto začnu jeho rozbořením.

Za užitečnou pokládám analýzu německé teoložky Dorothee Greiner,²⁷ která rozlišuje tři základní významové roviny požehnání, při bližším rozlišení je jich pět. Slovem „požehnání“ se označuje: (1a) akt požehnání (např. na konci bohoslužeb) nebo (1b) výrok pronesený při aktu požehnání (např. Gn 49,28 Jákobovo požehnání jeho synům), popř. gesto, které akt požehnání doprovází, např. vzkládání rukou; (2) Boží účinná přítomnost, tedy to, k čemu akt požehnání cílí, když svým vyslovením staví člověka do vztahu s Bohem;

²⁷ Greiner, *Segen und Segnen*, ³2003, 24n.

(3a) dobro, které z Boží přítomnosti člověku plyne, uzdravení, posila, ochrana a společenství, to vše často shrnuté pod pojmem *šalom*, v optice Starého zákona zahrnujícím také hmotné statky, zdar v práci a potomstvo, a (3b) v přeneseném významu dobro, plnost a darovanost, bez přímo vnímané vazby na Boha jako dárce požehnání.

Hovoříme-li o požehnání v kontextu bohoslužebné praxe křesťanských církví, míníme akt požehnání, který se odehrává v určitých slovech či gestech a kterým je požehnaný postaven do Boží přítomnosti, jejíž důsledky touží zakoušet ve svém životě. Pracujeme tudíž s významy 1a–3a. Kristova církev je prostorem, v němž se Boží požehnání vyprošuje, sděluje a přijímá. Osobní požehnání je součástí křtu, jenž vyznačuje začátek cesty křesťana ve společenství církve. Požehnání křtěnému žádá bohatství Boží milosti, posilu k věčnému životu, pokoj, dary Ducha svatého, Boží ochranu a provázení životem.²⁸ Současně s sebou vždy nese také poslání stávat se požehnaním druhým. Přijaté požehnání má i do svého okolí působit jako požehnání.

Akt požehnání nestojí jen na začátku křesťanovy cesty, ale průběžně ji provází. Patří především ke každonedělnímu bohoslužebnému shromáždění věřících. Společenství sboru je tak společenstvím přijímajícím požehnání a – stejně jako v případě osobního požehnání – přijaté požehnání má v jeho okolí dále působit jako požehnání. „Požehnaný sbor je tak vždy také žehnající sbor“, zdůrazňuje Dorothea Greiner.²⁹ V případě sboru však nejde jen o nepřímý závazek šířit požehnání, ale také o přijetí Ježíšova výslovného pověření žehnat, a tak přispívat k životu v pokoji.

²⁸ Viz např. znění požehnání v nových křestních formulářích ČCE, kde se vedle požehnání z Iz 43,1–2 objevují tyto formulace: „Bůh, který tě křtem přijal do své církve, ať vylije na tebe bohatství své milosti, abys zůstal/a ve společenství Kristova putujícího lidu, abys byl/a denně obnovován/a Duchem a abys došel / došla dědictví svatých ve slávě.“ „Všemohoucí Bůh a Otec našeho Páně Ježíše Krista, který tě znovuzrodil vodou a Duchem a odpouští ti všechny hříchy, ať tě posiluje svou milostí k věčnému životu. Pokoj s tebou.“ (Podle Lutherovy *Křestní knížky*, 1526.) „Ať tě Duch svatý naplňuje radostí a důvěrou, probouzí tvou víru a dává ti naději po celý tvůj život.“ „Bůh Otec, Syn i Duch svatý ať ti žehná, zachová tě a chrání nyní i vždycky.“ „Ať tě Bůh, který tě ve křtu označil za svého / svou, požehná, ať tě provází a vede celým tvým životem.“ Pořady křestních bohoslužeb [online], [cit. 24. 3. 2024], dostupné z: <https://ustredicce.e-cirkev.cz/dokumenty-temata/bohosluzby/>.

²⁹ Greiner, *Segen und Segnen*, 342n.

Požehnání jako klíčový motiv kazuálních bohoslužeb

Požehnání je v současné církevní praxi ukotveno primárně v oblasti liturgie. Vedle společné nedělní bohoslužby se uplatňuje v oblasti osobní zbožnosti (např. požehnání dítěti večer před spaním, požehnání před delší cestou apod.). Nadto je důležitou součástí tzv. kazuálních bohoslužeb (kazuálií), tedy bohoslužeb konaných při určité příležitosti osobního či sborového života, kterou označujeme jako tzv. *casus*.³⁰ Zpravidla jde o situaci významného životního předělu, při němž člověk přechází z jedné životní etapy do další, popř. z jedné sociální role do jiné. V posledních letech byl objeven význam požehnání také v pastorační péči, kde se mu věnuje pozornost zejména v kontextu péče o lidi nemocné, umírající, v těžké životní situaci.

V následujícím se zaměřím na požehnání v kontextu kazuální bohoslužby. Požehnání má výjimečné místo jak v její liturgické podobě, tak v prožívání účastníků, což potvrzují i empirické výzkumy. Je chápáno jako střed kazuální bohoslužby a důvod jejího konání. Již Rainer Volp ve své liturgice z počátku 90. let shrnul kazuálie pod pojmem „žehnající akty“ (*Segenshandlungen*), neboť jejich jádro spatřoval právě v požehnání.³¹ Tento pohled se mezi německými praktickými teology velmi rozšířil, takže novější monografie o kazuáliích pracují s požehnáním jako centrálním teologickým motivem.³² Také německá teoložka Ulrike Wagner-Rau spatřuje v požehnání těžiško každé kazuální bohoslužby.³³ V požehnání se podle ní – v návaznosti na Schleier-

30 K teorii kazuálií vyšla v německé jazykové oblasti celá řada monografií, mezi nejdůležitější patří: Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1998; Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall: Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003; Christian Albrecht, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006; Christian Grethlein, *Grundinformation Kasualien: Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; Lutz Friedrichs, *Kasualpraxis in der Spätmoderne: Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008; Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum: Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

31 Rainer Volp, *Liturgik: Die Kunst Gott zu feiern, Bd. 1: Einführung und Geschichte, Bd. 2: Theorien und Gestaltung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992 a 1994.

32 Viz např. Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 2003, 52.

33 Otázkou je, zda lze chápat požehnání jako liturgický střed také u pohřební bohoslužby. Žehnající charakter pohřební bohoslužby a možnost žehnat zemřelým se pokusil teologicky zdůvodnit např. Eugen Wölfle, *Zwischen Auftrag und Erfüllung: Eine pasto-*

macherovu teorii bohoslužby jako „představujícího jednání“ (*darstellendes Handeln*) – znázorňuje vztahové dění mezi Bohem a člověkem: „Slovo požehnání a vzkládání, popř. pozvednutí rukou evokuje představu milostivě příkloněného Boha.“³⁴

Atraktivita požehnání je dána tím, že se v něm mimořádně působivým způsobem spojují jak teologické tak antropologické motivy. Jakožto symbolicko-rituální jednání požehnání užívá viditelného a smyslově vnímatelného gesta, jímž znázorňuje Boží milostivý příklon k osobě žehnaného člověka či páru. Právě tento osobní charakter požehnání vyhovuje dnešní mentalitě společnosti s důrazem na subjekt a jeho individualitu. Avšak zároveň – a to je trochu paradoxní – požehnání svým významem pozornost od subjektu odvrací, neboť odkazuje člověka na jiný zdroj sil, než má v sobě samém. Tím, že jej staví do vztahu k Bohu, odvádí jeho pozornost od sebe sama a schopností podat výkon ke skutečnosti, že život je Boží dar, odkázaný na Boží milosrdenství, ochranu a doprovázení. Požehnání tak odkazuje člověka k základu jeho existence.³⁵ Jinými slovy: „Požehnání představuje kontakt s tajemstvím života a vztahů, kontakt s hranicí života a způsob přijetí pomoci, abychom v kritických momentech svého života obstáli.“³⁶ Současně s sebou vždy nese i moment posláni: apel nést požehnání dál, stávat se nositelem požehnání v prostředí, v němž člověk žije a působí.

Mezi tradiční kazuálie v evangelickém prostředí patří křest, konfirmace, svatba a pohřeb. Životní formy dnešních lidí jsou však mnohem rozmanitější, než tomu bylo dříve. Řada německých praktických teologů proto upozorňuje, že je třeba nabídku kazuálií rozšiřovat o rituály, které zohledňují rozmanitost životních situací; jinak se církve budou s životní realitou současných lidí míjet.³⁷ V prostoru požehnání, který se otevírá v kazuálních bohoslužbách, mohou lidé zakoušet ujištění o bezpodmínečném přijetí, orientaci i ozdrav-

ralteologische Untersuchung und Begründung der volkskirchlichen Bestattung, Stuttgart: Calwer Verlag, 1993.

34 Wagner-Rau, *Segensraum*, 17.

35 Dietrich Rössler, *Grundriß der praktischen Theologie*, Berlin – Boston: De Gruyter, 1986, 237.

36 Ondřej Macek, „I will not let you go, unless you bless me“ (Gen. 32:26), *Communio viatorum* (2023/2), 102–113, 112, doi: 10.14712/00103713.2023.2.2.

37 Tak např. Joachim Matthes, *Erneuerung der Kirche – Stabilität als Chance?* Glenhausen: Burckhardtthaus-Verlag, 1975, 96n. Podrobně viz Wagner-Rau, *Segensraum*, 202–235.

nou výzvu.³⁸ Jednou z příležitostí, která volá po doprovázení ze strany církve, může být i vznik trvalého vztahu mezi osobami stejného pohlaví.

Požehnání jako specifický řečový akt a akt komunikace

Požehnání je specifickým řečovým aktem, který se odlišuje od jiných. Dorothea Greiner zdůrazňuje: „Požehnání je požehnání – a žádné přání, modlitba či zaslíbení.“³⁹ V praxi se ovšem požehnání, přání, prosba a zaslíbení často zaměňují. Co je tím specifickým na řečové formě požehnání? Co požehnání odlišuje od jiných řečových forem – přání, prosby a zaslíbení?

Pro přání je charakteristický vztah mezi dvěma členy, přejícím a tím, komu se přeje. Požehnání se od něj odlišuje tím, že v něm jde o vztah mezi třemi členy: žehnajícím, požehnaným a Bohem. Ačkoli žehnající je subjektem řečového aktu požehnání, není subjektem vyslovené věty, ale ustupuje do pozadí za zamýšlené dění. Osobně osloven je požehnaný, který je postaven do vztahu s Bohem.⁴⁰ To je zvláště patrné v Áronském požehnání, v němž je 6krát osloven požehnaný, a dokonce 11krát je odkázáno na Hospodina jako na subjekt požehnání. Je tak zřejmé, že záměrem požehnání je uvést požehnaného prostřednictvím řeči do vztahu s Bohem.

Od přímluvné modlitby, resp. prosby o požehnání se požehnání odlišuje tím, ke komu směřuje. Zatímco přímluvná modlitba a ji doprovázející gesta (např. rozpražení rukou) jsou namířeny k Bohu jako adresátu prosby (např. „Otče, prosím, požehnej N.“), požehnání je řeč namířená k žehnanému člověku (např.: „Požehnejž tě Hospodin.“ nebo: „Ať Hospodin ti žehná.“), což dotvářejí i užitá gesta, namířená směrem k žehnanému (např. vzkládání rukou na hlavu žehnaného). V řečovém aktu požehnání je žehnaný přímo osloven.⁴¹

Od zaslíbení či zvěstování evangelia, které oznamuje Boží jednání indikativem, se požehnání odlišuje svou řečovou formou, která implikuje touhu po Božím příklonu. Požehnání je formulováno jako výzva Bohu, aby žehnanému dal, co potřebuje k plnému životu. Z hlediska jazykové formy je požehnání vyjadřováno v hebrejštině imperfektem a jussivem, v němčině konjunktivem, v češtině optativem či 3. osobou sg. rozkazovacího způsobu. Obsahy, o které v požehnání jde – život v plnosti, pokoj, spása v nejširším slova smyslu, jsou

³⁸ Wagner-Rau, *Segensraum*, 204.

³⁹ Greiner, *Segen und Segnen*, 43.

⁴⁰ Tamtéž, 45.

⁴¹ Tamtéž, 48.

pro lidi předmětem touhy. Požehnání je řečovým aktem, který staví člověka do prostoru Boží moci, v němž se vytoužený život může naplnit.⁴²

Na požehnání lze současně pohlížet jako na akt komunikace. Dorothea Greiner k tomu využívá komunikační teorii F. Schulze von Thuna, podle níž každá lidská komunikace zahrnuje čtyři roviny: věcnou rovinu (o čem informuji), vztahovou rovinu (co si myslím o svém protějšku a jaký postoj k němu zaujímám), sebeodkrývající rovinu (co dávám najevo o sobě samém) a apelativní rovinu (k čemu chci svůj protějšek podnítit).⁴³ Ve světle této teorie lze říci, že také akt požehnání vždy zahrnuje všechny uvedené roviny – tedy vypovídá nejen o určitém obsahu požehnání, ale také odhaluje něco o žehnajícím, o jeho postoji k žehnanému a o očekávané odpovědi na požehnání.⁴⁴

Obsahy a účinky požehnání

Co je vlastním obsahem požehnání? Z dosavadního výkladu je zřejmé, že akt požehnání odkazuje požehnaného na Boží jednání. O jaké Boží jednání tu jde? V dosavadní teologické diskuzi o požehnání i v církevní žehnající praxi získal poměrně velký ohlas koncept Clause Westermanna, který ve své vlivné monografii rozlišil záchranu a požehnání jako dva různé způsoby Božího jednání.⁴⁵ Zatímco Boží zachraňující jednání chápe jako punktuální jednání Boha Spasitele, Boží žehnající jednání pojímá jako dlouhodobé působení Boha Stvořitele, dárce života a zachovatele stvoření. Toto rozlišení má pak zásadní důsledky pro to, jak je vůbec chápáno požehnání v církevní praxi. Například Eugen Wölfle v návaznosti na Westermannovo rozlišení spojuje soteriologický aspekt Božího jednání v kazuální bohoslužbě s kázáním a žehnající (stvořitelský) aspekt s požehnáním.⁴⁶ V důsledku toho je však význam kazuálního kázání christologicky přetíženo, zatímco požehnání je redukováno na obsahy z oblasti teologie stvoření.

Již Horst Dietrich Preuß a další starozákoníci poukázali na umělost Westermannova rozlišení. Kriticky se s ním vyrovnává také Dorothea Greiner, podle níž je třeba chápat oba způsoby Božího jednání – záchranu a požehnání – jako

42 Tamtéž, 50n.

43 Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden, Teil. 1 a 2*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981 a 1989.

44 Greiner, *Segen und Segnen*, 63.

45 Viz Claus Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München: Kaiser, 1968.

46 Eugen Wölfle, *Zwischen Auftrag und Erfüllung. Eine pastoraltheologische Untersuchung und Begründung der volkscirchlichen Bestattung*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1993, 127.

vzájemně se prostupující děje, mající jak procesuální tak punktuální povahu: „Požehnání – také a právě, je-li chápáno jako stálé Boží doprovázení – zahrnuje rovněž punktuální události v životě člověka, v nichž je zvláštním způsobem zakoušeno Boží doprovázení. K němu patří také události záchrany z nejrůznějších situací nouze. Právě v nich je zakoušen ochranný, uzdravující a posilující účinek požehnání. Zde se zhutňuje neustálý, sotva vnímaný tok požehnání a stává se zkušeností.“⁴⁷ Pro teologické pojetí požehnání odtud plyne, že by se jeho obsahy neměly redukovat jen na obsahy spojené s první osobou Boží Trojice, ale měly by stejně tak zohledňovat i jeho souvislosti s druhou a třetí osobou.

V praxi církve se tento poznatek již dávno uplatňuje – nejrozšířenější žehnající formulí je trojičně koncipované požehnání (v základní podobě: „Požehnej tě Bůh Otec, Syn i Duch svatý.“) a jeho rozmanité variace. Takto pojaté požehnání nadto mnohem lépe odpovídá komplexitě lidských situací, zkušeností a tužeb při kazuálních obřadech. Nejde v nich totiž jen o zřetel k daru života, který si spojujeme s první osobou Boží Trojice, ale také o zřetel k otázkám viny a odpuštění, které spojujeme s osobou Ježíše Krista, a o zřetel ke zdrojům síly a darům pro život – víře, lásce a naději, které si spojujeme s osobou Ducha svatého. Vytoužené účinky Božího požehnání je tak třeba spojovat se všemi oblastmi Božího působení a se všemi oblastmi, dimenzemi a aspekty lidského života. Jak zdůrazňuje Greiner, „v požehnání se přiklání celý Bůh k celému člověku“.⁴⁸ Požehnání zahrnuje Boží stvořitelské, zachraňující a posvěcující jednání. Týká se potřebnosti člověka v jeho fyzické, duševní, sociální a duchovní oblasti. Mezi základní účinky požehnání je možno zařadit uzdravení, posílení, ochranu a společenství, „důstojný, naplněný život, život ve štěstí a v pokoji s Bohem a druhými lidmi“.⁴⁹ Souhrnně řečeno, nejzazším cílem Božího požehnání je *šálóm* člověka a světa.⁵⁰

Další naléhavou otázkou je, jak se to má s účinností požehnání. V evangelickém prostředí se běžně setkáváme s varováním, abychom žehnání nebrali jako církvi obsluhovaný automat na štěstí. Christian Albrecht zdůrazňuje, že požehnání automaticky nedává, co slibuje. To má farář vysvětlovat žadatelům o kazuálie, aby neměli falešná očekávání a kazatel jim nedával falešné sliby. Albrecht chápe požehnání především jako lidskou prosbu o Boží požehná-

47 Greiner, *Segen und Segnen*, 95.

48 Tamtéž, 342, stejně také na s. 369.

49 Tamtéž, 145.

50 Tamtéž, 98.

ní.⁵¹ Pak ovšem vyvstává otázka, čím se tato prosba o požehnání odlišuje od přímluvné modlitby.

Diferencovanější přístup zastává Ulrike Wagner-Rau, která zdůrazňuje, že požehnání není jen prosba, ale potenciální performativní jednání: „Požehnání má performativní charakter. Prostřednictvím řečového aktu jsou požehnání postaveni do specifického vztahu k Bohu. Je jim přiřčena plnost života, a sice v modu zaslíbení.“⁵² Wagner-Rau rozlišuje subjekt řečového aktu, jímž je člověk, který požehnání pronáší, a subjekt, který požehnání dává (Bůh). Od modlitby, která prosí Boha o jeho požehnání, se požehnání odlišuje právě tím, že zatímco modlitba vyjadřuje touhu po Božím požehnání, v aktu požehnání se odehrává i představení potenciálního naplnění této touhy.⁵³ Performativnímu charakteru požehnání odpovídá i jeho řečové forma, v níž se žehnající obrací přímo k žehnanému a jemu adresuje slova požehnání. Ta přitom pronáší s důvěrou, že Bůh sám bude jednat.

Důvěra v účinnost požehnání však často stojí v napětí se zkušeností, že se požehnání nenaplní hned. Dorothea Greiner poznamenává, že „čas požehnání nemusí být totožný s časem zkušenosti účinnosti požehnání“.⁵⁴ Nahodilost a skrytost, dějinnost a tichá působnost požehnání mnohdy vyvolávají pocity bezmoci. Nadto ne všechny touhy mohou být naplněny – především ne ty, které chtějí zbavit člověka jeho konečnosti a smrtelnosti, což jsou podstatné součásti jeho lidství. Požehnání má pomáhat k životu, avšak k životu v hranicích daných jeho stvořeností. Proto je třeba uvědomovat si hranice, které máme jako lidé i jako žehnající: „Nedisponujeme tím, jakým způsobem se na člověku projeví Boží uzdravující, posilující, ochraňující a společenství zakládající příklon. Ti, kdo žehnají, však důvěřují, že se Bůh slituje, že je s požehnaným a provází je na dalším kroku, který je proto tohoto člověka dobrý.“⁵⁵ Požehnání je tak vždy nedílně spojeno s očekáváním a nadějí.

51 Christian Albrecht, *Kasualtheorie: Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 164.

52 Wagner-Rau, *Segensraum*, 167.

53 Tamtéž, 168.

54 Greiner, *Segen und Segnen*, 206.

55 Tamtéž, 207.

Žehnání párů stejného pohlaví jako součást

žehnající praxe církve

Komu, popř. čemu církev žehná?

Zásadní otázkou, před kterou stojí požehnání přijímající a dávající církev, je, komu, popř. čemu žehnat. Co všechno lze zahrnout do okruhu podnětů pro žehnání a na základě jakých kritérií? Osoby, prostory pro bohoslužby, věci?

V římskokatolické církvi je souhrn obřadů žehnání obsažen v tzv. benedikcionálu.⁵⁶ Předmětem žehnání jsou zde lidé, věci související s liturgickým a duchovním životem, ale také hmotné statky, které jsou součástí běžného života, jako např. dopravní prostředky (auta a lodi), příbytky (nový dům nebo byt), zvířata či pole, louky a pastviny. Dále jsou předmětem žehnání místa určená k bohoslužbě (kostely, kaple, poutní svatyně, oltáře) a hřbitovy. Při bližším pohledu na liturgické formuláře k těmto příležitostem však zjišťujeme, že i v případě „žehnání věcí“ se žehnající modlitby výslovně vztahují k lidem, kteří příslušné věci užívají.

Česko-bratrská církev evangelická obdobu katolického benedikcionálu nemá a ani v jejích řádech nejsou pravidla pro žehnání blíže specifikována. Ve stávajícím Řádu sborového života je zmínka pouze o požehnání dětem při večeři Páně⁵⁷ a o požehnání sňatku.⁵⁸ *Agenda ČCE* z r. 1983 i nejnovější liturgické formuláře ke kazuálním bohoslužbám zahrnují osobně udílené požehnání při křtu, konfirmaci, vstupu do manželství, ordinaci a při pověření k dalším rozmanitým službám v církvi. Ve starších agendách z let 1939 a 1953 se nacházely navíc ještě formuláře k posvěcení chrámu, zvonů,

56 *Obřady žehnání: Římský rituál nově uspořádaný podle ustanovení Druhého vatikánského koncilu, vydaný papežem Pavlem VI.*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2013.

57 „Večeři Páně mohou přijímat také pokřtěné děti, které samy a nebo prostřednictvím rodičů vyjádří svou víru a touhu po obecenství Kristova stolu. Pokud večeři Páně nepřijímají, mohou se zúčastnit obecenství Kristova stolu a přijmout požehnání.“ Řád sborového života ČCE, čl. 1/14 [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <https://www.evangnet.cz/cce/czr/rsz.html>.

58 „Pro manžele, kteří si přejí požehnání svému sňatku, nebo pro snoubence, kteří chtějí uzavřít manželství v církvi, se koná svatební shromáždění, a to vždy s vědomím staršovstva sboru, v němž se má konat. Ve svatebním shromáždění jsou připomínána Boží zaslíbení pro manželství a je pro ně vyprošováno a vyhlašováno Boží požehnání.“ Řád sborového života ČCE, čl. 3/2 [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <https://www.evangnet.cz/cce/czr/rsz.html>.

varhan a hřbitova slovem Božím,⁵⁹ v *Agendě ČCE* z r. 1983 byly vypuštěny.⁶⁰ V současné církevní praxi se stále častěji setkáváme s voláním farářů po vzorových formách obřadů pro určité specifické životní situace. Aktuálně chystaná agenda chce proto více zohlednit rozmanitost situací, při nichž církev poskytuje lidem duchovní podporu a doprovázení, a připravuje liturgické formuláře k požehnání či modlitbě při dalších životních událostech, jako je zasnoubení, narození dítěte, úmrtí dítěte, umírání, rozchod či rozvod, a ke kazuální bohoslužbě při svěcení kostela, zvonů, varhan, či po katastrofách.⁶¹

Souhrnně lze říci, že stávající praxe žehnání při kazuálních bohoslužbách v ČCE je zaměřena na žehnání lidem v situacích významných životních zlomů, přechodů či krizí. Požehnání je osobní a uděluje se lidem, ať jednotlivcům (dětem, nemocným, umírajícím, pověřovaným a vysílaným do církevní či jiné služby apod.) nebo párům vstupujícím do manželství, popř. partnerství. V oficiálních dokumentech ČCE sice běžně nacházíme jazykové obraty „požehnání sňatku“, popř. „požehnání manželství“, s nimiž pracuje např. Řád sborového života (čl. 3/2) a liturgické formuláře v *Agendě ČCE* z r. 1983⁶² i z r. 2010.⁶³ Tato označení však je třeba chápat jako určitou zkratku pro název obřadu – podobně jako např. název „žehnání auta a lodi“ v římskokatolickém benedikcionálu. Ve skutečnosti se nežehná manželskému svazku, tedy určité občansko-právní formě soužití, ale manželům – podobně jako se podle benedikcionálu nežehná autům a lodím, ale lidem, kteří je budou užívat. Obdobně ani v případě stejnopohlavních párů nejde o požehnání instituční formě jejich svazku – nežehná se (registrovanému) partnerství, ale žehná se lidem, kteří jsou v tomto svazku dobrovolně spojeni.

59 *Kniha modliteb a služebností českobratrské církve evangelické*, Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1939, 212–220; 1953, 213–217.

60 *Agenda ČCE: Bohoslužebná kniha, díl 1*, Praha: SR ČCE: 1983.

61 Pracovní verze struktury nové agendy obsahuje mj. tyto kapitoly: kap. VII. Pobožnosti při životních událostech (Modlitba při zasnoubení, Poděkování za narození dítěte, Pobožnost při ztrátě dítěte, Pobožnost u lůžka umírajícího, Pobožnost při úmrtí v rodině, Modlitba za lidi po rozchodu / rozvodu, Bohoslužba po katastrofách); kap. X. Svěcení a žehnání (Svěcení kostela, zvonů, varhan, Modlitba a žehnání při jiných příležitostech). Konkrétní náplň těchto kapitol se ještě může změnit, popř. být rozšířena.

62 *Agenda ČCE*, 172–174 užívá obrat „požehnání sňatku“, ale ve vysvětlení aktu požehnání (s. 174) se již hovoří o tom, že požehnání je adresováno manželům: „Kazatel, opíraje se o zvěstované Slovo, vyprošuje a tlumočí manželům Boží požehnání.“

63 Svatební shromáždění, in: Bohoslužby [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <https://ustredicce.e-cirkev.cz/dokumenty-temata/bohosluzby/>.

Nevýhodou uvedených jazykových obrátů „požehnání sňatku, popř. manželství“ je, že navozují mylnou představu, že požehnáním se společenský institut manželství teologicky legitimizuje či dokonce nějakým způsobem posvěcuje. Je však nepochopením samotného fenoménu žehnání, pokud „požehnání manželství“ chápeme jen jako teologickou legitimizaci instituční formy heterosexuálních svazků, popř. jako její povznesení na nějakou vyšší, duchovněji úroveň. Jelikož manželství v evangelickém prostředí v návaznosti na reformační tradici není (a nemá být) chápáno jako svátost, ale jako světský, občanskoprávní svazek, požehnání na povaze tohoto svazku nic nemění – nedává mu vyšší hodnotu. To zdůraznila již *Agenda ČCE*⁶⁴ a podobně se vyjadřuje i řada dnešních německých praktických teologů. Požehnání manželům podle Fechtnera není „svátostným dovršením státního právního aktu“.⁶⁵ Při církevním aktu požehnání manželé ukazují svou touhu žít společně pod Božím požehnáním, tedy vyjadřují vědomí zranitelnosti lidských vztahů a současně touhu po opoře v Boží přítomnosti. Zástupce církve jim žehná v důvěře, že Bůh podporuje každý vztah vzájemné úcty, lásky a péče.

Analogicky je třeba uvažovat o požehnání také v souvislosti s právně ukotvenou formou stejnopohlavních svazků. Ani v tomto případě smyslem požehnání homosexuálnímu páru není prokazovat či schvalovat legitimitu (registrovaného) partnerství – jeho legitimita je zakotvena občanským zákonem ČR. Smysl požehnání je třeba hledat v samotné náplni žehnajícího aktu, při němž se lidé odhodlaní ke společnému životu v partnerském vztahu staví před Boží tvář a vyjadřují touhu po Božím příklonu a doprovázení. Abychom zamezili významovému zatemňování požehnání, bylo by vhodné užívat přesnější jazyková vyjádření – požehnání manželům / partnerům / heterosexuálnímu či homosexuálnímu páru, která jasně vyjadřují, že *požehnání je určeno lidem v celoživotním partnerském vztahu, nikoli instituční formě jejich svazku, ať již jde o manželství či (registrované) partnerství*. Na povahu této sociální formy, jejíž označení i definici stanovuje světské právo, nemá požehnání žádný vliv – nikterak ji neospravedlňuje ani neposvěcuje.⁶⁶

64 *Agenda ČCE*, 172: „Manželství ovšem podle reformačního pojetí není svátost a služba církve při sňatku nespočívá v tom, že by manželství mezi snoubenci uzavírala. Stejně tak přítomnost ordinovaného kazatele ani skutečnost, že se požehnání sňatku koná v chrámu, manželství ‚neposvěťí‘ ani mu nedá vyšší hodnotu. Manželství je uzavřeno veřejným souhlasem manželů samotných.“

65 Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 130.

66 Tento názor vyjadřuje také Klaus Peter Jörns, *Kirchlich Segenshandlungen für gleichgeschlechtliche Lebenspartner und -partnerinnen? Pastoraltheologie* 92 (2003), 161–178, 169.

Je teologicky legitimní žehnat párům stejného pohlaví?

Hledání odpovědi na otázku, zda je teologicky legitimní žehnat párům lidí stejného pohlaví, které spolu tvoří trvalé životní svazky, když o to samy projevují zájem, je významně ovlivňováno postoji hned v několika oblastech, které jsou navzájem více či méně provázány: hermeneutickým přístupem k Písmu, postojem k homosexualitě jako takové, pojetím manželství a pochopením významu požehnání. S jistým zjednodušením lze v této otázce charakterizovat dvě základní pozice:

Na jedné straně se – např. v kruzích evangelikálních křesťanů a teologů – setkáváme s názorem odmítavým. Přijetí požehnání podle nich předpokládá soulad života žehnaných osob s Božími příkázáními v Písmu. Jelikož praktikovanou homosexualitu ve světle Písma pokládají za porušení těchto příkázání a tedy za hřích, odmítají, že by homosexuálním párům bylo možné žehnat. Církev podle nich nemůže žehnat těm, kdo svými životními projevy odporují Boží vůli. Jelikož homosexualita je chápána jako hřích, nelze žehnat hříšníkům. S touto pozicí lze diskutovat ve dvou bodech: První se týká přístupu k homosexuálním svazkům – lze život v trvalém stejnopohlavním svazku pokládat za hříšné jednání? Druhý bod se týká toho, zda je teologicky obhajitelný postoj, který podmiňuje Boží požehnání jednáním člověka a současně redukuje význam požehnání na legitimizaci či posvěcení určité životní formy.⁶⁷ Při hledání odpovědi na tyto otázky je třeba vzít vážně následující zjištění: Za prvé, na základě biblických míst odsuzujících určité sexuální praktiky mezi osobami téhož pohlaví nelze činit závěr o hříšnosti homosexuality jako takové ani o hříšnosti trvalých životních svazků osob stejného pohlaví.⁶⁸ Za druhé, Boží požehnání je lidským jednáním nepodmíněné, proto není úkolem církve posuzovat morální profil žadatele o požehnání. Požehnání není nástrojem církve pro legitimizaci či posvěcování určité životní či sociální formy vztahu – ať obecně přijímané nebo sporné.⁶⁹ Požehnání je jedním ze způsobů komunikace evangelia o nepodmíněném Božím přijetí jedinečného života.

67 Wiebke Krohn, *Das Problem kirchlicher Amtshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren: Sozialwissenschaftliche, theologische, ethische, poimenische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen: V & R Unipress, Univ.-Verl. Osnabrück, 2011, 256.

68 Blíže viz např. kap. „Bibel und Homosexualität – die hermeneutische Diskussion“ in: Krohn, *Das Problem kirchlicher Amtshandlungen an gleichgeschlechtlichen Paaren*, 109–138.

69 Viz Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 147.

Na druhé straně se setkáváme s pohledem, který ve světle současných vědeckých poznatků pojímá homosexualitu jako standardní – byť menšinovou – variantu lidské sexuality a trvalé svazky stejnopohlavních párů jako legitimní životní formy, v nichž lze odpovědně křesťansky žít a které nespádají do kategorie v Bibli kritizovaného sexuálního chování. Pokud stejnopohlavní páry touží po Božím požehnání pro svůj společný život ve vzájemné lásce, úctě a věrnosti, jejich menšinová sexuální orientace nepředstavuje důvod, proč by jim požehnání mělo být odepřeno. Boží požehnání platí lidem bez ohledu na jejich sexuální orientaci. I lesby a gayové jsou zahrnuti do Božího požehnání a mají se stávat požehnaním svému okolí ve smyslu biblického zaslíbení: „Požehnám tě – staň se požehnaním.“ Nadto je třeba zdůraznit, že církev Božím požehnaním nikterak nedisponuje, ale prosí o ně a žehná v důvěře v Boží zaslíbení. Nepřísluší jí posuzovat morální profil žadatelů o požehnání a rozhodovat, komu Bůh může požehnat a komu nikoli. Požehnat páru znamená postavit dva lidi do prostoru Boží přítomnosti, s touhou, aby jejich společný život byl nesen důvěrou v Boha jako toho, kdo život daruje, chrání, zachraňuje a ukotvuje v lásce. Žehnat páru neznámá „schvalovat“ či „legitimizovat“ konkrétní životní formu (v takovém pojetí by byl význam požehnání výrazně zploštěn), ale odkazovat na Boha, ukazovat směr, kterým se má vzájemný vztah ubírat a prosit o dar síly a vytrvalosti tímto směrem společně jít v dobrém i ve zlém.

Žehnaní párů stejného pohlaví jako součást pastorace

Prostor pro žehnaní stejnopohlavních párů lze spatřovat ve dvou oblastech církevní praxe: v oblasti pastorace, což je přístup, který v současné době podporuje oficiální dokument římskokatolické církve *Fiducia supplicans*, anebo v oblasti veřejné, liturgicky pojaté bohoslužby.

Římskokatolická církev se ve své deklaraci *Fiducia supplicans*⁷⁰ vydala cestou rozlišení „liturgického“ a „pastoračního“ žehnaní. Zatímco tzv. liturgické žehnaní „vyžaduje, aby to, co je žehnáno, odpovídalo Boží vůli, tak jak je vyjádřena v učení církve“ (9), v oblasti pastoračního žehnaní je mnohem větší svoboda a otevřenost i vůči tomu, co je podle oficiálního učení katolické církve pokládáno za hříšné. Jelikož se jedná o požehnání neliturgické

⁷⁰ Deklarace *Fiducia supplicans* o pastoračním významu požehnaní, 18. 12. 2023 [online], [cit. 5. 1. 2024], český překlad dostupný z: 48685_231218-prohlaseni-fiducia-supplicans-o-pastoracnim-vyznamu-modlitby-cz-kor-mb.pdf (cirkve.cz). Číslo v závorkách se vztahují k očíslovaným odstavcům deklarace.

a nesvátočné, jeho udělení nevyžaduje morální posouzení, v jaké situaci se dvojice nachází a zda je svazek v souladu s církevním učením (25). Jde o typ žehnání, „která jsou nabízena bez podmínek“, a je tak možné žehnat také „párům v neregulérních situacích a párům stejného pohlaví“ (31).

Žehnat stejnopohlavním párům lze podle deklarace pouze v rámci pastoračního kontaktu kněze s párem, nikoli v rámci veřejného bohoslužebného shromáždění. Záměrem tohoto opatření je, aby byl akt požehnání stejnopohlavního páru co nejvíce odlišen od aktu požehnání manželům při udělování svátosti manželství. Způsob provedení nesmí vést k domněnce, že se jedná o svatební obřad. Požehnání se proto nesmí uskutečnit v souvislosti s civilním obřadem, ani nesmí být součástí slavení eucharistie a ostatních svátostí (24),⁷¹ tedy součástí veřejné bohoslužby. Lidé, kteří žehnání přijímají, nesmí být oblečeni jako na svatbě (39). Příležitosti, které se nabízejí, jsou „například při návštěvě poutního místa, při setkání s knězem, při modlitbě pronášené ve skupině nebo během pouti“ (40).

Deklarace se dále zabývá otázkou, co je smyslem pastoračního požehnání. V požehnání nejde o legitimizaci stavu jeho žadatelů, ale o díkůvzdání a prosby o „aktuální milosti“ Ducha svatého (31). Jsou zde tudíž rozlišeny dvě dimenze žehnání: vzestupná, kdy člověk vzdává díky Bohu, a sestupná, kdy člověk „touží se svěřit Pánu a jeho milosrdenství, dovolávat se jeho pomoci a nechat se vést k lepšímu pochopení jeho plánu lásky a pravdy“ (30). Požehnání má mít podobu prostého gesta (36) a být velmi krátké (38). Jelikož jeho forma má být spontánní, není součástí oficiální příručky *Obřady žehnání* (35; 37; 38).

Otázkou je, nakolik je rozdělení mezi teologickým učením církve a pastorační praxí obsažené v tomto dokumentu dlouhodobě udržitelné. Deklarace je vedena zřetelnou snahou najít zlatou střední cestu mezi konzervativním a liberálním přístupem, čímž se ve svých důsledcích dostává do střetu s oběma. Na jedné straně se ozývají biskupové, kteří pastorační žehnání stejnopohlavních párů odmítají (např. kazašští biskupové Peta a Schneider; arcibiskup ukrajinské řeckokatolické církve Svjatoslav Ševčuk; maďarští biskupové; biskupové afrických zemí), na druhé straně je „vytlačení“ žehnání

71 Srov. Kongregace pro bohoslužbu a svátosti, *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii. Směrnice a zásady*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, č. 13: „Objektivní rozdíl odlišující pobožnosti a praktikování úkonů zbožnosti od liturgie samé má nalézt viditelné vyjádření v obřadu [...] projevy a úkony lidové zbožnosti mají své místo mimo slavení eucharistie a ostatních svátostí.“

do soukromého prostoru pastoračního krokem zpět pro teologii, kteří již dříve význam veřejného žehnání stejnopohlavních párů ve společenství církve hájili, jako například v Německu.⁷²

Žehnání párů stejného pohlaví jako součást veřejné kazuální bohoslužby

V prostředí mnoha evangelických církví se setkáváme se snahou začlenit žehnání párů stejného pohlaví do veřejné kazuální bohoslužby. Tím je potvrzena skutečnost, že tyto páry jsou také součástí sborového společenství, které se za ně přimlouvá. K tomuto přístupu postupně směřuje také ČCE.

Stávající Řád sborového života ČCE uvádí, že „podle potřeby a z podnětů vycházejících ze života sboru i jeho jednotlivých členů koná sbor příležitostná shromáždění“.⁷³ Mezi nimi jsou zatím výslovně uvedena svatební a pohřební shromáždění. Do oblasti příležitostných shromáždění však věcně spadá také požehnání stejnopohlavních párů. Podnětem k žádosti o požehnání zpravidla bývá, jak ukázala Eliška Vančová, podobně jako u heterosexuálních vztahů změna stavu – tedy vstup do tzv. registrovaného partnerství v ČR či uzavření manželství v zahraničí.⁷⁴ (Podle novely občanského zákoníku platné od 1. 1. 2025 budou stejnopohlavní páry moci uzavírat tzv. partnerství, které bude zahrnovat většinu práv, jaká mají v manželství muž a žena.)⁷⁵ Bohoslužba s požehnáním stejnopohlavního páru tak vyrůstá ze zájmu konkrétního páru o požehnání v situaci rozhodnutí vstoupit do celoživotního svazku úcty, lásky a věrnosti. V tomto kontextu pár vyjadřuje svou vděčnost, vědomí křehkosti lidských vztahů i touhu po Božím požehnání a podpoře věřícího společenství.

Požehnání (registrovaného) partnerství představuje v ČCE novou kazuálii, která se zde již praktikuje, což chce zohlednit také změna Řádu sborového života, navržená na 2. zasedání 36. synodu v květnu 2024 a určená nejprve k ce-

72 Viz např. Julia Knop – Benedikt Kranemann, *Benedictional Ecclesiology – Renewal of the Church from Worship Experiences?* *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 10 (2020/1), 23–37, 33–35, doi: 10.14712/23363398.2020.42. Julia Knop – Benedikt Kranemann (eds.), *Segensfeiern in der offenen Kirche: Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion*, Freiburg/Br.: Herder, 2020.

73 Řád sborového života ČCE, čl. 3/1 [online], [cit. 5. 1. 2024], dostupné z: <https://www.evangelnet.cz/cce/czr/rsz.html>.

74 Vančová, Žehnání párům stejného pohlaví, 162 a 171.

75 Viz Zákon č. 89/2012 Sb., občanský zákoník, § 655: „(2) Partnerství je trvalý svazek dvou lidí stejného pohlaví, který se uzavírá stejným způsobem jako manželství. Nestanoví-li zákon nebo jiný právní předpis jinak, vztahují se na partnerství a práva a povinnosti partnerů ustanovení o manželství, právech a povinnostech manželů, vdovách a vdovcích obdobně.“

locírkevní diskuzi na úrovni staršovstev a konventů.⁷⁶ Tato kazuálie má řadu shodných znaků s požehnáním manželů. V obou případech jde o požehnání u příležitosti vstupu do celoživotního, občanskoprávně definovaného svazku. Dokument předložený synodem k celocírkevní diskuzi proto navrhuje vázat požehnání homosexuálních párů na vstup do partnerství: „Možnost žehnat svazkům osob stejného pohlaví se týká pouze párů, které vstupují do partnerství nebo jsou již partnery podle právního řádu ČR.“⁷⁷ Církev chce těmto párům nabízet pastorační podporu, pro kterou bude prostor v přípravě na požehnání, a liturgicky uspořádaný veřejný obřad, jehož konání by mělo předpokládat souhlas místního staršovstva a faráře. Již loňský synod přijal usnesení o tom, že je třeba pro tento obřad vytvořit odpovídající liturgické formuláře, což se plánuje v rámci přípravy nové agendy. Předběžně lze říci, že by při něm – stejně jako při obřadu požehnání manželům – nemělo chybět čtení z Písma a jeho výklad, vyznání a slib partnerů, přímiluva sboru a samotné požehnání.

Ačkoli žádost o požehnání bývá podnícena právním aktem uzavření životního svazku, je třeba si uvědomit, že obřad požehnání je od něj odlišný a nesplyvá s ním v jedno. A to ani tehdy, pokud k uzavření partnerství dojde v jednom a tomtéž shromáždění. I tato možnost je totiž do budoucna možná. ČCE patří mezi státem registrované církve a náboženské společnosti, které by mohly při uzavírání partnerství asistovat, stejně jako to činí v případě uzavírání sňatků. Zda se k tomu ČCE odhodlá, závisí na rozhodnutí jejího dalšího synodu v r. 2025, jemuž by mělo předcházet projednání návrhu této možnosti ve sborech a na konventech celé církve.⁷⁸

V kontextu výše naznačených úvah, které poukazují na potřebu odlišovat právní akt uzavření manželství, popř. partnerství, a požehnání, se nabízí otázka, zda je požehnání párům v celoživotním partnerském vztahu vůbec nutné vázat na právní úpravu jejich soužití. Tzn. jde o otázku, zda nelze žehnat také párům, ať již heterosexuálním nebo homosexuálním, které spolu trvale žijí a svůj vztah chápou jako celoživotní, ale z určitých důvodů

76 Do Řádu sborového života, čl. 3 Příležitostná shromáždění, má být vložen následující odstavec: „8. Pro kazuální bohoslužbu, při níž se uděluje požehnání partnerství nebo dochází k uzavření partnerství osob stejného pohlaví, se ustanovení odst. 2 až 7 tohoto článku použijí obdobně, nestanoví-li usnesení synodu jinak.“ Usnesení 2. zasedání 36. synodu ČCE č. 24 [online], [cit. 26. 6. 2024], dostupné z: <https://synod.e-cirkev.cz/usneseni-synodu/usneseni-2-zasedani-36-synodu-cce/>.

77 Tamtéž.

78 Tamtéž.

nevstoupily (nebo nemohou vstoupit) do manželství, popř. partnerství. Mezi teology nalezneme hlasy, které se vyjadřují k této otázce vstřícně. Podle Ulrike Wagner-Rau by to mělo být možné, pokud pár splňuje několik základních kritérií: Především jde o to, že pár do trvalého vztahu vstupuje dobrovolně ve vzájemné lásce; partneři si uvědomují svou odkázanost na Boha jako zdroj života, lásky a odpuštění mimo sebe sama; přistupují ke svému vztahu se záměrem tvořit trvalý a závazný svazek a držet při sobě v dobrém i zlém; usilují ve svém vztahu o spravedlnost a vzájemnou úctu; jsou si vědomi toho, že jejich vztah není jen soukromou záležitostí, ale že mají také veřejnou odpovědnost.⁷⁹ Pokud pár splňuje uvedené kritéria, je podle Wagner-Rau rovněž legitimní takovému vztahu požehnat.

Současně však lze vznést otázku, podle čeho farář pozná, že pár, který není oficiálně v manželství či (registrovaném) partnerství, má skutečně záměr trvalého životního svazku. Veřejně uzavřené manželství popř. partnerství představuje pro faráře zřetelný projev, že vše výše uvedené je míněno vážně. Na to lze namítnout, že jistota, kterou poskytuje právně uzavřený svazek, se mnohdy zpětně ukáže jako formální. A naopak lze předpokládat, že nesezdaný pár, který se odhodlá k žádosti o požehnání, tak činí na základě vážného a zralého rozhodnutí. K žádosti páru o požehnání je tak třeba přistupovat s velkou pastorační citlivostí pro mimořádné životní situace, v nichž se lidé ocitají, s důvěrou v čisté úmysly páru a s vědomím, že Bůh prohlédá lidská srdce. Důležité je podporovat lidi v tom, aby se odvažovali vstupovat do trvalých vztahů žitých ve vzájemné lásce, úctě a odpovědnosti, veřejně se k nim hlásili ve svých sborech a hledali k nim duchovní podporu v kazuálních bohoslužbách.⁸⁰

Závěr

Závěrem bych ráda shrnula výtěžky této studie v několika bodech:

Křesťanské církve mají vzhledem k požehnání dvojí roli: jsou příjemkyněmi Kristova požehnání a současně i nositelkami explicitního Ježíšova pověření žehnat. Boží požehnání je darem, který lidé v Kristově církvi skrze Krista přijímají, i službou, kterou jsou pověřeni vůči okolnímu světu. Dar požehnání v sobě vždy zahrnuje také poslání stávat se požehnáním svému okolí.

⁷⁹ Wagner-Rau, *Segensraum*, 218.

⁸⁰ Tamtéž, 219.

Východiskem pro praxi žehnání v církvích je biblický koncept požehnání. Požehnání staví člověka do Boží přítomnosti prostředkované Duchem svatým a otevírá jej působení Boží moci. Vytoužené účinky požehnání lze spojit se všemi oblastmi jednání trojjediného Boha a se všemi oblastmi, dimenzemi a aspekty lidského života. V požehnání se celý Bůh přiklání k celému člověku.

Požehnání je lidmi prostředkovaným aktem božsko-lidské komunikace, který má v duchovním životě křesťanů nezastupitelné místo. Jedná se o specifický řečový akt, odlišný od jiných řečových forem vyjadřujících vztah mezi Bohem a člověkem, jako je přání, modlitba a zvěstování. V požehnání je společně vyjádřena touha, apel vůči Bohu i osobní zřetel k žehnanému. Požehnání je současně třeba chápat jak v jeho katabatické dimenzi jako toužebné postavení člověka do Boží přítomnosti, tak v jeho anabatické dimenzi jako dobrořečení Bohu za jeho dary.

Požehnání se objevuje v rozmanitých kontextech života církvi i jednotlivců. Je součástí každodenní bohoslužby, kazuálních bohoslužeb a pastorační péče (např. požehnání nemocných, umírajících apod.). Žehnat druhým může kdokoli, kdo sám přijal Boží požehnání – tedy jakýkoli křesťan. V rámci bohoslužby připadá úloha žehnat předsedajcímu. Požehnan může být každý, kdo projeví upřímnou touhu po Boží blízkosti ve svém životě. Požehnání je bezpodmínečné a neváže se na zkoumání morálního profilu svého žadatele.

Žádost o požehnání ze strany párů stejného pohlaví by v ČCE – dle mého názoru – neměla být zamítána jen z důvodu menšinové sexuální orientace svých žadatelů. Usnesení synodu ČCE z r. 2023 však zohledňuje stávající situaci, kdy se postoje k žehnání párů stejného pohlaví v církvi různí, a rozhodnutí ponechává na jednotlivých kazatelích. Pro případ, že požádaný farář nechce požehnání provést anebo s ním nesouhlasí staršovstvo místního sboru, by měl být stanoven další postup. První návrh takového postupu předkládá dokument zasláný letošním synodem k debatě v rámci celé církve.

Podnětem k žádosti o požehnání stejnopohlavního páru v rámci kazuální bohoslužby zpravidla bývá vstup do (registrovaného) partnerství, kterým pár veřejně deklaruje svůj záměr tvořit trvalý a závazný vztah. Význam obřadu požehnání je však třeba spatřovat výhradně v liturgicko-teologické a pastorační rovině. Jeho smyslem není legitimizovat ani posvěcovat určitou instituční životní formu, ale postavit pár do Boží přítomnosti v důvěře v zaslíbení jeho příklonu a rozhojnění života. Zda bude možné v rámci církevního obřadu uzavírat také samotný právní svazek partnerství, bude předmětem jednání dalšího synodu. Ze strany státu je tato možnost otevřena.

Nakonec je třeba vzít v úvahu to, že požehnání párů, jak homosexuálních, tak heterosexuálních lze praktikovat jak v rámci veřejné kazuální bohoslužby, tak i v rámci soukromé pastorační péče. Záleží na přání a preferencích žádajícího páru. Vedle toho je třeba s pastorační citlivostí přistupovat k případům, kdy o požehnání žádají páry, které žijí v trvalém životním vztahu, ale z určitých důvodů nevstoupily do manželství či partnerství. Také tato situace představuje pro faráře a teology výzvu stále znovu promýšlet, o co při žehnání vlastně jde a zda vůbec mají teologicky obhajitelný důvod požehnání v takovém případě odmítnout.

doc. Tabita Landová, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

tabita@etf.cuni.cz

Obřad křtu podle Agendy české z r. 1581

Michal Chalupski

Abstract: Baptismal Ceremony according to Agenda česká of 1581

Agenda česká [Czech Agenda] is a still under-researched source of the reformed liturgy in the Bohemian lands. It represents a liturgy influenced by Lutheran theology. This article argues that the form of the baptismal ceremony is based on the Wittenberg church order, published in 1539, and shows how the editors used their German source: Their approach was to some extent creative. There appear various changes compared to the original: Some parts take a different position; the exorcism is only optional and there is no mention of the handing over of the baptismal robes. The baptism itself is performed by a threefold pouring, not by immersion. The Agenda česká follows Martin Luther's example in simplifying the baptismal liturgy and in this respect goes beyond its source. However, this trend was not common in the whole Bohemian and Moravian milieu, influenced by the German reformation. Thus, the Agenda česká represents only one of several streams.

Keywords: Baptism; liturgy; Bohemian reformation; 16th century; Lutheran theology

DOI: 10.14712/27880796.2024.3

Z křesťanských svátostí se pojí s českou reformací na prvním místě večere Páně, eucharistie. Tento příspěvek se však věnuje jiné zásadní svátosti – křtu. Zaměřím se v něm na pozorování základní formy křestního obřadu, jak jej podává luterskou teologií ovlivněná *Agenda česká* z roku 1581,¹ a na otázku, z čeho její pořadatelé vycházeli a jak se svým zdrojem zacházeli.

Křest v českých zemích v 15. až 17. století

Kromě zmíněného, Lutherovou reformací ovlivněného prostředí, z něž vzešla *Agenda česká*, můžeme pro dokreslení různosti tehdejší křestní praxe v našem prostředí zmínit také jiné konfesní směry a jejich díla. Římskokatolickou praxi osvětluje např. latinsky psaná *Agenda Pragensis* pocházející

1 *Agenda Česká, to jest Spis o Ceremoniích a pořádcích Církevních, kterak se slovem Božím a svátostmi Kristovými, lidu v Království Českém pravdu Evangelium svatého majícímu a milujícímu, posluhovati má*, Lipsko: Georg Deffner, 1581, starý tisk uložený in: Praha, Univerzita Karlova, Knihovna Evangelické teologické fakulty, sign. 1 T 161, [cit. 16. 1. 2024], dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-UKPETF1_T_161_____3I6A29D-cs. Knihopis č. 79 tento exemplář neuvádí.

pravděpodobně z let 1476–1479, která obsahuje prvky známé z různých údobí předchozí západní liturgické tradice.²

V jiné agendě, pocházející z roku 1581, která vzešla patrně z prostředí konzervativních utrakvistů,³ nacházíme křestní obřad velice blízký *Agendě Pragensis*.⁴ Přináší však dvě významné změny: první z nich obnovuje starobylou praxi, kdy se po vykonání křtu mohlo i nemluvnatům podávat tělo a krev Páně, druhá předkládá konání obřadu v češtině, nikoli již v latině.

*Agendu správy a posluhování církevního na Horách Kutných*⁵ sestavil nejspíše Václav Štefan Teplický (1565–1621), kněz pod obojí, který užíval dílo Melancthonovo i spisy kalvínských teologů, jinak též školní inspektor

- 2 *Agenda Pragensis* [Plzeň, kolem 1479], starý tisk uložený in: Národní knihovna ČR, sign. 44 G 44, [cit. 8. 3. 2024], dostupné z: https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR__44_G_44_____1J7P3DA-cs. Knihois č. INCO02. Průběh křestního obřadu: Umístění dětí podle pohlaví (chlapci v pravé ruce, dívky v levé ruce kmotra); otázky na vůli ke křtu a na jméno křtěnce; odřeknutí se Satana; exsufflace (dechnutí na tvář křtěnce – darování Ducha sv. a vyhnání ďábla); znamení kříže na čele a na srdci; vložení ruky a modlitba; exorcismus soli; modlitba; vložení soli do úst; modlitba; modlitba nad chlapci; exorcismus; modlitba nad dívkami, exorcismus; modlitba nad chlapci, exorcismus; modlitba nad dívkami, exorcismus; exorcismus nad chlapci; exorcismus nad dívkami; modlitba nad obojím pohlavím; čtení z Mt 19,13–15; vložení ruky na dítě; Krédo, Otčenáš; exorcismus; Effetha (pomazání nosu a uší křtěnce směsí slin a hlíny ve tvaru kříže); vyznání víry (otázky); pomazání olejem na srdci a na zádech a otázka na jméno; otázky na vůli ke křtu a na jméno; trojí ponoření a trojiční formule; modlitba; pomazání křížmem (směsí oleje a dalších látek) na čele; předání oděvu; předání svíce; modlitba; modlitba.
- 3 Rukopis uložený in: Národní knihovna ČR, sign. Křižovnici XVIII G 21. Dále označuji tento rukopis jako agendu křižovnickou.
- 4 Struktura obřadu: Před kostelem: postavení chlapců vpravo a dívek vlevo; otázky na vůli ke křtu a na jméno; odřeknutí se ďábla; exsufflace; znamení kříže na čele a na srdci; modlitba s rukama vloženýma na hlavu dítěte; vložení soli do úst; modlitba nad obojím pohlavím; modlitba nad chlapci, exorcismus; modlitba nad dívkami, exorcismus; modlitba nad chlapci; modlitba nad dívkami; exorcismus nad chlapci, exorcismus; modlitba nad dívkami, exorcismus; exorcismus nad chlapci, exorcismus; exorcismus nad dívkami, exorcismus; modlitba nad chlapci; evangelium: Mt 19,13–15 (při čtení vkládá kněz ruce na dítě); kmotři se modlí Otčenáš, Zdrávas, Krédo; kněz vstupuje do kostela a modlí se Otčenáš, nebo Krédo. V kostele: exorcismus; Effetha; předání stoly kmotrovi; jméno dítěte; pomazání olejem na srdci a na zádech ve tvaru kříže; vyznání víry (otázky); otázky na vůli ke křtu a na jméno; trojí ponoření ve jméno Trojice; modlitba; uvedení jména; pomazání křížmem na čele; vložení bílého šatu na hlavu; svíce; možnost eucharistie.
- 5 [Václav Štefan Teplický], *Agenda správy a posluhování církevního na Horách Kutných, a další texty*, rukopis uložený in: Národní knihovna ČR, sign. XXVIA 19, [cit. 12. 3. 2024], dostupné z: https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR__XXVI_A_19___3KH8SM3-cs. (Agenda se vyskytuje ještě ve dvou dalších známých exemplářích.)

a arciděkan kutnohorský.⁶ Oproti *Agendě Pragensis* a agendě konzervativních utrakvistů je jeho křestní liturgie jednodušší.

Pravidlo služebnosti církevních sestavil Tobiáš Závorka Lipenský⁷ a vydal je roku 1607.⁸ Závorka měl zpočátku blízko k Jednotě bratrské. Později se stal luterstvím formovaným knězem a sloužil v několika moravských sborech. Jeho posledním působištěm byl Doubravník, kde zastával děkanský úřad a roku 1612 zde také zemřel.⁹

Formulář křtu v Závorkově *Pravidle* představuje zjednodušení obřadu oproti liturgii, jak byla podána v *Agendě Pragensis* a v Křižovnické agendě, avšak oproti zde zmíněným evangelickým agendám se jedná o obřad bohatší a bližší tradičním vzorům. Patrná je zde starost o duchovní úroveň rodičů a kmotrů. Počítá se i s možností křtít konvertity z jiných náboženství či lidi dosud nepokřtěné, což je spojeno s předkřestní přípravou; pravděpodobně se však jednalo o ojedinělé případy. Zajímavě působí snaha považovat křest za celosborovou, nejen soukromou, událost. K tradičním vzorům odkazuje také možnost konat první část liturgie před kostelem nebo vyznání víry ve formě tří otázek, dále i možnost předání bílého šátku a svíce.

Struktura křestního obřadu: Prosbá o požehnání křtu; úvod ke čtení evangelia; evangelium: Mk 10,13–16; vložení rukou a požehnání; promluva; promluva; vyznání víry; otázky; modlitba a modlitba Páně; vyhlášení jména dítěte; křest; modlitba.

- 6 Ota Halama, Utrakvistické agendy k večeři Páně, in: Ota Halama (ed.), *Coena Dominica Bohemica*, Studijní texty UK ETF v Praze, Praha: ETF UK, 2006, 140–141.
- 7 Tobiáš Závorka Lipenský, *Pravidlo Služebnosti Církevních. To jest: Shromáždění všeho spolu, Čehož se při Služebnostech Páně v Církví Svaté od starodávna užívalo a užívá. Od těch, kteříž v Jazyku Českém Služebnosti Boží konají. Shromážděné, spravené a složené od kněze Tobiáše Závorky Lipenského, Děkana Doubravnického: Léta Páně M.DC.VII.* [Velké Němčice u Židlochovic] 1607, starý tisk uložený in: Národní knihovna ČR, sign. 54 A 49, [cit. 16. 3. 2024], dostupné z: https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=NKCR___NKCR__54_A_000049_43OHZY6-cs. Knihopis č. K17177.
- 8 Průběh křestního obřadu: Úvod; promluva; otázky; otázka na jméno; zřeknutí se ďábla; otázka; přijetí za úd církve; znamení kříže na čele; exorcismus; modlitba; povzbuzení; modlitba Páně; modlitba; oznámení jména dítěte; Effetha; požehnání; oznámení jména; otázka na vůli ke křtu; vyznání víry; slova ustanovení křtu a zaslíbení; křest; požehnání; předání roucha (nepovinné); předání svíce (nepovinné); áronské požehnání.
- 9 Halama, *Utrakvistické agendy*, 143 a 145. Viz též Ondřej Matějovský, Odras učení o sedmi svátostech v liturgickém díle Tobiáše Závorky Lipenského, dipl. práce na ETF UK, Praha 2018.

Roku 1580 vydala svoji křestní agendu¹⁰ Jednota bratrská; s menšími úpravami vyšla tato agenda ještě v roce 1612.¹¹ Oproti dřívější praxi v Jednotě zavedené se zde již jako převládající způsob křtu prosazuje křest dětí.¹²

Agenda česká a její německý kontext

Agendě české se stále ještě nedostalo podrobného zpracování.¹³ Její tvůrci zůstávají v anonymitě, víme o nich jen tolik, co sami o sobě prozradili v předmluvě ke svému dílu. Jednalo se o mezinárodní seskupení lutersky orientovaných duchovních. Konstatují, že v učení je mezi nimi naprostá shoda. V obřadech, ačkoli nerozhodují o spáse, se jim jednoty dosud nepodařilo dosáhnout, neboť mezi nimi nejsou jen rodilí Čechové, ale též lidé pocházející z různých zemí a zachovávající rozdílné zvyklosti. V této rozmanité skupině se používají rozličné agendy a knihy. Nyní se však rozhodli pořídit společnou agendu. Jako vzor pro její sestavení preferovali Vitemberskou agendu (ordinování byli totiž většinou právě ve Vitemberku), avšak ta neobsahuje všechny potřebné obřady¹⁴

10 Průběh křestního obřadu: Prosba o Boží přítomnost; úvodní slova; evangelium: Mk 10,13–16; výklad evangelia; otázka na úmysl rodičů; promluva k rodičům (a kmotrům); otázky na otce a kmotry; (otázky na Apoštolské vyznání víry, Desatero a modlitbu Páně); otázka na vůli vést dítě k víře; otázka na odřeknutí se ďábla, světa...; proklamace uzavření křestní smlouvy; úvod k modlitbě; modlitba za křtěnce i jeho vychovatele; výzva obětovat křtěnce k přijetí křtu; otázka na jméno křtěnce; křest trojím politím; výzva k důvěře; napomenutí k plnění slibů; požehnání rodičům a kmotrům. Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, 387–391, srov. tamtéž 171–173.

11 Landová, *Liturgie Jednoty bratrské*, 165.

12 Tamtéž.

13 Několik informací k ní uvádí Halama, *Utravvistické agendy*, 135 a 138. Věnuje se jí také Ján M. Petřík, *Dejiny slovenských evanjelických a. v. služieb Božích*, Liptovský Svätý Mikuláš: Tranoscius, 1946, 103–108 a Ján Petrik, *Chrámové agendy slovenskej evanj. a. v. cirkvi*, Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius, 1948, 24–34, také Zikmund Winter, *Život cirkvevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*, sv. 2, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1896, 841–844, [cit. 19. 1. 2024], dostupné z: https://www.google.cz/books/edition/%C5%BDivot_%C3%ADrkevn%C3%AD_v_%C4%8Cech%C3%1ch/7lhBAQAMAAJ?hl=cs&gbpv=1&dq=winter%20zikmund%20%C5%BEivot%20c%C3%ADrkevn%C3%AD&pg=PA495&prinsec=frontcover.

14 Jako pohřeb, vyobcování nekajících či potěšování těch, kdo byli odsouzeni ke ztrátě hrdla. *Agenda česká*, VII.

a ani v českých knihách je nebylo možné najít.¹⁵ Proto si přibrali na pomoc i další německé agendy – Braniborskou a Württemberskou.¹⁶

Jakožto *Vitemberskou agendu* mohli snad mít pořadatelé *Agendy české* k dispozici vitemberský tisk církevního řádu *Agenda das ist Kirchenordnung, wie sich die Pfarrherrn und Seelsorger in iren Ampten und Diensten halten sollen* z roku 1548. Jedná se o přetisk lipského vydání z roku 1540¹⁷ a ten je zase konečnou verzí provizorního církevního řádu vydaného ve Vitemberku roku 1539.¹⁸ Pod předmlouvou k agendě z 19. září 1539 jsou podepsáni Justus Jonas, Georgius Spalatinus, Caspar Creutziger, Fridericus Myconius, Justus Menius a Johannes Weber.

Křestní formulář této liturgické knihy je založen na Lutherově *Taufbüchlein* z roku 1526, ovšem nápadnou změnou je přidání promluv (viz tabulku 1).

Martin Luther nebyl liturgickým radikálem. Jeho *Taufbüchlein verdeutscht*, dílo vydané roku 1523, ještě nepodává nikterak pronikavou reformu křestní liturgie. Zachovává v něm hodně z toho, co nabízel tradiční středověký křestní řád.¹⁹ Přidal však novinku – tzv. *modlitbu potopy*, přimluvu za křtěnce, která zmiňuje biblické příběhy spojené s vodou, konkrétně potopu světa, přechod Izraelců Rudým mořem a křest Ježíšův.²⁰ K zásadnější úpravě křestního pořádku přistoupil Luther v *Taufbüchlein aufs Neue zugerichtet* z roku 1526.²¹

15 Protože je agenda psána česky (s některými latinskými částmi), dá se z toho vyvodit, že byla určena do českého jazykového prostředí, tedy primárně pro komunity či alespoň jejich duchovní hlásící se k luterské reformační teologii. Našla však využití i jinde – její vliv na liturgii Jednoty bratrské dokazuje Landová, *Liturgie Jednoty bratrské*, 64. O snaze tvůrců *Agendy české* přizpůsobit se českému prostředí svědčí např. zařazení svátku mistra Jana Husa mezi dny sváteční, i když mezi svátky menší. Srov. *Agenda česká*, 65.

16 *Agenda česká*, V–VII.

17 *Agenda das ist Kirchenordnung, wie sich die Pfarrherrn und Seelsorger in iren Ampten und Diensten halten sollen, für die Diener der Kyrchen in Hertzog Heinrichen zu Sachsen V. G. H. Fürstenthumb gestellet*, Leipzig: Nicolaus Wolrab, 1540, starý tisk uložený in: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. 20.Dd.1201, [cit. 16. 1. 2024], dostupné z: <http://data.onb.ac.at/rep/10765E64>.

18 Emil Sehling (ed.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I/1*, Leipzig: Reisländ, 1902, 88–89, [cit. 8. 2. 2024], dostupné z: <https://archive.org/details/dieevangelischen00sehluoft/mode/2up>. Viz též Petrík, *Chrámové agendy*, 16.

19 Frank C. Senn, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*, Minneapolis: Fortress, 1997, 290.

20 Senn, *Christian Liturgy*, 289 tuto modlitbu označuje za Lutherovo vlastní dílo, zřejmě ji však přejal z tehdy poměrně mladé tradice. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, 588.

21 *Das Taufbüchlein verdeutscht* z roku 1523, v klasické výmarské edici Lutherových spisů (= WA): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 12*, Weimar: Hermann

Tradičním symbolickým úkonům, jako bylo např. pomazání křtěnce olejem či vložení soli do jeho úst, přikládal reformátor pramalou váhu, a proto je zde mohl vynechat. Předání křestního roucha ponechal zřejmě z praktických důvodů – dítě bylo stejně po křtu nutno obléci – a patrně i kvůli zavedenosti tohoto zvyku.²² Lutherovi záleželo především na pravé víře, naslouchání slo- vům Písma a opravdové modlitbě, k níž se měli vnitřně připojit i účastníci obřadu.²³ Tento Lutherův druhý křestní pořádek se stal vlivným činitelem při vzniku dalších luterských církevních řádů.²⁴

Jak už bylo zmíněno, odlišuje se křestní formulář v *Agenda das ist Kirche- nordnung...* od *Taufbüchlein aufs Neue zugerichtet* především tím, že jsou do něj zařazeny promluvy duchovního. Katechezi se tedy dostává důležitého místa, což je pochopitelné pro situaci, kdy bylo třeba lidem vysvětlovat prin- cipy reformačního pojetí křesťanské víry. Svým způsobem se tak obnovuje starobylá zvyklost předkřestní katecheze, ovšem v tomto případě zhuštěné do jednoho obřadu a určené zástupcům křtěnců, nikoli katechumenům sa- motným. Nechybí zde však ohled na okolnosti, jimiž je křestní obřad určen, např. na zdravotní stav dítěte, takže některé promluvy jsou označeny jako nepovinné.

Přidána byla otázka na jméno dítěte v úvodní části; volitelnost prvků zařa- zených před odřeknutím se dábla vyplývá z jejich provázanosti s nepovinnou promluvou. Jinak pořádek poměrně věrně sleduje Lutherovu předlohu. Nelze však tvrdit, že se jedná o pouhý přetisk všeho, co je obsaženo v předloze. Např. druhý článek vyznání víry podává Luther ve stručnější verzi. Zajímavostí je, že oproti Lutherově formuláři se zde gramaticky počítá i se křtem dívek.

Lipský tisk z roku 1540 nám poslouží pro srovnání zdejšího pořádku křtu s křestním formulářem *Agendy české*.

Böhlau, 1891, 38–46; Das Taufbüchlein aufs Neue zugerichtet z roku 1526: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19*, Weimar: Hermann Böhlau, 1897, 531–541.

22 Senn, *Christian Liturgy*, 291.

23 WA 19,538.

24 Senn, *Christian Liturgy*, 291.

Tabulka 1: Srovnání průběhu křestního obřadu v Lutherově *Taufbüchlein* z roku 1526 a v díle *Agenda das ist Kirchenordnung, wie sich die Pfarrherrn und Seelsorger...*

| Martin Luther, <i>Taufbüchlein</i> 1526 | <i>Agenda das ist Kirchenordnung...</i> 1540 |
|--|--|
| Exorcismus Znamení kříže na čele a na hrudi s příslušnými slovy Modlitba za křtěnce Modlitba potopy Exorcismus Evangelium | Promluva k těm, kdo dítě přinesli Otázka na jméno Exorcismus Znamení kříže na čele a na hrudi s příslušnými slovy Modlitba za křtěnce Modlitba potopy Exorcismus Evangelium (Promluva) |
| Vložení ruky na hlavu křtěnce + modlitba Páně – bez doxologie (kmotři klečí) Přivedení dítěte ke křtitelnici Požehnání křtěnci | Vložení rukou na hlavu křtěnce + modlitba Páně – bez doxologie (kmotři klečí) Přivedení dítěte ke křtitelnici Požehnání křtěnci (Promluva ke kmotrům) (Otázka na kmotry) (Požehnání ke splnění slibu) |
| Odřeknutí se ďábla (otázky) Krédo (otázky) Otázka na vůli ke křtu Křest (ponořením) Předání roucha + požehnání křtěnci Přání pokoje křtěnci | Odřeknutí se ďábla (otázky) Krédo (otázky) Otázka na vůli ke křtu Křest (ponořením) Předání roucha + požehnání křtěnci Přání pokoje křtěnci |

Srovnání formulářů

Německá agenda uvádí hned na počátku formuláře promluvu k těm, kdo přinášejí dítě ke křtu. *Agenda česká* této promluvě předřazuje pokyny, že se má duchovní otázat kmotrů na to, jaké má křtěné dítě obdržet jméno a není-li již pokřtěno. Promluva pak následuje, pokud křtěnec dosud pokřtěn nebyl. Promluva je volným překladem německého vzoru až po oznámení čtení evangelia, které však německá předloha na toto místo nezařazuje. Místo evangelia v ní figuruje otázka na jméno dítěte, posléze je zařazen exorcismus a označení křtěnce znamením kříže na čele a na hrudi s doprovodnými slovy. Evangelium je v obou agendách vybráno z Marka 10,13–16, jak to odpovídá oběma Lutherovým *Taufbüchlein*. *Agenda česká* pak umožňuje zařadit další promluvu místo výkladu přečteného oddílu, ovšem pokud je k tomu dosta-

tek času a zdravotní stav dítěte to dovolí. Promluvu po čtení evangelia uvádí i německý vzor, a to za stejných podmínek. Překlad tohoto, na zmíněném textu evangelia založeného, napomenutí je opět odvozen z německé předlohy.

Po promluvě uvádí *Agenda česká* modlitbu, v níž se prosí o ochranu a požehnání pro křtěnce. Tato modlitba je opět mírně upravenou modlitbou z předlohy, kde je ovšem umístěna po označení křtěnce křížem na čele a na hrudi. Modlitba je v německé verzi projevem jednotlivce (kněze), kdežto v českém překladu se objevuje zájmeno *my*. V obou agendách na ni navazuje *modlitba potopy*, v níž se kromě připomenutí biblických událostí spojených s vodou žádá o víru pro křtěnce, kterou by bylo utopeno vše, co na něm (ní) zůstává po Adamovi. I německá verze zde užívá na místě prosících množného čísla. Je zvláštní, že překladatelé *Agendy české* neužili v daném kontextu vody vhodný obraz předlohy o svaté arše křesťanství („in der heiligen Arca der Christenheit“) a spokojili se s označením *církev*.²⁵ Pak mohl být vykonán exorcismus, který doprovodilo trojí označení katechumena křížem – na čele, na ústech a na hrudi. Německá agenda sice obsahuje u tří osob Trojice tři značky kříže, ovšem neuvádí, na kterých částech těla má být kříž učiněn. Také místo českého výrazu *přikazují* uvádí patrně expresivnější slovo *beschwere*²⁶ a neobsahuje označení křtěnce nikoli jen za služebníka Kristova, ale také Božího, jako činí česká verze. Exorcismus není v německém textu označen jako nepovinný.

V *Agendě české* následovala společně pronášená modlitba Páně, k níž se pokleklo. Modlitba je zastoupena pouze úvodními slovy, ovšem podle jejího znění v mešním formuláři lze vyvodit, že neobsahovala závěrečnou doxologii. Duchovní pak vstal, vložil ruku na dítě a pronesl požehnání, založené patrně na Žalmu 121,8. Poté položil zástupcům křtěnce u křtitelnice otázku, zda žádají na základě pravé víry, aby bylo dítě křtem zbaveno přirozeného porušení, přijato za dědice věčného života a tím se mu dostalo druhého narození, tentokrát z Boha. Zmínka o křtitelnici v souvislosti se zněním požehnání a s přihlédnutím k německému vzoru vyvolává otázku, zda se zde nekonal přesun od kostelních dveří či alespoň od oltáře ke křestnímu

25 K modlitbě potopy a jejímu výtvarnému zpracování na křtitelnicích viz Jan Royt, Voda omilostňující a voda trestající. Ikonografie luteránských křtitelnic v Čechách, in: Kateřina Horníčková – Michal Šroněk (eds.), *In puncto religionis. Konfesní dimenze předbělohorské kultury Čech a Moravy*, Praha: Artefactum, 2013, 163–174.

26 Stejně jako Martin Luther v obou *Taufbüchlein*.

Tabulka 2: Srovnání průběhu křestního obřadu v díle *Agenda das ist Kirchenordnung, wie sich die Pfarrherrn und Seelsorger... a v Agendě české*

| <i>Agenda das ist Kirchenordnung...</i> 1540 | <i>Agenda česká</i> |
|---|---|
| Promluva k těm, kdo dítě přinesli | Otázka na jméno dítěte a na to, zda již bylo pokřtěno |
| Otázka na jméno | Promluva (nebylo-li dosud dítě pokřtěno) |
| Exorcismus | Evangelium (Promluva) |
| Znamení kříže na čele a na hrudi s příslušnými slovy | Modlitba za křtěnce |
| Modlitba za křtěnce | Modlitba potopy |
| Modlitba potopy | (Exorcismus se znamením kříže na čele, ústech a na hrudi) |
| Exorcismus | Modlitba Páně (kněz i ostatní klečí) |
| Evangelium | Vložení ruky a požehnání křtěnci |
| (Promluva) | Přivedení dítěte ke křtitelnici? |
| Vložení rukou na hlavu křtěnce + Modlitba Páně (kmotři klečí) | Otázka na vůli ke křtu |
| Přivedení dítěte ke křtitelnici | Odřeknutí se ďábla (otázky) |
| Požehnání křtěnci | Krédo (otázky) |
| (Promluva ke kmotrům) | Otázka na vůli ke křtu |
| (Otázka na kmotry) | Křest (politím) |
| (Požehnání ke splnění slibu) | Vložení rukou (kněz a kmotři) a požehnání křtěnci |
| Odřeknutí se ďábla (otázky) | (Napomenutí) |
| Krédo (otázky) | |
| Otázka na vůli ke křtu | |
| Křest (ponořením) | |
| Předání roucha + požehnání křtěnci | |
| Přání pokoje křtěnci | |

prameni.²⁷ Po souhlasné odpovědi následují otázky, které směřují k odřeknutí se ďábla, jeho skutků a jeho pýchy (tzv. abrenunciace). Dále je zařazeno Apoštolské vyznání víry ve formě tří otázek a naposledy otázka na vůli ke křtu. Otázky jsou položeny ve 2. osobě jednotného čísla, ovšem výzvy k odpovědi jsou formulovány již ve 2. osobě čísla množného. Jak navíc potvrzuje na místě oslovení stojící zkratka *N.*, byly otázky směřovány na křtěnce, výzvy k odpovědi již však reflektují jeho nemožnost odpovídat a z toho vyplývající nutnost, aby jej v tomto konání nahradili jeho zástupci. Tu měla některá žena dítě uvolnit z jeho oděvu a kněz, který vzal křtěnce

27 K otázce, zda se konal úvod obřadu dle *Taufbüchlein* z roku 1526 před kostelními dveřmi, nebo uvnitř kostela (u oltáře) viz Bruno Jordahn, *Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart*, in: Karl Ferdinand Müller – Walter Blankenburg (eds.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 5: Der Taufgottesdienst*, Kassel: Johannes Stauda, 1970, 349–638, zde 363–364 a 392–393.

do ruky,²⁸ pokřtil nemluvně trojím politím hlavy a proslovením trojiční křestní formule. Po křtu ještě duchovní spolu s kmotry vzkládala na dítě ruce, kněz proslovil žehnací modlitbu a vyprošoval mu Boží pokoj. Dále mohl promluvit k rodičům, kmotrům a příbuzným křtěnce a vybidnout je k náležitému vedení dítěte. Připojen je ještě pokyn pro kněze, jak mají předcházet nepřístojnostem, které bývají s tímto slavnostním úkonem spojeny (např. na obřad křtu navazující návštěvy pohostinských zařízení i s dítětem a nemírné pití, které mívají za následek, že dítě je připraveno o zdraví či dokonce o život).

Německá agenda zařazuje po druhém exorcismu čtení evangelia, případně naučení na jeho základě a společně s klečícími kmotry vyslovenou modlitbu Páně (bez závěrečné doxologie), při níž vzkládá duchovní ruce na křtěncovu hlavu. *Agenda česká* uvádí modlitbu Páně výzvou (zatímco v předloze se jedná o oznámení na závěr promluvy), nejmenuje zde výslovně kmotry a vložení rukou se koná až při požehnání po modlitbě Páně. Dále německý vzor po proslovení modlitby Otče náš uvádí pokyn k přinesení dítěte ke křestnímu prameni (zu der Tauffe) a požehnání (stejně jako v *Agendě české*), ovšem bez vzkládání rukou. Při dostatku času lze zařadit promluvu, která je uzavřena otázkou na kmotry ohledně jejich role při křestanské výchově dítěte. Po jejich kladné odpovědi prosí kněz o požehnání ke splnění řečeného, ovšem nejen pro kmotry – používá první osobu množného čísla (tato část v *Agendě české* chybí). Pak se dítě skrže kmotry odříká ďábla ve formě tří otázek a odpovědí (konkrétně ďábla, všech jeho skutků a vši jeho pýchy). V *Agendě české* není přímo uvedeno, že se dítě odříká ďábla prostřednictvím kmotrů, otázka je kladena jednotlivci, vybidnutí k odpovědi je však formulováno v množném čísle. Otázky vykazují shodu až na otázku poslední, místo pýchy je ve vzoru uvedeno slovo *Wesen*. Některé odlišnosti se objevují také v následujícím Apoštolském vyznání víry, které má taktéž podobu otázek a odpovědí. Především je v předloze druhý článek formulován stručněji než v naší agendě. Poslední otázka zjišťuje ochotu nechat se pokřtít. Pak kněz ponořením křtěnce a vyslovením trojiční formule vykoná křest. Není zde tak podrobná instruktáž o tom, co se má dít, jako je tomu v *Agendě české*. Ta navíc uvádí křest trojím politím hlavy. Když kmotři ještě drží dítě v křestní vodě, duchovní mu nasazuje křestní roucho a přitom pronáší slova požehnání (podobně jako

28 Měl dítě vzít s plenkami, ale bez podušky. *Agenda česká*, 123. Winter, *Život církevní*, 844, se domnívá, že důvod odložení podušky spočíval v předcházení pověřivému zasouvání chleba do podušky apod.

po křtu v naší agendě, v níž ovšem chybí možnost odevzdat dítěti křestní roucho a křtěnce nedrží kmotři). A když duchovní vysloví přání pokoje nově pokřtěnému dítěti, je odpovědí *amen* celý obřad uzavřen. *Agenda česká* uvádí delší přání pokoje a odpověď připojuje sám kněz.²⁹

Závěrem

Ze srovnání křestního obřadu v obou sledovaných formulářích vidíme, že vydavatelé *Agendy české* pracovali se svým zdrojem do jisté míry tvůrčím způsobem. Projevili tedy poměrnou samostatnost a nepřebrali vše důsledně dle své předlohy, ač pocházela z místa, které pro mnohé z nich jistě mnoho znamenalo. *Agenda česká* má oproti německému vzoru zájem na tom, aby se nejprve prověřilo, zda již nebylo dítě pokřtěno. V případech, kdy by panovala nejistota o tom, zda bylo dítě nacházející se v kritické zdravotní situaci řádně pokřtěno laikem, se má křest (znovu) vykonat.³⁰ Otázka zjišťující, jak se křtěnec jmenuje, je zde zařazena ještě před úvodní promluvou, zatímco v německé agendě až za ni. I další prvky mají jiné řazení. Tak se např. v *Agendě české* čte evangelium ještě před modlitbou potopy. Zatímco v německém formuláři nacházíme dva exorcismy, figuruje v české agendě pouze exorcismus jeden, který navíc může být vypuštěn, stejně jako doprovodné označení křtěnce křížem na čele, ústech a na prsou. Tato možnost je však rozšířením pokynu předlohy, která uvádí znamení kříže pouze na čele a na prsou. *Agenda česká* předepisuje pokleknutí k modlitbě Páně pro všechny včetně kněze, zatímco předloha jen pro kmotry. Navíc je zde oproti německému vzoru dvojitá otázka na vůli ke křtu. Podobně tomu bylo i v *Agendě Pragensis* a v křížovnické agendě, možná tedy toto zdvojení zůstalo v *Agendě české* zachováno jako prvek známý ze starší tradice. Křest je proveden politím místo názornějšího ponoření. Chybí rovněž předání křestního oděvu; tato možnost dokonce není uvedena ani jako volitelná. Otázkou zůstává, zda se začátek obřadu nemohl odehrát u vchodu do kostela či na jiném místě než u křtitelnice. Takový přesun by odpovídal předloze. Požehnání po křtu není vyhrazeno v *Agendě*

29 Na konci tohoto formuláře jsou uvedeny pokyny pro duchovní, kteří mají bránit pohoršlivým jevům v souvislosti se křtem: Např. nemají přijímat za kmotry osoby mladší patnácti let nebo ty, už nichž neshledají dostatečnou znalost základů křesťanského učení. *Agenda česká*, 125–126.

30 Křtu vykonanému laiky v případě nouze se *Agenda česká* věnuje na s. 126–130.

české jen knězi, ale spolupůsobí zde i kmotři, což zvyšuje jejich aktivní podíl na průběhu obřadu.

Agenda česká pokračuje v Martinem Lutherem započatém zjednodušování křestní liturgie a překonává v tom i svoji předlohu. Ustupuje od některých symbolických úkonů (předání křestního oděvu) či užívá jejich méně výraznou podobu (křest politím místo ponoření). Otevřenou otázkou zůstává, zda se např. vypuštěním předání křestního roucha či možností vynechat exorcismus mělo vyjít vstříc tuzemskému prostředí či alespoň části věřících, upřednostňující prostší liturgii, nebo bylo-li účelem těchto změn pokračovat ve zjednodušování liturgie v linii Lutherem spuštěného procesu. Vždyť možnost předat dle místních zvyků vínek (křestní roucho) či křestní svíci nacházíme v jiné domácí evangelické agendě, *Pravidle služebností církevních* Tobiáše Závorky Lipenského,³¹ a zdá se, že ani Jednota bratrská nebyla předání vínku zcela nepřátelská.³² Ať už byly tyto změny provedeny z jakéhokoli důvodu, dokládají, že pro tvůrce *Agendy české* stejně jako pro Martina Luthera neznamenal tyto prvky podstatnou součást křestního dění.

Mgr. Michal Chalupski, Ph.D.

Husova 377, 738 01 Frýdek-Místek

Česká republika

michal.chalupski@gmail.com

³¹ Závorka Lipenský, *Pravidlo*, VII.

³² Winter, *Život církevní*, 837.

Odluka církve a státu v pojetí baptistů a adventistů sedmého dne a její aplikace v realitě komunistického Československa 1948–1989

Michal Balcar

Abstract: Separation of Church and State as a Baptist and the Seventh-day Adventist Theological Principle in the Reality of the Communist Czechoslovakia 1948–1989

Both Czechoslovakian Baptists as well as Seventh-day Adventist maintain the principle of the separation of church and state. This study, in its first part, describes differences of understanding of this principle between the two free churches. In the second part it describes the application of this principle in the reality of the communist regime. It is rather surprising that the attitudes of the two in reality differed almost completely. The summary explains the reasons behind this fact being Adventist pragmatism, struggle for free Saturday, and trauma of the government ban of the SDAs (1952–1956).

Keywords: Separation of church and state; Baptists; Seventh-day Adventists; communist Czechoslovakia; theology

DOI: 10.14712/27880796.2024.4

Úvod

Odborné bádání v oblasti vztahu církve a státu v komunistickém Československu se primárně soustřeďuje na vztah mezi státem a římskokatolickou církví.¹ Jen dílčí část prací se pak věnují jiným denominacím.² Tento článek se zaměřuje na dvě menší protestantské církve zastávající radikální odluku církve a státu – Bratrskou jednotu baptistů³ a Církev adventistů sedmé-

1 Základ bádání tvoří Karel Kaplan, *Stát a církve v Československu v letech 1948–1953*, Brno: Doplněk, 1993. Další studie viz Jiří Hanuš – Jan Stříbrný (eds.), *Stát a církve v roce 1950*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. Hieronim Kaczmarek, *Stát a církve: Český případ*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2017.

2 V případě ČCE je to část studie věnované J. L. Hromádkovi viz Peter Moree – Jiří Piškula, „Nejpkrokovější církevní pracovník“ – *Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*, Benešov: Eman, 2015.

3 Spíše vyznavačská než odborně kritická je studie Jana Bistranina *Vztah českých baptistů a státu* v kolektivní monografii Slávka Švehlová (ed.), *Baptisté v Českých zemích 1885–2019*, Praha: Bratrská jednota baptistů, 2020, 15–31.

ho dne.⁴ V první části popíše postoje obou denominací a jejich teologická východiska. V druhé části se pak bude věnovat aplikaci těchto postojů na dobu komunistického režimu, tedy období mezi roky 1948–1989.

Badatelská otázka zní, jak je možné, že denominace s téměř totožným pojetím odluky církve a státu, zastávaly v realitě komunistického Československa vůči státu tak odlišné postoje.

Odluka církev a státu v chápání baptistů

Odluka církve a státu je pro baptistické hnutí jedním z klíčových teologických motivů, jak potvrzuje ve svém příspěvku na toto téma uveřejněném v nejnovější kolektivní monografii věnované baptistické historii v Českých zemích Jan Bistranin: „Od vzniku baptistických církví na přelomu 16. a 17. století patřila otázka svědomí jednotlivce a vztah církve k moci veřejné (státu) k zásadním otázkám baptistů nejen v oblasti praktického soužití, ale i v oblasti věroučné.“⁵ Tuto skutečnost nakonec potvrzují také *Zásady* publikované československými baptisty.⁶ Není náhoda, že *Zásady* z pera prof. Václava Králíčka začínají historickým úvodem, jenž pomíjí dobu rané církve a věnuje se konstantinovskému obratu, který definuje jako okamžik, kdy křesťanská církev vstoupila do nezdravého vztahu se státem.⁷

Nejstarší baptistické vyznání víry v českých zemích bylo vydáno roku 1886 nákladem prvního českého baptistického kazatele Jindřicha Novotného a neslo název *Vyznání víry a zřízení sborů u víře pokřtěných křesťanů, obyčejně baptistů zvaných*.⁸ To se o vztahu ke státu zmiňuje v článku 14: *O řádu občanském*. Ten není nijak radikální a nepožaduje nijak zásadně odluku církve a státu. Křes-

4 Tématu se samozřejmě okrajově věnuje ve svém práci Jiří Piškula viz Jiří Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Praha: Advent-Orion, 2009.

5 Švehlová, *Baptisté v českých zemích 1885–2019*, 17.

6 *Zásady* jsou pro baptisty vyznáním víry, byť jak baptisté, tak adventisté patří mezi denominace, které jsou vůči závazným dogmatickým výroky zdráhavé. Jak uvádí Jáchym Gondáš: „Na rozdíl od většiny křesťanských církví baptisté si trvale uchovávají ostych před vytvářením závazných vyznání víry.“ Pavel Vychopeň – Lydie Kucová – Jáchym Gondáš, *Baptistické zásady: jejich kořeny a okolnosti vzniku*, Praha, 2010, 52.

7 Václav Králíček, *Vznik a zásady baptistů*, Brno: Župní svaz Sdružení mládeže Bratrské jednoty českoslov. baptistů na Moravě, 1929, 6–8.

8 *Vyznání víry a zřízení sboru u víře pokřtěných křesťanů, obyčejně baptistů zvaných: s doklady z Písma Svatého dle originálu německého*, Praha: Nákladem Jindřicha Novotného, 1886.

fanům baptistického vyznání ukládá: „Považujeme za svou povinnost, všem zákonům vrchnosti bezvýminečně poslušnu býti, pokud tyto svobodné konání povinností naší křesťanské víry neobmezují, a v moci postaveným tichým a pokojným životem ve vsí pobožnosti jich těžký úkol usnadňovati.“ Specifikuje také ochotu baptistů vstoupit do armády, „byli-li jsme k tomu vrchností vyzváni“.

Již z doby první republiky pochází spis *Vznik a zásady baptistů*,⁹ jehož autorem je Václav Králíček. Vztah ke státu v pozdější době tradičně definuje heslo *svobodná církev ve svobodném státě*. Tím se baptisté „stavějí proti zasahování církve do života státního a zasahování státu do vnitřního života církevního“.¹⁰ Pro naše téma je zajímavé, byť poněkud ahistorické, že prof. Králíček ve svých zásadách z roku 1929 zmiňuje, že existuje výjimka, kdy stát může regulovat život církve, a sice, „když je poškozována státní bezpečnost aneb veřejná mravnost“.¹¹

Asi nejostřeji vyjadřuje postoj baptistů ke státu František Kolátor v brožurce *Zásady a učení Kristovo v pojetí Bratrské Jednoty Chelčického*.¹² „Zatímco církev katolická a stát byly skoro synonyma, zatímco evangelické církve byly státem uznány a jako církve státní používaly mnohých výhod státem poskytovaných – ovšem na úkor svojí vnitřní hodnoty a za cenu ztráty svobody svědomí a svobodného rozhodování v nejnvtirnějších věcech srdce, stála už tehdy naše náboženská společnost na stanovisku úplné odluky od státu [...]“.¹³ Kolátor se následně odvolává na Chelčického a cituje: „Spojením církve se státem jed vlit jest do církve svatě.“¹⁴

Pravděpodobně největší autority ze všech publikovaných *zásad* používaly *Naše zásady*,¹⁵ vydané 1930 a sepsané dr. Jindřichem Procházkou, který se o 22 let později stal hlavou „špionážní“ skupiny vyšetřované StB.¹⁶ V textu

9 Králíček, *Vznik a zásady baptistů*.

10 Tamtéž, 18.

11 Tamtéž.

12 František Kolátor, *Zásady a učení Kristovo v pojetí Bratrské Jednoty Chelčického*, sv. 7, Traktáty Br. Jednoty Chelčického, 1921.

13 Tamtéž, sv. 7, 2.

14 Tamtéž, sv. 7, 3.

15 Jindřich Procházka, *Naše zásady: pro náboženskou výchovu dospělých i mládeže ve sborích Bratrské Jednoty čs. baptistů (Chelčického)*, Liptovský Svätý Mikuláš: Rozsieváč, 1930.

16 Když je totiž vedení Jednoty v roce 1949 dotázáno z ministerstva unifikací, „4. které jsou spisy o baptist. názorech na poměr ke státu?“, odpověděl na to Jan Řičař jako předseda Jednoty: „Citovat jednak z Dr. Procházky „Naše zásady“... Slovo Boží Řím 13,1–10, Luk 20,26. atd.“ Archiv BJB, karton 15, korespondence 1949, dopis Jana Řičaře Cyrilu Burgetovi z 10. 9. 1949.

Našich zásad se vztahu ke státu věnuje primárně část 6.B *Naše úkoly na světě – V národě*. Ve vztahu k národu a zahraničí jsou zde baptisté charakterizováni jako „milovníci svého národa. Pěstují při tom ducha mezinárodního, neboť vědí, že v rodině Boží není rozdílů národnostních.“¹⁷ Ve vztahu k vládě dále Procházka vyznává: „Věříme, že vláda a úřady obdržely schválení Boží a existují pro zájem a pořádek ve společnosti národní, lidské. Modlíme se za presidenta a úřady a jsme jich ochotně poslušni.“¹⁸ Vůči této zásadě ale *Naše zásady* zmiňují jistý limit, a sice: „Poslušnost jsme hotovi odepřít ve všech věcech duchovních protivných vůči Ježíše Krista, který je jediným pánem svědomí a králem všech králů světa. Proto budou baptisté vždy usilovat o rozluky církve a státu.“¹⁹ Zásadu odluky církve od státu tedy Jindřich Procházka zmiňuje, ale v zásadě docela okrajově a bez ostřejšího vymezení, což není překvapivé v kontextu roku 1930 a první republiky.

Poslední publikované zásady pocházejí již z doby poválečné, tentokrát z roku 1948 z pera Františka Kolátora. Navzdory očekávání vzbuzené v roce – 1948 – text nijak explicitně nereflektuje únorový převrat nebo jeho blízkost. Kolátor nijak netaktizuje a nabízí čtenáři hrdý výčet amerických baptistů a jejich aktivit.²⁰ Kolátor vysvětluje, co znamená odluka církve od státu: „Nechceme nic od státu, ale také si nedáme zasahovat do svobody svědomí a do náboženského života státní mocí.“²¹ Text dále upřesňuje pojetí odluky církve a státu ve vztahu k duchovním, které bude nepochybně v přímém konfliktu s praxí udělování státního souhlasu na základě §7²² zákona 218 z roku 1949: „Státu nepřisluší právo rozhodovat o kvalifikaci kazatelů sborů ani si vyhrazovat jejich schvalování či odmítání.“²³ To protože „(sborů) nepřijímají však od státu finanční podpory v přesvědčení, že činnost kazatelů a sborů je nutno podpíratí dobrovolnými příspěvky a dary, zkrátka svépom-

17 Procházka, *Naše zásady*, 25.

18 Tamtéž.

19 Tamtéž. Na konci odstavce jsou uvedeny biblické verše, na které se Procházka odvolává. Jako první je to odkaz na Sk 5,29, tedy Petrův slavný výrok, kterým se vymezuje vůči veleradě: „Boha je třeba více poslouchat než lidi.“ (ČEP)

20 František Kolátor, *Bratrská Jednota Chelčického: Její historie, program a cíl (Příspěvek k ekumenickým snahám novodobého křesťanství)*, 1948, 10–11.

21 Tamtéž, 12.

22 Celé znění tohoto paragrafu: „Duchovenskou (kazatelskou a pod.) činnost v církvích a náboženských společnostech mohou vyvíjeti jen osoby, které k tomu mají státní souhlas, a které vykonají slib. Znění slibu stanoví vláda nařízením.“ Zákon č. 218/1949 Sb., §7, [cit. 5. 9. 2024], dostupné z: <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1949-218/zneni-0>.

23 Kolátor, *Bratrská Jednota Chelčického*, 12.

ci.“²⁴ Přiznává také, že „baptisté jsou si vědomi, že je povinností všech členů sboru podpírat stát ve všem, co zákonně přísluší státu“.

Velmi podobně jako *Zásady*, objevuje se téma odluky církve a státu na stránkách baptistických periodik. Časopis *Rozsévač* v roce 1926 přinesl velký profilový článek o baptistické věrouce z pera Jindřicha Slaniny. Ten v bodu 4 uvádí: „Baptisté v zájmu čistoty a nekompromisnosti křesťanství jsou proti spojenectví církve se státem. Baptisté vědí a znají co zla způsobila tato vzájemná závislost a jak rozkladně působila na křesťanství.“²⁵

Baptistické pojetí odluky církve a státu ve světovém kontextu

Za deklaraci baptistického přesvědčení o odluce církve a státu a současně důraz na náboženskou svobodu jako klíčový prvek baptistického vyznání ve dvacátém století lze považovat kázání, které pronesl ve Washingtonu, D. C. 16. 5. 1920 George W. Truett.²⁶ V ní Truett definoval náboženskou svobodu jako největší přínos americké demokracie světu a současně jako zdroj této myšlenky pro americkou demokracii neváhal označit baptisty.²⁷ „Naše základní klíčové zásady vytvořily z baptistického lidu, ze všech zemí a věků, neumdlévající bojovníky za náboženskou svobodu, nejen pro sebe, ale i pro všechny ostatní.“²⁸ Truett se teologicky odvolává na Ježíšův výrok z Matouše 22,21 a vcelku bez exegetických skrupulí ho prohlásí za deklaraci odluky církve a státu: „Ten výrok, jednou a provždy, ohlašuje rozlukou církve a státu.“²⁹

Truettem definovaný a baptisty sdílený postoj ovšem ve dvacátém století narazil na velikou zkoušku v podobě dvou totalitních režimů. Vzrušená disku-

24 Tamtéž, 12–13.

25 Jindřich Slanina, *Baptisté – kdo jsou a co chtějí*, *Rozsévač* XIII (1926), 57.

26 Truettovo působení mělo svůj ohlas i v Československu. „V novější době získal světovou pověst v evangelizaci náš souvěrec Truett zvaný americkým Spurgeonem.“ Kolátor, *Bratrská Jednota Chelčického*, 10.

27 „And historic justice compels me to say that it was pre-eminently a Baptist contribution.“ George W. Truett, *Baptists and Religious Liberty: An Address Delivered from the East Steps of the National Capitol at Washington, D. C. on Sunday, May 16, 1920, in connection with the Annual Session of the Southern Baptist Conventions, and at the request of the Baptist Churches of Washington*, Nashville: Sunday School Board, Southern Baptist Convention 1920.

28 „Our fundamental essential principles have made our Baptist people, of all ages and countries, to be the unyielding protagonists of religious liberty, not only for themselves, but for everybody else as well.“ Truett, *Baptists and Religious Liberty*.

29 „That utterance, once and for all, marked the divorcement of church and state.“ Truett, *Baptists and Religious Liberty*.

ze a odlišný pohled na interpretaci toho, co znamená dát císaři, co mu patří (Mt 22,21), probíhala v celosvětovém baptizmu již od začátku třicátých let, jak naznačuje analýza baptistického tisku vydávaného v Anglii a v Německu.³⁰

Jakousi kulminací této diskuze byl 5. baptistický kongres pořádaný 4.–10. 8. 1934 v Berlíně. Baptisté veřejně vyjádřili velmi ostrou kritiku vládnoucího režimu, když jedním z výstupů kongresu bylo prohlášení: „Tento kongres odsuzuje a odmítá jako porušení zákona Boha, nebeského Otce, jakékoli rasové nepřátelství a jakoukoli formu útlaku a nespravedlivé diskriminace vůči židům, vůči lidem jiné barvy pleti a vůči jakýmkoli rasám po celém světě.“³¹ Současně se nelze zbavit dojmu, že byli baptisté využiti k tomu, aby světu dali najevo, že národně socialistický stát nijak neomezuje náboženskou svobodu. Kongresu se dostalo nebývalé publicity, ale ta úplně pominula kritické výstupy vůči politické situaci v Německu. Přesto se ke čtenářům dostalo „mnoho hodnotných informací ohledně baptistů a jejich práce“.³² Jak ukazuje analýza celé události i jejích následků z pera Blakea McKinneyho, němečtí baptisté byli na kongresu spíše dotlačeni ke kritickým vyjádřením na adresu režimu. Zatímco britští baptisté se s postupem doby čím dál víc přikláněli k postoji *Vyznávající církve*, jejich němečtí kolegové to považovali za nepochopení podstaty *Kirchenkampfu* a argumentovali tím, že jim stát nechává plnou svobodu v naplňování jejich poslání, tj. primárně evangelizace.

V roce 1947 se skupina zástupců československých baptistů vedená předsedou Ústředí Janem Řičařem³³ zúčastnila Světového kongresu baptistů v Kodani. Jedním ze závěrů sjezdu byl *Manifest ohledně náboženské svobody*. V něm se členové světové baptistické komunity celkem ostře vymezují vůči zasahování státu do záležitostí církve: „V diktatuře nemůže existovat skutečná náboženská svoboda. Nadto trváme na tom, že občanské svobody nesmějí

30 Blake McKinney, „One Lord, One Faith, One Baptism“ in the Land of Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer: The Fifth Baptist World Congress (Berlin, 1934), *Church History* 87, (2018/1), 132–36, doi: 10.1017/s0009640718000823.

31 „This congres deplores and condemns as a violation of the law of God, the Heavenly Father, all racial animosity and every form of oppression and unfair discrimination toward Jews, toward colored people and toward subject races in any part of the world.“ *Life Factor and Tendencies: The Fifth Baptist World Congress, Review & Expositor* 31, (1934/4), 478.

32 „[...] the readers got much valuable information concerning the Baptists and their work.“ *Life Factor and Tendencies: The Fifth Baptist World Congress*, 481.

33 Kromě Řičaře šlo také o Jindřicha Procházku, Jana Novotného (sekretáře) a dalších 12 laiků a kazatelů. Viz Archiv BJB, karton 15, dopis Ministerstva školství a osvěty Ministerstvu vnitra doporučující vydání cestovních pasů z 13. 6. 1947.

být omezovány s ohledem na náboženské vyznání či církevní příslušnost. [...] Věříme, že Církev by měla být oddělena od Státu a Stát oddělen od Církve.“³⁴

Odluka církve od státu v chápání adventistů

Adventisté neprezentovali zásadu odluky církve od státu tak výrazně jako baptisté, ale přesto se jí nijak netajili. V tomto ohledu je vypovídající článek z pera Josefa Šimona, který představoval adventistickou církev na stránkách *Kostnických jisker* takto: „Jsme křesťanskou, protestantskou církví, přidržujeme se stěžejních pravd biblických, stojíme na Písmu a zasazujeme se o náboženskou svobodu a rozdělení církví od státu.“³⁵ Šimon ale nijak nevysvětluje teologické pojetí tohoto rozdělení, protože gros svého textu věnuje dalším dogmatickým rozdílům mezi adventisty a ostatními křesťany.

Podobně jako baptisté, i adventisté se zdráhali vtělit své vyznání do závazného kréda a odkazovali se přímo k Písmu.³⁶ Nicméně stejně jako baptisté i oni čas od času naráželi na potřebu systematickým způsobem popsat svou víru i církevní organizaci. Tyto pokusy nemají tak systematickou podobu, jako je to u baptistických *Zásad*. Těm je však například podobný spis z pera J. Popelky *Kdo jsou adventisté*. Ohledně vztahu k státu Popelka o adventistech říká: „Zaujímáti jako církev stanovisko pro některou stranu politickou nebo jinou církev, anebo proti nim, neshoduje se s evangeliem Kristovým.“³⁷ K tomu ovšem ještě dodává: „Členům církve ponechávají v tomto směru

34 „There can be no true religious liberty in a tyrannical State. We would insist, moreover, that civil liberties must not be infringed upon because of a particular religious faith or Church affiliation. [...] We believe that the Church should be separated from the State just as much as the State should be separated from the Church.“ *Manifesto on Religious Freedom*, dostupné z: <https://original.religlaw.org/content/religlaw/documents/baptistman1947.htm>.

35 *Kostnické jiskry*, 10. 2. 1927, č. 6.

36 „Učení adventistů sedmého dne jsou vzata z Písma svatého a tam lze také nalézt jejich zdůvodnění. Proto církev adventistů nikdy nevydala katechismus, neboť jím jest pro ni Bible. Ani tento spisek není náhradou nějakého vyznání víry.“ Josef Popelka, *Kdo jsou adventisté*, Brno: Advent. nakl., 1932, 16. Zatímco adventisté by se pravděpodobně hlásili k heslu „naším krédem je pouze Písmo“, baptisté by v této otázce byli teologicky specifitější a hlásili by se k tomu, že jako „zdroj svého učení uznávají baptisté učení Ježíše Krista, obsažené v Novém zákoně. Jejich krédem jest život v Kristu Ježíši.“ *Zřízení Bratrské Jednoty Baptistů (Chelčického) v ČSR, Týniště nad Orlicí, 1930*, odstavec I. Všeobecná zásadní ustanovení, §1.

37 Popelka, 35.

úplnou svobodu, aby činili podle svého svědomí.³⁸ Církev jako organizační jednotka podle Popelky zůstává apolitická, zatímco jednotliví členové se mohou jakkoli politicky angažovat.

V roce 1934 byl misijním časopisem *Hlasatel pravdy* otištěn článek z pera M. H. Wentlanda, ředitele první misijní adventistické školy v ČSR, s názvem „Církev a stát“. Ten důkladně vysvětluje adventistický postoj k této otázce. Wentland v článku rozlišuje mezi tzv. přirozeným a nepřirozeným vztahem církve a státu. Jako nepřirozený definuje ten, kdy dojde ke spojení církve se státem: „Spojení církve se státem může být osudné pro církev, jakož i pro stát a jeho občany, neboť bude-li církev mít ve státě převahu, může to přivodit konec svobody náboženské i svobody svědomí, ale také pronásledování.“³⁹ Za přirozený pak považuje rozluky mezi oběma entitami. Té rozumí takto: „Podle úmyslu Božího nemá být stát podřízen církvi, ani církev státu. Oba mají stát na stejné výši, potom mohou přispět k blahu občanů.“⁴⁰ Stát má pravomoci ve věcech světských, církev v těch duchovních. V duchovních záležitostech musí podle Wentlanda panovat absolutní svoboda: „Evangelium nebo jakékoli náboženství nesmí být vnučováno ani od církve ani od státu.“⁴¹ Pokud by však stát přece jen své pravomoci překročil, pak je křesťanovo svědomí vázáno jeho loajalitou vůči Bohu: „Tak jest povinností státu od Boha, aby chránil svědomí lidu a nenutil nikoho ve věcech víry. Pak-li by přece chtěl někoho nutiti, má křesťan činiti podle slova Božího, které praví: ‚Více sluší poslouchati Boha nežli lidí.‘ (Skutkové 5,29).“⁴² Svůj článek pak končí výzvou ke svobodě ve všech oblastech lidského života, protože ta je nezbytnou podmínkou toho, aby byli věřící „[...] nejlepší oporou a podporou státu, ve kterém žili“.⁴³

Pro adventisty je, spíše než odluka církve a státu, důležitým tématem náboženská svoboda. Právě tomuto tématu je věnované 19. číslo časopisu *Hlasatel pravdy*. Jako úvodník jsou vybrány citáty presidenta republiky T. G. Masaryka, které jsou v souladu s adventistickými důrazy, tj. o náboženské svobodě, o české reformaci a o lihovinách. Následující článek s názvem „Myšlenky o svobodě“ je kritikou platnosti tiskového zákona z roku 1862,

38 Tamtéž.

39 M. H. Wentland, Církev a stát, *Hlasatel pravdy* 25 (1934/3).

40 Tamtéž.

41 Tamtéž.

42 Tamtéž.

43 Tamtéž.

kteřý výrazně omezoval působení adventistických kolportérů a spojení této legislativní reality s celkovou svobodou v zemi: „Republika a náš národ budou tehdy v pravdě svobodny, až budou osvobozeny od zbytečných a škodlivých přívěsků, mezi něž rozhodně patří § 23 tisk. zákona z roku...“⁴⁴ Článek vyznívá poněkud jako pojetí náboženské svobody, které je aplikováno primárně na vlastní činnost. Ovšem *Hlasatel pravdy* bojuje za svobodu vyznání pro každého, včetně těch, se kterými adventisté zjevně nesouzněli. Právě tak vyznívá jakýsi „čtenářský test“, kterými odběratelé Hlasatele mohli poměřit, jak důležitá je pro ně náboženská svoboda. Otázka č. 2 zní: „Víš-li, že katolíci, evangelíci, židé i volnomyšlenkáři mají stejná práva, že všechna vyznání před zákonem jsou si rovná?“⁴⁵ Otázka 12. směřuje ke kritice snah uzákonit nedělní odpočinek jako povinný: „Nesměřuje-li nedělní zákon k tomu, aby zrušena byla v neděli všechna práce, radovánky i zábavné hry, aby lidé chodili více do kostelů a modliteben?“⁴⁶ Z obou zmíněných textů vyplývá, že adventisté náboženskou svobodu logicky vnímali prizmatem svých aktivit, které byly státem přece jen omezovány. Byli si ale vědomi i toho, že náboženská svoboda musí být aplikována na všechny bez rozdílu.

Dalším důležitým příspěvkem týkajícím se vztahu adventistů sedmého dne ke státu je dokument *Církev adventistů sedmého dne a její zásady v historickém rámci československých dějin*.⁴⁷ Naneštěstí neobsahuje ani jméno autora ani vrocení, nicméně jeho dikce naznačuje, že mohl vzniknout v druhé polovině 40. let. Jeho intencí je zjevně informovat veřejnost, potažmo státní úřady, o oficiálních postojích adventistů. To naznačuje i závěrečná douška: „Jménem církve adventistů kryjí se čas od času lidé, kteří nejsou jejími členy, případně jejichž názory církev odmítá, protože nejsou biblické.“⁴⁸

Pro otázku vztahu ke státním úřadům je klíčový odstavec pod nadpisem „Církev adventistů v Československu“ (s. 6), kde se říká: „Je církví autokefální. Nepodléhá jiné nebo cizí jurisdikci.“ Adventisté přitom nepochybně nebyli a nejsou církví autokefální, nýbrž celosvětovou, kde národní organizační jednotky (misijní pole, sdružení, unie) podléhají tzv. divizím a následně nejvyšší složce, tedy generální konferenci. Organizační struktura je tedy hierarchic-

44 Š. Kupčik, Myšlenky o svobodě, *Hlasatel pravdy* 24 (1933/10).

45 Několik otázek k náboženské svobodě, *Hlasatel pravdy* 14 (1923/10).

46 Tamtéž.

47 NA, fond CASD, karton č. 5, dokument *Církev adventistů sedmého dne a její zásady v historickém rámci československých dějin*.

48 Tamtéž, s. 8.

ká, přičemž obsahuje jisté kongregační prvky (místní sbor např. nemůže být nucen nadřizenou organizační složkou k některým krokům, které mj. zahrnují vyloučení člena tohoto sboru). Zmínka o autokefalitě naznačuje, že dokument vznikl v době, kdy bylo třeba zdůrazňovat národní charakter denominace. Tomu odpovídá i zmínka o „cizí jurisdikci“. Dokument se nijak nehlásí k odluce církve od státu, byť jde o zásadu důležitou pro adventisty. Zjevně ovšem akcentuje národní (a potlačuje mezinárodní) rozměr svého působení. Deklaruje totiž, že „ve svých reformačních snahách návratu k původnímu křesťanství pojila všechny podstatné nauky hlavních reformačních směrů v jeden celek tak, jak je měli první křesťané, a v duchu snah československých reformačních směrů“.⁴⁹

Krom snahy prezentovat se jako *národní*, nikoli *mezinárodní* církev, je navazování na české reformační proudy u adventistů spojené s přesvědčením, že tyto již od středověku představovaly snahu o náboženskou svobodu. Právě tak se vyjadřují představitelé církve v doslovu k *Biblickým úkolům* z roku 1948. „Čechové, malý středoevropský národ, stáli v předních řadách obhajovatelů náboženské svobody.“⁵⁰ A také: „Tato třináctá sobota je ojedinělou velkou příležitostí, abyste vzdali díky Janu Husovi, Jeronýmovi, Komenskému a jiným za jejich vzácné dílo. Bez jejich úsilí by snad v Evropě ani nebylo náboženské svobody.“⁵¹ Jak demonstruje Jiří Piškula, tyto historizující tendence se objevovaly v adventistických publikacích již během první republiky: „Také československý adventizmus nezaostával v hrdém hlášení se k husitským myslitelům. To vše bylo motivováno částečně misijním záměrem, snahou nebýt vnímán jako cizí, americká sekta, ale jako trvalá součást českého náboženského života.“⁵² Piškula sám se také vymezuje vůči dokumentu *Církev adventistů sedmého dne a její zásady* (viz výše) s tím, že ho považuje za „z pohledu historika značně neseriózní“.⁵³ Potvrzuje tím výše doloženou tezi, že se jedná o dokument účelový, který neměl být seriózním historickým pojednáním, nýbrž spíše veřejným prohlášením.

49 Tamtéž, s. 6.

50 Biblické úkoly: Pilíře naší víry II, 1948, 52, dostupné z: https://sobotniskola.casd.cz/lekce_PDF/archiv/1948_1.pdf.

51 Tamtéž, 64.

52 Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 70.

53 Tamtéž.

Adventistické pojetí odluky církve a státu ve světovém kontextu

Definujícím milníkem ve vztahu ke státu byl pro první adventisty začátek občanské války Severu proti Jihu. Ten s sebou přinesl otázku služby v armádě, která se v budoucnu stane velmi palčivou v Evropě (primárně se začátkem 1. světové války). Adventisté nejprve odmítali službu v armádě nikoli na základě pacifismu, nýbrž proto, že brancům neumožňovala žít v souladu s adventistickými zásadami (zachovávání soboty, odmítání veřřového masa a alkoholu).⁵⁴ Teprve později se přihlásili k umírněnějšímu pacifismu a své členy nabádali, aby v armádách zaujímali tzv. *non-combatant* pozice. První velké evropské schizma uvnitř adventistické církve bylo zapříčiněno právě postojem k mobilizaci v Německu v roce 1914.⁵⁵

Adventisté již od konce 19. století do současnosti vydávají časopis *American Sentinel* věnovaný tématu náboženské svobody a odluky církve od státu. První číslo vyšlo v roce 1883 a od roku 1906 do současnosti nese časopis název *Liberty*. V deklaraci principů, z nichž vychází, se říká: „[...] náboženská svoboda je nejlépe uplatňována, když jsou stát a církev odděleny“ a možná ještě výrazněji: „Pokusy spojit církev a stát nejsou dobré ani pro církev ani pro stát, narušují lidská práva a mají v sobě potenciál pro vznik pronásledování.“⁵⁶

Ve svých postojích vůči státu jsou tedy adventisté velmi blízcí baptistům. V realitě ovšem jejich postoj ke státu může nabývat velmi odlišných podob, jak ve své studii na toto téma ukazuje přesvědčivě sociolog Ronald Lawson.⁵⁷

54 Ronald Lawson, *Church and State at Home and Abroad: The Evolution of the Seventh-Day Adventist Relations with Governments*, *Journal of American Academy of Religion* 64 (1996/2), 285.

55 Německé vedení denominace podleho tlaku úřadů a vyzvalo členy, aby narukovali do armády. V reakci na to vznikla odštěpená skupina, která v roce 1925 založila tzv. Adventisty sedmého dne reformované hnutí. Ti do současnosti zachovávají přísnější pacifistické postoje než hlavní denominace. Viz např. Daniel Heinz, *Church, State, and Religious Dissent: A History of Seventh-Day Adventists in Austria 1890–1975*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993, 94–100. Též Daniel Kaiser, „Conditions Alter Circumstances“ *European Adventists and Military Service during World War I*, 2014, Paper presented at the International Symposium of the Institute of Adventist Studies on „the Impact of World War I on Seventh-day Adventism“, Friedensau, květen 2014.

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

57 Lawson, *Church and State at Home and Abroad*.

Tento pragmatický přístup k vlastním zásadám se projevil primárně ve vztahu k opresivním režimům.

Baptistická a adventistická aplikace zásady odluky církve a státu v realitě totalitního režimu

Důležitým mezníkem v postupu proti církvím bylo přijetí (proti)církevních zákonů a vládních nařízení. Na jejich základě byl zřízen *Státní úřad pro věci církevní (SÚC)* (Zákon č. 217 z 14. 10. 1949), ale baptistů i adventistů sedmého dne se primárně týkalo Vládní nařízení 221 z 18. října 1949 o hospodářském zabezpečení evangelických církví státem.⁵⁸ To *de iure* ukončilo fungování baptistické i adventistické církve jako svobodných církví (*Free Church*), což je specificky pro baptistickou identitu jedna z klíčových zásad.⁵⁹ Z tohoto nařízení vyplývalo, že duchovní budou od počátku jeho platnosti placeni státem, ale mohou působit a být jmenováni jedině se státním souhlasem. Podmínkou bylo také složení slibu věrnosti Československé republice.⁶⁰

Reakce BJB na vyhlášení církevních zákonů 1949

Baptisté tento krok ze strany státu vnímali úkorně, což dokládají Oběžníky ústředí 2/V, 3/V a 4/V z roku 1949.⁶¹ Že se jedná o vážné změny, naznačuje již tón úvodu jinak velmi prakticky orientované tiskoviny z 15. října 1949. „Snad nikdy nepsal jsem oběžník s takovou vážností – jako tento. Má velký historický význam pro zprávy, které přináší pro naši misijní činnost pro přítomnost

58 Toto nařízení bylo součástí Zákona č. 218 ze dne 14. října 1949 o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

59 Více viz John H.Y. Briggs (ed.), *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, Pater-noster, 2009, 210–11. Jan Řičař informoval o jednání se SÚC sbory Jednoty Oběžníkem ústředí 3/V z 15. 10. 1949. V něm popisuje snahu jednat o zvláštním statusu svobodných církví, který by umožňoval alespoň částečnou odluku a finanční nezávislost. Ten byl představiteli SÚC odmítnut s tím, že 1) „zrovnoprávně všechny církve a nelze učiniti žádný zvláštní statut pro svobodné církve. [...] 2) odmítnutí stát. finanční pomoci bude pokládáno za nesouhlas s vládou.“ Archiv BJB, karton 20, oběžník ústředí z 15. 10. 1949, 1–2.

60 Marie Bulínová – Milena Janišová – Karel Kaplan (eds.), *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951: Edice dokumentů*, Brno: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1994, 464–68.

61 Archiv BJB, karton 20.

a budoucí dobu.“ Následně autor, předseda Jednoty Jan Řičař, podává čtenářům výčet svých aktivit v těchto dnech. Řičař svoji snahu získat zvláštní status pro svobodné církve koordinoval s představiteli podobných denominací (metodisty a Jednotou česko-bratrskou [dnešní Církev bratrská]). Důležitou roli, dle Řičařova vnímání, sehrál také Josef Lukl Hromádka, děkan KEBF. Na samotné jednání na ministerstvu školství se nakonec dostavili také zástupci Ochranovské jednoty, Armády spásy, adventistů sedmého dne a mormonů. Ze selhání jednání vinil Řičař představitele římskokatolické církve: „Události letošního jara – krajně jednostranné jednání církve katolické pod vlivem Vatikánu – změnily postoj vládních činitelů k církvím.“ To je nepochybně projevem jisté naivity předsedy Řičaře ve vztahu k lidově-demokratické vládní politice a současně také podezřívavosti vůči římskokatolické církvi, která je pro menší protestantské církve typická. Představitelé SÚC se možnosti definovat odlišný status pro svobodné církve vyhnuli poukazem na to, že všechny denominace jsou si před státem nyní rovny, což Řičař uznává: „Vysloveno poděkování za stejná práva všech církví – dávná přání. Oceňujeme dobrou vůli – máme dojem, že vláda přeje svobod. církvím. Jsme překvapeni návrhem nového zákona.“⁶² Zástupci svobodných církví se následně dotazovali, zda je možný *modus vivendi* typický pro svobodné církve, tedy nepřijímat žádné peníze od státu, ale udržet si svou nezávislost. Odpověď byla jednoznačná: „Odmítnutí stát. finanční pomoci – bude pokládáno za nesouhlas s vládou – čímž by se církev postavila mimo zákon – nemohla by existovati. Nebyla by dovolena její činnost.“⁶³ Tato pohrůžka byla zjevně natolik silná, že baptisté již nevyvíjeli žádný odpor, navzdory tomu, že jim jistě kroky státu nebyly po chuti a *de facto* znamenaly ukončení jejich nezávislého statutu a popření zásady odluky církve od státu. Následující oběžníky již totiž obsahují pouze praktické pokyny, jak fungovat za nových podmínek (soupis majetku, předložení rozpočtů ke schválení SÚC a další kroky). Podobně rezignovaně reagovalo i vedení slovenských baptistů, když pouze poděkovalo za zaslání znění zákona a slíbilo, že sestaví rozpočet dle pokynů SLOVÚC.⁶⁴

62 Tamtéž, oběžník 3/V.

63 Tamtéž.

64 Archiv BJB, karton 15, dopis z 18. listopadu 1949.

Reakce adventistů na vyhlášení církevních zákonů 1949

Adventisté zjevně nevnímali, že státní uznání by bylo jakýmkoli způsobem v napětí s jejich pojetím odluky církve a státu. Proto se již od roku 1948 snažili o získání státního uznání: „Nové poměry v Československu a proklamovanou náboženskou svobodu a rovnost všech církví před zákonem využilo vedení CASD k žádosti o státní uznání církve. Ta byla sepsána dne 18. dubna 1948 a odeslána ministerstvu školství a osvěty. Dokument byl postoupen církevní komisi ÚAV NF a později SÚC. Žádost však byla projednána v rámci teprve se utvářející politiky vůči menším církvím, a proto byla neustále odsouvána. Úřady pak vyžadovaly novou ústavu CASD, o níž se vedla zdlouhavá jednání. Žádosti o státní uznání byly podány minimálně ještě čtyřikrát.“⁶⁵ Církve pak byla nejprve uznána na Slovensku a až v roce 1950 platilo státní uznání celorepublikově.⁶⁶

V reakci na tlak státních orgánů adventisté, na rozdíl od baptistů, neprojevili žádný, byť i jen verbální, odpor. Kazatelé a starší sboru byli pouze informováni o nových povinnostech, např. nutnosti hlásit konání bohoslužeb na ONV.⁶⁷ V něm jsou instruováni, aby k hlášení přikládali výše zmíněný dokument *Církev adventistů s. d. a její zásady*, pravděpodobně v naději, že to pomůže shovívavosti úředníků: „V tomto výnosu ministerstva vnitra je zdůrazněno, že na pravidelných církevních shromážděních jsou možné určité úlevy, pokud jejich celkový ráz neodporuje zásadám lidově demokratického zřízení.“⁶⁸

Není pochyb o tom, že tyto „úlevy“ se mají týkat možnosti navštěvovat sobotní bohoslužby pro zaměstnance s povinnou pracovní docházkou v sobotu. Jakékoli snahy o prosazení širšího životního prostoru pro adventisty sedmého dne se tady soustředí na možnost získat volnou sobotu jako den určený pro bohoslužby.⁶⁹

Adventistickou pozici vůči státu zásadně proměnila traumatická zkušenost z let 1952–1956, kdy byl vyhlášen tzv. *Zákaz činnosti církve*.⁷⁰ Během

65 Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 95.

66 Tamtéž, 96.

67 NA, fond CASD, karton 3, *Upozornění o hlášení všech bohoslužeb*, 23. 5. 1949.

68 Tamtéž.

69 K tématu více viz Michal Balcar, *Sobota jako znamení věrnosti Bohu. Adventisté sedmého dne ve střetu s totalitními režimy 20. století v Československu*, *Teologická reflexe* 29 (2023/2), 174–188, doi: 10.14712/27880796.2023.2.4.

70 Více ohledně této epizody viz Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 116–25.

těchto let probíhal bohoslužebný i křesťanský život mimo jakékoli oficiální struktury. SÚC po čtyřech letech vyhodnotil tento postup vůči adventistům jako neúspěšný s tím, že na některých místech docházelo dokonce k růstu členské základny.⁷¹ Po znovupovolení církve v roce 1956, o které různí adventisté žádali opakovaně, žilo vedení církve v trvalém strachu, že zákaz činnosti může být kdykoli znovu vyhlášen.

Je zajímavé, že součástí podmínek, za kterých byla činnost CASD povolena v roce 1956, byla skutečnost, že adventističtí kazatelé nebudou placeni ze státního rozpočtu, o což například marně usilovali právě baptisté: „Pokud jde o podmínky, za nichž byla činnost církve adventistů povolena, byly tyto předem se všemi krajskými církevními tajemníky projednány. Ze zásadních jsou to tyto: 1) duchovní nebudou vypláceni státem, stejně tak stát nebude přispívat na provoz sborů atp.“⁷² Z toho nicméně nijak nevyplývalo, že by adventisté měli větší nezávislost na státu, protože kazatelé nemohli vykonávat svou službu bez státního souhlasu. I platy duchovních se řídily tarify vyhlášenými ministerstvem. Stejně tak otázky majetkové podléhaly schválení KNV či samotného ministerstva.

Představitelé orgánů státní správy (od vedení církevního odboru MŠK až po okresní církevní tajemníky) s touto situací dokázali umně pracovat dle zásady *divide et impera*. Tak vyznívá i zápis z jednání představitelů ústřední rady (z listopadu 1959) s církevním odborem MŠK zastoupeným přednostou Hružou a referentem Urbanem. Ti „vylíčili vážnou situaci a krizi církve, v níž se ocitla vinou neodpovědných činitelů církve, jmenovitě D. Krynským... Zástupci MŠK se vyjádřili, že jsou s činností církve proto znepokojeni a vyjádřili také nutnost, abychom si sami udělali s D. Krynským pořádek, jinak by musela být zastavena činnost církve.“⁷³ Tento argument udržoval adventisty v trvalém stavu obav, a tím i omezoval jakoukoli snahu o emancipaci ve vztahu ke státu.

71 „Ze všech zpráv vyplývá, že likvidací církve adventistů jsme jen posílili životaschopnost této církve. Adventisté se ve většině případů scházejí děl [sic! Mělo být pravděpodobně „dál“ – M. B.], tajně konají obřady, svítí soboty apod. Jsou dokonce příklady, jako na okr. VI. Meziříčí, kde počet aktivních adventistů po zákazu stoupl.“ NA, fond SÚC, karton 13, *Zhodnocení církevně politické situace podle situačních zpráv za leden 1953*.

72 Viz dopis adresovaný Radám krajských národních výborů, odborům pro věci církevní Praha, Plzeň a Olomouc z 31. ledna 1957, NA, fond MŠK, karton 50.

73 *Zápisnice z plenárního zasedání Ústřední rady církve adventistů s. d., 29. 11. 1959*, soukromý archiv Jiřího Drejnara, s. 1.

Znovuobnovení baptistické snahy získat církvní nezávislost na státu – 1968

Postupné uvolňování politických poměrů v Československu bylo pro Bratrskou jednotu baptistů impulzem začít vyjednávat se státními orgány o změně statusu, aby lépe reflektoval baptistické zásady a pojetí „svobodná církev ve svobodné zemi“. Konkrétním impulzem byla kazatelská porada, která se konala v Brně 23. dubna 1968. Na jejím základě vznikl oběžník, jenž byl 16. května téhož roku odeslán všem sborům. Text tohoto oběžníku směřoval k meritu věci, tj. odluce církve od státu.⁷⁴ Vedení denominace žádalo od sborů písemné vyjádření k několika otázkám. Dvě z nich se týkaly přímo tématu vztahu církve a státu. První z nich se týkala ochoty sborů, potažmo jejich členů, přispívat na chod Jednoty, pokud by došlo k úplné odluce církve od státu a baptisté tak přišli o zdroje příjmů od státu.⁷⁵ Druhá otázka oběžníku se týkala sborů, které ztratily své kazatele (např. v důsledku jejich uvěznění) a SÚC (či později MŠK) nebyl ochoten dát státní souhlas s vykonáváním duchovenské činnosti jejich náhradníkům s poukazem na nedostatek finančních prostředků.⁷⁶ Vedení jednoty se dotazovalo sborů, zda by byly ochotny dotovat mzdu těchto kazatelů, i když ony sami mají duchovního vypláceného ze státních prostředků.⁷⁷

Odpovědi sborů nabízejí vcelku reprezentativní pohled na postoje jednotlivých společenství ke klíčové otázce zásad, tj. vztahu církve a státu.⁷⁸ Žádný ze sborů totiž nevyslovil nesouhlas s první otázkou. Některé z nich vyjadřovaly obavy z finanční zátěže a toho, zda budou schopni takové závazky plnit, ale všechny (některé s poznámkou, že jednohlasně) deklarovaly svou podporu

74 Archiv BJB, karton 20, oběžník 7/68.

75 Tamtéž. Propočít vedení kladl na každého věřícího závazek, podporovat církev částkou 345,- Kč ročně. Je nepochybně zajímavé, že baptisté byli před rokem 1949 církví finančně nezávislou, což se ovšem za 20 let lidově demokratického režimu zásadně změnilo: „Jediným zdrojem finančních prostředků je totiž obětavost členstva – a ta, jak musíme s politováním konstatovat, velmi poklesla právě v důsledku toho, že stát převzal na základě církevního zákona z r. 1949 vyplácení kazatelů.“

76 Tamtéž. Jmenovitě šlo o sbory v Jelšavě, Košicích, Bohatě, Vikýřovicích, Žatci a Kroměříži.

77 Tamtéž. Na tento projekt propočítalo vedení potřebu příspěvku od členů ve výši 102 Kč ročně.

78 Archiv BJB, karton 17. K oběžníku se vyjádřily sbory Bratislava, Brno, Broumov, Gottwaldov-Zlín, Cheb, Kežmarok, Jelšava, Klenovec, Kroměříž, Liberec, Lovosice, Lučenec, Miroslavov, Nesvady, Ostrava, Pardubice, Praha Vinohrady, Praha Podolí, Šumperk, Tekovské Lužany, Teplá, Vavrišovo, Vikýřovice, Vsetín, Vysoké Mýto, Žatec.

úplné odluky církve a státu. Z toho jasně vyplývá, že i téměř po 20 letech, které baptisté prožili jako státem uznaná a financovaná denominace, neopustili tuto svou klíčovou zásadu.

Celé přemýšlení o novém nastavení vztahů se státem zákonitě narušila srpnová okupace Československa vojsky Varšavské smlouvy. Vedení BJB však neztratilo naději na to, že by mohlo ke změně dojít, jak dokládá další oběžník z 10. září 1968: „Letos nás tento čas (poprázdninový) zastihl uprostřed nečekaných, tragických změn, ve víru událostí, které nám nejsou příznivé. [...] Nadějeme se, že vývoj vztahů mezi státem a církví půjde dále tím směrem, který byl vytýčen na jaře t. r.“⁷⁹ Tento oběžník také shrnuje obsah již obdržенých odpovědí. „Naprostá většina sborů se kloní k důsledné odluce církve od státu, o které ovšem musí zásadně rozhodnout výroční konference sborů.“⁸⁰ Jednomyslnost již nepanovala v otázkách finančních. Některé ze sborů navrhovaly vyplácet kazatele po oblastech, jiné tak, že každý sbor by měl platit toho svého, další, že by kazatelé měli být vypláceni z jednotného fondu na ústředí církve. Většina sborů vyjádřila ochotu přispívat na mzdy kazatelů neobsazených sborů.

Celá otázka byla odsunuta nastupující normalizací až do doby po roce 1989.

Adventisté v čase uvolnění politických poměrů

Pro adventisty 60. léta neznamenal, jako v případě baptistů, návrat otázky vztahu církve a státu. Po traumatickém období zákazu činnosti byla církev zdecimovaná personálně i ideově. Mnozí kazatelé, kteří projevíli odpor vůči státnímu tlaku, ztratili státní souhlas s vykonáváním duchovenské činnosti a církev byla rozštěpená zvláště na otázce posílání dětí do školy na sobotní výuku. Uvolnění využila tedy spíše k tomu, aby žádala rehabilitaci pro oběti vykonstruovaných procesů,⁸¹ potažmo o navrácení státního souhlasu kazatelům, kteří v té době vykonávali nuceně občanské povolání.

⁷⁹ Archiv BJB, karton 20, oběžník 17/68.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ ABS, Skupinový spis státněbezpečnostního vyšetřování proti Tobijáši Zigmundovi a spol. V2491 MV, s. 82–87.

Klíčovým faktem, který změnil poměr CASD ke státu, bylo uzákonění volných sobot.⁸² Již během šedesátých let začala být pracovní pouze každá druhá sobota, což přineslo zvláště ve školské otázce jistou úlevu, ale uzákonění dvoudenního víkendu znamenalo, že zmizel zásadní bod sporu mezi adventisty a státem. Jak konstatuje Jiří Piškula ohledně období normalizace, „70. a 80. léta byla vzhledem k perzekuci v předchozích dekádách, alespoň co se týče vztahů na nejvyšší úrovni, téměř bezproblémová“.⁸³ Adventisté tedy našli s normalizačním režimem, jakmile jim umožnil *světit sobotu*, modus vivendi, který nebylo potřeba nijak měnit ani kritizovat.

Post scriptum – situace po roce 1989

Zajímavou tečku k uváděným událostem napsaly obě denominace ve vzrušené době celospolečenské debaty o církevních restitucích po roce 2010. Dne 19. 1. 2013 rozhodl Sjezd delegátů Bratrské jednoty baptistů, že odmítne finanční náhradu, která pro jednotu byla přidělena v rámci zákona č. 428/2012 Sb. o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi. „Současně sjezd delegátů rozhodl, že Bratrská jednota baptistů se zříká nároku na náhradu majetkových škod, které jí byly v letech 1948–1989 způsobeny komunistickým režimem, a to včetně nároků, které k datu tohoto prohlášení nejsou známy.“⁸⁴ V citovaném článku z časopisu *Rozséváč* jsou uveřejněny postoje kazatelů sborů, které se rozhodly hlasovat pro nepřijetí (i jednoho, který byl proti). Jáchym Gondáš, kazatel pražského sboru Na Topolce, se otevřeně hlásí k tomu, že jejich rozhodnutí je aplikací „kooperativní odluky církve od státu“.⁸⁵ Mezi dalšími argumenty zaznívalo také, že BJB během komunistického režimu žádná vyčíslitelná škoda nevznikla. Jednalo se o částku přibližně 230 milionů korun.

Víceméně opačný postoj zaujali adventisté sedmého dne. Ti se k zákonu aktivně přihlásili i proto, že měli za to, že jejich nárok na odškodnění je oprávněný. Předseda Československé Unie CASD Mikuláš Pavlík to vyjádřil takto: „Třeba však jednoznačně povedať, že cirkev adventistov mala od októbra

82 Viz Vyhláška MPSV o zásadách pro zkracování týdenní pracovní doby a pro zavádění provozních a pracovních režimů s pětidenním pracovním týdnem platná od 10. 6. 1968.

83 Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 177.

84 Prohlášení Výkonného výboru Bratrské jednoty baptistů v České Republice, *Rozséváč*, n. d., 9.

85 Tamtéž.

1952 do decembra 1956 zakázaná činnost a bol jej zabavený všetok hnutelný a nehnuteľný majetok. Je to nespochybniteľný historický fakt.⁸⁶ V cirkvi se rozhořela diskuze, zda příspěvek na podporu činnosti církve (tedy druhá složka vyplácených finančních náhrad) není porušením zásady odluky církve a státu. To Pavlík odmítl: „Pre niektorých členov je problematické aj to, že zákon okrem finančnej náhrady dáva cirkvám aj tzv. príspevok na podporu ich činnosti. Hoci nie je viazaný na platy duchovných, rieši prechodné obdobie, resp. Odluku cirkvi od štátu, čo pre našu cirkev nie je aktuálne.“⁸⁷ Byť zákon nestanovuje explicitne, že se jedná o příspěvek na platy duchovních, jeho ustanovení říká, že navazuje na dosud (i v roce 2012) platný zákon 218/1949 o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem, který mluví jasně o tom, že jde o úhradu mezd duchovních. Jednalo se o částku přibližně 936 milionů korun.

Závěr

Jak je možné, že dvě denominace, které se obě hlásí k odluce církve a státu, naprosto protichůdným způsobem reagovaly na změněné podmínky v počátcích i v průběhu komunistické vlády? To, co baptisté chápali jako hrozbu a ohrožení zásady, důležité pro svou identitu, adventisté vnímali jako šanci zlepšit své společenské postavení. To, co baptisté usilovali změnit do konce pražského jara, bylo pro adventisty podružné téma. Odpověď na tuto otázku má několik rovin.

- 1) Adventisté projeví svou snahou o státní uznání jistou naivitu ve vztahu k lidově demokratickému režimu. Zjevně se domnívali, že proklamovaná náboženská svoboda bude mít hlubší než jen deklaratorní ráz.
- 2) Mnohem důležitější pro adventisty ovšem bylo jiné téma, než je odluka církve od státu, a sice možnost požívat volnou sobotu jakožto den bohoslužby.⁸⁸ Spor o volnou sobotu je pro adventismus neuralgický bod a je pravděpodobné, že vedení denominace se domnívalo, že státní uznání vylepší jeho vyjednávací pozici s úřady, potažmo zaměstnavateli.

86 Mikuláš Pavlík, Nemusíme sa cítiť viníkmi za to, že poberáme od štátu finančnú náhradu, *Advent*, n. d.

87 Tamtéž.

88 Ohledně povinné školní docházky dětí v sobotu viz *Školská otázka* in: Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, 144–48. Dále viz Balcar, *Sobota jako znamení věrnosti Bohu*.

- 3) Adventisté se ukazují jako denominace, která dokáže být v aplikaci svých (méně významných) zásad velmi pragmatická. To se nakonec ukazuje např. ve vztahu k pacifismu. V počátcích byli celosvětoví adventisté blízko velmi rigidní pozici např. Svědků Jehovových, aby v různých obdobích i různých zemích zaujali postoje na celé šíři spektra vztahu k branné povinnosti.⁸⁹ Pragmatismus se nicméně projevuje v mnoha oblastech, jak konstatuje mezi mnohými sociolog náboženství Robin Theobald: „[...] v tom adventismus sedmého dne projevil pragmatismus, který, jak uvidíme, se stal jedním z nejtypičtějších prvků celého hnutí.“⁹⁰
- 4) Baptisté tichým, byť z jistého úhlu pohledu možná až letargickým způsobem trvali na své zásadě odluky církve od státu. Kdykoli to bylo možné, BJB zjišťovala, zda by státní správa byla ochotna přistoupit na nezávislost typickou pro svobodné církve. Ovšem hrozba ztráty právního statutu, jejíž svědky byli baptisté právě u adventistů, byla natolik mocná, že se baptisté spokojili s úzkými hranicemi, které jim režim vytyčoval.

Michal Balcar, M.A.
 Univerzita Karlova
 Evangelická teologická fakulta
 Černá 646/9, 110 00 Praha 1
 Česká republika
 michal.balcar@icloud.com

⁸⁹ Ronald Lawson, Onward Christian Soldiers? Seventh-Day Adventists and the Issue of Military Service, *Review of Religious Research* 37 (1996/3), 193–218.

⁹⁰ Robin Theobald, From Rural Populism to Practical Christianity: The Modernisation of the Seventh-Day Adventist Movement, *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 30, no. 60 (n. d.), 114.

Zpátky ke kořenům: Základní nástroje pro obnovu komunit podle Erica Lawa a jejich pokračující význam

František Janák

Abstract: Back to the Roots: Eric Law's Foundational Tools for Community Restoration and Their Continuous Significance

Eric H. F. Law's tools for the support of diverse and sustainable communities continue to be used and integrated into curricula of Kaleidoscope Institute, which he founded, and two of them can be considered foundational – Mutual Invitation and Respectful Communication Guidelines. Both of these appear in nearly all curricula developed by Kaleidoscope Institute, and I believe that they are implicitly included in the background of all the work that Kaleidoscope Institute has done in line with its mission. In this article, I would like to present these two basic tools of multicultural dialogue in their original context and, at the same time, explain and exemplify their continuing importance and value for the present, as their regular user in a professional capacity. Mutual Invitation and Respectful Communication Guidelines continue to be introduced in many contexts and situations, and as such are a helpful entry point into understanding Eric H. F. Law's thinking and work.

Keywords: Multiculturality; dialogue; Practical theology; sustainability; communication styles

DOI: 10.14712/27880796.2024.5

Eric H. F. Law: Neobvykle mnohostranný anglikánský kněz a vizionář

Mezikulturní komunikace je důležitou součástí širšího důrazu na vzdělávání v oblasti DEI, tedy vzdělávání v oblasti diverzity (*diversity*), rovných příležitostí (*equity*) a inkluze (*inclusion*), který stále roste v západních geopolitických kontextech, včetně České republiky, kde organizace jako například OPIM, pomáhají „organizacím pracovat s rozmanitými týmy a diverzitou jako součástí jejich kultury, vize a cílů“.¹ V křesťanském prostředí pak mezikulturní komunikace představuje až existenciální výzvu, protože mnohé církve ztratily

1 OPIM Z. S., *OPIM: O nás* [online], [cit. 14. 4. 2024], dostupné z: <https://opim.cz/o-nas>.

kontakt se svým okolím, které se pro ně stalo jinou kulturou. Při formování této kultury církve již mnohdy nemají vůdčí slovo, a tak je jejich pojetí kultury nahrazeno sekulárními variantami.² V americkém církevním kontextu je jedním z významných průkopníků mezikulturní komunikace Eric H. F. Law, autor konceptu šesti posvátných měn (*holy currencies*), který se ve své práci zaměřuje na budování různorodých a udržitelných komunit, a to právě za pomoci těchto měn: peníze, místo a čas, laskavé vedení, vztah, pravda a celostní zdraví.³ Tato práce představuje dvě základní pomůcky mezikulturní komunikace – *Vzájemné pozvání* a *Zásady uctivé komunikace*.

Law se narodil v Hongkongu, ve čtrnácti letech se přestěhoval do New Yorku a „když začal studovat na vysoké škole, stále se učil anglicky“.⁴ Ještě v Hongkongu viděl příklad svých rodičů, jak využívají svých Bohem daných „měn“ ku prospěchu okolní komunity. Ačkoli jeho rodina mohla být podle měřítek světa zaměřeného na peníze považována za chudou, v jejich rodinném podnikání nikdo nehladověl.⁵

Během studií na Cornell University v Ithace ve státě New York ho velmi ovlivnil univerzitní kaplan, který ho pozval na dvě důležitá duchovní soustředění – jedno v prvním roce, kdy díky kaplanovu citlivému vedení zažil přeměnu běžného prostoru na univerzitě v posvátnou půdu, a druhé v jeho posledním roce, kdy byl pozván na duchovní soustředění s Walterem Winkem.⁶ Walter Wink (1935–2012) byl „profesorem biblické interpretace na Auburn Theological Seminary v New Yorku, silným pacifistou a vycházel z tradice metodismu“.⁷

Zatímco v době prvního soustředění se Law zařekl, že se naučí, jak vytvořit posvátnou půdu, kde každý může pobývat, každý může mluvit a sdílet pravdu „svého života a vztahu s Bohem“, v době druhého soustředění, kdy se pod Winkovým vedením vzájemně sdíleli o Bibli jako experti na vlastní spojení

2 Darrell Guder, *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Cambridge, UK: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1998, 54.

3 Eric H. F. Law, *Holy Currencies: Six Blessings for Sustainable Missional Ministries*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2013, 2–3.

4 George B. Thompson, Inclusion: making room for grace, *Journal of Religious Leadership* 1 (2002/2), 126.

5 Eric H. F. Law, *Holy Currencies: Six Blessings for Sustainable Missional Ministries*, St. Louis, Missouri: Chalice Press, 2013, 7.

6 Tamtéž, 113.

7 Tomáš Sixta, (Ne)hněvající se Kristus u některých autorů současné americké teologie, *The (Un)Angry Christ in the Authors of Contemporary American Theology*, Krystal OP, 2022, č. 1, 92.

s textem a s Bohem, se dále zavázal, že zasvětit svůj „život přeměňování míst a poskytování prostoru k zakoušení [Boží] milosti a pravdy“.⁸ To jej poté přivedlo ke studiu na semináři, přechodnému diakonátu a svěcení na kněze v anglikánské církvi. Přírozeným vyústěním jeho protirasistické facilitační práce, kterou započal koncem 80. let dvacátého století, bylo založení Kaleidoscope Institute v Los Angeles v roce 2006.⁹

Podívejme se blíže na dva důležité nástroje, které se vyskytují explicitně a implicitně na pozadí veškeré práce inspirované Ericem Lawem: Vzájemné pozvání a Uctivé zásady komunikace.

Vzájemnost a uctivost: Lawův přínos k lepší mezikulturní komunikaci

Pokud se zúčastníte workshopu, který je organizován ve spolupráci s Kaleidoscope Institute a jejich školiteli a instruktory, lze vcelku bezpečně očekávat, že většina skupinových setkání začne vysvětlením pomůcek Vzájemného pozvání a Zásad uctivé komunikace.

Přístupme nejdříve ke kontextuálnímu studiu Vzájemného pozvání. V každé větší skupině, čítající více než tři účastníky, nutně dochází ke komunikačnímu problému, kdy není zcela jasné, v jakém pořadí by měli účastníci sdílet své názory a postřehy. Law vystihuje zejména dvě typické metody řešení tohoto problému – vedoucí skupiny volá dobrovolníky, kteří chtějí mluvit, či se jednoduše postupuje v kolečku nebo v pořadí dle umístění účastníků, což může posléze vést k úzkosti z očekávání.¹⁰ Obě metody mají své nevýhody, pokud jde o možnost rozhodování jednotlivců a vzájemné naslouchání, ale zejména druhá metoda se rozpadla v době covidové pandemie, kdy se schůzky mnohdy přemístily na Zoom. Zde se zobrazení pořadí účastníků odlišuje a prodleva spojení v rámci milisekund prodlužuje nepřívětivé ticho a vede ke skákání do řeči ostatním.

Právě tyto problémy se snaží vyřešit Vzájemné pozvání, i když samozřejmě řešení komunikačních potíží přes Zoom je šťastná náhoda. Základní průběh, odlišný od předchozích dvou variant, je následující: Nejdříve promluví ve-

⁸ Thompson, *Inclusion*, 113–114.

⁹ Kaleidoscope Institute, *Kaleidoscope Institute: About Us* [online], [cit. 20. 6. 2023], dostupné z: <https://www.kscopeinstitute.org/about>.

¹⁰ Eric H. F. Law, *The Wolf Shall Dwell with the Lamb: A Spirituality for Leadership in a Multicultural Community*, St. Louis, Mo: Chalice Press, 1993, 81–82.

doucí skupiny, ideálně jako účastník, a nikoli expert, posléze pozve někoho dalšího, který má tři možnosti – sdílet se, prozatím se nesdílet, či se vůbec nesdílet; v každém případě má posléze čest pozvat někoho dalšího, aby se (ne)sdílel, a takto se celý proces opakuje, dokud všichni, kteří mají zájem se sdílet, nepromluví a pozvání se nevrátí k vedoucímu.¹¹

Je to vcelku jednoduchá metoda, jež decentralizuje moc, kterou povětšinou drží určený vedoucí – poté, co vedoucí promluví a pozve dalšího účastníka ke sdílení, ztrácí kontrolu nad diskusí, protože „kdo bude mluvit dál, záleží na té osobě, kterou vedoucí vyzval“.¹² Dle Lawa je to příklad předání moci a „praktická cesta, jak praktikovat spiritualitu kříže“.¹³ Na jedné straně to může být pro některé, zejména Euroameričany, nepříjemné, na druhé straně to některým může přinést úlevu, protože „úzkost a stres často provázejí neustálé držení moci“.¹⁴

Vzájemné pozvání získává důležitost zvláště v multikulturním prostředí, kde se chápání odlišností komunikační kultury stává opravdu klíčovým. Law podotýká, že tento proces také pomáhá s „tichem, které typicky přichází s metodou dobrovolnictví, [protože] má různé významy v různých kulturách“.¹⁵ Pro jednu kulturu může být ticho časem na sebereflexi, zatímco další může způsobovat úzkost, a ještě pro další může znamenat vyjadřování nesouhlasu.¹⁶ Zejména ve Spojených státech amerických jsem se setkal s chápáním ticha jako něčeho nepříjemného, něčeho, co se musí překonat a vyplnit. Jinými slovy, mezi Euroameričany převládá kultura „vzájemného skákání si do řeči“.

Law to dále ilustruje na příkladu účasti ve výuce. Zatímco v rodném Hongkongu byl Law hodnocen za to, jak dokázal „zapadnout“ do žákovské skupiny, v níž studoval, ve Spojených státech účast znamená „mluvit sám za sebe“.¹⁷ Žáci se naučí „soupeřit o čas“ a také pochopí, že čas je komodita, kterou si musí nárokovat k dosažení úspěchu nejen ve škole.¹⁸ Následně se

11 Tamtéž, 83.

12 Tamtéž, 84.

13 Tamtéž.

14 Tamtéž. Eric H. F. Law používá v této pasáži identifikaci většinové skupiny jako *Whites* (lidé bílé rasy), kterou jsem nahradil za Euroameričany pro lepší pochopení v českém prostředí. Není to zcela přesný překlad, ale domnívám se, že Law ve valné většině má na mysli osoby euroamerické kultury s etnickým původem ze západní a severní Evropy.

15 Tamtéž, 85.

16 Tamtéž.

17 Eric H. F. Law, *Sacred Acts, Holy Change: Faithful Diversity and Practical Transformation*, St. Louis, Mo: Chalice Press, 2002, 41.

18 Tamtéž, 41.

to promítá i do vnitřní kultury v církvi, kde dobré úmysly inkluzivity narážejí na kulturní překážky.¹⁹ Kupříkladu se to může stát, když církevní komunita složená převážně z Euroameričanů pozve k diskusi členy okolní komunity z jiných kultur s předpokladem, že „všichni vědí, jak soupeřit o čas, a tudíž volně mluvit o tom, co mají na mysli“.²⁰ Místo toho se mohou setkat s tím, že v nich vyvolá frustraci, a budou si myslet, že je to „ztráta času“.²¹ V takových situacích se skutečně hodí komunikační pomůcka Vzájemného pozvání – pomáhá kompenzovat i ty prvky komunikační kultury, o kterých sami uživatelé nemají ponětí.

Následující model jsem osobně použil v rámci vzdělávacího setkání, které jsem vedl jako farář evangelického sboru v postním období. Jednalo se o malou online skupinu, která diskutovala učební program „Povolání ke společenství“ (*Called to Community*) z webu Work of the People.²² Po dobu šesti týdnů se se mnou každou středu večer setkalo zhruba 8 až 14 účastníků k diskusi o tom, co je církev, k čemu je a co se s ní stane, za doprovodu videí od Richarda Rohra, Rachael Held Evansové či N. T. Wrighta. Byla to vcelku pestrá skupina – vedle Euroameričanů většinou italského původu se připojily také dvě Jamajčanky, Číňanka a Afroameričanka. Představil jsem nástroj Vzájemné pozvání právě proto, že se setkání konalo online (nelze postupovat v kruhu) a za přítomnosti několika komunikačních kultur. Všichni si na Vzájemné pozvání brzy zvykli a diskuse na někdy dosti závažná témata, kupříkladu, co znamená být církví ukřižovanou s Kristem či zda církev v současné době umírá, plynula přirozeně a klidně. Většina se po pozvání rozhodla sdílet, někteří se rozhodli pro „prozatím přeskočit“ a velmi malé procento požádalo o úplné přeskočení.

Je pravda, že někteří účastníci, zejména Euroameričané, nebyli příliš zvyklí někoho pozvat, a tak se otázali, kdo by rád šel po nich. Ačkoli je to odklon od metody, vyhovění takovým odklonům je v duchu inkluzivity Vzájemného pozvání. Lze tedy konstatovat, že tato malá skupina více než dostatečně ukázala přínos Vzájemného pozvání, které vytvořilo bezpečnější prostor pro sdílení a příliš neprodložitelo celkový čas jednotlivých setkání.

Pro ilustraci mezioborového potenciálu Vzájemného pozvání bych rád zmínil zajímavé využití, které navrhla Carol Ping Tsao v článku o vzájemném

19 Tamtéž, 42.

20 Tamtéž, 43.

21 Tamtéž.

22 K nahlédnutí na <https://www.theworkofthepeople.com/film-series/called-to-community>.

pozvání v malých vzdělávacích a profesních skupinách, kde je uvádí jako alternativu ke konvenčním skupinovým procesům, jako je dobrovolnictví, další v řadě a selekce vedoucím, které jsem zmínil již dříve.²³ Tsao dává příklad anatomické laboratoře, kde profesor anatomie osloví prvního studenta s otevřenou otázkou ohledně anatomie pitvané nohy a tento student posléze položí otázku někomu dalšímu.²⁴ Tento proces poté pokračuje, dokud předemět diskuse „není dle názoru profesora a studentů dostatečně prozkoumán“.²⁵ Na opačném spektru jejích příkladů je využití v rámci fakultní diskuse o studijních plánech – přestože zástupci fakulty byli k setkání pozitivně naladěni, bez Vzájemného pozvání by se schůzka brzy stala chaotickou a všichni by si skákali do řeči.²⁶ Po uvedení Vzájemného pozvání se diskuse uklidnila a „navrhované nápady byly přijaty s respektem, tedy mohly být vyjádřeny a zváženy předtím, než lidé reagovali alternativním či protichůdnými názory“.²⁷ Tsao věří, že užívání Vzájemného pozvání vede k většímu zapojení a respektu, lepším nápadům a koneckonců „k ještě lepším výsledkům“.²⁸ Vzájemné pozvání má vskutku potenciál pro široké přizpůsobení, protože produktivní dialog je potřebný v každé oblasti lidské spolupráce.

Přistupme nyní k dalšímu nástroji, a to k Zásadám uctivé komunikace. Jedná se opět o nástroj, který je užíván téměř ve všech kurikulech Kaleidoscope Institute. Využití této pomůcky je širší, protože se nevztahuje jen na použití ve skupině, ale pokrývá celé setkání, ve kterém je zavedena. Lze ji uvést kupříkladu takto: „My, lidé z různých kulturních prostředí, přicházíme s různými představami o komunikačních stylech. V důsledku toho mohou občas vznikat komunikační problémy. Dříve, než začneme náš dialog, vás zvu k posouzení Zásad uctivé komunikace.“²⁹

Je to jedna z prvních pomůcek, se kterou se účastníci setkají. Eric Law tyto zásady poprvé představil v knize *The Bush Was Blazing But Not Consumed* v rámci dvou setů základních pravidel (*ground rules*), které sám vyvinul a často používal – první set je napsán narativně ke čtení nahlas a druhý je napsán

23 Carol I. Ping Tsao, Using Mutual Invitation in Educational and Professional Small-Group Settings, *Academic Psychiatry* 37 (2013/3), 211.

24 Tamtéž, 212.

25 Tamtéž.

26 Tamtéž.

27 Tamtéž.

28 Tamtéž, 213.

29 Eric H. F. Law, *Fear Not: Living Grace and Truth in a Frightened World*, Nashville, TN: Chalice Press, 2020, 133.

„s akronymem pro slovo RESPECT“, z čehož byly vyvinuty současné Zásady uctivé komunikace.³⁰ V angličtině se nazývají Respectful Communication Guidelines a základní verze těchto zásad jde postupně takto:

R = převezměte odpovědnost (*responsibility*) za to, co říkáte a cítíte, bez obviňování druhých

E = poslouchajte s porozuměním (*use empathetic listening*)

S = buďte citliví (*sensitive*) na odlišnosti v komunikačních stylech

P = prozkoumejte (*ponder*) své vlastní předpoklady a vjemy

E = zvažte (*examine*) své vlastní předpoklady a vnímání

C = zachovejte důvěrnost (*confidentiality*)

T = důvěřujte (*trust*) dvojznačnosti, protože tu nejsme proto, abychom diskutovali, kdo má pravdu a kdo ne.³¹

Na první pohled je zřejmé, že samostatné komponenty těchto zásad nejsou ničím novým a někteří by je mohli považovat za vcelku triviální. Jejich užitečnost však spočívá v jejich kombinaci a pečlivém důrazu na dodržování jako předpokladu k vytvoření bezpečného prostoru pro multikulturní dialog či, jak to přirovnává dokument KI Toolbox: „Zásady pro komunikaci jsou jako dopravní pravidla, kterým musíme porozumět a dodržovat je, než dostaneme průkaz k řízení vozidla.“³² Není to dokonalé přirovnání, neboť zatímco získání řidičského průkazu vyžaduje splnění praktické zkoušky, v níž prokážeme, že „známe a budeme dodržovat dopravní pravidla“, v případě Zásad pro komunikaci tomu tak není. Zásady slouží jako připomenutí, jak spolu uctivě komunikovat.³³

V současné politické a společenské atmosféře lze jen souhlasit s tím, že v důsledku společenské podmíněnosti můžeme poměrně snadno reagovat na druhé, kteří jsou odlišní, „negativně, kriticky, nepříznivě a odmítavě“.³⁴ To se zásadně přičí podstatě Boží inkluze, která je základem pro budování „inkluzivnějšího společenství“.³⁵ Jde to ruku v ruce s chápáním dialogu, který není o debatování, ve kterém se snažíme „přesvědčit jeden druhého,

30 Eric H. F. Law, *The Bush Was Blazing but Not Consumed: Developing a Multicultural Community Through Dialogue Liturgy*, St. Louis, Mo: Chalice Press, 1996, 85–87.

31 Kaleidoscope Institute, *KI Toolbox* [online], 3, [cit. 5. 9. 2024], dostupné z: <https://static1.squarespace.com/static/642aea68fc71c711b6504485/t/64306f25b912da2a9432ece5/1680895782595/KI%2BToolbox%2B-%2BEnglish%2BPDF+%283%29.pdf>

32 Tamtéž, 3.

33 Tamtéž.

34 Tamtéž.

35 Tamtéž, 3–4.

že máme pravdu, [ale] jde o vzájemné porozumění“.³⁶ Užití Zásad uctivé komunikace lze přirovnat k liturgii, protože i v případě užití mezi těmi, kteří tyto Zásady znají, se doporučuje zkrácené představení Zásad k utvrzení a poučení přítomných.³⁷

Avšak s liturgií Zásady, spolu s dalšími pomůckami Erica Lawa, sdílejí více než jen opakování, při němž „čím více to děláme, tím více poznatků a vědomostí získáme“.³⁸ Společně s liturgií Zásady představují vedení soustředěné na formu (*form-centered*), v němž je vůdčí forma, nikoli jednotliví pověřeni vedoucí.³⁹ Dalším styčným bodem mezi liturgií a designem pomůcek Erica Lawa je, že jde o proces soustředěný na Boha (*God-centered*).⁴⁰ Tím se liší od rituálu, který je obdobně opakovaným chováním, ale často je používán k tomu, aby se nemusely řešit problémy, která jsou předmětem rituálu. Naproti tomu v liturgii, která je také opakovaným chováním, jsou problémy zasahující účastníky liturgie (kupříkladu nemoc či smutek) vyjádřeny skrze uznání přítomnosti Boha.⁴¹ V liturgii nasloucháme Bohu, který přináší „nové pohledy na [každodenní] problémy, [a následně mu] odpovídáme s odvahou postavit se tváří v tvář neurčitosti“.⁴² Dialog se posléze může stát rituálem, pokud ho používáme k tomu, abychom se vyhnuli problému, protože opakování může vést k pohodlí, a tak se může stát, že „nechceme již komunikovat s nikým, kdo není jako my“.⁴³ Naopak pokud se rozhodneme v dialogu vzývat Boha a připomeneme si svůj vztah s ním, „dialog se stane liturgií, [v níž] budujeme vzájemný kontext, ale také kontext s Bohem“.⁴⁴

Domnívám se, že významnost této pomůcky lze nejlépe vysvětlit na pozadí praktického užití a explikace doplňkových pokynů k jednotlivým zásadám. Již v případě prvního písmena R = převezměte zodpovědnost (*responsibility*), lze konstatovat, že se jedná o velmi cennou připomínku, protože jsme pozváni, abychom se „vyhnuli souzení, které může vést k obrannému postoji [u účastníků], a přerušit tak komunikaci“.⁴⁵ Tomu lze zabránit užitím oznamovacích

36 Law, *Fear Not*, 133.

37 Tamtéž, 133.

38 Law, *The Bush*, 115.

39 Tamtéž, 114.

40 Tamtéž, 116.

41 Tamtéž.

42 Tamtéž.

43 Tamtéž.

44 Tamtéž.

45 Law, *Fear Not*, 133.

vět v první osobě jednotného čísla (já), kupříkladu „já cítím, já vím, já věřím, já myslím, já jsem si všiml(a), já uvažuji, zda atd.“.⁴⁶ Zatímco v anglickém jazyce se tak vyhýbáme užití neurčitých zájmen *we* (my), *one* (jeden) a jiných způsobů komunikace, které nevyznačují zodpovědnost konkrétního mluvčího za myšlenku či názor, v českém jazyce by to pravděpodobně byly výrazy „člověk“ (podobné anglickému archaismu *man*) či již zmíněný „jeden“. Tato zásada je v běžném užití vcelku nekonfliktní a z mé zkušenosti většina účastníků nemá problém si ji osvojit, protože obecně souhlasí, že je to užitečné připomenutí.

V případě zásady E = poslouvejte s porozuměním (*use empathetic listening*), je nutné přiznat, že se jedná o vcelku abstraktní zásadu, a proto je běžně nutné doplnit ji o další vysvětlení: „Vžijte se do role druhého a pokuste se pochopit téma z perspektivy mluvčího.“⁴⁷ V praxi to nelze jednoduše vynutit, a tak je třeba většinou doporučit, aby jedním ze způsobů uplatnění této zásady bylo kladení upřesňujících otázek a poskytnutí zpětné vazby. Tím se přesvědčíme, že „jsme porozuměli tomu, co mluvčí říkal“.⁴⁸ S čili buďte citliví (*sensitive*) na odlišnosti v komunikačních stylech, je již částečně pokryto ve Vzájemném pozvání, ale stále mě nepřestává překvapovat, jak je různorodost v komunikačních stylech v církevní praxi podceňovaná – často to nejde dále než k překladu do jiného jazyka. P neboli prozkoumejte (*ponder*) své vlastní předpoklady a vjemy, je pro některé účastníky neobvyklou výzvou, protože jsou zvyklí přemýšlet v průběhu sdílení (tzv. externí zpracovatelé). V praxi tedy může docházet ke zvýhodnění těch, kteří potřebují více času na přemýšlení (tzv. interní zpracovatelé).

Dále máme druhé E, tedy zvažte (*examine*) své vlastní předpoklady a vjemy. Navazuje přímo na P, protože nabádá k tomu, abychom se při průzkumu našich předpokladů a vjemů „sami sebe zeptali, co zapříčinilo naše citění, přemýšlení a reagování v určitém směru“.⁴⁹ Eric Law se domnívá, že pokud jsme schopni všimnout si svých vlastních předpokladů, budeme lépe schopni „převzít odpovědnost za své myšlení a citění“.⁵⁰ Odpovědnosti se také týká C, zachovejte důvěrnost (*confidentiality*), což je předpokladem pro důvěrné sdílení. Jde o zachování blaha (*well-being*) všech sdílejících se účastníků, aby bylo možné bezpečně hovořit o skutečných problémech jejich životů, bez

46 Tamtéž, 133–134.

47 Tamtéž, 134.

48 Tamtéž.

49 Tamtéž.

50 Tamtéž.

obav, že by sdílení překročilo hranice skupiny, a tak byla narušena „důvěra, která se vyvinula v rámci této skupiny“.⁵¹ Na konci akronymu je T, důvěřujte (*trust*) dvojznačnosti, které v zásadě sumarizuje mnohé předešlé zásady. Pro konstruktivní (nikoli destruktivní) debatu je nutné, abychom „byli ochotni a schopni vzájemně naslouchat svým odlišným zkušenostem a úhlům pohledu, [přestože] tato dvojznačnost může být pro některé z nás nepříjemná, [a tak pokud] nasloucháme s porozuměním bez souzení a diskuze, [posléze můžeme] jako komunita získat plnější popis problémů, které se snažíme diskutovat“.⁵² Přístupme nyní k holistickému zhodnocení těchto nástrojů v kontextu praktického užití.

Přínos částí k celku: Více než vzájemnost a uctivost

Kaleidoscope Institute, který Law založil, věří, že „změna je možná v prostoru mezi pohodlím a strachem, [což] Eric Law popisuje jako Hranu milosti (*Grace margin*).⁵³ Hrana milosti je prostor, do kterého „zveme jak ty, kteří jsou uvnitř dané skupiny či komunity (*insiders*), tak ty, kteří se z nějakého důvodu nacházejí mimo (*outsiders*), aby se společně mohli sdílet a naslouchat sobě navzájem [...] v symetrii věrohodného odhalování, soucitného naslouchání a vzájemné výměny moci“.⁵⁴ Jejich práce je v rámci Institutu založena na „uctivé komunikaci, budování vztahů, při němž se lidé mohou změnit, a poznávání skrze vhodné způsoby v souladu s vývojem jednotlivců“.⁵⁵ To vcelku dostatečně ilustruje, že jak Vzájemné pozvání, tak Zásady uctivé komunikace jsou nutně neoddělitelnou součástí této práce.

Oba tyto nástroje podporují misi Institutu bez nároku na uznání specifické ortodoxie, biblické či konfesijní. Aspirační nárok je dán pouze v oblasti ortopraxe setkání, protože tato ortopraxe je důležitá pro správný průběh procesu, který je skutečným vůdčím činitelem setkání, jak jsem již dříve zmínil. Oddělení základní ortopraxe od specifické ortodoxie je zejména důležité v silně církevně roztržštěné Severní Americe, kde každá evangelická konfese může mít hned několik církví a hnutí, které se poté mohou dále štěpit. Lze

51 Tamtéž

52 Tamtéž, 134–135.

53 Kaleidoscope Institute, *Kaleidoscope Institute: Our Approach* [online], 2023, [cit. 20. 6. 2023], dostupné z: <https://www.kscopeinstitute.org/our-approach>.

54 Eric H. F. Law, *Inclusion: Making Room for Grace*, St. Louis, Mo: Chalice Press, 2000, 97.

55 Tamtéž.

však předpokládat, že oddělení specifické ortodoxie od ortopraxe je důležité již v perspektivě výzev postmoderní ortodoxie. Jak konstatuje David Christie-Murray (1913–2010) ve své knize *A History of Heresy*, užití slova ortodoxie „nemůže být synonymní s křesťanskou pravdou, protože některé lokální a dočasné ortodoxie si vzájemně protirečí – pokud je jedna pravdivá, ta druhá musí být falešná“.⁵⁶ Anglikánský biskup (nyní v důchodu) a autor knih a článků o štědré ortodoxii Graham Tomlin (1958) podotýká, že hereze jsou prostě učení a směry myšlení, „které opomíjejí zmínit něco důležitého, co bychom měli říci o Bohu“.⁵⁷ Kupříkladu arianismus opomíjí Boží sebedávání v Kristu či donatismus opomíjí nedokonalost církve a dobrotu stvořeného světa.⁵⁸ Ortodoxie dle Tomlina „nikdy netvrdí, že plně vysvětlila či zachytila Boha v lidském jazyku, ale pouze se nám snaží říci, kde je Bůh k nalezení“.⁵⁹

V souladu s tímto pochopením ortodoxie Law podotýká, že si všiml, že „mnozí užívají slovo *pravda* v polarizujícím smyslu, kupříkladu jako pravda versus podvod a pravda versus lež“.⁶⁰ Očividným příkladem se stává výklad Jana 14,6: „Ježíš je pravda a vše ostatní a všichni ostatní jsou nepravdiví,“ který následuje pochopení slov v překladu, ale kulturní pozadí tohoto verše tuto dichotomii komplikuje.⁶¹ Pravda je umístěna mezi cestou (indikující pohyb prostorem v průběhu času) a životem (indikujícím prožívání času na různých místech a ve vztazích s různými lidmi), a tudíž lze předpokládat, že pravda samotná může být chápána jako tranzitní, nikoli jako destinační pojem.⁶² I samotná hebrejšтина nám naznačuje komplexnost pravdy, neboť hebrejské slovo pro pravdu se skládá z písmen *alef*, *mem* a *tav*, tedy první, prostřední a poslední písmeno hebrejské abecedy, což posléze může znamenat, že „k poznání pravdy musíme vědět začátek, prostředek a konec události“.⁶³ Či jak jednou řekl můj učitel Starého zákona, doc. Bohdan Hroboň: „Berte Bibli vážně, a to celou!“

56 David Christie-Murray. *A History of Heresy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1989, 2.

57 Graham Tomlin, *Generous Orthodoxy: Theology, Church and the Gift of the Spirit*, *International Journal of Systematic Theology* 25 (2023/3), 374, doi: 10.1111/ijst.12621.

58 Tamtéž.

59 Tamtéž.

60 Law, *Holy Currencies*, 43.

61 Tamtéž.

62 Tamtéž.

63 Tamtéž.

Tato perspektiva poznání pravdy provází činnost Institutu, který netvrdí, že objektivní pravda neexistuje, ale zároveň přiznává, že cesta k pravdě je proces vyžadující citlivé vedení, protože Hrana milosti je velmi úzká. Toto poznávání je tedy přímo podmíněno užíváním Vzájemného pozvání a Zásad uctivé komunikace, protože dosud nebyly v rámci Kaleidoscope Institute vymyšleny lepší nástroje k těmto poznávacím procesům.

To však samozřejmě neznamená, že tyto nástroje jsou dokonalé – v případě Zásad uctivé komunikace jejich uvedení mnohdy vyžaduje citlivé přizpůsobení kontextu, zejména s ohledem na obavy těch, kteří běžně nereflktují svůj vlastní komunikační styl. Vzájemné pozvání dle mého svým způsobem spadá do feministické kritiky takzvané „rétoriky pozvání“, pro naše potřeby formulované Ninou Lozano-Reichovou a Danou Cloudovou v jejich článku o nezdořilém jazyce, rétorice pozvání a problému nerovnosti.⁶⁴ Rétorika pozvání dle autorek hájí komunikaci na základě imanentní hodnoty a sebeurčení osob zapojených do dialogu (*interlocutors*) a ve vztahu ke komunikačním teoriím, které mají za úkol přesvědčit, poté „umísťuje sama sebe jako eticky lepší“.⁶⁵ Problémem je, že udržitelnost paradigmatu pozvání není univerzální, protože předpokládá podmínky „ekonomické, politické a společenské rovnosti mezi zúčastněnými“.⁶⁶ Avšak podmínky k takové rovnosti se málokdy vyskytují v případě „politické kontroverze a mezilidských vztahů“. Autorky dále vyzdvihují, že výzva ke slušnosti byla historicky častokrát zneužita jako „forma diskriminace na základě pohlaví“.⁶⁷ Tuto kritiku Vzájemného pozvání dosud nereflktuje a myslím, že nutnost reflexe „rovnosti“ na základě identity v Bohu v porovnání se současným stavem společenské rovnosti je dozajista značná.

Moc a pravda jako spojené nádoby dle Erica Lawa

Law se ve svých knihách často vrací k pojetí pravdy. Čtvrtá kapitola v jeho knize *The Word at the Crossings* nám pomůže lépe pochopit pozadí, na kterém jsou Vzájemné pozvání a Uctivé zásady komunikace založeny.⁶⁸ Nejprve nás

64 Nina M. Loza-Reich – Dana L. Cloud, *The Uncivil Tongue: Invitational Rhetoric and the Problem of Inequality*, *Western Journal of Communication* 73 (2009/2), 220–226, doi: 10.1080/10570310902856105..

65 Tamtéž, 221.

66 Tamtéž.

67 Tamtéž.

68 Eric H. F. Law, *The Word at the Crossings: Living the Good News in a Multicontextual Community*, St. Louis, Mo: Chalice Press, 2004, 53–74.

Law uvádí do dichotomie interpretované pravdy a zažité (*experienced*) pravdy. Zatímco interpretovaná pravda často obnáší politickou interpretaci měřitelné a pozorovatelné pravdy, zažitá pravda je pravdou interpretovanou skrze „optiku osobního či skupinového kulturního rámce a úhlu pohledu“.⁶⁹ Jak interpretovaná tak zažitá pravda jsou subjektivní, ale je to právě zažitá pravda, kterou se Law dále zabývá, protože vede k jeho dalšímu důležitému dotazu: „V pluralistické společnosti, pokud se snažíme oceňovat zažitou pravdu každé skupiny a tyto pravdy se liší, jak zjistíme, co je pravda?“⁷⁰ Dle Lawa se klíčem k této otázce stává pochopení „té pravdy, které svědčil Ježíš a která je jiného řádu“.⁷¹ Tuto pravdu Law přirovnává k pocitu po zhlédnutí dobré divadelní hry či filmu, kdy lidé mohou často říci: „Bylo to dobré, protože je na tom filmu něco pravdy.“⁷² To je užitečné přirovnání, protože filmy lze dnes považovat za vlivnější kulturní médium než psané slovo, a tak mají významný vliv na formování vnímání reality a toho, co lidé považují za „pravdu“.⁷³ Divadelní hra či film jsou povětšinou fiktivní – „někdo napsal skript, herci byli najati, aby hráli různé role, a režisér to vedl“, a tak musíme uvažovat o chápání tohoto vizuálního média jako „pravdivého“ v jiném řádu.⁷⁴ Pravdou tu spíše nazýváme model či vzor interakcí, které ukazují něco velmi „signifikantního a důležitého v životě“.⁷⁵

A tím se vracíme k Ježíšově pravdě, tedy pravdě, která osvobozuje svou krásou v protikladu k ošklivosti hříchu.⁷⁶ Law považuje tuto pravdu za blízkou pravdě vizuálních médií, protože koncept pravdy v evangeliu sv. Jana a Pavlových spisech je bližší slovu pro pravdu v hebrejské Bibli.⁷⁷ Law vyzdvihuje častý derivát slovesa, který znamená „vydržet“ či „podporovat“.⁷⁸ Pavol Bargár ve svém článku o kultuře, teologii a moci imaginace podobně zdůrazňuje hebrejské slovo *emet* (אמת), které lze přeložit jako pevnost, věrnost a stabilita, a tím pádem pak pravda v biblickém smyslu spolehlivosti a chtění indiku-

69 Tamtéž, 54.

70 Tamtéž, 55.

71 Tamtéž, 57.

72 Tamtéž, 56.

73 Pavol Bargár, *Narrative, Myth, Transformation: Reflecting Theologically on Contemporary Culture*, Jihlava: Mlýn, 2016, 11.

74 Law, *The Word*, 56.

75 Tamtéž.

76 Pavol Bargár, „Imagine!“, *Culture, Theology, and the Power of Imagination*, *Communio viatorum* 63 (2021/2), 42.

77 Law, *The Word*, 56.

78 Tamtéž. Law nespecifikuje toto slovo, pravděpodobně pro laickou čitelnost knihy.

je, jak by „měl vypadat řád věcí, v přítomnosti a eschatologické perspektivě víry“.⁷⁹ V mnohých překladech Bible lze proto nalézt pravdu přeloženou jako věrnost.⁸⁰

Jedním z těchto modelů, ve kterých se projevuje Boží pravda jako věrnost, je pozvedání pokorných, zmocňování těch, které společnost považuje za bezmocné, a zároveň „vyzývání mocných, aby se vzdali své moci“.⁸¹ Toto lze vysledovat jak u Boha v hebrejské Bibli, tak v případě Ježíšovy služby, jak je zaznamenáno v evangeliích a epištolách. Tím se následně posouváme k tématu, jak pravda souvisí s mocí v pojetí Erica Lawa. Jeho teze je, že Boží přítomnost, okamžik pravdy v rámci jeho služby nastal, když se „odehrál posun moci“.⁸² Původně bezmocní byli zmocněni a původně mocní byli zbaveni moci a v tomto posunu se „odehrála, mnohdy poprvé, skutečně upřímná komunikace a pochopení, vedoucí k možnému usmíření“.⁸³ Je to právě Kristova cesta, která zprostředkovává tento posun moci, což je „proces, skrze který můžeme svědčit pravdě“.⁸⁴

Dalo by se říci, že v tomto posunu moci může tedy vzniknout Hrana milosti, která se nachází mezi zónou pohodlnosti a zónou strachu.⁸⁵ Z vlastní zkušenosti bych řekl, že tento posun moci je nenahraditelnou součástí veškeré práce, kterou Kaleidoscope Institute činí – nelze sice vytvořit zcela rovnostářský prostor (stejně jako nejde vytvořit zcela bezpečný prostor), ale je to právě v tomto aspiračním usilování o vytvoření posvátného prostoru, kde se lidé mohou volně a svobodně sdílet, kde může nastat předzvěst mírumilovného království. Království, kde „vlk žije s jehnětem“.⁸⁶ To nás následně tematicky zavádí k širší spiritualitě Lawovy praktické teologie, ve které nacházejí Zásady uctivé komunikace a Vzájemné pozvání ještě jasnější kontury.

Vlk žijící s jehnětem: Biblická vize Lawových komunitních snah

Jedenáctá kapitola Izajáše (zejména verše 6–9) je základní tezí Lawovy knihy *The Wolf Shall Dwell with the Lamb: A Spirituality for Leadership in a Multicul-*

79 Bargár, „Imagine!“, 42.

80 Law, *The Word*, 56.

81 Tamtéž.

82 Tamtéž, 59.

83 Tamtéž.

84 Tamtéž.

85 Kaleidoscope Institute, *Our Approach*.

86 Izajáš 11,6a.

tural Community, kterou přenáší do multikulturních situací. Mnozí Euroameričané do nich vstupují „se strachem a s obavami, protože druzí je mohou obvinít z dominance a útlaku“, zatímco členové minoritních skupin přestávají přijímat pozvánky na taková shromáždění, protože ví, že budou „opět ignorováni a potlačeni, a tudíž výsledek bude ztrátou času“. ⁸⁷ Avšak Law tuto analogii dále rozšiřuje, protože vlky a jehňaty nejsou nutně jen jednotlivci, ale různé kultury, protože každá kultura „má své vlastní charakteristiky, hodnoty a zvyky, [a tedy pokud] jsou kultury připodobitelné různým zvířatům, tak se Izajáš 11,6–9 stává vizí kulturně rozličných lidí žijících společně v harmonii a míru“. ⁸⁸

Cesta k takovému světu či, jak píše Law, mírumilovné říši, není samozřejmě jednoduchá, protože jestliže mají zvířata společně existovat, „nepřirozené chování je potřeba od všech zúčastněných“. ⁸⁹ Behaviorální modifikace je zapotřebí na obou stranách – predátor nezaútočí na kořist a kořist neuteče před predátorem. ⁹⁰ Taková změna však jde dále, protože znamená také změnu jídelníčku predátora, zasahuje tedy i do změny instinktů. ⁹¹ V rámci této analogie pak Law navrhuje, že se to může týkat také lidí v rámci různých kultur – „možná musíme jít proti našim kulturním instinktům, abychom mohli zastavit onen cyklus, kdy draví požívají malé v rámci interkulturního setkání“. ⁹²

Tento biblický rámec dobře ilustruje přesah Lawovy teologie do pastorační psychologie – dovolím si tvrdit, že jeho přístupy reflektují jak terapii zaměřenou na klienta Carla Rogerse (1902–1987), tak i poradenství růstu Howarda Clinebella (1922–2005). Na jedné straně lze vysledovat, že spolu s Rogersem věří, že jednotlivci mají „vrozené kapacity pro sebevývoj“ a že ve správně orientovaném vztahu jednatelce může být podpořen k „růstu a změně, ve kterých dojde k osobní proměně“. ⁹³ Clinebellovo poradenství růstu lze poté vysledovat ve sdíleném cíli „facilitace maximálního vývoje potenciálu jednatelce, v každé etapě života, způsoby, které přispívají k růstu druhých, stejně tak jako růstu společnosti, v rámci které pak všichni budou

⁸⁷ Law, *The Wolf*, 3.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Tamtéž.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² Tamtéž, 4.

⁹³ Jill Snodgrass, From Rogers to Clinebell: Exploring the History of Pastoral Psychology, *Pastoral Psychology* 53 (2007/4), 517, doi: 10.1007/s11089-007-0066-1.

mít příležitost užít svůj plný potenciál“.⁹⁴ Kde se však Eric Law liší, je jeho důraz na již zmíněný proces, který je skutečným vedoucím – klient a růst jsou důležité elementy tohoto procesu, ale ani jeden není proces formující, protože programy Kaleidoscope Institute nejsou explicitně míněny jako pastoračně terapeutické a vliv v této oblasti je následně vedlejším produktem.⁹⁵

To prozatím stačí jako vstupní bod pro kontext užití těchto dvou pomůcek, které ze své podstaty pomáhají rozvoji „nepřirozeného chování“ – naše žitá kultura a naše dosavadní zkušenosti ovlivňují vědomé i nevědomé vrstvy našeho chování, myšlení, preferencí, emocí a afektů. Častokrát nevíme, proč něco preferujeme či proč nás něco pozitivně či negativně ovlivňuje. Skutečné praktické dopady těchto kulturních bílých míst vyžadují facilitaci a nástroje, které jdou dále než Zásady uctivé komunikace a Vzájemné pozvání, avšak v rámci Lawova teoretického rámce je jeden převzatý koncept, který je dle mého spojen s lepším porozuměním komplexnosti kultury, do kterého tyto dvě pomůcky zároveň uvádějí a dále provázejí.

Je to zobrazení kultury jako ledovce, který se často používá ve vývojovém organizačním tréninku – ledovec má „malou část viditelnou nad vodou a velkou a nepravidelnou část pod vodou“.⁹⁶ Ta část nad vodou je externí kultura a ta část pod vodou je interní kultura, neboli instinkt naší kultury, který „je nevědomý a velmi těžko změnitelný“.⁹⁷ Naopak externí kultura, kterou myslíme nejčastěji, když slovo kultura řekneme, jsou věci, které „vidíme a slyšíme – hudba, tanec, jídlo a umění atd.“ a ty je vcelku jednoduché reflektovat a změnit.⁹⁸

Oproti tomu interní kultura je „jako ten vzduch, který dýcháme, [protože] ji potřebujeme, abychom rozuměli světu, ve kterém žijeme, ale nemusíme si ji uvědomovat“.⁹⁹ To se poté váže zpátky k Zásadám uctivé komunikace a Vzájemnému pozvání, kde otevřeně hovoříme o komponentech vnitřní kultury, které běžně nereflktujeme, kupříkladu zda potřebujeme pozvání ke sdílení, zda běžně dominujeme ve skupinové komunikaci, zda se „schováваме“ se svými názory za neurčitost množného čísla či jak chápeme důvěrnost.

94 Tamtéž, 520.

95 Je však důležité zmínit, že procesy jsou sestaveny tak, aby pastorační a terapeutickou činnost nepodkopávaly, protože to by poté narušovalo efektivitu těchto procesů.

96 Law, *The Wolf*, 5.

97 Tamtéž.

98 Tamtéž.

99 Tamtéž, 7.

Zásady uctivé komunikace a Vzájemné pozvání nám pak mohou pomoci k lepšímu pochopení našich interních kultur ve vztahu ke kolizi našich kulturních ledovců, protože poznání „odlišnosti nám napomůže učinit samoregulaci, abychom mohli spolužít v míru s lidmi z jiných kultur“.¹⁰⁰ Navrátíme-li se k naší dřívější analogii mírumilovné říše, lze jinými slovy říci, že „lev musí poznat, jak jeho predátorský instinkt může ublížit teleti, a tak ho musí umírnit, [zatímco] jehně musí poznat, že když vidí vlka, jeho instinkt mu říká, aby utekl.“¹⁰¹ V obou případech je zapotřebí poznání instinktivní, interní kultury a stejně je tomu v případě lidského interkulturního spolužití, abychom „realizovali vizi mírumilovné říše“.¹⁰²

Tato práce má rozhodně smysl – v devadesátých letech dvacátého století se předpokládalo, že ISC (*Implicit Social Cognition* – Implicitní sociální kognice) je automatická, nelze se jí vyhnout a je neměnná, a tudíž by bylo zbytečné se jí snažit změnit.¹⁰³ V dnešní době máme podstatné důkazy, že „postoje a přesvědčení se mohou změnit postupem času“.¹⁰⁴ Moderní výzkum v oblasti ISC ukazuje, že podobné změny jsou možné i u ISC, pokud jsou tyto změny sledovány v době alespoň deseti let, a to v oblastech, jako je přesvědčení o sexuální orientaci, rasách a rolích pohlaví.¹⁰⁵

Závěr: Nástroje interkulturního dialogu jako dar celému světu

V tomto článku jsem se zaměřil na dva základní nástroje mezikulturní komunikace Erica Lawa: Vzájemné pozvání a Zásady uctivé komunikace. Analyzoval jsem jejich teoretické pozadí a popsal jejich praktické aplikace, které přesahují církevní a křesťanské užití. Tyto nástroje přinášejí cenný příspěvek v této oblasti, protože nabízí praktický a ucelený přístup k budování milostivého prostoru, kde se lidé z různých kulturních prostředí mohou sdílet s respektem a úctou.

¹⁰⁰ Law, *The Wolf*, 9.

¹⁰¹ Tamtéž, 9–10.

¹⁰² Tamtéž, 10.

¹⁰³ Tessa Charlesworth et al., *What Works: Evidence-based Ideas to Increase Diversity, Equity, and Inclusion in the Workplace* [online] 8, [cit. 27. 2. 2024], dostupné z: <https://www.umass.edu/employmentequity/what-works-evidence-based-ideas-increase-diversity-equity-and-inclusion-workplace>.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Tamtéž, 11.

Je třeba zdůraznit, že Lawovy nástroje neřeší všechny problémy mezikulturní komunikace – jejich efektivita a uplatnění jsou podmíněny faktory, jako je motivace účastníků, ochota naslouchat jeden druhému a míra citlivosti a otevřenosti k odlišnosti druhých. Kupříkladu užití v již rozbouřené mezikulturní situaci je možné, ale vyžaduje citlivé vedení dobře vycvičenými facilitátory.

Tyto metody lze považovat zejména jako snahu o následování vzoru Boha, zejména jak je vyjádřen v Ježíši, který ukazoval v praxi tu nesmírnou hloubku Boží lásky, a to hlavně pro ty, kteří milovanými nejsou. Mírumilovná říše tedy posléze není jen v Izajáši či v hebrejské Bibli, ale v celé Bibli, vinoucí se jako protest song, jako ta pravda, která svědčí, jak by „řád věcí měl být, v přítomnosti a eschatologické perspektivě víry“.¹⁰⁶

Další výzkum v této oblasti by se mohl zaměřit na systematické zhodnocení využitelnosti a efektivit Lawových nástrojů v jiných, dříve neprozkoumaných kontextech. Dále by bylo přínosné prozkoumat možnosti adaptace těchto nástrojů v evropském a především českém kontextu s ohledem na specifické výzvy a potřeby unikátní pro tyto kulturní celky.

The Rev. František Janák, M.Div
22 Gray Dr., South Plainfield, 07080, USA
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta,
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
janak@etf.cuni.cz

106 Bargár, „Imagine!“, 42.

Recenzní studie

Skrytá církev ještě po deseti letech

V mládí jsem četl Dumasovy *Tři mušketýry*, knihu, která měla dvě pokračování – ta už jsem sice nečetl s takovým nadšením, ale přelouskal jsem je. První pokračování po dvaceti letech bylo o dobrodružství čtyřicátníků, kteří se rozdělili do různých stran v bojovém čase frondy. Druhé pokračování bylo už smutné, stárnoucí mužové dožívali podle svých nátur. Na závěr zbyl pouze D'Artagnan, opuštěný svými přáteli, kteří se vydali do krajin, z nichž není návratu.

Vzpomněl jsem si na tuto svou mládeneckou četbu, když jsem se v myšlenkách začal potřetí v životě zabírat pozoruhodným fenoménem skryté církve. Podnět byl zajímavý a nečekaný: divadelní hra s názvem „Co je v bytí, nelze odejmouti“. Ta byla uvedena v brněnském bytovém divadle Café Kaprál pro jednu herečku (Hanu Jagošovou), představující Ludmilu Javorovou, „generální vikářku“ biskupa Felixe M. Davídka, kterou vysvětil na kněze, či lépe řečeno v rámci povinného feministického diskursu – na kněžku. Hra byla docela zdařilá, překvapila mne však stereotypním narativem. Žena se obětuje svému poslání, ale nakonec je toto povolání odmítnuto komunitou, jíž měla sloužit – oficiální i neoficiální. Jak se ukázalo v diskusi po představení, mladší divačky v sále bez skrupulí posunuly téma do moderního, genderového paradigmatu, což se ostatně dalo očekávat. Občas zarezonovalo také staré antiklerikální heslo o církvi, která není schopna vyslyšet „volání doby“ a pochopit, že modernizace je ve znamení rovnosti.

Pokus o shrnutí

Když se ohlédnu dnes po knihách, které k tématu vznikaly v devadesátých letech, a probírám články, které byly tehdy napsány, neubráním se jistě nostalgii. Devadesátky se jeví jako doba krásná, zapálená mladistvým nadšením, nicméně značně naivní – to lze říci o situaci celospolečenské i církevní.

Přesto jsme tehdy s Petrem Fialou pocítili sílu Davídkova příběhu, který má potenciál velkého románu (bohužel na tu práci schází Jaroslav Durych: při vší úctě ke Kateřině Tučkové). Mladý, misijně založený kněz, odvážný a nekonvenční, stráví 14 let v komunistickém žaláři, což ho nezlomí. Vráť se domů a se stejnou odvahou a bez patrných známek strachu začne s podzemními

aktivitami, s přednáškami, s hledáním nevyužitých lidských sil v církvi, s takřka planetárními vizemi. Buduje církevní společenství, jemuž vtiskuje svůj charakter – snaží se proměnit vše kolem sebe, což ještě umocní tajně získané biskupské svěcení. Pak začnou potíže: přijdou vojska Varšavské smlouvy, náš biskup světí další biskupy pro případ nouze a v tíživé společenské situaci – jakoby navzdory ní – začne uvažovat o svěcení žen, teoreticky i prakticky. Pohádá se kvůli tomu s polovinou členů svého společenství a rozejde se s nimi, přičemž je na rozchodnou obdaří církevními tresty. Věrní mu zůstanou, zatímco odbojní začnou své vlastní církevní skryté kariéry, včetně světitelských. Tak pokračuje příběh až do hořkého konce – s mezihrou se Státní tajnou bezpečností, s pokusy dokončit alespoň část předsevzatého díla, s nemocemi a neléčenými zraněními, se svévolnou umanutostí a naprostou jistotou o pravosti svého poslání. S odchodem těsně před sametovou revolucí, s několika zaznamenanými přednáškami, s několika desítkami básní, s pověstí podivínského génia. Ale druhý život Davidka teprve čeká. Po roce 1989 po rozpačité pauze přichází odhalení jeho světitelských aktivit, včetně ženských, a přichází zápas jeho žáků, věrných i odbojných, o oficiální uznání práce ve skrytosti, o začlenění do církevních struktur, o podobu práce ve standardních podmínkách.

Tolik příběh, který zaujal v devadesátých letech nás a posléze i autorku zmíněné divadelní hry, i když z perspektivy Davidkovy spolupracovnice Ludmily. A já jsem se nad ním znovu zamyslel.

Geniální podivín

Genialitu někdy provází zvláštní povahové rysy, zvyklosti nebo jednání. Tak tomu bylo i u Felixe Davidka. Překážky pro něho neexistovaly, dosahoval svých cílů značně razantně a bez ohledu na okolnosti. Jeho osobnostní neskladnost pocítil již brněnský biskup Karel Skoupý v poválečném období, jeho spoluvězni v padesátých letech – kteří současně obdivovali jeho absenci strachu o vlastní život – jeho příznivci a přátelé od šedesátých let, kteří často nestačili jeho intelektuálním výkonům a jeho bleskurychlému jednání. Nejkontroverznější čin, vysvěcení několika žen na kněze a jáhenky, nejen rozbil struktury společenství, jež pracně vybudoval, ale způsobil potíže při uznávání platnosti jeho svěcení po roce 1989. Přesnější by bylo říci, že je znemožnil. Tento jeho čin není možná problematický teologicky, ale církevně právně a historicky, byl navíc proveden bez ohledu na mínění vlastního kolegia a aktuálního mentálního stavu celosvětové církve. Rozpolcením své komunity navíc způsobil stav, který si zřejmě nepřál – ale asi ho nebyl schopen ani domyslet. Zřejmě

si nepředstavoval, že ho jeho svěřenci neposlechnou, nebudou se dále řídit jeho pokyny, ale naopak budou nadále pokračovat v některých aspektech jeho díla – například v budování církevních klerikálních struktur podle jeho vzoru, včetně svěcení dalších osob, také ženatých mužů. Jeho autorita stála na vratkých nohou, pokud někteří z jeho biskupů neposlechli jeho zákazy a dále světili ženaté muže na kněze, ba na biskupy. Dobrým příkladem může být Bedřich Provazník, který vysvětil pražského Jana Konzala, jenž se o Davidkovi dozvěděl až po sametové revoluci. Pokud byl Davídek génius, respektive intelektuálně velmi talentovaný muž, příliš předvídatý nebyl.

Otázku jeho schopnosti vyhodnotit vlastní možnosti a síly si musíme položit vzhledem k jeho spolupráci se Státní tajnou bezpečností, která byla zcela vědomá a do níž vědomě zapojil v sedmdesátých a osmdesátých letech své nejbližší spolupracovníky, jak Ludmilu Javorovou, tak například petrína Vladimíra Veškrnu. Davídek byl zřejmě přesvědčen, že StB přechytráčí tím, že odtajní část svých aktivit a že se mu podaří skrýt zbytek. Tento postoj dnes nemůžeme vyhodnotit jinak než jako naivitu poměrně vysokého stupně, i když lze těžko doložit, že tímto jednáním ohrozil i některé z dalších skupin skryté církve – nepochybně ale zkomplikoval hodnocení své vlastní skupiny v devadesátých letech, citlivých na spolupráci s komunistickou tajnou bezpečností, i když byla vedena těmi nejlepšími úmysly.

Dnes už lze stěží vyhodnotit Davídkovy motivy a úmysly. Není možné ale nezmínit námitky, které se proti jeho osobnosti objevovaly jak v jiných skupinách podzemní církve (hodnocení moralisty Oty Mádra je možno i po letech hodnotit jako podjaté), ale také v původní Davídkově skupině – například jeho biskup Jiří Pojer se po své emigraci do Švýcarska nejen vzdal kněžství, ale ohodnotil svého světitele ve svých vzpomínkách jako duševně nevyrovnanou osobu. I kdybych tyto podněty nevzal v úvahu, pochybnosti stejně zůstanou. Nad některými jeho činy prostě zůstává rozum stát.

U svěcení žen na kněze se dá samozřejmě namítnout, že to bylo jakési geniální tušení budoucí genderové módní vlny. Některá dochovaná svědectví by tomu nasvědčovala. Budiž. Nemá být ale katolický biskup při veškeré odvaze a ochotě „zemřít pro Krista“ (a to Davídek zjevně byl) také příkladem rozvážnosti a obezřetnosti (což Davídek zjevně nebyl)?

Povaha moravského katolicismu

Moravský katolicismus bývá někdy líčen jako konzervativní a tradiční. Má údajně v oblibě staré náboženské vzory, kýchovitou mariánskou zbožnost

a obsahově vyprázdněné bohoslužby, založené hlavně na oděvech předsedajících. Lidé se zde utíkají k „dědictví otců“ a hledají naivně místa, kde pobývali Cyril s Metodějem. Mají uhlířskou víru, která jim brání pochopit složitosti moderního světa a dobra sekularizace.

Hlubší pohled ukazuje něco jiného. Ve dvacátém století tu máme hned několik divousů, kteří nejen že se do tohoto obrazu nevejdou, ale docela úspěšně ho boří. Mám na mysli staroříšského ultramontána Josefa Florianu, rozevlátého kněžského individualistu Jakuba Demla a nakonec protikladného Ivana Martina Jirouse, který korunuje tento umělecký moravský protiproud, neboť končí v téže vesnici, v níž sedával ve své knihovně Florian a bojoval s celým světem.

A potom je tu Davídek se svou družinou. Těž básník-kněz, kterému nebyla posvátná žádná biskupská berla, dokud po ní nezatoužil sám. Zcelovatel i rozvraceč, který si uzpůsoboval katolickou tradici po svém. Vědomě na Florianu nenavazoval, ale svou adorací francouzské křesťanské kultury a aplikací vizí Pierra Teilharda de Chardin se mu podobal. Pro Florianu by byl Chardin modernista, ale Davídek se už nebál ani modernismu.

To vede k myšlence, že moravský katolicismus je fenomén rozdvojený a ambivalentní. Je schopen překvapovat, generuje prazvláštní lidské typy, v nichž je tradice i vzdor, úcta i pohrdání, takřka barokní protikladnost. Oheň i voda. Bytují zde horliví katolíci, kteří se postavili i církvi, pokud nespĺňovala jejich náboženské představy. Jsou často papežštější než papež, což se dá vysvětlit různě – jednou tím, že se jim svět zdá příliš vlažný, podruhé tím, že vymyslí obnovený program pro všechny. V tomto smyslu má opravdu Davídek blíže k Florianovi, než by se zdálo. Oběma je jedno, že jsou v zapadlém koutku světa kdesi na Vysočině nebo v Brně-Židenicích. Ze zapadlého koutku světa udělali jeho střed, axis mundi. A z tohoto středu světem otáčeli.

Je namístě otázka, zda je tento katolicismus ještě ortodoxní. Těžko říci, asi jak kdy, je však ježišovský v biblickém smyslu, v jakém vidíme nazaretského tesaře vymetat jeruzalémský chrám a převracet stoly s obětními holuby a mincemi. Obchodnický duch není vlastní těmto moravským obroditelům. A je vcelku jedno, že by Florian Davídka zřejmě proklel, kdyby se dozvěděl o svěcení žen. Ten by v této kontrafaktuální logice přesvědčoval staroříšského vydavatele tak dlouho, až by vydal sebrané Teilhardovy spisy.

I moravský katolicismus vedle líbivé, nenáročné tváře má tvář odlišnou, zarputile a přísně zbožnou, starozákonně naladěnou, vždy v bojovné pozici, jdoucí až na hranice možného. V tomto smyslu si je třeba dávat na Moravu pozor.

Druhý Vatikán jako urychlovač dějin

Druhý vatikánský koncil (1962–1965) byl nepochybně zorganizován Západem, ale ovlivnil i střed (východ) Evropy, včetně Československa. Vzbudil náboženské naděje v době, která náboženství nepřála. Pro skrytou církev nejen davidkovského typu znamenal obnovení entusiasmů a nadějí, často spojených s představou, že církev se mění natolik, že je schopna zasahovat do dění svého sekularizovaného okolí. Je samozřejmě otázka, co pro Davídka a jeho okruh znamenal koncil. Je asi zapotřebí si uvědomit, že v tehdejší Československu existovalo velmi rozmanité prostředí s různými přístupy o koncilu, o němž se všeobecně málo vědělo, a to v důsledku trvající státně-komunistické oprese. Církevní aparátčící, obecně prolnutí s národně uvědoměným duchovenstvem, odcizeným Římu, sledovali koncilní dění s lehkým znepokojením, umlčení biskupové s lehkou, i když opatrnou nadějí. Znepokojení i naděje bylo možno pozorovat i v podzemí. Katolíci zdecimovaní komunistickým násilím měli v podezření vatikánskou politiku, která usilovala o něco jako církevní détente, na druhou stranu vítali možnosti otevření církevních bran. Do toho přišlo ekumenické hnutí, které se začalo vzdmáhat nejen oficiálně, ale z hlubin intelektuálních snah jak na katolické, tak na protestantské straně. To jistě umožnila sdílená zkušenost z komunistických vězení, která paradoxně přispěla křesťanskému sblížení napříč konfesemi.

Koncil znamenal kvas, který byl ještě umocněn zesílením společenského uvolňování z totalitních pout. Říci „kvas“ není přesné – výstižný je spíš termín chaos, zvláště v českém (a východoevropském) prostoru, který byl stále pod příkrovem komunistického panství, potlačujícího náboženskou svobodu. Koncil vzbudil naděje, které byly zřejmě odlišné na západ a na východ od železné opony. Na východě se jednalo o standardní rozpor mezi staršími a novějšími formami náboženského života, liturgie a zbožnosti. Navíc šlo o satisfakci pro ty, kteří byli „uražení a poníženi“ komunistickým tlakem, a o znejistění těch, kteří si zadali s komunistickým režimem. V Československu, podobně jako v dalších středoevropských zemích, byly některé koncilní reformy, popřípadě způsob myšlení, předjaty způsobem života uvězněných kněží, řeholníků a laiků, kteří ve společně trávených dnech, týdnech a letech ve vězení promýšleli, jako učinit víru přístupnější „modernímu“ světu.

U Davídka byl koncil určitě jedním ze spouštěčů jeho uvažování o církvi a o reformách, neboť byl schopen se seznamovat s výsledky všeobecného sněmu po svém návratu z vězení prostřednictvím literatury, zejména polské. Jeho důraz na společenství, na „přirozenou“ výchovu ke kněžství, na vzdělání

v profánních disciplínách byl určitě koncilním akcentem, u Davídka však šlo zjevně o něco víc – o v podstatě apokalyptickou vizi konce časů, kdy se církev připravuje na příchod Kristův. To dodávalo jeho činnosti zvláštní příchut – dalo by se říci, že právě směs antikomunismu, koncilních důrazů a parusiální teologie vytvořily z jeho učení něco velmi specifického, co jedny bezvýhradně přitahovalo, druhé odrazovalo.

Širší kontext: komunistický režim

Skrytou církev je možné zařadit do kontextu odporu proti komunistickému režimu, a to hned ve dvojnásobném smyslu. Katolicismus byl vždy kritikem a odpůrcem komunismu jakožto doktríny, která odporuje křesťanské nauce o člověku a společnosti. Toho si byli ostatně komunisté vždy velmi dobře vědomi, proto ostatně nepovažovali za možné následovat staré marxistické heslo o „přirozeném úpadku a vymizení náboženství“ v důsledku revolučních společenských změn a uplatňovali velmi často spíše leninskou taktiku tomuto přirozenému procesu dopomáhat násilnými prostředky. Katolická církev byla rovněž mezinárodní organizací, která měla značnou politickou podporu mezi lidmi a velkou škálu doprovodných křesťanských stran a organizací, které bránily sjednocení obyvatelstva podle komunistického vzoru. V Československu například existovala nejen lidová strana s převážně katolickým členstvem a sympatizanty, ale i nejrůznější náboženské instituce, které vytvářely společenskou síť, kterou komunisté potřebovali rozbít, aby si mohli udržet moc, kterou získali převratem v roce 1948. Aktivity skryté církve byly tedy v tomto kontextu vedeny dvojnásobným směrem – jednak v sobě obsahovaly silný protikomunistický náboj v oblasti nauky, jednak zde byla stále vzpomínka na onu fungující organizační síť, která dostala v padesátých a šedesátých letech značné trhliny, ale nezmizela úplně. K tomu je třeba započítat ještě jeden velice důležitý faktor – církev je v podstatě misijní organizací, což má dva důsledky. Na jedné straně je nedůvěřivá k paranáboženským jevům, které se projevují nepřátelsky, a dokáže s nimi velmi motivovaně bojovat, na druhé straně církevní „nepřátelé“ a jejich oběti vždy pro aktivní církev představují misijní pole. Druhý vatikánský koncil, jakkoli v Československu poznávaný a aplikovaný jen částečným způsobem, znamenal pro mnoho českých a také slovenských katolíků „polití živou vodou“, tedy druh náboženské obnovy, s nímž komunisté nepočítali. (V tom ostatně projevil značnou intelektuální neschopnost chápat náboženské fenomény.)

Skrytá církev tedy představuje výraz odolnosti v překonávání obtížných společenských podmínek a současně pokus o nastolování vlastní „agendy“

v nepříznivém prostředí. Církevní struktury působící od šedesátých let v Československu jsou jistě různorodé a jsou vedeny rozdílnými osobnostmi, přesto se dá říci, že se obecně snaží o vytvoření prostoru svobody. Tu je zapotřebí chápat jako provozování aktivit mimo základní kostelní servis, přednášky a diskuse v soukromí, které současně vytvářejí prostor pro vytváření společenství lidí, kteří se – na rozdíl od kostelních prostor – důvěrně znají. Svoboda se zde uskutečňuje spíše implicitně, jako důraz na náboženskou svobodu, tedy jednu z „buržoazních svobod“ kritizovaných komunistickou ideologií.

Československo se zřejmě nepodobalo svou situací jiným zemím tzv. východního bloku. Polský katolicismus měl vždy nesrovnatelnou církevně společenskou volnost, například v aktivitách vázaných na farnosti nebo ve vydavatelské činnosti – a jak bylo uvedeno, spíše sloužil jako zprostředkovatel západních idejí. Východoněmecký katolicismus sice poskytl tomu českému aktivní pomoc ve směru umožnění několika kněžských svěcení, které se časem ukázaly jako významné (Tomáš Halík), ale svěbytný protitotalitní odpor se začal projevovat spíše na protestantské půdě. Češi a potažmo Slováci v podzemí se ostatně vždy snažili pošilhávat po Západu, i s ohledem na kontakty, navázané v období 1967–1970, kdy se zejména v Praze objevila celá řada prokoncilních západních teologů.

Mezioborový kontext skrytých církevních aktivit

Již začátek devadesátých let byl svědkem pokusu o psychologizaci československých podzemních církevních aktivit, kdy se na základě knihy rakouského novináře Franze Gansriglera mluvilo o tom, že „každý byl papežem“. V jistém smyslu to byl docela přiléhavý postřeh. I v těch skupinách, které nebyly prodchnuty takovou mírou klerikalizace jako u Davídka, byly výrazné osobnosti kněží těmi, které vedly ostatní a určovaly program a cíl pro ostatní, zejména laiky (to je příklad skupiny Josefa Zvěřiny a Oty Mádra, jakož i mnoha dalších). Současně lze mluvit o určité podobě „sítí“ s velmi silnými vazbami uvnitř, nikoli však ven – zde panoval spíše obezřetný postoj vzhledem k nebezpečí prozrazení. Jednalo se tedy o jakousi kombinaci hierarchizovaných sítí v úzkém, regionálním smyslu. I Davídek, jakkoli svou činnost chápal celorepublikově, byl omezen na (necelý) moravský region a určitá místa na Slovensku, neboť v Čechách operovalo několik dalších skupin, pokrývajících potřeby regionu a svého okruhu zájemců. Je otázkou, zda můžeme mluvit o konkurenci mezi těmito jednotlivými centry skryté církve. Davídkova skupina, respektive Davídek sám, byl u některých reprezentantů podzemních aktivit v podezření

z neoprávněných aktivit, zejména svěcení žen – tato skutečnost zřejmě nezůstala zcela utajena, i když ji Davídek nepřiznával a zavázal vysvěcené ženy, aby o svých kněžských a jáhenských soukromých aktivitách nemluvíly. To je ovšem pouze jeden aspekt, zřejmě výjimečný. Samizdatová literatura a literatura ze zahraničí se šířily bez ohledu na církevní centra, kde ostatně existovaly i personální překryvy. K tomu je třeba přidat i řádové aktivity, které sledovaly vlastní formy spirituality a které byly v některých případech propojeny s neaktivnějšími světskými kněžími (Davídek silně spolupracoval s řádovými společenstvími na Slovensku).

Charakter skrytých náboženských aktivit měl „mentalitu podzemí“, k níž patřil pocit ohrožení, kritika komunistických představitelů spolu s kritikou oficiálních církevních představitelů, převzetí zodpovědnosti bez vyššího pověření, u některých jednotlivců projevy odchylek od ortodoxie i netradiční formy církevního života – k tomu patřily například neúspěšné pokusy o formování skrytých ženských řádových útvarů bez vazby na známé mnišské formy.

Téma skryté církve představuje ideální materiál pro zkoumání „historie zdola“, která by v tomto případě zahrnovala formování sítě rodinného typu, plně vzájemných (a rozporuplných vztahů), „historie odolnosti“ a „způsobů přežití“ v krizových situacích, zejména v situacích hrozby věznění nebo přinejmenším výslechů StB. Specifickou kapitolu pro širší výzkum představuje analogie, často u skrytých aktivit přiznávaná, se situací s pronásledovanou ranou křesťanskou církví v římské říši s jejími institucionálními formami a velikou odhodlaností ke službě druhým.

Speciální pozornost samozřejmě vyžaduje Davídkův experiment se svěcením žen – lze tuto aktivitu hodnotit pouze jako pozdní výraz společenské ženské emancipace? Pokud bychom nepočítali s teologií a jí odpovídající spiritualitou, asi by emancipační interpretace byla reduktivní. Na druhé straně pokus o rovnoprávnost žen s muži byla nepochybně také ve hře.

Kdo byl vinen po roce 1989?

Otázka viny je zde položena záměrně v nadsázce. Nepochybně je však zapotřebí pracovat se dvěma historickými narativy. Podle prvního se tzv. oficiální církev (a je jedno, zda je myšlena domácí nebo vatikánská reprezentace) dopustila na té podzemní křivdy, neboť nebyla schopna nalézt spravedlivé a adekvátní začlenění jejich kněží do církevních struktur. Biskupská svěcení byla až na jeden případ (svěcení Jana Blahy, Davídkova světitele) odmítnuta,

duchovním byla nabídnuta možnost působit v rámci biritualismu v nově zřízeném apoštolském exarchátu v Praze, ale museli být ochotni se nechat znovu vysvětit „pod podmínkou“, což znamenalo jak jejich znejistění, tak znejistění těch, kterým před tím desetiletí liturgicky a diakoniálně sloužili. O uznání svěcení žen nemohlo být ani řeči, navíc se zdá, že tato skutečnost, která ve vši jasnosti vyplula na povrch po roce 1990, zabránila vlídnějšímu zacházení se skrytou církví v Československu, a to zejména ze strany nejvyšších církevních představitelů, kteří patřili v tomto smyslu ke konzervativcům (Jan Pavel II.). Druhý narativ představuje určitá obranu domácí katolické hierarchie, která byla ostatně někdy s podzemní církví spjata (Miloslav Vlk, Dominik Duka), měla tedy k Davidkvcům značné sympatie – nehledě k tomu, že mezi nimi měla řadu přátel. Na vysvětlení jejího postoje je možno uvést, že celou situaci provázela po devadesátá léta určitý chaos, neboť se objevovaly stále nové informace, zejména o dalších vysvěcených osobách. Také se dá tvrdit, že v těchto záležitostech selhala komunikace – skrytá církev se sice snažila o vlastní reprezentaci celého společenství, měla ovšem neshody ve vlastních řadách. Biskup Jan Blaha se ukázal jako organizačně málo schopný a jediní dva biskupové, kteří byli schopni zformulovat nějaký společný postoj (Stanislav Krátký a Jan Konzal) měli své objektivně dané limity – J. Konzal například neznal z vlastní zkušenosti ani Felixe Davidka ani jeho nejbližší okruh a postupně se s ním teprve seznamoval, S. Krátký se už nedokázal vzhledem k věku prosadit jako mluvčí a reprezentant všech skupin. Rozporné narativy, doplněné vatikánskými rozhodnutími, vyústily v polovičatá řešení, která snad ve všech účastnících zanechaly smíšené pocity, ba pocity nespravedlnosti. Promarnil se tak do jisté míry kapitál, který podzemní církev jako celek představovala – jak ve vnitřním životě církevního společenství, tak navenek vzhledem k pastoračnímu a misijnímu působení v rámci sekularizované společnosti. Církev se na tomto příkladu ukázala poněkud zmatená, bezradná vyřešit důležitou spornou otázku, navíc často ve vnitřních sporech, které nemohly nikam vést. Osoby s dobrou vůlí se dohodnout se nedokázaly v houští zmatků prosadit.

Život v podzemí a nadzemí

Katakomby jsou silným výrazem, který bych ponechal pro charakteristiku křesťanství v pozdní římské říši. V komunistickém Československu lze označení „skrytá“ nebo „podzemní“ církev použít pro kněžské aktivity ve vězení v padesátých a šedesátých letech (připomeňme, že označení „zlatá šedesátá“

platilo pouze pro někoho!), případně pro „bytové“ aktivity za normalizace – a samozřejmě opět také pro věznění, i když to mělo jinou povahu – komunisté se poučili a už nedávali kněze a aktivní křesťany dohromady. Pro normalizační skrytou církev platí, že kopírovala rozdělení společnosti – na podvolený mainstream, šedou zónu a disent, přičemž mezi všemi třemi oblastmi existovala propojení, což bylo dáno zejména osobními vazbami a jistou propustností hranic mezi těmito skupinami.

Nepochybným přínosem církevního podzemí (a tedy disentu) patřilo uchování paměti a povědomí o potřebě pluralitního vzdělávání a formace, doplňování nedostatečných oficiálních aktivit svázaných komunistickým režimem a jeho ideologií, osobnější formy setkávání a budování menších společenství zdola, projevení osobní odvahy. Ke slabinám patřila roztržitost aktivit, jejich nedostatečné propojení, malá informovanost o celocírkevním dění, absence kontroly jednotlivých alternativních postupů u jednotlivých osobností, „psychika podzemí“ s pocity výlučnosti.

Celkově je skrytá církev fenoménem, který – podobně jako další skryté či poloskryté společenské aktivity – zůstává nejen pozoruhodnou historií s prvky zvláštností ba bizarností, ale funguje dodnes jako příklad statečnosti a odvahy jednotlivců a skupin. Zde hrají zvláštní úlohu především ti, kteří byli schopni propojit občanské a křesťanské postoje.

prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.

Masarykova univerzita

Filozofická fakulta

Arna Nováka 1, 602 00 Brno

Česká republika

DOI: 10.14712/27880796.2024.6

Recenze

Anna Boučková: **A ten chrám jste vy. Liturgický prostor ve stavbách Česko-bratrské církve evangelické**, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2023, 221 stran, 44 stran nečíslovaných obrazových příloh, ISBN 978-80-7671-119-8

Lenka Popelová (ed.): **Sbory Církve československé husitské – architektonické dědictví našich regionů**, Praha: Fakulta stavební Českého vysokého učení technického v Praze – Církev československá husitská, 2018, 352 strany, ISBN 978-80-01-06509-9 (ČVUT) – 978-80-7000-206-3 (CČSH)

Nekatolické sakrální výstavbě v českých zemích se doposud dostalo systematické pozornosti v podobě encyklopedických příruček,¹ řady dílčích studií a vysokoškolských kvalifikačních prací. Prostřednictvím monografie Tomáše Mazáče,² výstavy *Posvátné umění v nesvaté době* a stejnojmenného katalogu³ byla pozornost věnována estetickým kvalitám architektury a umění určeného pro sakrální prostory, dílům vznikajícím v nepříznivých podmínkách druhé poloviny 20. století, jež zahrnovaly též perzekuci z náboženských důvodů. Souběžně s výzkumem historiografickým či uměnovědným pokračuje také teologická reflexe prostoru určeného pro bohoslužbu a návazných témat.⁴ Dvě recenzované publikace představují nejen syntetické uchopení problematiky, ale současně ilustrují odlišné přístupy k psaní a přemýšlení o liturgickém prostoru. Zatímco *Sbory Církve československé husitské* se ohlížejí a zvou již zvolenou fotografií na přebalu ke vstupu dovnitř jednotlivých realizací, *A ten*

1 Viz Tomáš Havlíček (ed.) et al., *Atlas náboženství Česka. The Atlas of Religions in Czechia*, Praha: Karolinum, 2017. Zdeněk R. Nešpor – Blanka Altová, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, Praha: Kalich, 2009. Jiří Vaverka a kol., *Moderní sakrální stavby církví a náboženských společností na území Čech, Moravy a Slezska*, Brno: Jota, 2004.

2 Viz Tomáš Mazáč, *Hledání česko-bratrského výtvarnictví. Funkce a význam výtvarného umění v bohoslužebných interiérech Česko-bratrské církve evangelické od roku 1945*, Brno: CDK, 2018.

3 Viz Šárka Belšíková – Ivo Binder (eds.), *Posvátné umění v nesvaté době. České sakrální umění 1948–1989*, Olomouc: Muzeum umění Olomouc – Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2022.

4 Viz např. Tomáš Butta, *Přednášky o bohoslužbě z teologického hlediska a praxe Církve československé husitské*, Praha: Církev československá husitská, 2020, 21–40. Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 115–130.

chrám jste vyhlíží budoucnost a nabízí vhled nejen do kostelů a modliteben, ale také dovnitř denominace.

Vnější úprava

Knihy zaujmou odlišným pojetím na první pohled a po prvním uchopení. *Sbory Církve československé husitské* působí vzhledem k rozměrům či celobarevnému tisku s množstvím fotografií na křídovém papíře reprezentativním dojmem, a to patrně záměrně. Jde totiž o knihu výroční, snažící se poukázat nejen na prostou existenci staveb a popsat jejich vybavení, ale také na existenci specificky české křesťanské denominace založené v roce 1920 v přímém vztahu k ustavení Republiky československé. Kromě editorky se na její výsledné podobě podílelo dvacet autorů z různých oborů (recenzní posudky poskytli dva architekti s blízkými vazbami k dějinám a teorii architektury) a spojených s řadou projektů, díky jejichž finanční podpoře publikace vznikla v popisované, tedy rozměrné a dosti těžké podobě.

Monografie historičky umění Anny Boučkové vychází z její diplomové práce,⁵ přičemž pisatelka se tématu věnuje delší dobu⁶ a knihu se podařilo vydat tiskem jen s malým časovým odstupem od obhajoby. Odlehčený formát a úsporný vizuální styl se podřizuje Vydavatelství Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, zelená obálka ukazuje na uměnovědnou ediční řadu *Mnemosyne*. Autorčina umělecko-historická erudice se projevuje kupříkladu v pečlivém spojování fotografií a půdorysů staveb, v úloze recenzentů vystupují taktéž dva historici umění.

Strukturování výkladu, úloha katalogu

Kolektivní práci o husitských sborech můžeme rozdělit na dva velké oddíly: devět úvodních studií věnovaných obecnějším aspektům (s. 9–76) a katalogovou část zahrnující jednotlivé realizace (s. 77–314). Vstupní oddíl stavby kontextualizuje a využívá zkušených, k tématu opakovaně publikujících autorů. Z důvodu historické a někdy též problematické spjatosti mezi založením denominace a jejími stavebními aktivitami se většina námětů týká první

5 Anna Boučková, *Současné pojetí liturgického prostoru ve stavbách ČCE a jeho architektonické kořeny*, Praha: diplomová práce FF UK, 2022.

6 Viz Anna Boučková, *Příběh evangelického kostela v Praze-Kobylisích*, Praha: Jan Bouček, 2021.

třetiny, maximálně první poloviny 20. století.⁷ Zvláště upozorňuji na studii Pavla Koláře věnovanou architektu Miroslavu Kouřilovi a návrhům „liturgických a dramatických prostor“: „Za optimálních podmínek mají být liturgické i divadelní prostory koncipovány jako ústřední prvek víceúčelových staveb, které poskytují komunitní, profesní, společenské i životní zázemí členům náboženské obce, resp. divadelním pracovníkům a veřejnosti“ (s. 61). Ačkoliv se úvodním částem věnovala péče, *gros* knihy se nachází ve výběrovém, přesto rozsáhlém katalogu. Nacházíme zde osmašedesát realizací, jejich popisy, dobové i novější fotografie a další doprovodné materiály. Standardní odkazy v poznámkách pod čarou mohou zájemci o konkrétní stavbu, lokalitu či region (řazeno abecedně podle obcí) dobře posloužit pro další orientaci a bádání.

Anna Boučková zvolila mnohem sevřenější výklad, který čtenáře ihned zavádí *in medias res*, text stále a bez odboček sleduje vytyčený námět. Autorka se rozhodla hovořit především dovnitř svého vlastního církevního společenství, byť připojený slovníček pojmů ukazuje na zájem také o další čtenáře. Proto ve svém pojednání reflektuje nejen hmotu staveb, ale také (a možná především) mentální horizonty sdílené uvnitř tohoto milieu. Chronologicky uspořádaný výklad sleduje zásadní posuny v oblasti evangelické sakrální architektury, respektive architektury vyjadřující soudobé postavení, možnosti a důrazy evangelického prostředí. Diskurzem se zabývá prostřednictvím normativních textů, vlivných autorů a namísto katalogového pojetí vybírá ilustrativní příklady typických staveb. Autorka vnímá „kolísající kvalitu architektonických a výtvarných zásahů napříč republikou“ (s. 81).

A ten chrám jste vy takto předkládá rozrůstající se rejstřík evangelického sakrálního stavitelství od stručného dotyku konce 18. století přes diskuse a výzvy 20. století až k současnosti, a to velmi poučeně. Anna Boučková dovedně kombinuje archivní materiály z evangelického ústředí, synodní tisky i vlastní korespondenci a zkušenosti s příslušnými prostory a předkládá poutivou analýzu. Zatímco první kapitola je koncipována jako historický přehled pro starší období, druhá se již věnuje dění po roce 1989 a případové studie pak dvěma nedávným projektům. (V úvodu sice nacházíme příslib odlišného konceptuálního uchopení jednotlivých kapitol, ve skutečnosti ale kniha uce-

7 Stručné shrnutí jednotlivých textů přináší recenze jednoho ze spoluautorů knihy. Viz Bohdan Kaňák, *Sbory Církve československé husitské – architektonické dědictví našich regionů* (recenze), *Historica Olomucensia* 60 (2021), 241–244. Těž [online], [cit. 9. 4. 2024], dostupné z: <https://historica.upol.cz/pdfs/hol/2021/01/16.pdf>.

lený teoretický rámec nenabízí a pasáže se liší zejména stylem.) Případové studie – Praha-Smíchov, Hodslavice – přitom netvoří jakýsi přidružený doplněk, ale naopak skutečné vyvrcholení rozboru. Přes řadu styčných bodů vede heterogenita nejen těchto dvou pojednaných přístupů k nepřekvapivému závěru: „Formativním faktorem se stává společenství, nikoli závazné směrnice ani [sic!] sjednocující doporučení ohledně podoby ideálního českobratrského chrámu“ (s. 180). Zároveň platí, „že i ty nejpokrokovější přístupy, se kterými se v ČCE pracuje po roce 1989, jsou spíše odrazem v minulosti osvědčených postupů než zásadních vývojových zlomů“ (s. 186).

Hlavní přínos, náměty k diskusi

Sbory Církve československé husitské poskytují vhled do architektonického výrazu církevního společenství a nabízejí množství dokladů o jeho projevech včetně bohatého využití soudobých archivních a dalších materiálů. Jednotlivá hesla představují i méně známé realizace a kombinují mimo jiné archiválie z ústředí s archiváliemi lokálními, již existujícími výročními publikacemi a tištěnými prameny. Rozsah hesel s ohledem na náročnost projektu, množství údajů a dosavadní výzkum pochopitelně kolísá. V centru pozornosti obvykle stojí stavební materiály, finanční zajištění a umělecká výzdoba, případně další témata. Text má vesměs velmi pozitivní vyznění (vzájemně neodstíněné a někdy snad až nekritické), a to prakticky u všech realizací. Namátkově: Zdeněk Lukeš hovoří o sboru kněze Ambrože v Hradci Králové v kontextu tvorby Josefa Gočára, přičemž „se jedná o skvělou kompozici objemů, v níž kontrastují pravé úhly s kýlovitým tvarem lodi nebo kruhovými okny,“ (s. 137). Martin Jindra zakončuje pasáž o sboru mistra Jakoubka ze Stříbra v Příbrami-Březových Horách konstatováním, že je „významným a ojedinělým dokladem čisté funkcionalistické sakrální stavby ve městě,“ (s. 261). Kromě velkého počtu pojednaných staveb obsahuje kniha i opravdu přínosný rejstřík sborů a bohoslužebných prostor včetně přesné lokalizace, bývalých a zaniklých sborů (s. 321–338), byť tedy řazení podle diecézí nemusí nezainteresovanému čtenáři se zájmem o konkrétní místo vyhovovat.

Základní limit knihy spočívá v její popisnosti vyjádřené již slovem „dědicství“. Katalog se totiž příliš koncentruje na hmotu sborů a další a další doklady jejich vzniku a proměn. Detailní deskripce jistě zaujme, ale shromážděný materiál přímo vybízí k analytickému využití. Stěžejní část setrvává u pouhého výčtu, ač výborně dokumentovaného, a nenabízí žádnou typologii. Chybí zde otázky vyzařování projektů, adaptací synagog a světských prostor a konfesijní

konkurence ve veřejném prostoru – nejde jen o známá jména architektů či tzv. boj o kostely, nýbrž o skutečné potýkání s římskokatolickým milieu i světským provozem prostřednictvím architektury a umění. K naznačeným úvahám pochopitelně může publikace posloužit i po svém vydání, ale čtenář třeba očekával nabídku přímo v ní, zvláště když se jedná o knihu tak monumentálně pojatou, se zázemím v řadě výzkumných záměrů, podpořenou mimo jiné Ministerstvem kultury České republiky.

Anna Boučková dokázala přehledně uchopit opomíjené téma, přičemž využila uměleckohistorických poznatků, jakož i znalosti tuzemského evangelického prostředí včetně internetových fór. Kriticky přitom pracuje s vlivnými rámci, kupříkladu mentálním nastavením denominace či texty Emila Edgara. Knize současně zůstal vzdálen jak přehnaně oslavný, tak příliš polemický tón, argumenty pro jednotlivé přístupy zaznívají přehledně. K dalším pozitivním aspektům patří, že autorka v některých pasážích výstižně vypovídá o institucionalizované religiozitě v České republice v době vydání monografie.⁸ Sledovaná výstavba a otázky vnitřního uspořádání tak nestojí v centru pozornosti osamoceně, bez vztahu k trendům a především ke shromáždění (srov. např. s. 96–99 a passim). Výsledná analýza působí díky spojení architektury, dějin umění a liturgiky poučeně a přesvědčivě. Práci s knihou usnadňují připojené rejstříky, vhodně jsou také umístěny odkazy k obrazové příloze.

Knize Anny Boučkové lze vytknout až přílišnou stručnost v kontextech. Jistě, rozhodnutí zaměřit hledí výhradně na evangelické stavitelství bez hledání nabízejících se analogických procesů anebo alespoň odkazů k nim je legitimní.⁹ Pisatelka se však místy opírá jen o několik málo zdrojů a neodkazuje k textům současné historiografie, přestože se jejímu úzce vymezenému tématu explicitně věnují (absentují např. David Ralph Holeyton či Ondřej Jakubec). Ve výčtu myslitelných perspektiv nefiguruje konfesní právo a ani

8 Například: „Stále častěji se tak předmětem debaty stává otázka, jak přistupovat k sláboucím a zanikajícím sborům, jakým způsobem spravovat neobsazené sbory či jakou strategii samofinancování zvolit po odluce církve od státu. Všechny tyto problémy [...] mají vliv také na stav jejich nemovitostí“ (s. 69).

9 Například publikace Jan Dostálek, *Liturgický sloh a novodobá tvorba chrámová*, Hradec Králové: Družstevní tiskové podniky 1945 by mohla tvořit římskokatolický pandán ke zcela pochopitelně opakovaně zmiňovanému přístupu Emila Edgara. Rovněž analýza prvků ovlivňujících vznik nového prostoru, případně koncepční úpravu prostoru stávajícího, má analogie v dalších institucích organizované religiozity (klíčová aktéři, ochota ke změnám apod.).

jeho příspěvky autorka nevyužívá pro obohacení svého výkladu. Z tohoto úzkého profilu sekundární literatury mohou pramenit některá poněkud vypjatá či zjednodušující, vždy velmi stručná tvrzení ve vztahu k českým církevním a náboženským dějinám.

Musím taktéž zmínit dvě formální poznámky. Obsah nabízí pouze dvě úrovně nadpisů, výklad však pracuje s detailnějším rozvrstvením, což zamlžuje orientaci a ztěžuje práci s informačně hutnou publikací. Ano, edice *Mnemosyne* neužívá číslovaných (pod)kapitol, třetí úroveň nadpisů ovšem již řada v minulosti připustila a autorka ji mohla využít.¹⁰ Podobně matoucím dojmem působí nestandardně pojatý seznam pramenů a literatury nazvaný Výběrová bibliografie. Nejde jen o nepřesné označení a avizovanou, nevyvětlenou a dosti nešťastnou výběrovost, ale také o zvláštní část Ostatní prameny, kde se vyskytují rovněž prameny tištěné, anebo o vložení soudobých i pozdějších reflexí do oddílu nadepsaného Články v dobových periodikách.

Závěr

Obě recenzované knihy sympaticky neskrývají konfesijní zakotvenost, ať už koedici anebo formulacemi v biografickém medailonku. Četba nepřináší pouze seznámení s projevy husitské či evangelické sakrální architektury především ve 20. století v českých zemích. Současně s evidentními, poctivě doloženými vstupy do zdejšího veřejného prostoru poskytují publikace průhled k přemýšlení o bohoslužebném prostoru ve dvou nekatolických církevních společenstvích. Autoři ovšem postupují odlišně.

Výpravná kniha *Sbory Církve československé husitské* na prvním místě nabízí katalog staveb a čerpá z minulého stavebního rozmachu. Monografie Anny Boučkové *A ten chrám jste vy* se ohlíží zpět proto, aby přispěla současné diskusi, a detailněji ohledává odlišné formy a zvolená řešení vnitřního uspořádání a výzdoby. Strategii psaní, uspořádání a výslednou podobu jistě ovlivnilo dosavadní disproporční zpracování tématu: zatímco k husitským sborům existuje řada studií (v nichž lze dohledat rovněž výše postrádanou typologii), evangelickému stavitelství se dostalo syntézy poprvé; zatímco

¹⁰ Například popis úprav studentské kaple Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy – „místo setkávání rozmanitého studentského společenství“ a „prostor, který má potenciál ovlivnit budoucí generace (nejen) evangelických farářů/farářek“ (s. 115) – tvoří součást podkapitoly Příklady dispozičních řešení z praxe a velké, v obsahu uvedené podkapitoly Podélný nebo centrální prostor? Problém shromáždění sboru a dispozice v současném českobratrském prostoru.

husitské projekty vědomě využívaly trendů moderních ve 20. a 30. letech 20. století, v evangelických komunitách mohou některé změny vést k rozpačitosti či tenzím (srov. např. výtvarné umění na s. 132 a násl.). Rozsáhlému týmu zaměřenému na „architektonické dědictví“ i jediné autorce zaměřené na „bohoslužebný prostor“ se přitom podařilo poukázat na rozmanitost husitské/evangelické sakrální architektury, a to texty kultivovanými, zpravidla dobře pramenně podloženými a náležitě zdokumentovanými.

Michal Sklenář

DOI: 10.14712/27880796.2024.7

