

Obsah – Contents

Křesťanské společenství jako prostor setkání se zranitelnými	3
Ralph Kunz	

Církev jako „Kristovo tělo“?	17
Petr Macek	

The Theology of Richard Kearney	34
Filip Taufer	

Hľadanie identity ECAV na Slovensku vo vzťahu k transrodovým ľuďom.....	54
Ľubomír Batka	

Historicko-teologické východiská súčasných kresťanských postojov ku samovražde	75
Róbert Zacharovský	

Osoba Ježíše jako předmět křesťansko-muslimského dialogu v díle A. K. Cragga	91
Radislav Novotný	

Recenze

Paul F. Bradshaw: Rites of Ordination	103
Eliška Vančová	

Matthew Recla: Rethinking Christian Martyrdom	114
Filip Sedlák	

Křesťanské společenství jako prostor setkání se zranitelnými¹

Ralph Kunz

Abstract: Christian Community as a Space of Encounter with the Vulnerable

This essay explores the Christian community as a space of transformative encounter with human vulnerability, from which pastoral care emerges. The starting point of the analysis is Grünewald's Isenheim altarpiece, understood as a symbolic representation of God's solidarity with the suffering in Christ. The article argues that the Christian community is not merely a doctrinal construct but an embodied practice rooted in memory, ritual, and care. It revisits sociological concepts of community, particularly through Ferdinand Tönnies and Jean-Luc Nancy, to critique idealized or totalizing visions of unity, and instead proposes a fragile, open, and spiritually dynamic form of being-with. The task of Christian communities is to embrace their fragmentary and unfinished nature and to become mediators of care, reconciliation, and hopeful encounter in a fragmented world.

Keywords: Christian community; encounter; vulnerability; pastoral care; Isenheim altarpiece; Ferdinand Tönnies; Jean-Luc Nancy

DOI: 10.14712/27880796.2025.1

Úvod

„Všechn skutečný život je setkání,“ je známý výrok židovského filozofa Martina Bubera (1878–1965).² Odkazuje na základní lidskou zkušenost, která je podstatná i pro pochopení křesťanského společenství. Toto společenství nazývá sebe samo „křesťanským“, protože se odvolává na Ježíšovo jméno a rozpoznává v něm zvláštní zaslíbení. Každý, kdo se zapojí do setkání se zranitelnými a potřebnými, setkává se s Bohem. To, co bylo uloženo v dlouhodobé kulturní paměti společnosti, se však stále více zapomíná „v odpoledni křesťanství“.³ Jak může křesťanské společenství osvěžit svou paměť? Jaké má šance, aby v post-sekulární společnosti ukázalo sebe sama a své dědictví jako duchovní cestu z izolace?

1 Předneseno na konferenci „Setkání v duchovní péči“, Praha, ETF UK, 8. 4. 2025. Z německého originálu přeložila Tabita Landová.

2 Blíže viz Martin Buber, *Ich und Du*, Gerlingen: Lambert Schneider, ¹³1997 (1923). Česky: Martin Buber, *Já a ty*, Praha: Kalich, 2005.

3 Viz Tomáš Halík, *Odpoledne křesťanství: Odvaha k proměně*, Praha: NLN, 2021.

Křesťanský obraz pečujícího společenství

Své hledání začínám obrazem, který sloužil k tomuto účelu před 500 lety: měl ukazovat duchovní cestu. Je to obraz Ukřižovaného od Mathise Gotharta Nitharta – známého jako „Grünwald“. Oltářní obraz vytvořený v letech 1512–1516 v klášteře antonitů v Isenheimu patří k nejvýznamnějším dílům německé deskové malby. Historie jeho vzniku a rituální využití oltáře jsou fascinující. Do jisté míry se jedná o pastorační umění. Grünwald namaloval obraz pro nemocné ve špitálu antonitů. Každý pacient byl po první noci v preceptoriu přiveden před hlavní oltář. Měl spatřit svého Spasitele – jako trpícího na kříži, nesoucího i jeho nemoc!

Účinek svého „obrázkového kázání“ umocnil Grünwald tím, že nakreslil Ježíšovo tělo s ošklivými vředy. Pro ty, kteří byli stigmatizováni svou nemocí, to bylo znamení Boží solidarity. Viděli, jak jejich Spasitel trpí, ale viděli také lidi, kteří ho litovali. Pod křížem stojí matka s přítelkyní a věrným učedníkem Janem. Truchlí a slyší Ježíšovo slovo: „Starejte se jeden o druhého.“ V tomto posledním setkání s umírajícím Ježíšem evangelista pokládá základy církve. „Pečujte jeden o druhého,“ je odkazem Ukřižovaného. V predele oltáře Grünwald zobrazuje Oplakávání Ježíše. Nemocní, kteří jsou sami předurčení k smrti, vidí, jak je mrtvý Ježíš s láskou pomazán a připraven do hrobu. Také tato scéna má útěšné poselství: Ježíš trpí, umírá, a přesto jeho tělo – i jako mrtvé – zůstává osobou, které se dostává lásky a péče.

Deskové obrazy isenheimského oltářního obrazu, inspirované vášnivou zbožností raného novověku, jsou svědectvím *kultury péče*, která se po staletí pěstovala v diakonii a liturgii. Étos biblické tradice skutků milosrdenství lze považovat za ideálně typický referenční bod pro celostní duchovní nebo paliativní péči. Slyšíme v ní slova soudce posledního času, jak jsou zaznamenána v Matoušově evangeliu: „Amen, pravím vám, *cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“ (Mt 25,40) Historie isenheimského oltářního obrazu připomíná formu péče, která byla přejata a pokračovala v jiné podobě v sekulární a postsekulární společnosti. Mám na mysli hospice pro umírající, pastorační péči v nemocnicích a duchovní péči, která přistupuje k člověku komplexně.

Když se odvolávám na křesťanskou tradici, nemám v úmyslu tuto rozšířenou péči zpochybňovat. Mým záměrem je vynést na světlo hlubinný rozměr víry. Právě s ohledem na lidi, kteří již toto dědictví neznají, je důležité navštívit a připomenout jedinečný *inkluzivní potenciál církve*. Vůdčí je pro mě

teologický pohled, který Grünewald tak názorně vylíčil na svém oltářním obraze: každé *tělo* (*Körper*) je a zůstává členem onoho většího společenství, které Pavel nazývá *tělem* (*Leib*). Je to tělesnost, která se stává hmatatelnou, vnímatelnou a zakusitelnou skrze symbolickou komunikaci a rituální aktualizaci. Církev se konstituuje jako tělo, které *vzniká* skrze křesťanské jednání. Toto jednání však předpokládá již *existující* prostor kolektivní paměti. To, co je uloženo jako historie, může být aktualizováno v přítomnosti. Protože se jedná o tělo, které si představujeme, mluvím o *potenciálu*, a protože Kristus je základ, který byl položen, mluvím o *realitě*. Andrea Bieler ve své teologii pastorační péče popisuje tento reálný potenciál jako „objevení smyslu pro možnost založenou na živosti Boha“.⁴

Odkaz k Bohu otevírá možnost uchopit tělesnost v kontextu širokého pojetí *zranitelnosti*. Ano, všechny skutečný život je setkání a v každém skutečném setkání je ve hře Bůh. Žijeme, pohybujeme se a jsme v něm. Naše zranitelnost znamená, že jsme neustále ohroženi ztrátou vitality. Naše stvořenost znamená, že jsme nesení stále větší Boží vitalitou – dokonce i v umírání a za hranicí smrti.

Uznání sebe sama a svých bližních jako zranitelných bytostí není nutně spojeno s uznáním Boha. Aby se vytvořil most od prvního uznání k druhému, je zapotřebí náboženství. To však podle mého názoru nejde dostatečně daleko. Mluvit o náboženství je pro víru hledající porozumění příliš málo. „Paměť víry“, která se zpřítomňuje při bohoslužbě, neexistuje jen v mysli teologa nebo v srdci účastníků. Je zachována v Kristově těle a svěřena shromáždění k připomínání. Toto připomínání nachází své praktické vyjádření v pastorační péči, rituální praxi i v uzdravujícím a pečujícím jednání. V analogii k isenheimskému oltářnímu obrazu, který umožňuje vidět Boží tvář, je cílem péče, která umožňuje slyšet Boží volání, utváření společenství čerpajícího z víry.

Epistemický zájem praktické teologie je tedy zaměřen na schopnost *paměti* komplexně chápaného těla, které se shromažďuje, aby udrželo pohromadě tělo Kristovo. Toto větší pečující společenství vychází z předpokladu, že Bůh drží svá *zaslíbení* – že Bůh je Immanuel. Tohoto příslibu se pevně držíme. To znamená věřit. A když říkám *my*, myslím tím společenství věřících, které chápe svou spiritualitu jako dar. To, čemu toto společenství věří, má být ku

4 Viz Andrea Bieler, *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 14n.

prospěchu druhým, a ne být chápáno jako vlastnictví, které si uchovává jen pro sebe.

Z takového sebepochopení křesťanského společenství lze vyvodit jeho úkoly: je *zvoucím společenstvím*. Dělí se o to, co mu bylo darováno, protože to patří všem. Křesťanské společenství nevěří samo v sebe a už vůbec ne pro sebe; věří zástupně za druhé – včetně těch, kteří si myslí, že žádnou víru nemají. Řeceno Ježíšovými slovy z Kázání na hoře: Co očekáváte od Boha, který říká, že miluje svět, pokud máte naději jen pro ty, kdo věří stejně jako vy? Křesťanské pochopení pečujícího společenství proto není doktrinální. Víra nám nediktuje, jak máme žít – probouzí v nás snahu žít podle Ježíšova učení a následovat ho.

Proč potřebujeme pečující společenství

„Pečující společenství“ je popis očekávání, které je základem soužití s ostatními. Zlaté pravidlo (Mt 7,12) poskytuje křesťanský vzorec pro úspěšnou pospolitost, která překonává náboženské vymezení. To, že člověk by se měl chovat k druhým tak, jak by chtěl, aby se chovali k němu samotnému, odpovídá ideálu *lásky k bližnímu* a rozšiřuje ji i na lásku k nepřítelům. Péče o druhého je výrazem závazku vůči druhému a zároveň pění o sebe sama.

Oprávněně očekáváme, že si lidé budou v každodenním životě *vzájemně* pomáhat a budou *navzájem* solidární v nouzi. Nositelem této solidarity jsou pečující společenství: širší rodiny, sousedství, komunity v městských částech a obcích. Ty zajišťují sociální soudržnost, podporu, která je však ohrožena rostoucí izolací a samotou. Počet lidí žijících osaměle nepřetržitě roste. Stále více lidí není integrováno do společenství.

To, že žijeme ve společnosti, v níž dochází k oslabování společenství, má za následek, že síť podpory je stále více ohrožena. Tomu chce čelit *budování společenství*. Je třeba posilovat solidaritu, která podporuje ty nejslabší ve společnosti, a zároveň podporovat ty, kdo podporují, tak aby mohli dělat to, co je nezbytné. K tomu potřebujeme společenství, která působí jako intermediární aktéři mezi těmi, kdo se angažují, a tak – bez ohledu na kulturní, politickou nebo náboženskou identitu skupin – zvyšují sociální kapitál ve společnosti.

Jsem přesvědčen, že církevní sbory hrají důležitou roli i v sekulární společnosti, *protože* mohou působit jako intermediární aktéři a posilovat vazby

mezi skupinami a společenstvími v určitém sociálním prostoru. Propojují lidi na místní úrovni (nebo v konkrétní digitální komunitě), jež se starají o ty, na které se zapomíná, kteří propadají skulinami sítí, jsou vyloučeni a marginalizováni.

„Pečující společenství“ se starají o lidskou síť tím, že vytvářejí vazby, přátelství a důvěru. Je to práce zdola, která má srdce i ruce, ale potřebuje také naši hlavu. Podporovatelé potřebují podporu. To, co má růst zdola, musí být podporováno ze stran a požehnáno shora. Příčná a vertikální podpora podporovatelů znamená, že síť jsou posilovány prostřednictvím vzdělávání. Cílem vzdělávání je budovat soběstačnost společenství. Zapojení v místě je úkol, který přináší radost, protože je smysluplný. Zapojeným lidem se dostává uznání za jejich práci, prostoru k nadechnutí a načerpání sil – něco, co posílí jejich výdrž, ale také něco pro jejich srdce a duši. Lidé, kteří se nasazují pro druhé, by měli znovu objevit zdroj, z něhož čerpá život pro druhé.

Jak přispíváme k budování společenství

Ve světě, v němž žil Grünewald, panovala shoda na tom, co nebo kdo je tímto zdrojem. Slovy žalmisty: „U tebe je pramen žití, když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo.“ (Ž 36,10) V dnešním světě se tento konsensus vytratil a ustoupil ideologickému soupeření. To činí podíl církve na budování společenství složitějším a náročnějším. Od aktérů, kteří chtějí podporovat solidární soužití, vyžaduje, aby byli ochotni vydat svědectví o naději, která je inspiruje. Aby řekli, kdo jsou a co mají na mysli.

Kdo jsme?

Pokusím se definovat naše (!) společenství: *Jsme společenství, které věří, že patří ke Kristovu tělu. Vycházíme z něj, kráčíme s ním a jdeme k němu. Naším životním posláním je zvát ostatní, aby se na tuto pouť vydali s námi.* Naše teologie určuje, jaké společenství chceme vidět a jaké společenství má nově vzniknout. Naše příslušnost ke společenství také určuje, jakou pěstujeme teologii. Druzí chtějí vědět, jak je vidíme. Jinými slovy, je rozhodující, *pro koho* teologizujeme. Jaká je naše motivace? Na jakou praxi se zaměřujeme a jaké změny chceme iniciovat? Jak chápeme pojem *společenství* (*Gemeinschaft*) – v kontextu měnící se společenské dynamiky zespolečnění (*Ver-gemeinschaftung*)? Jaké funkce nabyl tento pojem ve vztahu ke společnosti? Co rozumíme pod pojmem setkání?

Navrhuji zabývat se pojmem společenství na základě sociologického klasika.⁵ Mým cílem je prostřednictvím sociologické dekonstrukce pospolitosti (*Gemeinschaftlichkeit*) dospět k teologické rekonstrukci. Nakonec skončím tam, kde jsem začal: před isenheimským oltářem.

Proč sociologie

Proč bychom měli znovu číst klasika sociologie – mám na mysli Ferdinanda Tönniese? Už dávno jsme si uvědomili, co nám sociologičtí augurové říkají před více než sto lety: že zespolečenštění je dnes *posttradiční*. Uvědomujeme si také, že *nostalgické ohlížení se zpět* nepřipadá v úvahu.

V různých subsystémech společnosti pozorujeme změny klimatu, což ztěžuje spolehlivě „předpovídat počasí“. V současné „sociologické meteorologii“ panuje velká nejistota. Síly, které drží naši společnost pohromadě a způsobují její rozpad, jsou tak složité, že není snadné je teoreticky zkrotit. Přesto se domnívám, že pro současné analýzy jsou zajímavé staré diagnózy a prognózy sociálních teorií. Vidíme totiž, že staré vzorce se znovu objevují v nových formách a dynamice. Proto chceme znovu číst klasiky! Pomáhají nám lépe pochopit složitost „společenských teorií“.

Je příznačné, že téma *společenství je v sociologii skutečným jablkem sváru*. Sami sociologové identifikovali teoretický deficit a konstatují, že společenství bylo jen zřídka, pokud vůbec, předmětem systematického budování teorie. Jejich argumentace je stejně objevná: společenství je „nepoddajné“, protože *se vyskytuje všude a všude je postrádáme*. To je také předmětem angažované sociologie, která se ptá po socialitě pečujícího společenství. Jak tato socialita vzniká?

Nestačí jen mluvit o *společenskosti (Geselligkeit)* nebo *postoji (Gesinnung)*. Jde o vnitřní a vnější referenci, tedy o to, co lidé, kteří tvoří společenství, sdílejí mezi sebou navzájem *uvnitř* a co sdělují *navenek*, aby byli jako společenství uznáváni a přijímáni ve společnosti. Jde o závazek vůči společnosti a závazek vůči společenství, o to, jak závazné, hluboké a trvalé jsou vztahy, které se ve společenství vytvářejí – a také o to, jak se chovají k druhým: cizincům, nemocným a chudým.

5 Ralph Kunz, Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche: Theologische Relecture der soziologischen Klassiker, in: Hans-Martin Pompe – Christian Alexander Oelke (eds.), *Gemeinschaft der Glaubenden gestalten: Nähe und Distanz in neuen Sozialformen*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019, 21–6.

Tím se konečně dostávám ke slíbené klasice. Za dvojici pojmů „společenství“ a „společnost“ vděčíme stejnojmennému zásadnímu dílu Ferdinanda Tönniese *Gemeinschaft und Gesellschaft* z roku 1887, tedy z doby, kdy se zrodila sociologie.⁶ Ta se považovala za vědu o krizi. V návaznosti na to, co bylo právě řečeno, lze také tvrdit, že sociologie uznávala společnost jako problém a společenství jako řešení. Tönnies pod dojmem masifikace vytvořil koncept „společenství“, do něhož se promítal třídní boj:

„Veškeré známé [...] soužití (zjišťujeme) je chápáno jako život ve společenství. Společnost je veřejnost, svět. Člověk je od narození ve společenství se svými, je s ním spjat ve všem dobrém i zlém. Člověk vychází do společnosti jako do neznáma.“⁷

Tönniesovo pojetí společenství vychází z komunismu a romantismu, v nichž se touha po společenství (domově) propojovala s kritikou modernity (cizoty). Sociální spojení podle něj vzniká tehdy, když se *vůle* jednotlivců ubírá společným směrem. Prototypem společenství je *rodina*, protože zde lze pozorovat přirozenou tendenci ke společnému rozhodování. Rodina má své první rozšíření v *sousedství*, druhé v *přátelství*. Pouto, které drží společenství pohromadě v nejvzdálenějším kruhu tohoto soustředného modelu, je společný postoj:

„Společný, spojující postoj jako vlastní vůle společenství je to, co je zde třeba chápat jako porozumění (konsensus). Je to zvláštní společenská síla a sympatie, která drží lidi pohromadě jako členy celku.“⁸

Tönnies pod společenství zahrnuje všechny trvalé, přirozené, opravdové, citové, tradiční, vřelé, samoučelné, organické a živé vazby mezi lidmi. Společnost naproti tomu označuje dočasné, vykonstruované, umělé, racionální, účelové, smluvní, abstraktní, mechanické a chladné sdružení – schránku, kterou je třeba naplnit životem, nebo smlouvu, kterou je třeba pěstovat prostřednictvím vztahů založených na důvěře. Pokud se tak neděje, pospolitost společenství se stává bezduchou:

„Teorie společnosti postuluje skupinu lidí, kteří nikdy netvoří společenství, žijí a přebývají vedle sebe pokojně, ale nejsou bytostně spojeni, nýbrž bytostně odděleni; a zatímco

6 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Nachdruck der achten Auflage von 1935, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

7 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 3.

8 Tamtéž, 17.

ve společenství zůstávají navzdory všem oddělením spojeni, ve společnosti zůstávají navzdory všem spojením odděleni.“⁹

Je zřejmé, že tato takzvaná „čistá sociologie“ je doprovázena úsudkem, v němž lze nalézt zbytky romantické představy o lidu. Tönnies je kulturní pesimista. Píše například:

„Protože se veškerá kultura proměnila ve společenskou a státní civilizaci, kultura sama v této své proměněné podobě směřuje ke konci: pokud její rozptýlené zárodky nezůstanou živé, pokud se podstata a ideje společenství znovu nevyživí a v upadající kultuře se tajně nerozvine kultura nová.“¹⁰

Z citátu je zřejmé, že nadějný koncept „společenství“ se utváří pouze na pozadí diagnózy rozkladu. To, co je zde vzýváno jako „zárodky“ *nové kultury*, která se potají rozvíjí, následně přerostlo ve zlověstné hnutí. Tönniesovy myšlenky padly na úrodnou půdu nacionálního socialismu třicátých let 20. století.

Za Výmarské republiky se společenství – také s pomocí hnutí mladých – stalo bojovým pokřikem proti demokracii. Myšlení v termínech společenství se z tohoto přivlastnění nikdy plně nevzpamatovalo. To je důležité mít na paměti. Kdo popírá stín totalitního zespolečenštění (*Vergemeinschaftung*), má klapky na očích. Z této perspektivy viděno je Tönniesův protiklad velmi ambivalentní a zavádějící, a také velmi aktuální. Když Tönnies chválí teplo organického společenství a polemizuje s chladem společnosti, cítíme dnes jak chlad, tak horko.

Kontaminace pojmu společenství nám však dodnes ztěžuje život, zejména v teologii. Jakkoli je idealizace společenství problematická, bylo by pošetilé popírat jeho význam pro společný život. Vyvodme z našeho čtení prozatímní závěr: Tönniesův model nemůže spravedlivě postihnout složitost otázky společenství. Nabízí však pohled na problémy zespolečenštění, které nás zaměstnávají i dnes. S Ferdinandem Tönniesem vidíme zářivou podobu, popř. *vržený stín vytouženého společenství*, které se stává rozpoznatelným v kontrastu s nepřehlednou společností. To, co podle Tönniese vzniká v blízkosti přirozených vazeb nebo společného smýšlení, je však vždy vystaveno proměně, transformaci, kterou Max Weber později interpretoval jako *odkouzlení* (*Entzauberung*) a pro kterou razil termín *sekularizace*.

⁹ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 34.

¹⁰ Tamtéž, 251.

Ať už považujeme za správné cokoli, platí, že církev nesmí prosazovat ideál společenstevního *způsobu života*, ani se ho zříkat. Církev, která vymaže ze své paměti radikální poselství učednictví, přestává být církví a rozplývá se v náboženské mlze spiritualistického mysticismu. Církev, která se naopak domnívá, že může „křesťanskou ideu“ dokonalého společenství vtlouci lidem do hlavy nebo ji prosadit silou, je opuštěna všemi dobrými duchy.

Sociologická dekonstrukce

Samozřejmě, že klasik sociologie nemůže podat odpovědi na výzvy současné kultury. Poskytuje však podněty k zamyšlení. Smyslem studia sociologie je prohloubit naše povědomí o problému. Posouvá nás dál, pokud jsme připraveni sociologicky osvětlit implicitní dogmata v našich vysněných společenstvích. Jsme připraveni na revizi? Dokážeme se rozloučit se zažitými představami? A co je stejně důležité, jsme schopni revidovat zkrslé představy o církvi, které jsme si možná také zamilovali?

Pokládám za důležité zdůraznit, že *církev, která se chce orientovat na společenství, se musí stát schopnou diskurzu, a církev, která chce být schopná diskurzu, by měla překonat svůj ostych před zespolečněním*. Než tuto tezi rozvinu, rád bych prohloubil rozhovor s teorií společenství.

Jean-Luc Nancy je francouzský myslitel, který v 80. letech 20. století inicioval debatu o „konceptu společenství“.¹¹ V této debatě šlo o nové určení myšlení v termínech společenství. Nancy se distancoval jak od liberalistických, tak od komunitaristických pozic, ale zároveň přejímal požadavky obou přístupů. S komunitarismem sdílí politický požadavek společenství. Zároveň se však staví proti problematickému konceptu společenství, který vychází z *identitárního myšlení*. Co je tím míněno?

Společenství, jak lze shrnout Nancyho kritiku, se nezakládají na *sjednocení rovných*. Cílem společenství není harmonizace nebo splynutí pospolitosti, ale *spolubytí (Mit-Sein)*. S odkazem na Heideggera jde Nancymu o existenci (*Da-Sein*) společenství, které je spolubytím. Toto spolubytí nemá podobu určitého společenství, ani nelze z principiálního upřednostnění druhého člověka v této pospolitosti odvodit pozitivní hodnocení. Dekonstruktivní přístup chce ponechat *otevřenou existenciální pospolitost*:

11 Viz Thomas Beford – Jean-Luc Nancy, Das Politische zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, in: Ulrich Bröckling – Robert Feustel (eds.), *Das Politische denken*, Bielefeld: Transkript Verlag, 2010, 145–157.

„Společenství je ‚nám‘ dáno, to znamená, že ‚my‘ je nám dáno dříve, než můžeme nějaké ‚my‘ artikulovat nebo dokonce zdůvodnit.“¹²

Právě proto, že si Nancy udržuje střízlivý odstup od konkrétního společenství, je dekonstruktivní přístup teologicky zajímavý. Může odhalit narativ o ztrátě společenství v moderní době jako iluzi, která se zakládá na *falešném protikladu společenství a společnosti*. Neboť na jedné straně nemizí základy společenské formace, na druhé straně nemůžeme, i když se budeme dostatečně snažit, zabránit neustálému rozkladu a deformaci společenství v posttradiční společnosti. Proč je to zajímavé?

Tvrzení, že spolubytí je konstitutivním rysem lidské existence, se snaží zachovat *otevřenost*, a tak zabránit škodám, které působí násilný, obsedantní a totalitní požadavek společenství. To platí také pro křesťanské varianty. Neboť právě to, že propagátoři společenství ničí produktivní pospolitost, musí vést k zamyšlení. Narativ o ztrátě společenství zahrnuje ve skutečnosti dva myšlenkové omyly, které jsou za to spoluzodpovědné a podporují příklon k totálnímu zespolečenštění – ať už nacionálně socialistickému, nebo internacionálně socialistickému: (1) představu *původnosti* a *dovršení*; (2) jednotu čili semknutost společenství. Obě myšlenky jsou nebezpečné, protože implikují představu dříve zdařilého společenství, které je možné obnovit. *Společenství však není něco, co lze vlastnit, bránit nebo napravit*. Filosof Roberto Esposito, který tuto myšlenku dále rozvedl, hovoří o „mytologii původu“.¹³ Stejně fatální je však i představa kolektivní jednoty, která činí všechny rovnými. Tato jednotu totiž neexistuje, nebo jen za cenu represivního setření rozdílů. Je to temná stránka požadavku identity, abstraktní utopie, která pod diktátem abstraktní rovnosti prohlašuje všechny rozdíly za lhostejné, a tím de facto skutečné setkání za neplatné.

Smysl dekonstruktivní teorie společenství spočívá v tom, že uvažuje v *termínech logiky rozdílů*, a proto se zříká prosazování abstraktní pospolitosti:

„Nejde o to vytvořit, zřídit nebo ustavit společenství, ani o to uctívat v něm nějakou posvátnou moc nebo se jí obávat – spíše jde o to nepřivést jeho sdílení k dokonalosti.“¹⁴

12 Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin: Diaphanes, 2007, 38.

13 Viz Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, přel. Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press, 2010.

14 Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Patricia Schwarz, 1988, 77.

Představa homogenního společenství má svůj skutečný smysl pospolitosti, protože se snaží zaplnit prázdný prostor, který teprve umožňuje setkání! Unifikující myšlení popírá rozdíly a nevidí, že společenství je něčím zásadně nedokončitelným. Cílem dekonstrukce je trvalé *otevření směrem k uznání odlišnosti*.

Teologická rekonstrukce

Už jsem zdůraznil, že dekonstrukci společenství považuji za teologicky relevantní. Fascinuje mě především myšlenka *otevřenosti*! Nancyho důraz na prázdný prostor ponechává místo pro druhého a pro lidskost, a tak se také stává prostorem pro Boha. Nakonec je to právě meziprostor, který zachovává rozdílnost v spolubytí. V tomto meziprostoru lze také spatřit transcendentní postavu. Například Dietrich Bonhoeffer mluví ve své knize *Gemeinsames Leben* (*Společný život*) o „Kristu mezi námi“:

„Křesťanské bratrství není ideál, který bychom měli uskutečnit, ale je to Bohem stvořená skutečnost v Kristu, na které se smíme podílet. Čím jasněji se naučíme rozpoznávat důvod, sílu a příslib veškerého našeho společenství v samotném Ježíši Kristu, tím klidněji se naučíme o našem společenství přemýšlet, modlit se za ně a doufat v ně.“¹⁵

Kristus odděluje a spojuje údy svého těla způsobem, který přináší uzdravení. Křesťanské společenství na sobě vzájemně nelpí. V meziprostoru se děje něco, co nelze vytvořit ani ovládnout. Proto každé společenství zůstává fragmentem. Neuzavřenost identity je znamením existence v předposledním. Jinak řečeno: křesťanské společenství, stejně jako každé jiné, zůstává nedokončeným projektem – ale ví o tom, a přiznává a pojmenovává, co je potřeba k uzdravení ran: odpuštění a smíření. Ví, že nedisponuje svým původem, a modlí se: *Přijď království tvé!*

Domnívám se, že toto je teologický klíč k interpretaci toho, co odhaluje sociologická dekonstrukce – věřím také, že poznáme, co Martin Buber myslí setkáním. Křesťanské společenství žije ze své otevřenosti vůči *Duchu*, který v něm přebývá, když ho vyzýváme, a dává to, oč jej žádáme: lásku, naději a víru, kterou nemáme, ale toužebně očekáváme.

Společenství o tom musí a může pouze svědčit. Neboť to, co se jej bezpodmínečně týká a co je oslovuje, tedy to, co sociolog *nemůže* pojmenovat

15 Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 26.

ani vyznat – jak by také mohl? – má jméno. Je to Ty, které nám má co říci, protože je to někdo třetí, kdo se objevuje a může proměnit naše nesoulady v souznění a naše rozdíly ve shody. *Bůh tvoří společenství a už ho vytvořil v Ježíši Kristu. Setkání s tvořivým Ty má proměňující rozměr.* To je zaslíbení víry! Proto ani krásná a líbezná *harmonie* věřících není případem hejna ptáků, kteří se slétají k sobě. Svornost (*Eintracht*) – to nádherné slovo, které nám dal Luther – označuje bratrské společenství, které je na cestě do chrámu (Ž 133).

Otevřenost jako podmínka pro setkání

Blížíme se k cíli a možná se divíte, proč trvá tak dlouho, než se dostaneme tam, kde to všechno začalo: k Bohu, který nám v Ježíši Kristu vychází vstříc a jde s námi. Moje odpověď zní: abychom s pomocí okliky konstrukce, dekonstrukce a rekonstrukce společenství lépe porozuměli úkolu pečujícího společenství. Abychom přivedli k zamyšlení ty, kdo se domnívají, že schopnost žít ve společenství je možná bez schopnosti žít ve společnosti. A také abychom podnítili k zamyšlení ty, kdo se domnívají, že podporu společenství založenou na víře je třeba principiálně zpochybňovat.

Jsem zastáncem kombinace. Pokud se podaří dekonstrukcí společenství ukázat, že se otevírá prostor pro *pospolitost* jako spolubytí, otevírá se tím i prostor pro Boha. Bylo by proto chybou příliš rychle určovat, co všechno musí být splněno, aby bylo možné nějaké společenství pokládat za „křesťanské“. Otevřenost je podmínkou setkání. Na druhou stranu je však třeba konkretizovat schopnosti tvořit společenství. *Církev je totiž společenstvím těch, kteří si navzájem pomáhají budovat společenství s Kristem.*

Jinými slovy: Křesťanské společenství vzniká. Od přirozenosti nejsme schopni tvořit společenství, ale toužíme se této schopnosti naučit – stejně jako toužíme po tom, aby nás druzí milovali a vážili si nás. Protože nedokážeme uskutečnit to, co si přejeme, musíme naplnění svých tužeb promýšlet teologicky – tedy christologicky, soteriologicky a eschatologicky. *Společenství těch, kdo si navzájem pomáhají tvořit společenství s Kristem,* není přirozeně vzniklou sociální formací jako *rodina*, ani kulturní fikcí jako *národ*.

Pečující společenství znamená odhodlání zavázat se, nechat se formovat a zůstat otevřený Bohu. Církev, která je schopná tvořit *společenství* a žije ze společenství s Bohem, proto není protikladem k církvi, která *je schopná žít ve společnosti*, hledá to nejlepší pro město a vstupuje do koalic s jinými komunitami. Michael Moynagh ve své poslední knize *Church in Life* (Církev

v životě) píše, že církev se musí naučit rozdávat sama sebe. To je odvážné tvrzení! Ale přesně vystihuje podstatu dekonstruktivní analýzy, která chce být konstruktivní:

„Církev tu není od toho, aby prodávala hamburgery. Jejím posláním je společenství. A společenství nelze redukovat na soubor receptů a procesů. Každé společenství má svou vlastní dynamiku a osobitost. Nelze vytvářet identická společenství [...]. Skrze Ducha jednotliví příjemci církve vyjadřují přicházející království svým vlastním způsobem. K inovaci dochází tehdy, když je každé nové společenství vedeno k tomu, aby projevovalo křesťanskou lásku takovou formou, která odpovídá jeho konkrétnímu prostředí.“¹⁶

Myšlenka *Boží lásky*, která se projevuje jako *láska k bližnímu*, by zůstala pouhou iluzí, kdyby se neztělesňovala ve společenství. Ani nemůže jinak, a proto zůstává odvahou. Proto je zrození křesťanského společenství duchovním *znovuzrozením*, jak opakovaně vysvětluje Romano Guardini ve svých ekleziologických spisech: společenství, které v sobě nese Bůh, zůstává jeho *stvořením*. Křesťanské společenství nemá Boha ve svých rukou – věří, že Bůh ve své ruce drží svět.

Ještě jednou k isenheimskému oltářnímu obrazu

Nakonec se – po tolika analýzách – pokusím o syntézu s pomocí Grünewaldova druhého oltářního obrazu. Je to výhled do budoucna. Nezobrazuje mrtvého, ale novorozeného Ježíše. Duchovní spojení mezi Bohem a člověkem je zároveň i materiální – v samotném slově *materiál* se skrývá *matka* (*mater*). Maria a dítě jsou obrazem dokonalého štěstí. Vroucnější než sexuální spojení, vroucnější než přátelství, vroucnější než sourozenecké pouto. Vztah mezi matkou a dítětem je primární vazbou – prvotní touhou po jednotě, hluboce zakořeněnou v paměti těla. Nikdy v životě se nám nedostane větší péče než v matčině lůně – ale musíme opustit tuto jeskyni lásky, přestříhnout pupeční šňůru, postavit se čelem ke skutečnému životu, vstoupit do setkání s druhými.

Něco z bolesti a spojení se ukazuje v detailech. Bederní rouška ukřižovaného je ze stejné látky jako pleny novorozence. Je to látka poškozená – děravá, potrhaná. Ale chrání. Na desce, která se otevírá o Velikonocích, je zobrazen také vzkríšený Ukřižovaný. I v tomto obraze má Mistr mnoho

16 Michael Moynagh, *Church in Life: Innovation, Mission and Ecclesiology*, London: Wipf and Stock, 2018, 415.

co říct k tématu pečujícího společenství. Podivuhodně tajemné je spojení s hrobem. Při bližším pohledu je to aorta. Grünewald namaloval pupeční šňůru. Je to znamení spojení s člověkem Ježíšem, je tu tato pupeční šňůra. Bůh a člověk jsou propojeni, svět není místem, na které Bůh zapomněl. A nakonec v pozadí – veliký kámen. Je to ten kámen, který viděl prorok. Na konci časů rozdrť království a porazí nezkrocené mocnosti. Vzkříšení Ježíše z mrtvých je tedy nadějí pro svět. Konečné otevření, výhled k poslednímu setkání, na které čekáme a které křesťanské společenství v předjímce slaví v eucharistii, když zpívá:

Tvou smrt, Pane, zvěstujeme,
tvé vzkříšení chválíme,
dokud znovu nepřijdeš ve slávě.

Prof. Dr. Ralph Kunz
Universität Zürich
Theologisches Seminar
Kirchgasse 9, 8001 Zürich
Schweiz
ralph.kunz@theol.uzh.ch

Církev jako „Kristovo tělo“?

Petr Macek

Abstract: The Church as the Body of Christ?

This study explores the relationship between Christology and ecclesiology by examining the various meanings of the term body of Christ. It focuses primarily on the metaphor's usage in the New Testament epistles, where it serves as a key image for understanding the nature and identity of the Church. The paper offers a historical overview of its interpretation and pays particular attention to recent reflections by Protestant theologians on what this metaphor implies about the way in which the community of faith represents the risen Lord in the world.

Keywords: Body; Christ; Eucharist; metaphor; community

DOI: 10.14712/27880796.2025.2

Úvodem

Co dnes s církví? Křesťanství je v širší společnosti tolerováno a ke „křesťanským hodnotám“ se v napětích pluralitního světa hlásí v současnosti kdekdo, ale jak je to s církví? Neplatí posměšný bonmot, že „Ježíš Nazaretský ohlašoval příchod Božího království a místo toho přišla církev“? Jaký je vztah mezi christologií a ekleziologií, mezi Ježíšem Kristem a komunitou víry, která se k němu hlásí? Chci se tímto tématem zabývat na pozadí označení církve, v němž je tento vztah nejvíc na zřeteli, totiž – „Kristovo tělo“. Nejprve připomenu, co všechno je v křesťanské tradici takto označováno, jaký byl historický vývoj chápání biblických výpovědí, v nichž je touto metaforou označena raně křesťanská komunita víry, a připomenu některé nedávné rozpravy či polemiky protestantských teologů, které se zabývají otázkou, jak těmto výpovědím rozumět na pozadí biblické zvěsti.

Různé významy „Kristova těla“

Metafora $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, „tělo Kristovo“, se objevuje na řadě míst v Pavlových listech, takže původním autorem tohoto označení církve je nejspíš sám apoštol. Odkazy ke Kristovu „tělu“ se v Novém zákoně netýkají ovšem

jen církve. „Tělo Kristovo“ má v křesťanství od počátku několik rozdílných významů. Na prvním místě je to pochopitelně odkaz k člověku Ježíši Nazaretskému, k jeho příběhu a specificky pak k jeho tělu, jež bylo vystaveno různým útrapám, nakonec přímo trýzněno, ukřižováno a podle novozákonního svědectví při jeho zmrtvýchvstání proměněno. Křesťané věřili, že *jejich* těla budou při vzkříšení z mrtvých podobně proměněna.¹

V nejranějších novozákonních pramenech je tímto termínem označen také křesťanský bohoslužebný pokrm. V tom znění, v němž se požehnání, které Ježíš pronesl nad chlebem a vínem při poslední večeři, dochovalo, jsou sdílený chléb a víno popisovány jako jeho „tělo a krev“.² V Prvním listu Korintským to Pavel předkládá jako tradiční formuli: „Toto jest mé tělo, které se za vás vydává...“³ Od té doby křesťané označují chléb požehnaný a rozdělený při Večeři Páně jako „tělo Kristovo“.

Konečně, jak jsem už uvedl, v Pavlových listech i v další s jeho jménem spojované korespondenci, dochované v Novém zákoně, se zdá, že „tělo Kristovo“ označuje komunitu víry, a to v její celostnosti: „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů“.⁴ Tato dvě poslední použití výrazu tělo Kristovo začala být brzy spojována. Ti, kdo přijímali „Kristovo tělo“ v eucharistii, tvořili „Kristovo tělo“ v podobě křesťanského společenství.

V 11. století se rozvinula debata i o vztahu mezi Kristovým tělem v požehnaném chlebu a jeho tělem, které vstalo z mrtvých, a pozdější středověcí teologové nabízeli sofistickovaná vysvětlení, jak může být tělo vzkříšeného Krista zároveň přítomné v požehnaném chlebu. Ta vysvětlení byla nakonec shromážděna pod zastřešujícím termínem „přepodstatnění“, změna podstaty toho, co je při večeři Páně konzumováno. Spojitost s Kristovým tělem v podobě komunity víry byla naopak trochu oslabena. Nicméně, už škola sv. Viktora z 12. století učila, že eucharistie se skládá ze tří částí: 1) *sacramentum tantum* (pouhý symbol), jímž je přijímaný chléb, 2) *res et sacramentum* (to, co je chlebem symbolizováno, a symbol sám), tj. tělo Kristovo, a konečně 3) *res tantum* (to, co je eucharistií symbolizováno a skrze ni nabývá na účinnosti), tj. křesťanské společenství víry a lásky. Účelem obřadu i „reálné přítomnosti“ Krista v živlech chleba a vína bylo podle této školy zmocnění komunity víry

1 1K 15,20–23. Viz též Apoštolské vyznání víry.

2 Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; L 22,19.

3 1K 11,23–26.

4 1K 12,27; srov. Ř 12,5.

k takovému životu, jaký Ježíš učil i praktikoval.⁵ Vyústěním středověkého přesvědčení o přítomnosti Kristova vzkříšeného těla v požehnaném chlebu byla oslava této přítomnosti v podobě svátku *Corpus Christi*. Objevil se už ve 13. století a velkou popularitu získal ve 14. století. Některé tradice slaví tento svátek – Boží tělo – dodnes.

V 16. století se protestanti v otázce přítomnosti Kristova vzkříšeného těla v eucharistii nedokázali shodnout. Luther na jeho přítomnosti trval, švýcarští reformátoři myšlenku, že Kristovo vzkříšené tělo může být *eo ipso* přítomné v eucharistii, vesměs odmítali. Všichni reformátoři ovšem nadále odkazovali ke křesťanskému společenství jako Kristovu tělu. Tomuto významu se tu chci věnovat, ač budu samozřejmě přihlížet i k těm druhým dvěma.

Církev jako Kristovo tělo

Základní význam má především Pavlova rozprava z Prvního listu Korintským 12, která se zabývá dary Ducha jako manifestacemi Boží moci a přítomnosti v životě a bohoslužbě křesťanské komunity v řeckém Korintu. Jak to charakterizoval švýcarský novozákoník Markus Barth, z jehož studie „Kapitola o církvi – Tělo Kristovo“ z roku 1958 vycházím, celá tato kapitola představuje jakousi „*Magnu Chartu* rozmanitosti v jednotě a jednoty v rozmanitosti“.⁶

Interpretace charakteristiky církve jako „Kristova těla“ prošly v dějinách novozákonní biblistiky pozoruhodným vývojem. Většinový konsensus vycházel až do roku 1880 z předpokladu, že život korintského sboru byl pro autentickou prvotní církev, která se odpoutala od židovského modelu Božího lidu, typický a reprezentativní. Předpokládalo se, že církev je především korporací, která roste a rozvíjí se ve větší či menší věrnosti Duchu, který ji inspiroval a její příslušníky sjednotil. Na teologicky „vysokocírkevní“ (*high church*) koncepcie listů Efezským a Koloským, kde je Kristus označen „hlavou“ církve, ne jejím životodárným zdrojem, a této hlavě jsou spolu s církví podřízeny kosmické síly a celé univerzum, se pohlíželo jako na produkt poměrně pozdní post-pavlovské reflexe.

Po roce 1880 se objevují rozmanité postuláty, které chtějí fenomén církve vykládat z jiných než biblických zdrojů. Mluví se o tvůrčí potenci náboženské

5 Srov. Gary Macy, *The Body of Christ*, in: *The Encyclopedia of Christian Civilization*, vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, 285n, doi: 10.1002/9780470670606.wbecc0167.

6 Markus Barth, *A Chapter on the Church – The Body of Christ: Interpretation of I Corinthians*, *Interpretation* 12 (1958/2), 131–156, 131, doi: 10.1177/00209643580120.

zkušenosti, o rozhodujícím vlivu řecké literatury, kultury a kultu nebo o jakési církevní modifikaci obecných zákonitostí společenského vývoje. Klíčem k tajemství církve se zdála být skupinová dynamika těch, kdo těmito vlivy procházeli.

Od počátku dvacátých let minulého století se však objevily studie, které ukázaly pozoruhodný, nový pohled. Na zřeteli je úzký vztah mezi učením Ježíše a rabínským učením, mezi některými rysy novozákonní christologie a eschatologickým očekáváním z doby mezi Starým a Novým zákonem, mezi Mesiášem a lidem posledního času, mezi Izraelem a církví.

Tyto studie přinesly adekvátnější hodnocení a představení raně-církevních dějin. Církev už není jen přijímána jako instituce, která má svůj zdroj v Ježíši Kristu, ale je tak i oslavována: Je vnímána jako Bohem stvořená jednota, jako eschatologické znamení i nástroj Boží vlády, a proto i jako důležitá část samotného *kréda*: První list Korintským tak ztratil své dříve dominantní postavení. Pouze dva elementy z apoštolova vzkazu Korintňanům nadále poutají soustředěnou pozornost. Je to jednak právě termín „tělo Kristovo“ jako označení církve (jednoznačně v 1K 12,27;⁷ podle některých i ve verších 12 a 13 téže kapitoly⁸), a jednak služba svátostmi jako nutný a účinný prostředek inkorporace do Kristova těla.

Pavlovská korespondence církvím užívá výraz „tělo“ pro církev a „údy“ pro křesťany.⁹ Původ a význam této terminologie byl vysvětlován různě. Někdo hledal její původ v Ezopových populárně-filozofických bajkách či orfických a gnostických spekulacích o „pračlověku“ (*anthrôpos*), poukazovalo se na to, že představa určité pospolitosti jako „těla“ byla v někdejší politické rétorice v oblasti Středomoří běžná (Cicero, Seneca, Plútarchos).¹⁰

My se přidržíme výkladové tradice, podle níž je termín „Kristovo tělo“ jakousi zkratkou či reflexí starozákonního, apokalyptického a snad už i rabínského pojetí „korporátní“ či „reprezentativní“ osobnosti. Toto pojetí se hodí při výkladu těch novozákonních pasáží, které užívají výrazů Adam, Abraham,

7 „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů.“

8 „Neboť my všichni, ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem pokřtěni v jedno tělo a všichni jsme byli napojeni týmž Duchem. Tělo není jeden úd, nýbrž mnoho údů.“

9 Vedle 1K 12 ještě v Ř 12,4n; 1K 6,15; 10,17; 11,29; Ko 1,18.24; 2,19; Ef 1,23; 4,4.12.16; 5,23.30.

10 Srov. shrnutí v John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London: SCM Press, 1952, 55nn; Ernest Best, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, London: SPCK, 1955, 83nn.

Mojžíš, Boží syn, případně „starý“ a „nový člověk“. Každý takový jedinec je zástupcem mnohých a je k tomu ustanoven samotným Bohem. Jen takový pohled je s to vysvětlit poslání Izajášova „trpícího služebníka“ (Iz 40–55). Pokud by za ním nestál Bůh, byl by jak uprostřed vlastního lidu, tak i v širším okolí bezmocný. Skutečnost a tajemství Boha jako toho, kdo stojí za takto vyvoleným zástupcem nebo kdo působí skrze něj, tu má rozhodující význam.

Jednota těla při mnohosti jeho údů, o níž mluví Pavel v 1K 12, nemusí vsutku reflektovat a vyjadřovat nic jiného než vztah mezi „jedním“ a „mnohým“ ve Starém zákoně a v židovské literatuře. Výhoda výkladu Pavlova výrazu „Kristovo tělo“ tímto způsobem je zřejmá. Ježíš Kristus je chápán a zvěstován jako Nový člověk nebo Nový Adam, který i při své jedinečnosti reprezentuje mnohé. Markus Barth upozorňuje, že Pavel užívá tuto terminologii jen v listech, v nichž také zakládá svůj argument o protikladnosti prvního a posledního Adama, „starého“ a „nového“ člověka.

Tento model může být v interpretacích samozřejmě nadužíván. Jedním možným velkým nebezpečím je, že terminologie *hlava – tělo – údy* bude chápána jako úplné *ztotožnění* církve a Krista. Jestliže „celý Kristus“, reprezentativní Kristus, znamená „Kristus a jeho lid“, jestliže se odvážíme pomyslet, že Kristus zastupuje církev přinejmenším právě tak, jako Jákob pospolitost Izraele, nemáme ještě důvod formulovat to obráceně a učinit z jednosměrného pohybu reprezentace a smlouvy reciproční ztotožnění. Ontologické spekulace by rychle mohly dojít k závěru, který Bible nedělá, že je-li jeden mnohými, pak i mnozí jsou jedním nebo tvoří toho jednoho. Ale Jákob-Izrael není nikdy nazýván Hospodinem (*JHVH*) a církev v Novém zákoně není nikdy nazývána Kristem. Je-li jeho tělem nebo nevěstou, pak je s ním opravdu jedním tělem a podílí se plně na cti, již jednota s ním přináší.¹¹ Ale zbavila by se toho nejlepšího, co má, kdyby se s ním prostě ztotožnila. Pak by totiž měla jen sebe a svou imaginaci; zůstala by sama se sebou. Nový zákon však jasně prohlašuje, že ti mnozí patří tomu Jednomu jedině skrze div a dar víry. Nezvratnost tohoto divu je popřena, jestli je církev s Kristem ztotožněna a tím zbožštěna. Proto Markus Barth dochází k závěru, že do určité chvíle může pro výklad Pavlova učení o „Kristově těle“ pojem zástupné osoby dobře sloužit, avšak psychologické či spekulativní léčky, které tu hrozí, nutí vykladače, aby metaforu „Kristova těla“ i nadále znovu a znovu zkoumali.¹²

11 „Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce, a budou ti dva jedno tělo.“
Je to velké tajemství, které vztahují na Krista a na církev.“ (Ef 5,31).

12 Barth, A Chapter on the Church, 141n.

Metafora „Kristovo tělo“ v novodobé protestantské ekleziologii

Připomenu některé dostupné rozpravy, z nichž je to, na co upozorňuje Markus Barth, zřejmé.

Petr Gallus vs. Karl Barth

U nás se aspoň okrajově dotkl této problematiky kolega Petr Gallus, a to zejména v pasáži, kterou ve svém článku „Boží a lidské dílo v bohoslužbě“ z roku 2009 věnuje církvi.¹³ V podstatě jde o kritiku toho, jak vztah mezi Kristem a církví pojímá Karl Barth ve své *Církevní dogmatice*. Gallus si všímá, že zatímco tam, kde Barth mluví o jedinci, jde zřetelně o analogii (jedinec je *gottförmig*, je podobenstvím Krista¹⁴), v případě církve mluví o totožnosti. Jako „tělo Kristovo“ je sbor (*Gemeinde*) Ježíše Krista jeho vlastní „pozemsko-dějinnou formou“. On v něm žije.¹⁵ Neboli, Barth tu podle Galluse chápe apoštolův výrok „jste tělo Kristovo“¹⁶ jako ontologický výrok, který není potřeba chápat, jak Barth sám říká, jen jako „obraz či podobenství“. ¹⁷ Společenství víry jako „tělo“ je přímo ztotožněno s Kristovým tělem. Neboli, Ježíš Kristus už není v tomto společenství přítomen jako jeho Pán, ale je s ním vlastně identický.¹⁸ Společenství víry je „pozemsko-dějinnou formou“ vlastního Kristova těla, tj. onoho těla, které trpělo, zemřelo, bylo pohřbeno a následně vzkříšeno.

Kristus je tu jako „tělo“ přítomen dvakrát, jednak jako tělo, jednak jako hlava tohoto těla; je tím, kdo je zároveň na zemi i na nebi. Kristova přítomnost na zemi je (coby jeho pozemsko-dějinná existenční forma) ztotožněna s bytím

13 Petr Gallus, Gotteswerk und Menschenwerk im Gottesdienst, in: Hans-Petr Grosshans – Malte Dominik Krüger (eds.), *In der Gegenwart Gottes. Beiträge zur Theologie des Gottesdienstes*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 164–170.

14 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (dále *KD*) I/1, Zürich: Theologischer Verlag, 1932, 251; *KD* I/2, Zürich: Theologischer Verlag, 1938, 302; *KD* IV/1, Zürich: Theologischer Verlag, 1953, 860. Také v *KD* IV/3.2, Zürich: Theologischer Verlag, 1959, mluví Barth o „skutečně jednotě“ Kristova bytí a bytí komunity víry.

15 *KD* IV/1, 738.

16 1K 12,27.

17 *KD* IV/1, 744.

18 Gallus si všímá, že podobné stanovisko zastával už Bonhoeffer v *Sanctorum Communio* (Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, in: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Band I, München: Christian Kaiser Verlag, 1986, 31–348, 134nn).

společenství víry. Nejde už jen o svátostnou nebo duchovní přítomnost na zemi (ve světě), ale o jeho tělesnou existenci na světě skrze bytí společenství víry. Ač Barth připouští zdánlivý rozpor, mluví přesto o „faktickém souhlasu obou dimenzí Kristova těla“. ¹⁹ Tvrzení, jimiž chce obě roviny pojmu těla spojit, tj. rovinu Kristova historického těla a pavlovský theologumenon, teologický výrok charakterizující společenství víry jako „tělo Kristovo“, podle Galluse neobstojí. ²⁰

Barth chce toto pojetí podepřít pneumatologicky: Existenční forma těla Kristova není jeho automatický stav, ale událost, která je dílem Ducha. Duch je tou mocí, skrze niž dochází ke koordinaci Kristova bytí a bytí od něj odlišeného. Neboli, Barth se pokouší pojmut ekleziologii jako důsledek pneumatologické christologie, christologie v prizmatu Ducha svatého: Existence církve jako těla Kristova je „historií, k níž dochází tak, že Ježíš Kristus svou mocí umožňuje působení svého slova i milosti Ducha svatého“. ²¹ Pozemsko-dějinná existenční forma Ježíše Krista je tak v posledku přítomností Ducha svatého.

Barth tu podle Galluse není dost přesvědčivý. Ptá se, zda tato pozoruhodná identita těla Kristova a společenství víry nepřináší pro konkrétní uskutečnění a poslání církve spíš ještě větší problémy. Nesměšuje tu Barth „bytí v Kristu“ a Kristovo bytí? „Bytí v Kristu“ má sice být něčím jiným než stáváním se přímo Kristem, ale to, jak Barth mluví o jednotě obojího, žádné rozlišení mezi totožností a analogií podle Galluse neumožňuje. Barth prostě a jednoduše všechny tři pojmy „Kristova těla“ (tělo ukřižovaného a vzkříšeného, eucharistické tělo a církev jako Kristovo tělo) ztotožňuje. Avšak společenství víry se přece nestává tím, co při eucharistii sdílí. Barthovo problematické rozlišení obou existenčních forem Ježíše Krista a ztotožnění pozemsko-dějinné formy se společenstvím víry je důsledkem ztotožnění různých významů pojmu těla.

Podle Bartha má být křesťanská komunita reprezentantem s Bohem smířeného lidského pokolení. Co charakterizuje křesťanskou komunitu víry, se týká všech. To, co církev ve vši předběžnosti „uznává, poznává a vyznává“, se v Kristu odehrává pro všechny: Uskutečňuje smířené lidství. ²² To však neznamená, že se stává samým Kristem. Kdyby byla církev ontologicky vlastním tělem Kristovým, pak by jí mohly být přisouzeny i atributy neporušitelnosti

¹⁹ KD IV/1, 746.

²⁰ Podle Bartha nejde primárně o ekleziologii, ale o christologii a teologii. Srov. KD IV/1, 743.

²¹ KD IV/3.2,870.

²² KD IV/1, 739.

a neomylnosti. Pak by musela být církev opravdu chápána jako svátost, což Barth samozřejmě odmítá.

Gallus se k této kritice vrací ještě v letmé poznámce v anglické studii „*Homo coram Deo*“ z roku 2021.²³ „Církev“, říká, „není božstější než ‚zbytek‘ světa – mám proto určité výhrady proti tradiční (již biblické) metafoře církve jako ‚těla Kristova‘, která má tendenci udělat z církve něco, čím není. Bůh není v církvi přítomnější než na jiných místech. Církev není vtělením Ducha (proti Hegelovi), Kristus není identický s církevním sborem (proti Bonhoefferovi).“²⁴

Ian McFarland vs. Karl Barth

Jak by se Karl Barth proti těmto výtkám hájil, to nevíme. Jeho syn Markus Barth se ve zmíněné studii, která je mladší než výroky jeho otce citované z prvních dvou dílů *Církevní dogmatiky*, jeho pojetím církve jako „Kristova těla“ nezabývá. Vyzněním Barthových tezí o vztahu Krista a komunity víry se však již před časem zevrubně zabýval americký luterský teolog Ian A. McFarland v článku „Kristovo tělo: Přehodnocení klasického ekleziologického modelu“.²⁵ McFarland srovnává Barthovo pojetí s pojetím jiného amerického luterského teologa Roberta Jenson v jeho dvousvazkové *Systematické teologii*²⁶ a toto jeho srovnání vede k docela jinému hodnocení Barthova chápání vztahu mezi církví a Kristem, než k jakému dospěl Petr Gallus. Zatímco Barthovo chápání vztahu církve jako „těla“ a Krista jako jeho „hlavy“ onu metaforu podle McFarlanda spíš ochuzuje, Jensonovo pojetí ji nadhodnocuje. Zatímco Barth nepřikládá roli církve coby zprostředkovatelky Kristovy přítomnosti ve světě jedinečný význam, Jenson, ač protestant, se hlásí k těm, kdo tvrdí, že jen pospolitost církve umožňuje Kristovu pokračující přítomnost ve světě.

McFarland poukazuje na to, že Karl Barth ve své *Církevní dogmatice* sice na jedné straně popisuje církev jako „pozemsko-dějinnou formu existence Ježíše Krista“²⁷ a v prvním díle je dokonce schopen charakterizovat život církve jako „opakování inkarnace“,²⁸ na druhé straně však odmítá připsat církvi jakoukoli božskost. Je-li církev boží, je to proto, že Bůh se od věčnosti rozhodl oddat

23 Petr Gallus, *Homo coram Deo*. Outlines of pneumatological anthropology, přednáška z 5. 10. 2021, 9n.

24 Srov. Gallus, *Gotteswerk und Menschenwerk im Gottesdienst*, 161nn.

25 Ian A. McFarland, *The Body of Christ: Rethinking a Classic Ecclesiological Model*, *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005/3), 225–245.

26 Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, I–II, New York: Oxford University Press, 1997–99.

27 KD IV/1, 738nn.

28 KD I/2, 235.

se *lidskosti*. Historickou aktualizací této oddanosti bylo vtělení. Církev sama božskost neobsahuje, její božskost je v tom, že představuje organický celek (tělo), který je a zůstává ve vztahu ke Kristu jako své hlavě. Proto nemůže být pokládána za čistě lidský produkt.²⁹

Charakteristika církve jako „Kristova těla“ zachovává jejich vzájemnou distinkci, ale vylučuje jakoukoli separaci. V posledním díle Barthova *opus magnum* se zdá, že tato distinkce přechází až do jakési dichotomie „pozemského“ a „nebeského“ těla.³⁰ Církev je událost, která se stává, když dochází k uznání Kristovy vlády.³¹ Co ji odlišuje od jiných lidských celků či těles, je její duchovní kvalita. Sama o sobě není manifestací Boží milosti. Záleží na její součinnosti s aktivitou Ducha. To má za následek, že viditelná komunita víry je ontologicky oddělená od života vzkříšeného Krista. Je s ním však v souladu: Jeho životní příběh si osvojila a následuje jej a jako taková jej zrcadlí a zjevuje.

Je zřejmé, že Karlu Barthovi šlo o zabezpečení Kristovy suverenity vůči lidským ambicím. Rozdíl mezi nebeským tajemstvím a pozemsko-dějinnou formou církve se může obrátit v kontrast mezi skutečnou církví a zdánlivou církví (*Scheinkirche*),³² jež se liší na základě přítomnosti či nepřítomnosti Kristova Ducha. Pravá církev se stává viditelnou ve chvíli, kdy se mocí Ducha vynořuje ze svého utajení a září.³³ Tradiční známky pravé církve lze aplikovat jen na Boží aktuální působení v církvi, ne na onu pozemsko-dějinnou komunitu jako takovou.³⁴

I když Barth dokáže tvrdit, že když Duch naplní tuto pozemsko-dějinnou komunitu, představuje jedinou skutečnou věc na celém světě,³⁵ dokáže současně trvat na tom, že tato pozemsky dějinná realita církve není v posledku nezbytná, protože zatímco bez Ježíše Krista a jeho Slova by byl svět ztracen, bez církve by nutně ztracen nebyl.³⁶ Tato distinkce je logicky dotažena v etické části, v pojednání o křtu, kde je křest Duchem odlišen od křtu vodou jako lidské (byť božsky inspirované) odezvy.³⁷

²⁹ KD I/2, 239.

³⁰ Její náznaky lze podle McFarlanda nalézt už v KD II/1, v nauce o Bohu.

³¹ KD IV/1, 728n.

³² KD IV/2, 698nn.

³³ KD IV/2, 700.

³⁴ KD IV/2, 698.

³⁵ KD IV/3.2, 984n.

³⁶ KD IV/3.2, 246.

³⁷ KD IV/4, 45.

Podle McFarlanda tu jde o poněkud jednostranný výklad metafory „Kristova těla“, kdy toto tělo je viděno spíš v opozici vůči hlavě, než že je chápáno jako integrovaný celek skládající se z hlavy a údů. Jakkoli Barthovi nejde o to, uvádět věřící do situace existenciální nejistoty, pokud jde o jejich status před Bohem, tím, že „z církve dělá jen důsledek, a nikoliv v jakémkoli smyslu předpoklad obrácení,“ uzavírá McFarland, „nenabízí proti takové nejistotě dostatečnou obranu“.³⁸

Ian McFarland vs. Robert Jenson

U Roberta Jensonu jde o opačný extrém. Církev tu není jen pozemsko-dějinnou formou vzkříšeného Pána, ale je sama jeho vzkříšeným tělem. Tělo je místem, kde je osoba, jíž toto tělo náleží, objektivně k dispozici. Ergo, Kristus je v církvi objektivně k dispozici.³⁹ Mezi Božím slovem a slovem církve tak existuje hypostatická jednota.⁴⁰ Je-li církev přesvědčena, že Kristus je v komunitě víry k dispozici, pak „není žádné jiné místo než církev, kde by mohl být Kristus tělesně přítomen, a není ho ani potřeba“.⁴¹ Z toho lze vyvodit, že církev jako tělo vzkříšeného Krista je i „podmínkou pro samu možnost“ lidského poznání Boha v čase mezi nanebevstoupením a paruzií. Církev tak už není *opus ad extra* (vnější dílo), jako jím je svět coby Boží stvoření.⁴²

Ani Jenson nechce církev a Krista úplně ztotožnit. Eucharistie je mu logicky prioritní formou Kristova těla a církev jako Kristovo tělo na ní bytostně závisí.⁴³ Svátosti tak představují odlišnou formu Kristovy tělesné přítomnosti, která znemožňuje Krista s církví úplně ztotožnit. Kristovo tělo je třeba chápat spíš jako tělo vzkříšené v podobě církve a svátostí.⁴⁴ Tím je dán rozdíl mezi Kristem a církví. „Kristovo tělo je zároveň jeho svátostnou přítomností ve shromáždění církve, jež z tohoto shromáždění dělá komunitu víry, a zároveň je touto církevní komunitou samotnou v jejím vztahu ke světu a jednotlivým údům.“⁴⁵ Jako „vtělená přítomnost světu toho, co je v nebi“, ⁴⁶ odkazují svátosti jak ke skutečnosti, která je mimo ně, tak k církvi, v níž

³⁸ McFarland, *The Body of Christ*, 232.

³⁹ Jenson, *Systematic Theology* (dále ST) I, 205.

⁴⁰ ST II, 61.

⁴¹ ST I, 202.

⁴² ST II, 167.

⁴³ ST I, 205.

⁴⁴ ST I, 229.

⁴⁵ ST II, 168.

⁴⁶ ST II, 251.

jsou administrovány způsobem, který zabraňuje tomu, aby byly příležitostí k lidskému sebezbožnění.

Rozlišení mezi Kristovou přítomností „v nebi“ a „na zemi“ není ovšem podle McFarlanda s to podpořit Jensenovo tvrzení o Kristově jinakosti. Pokud Jensen tvrdí, že Ježíšovo vzkříšené „já“ má svou lokaci v Bohu i na zemi, a je-li jedno podmínkou druhého, nemá už zdroje, jimiž by jakkoli rozlišil mezi Kristem a komunitou víry.⁴⁷ Metafora těla, říká McFarland, má svá úskalí už v Bibli, ale Jensen to ještě zatěžuje svou ontologií osoby a vzdaluje se tak Pavlovu modelu. Od pojetí, podle něž ekleziální tělo tvoří údy ve své pluralitě sjednocené pod hlavou od nich rovněž odlišenou, se posouváme k jinému rámci: k tělu, jež je oživováno duší. Tento model však znemožňuje držet jasně protiváhu mezi Kristem a církví. Když je „církev chápána jako (jediná) forma, již je Kristus k dispozici sám sobě či druhým, pak Kristova promluva k církvi spadá v jedno se samomluvou církve“.⁴⁸

A tak, zatímco co Karl Barth tíhne podle McFarlanda k vyvyšování nebeské hlavy do té míry, že zbavuje pozemské tělo náležitého ekleziálního významu (vztah hlavy a těla, jak je vyjádřen ve výkladu listu Efezským o „dorůstání v Krista“,⁴⁹ lze podle něho těžko smířit s Barthovým rozlišením církve v nebi a na zemi jako paralelních, ale ontologicky odlišných veličin), Jensen se blíží bodu, kdy tělo absorbuje i hlavu. Jeho obrana „jediné církve“ riskuje, že už žádný rozdíl mezi těmito dvěma dimenzemi neexistuje. Jestliže Barth odmítá jakýkoli nutný vztah mezi vzkříšeným Kristem a pozemsky dějinnou komunitou, Jensenova ekleziologie, v níž je předmět víry církvi bezprostředně dostupný, nastoluje podle našeho autora otázku, „zda Kristus sám může být věrohodnější než ony až příliš lidské a hřešící bytosti, které jeho objektivitu zcela vyčerpávají“.⁵⁰

McFarland se ptá, zda tyto dvě krajnosti mají nějakou alternativu, zda lze charakterizaci církve jako „Kristova těla“ vystihnout lépe nějak jinak. Biblické rozlišení mezi hlavou a údy pomáhá podle něj tím, že naznačuje jak neoddělitelnost Krista a církve (hlava nemůže být bez těla a tělo bez hlavy), tak jejich odlišnost (hlavu nelze zaměnit s žádným údem ani s tělem jako

47 ST II, 254.

48 McFarland, *The Body of Christ*, 237.

49 Ef 4,14–16.

50 McFarland, *The Body of Christ*, 237.

celkem).⁵¹ Jinak řečeno, doslovnost má své meze: nejde o součásti stejného organismu, ale „spojení osob, jejichž trvajících tělesná odlišnost je nezbytným atributem křesťanské víry“.⁵² Hlava a tělo nejsou dvě oddělená těla (kontra Barth), ani nejsou spojeny jako duchovní a tělesná dimenze jedné skutečnosti (kontra Jenson). Krista lze trvale a objektivně potkávat v této pozemsky tělesné komunitě, on si však přesto ponechává vůči ní svobodu. Hlava je ohniskem osobní identity a má proto nad tělem prioritu. Tento poznatek, který si osvojila již medicínská věda v prvním století, mohl nakonec ovlivnit volbu této metafory, která podle našeho autora reflektuje vztah, jaký existuje právě mezi Kristem a jeho církví.⁵³ Říci, že církev je Kristovým tělem, znamená říci, že v církvi jsme konfrontováni s Kristem. Pozemské údy těla jsou nástrojem jeho vlastního jednání a mluvení. Jde o události, které se dějí v jeho jménu a odkazují k němu. Církev v nich neoslavuje sebe.

Důvodem ke zdůraznění jinakosti je i skutečnost, že ne všechny údy jsou neustále angažovány ve službě slova a svátosti. Sami o sobě jsou pozemští prostředníci této služby lidští a hříšní, v žádném smyslu nejsou božští. Mohou jen prosit, aby Kristus byl v tom, co konají a říkají, přítomen, a důvěřovat, že podle svého zaslíbení v tom přítomen bude. Kristus v tom není nutně, ale lze se v tom s ním setkat a může to být opravdové setkání, opravdová konfrontace. Díky tomu, že jsou Kristovi, mohou zjevovat něco z jeho identity, tak jak to jiná náboženská tělesa sama o sobě učinit nemohou. Metafora těla Kristova tak evokuje hlubokou jednotu, ale i hluboký rozdíl mezi pozemsky dějinnou komunitou a vzkříšeným Pánem. Autor tu chce vytěžit model „třetí osoby“. Dává-li někdo druhý vědět o někom třetím, nespadá to v jedno s poznáním toho třetího. Církev je místem Kristovy objektivní přítomnosti, ale ta přítomnost jej nevyčerpává a on není s touto lokací v žádném ohledu totožný. Kristus je zdrojem její identity, je její transcendentální subjektivitou, ale zůstává sám sebou, má svou vlastní vzkříšenou objektivitu, která zůstává odlišnou od objektivit jeho údů. Celé tělo zůstává jeho jako místo, kde se s námi setkává, ale je to sama Hlava, kdo určuje, kde a jak dojde k tomuto

51 Autor připomíná, že zatímco v případě 1K 12 není v rozpravě o vzájemné závislosti částí těla hlava ještě ztotožněna s Kristem, tak tam, kde k tomuto ztotožnění dochází (listy Efezským a Koloským), dochází k jasnému rozlišení mezi hlavou a údy těla.

52 McFarland, *The Body of Christ*, 239.

53 McFarland se tu dovolává výkladu Markuse Bartha v jeho spise *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1–3*, New York: Doubleday, 1974.

zprostředkování. Církev se tak pouze „stává“ místem, kde Kristus sám mluví a jedná.

Jinak řečeno, církev zůstává tělem Kristovým, i když nedojde k jeho přímému zapojení do události setkání. Setkání s údem církve je trvajícím a významným způsobem setkání s Kristem.⁵⁴ Ten, kdo je zatažen do tohoto děje, to ovšem netuší, dokud si neuvědomí, že Kristus si činí nárok i na něj.⁵⁵ To však v žádném případě neznamená nějaké „pokračování vtělení“. Kristus a církev nejsou sjednoceni v jedné hypostazi. Zde je podle autora základní ne-analogie mezi inkarnací a církví. Zatímco všechno konání lidské osoby Ježíše je *eo ipso* jednáním Božím, žádná taková paralela mezi jednáním církve a jednáním Ježíše neexistuje. Není žádná vnitřní či automatická spojitost mezi tím, co chce a koná Kristus, a tím, co chce a koná církev. I tam, kde církev vysluhuje svátosti, může jen spoléhat na Kristovo zaslíbení, že bude přítomen. Tou samotnou činností jeho přítomnost nevyvolává. Tato výhrada nijak nepodlamuje tvrzení, že církev a její údy jsou opravdu a trvale Kristovým tělem a že v jejich často nekristovských životech může k setkání s Kristem docházet.

Docenění povahy církve jako Kristova těla mimo jiné znamená, že každé pojetí Kristovy vlády, které nedoceňuje rozmanitost údů jeho těla, je defektní. Proto i když jde jen o jednu z ekleziologických metafor, které lze v Písmu nalézt, je to podle McFarlanda metafora, která smí mít v křesťanské reflexi právem centrální místo. Žádná jiná nepřináší stejným způsobem svědectví jak o Kristově plné přítomnosti, tak i o jeho plné transcendenci vůči církvi.⁵⁶

I když se McFarland ve svém ekumenicky vstřícném výkladu Kristova působení v církvi a skrze církev kupodivu zcela vyhne jakémukoli odkazu k Duchu svatému, lze jeho výklad interpretovat pneumatologicky. Otázku, zda jeho interpretace pozice Karla Bartha je Barthově teologii věrnější než interpretace Gallusova, ponechávám v této chvíli stranou, resp. postupuji ji bartovcům zasvěcenějším, než jsem já.

Markus Barth

Vraťme se ještě ke studii Markuse Bartha z roku 1958, který stejně jako Karl Barth zastupuje pozice reformované (kalvinistické) teologie. Nevím, jestli McFarland, který se na jednom místě díla Bartha – syna dovolává, tuto stu-

54 „Kdo vás přijímá, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal“ (Mt 10,40).

55 Srov. Mt 25,31–45.

56 McFarland, *The Body of Christ*, 245.

dii znal, podobně jako nevím, jestli ji znal Barth – otec. Ten ji v posledních svazcích své dogmatiky, publikovaných až po jejím zveřejnění, každopádně necituje a z toho, co o církvi říká, spíš vyplývá, že ji nezaznamenal nebo ji aspoň neuznal za hodnou zvláštní pozornosti – na rozdíl od jiné studie svého syna, monografie věnované křtu jako svátosti.⁵⁷ Marcus Barth uvádí v závěru své „Kapitoly o církvi“ pět postřehů stran budoucích úvah o obsahu a smyslu výrazu „Kristovo tělo“, které stojí za stručné uvedení.

(1) I když se zdá velmi pravděpodobné, že mateční půdou Pavlových vyhlášení o „Kristově těle“ je Ježíšův příběh, jeho pozemský život, jeho smrt a jeho vzkříšení, jasné a přesvědčivé důkazy pramene nebo důvodů jeho užívání terminologie tělo-údy nebyly ještě nalezeny. Proto není radno stavět nauku o církvi výlučně či primárně na tomto jednom termínu a zanedbat ostatní názvosloví, která Pavel užívá, jako např. lid, Boží rodina, nevěsta, chrám atd.

(2) Výraz „Kristovo tělo“ není v žádném případě jen metaforou ve chvíli, kdy Pavel popisuje, co bylo učiněno s námi a nám prostřednictvím vtěleného a ukřižovaného Krista. Všechna taková místa ukazují na Kristovo ukřižované tělo a odkazují ke Kristově jedinečnosti a plnosti i k dokonalosti a komplexnosti jeho díla. Totéž platí i o 1K 12, kde Pavel říká, že tak, jak je to s každým tělem, je to i s Kristem.⁵⁸ Je to verš, který popisuje jen Ježíše Krista samého, a to v jeho lidství. Tímto lidstvím, tímto tělem, které bylo pověšeno na kříž, je poměřována církev; jen on je tím, kdo je v církvi vyznáván jako Pán. Žádná identifikace či rovnítko mezi církví a Kristem není proto na místě. Nenáležíme Kristu díky tomu, že patříme k církvi; jsme ale údy církve, protože ukřižovaný Kristus nás všechny „zahrnul“. Priorita hlavy vůči tělu, Krista vůči církvi má v Pavlově myšlení základní místo. Naše smíření s Bohem nezprostředkovává církev, ale Ježíš Kristus.

(3) Termín „Kristovo tělo“ je naopak metaforou všude tam, kde je s ním církev srovnávána a zdánlivě ztotožněna. Alegorické či doslovné chápání se nehodí o nic víc než v případě jiných paralelních terminologií (dům, vinná réva atd).⁵⁹ Když je církev nazvána „Kristovým tělem“, je důraz položen na její podíl, její výživu, její směřování a růst v Ukřižovaného a skrze ukřižovaného Pána. Příběh Vtěleného a Ukřižovaného tak není a nemůže být vnímán jako

57 Markus Barth, *Die Taufe – Ein Sakrament?* Zürich: EVZ-Verlag, 1951.

58 1K 12,12.

59 Pouze výraz Izrael, pokud označuje církev (Ga 6,16, Fp 3,3; 1K 10,18; Ř 11–26), se podle M. Bartha nikde nezdá být užíván čistě metaforicky.

minulá událost či nějaké „faktum“ spásy, ale jako přítomná, trvalá, duchovní síla, která probouzí k životu, sytí, inspiruje, řídí a usměrňuje celou církev i její jednotlivé údy. Neboli když je církev nazvána „Kristovým tělem“, je to oslava Krista, je to christologické vyhlášení toho, kdo Kristus je a co koná; není to sebeglorifikace církve. To, že se Vzkříšený ztotožňuje s pronásledovanou církví,⁶⁰ je jedna věc; to, že se církev sama pokládá za identickou s Kristem a vynáší se tím na božskou úroveň, je jiná věc. Jestliže zanedbáme parabolický charakter termínu „Kristovo tělo“ a zanedbáme i jeho parentetické důsledky, dochází k tomu, že Pavlovy výroky jsou překrouceny tak, že dostávají význam, který je protikladem toho, co bylo původně míněno.

(4) Tam, kde je označení „Kristovo tělo“ přisouzeno církvi, vystihuje duchovní, živé a stále nové a překvapující způsoby Kristovy manifestace v církvi a skrze církev. Popisuje právo Krista církvi vládnout a užívat ji jako svůj nástroj. Církev je tělem Kristovým jen v aktech života a v každém novém projevu přijímané a projevované lásky, naslouchání pravdě a mluvení pravdy. Proto je nemožné, aby církev byla Kristovým tělem z titulu nějakých tělesných či metafyzických procesů nebo faktů nebo nějakých nadčasových pravd. Je tímto tělem, jen když *žije* jako Kristovo tělo. „Tělo“ označuje organickou, ne mechanickou entitu. Vyjadřuje zvláštní vztah, ne status, jedinečné dění, ne systém, specifický životní styl, ne inherentní, neodmyslitelnou svatost.

Konečně (5), označení „Kristovo tělo“ se v 1K 12 týká místní církve v jejím viditelném a ostudném rozdělení, v její pověře, svěvoli a pýše. Údy této církve nejsou nazývány údy Krista v nějaké abstrakci, ale tváří v tvář skutečnosti, že svá těla oddaly „nevěstce“,⁶¹ ať už je tím míněno cokoliv. Je to komunita, která se ocitla na prahu rozvratu a upadnutí do bludu. To ale této lokální církvi a každému jejímu údu nebrání, aby byla těmito Pavlovými slovy oslovena, objata, povzbuzena a varována. Právě proto, že označení „Kristovo tělo“ má na zřeteli jak Kristův kříž, tak i ubohý tělesný život všech lidí, jedná se zřetelně o christologický, nikoliv ekleziologický termín. Kristus je oslaven právě s ohledem na svou duchovní moc nade vším tělem a v každém těle. Jde o to, že tato lidská těla a tyto lidské údy nyní přestávají být soukromými, přestávají být vlastnictvím či doménou světa či smrti; patří Kristu.

Podle Markuse Bartha můžeme tak na závěr konstatovat: Korintáné a s nimi všichni křesťané kdekoli a kdykoliv jsou údy Kristova těla díky

⁶⁰ Sk 9,4; 22,7; 26,14.

⁶¹ 1K 6,15.

působnosti Ducha. Jsou jeho údy ne izolovaně, ale ve své vzájemné spojitosti. Církev je nazvána jedním tělem, protože Duch působí v celém tomto těle. Činí tak ve své božské svobodě a církev existuje jedině díky jemu.

Závěrem

To, jak metafoře „Kristovo tělo“ rozumí Markus Barth, je v souladu s tím, jak vztahu Krista a církve rozumí teologie, která se hlásí k radikálně reformační ekleziologii. Nejde o tělo zmrtvýchvstalého Krista, ale o podíl na „těle“, jímž „se stalo Slovo“, když „pobývalo mezi námi“. ⁶² Vzkříšený Kristus je a zůstává jeho hlavou, ale není na něm závislý, resp. je mu věrný, ale je s to si svým Duchem vzbudit jeho autentickou kontinuitu i *mimo* hranice tradičních církví. Tak jak „Bůh může Abrahamovi stvořit děti“ z toho, co s ním v žádném přibuzenství není, ⁶³ může je, nebude-li zbylí, stvořit i svému Synu.

To, že údy tohoto těla jsou σάρξ, že jsou z „masa a kostí“, nemění nic na tom, že v epištolách označuje metafora „těla“ živý organismus v dynamice jeho vnitřních vazeb, a pokud je jím označena komunita víry, jde o dynamiku organismu, který je v pohybu: má svůj původ či zdroj a má i svůj cíl, svůj *telos*. Označení „tělo Kristovo“ odkazuje k obojímu: Kristus je svou zástupnou obětí na kříži počátkem této komunity i trvalým zdrojem její duchovní energie (v tomto smyslu platí „dokonáno jest“ ⁶⁴), a je i tím, koho ona následuje, resp. komu patří, kdo si na ni svým příběhem, resp. vyústěním jeho zápletky – svým zmrtvýchvstáním a vyvýšením –, činí nárok. Posledním cílem jeho mise totiž zůstává „dokonání“ ve smyslu obnovy všeho stvoření tak, aby se dynamika jeho synovského vztahu k otci, dynamika věrnosti a vynalézavé svobody, stala dynamikou Božího souputnictví se vším, co jest.

Úplně na závěr ještě poznámka. Je jasné a každý to ví, že „tělo“, které má na mysli metafora „Kristovo tělo“, je jiné „tělo“ než to, které má na zřeteli Apoštolské vyznání víry, když mluví o „těla z mrtvých vzkříšení“. Tam jde o naději pro smrtelný lidský život, v té metafoře o Kristovu církev. Ale na žádnou jinou adresu, než je právě *toto* tělo, resp. naše adresa jako „údu“ tohoto těla, ať bytuje kdekoli a pod jakoukoli „firmou“, nemíří ona

⁶² J 1,14.

⁶³ Mt 3,9.

⁶⁴ J 19,30.

stále aktuální apoštolská výzva z listu Efezským: „Probud' se, kdo spí, vstaň z mrtvých, a zazáří ti Kristus.“⁶⁵

doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
macek@etf.cuni.cz

⁶⁵ Ef 5,14.

The Theology of Richard Kearney

Filip Taufer

Abstract:

Richard Kearney's religious philosophy is deeply informed by the Christian theological tradition, which he engages with both imaginatively and innovatively. As such, it invites theological scrutiny and reflection on the consistency and clarity of its usage. This article first examines Kearney's notion of the "possible God," which interprets God as a possibility rather than an actuality. It then moves to his anthropology, exploring his dialectic of person and *persona* and the process of transfiguration, in which one recognizes *persona* – a God-given quality – in others while simultaneously discovering it within oneself. Finally, it analyzes his Christology, which merges with anthropology, as the notions of *messiah* and *persona* are used almost interchangeably. Across all three areas, the article raises the question of priority: the priority of the possible over the actual, the oneself over the other, and particular salvific events over epiphanic ones.

Keywords: Richard Kearney; God; possibility; transfiguration; Christology

DOI: 10.14712/27880796.2025.3

Introduction

Richard Kearney's religious philosophy frequently draws from biblical narratives and employs Christian theological concepts and terms, such as *kenosis*, *perichoresis*, *persona*, and *transfiguration*. This usage invites theological reflection and an analysis of its consistency and clarity, which is the goal of this article. Kearney's notions are specifically Trinitarian, and thus, the analysis is conducted from the same perspective. The aim is not to force Kearney's imaginative and poetic engagement with Christian faith and doctrine into a rigid theological framework to demonstrate its incompatibility. Rather, the objective is to assess its coherence within Kearney's own work, while also considering classical and contemporary theological reflections. Due to the focus of this study, the article is titled "The Theology of Richard Kearney", although Kearney would not consider himself a theologian.

For this reason, the article also does not aim provide an exhaustive summary of Kearney's oeuvre, but concentrates on three key areas: his *concept of God*, *anthropology*, and *Christology*. Kearney does not dedicate a specific treatise to any of these theological loci; rather, his conceptions must be

extracted from various parts of his work. Among these, two major volumes – *The God Who May Be* and *Anatheism* – stand out, as they engage most directly with the topic of religion.

Kearney's concept of God

Kearney develops his doctrine of God in *The God Who May Be*, a title that also serves as the thesis of the book, slightly elaborated in its opening sentence: “God neither is nor is not but may be.”¹ Behind these verbs – *is* and *is not* – lie what Kearney identifies as two rival ways of interpreting the divine: “eschatological” and “onto-theological.” While Kearney endorses the eschatological perspective, he further develops it into what he calls “onto-eschatology,” which should be a third way between the two extremes.² In this name the preference for ontology and eschatology over theology, which slips out of the perspective, is evident.

Nevertheless, what are these two rival and one sided ways? Kearney aims to interpret God as a possibility-to-be rather “than as either pure being in the manner of onto-theology, or as pure non-being in the manner of negative theology.”³ As such it is from the outset not clear what stands over against the onto-theology, whether it is eschatology or negative theology, leaving aside whether negative theology thinks God as non being, or rather emphasizes what God is not.⁴

1 Richard Kearney, *The God Who May Be: a Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, 1.

2 Kearney, *The God Who May Be*, 8. Similarly in *Anatheism*: “I propose the possibility of a third way beyond the extremes of dogmatic theism and militant atheism: those polar opposites of certainty that have maimed so many minds and souls in our history. This third option, this wager of faith beyond faith, I call anatheism. Ana-theos, God after God.” Here he develops the metaphor of the way further and presents the anatheism not only as a third way or middle term, but as a way forward through going back, that is kind of a creative repetition leading to another level. In Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2011, 3.

3 Kearney, *The God Who May Be*, 4.

4 Ingolf U. Dalferth, following Kierkegaard, also aims to understand God in terms of possibility, but emphasizes different polarities – classical metaphysics of being and neoclassical process metaphysics of becoming. Dalferth is critical to these traditions, but although he aims to pay attention to the priority of the possible, he asserts that: “To understand God, we must go beyond the alternative of being and becoming, actuality and possibility to that without which no such alternative would be possible,” he writes in the preface and continues: “Every actuality is replaced by another actuality in the course of time.

In this middle way Kearney proposes he conceives of God not primarily in terms of being or non-being but in terms of potency or possibility. In what he identifies as the classical metaphysical tendency – or, the onto-theology, potentiality was always subordinated to actuality, with the potential viewed as insufficient compared to the actual. This tendency portrayed the divine as fulfilled, complete, and perfect. For Kearney, this view represents the idea of a stable monolith – possessing omnipotence, omnipresence, and omniscience – but devoid of life and incapable of reaching out to creation.⁵

Throughout history, there have been thinkers who criticized this conception and shifted from the talk of what God is to the talk of God is not. However, in making this necessary and important correction, Kearney argues, they often went too far. By opposing overly “positive” and foundationalist propositions, they emphasized the impossibility of saying anything meaningful about God.⁶

Both of these views depart, according to Kearney, from the notion of God as being, which he challenges, asserting instead that “it is divinity’s very potentiality-to-be that is the most divine thing about it.”⁷ He seeks to balance the strengths of both approaches while avoiding their shortcomings and employs the strategy of *via tertia*.

However, this approach has been criticized for sometimes exaggerating the two other positions, pushing them into false contradictions – or even inventing them where they may not exist.⁸ Nevertheless, Kearney’s aim with

Each constellation of possibilities and actualities ends. Possibility does not. The only actuality that never comes to an end is the actuality that grounds all possibility.” In Ingolf U. Dalferth, *The Priority of the Possible: Outlines of a Contemplative Philosophy of Orientation*, Cambridge u.a.: Cambridge Scholars Publishing, 2021, xii–xiii.

5 In the so-called ontological reading of Exodus 3:14, he connects this tradition with Augustine and Aquinas, who identified God speaking from the bush with the Being of Greek metaphysics.

6 Kearney, *The God Who May Be*, 7–8. Kearney refers mainly to philosophers as Levinas, Marion and Derrida, for whom God is too high and utterly unnameable, and Žižek, Lyotard, Kristeva or Caputo, for whom in the lowest of depths and both of these groups share, in Kearney’s view, an aversion to any mediating role of narrative imagination.

7 Kearney, *The God Who May Be*, 2.

8 Merold Westphal points out that the metaphysical talk about God employing categories of *causa prima* or *actus purus* does not necessarily contradict the “eschatological” talk about personal God of gift and desire, but can be useful in its proper, subordinate place. Westphal demonstrates this on such diverse thinkers as Thomas Aquinas, Anselm of Canterbury or Karl Barth. See Merold Westphal, *Hermeneutics and the God of Promise*,

his playful and poetic treatment of these categories is to introduce movement and dynamism into the discourse about God while giving greater significance to human actions.

To this end, Kearney introduces several interconnected categories, though often without much explanation. These include *eschaton*, *kingdom*, *persona*, *desire*, and *promise*. While the role of *persona* will be addressed in the anthropological section of this article, the meaning of these terms can be summarized as pointing to the claim of the future that qualifies the present. *Desire* and *promise* are modalities oriented toward something not yet realized, which Kearney refers to as the *eschaton* or the *kingdom*.

Desire can be characterized by a kind of lack and signifies a yearning for something not yet, or not fully, present. However, it does not indicate total absence; rather, it embodies a force that moves one in a particular direction – toward the other. At the same time, desire stands in contrast to possession: once one attains what one desires, the desire tends to vanish. Yet fulfillment rarely arrives, and when it does, it is often only fleeting. For this reason, remaining in a state of desire may be preferable, as it respects the other and paradoxically brings them closer than false possession ever could.⁹

In this way, the notion aligns well with the concept of God as possibility – portraying God not as fully present nor entirely absent (“neither is nor is not”) – but as an object of desire that draws human beings into a quest for Him.

The notion of promise functions in a comparable manner. Emerging from the side of the Other, it arouses expectation or desire and inspires hope for something not yet realized. This “something,” referred to as the *eschaton* or the *kingdom*, is likewise characterized by this kind of dialectic. These terms point to a reality not fully present, but existing in a state of potentiality, or revealed in *kairotic* moments – occasions that interrupt ordinary *chronos*

in: John Panteleimon Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2006, 78–93, 82–85.

9 See chapter “Desiring God” in Kearney, *The God Who May Be*, 53–71. Kearney starts here with an interpretation of the Song of Songs and then develops his notion of desire in the dialogue with Emmanuel Levinas’s *Totality and Infinity* and Jacques Derrida’s *On the Name*. He calls the first moment of desire–yearning for the presence of something as an onto-theological way of desiring God, and the second, marked by constant suspension, as eschatological. As always, he aims to find a third way between these two.

and move desire and promise toward fulfillment. However, this fulfillment is never final, as exemplified by the concept of *persona*.¹⁰

Kearney emphasizes that these realities will not manifest unless we actively bring them into being, and that this process is primarily an ethical one, as the eschatological kingdom is a kingdom of love and justice, requiring ethical action on the part of humans.¹¹ What is both provocative and challenging in this claim is the apparent conflation of the kingdom with God. Kearney asserts that by realizing this kingdom, we turn God from possibility into actuality: “God can be God only if we enable this to happen.”¹²

From the outset, it becomes problematic to discern what Kearney means by “God.” While he criticizes the disembodied God of metaphysics (though it is debatable whether anyone truly believes in such a God), he advocates for a more personal God rooted in the scriptural narratives. However, he seems to diffuse this personal quality into a futuristic vision of a loving and just community.

Nevertheless, Kearney occasionally seems to step back from these radical pronouncements, particularly when discussing God’s dependency and conditionality. At the beginning of the book, he writes: “God depends on us to be. Without us no Word can be made flesh.”¹³ However, later in the text, he poses the question: “Does all this amount to a conditional God?” And answers: “No. For if God’s future being is indeed conditional on our actions in history, God’s infinite love is not.”¹⁴

10 Another important aspect of the notion of desire and related terms is the “active/passive character of this divine eros.” Referencing to *Confessions*, bk. 6, Kearney recalls that: “Augustine’s desire of God is a fervid response to God’s desire of Augustine.” It might be useful to remember this primacy of God’s desire on other occasions as well. Kearney, *The God Who May Be*, 62.

11 “This eschatological promise requires not only grace but ethical action on our part.” Kearney, *The God Who May Be*, 45. Or later he interprets God’s name from the burning bush narrative as: “I am who may be if you continue to keep my word and struggle for the coming of justice.” *Ibid.*, 37–38.

12 Kearney, *The God Who May Be*, 2. William Desmond comments critically and pointedly on this pronouncement: “Sentences like these could be parsed in such a way that we risk idolatry. We are human. God is God, and only God is God. We do not make, or enable God to be. God makes us to be. God must be to enable to be. God is not the Kingdom of God. God is God. God enables the Kingdom to be, and we may be co-operators, perhaps even creative contributors, but God is not the Kingdom of God.” In William Desmond, *Maybe, Maybe Not: Richard Kearney and God*, in: Manoussakis, *After God*, 55–77, 74–75.

13 Kearney, *The God Who May Be*, 4.

14 *Ibid.*, 37.

One can also trace a subtle development in Kearney's thought from *posse* to *possest*, a term freely borrowed from Nicholas of Cusa that combines *posse* (possibility) and *esse* (being). This concept seeks to overcome the ontological priority of actuality while still retaining some sense of actuality in the idea of God because without it, God becomes hardly thinkable.

In the epilogue of the book, Kearney writes: "For if the God of the possible is indeed *possest*, this is not a matter of opposing *posse* to *esse* in some binary division. On the contrary, the *possest* contains the possibility (though not the necessity, as Cusanus held) of *esse* within itself."¹⁵ From this, it appears that what makes possibility possible must itself exist, and what it actualizes are new entities and new actualities.¹⁶

At this point, however, it seems only like a wordplay. The key difference between Kearney's view and that of Cusanus or classical metaphysics, at least as Kearney puts it, lies in Kearney's emphasis on the open-ended nature of what will come to be.

"[...] the eschatological *possest* [...] promises something radically new and adventurous. For *possest* may now be seen as advent rather than arche, as eschaton rather than principium. The realization of *possest*'s divine *esse*, if and when it occurs, if and when the kingdom comes, will no doubt be a new *esse*, refigured and transfigured in a mirror-play where it recognizes its other and not just the image of itself returning to itself."¹⁷

The underlying stratum of Kearney's endeavor is the question of whether change is possible in God, expressed through the dynamics of possibility and actuality. For Kearney, actuality refers to something already fully realized. When he critiques actuality, his concern is less about the actual existence of God and more about God's character.

Possibility, on the other hand, represents something in motion – or even in a state of latency before motion – that holds the potential to take many different paths. Through the concept of *posse*, Kearney introduces alterity into the idea of God, suggesting that God can be changed by what is other than Himself, through His engagement with creation.

Does the idea of God enduring change imply a weak God? Kearney occasionally exaggerates and makes statements that might imply this, but when he emphasizes the "weakness" of God, his aim is to challenge triumphalist

¹⁵ Ibid., 110.

¹⁶ Seen in this way, Kearney is more in line with Dalferth's notion of God quoted above.

¹⁷ Kearney, *The God Who May Be*, 110–111.

views that draw rigid conclusions about human nature and society from the notion of an unchanging, omnipotent God. Paradoxically, this emphasis seeks to reveal a stronger God than one defined as an unchangeable essence. For Kearney, God's strength lies in His ability to undergo passion, allow Himself to be changed, and emerge not diminished but enhanced by the process.

Support for this view comes, among other sources, from the concept of *perichoresis*, which describes the interplay of sameness and otherness within the Trinity. Kearney interprets *perichoresis* as this: "Meaning literally 'dance (*choros*) around (*peri*),' it referred to a circular movement where Father, Son, and Spirit gave place to each other in a gesture of reciprocal dispossession rather than fusing into a single substance."¹⁸

This capacity to make space for the other without losing one's own identity is presented as an essential characteristic of divinity and is extended to God's relationship with humanity. To give place to otherness, Kearney argues, is not a loss for God, nor for humans; rather, it is a gain.

Kearney employs another significant concept to support this view: *kenosis*. Derived from Phil. 2:7,¹⁹ the term means self-emptying or letting go. While originally used to describe Christ becoming human, Kearney extends its meaning to illustrate a broader principle of God's relationship with the world.²⁰

18 Kearney, *The God Who May Be*, 109. In a later text, when discussing Rublev's Trinity, Kearney gives different and more accurate etymology of the term, yet still interprets it as a dance: "This dance motif is captured in the original Greek term for the Trinity, 'perichoresis,' meaning to dance around. The three persons circle around (*peri*) a receptacle (*chora*), which may be read as a bowl of hospitality, a Eucharistic chalice, or a womb of natality." Richard Kearney, *God making: Theopoetics and Atheism*, in: Richard Kearney – Matthew Clement (eds.), *The Art of Atheism*, London: Rowman & Littlefield, 2018, 13. The term was used differently in Christological and trinitarian context in the tradition, see Leonard Prestige, ΠΕΡΙΧΩΡΕΩ AND ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΙΣ IN THE FATHERS, *The Journal of Theological Studies* 29, No. 115 (April, 1928), 242–252, but the "dance interpretation" is a modern one, influenced by Kabbalistic sources, which also seem to underpin Kearney's understanding, see Kearney, *God making*, 5–6.

19 Phil 2:5–7: "Let the same mind be in you that was in Christ Jesus, who, though he existed in the form of God, did not regard equality with God as something to be grasped, but emptied himself, taking the form of a slave, assuming human likeness." NRSV.

20 He repeats this interpretation of incarnation as kenosis and asserts, that "By this I understand the self-emptying of the omnipotent God, the surpassing of metaphysical categories of divinity as First Cause or Highest Being, the realization that God is a promise, a call, a desire to love and be loved that cannot be at all unless we allow God to be God," in Kearney, *Atheism*, 52.

According to Kearney, God chooses powerlessness to make space for the other – creation and humanity within it. This chosen powerlessness is not a sign of weakness but a deliberate act to empower the other and, in doing so, to enhance God's own greatness. God's greatness lies in His ability to make Himself powerless, not in being powerless by nature.

Nevertheless, this differentiation is absent in Kearney's account, though it may be implicitly presupposed. When he writes, "God thus empowers our human powerlessness by giving away His power, by possibilizing us and our good actions – so that we may supplement and co-accomplish creation. To be made in God's image is therefore, paradoxically, to be powerless; but with the possibility of receiving power from God to overcome our powerlessness,"²¹ a crucial question arises: How can one receive power from a God who is Himself powerless?²²

This lack of clarity leaves the relationship between God's self-emptying and humanity's empowerment somewhat unresolved. Although Kearney is not dealing with the logical puzzle, further differentiation would help elucidate whether God's powerlessness is absolute or a chosen state that allows Him to confer power. Moreover, it would be helpful to specify what is actually meant by "powerlessness." It seems that Kearney is advocating for a different kind of power than that associated with the metaphysics of presence. This interpretation is reinforced by his choice to use *dunamis* as a key term in thinking about God, since it encompasses meanings of potency and power as well as possibility. The proposed concept of God, then, is not defined by mere powerlessness, but by a different kind of power – one distinct from that associated with the powerful of this world.

If not sufficiently differentiated the idea of receiving power from powerless God is a contradiction and I suppose that this tension, similar to the earlier quote on God's conditional future being and unconditional love, arises from the conflation of God and His kingdom and perhaps a lack of the recog-

21 Kearney, *The God Who May Be*, 108.

22 This relation is confused also in Kearney's retelling and interpretation of various World War II testimonies, for example when writes that for Etty Hillesum, "God was a God of powerlessness who gave her the power to resist, to carry on, to dare to live in the face of death" (p. 58), and continues to assert that "God can *be* only if we let God be God" (p. 59), or that "to the weakness of the divine responds the strength of the human," and that "the death of God gives birth to the God of life" (p. 69), although it is not clear where this life originates and if in the strength of the human, it does not seem to give much hope, rather it sounds very risky. All quotes are from Kearney, *Anatheism*.

nition of God's transcendence, as well. God and the Kingdom are two distinct realities.²³ God's love is His essence and power, which can empower humans and is not dependent on them. Out of this love, which is his own self, God can make room for others by stepping back and becoming seemingly powerless.

Through this act, the world arises. However, being distinct from God, it is marked by dualities such as being and non-being, life and death, love and hatred. Therefore, it remains an open space in which the kingdom of Love must still be realized. This world represents an arena where humans can act, yet find themselves in their powerlessness and receptivity. As such, they must receive power from another source. Kearney describes this process as a transfiguration, a term that plays a crucial role in his anthropology.

Kearney's anthropology

The chapter *Toward a Phenomenology of the Persona*, first one in *The God Who May Be*, can be seen as a preparation for the more theological discussions in the rest of the book. This preparation is grounded in the recognition of the alterity of another person and its transcendence – that is, its ever-escaping quality, which cannot be fully grasped or possessed.

This step is achieved through the distinction between two levels in human beings, which Kearney refers to as *person* and *persona*. The level of *persona* represents that aspect of the human being – or rather, that quality – which cannot be objectified in terms of data or measurements, and cannot be fully grasped or known with finality. It constantly eludes consciousness and is best described through the use of imagination, particularly in the figurative language of narrative and metaphor.²⁴

In other words, Kearney addresses the question of identity. Some characteristics of another person can be known and encountered with relative stability and predictability; these fall under the concept of *person*. However, there are other aspects that remain hidden, becoming known only intermittently – this is what Kearney refers to as *persona*. He draws on a biblical verse to illustrate this: “A little while and you will no longer see me; and again a little while and you will see me” (John 16:16–20). This verse emphasizes, in Kearney's interpretation, the presence and absence of this level of one's be-

²³ This difference is asserted also by Desmond, see above.

²⁴ Kearney, *The God Who May Be*, 8.

ing. It can be recognized in the real, bodily person who can be known and encountered – but only for a moment, after which it disappears.

The recognition of *persona* Kearney presents as a process of transfiguration, in which he stresses the primacy of the other, yet there seems to be some confusion in his propositions. In an encounter with others, one always configures them. He writes, “To accept this paradox of configuration is to allow the other to appear as his/her unique persona. To refuse this paradox, opting instead to regard someone as pure presence (thing), or pure absence (nothing), is to disfigure the other.”²⁵ This suggests that the self has the power to allow or disallow the *persona* of others to appear – through hospitality, openness, and acceptance of this paradox.

On the other hand, Kearney later stresses that “The *persona* transfigures me before I configure it. And to the extent that I avow and accord this asymmetrical priority to the other, I am transfigured by that particular persona and empowered to transfigure in turn – that is, to figure the other in their otherness.”²⁶ It seems, then, that what is required from the self is this allowance or hospitality, but the self is not the one who performs the transfiguration – perhaps only the disfiguration. The transfiguration is not an objective process that takes place outside the encounter, nor is it a physical change in the appearance of the other. It happens only within this mutuality and takes place first on the part of the self (although it could be discussed whether it proceeds in subsequent steps). The self is changed by the other; otherwise, he or she could not perceive the other at all. From the self, receptivity is required. The activity, it seems, lies with the other.

Receptivity, however, is seen as a capacity rather than pure passivity. This capacity, also referred to as *persona*, is located within the self.²⁷ Through this concept, the twofold structure of human beings – person and *persona* – is recognized within the self as well. In other words, one can be a stranger to oneself just as the others can.²⁸ Therefore, the term *persona* serves two

²⁵ Ibid., 10.

²⁶ Ibid., 16.

²⁷ “This capacity in each of us to receive and respond to the divine invitation I call persona.” Kearney, *The God Who May Be*, 2.

²⁸ In *Strangers, Gods and Monsters* Kearney develops this notion, although not under the name of *persona*, and explores how human beings refuse to acknowledge themselves as others but: “an integral part of us is to accept the truth that we are strangers-to-ourselves and that we need not fear such strangeness or ‘act it out’ by projecting such fear onto Others.” Here Kearney builds on Julia Kristeva’s *Strangers to Ourselves*.

functions: first, it refers to the capacity to respond to the call or face of the other; and second, it describes that aspect of the other which always transcends the individual person.

With this ‘always more’ of the *persona* – its transcendence comes the notion of infinity: “*Persona* is the in-finite other in the finite person before me.”²⁹ This prepares the ground for a theological, yet somewhat enigmatic assertion: “Because there is no other to this infinite other, bound to but irreducible to the embodied person, we refer to this *persona* as the sign of God. Not the other person as divine, mind you – that would be idolatry – but the divine in and through that person. The divine as trace, icon, visage, passage.”³⁰ The theological dimension of *persona*, which has been latently present from the beginning, comes to the forefront in the conclusion that while the excess or surplus of the other never ends, there must be God behind it – the only real transcendence. This resembles more of a natural theology argument than a scripturally informed conception of God, who comes to His creation and makes Himself known – something Kearney aims to recover in contrast to the metaphysics.³¹

With this anthropological prolegomena, Kearney moves towards the development of the notion of transcendence. One’s *persona*, or capacity to respond, is not only receptive to other *personas* but also to the divine invitation. In this case, the structure remains the same, and mutuality is preserved. Kearney asserts: “Each human person carries within him/herself the capacity to be transfigured in this way and to transfigure God in turn – by making divine possibility ever more incarnate and alive.”³²

See Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness*, London: Routledge, 2003, 8.

29 Kearney, *The God Who May Be*, 17.

30 Ibid., 18.

31 Similar, distinction of human being introduces Petr Gallus in his Christology and anthropology. Gallus differentiates with Dalferth and Jüngel vertical and horizontal dimension in human being and for the first one uses the term *person*, for the second *personality*. The main difference is that this first dimension, for which Kearney would use a term *persona*, is recognised not as a conclusion based on the transcendence of the other, but follows from the perspective of faith. See Petr Gallus, *The Perspective of Resurrection. A Trinitarian Christology*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 230.

32 Kearney, *The God Who May Be*, 2.

This anthropological discussion offers yet a different interpretation of quotes like “God can be God only if we enable this to happen.”³³ To “transfigure God in turn” then does not mean to change God into something He is not, but to figure Him in His otherness – in other words, to perceive Him as God. Still, it is the other, in this case God, from which the impulse originates, resonating the capacity to respond within oneself. This response primarily involves a change in perception, accompanied by the practical realization of the so-called kingdom.

Further clarification of the term transfiguration can be found in Kearney’s interpretation of its paradigmatic case – the transfiguration of Jesus on Mount Tabor.

Kearney’s Christology

If the dual structure of person-*persona* is applied to every human being, Jesus cannot be an exception. Indeed, Kearney interprets the transfiguration narrative in these terms: “Here the person of Jesus is metamorphosed before the eyes of his disciples into the *persona* of Christ.”³⁴ Just as with universal transfiguration, Jesus’s transfiguration was not a change into something or someone else. His person did not mutate, and his body was not negated or abandoned in a miraculous way; the disciples were still aware it was Jesus. Yet, as Kearney puts it, his divine persona was allowed to shine forth.³⁵ To clarify this process, Kearney quotes the *Dictionnaire de la Bible*, which explains the transfiguration as “a change not in the person itself, but in the figure in which it normally appears.”³⁶

For Kearney, the transfiguration signifies a change in vision. The disciples on Mount Tabor saw what they had not seen before, but what was latent within Jesus. They recognized him as Christ, the Messiah. However, the exact nature of this messianicity is somewhat unclear, and at times it seems as though not only the dialectical structure of person/*persona* is shared by Jesus

33 Kearney, *The God Who May Be*, 2, or later: “But because God is *posse* (the possibility of being) rather than *esse* (the actuality of being as *fait accompli*), the promise remains powerless until and unless we *respond* to it. Transfiguring the possible into the actual, and thereby enabling the coming kingdom to come into being, is not just something God does for us but also something we do for God.” Ibid., 4.

34 Kearney, *The God Who May Be*, 39.

35 Ibid.

36 Ibid., 40.

and the rest of humanity, but also a potential to be transfigured into Christ. This is a conclusion Kearney somewhat proposes, but he also maintains the uniqueness of the particular Christ – Jesus Christ – when he says: “The infinite *persona* of Christ is not exhausted in the finite figure of Jesus of Nazareth. The Messiah is distinct, if by no means separable, from the Nazarene.”³⁷

This distinction and inseparability are a clear allusion to the Chalcedonian definition, which negatively defines the relation of divine and human nature in the person of Jesus Christ as: “acknowledged in Two Natures unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably.”³⁸ Kearney seems to appeal to this framework when differentiating between the person of Jesus and the *persona* of Christ. To further reinforce this notion, Kearney refers to the figure of the Paraclete and claims that John’s Gospel “identifies the transfiguring spirit of Christ with the eschatological Paraclete of the kingdom.” He continues: “Jesus the historical person must depart from this finite world so that the *persona* of the infinite Christ may return as the Paraclete who refigures all in a new heaven and a new earth (John 14:26).”³⁹

In this case, Kearney seems to betray his own dictum about the indivisibility of person and *persona*, as the infinite Christ may return in different figures. What, then, remains of the historical Jesus? Or how many components does this person consist of? Is *persona* of Christ different from *persona* of Jesus, or does Jesus of Nazareth possess no *persona* of his own—only that of the cosmic Christ? If so, how fully *vere homo* is he?

Kearney’s Christology clearly opens the way for different messiahs in different places and times,⁴⁰ but it also disrupts the basic anthropological

37 Kearney, *The God Who May Be*, 42–43.

38 Translation in Herbert T. Bindley (ed.), *The Oecumenical Documents of the Faith*, London: Methuen, 1899, 297.

39 Kearney, *The God Who May Be*, 43.

40 This position is affirmed in the exposition of Henri Le Saux (Abhishiktananda) and Teilhard de Chardin’s thought in an article Two Prophets of Eucharistic Hospitality. Here Kearney endorses their visions of Christ being extended beyond the person of Jesus and prolonged into the creation. See Abhishiktananda reflection: “Do I call him Christ? Yes, within one tradition, but his name is just as much Emmanuel–Parusha. Can he be Krishna? Rama? Shiva? Why not, if Shiva is in Tamilnadu the form of that archetype which seeks to become explicit at the greatest depth of the human heart?” (p. 16), or Teilhard’s, who goes even further and extends the body of Christ to the whole universe: “Thus when the Phrase ‘*Hoc est Corpus meum*’ is being pronounced, ‘*hoc*’ means ‘*primario*’ the bread; but ‘*secundario*,’ in a second phase occurring in nature, the matter of sacrament is the world, through which there spreads, so as to complete itself, the superhuman presence of the universal Christ.” (p. 20) This last sentence shows that in

unity of person/*persona*. By doing so, it makes the historical Jesus merely a vehicle for an ahistorical Christ-*persona*, thereby robbing him of his uniqueness (embodied *haecceitas*), which Kearney values so much in other beings.⁴¹

Persona as image

This error becomes less apparent when the relationship between Christ, *persona*, and other people is explored more nuancedly, particularly through

this line of argumentation, shared by Kearney, Christ is not a true man, but superhuman, not Jesus Christ, but universal Christ. The unity of person/*persona* dialectic in case of Jesus from Nazareth is then hardly held together, as this *persona* manifests itself in the whole creation. Richard, Kearney, *Two Prophets of Eucharistic Hospitality, Japan Mission Journal* (Spring, 2014), 14–25. The rationale beyond this arguing seems to be an attempt to appreciate the creation and involve it into the divinity. Similar attempts were made recently in deep incarnation thesis, proposed by Niels Henrik Gregersen. However, whether made on the basis of eucharist or incarnation, these attempts lack the differentiation of ways how God relates to His creation and can be present in it. Jürgen Moltmann therefore recalls the pneumatological presence of God in the world and asserts: “This outpouring of the divine Spirit has to be distinguished from the incarnation of God’s Son. The incarnation takes place in the one – Jesus Christ – for many; the outpouring of the Spirit takes place in many so that they may be united with the one head, Christ. That comes about both in the church and in the cosmos, for the human being receives ‘the breath of life’ from God’s Spirit (Gen. 2:7), just as do all living things and the earth itself: ‘When you send forth your spirit, they are created; and you renew the face of the ground’ (Ps. 104:39).” Jürgen Moltmann, *Is God incarnate in all that is?*, in: Niels Henrik Gregersen, *Incarnation: on the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, 126–127. Similarly Ingolf U. Dalferth: “God as Spirit is not enfolded by all bodies [...] he is present to them as Spirit and not embodied by them. God accommodates his activity to bodies, but this neither makes God a body nor the totality of bodies (the universe)... God does not become incarnate in the totality of human beings (but in Jesus Christ), yet he accommodates his presence and activity to the peculiarities of human existence.” Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006, 233. Spirit is mentioned also in the texts quoted by Kearney, who, however, does seem to reflect this difference. Abhishiktananda wrote: “the mythos of Parusha (Spirit) is wider than that of Christos; not only does it include the cosmic and metacosmic aspect of the mystery, but it is also free from the attachment to time entailed by the mythos of Christ. [...] The Parusha is, is simply there, like the Atman, Sat, Brahman, once the human being awakes to himself.” (p. 16) Here, however, another problematic aspect occurs with the localization of the Spirit in human being, which only needs to be awoken.

41 It becomes quite confusing because several paragraphs later Kearney recalls Tertulian’s defence of the uniqueness of Christ’s *persona* against sects of Sabellians, Patropassians and Monarchians, who reduced “the Son and the Spirit to the single monarchy of the Father;” or Basil the Great distinction between *prosopon* (face) and *prosopeion* (mask), without which Christ would easily become “little more than a mouthpiece for the Father.” Kearney, *The God Who May Be*, 43–44.

the metaphor of image and reflection. If the persona of oneself is the capacity to respond to the call of the other and to act on behalf of the other then the more one becomes persona, the more one resembles Christ. In this sense, Kearney writes that in the transfiguration narrative, God: “announces Christ as the possibility of all humans becoming ‘sons of God’ – that is, by being transfigured into their own unique *personas*.”⁴²

Kearney’s discussion of the Pauline legacy also follows this line, emphasizing the mystical elements represented by the idea of union with Christ. The process of becoming a *persona* is described through various metaphors and images drawn from the Pauline letters, such as being transfigured in the light of Christ, being altered according to Christ’s image and likeness, or giving up the “old self” to be renewed in the image of its Creator.⁴³ This rich metaphor serves to illustrate how a human being can remain their most unique and personal self while simultaneously becoming more and more like Christ. In other words, Kearney navigates between the poles of individuality and universality, or union with others,⁴⁴ which ultimately leads to union with Christ.⁴⁵ This final union is reserved for the eschaton, highlighting the processual and never-complete nature of becoming a *persona*.⁴⁶

This is emphasized further by recalling a “messianic time” of persona, which suggests that being a *persona* is not something one fully accomplishes, but rather something that manifests only for a fleeting moment, much like

42 Ibid., 43.

43 Kearney refers to 1 Corinthians 15:49–58, 2 Corinthians 3:18 and Colossians 3:10 in Kearney, *The God Who May Be*, 45.

44 “This divine *persona*, finally, safeguards what is unique in each one us – what stitches each in its mother’s womb, what knows every hair of our head – while convoking us to a shared humanity.” Kearney, *The God Who May Be*, 45.

45 In this sense Kearney interprets Colossians 3:10: “There is only Christ: he is everything and he is in everything.” Kearney, *The God Who May Be*, 45.

46 This differentiated notion of image resembles the concept of *christification*, common in orthodox and catholic tradition, but in certain way present also in Jürgen Moltmann’s conception of God’s image in Creation, in which Moltmann develops an idea of God’s image in three distinct ways: as original designation of human beings: *imago Dei*, as the messianic calling of human beings: *imago Christi* and as the eschatological glorification of human beings: *gloria Dei est homo*. Jürgen Moltmann, *God in Creation. A new theology of creation and the spirit of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, 215. This line of reasoning prompts a question whether the boundary between the God and human is not crossed and people are not deified, which is a common soteriological model, although a problematic one. For this remark I am thankful to Petr Gallus, see Petr Gallus, *Člověk před Bohem. Teologická antropologie*, Praha: Karolinum, 2024, 504.

in the original transfiguration narrative. Often, this moment is only recognized in retrospect. After such an event, one “turns back into the person.” By highlighting this, Kearney seeks to avoid the fetishization of someone as *persona* or the pride of self, where an individual might believe they have already become like Christ.⁴⁷

These risks arise because the process is inherently ethical. It involves both activity and receptivity; it is “something done onto us by the grace-giving persona of Christ, but it is also something we can do to others in turn.”⁴⁸ Therefore, for Kearney, it is an ethical duty, and humans are not merely passive receivers in this process – they actively participate in their own transformation.⁴⁹

The notion of *persona*, therefore, appears to represent a God-given quality or capacity inherent in all human beings. This capacity is realized by being responsive and attentive to the personas of others – by performing actions that help protect and nurture it. This quality was fully realized in Jesus Christ. To become like Him is to recognize this quality within oneself and others and to respond to it by living in a corresponding manner.

The function of Jesus Christ

The function of Jesus Christ, then, is not more than that of a model – the one in whose person the divine *persona* was so visibly manifest that He is worth following. However, there can be other messiahs, or rather, all people are called to be the chosen ones.⁵⁰ For Kearney, this works primarily in a reverse way, as he frequently recalls a verse: “Whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me” (Matthew 25:40),⁵¹ or a line from Gerard Manley Hopkins’ poem: “To the Father through the features of men’s faces.”⁵² It seems that this is much about recognizing

47 Kearney, *The God Who May Be*, 45–47.

48 Kearney, *The God Who May Be*, 44. Or later: “This eschatological promise requires not only grace but ethical action on our part.” *Ibid.*, 45.

49 In classical terms this process could be described as sanctification, which is usually differentiated from the justification. See for example Martin Luther’s notion in Large Catechism: The Apostles’ Creed, paragraph 53 and following.

50 “For remember, Jesus does not here declare himself the one and only Christ. [...] True, the Father calls him his ‘chosen one.’ But does not Christ’s *persona* do the same for each of us? Are we not all called to be chosen ones?” Kearney, *The God Who May Be*, 46.

51 *Ibid.*, 44, 46, 51.

52 *Ibid.*, 13, 39.

Christ in others, or, in non-Christian language, recognizing their persona, and offering them a hand.⁵³ This act reverberates this quality in oneself and turns one, for a moment, into a persona – a messiah, or Christ. This moment is what Kearney refers to as messianic time.

When commenting on the post-resurrection appearances of Jesus Christ, which for Kearney are further examples of the process of transfiguration, he concludes that, just as the disciples did not recognize Jesus on their way to Emmaus, because they were, as we are, so full of great expectations “... that we fail to see the divine in the simplest of beings: we overlook the persona in the person.”⁵⁴

It is significant that these stories and the transfiguration narrative share a common focus on vision, appearance, and the recognition of someone as someone.⁵⁵ Kearney, therefore, builds his hermeneutics of religion around these events of epiphanic vision. These are not merely appearances or spectacles, but events that produce real effects as they alter the cognition of the beholders – and thus, the beholders themselves. However, there are other kinds of events that produce effects in a different manner. Among these, one could place the crucifixion and resurrection, which are central to Christian theology.

The crucifixion was witnessed by many, and while it could be considered an appearance, it was more of a disfiguration than a transfiguration. The crucified one was recognized as Christ only by the Roman centurion, and the hopes for a new kingdom were shattered. Yet, the effect of this event does not lie in the appearance itself or in the recognition of the beholders. It produces its effect through the death of Jesus of Nazareth – or, for Christian believers, through the death of God. The resurrection, in contrast, was attested by no one directly. It is difficult to consider it as a vision or appearance, especially since it is not directly described in the New Testament. Yet, it still produced profound effects, among other things the post-resurrection appearances themselves.

53 This emphasis on the other or stranger as the primary locus of an encounter with the divine is preserved also in *Anatheism*, where Kearney claims that “It is noteworthy, I think, that the stranger is often treated as the human persona of the divine. Indeed what appears as an all-too-human other, emerging out of the night to wrestle with us, is only subsequently recognized as divine.” Kearney, *Anatheism*, 22.

54 Kearney, *The God Who May Be*, 49.

55 This focus is present also in the discussion of the burning bush encounter in the chapter *I Am Who May Be*, Kearney, *The God Who May Be*, 20–38.

This second kind of event differs from the first not only in how it performs its effect, but also in its particularity. The crucifixion and resurrection are once-and-for-all events – Jesus of Nazareth cannot be crucified again. These events are singular and unrepeatable, marking a unique moment in history. In contrast, the appearances of Christ, such as those after the resurrection, can happen multiple times.

This seems to be the reason for their preference in Kearney's thought. They are the kind of events one can possibly attest to in his or her own ordinary life: to recognize a divine quality or spark in others and be transformed by that. Their potential universality bypasses the peculiar particularity of the cross and resurrection and the problem of its appropriation. But in the end, it is based on a kind of soteriology that does not need these second kinds of events. The persona is a quality that does not seem to evaporate, however distorted it is. Therefore, sin, if there is something like that in Kearney, can repudiate it but does not go so far as to make it impossible to restore. This restoration takes place through the other persona, a particular persona of a unique human being, which calls upon the subject, but not necessarily through the persona of Jesus Christ, nor at all through his cross and resurrection.⁵⁶

Historical reality of these "appearance events" is not discussed, and although they are the preferred ones, they serve rather as useful stories for the interpretation of our own epiphanic experiences. As such, their historicity does not seem to be relevant, and their use is purely pastoral, as is the case with the resurrection itself, which must have preceded these events. Instead of the risen Christ, Kearney speaks about the risen message⁵⁷ or about the message of dying and rising again.⁵⁸ In this sense, the resurrection of Jesus, for Kearney, represents a resurrection into the kerygma. But what, exactly, is this kerygma about?

"Seen thus as kerygma of Transfiguration-Passion-Resurrection, the message of Christ's paschal visitations might go something like this: If you are hungry and need

56 At this place the classic Anselm's question *Cur deus homo* comes to mind, but is left unanswered by Kearney.

57 On appearance to Mary Magdalene, Kearney writes: "Here Jesus chose to make himself visible to the most despised of beings – a fallen, scorned prostitute, then considered the lowest of the low – and to make her the premier evangelist of his risen message." Kearney, *The God Who May Be*, 49.

58 Ibid., 50.

bread and fish, ask for it and you shall have your fill. [...] If you are wanting in body or mind – crippled, despised, rejected, downcast, disabled, despondent – and your nets are still empty after many tries, do not despair; someone will come and tell you where to cast your net so that you may have life and have it more abundantly.”⁵⁹

For the disciples and other followers of Jesus who witnessed these post-resurrection appearances, this might have been their kerygma, as it was embodied in the person of Jesus Christ – whom they saw die and then He appeared alive to them. Without this recognition, such a kerygma lacks foundation and risks sounding more like a lesson in positive thinking. Why shall one have his or her fill? Why shall someone come and say anything to those who are wanting in body or mind? Isn’t the experience and the state of the world today attesting the opposite – people dying from hunger, suffering under the war and oppression?

Kearney’s project therefore has a strong ethical concern, but is directed towards those, who are capable of action, who can be hospitable and open towards others. Those who are in need of hospitality may only hope that someone will, maybe motivated by Kearney’s work, answer their call, but the reason for such a hope seems to be missing. It is perhaps, the emphasis on the urgency of need to act in this world and the avoidance of triumphalist theological tendencies, which leads Kearney to abandoning of any foundation for such a hope, which would not rest on our deeds. In the end is not Kearney proposing only a God of little things,⁶⁰ but also a little God?

Conclusion

This article discussed three particular theological topics in Richard Kearney’s work and raised questions related to each. In Kearney’s concept of God, the confusion between God’s being and His Kingdom was identified as the core issue of the paradoxical notion of God as possibility – that is, God without being, waiting to be actualized by human beings. As Patrick Burke observes, Kearney’s ontology is governed by ethics and Kearney “dances between the two,”⁶¹ which clarifies the assertions such as, “God can be God only if we enable this to happen.” This statement, then, is more of an appeal to human responsibility and engagement in the Kingdom than a claim about

⁵⁹ Ibid., 51.

⁶⁰ Kearney, *The God Who May Be*, 51.

⁶¹ Patrick Burke, Kearney’s Wager, in: Manoussakis, *After God*, 94–105, 101.

God's nature. However, if one expects help from God in this task, must not ethics be anchored in ontology or theology proper?

In Kearney's anthropology, the relationship between human beings and God is more nuanced, as he emphasizes the primacy of the Other in the process called transfiguration. But does the same not hold true in theology? Does God's being – the foundation of His promises and calls – not precede any human action, however strong the mutuality between the two may be?

These questions arise also in Kearney's Christology. Must not the hope and realization of the Kingdom be grounded in actual salvific events – events that occurred independently of human desire or will and which Kearney's account seems to neglect?

Mgr. Filip Taufer

Charles University

Protestant Theological Faculty

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Czech Republic

filiptaufer@gmail.com

Hľadanie identity ECAV na Slovensku vo vzťahu k transrodovým ľuďom¹

Lubomír Batka

Abstract: The Search for ECAV Identity in Slovakia in Relation to Transgender People

In the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia (ECAV), the initially emotional rejection of transgenderism has been transformed into theological rationalization without dialogue with experts and transgender people. The term “gender ideology” is used imprecisely, serves to reject liberal attitudes towards LGBTQ+ rights, and is based on conservative theological beliefs without a deeper analysis of gender studies. ECAV perceives gender ideology as a construction denying biological differences and refers to a superficial critique of radical feminism and transgenderism. ECAV’s position presents a conservative theological view that considers transidentity sinful and prohibits transgender people from spiritual service, thereby creating discriminatory conditions. It relies on a “theocentric” interpretation of the Bible and tradition, ignores scientific knowledge about gender identity, and binds the conscience of Evangelicals to strict adherence to sexual moral standards. It emphasizes a binary understanding of gender and the order of creation, linking transgenderism to original sin without offering real pastoral or social support. This stance legitimizes the stigmatization of transgender people and raises the question of whether it truly reflects an evangelical identity or is rather a tool for controlling the conscience and privacy of believers.

Keywords: Evangelical Lutheran Church in Slovakia (ECAV); transgender; identity; discrimination; stigmatization

DOI: 10.14712/27880796.2025.4

Úvod

V predhovore k svojej priekopníckej knihe *The Transsexual Phenomenon*, vydanéj v roku 1966, americký endokrinológ a sexuológ Harry Benjamin upozornil na rozdiely medzi transsexualizmom a transvestizmom, a predložil klinické pozorovania potvrdzujúce rozdiel medzi pohlavím a rodom. S ohľadom na životný príbeh transrodovej ženy Christine Jorgenson, ako aj reakcie, ktoré jej tranzícia vyvolala, nadčasovo poznamenal: „Konzervativizmus a opatrnosť sú najchváľhodnejšie vlastnosti pri riadení pokroku vedy

1 Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-23-0252: Sebaurčenie intersex, transrodových a nebinárných osôb.

vo všeobecnosti, a zvlášť pri medicíne. Ale keď sa konzervativizmus stane nemenným a strnulým, a keď sa opatrnosť rozpadne iba na osobný záujem, stávajú sa negatívnymi silami, spomaľujú, blokujú a bránia pokroku, a nie sú ani na prospech vedy, ani na prospech pacienta. Preto patrí viac moci tým odvážnym a skutočným vedcom, chirurgom a lekárom, ktorí sa nechávajú viesť výlučne záujmom pacienta a vlastným svedomím.“² Benjamin bol konfrontovaný s kritikou a odmietaním, ktoré sa najprv prejavovali silným emocionálnym zafarbením, neskôr sa transformovali do pokusov racionalizovať odmietanie sebaurčenia transrodových ľudí. Na základe svojej dlhoročnej skúsenosti Benjamin konštatoval: „Avšak sily prírody nepoznajú nič z tohto tabu a fakty zostanú faktami.“³ Za jeden z kľúčových predpokladov pre argumentáciu v tomto článku považujeme, že rodový nesúlad je „výrazný a pretrvávajúci nesúlad medzi prežívaným pohlavím jednotlivca a priradeným pohlavím, ktorý často vedie k túžbe ‚tranzície‘, aby mohol žiť a byť akceptovaný ako osoba prežívaného pohlavia“,⁴ a teda nejde o pocit, voľbu, rozhodnutie, neistotu či sociálny konštrukt.

Benjaminovo pozorovanie si dovoľím prevziať a preniesť na postoje Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku (ECAV). Pred dekadou sa hlavné argumenty proti LGBTIQ+ ľuďom orientovali predovšetkým na otázku homosexuality. No v posledných rokoch sa pozornosť preniesla na fenomén transrodovosti. Po počiatkových emocionálnych prejavoch odporu a hnusu sa čoraz viac objavujú pokusy racionalizovať svoje odmietavé postoje a predložiť teologické a morálne argumenty, ktoré majú zdôvodniť oprávnenie odmietať sebaurčenie transrodových ľudí. Toto hľadanie vlastnej identity v ECAV je poznačené absenciou komunikácie s odborníkmi z klinickej praxe, ako aj s transrodovými ľuďmi. Opodstatneným sa javí pozorovanie, že v ECAV prevažuje záujem o teologické premisy nad záujmom o životné situácie evanjelických kresťanov a kresťaniek.

V tomto článku predkladáme analýzu hlavných argumentov vo vzťahu k transrodovým ľuďom, ktoré sa v prezentujú v ECAV ako biblické a vieroučne záväzné normy. Cieľom je ponúknuť zamyslenie nad fenoménom transrodovosti v priestore evanjelickej teológie a ponúknuť alternatívne pohľady na možné postoje evanjelikov k transrodovým ľuďom. Cieľom článku je taktiež

2 Harry Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, New York: The Julian Press, 1966, 4.

3 Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, 5.

4 WHO, MKCH-11 [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://icd.who.int/browse/2025-01/mms/en#90875286>.

vzniesť morálnu námietku proti patologizácii a stigmatizácii transrodových ľudí v evanjelickej cirkvi.

Odmietanie „rodovej ideológie“

V prostredí ECAV na Slovensku sa téma transrodovosti preberá v kontexte vymedzovania sa voči „rodovej ideológii“, avšak bez bližšieho významového určenia pojmu „ideológia“ v spojení s rodovými štúdiami alebo pri presadzovaní sebaurčenia transrodových ľudí. Odmietanie „rodovej ideológie“ nie je založené na analýze rodových štúdií,⁵ rovnako ani na lekárskech štandardoch, ktoré používajú pojmy „rodový nesúlad“ alebo „rodová dysfória“.⁶ V prostredí evanjelickej teológie na Slovensku doposiaľ nevznikla práca, ktorá by sa zaoberala postštrukturalistickou, postmodernistickou filozofiou či neomarxizmom Herberta Marcuseho, čím deklarované vymedzovanie sa voči „sociálnemu konštraktu“, „progresivizmu“, „woke kultúre“, „genderizmu“ zostáva argumentačne nepodložené.

Z *Pastorálneho stanoviska k témam súvisiacim so sexuálnou etikou*,⁷ vydanom Zborom biskupov ECAV (Ivan Elko, Ján Hroboň, Peter Mihoč) v júni 2020, sa dá usúdiť, že pod ideológiou sa myslí skôr presadzovanie liberálnych postojov k LGBTIQ+ ľuďom v spoločenskej a právnej oblasti než konkrétna filozofická teória. Biskupi za „ideologizáciu“ považovali otvorené dožadovanie sa zrovnoprávnenia homosexuálnych zväzkov pred zákonom, či právo adoptovať si dieťa. Podľa argumentácie v bode 3 *Pastorálneho stanoviska* by takéto pretláčanie spoločenských zmien viedlo k väčšiemu preferovaniu tejto menšiny oproti iným menšinám, keďže by sa sexuálna orientácia stala

5 Rodovým štúdiám sa vo svojej dizertácii a v niekoľkých článkoch venovala evanjelická teologička Adriána Biela. V dokumentoch ECAV jej práce nenachádzajú odozvu.

6 Pozri Slovenská psychiatrická spoločnosť, Štandardný postup pre diagnostiku a komplexný manažment zdravotnej starostlivosti o dospelú osobu s transsexualizmom (F64.0) [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.psychiatry.sk/cms/File/2024/Stanoviska/Standardny%20postup%20pre%20diagnost%20iku%20a%20komplexny%20manažment%20zdravotnej%20starostlivosti%20o%20dospelu%20osobu%20s%20transsexualizmom.pdf>.

7 Zbor biskupov ECAV na Slovensku [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.ecav.sk/aktuality/oznamy/pastoralne-stanovisko-k-temam-suvisiacim-so-sexualnou-etikou>. Je možné argumentovať, že verejné vyhrážky a osobné útoky v oficiálnych textoch Zboru biskupov vyznievajú neeticky, nehovoriac o tom, že v spojení s fundamentalistickou hermeneutikou je takýto prístup neprijateľný.

základom väčších práv, ako majú napr. osoby s telesným postihnutím.⁸ Ideologizácia sexuality znamená, že je využívaná ako zdroj „nátlaku a politického lobizmu“ na vytvorenie „bezprecedentných legislatívnych úprav“ (bod 4). Biskupi uviedli príklad ideologického vplyvu na cirkev v dobe socialistického režimu cez tzv. „progresívnych“ (pokrokových) teológov. Označenie liberálnej pozície ako „progresívneho kresťanstva“ je implicitným potvrdením, že zasadzovanie sa o práva osôb s rovnakou sexuálnou orientáciou je „servilným pritakávaním“ proticirkevnej ideológii a rozvracaním cirkvi (bod 6). Keďže Zbor biskupov považuje „práva homosexuálne orientovaných ľudí [...] v našom štáte za dostatočne chránené“ (bod 14) – pravdepodobne sa tu myslia úpravy týkajúce sa zákazu diskriminácie na základe „sexuálnej orientácie“ –, jedinou možnou podporou ECAV pre ľudí s rovnakou sexuálnou orientáciou je, „aby homosexualitu praktizujúci človek bol privedený k vedomého rozhodnutiu zanechať homosexuálnu prax, svoj život prežil v sexuálnej abstinencii a v dobrovoľnom celibáte“ (bod 13). Liberálne zmýšľajúcim farárom a farárkam odporúčajú odchod z ECAV. Uvedené *Pastorálne stanovisko* je formulované ako „odporúčanie“ pre všetkých členov ECAV.

V konzervatívnom prostredí v roku 2013 vzbudila pozornosť kniha od Gabriele Kuby *Globálna sexuálna revolúcia*, ktorá vníma ideológiu „rodovej rovnosti“ ako následok „radikálneho feminizmu“ a definuje ju ako popieranie, že „človek existuje ako muž, alebo ako žena, že táto polarita tvorí jeho identitu a je podmienkou plodenia potomstva ľudského rodu. [...] Nikdy pred tým neexistovala ideológia, ktorá chcela zničiť pohlavnú identitu muža a ženy a každú etickú normatívnosť sexuálneho správania.“⁹ Za najvýraznejšie príklady tejto „ideológie“ Kuby považuje teóriu Judith Butler a *Jogjakartské princípy* (2007), pričom neskryva vlastné predstavy o ideálnom spoločenskom poriadku, ktorý by sa riadil ideálom mníšskej čistoty a sexuálnou náukou rímskokatolíckej cirkvi.

Odmietanie genderovej ideológie sa objavuje v dvoch vyhláseniach, ktoré prijali najvyšší predstavitelia väčšiny kresťanských cirkví na Slovensku.¹⁰ Ini-

8 Samozrejme, že tu ide o mylnú analógiu, keďže životné záujmy rôznych menšín sú odlišné. Presadzovanie napr. bezbariérového prístupu pre osoby s telesným postihnutím nie je presadzovaním „nadpráv“ menšiny, ale prejavom spoločenskej inklúzie a snahou o rovnosť príležitostí pre všetkých občanov štátu.

9 Gabriele Kuby, *Globálna sexuálna revolúcia. Strata slobody v mene slobody*, Bratislava: Lúč, 2013, 26.

10 Vyhlásenie schválili a podpísali predstavitelia Rímskokatolíckej cirkvi, Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania, Gréckokatolíckej cirkvi, Pravoslávnej cirkvi, Reformovanej

ciátorom vyhlásení bola rímskokatolícka cirkev. Prvé bolo prijaté v roku 2018 k téme manželstva, rodiny a k *Dohovoru Rady Európy o predchádzaní násiliu na ženách a domácomu násiliu a boji proti nemu* (tzv. *Istanbulský dohovor*). Vyhlásenie bolo následne čítané v slovenských kostoloch na druhú pôstnu nedeľu (25. februára) a vyzývalo na odmietnutie *Istanbulského dohovoru*, keďže obsahuje viaceré tézy, ktoré sú považované „za prejavy genderovej ideológie“.¹¹ Predstavitelia cirkví sa obrátili na vládu Slovenskej republiky, aby stiahla podpis Slovenska pod týmto dohovorom. V novembri 2018 parlament SR *Dohovor* neschválil.

Druhé vyhlásenie bolo prijaté v roku 2019 v Badíne, na stretnutí najvyšších predstaviteľov cirkví a predsedu vlády SR Petra Pellegriniho. Vo vyhlásení sa objavuje výzva na návrat ku kresťanskej antropológii a k tradičným a duchovným hodnotám, ako aj odmietnutie genderovej ideológie, ktorá je „pseudovedeckou ‚náukou‘, podľa ktorej sa ľudská bytosť rodí ako pohlavne neutrálna. Pohlavie a rod sú v nej úplne oddelené, rod v ponímaní tejto ideológie je len kultúrnym konštruktom. Z tohto hľadiska je sexuálna identita ľudskej osoby v spoločnosti vyhlasovaná iba za kultúrny produkt, ktorý vraj nemá nijaký základ v ľudskej prirodzenosti.“¹²

Ako vyplýva z analýzy postojov kresťanských cirkví na Slovenku, publikovanej v článku Michaely Kušnierikovej, „rodová ideológia“ je v tomto prostredí poňatá široko. Zahŕňa rovnakosť pohlaví, popieranie rozdielov medzi mužmi a ženami, oddeľovanie rodu od biologického pohlavia, názor, že človek sa rodí ako pohlavne neutrálna bytosť, presadzovanie subjektivity, pocitov zo strany transrodových ľudí, rodovú fluiditu alebo aj slobodu vyberať si rôzne vzťahy

kresťanskej cirkvi, Cirkvi bratskej, Evanjelickej cirkvi metodistickej, Bratskej jednoty baptistov, Starokatolíckej cirkvi, Apoštolskej cirkvi na Slovensku a Cirkvi adventistov siedmeho dňa.

11 Tlačová kancelária KBS [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20180224004>.

12 Tlačová kancelária KBS [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20190304018>. V pozadí stojí dokument Kongregácie pre katolícku výchovu: *Ako muža a ženu ich stvoril. Na cestu dialógu ohľadom otázky gender teórie vo výchove* (dostupné z: <https://www.kbs.sk/pdf/VAT/VATTeorGenderVoVychove2019.pdf>). Podľa Batku dokument „ukazuje, ako esencionalistický prístup zápasí s postštrukturalistickou filozofiou a queer teóriou a k fenoménu transrodovosti nepristupuje na základe *evidence based medicine*.“ Lubomír Batka, *Rodový nesúlad medzi sociálnym konštruktom a esencionalizmom*, *Hlas teológie a filozofie* 14 (2002/1), 8 [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/HTI_2022-I.pdf.

a identity.¹³ Podľa Lukáša Jeníka ide však o stereotypné postoje, ktoré zne-
možňujú kritické bádanie a vecnú argumentáciu: „Najtypickejšie stereotypy
o genderovej problematike, ktoré sú ako argumenty opakované v rámci celého
spektra kritických postojov, sa týkajú predovšetkým: ukotvenia genderových
konceptí vo feministickej, postštrukturalistickej či postmodernistickej filozo-
fii; previazania feministickej filozofie s marxistickými konceptmi spoločnosti;
ideologickej predpojatosti genderových teórií; zredukovania genderovej kon-
cepce na sociálny konštruktivizmus a iné podoby redukcie témy.“¹⁴ Uvedené
potvrdzuje aj pohľad Zuzany Fellegi, podľa ktorej cirkvi a konzervatívne kruhy
nediskutujú o rodovej ideológii v kontexte spoločenských vied, ale v kontexte
používania pojmu „rodová ideológia“ v mainstreamovom diskurze. V tomto
zmysle nemá termín rodovej ideológie „žiadny špecifický význam a je v pod-
state prázdny označením (empty signifier), ktoré je používané rôznymi
skupinami a s rôznym obsahom. Obecně slouží jako negativní označení pro
různé druhy progresivních politik, které ohrožují ‚tradiční rodinu‘ a stalo se
synonymem pro konspirační teorii zaměřenou na kulturní revoluci, v níž bu-
dou popřena biologická fakta o mužích a ženách a bude vytvořen postbinární
genderový svět.“¹⁵ Možno konštatovať, že aj v prostredí ECAV na Slovensku
sa doteraz stretávame s takýmto nediferencovaným a vágnym používaním
pojmu „rodová ideológia“.

V roku 2018 generálny biskup ECAV Miloš Klátik pozval prednášateľov
zameraných na kritiku *Istanbulského dohovoru* či liberálnych postojov štátu
k manželstvu na Teologickú konferenciu ECAV v Nimnici. Popri renomovanom
odborníkovi na ústavné a medzinárodné právo, prof. JUDr. Jánovi Svákovi,
DrSc., ktorý prednášal o téme vzťahu štátu a cirkvi na základe judikatúry
ESLP, dostali priestor aj rímskokatolícky aktivista, spoluorganizátor Národné-
ho pochodu za život Patrik Daniška, či legislatívna pracovníčka Konferencie
biskupov Slovenska JUDr. Jana Michaličková.

13 Michaela Kušnieriková, Teologické korene postojov kresťanských cirkví k transrodovým ľuďom, in: Lubomír Batka – Karin Raková – Matej Horvat – Renáta Kišoňová – Tamara Čipková (eds.), *Postavenie transrodových ľudí na Slovensku. Interdisciplinárne pohľady*, Bratislava: UK v Bratislave, 2022, 295–297.

14 Lukáš Jeník, Problémy s Butler – stereotypy o „gender“, *Studia Bobolanum* 30 (2019/2), 149–165, doi: 10.30439/SB.2019.2.8

15 Zuzana Fellegi, Kdo se bojí Istanbulské úmluvy, in: Kateřina Šimáčková – Barbara Havelková – Pavla Špondrová (eds.), *Mužské právo. Jsou právní pravidla neutrální?* Praha: Wolters Kluwer, 2020, 328.

Daniška vo svojej prednáške rozvinul hlavné argumenty proti rodovej ideológii obsiahnutej v *Istanbulskom dohovore*, v článku 2, písm. c. Kritizoval definíciu pojmu gender ako „sociálneho konštraktu“, ktorá umožňuje oddeliť biologické pohlavie od rodu. Podľa Danišku ide síce len o malú časť ustanovení (popri väčšine potrebných tém ako prevencia, stíhanie a odstránenie násilia páchaného na ženách), no toto „jedno percento“ robí celý *Dohovor* neprijateľným: „podobne ako chutné jedlo či nápoj, do ktorého zákerný zločinec zamieša pár kvapiek smrtiaceho jedu. Tým jedom, primiešaným do Istanbulského dohovoru, je gender ideológia.“¹⁶ Aj v tejto prednáške sa objavuje veľmi široké používanie pojmu ideológia: od „ideológie radikálneho feminizmu“ až po „ideológiu transgenderizmu“. Spája ich to, že operujú s pojmom gender, ktorý otvára priestor na diskusiu o právach transrodových ľudí, no okrem toho „začína ovládať kultúru, akademický svet, vlády aj súdy mnohých krajín.“¹⁷ Základný problém Daniška vidí v tom, že pohlavie a gender podľa „feministiek“ a „LGBT aktivistov“ sú „dve samostatné veci, ktoré spolu nesúvisia“, že gender je „nezávislý od pohlavia“, a tak sa „transgenderovým aktivistom“ umožňuje „zamieňať gender“ pri mužoch a ženách.¹⁸ Ide o nepresné a nediferencované hodnotenie feminizmu, ako aj fenoménu transrodovosti.¹⁹ Vo feministickej filozofii sa totiž dá pomenovať viac inter-

16 Patrik Daniška, *Istanbulský dohovor ako nástroj šírenia gender ideológie*, in: Miloš Klátik, *Cirkev a štát*, Liptovský Mikuláš: Transciscus, 2018, 71.

17 Daniška, *Istanbulský dohovor*, 84. Daniškova kritika transgenderizmu sa opiera o texty profesora P. McHugha z Johns Hopkins Medical School (o. i. *Transgenderism. A Pathogenic Meme*), ktorý podobne ako R. Blanchard transrodovosť považuje za autogynefiliu (teda o akúsi formu inverzie identity erotického cieľa), ako aj konzervatívneho politického filozofia Ryana Andersona (*When Harry Became Sally*), ktorý McHugha považuje za autoritu v oblasti transsexualizmu a používa terminológiu „rodovej ideológie“. Z Andersona vychádza napr. aj John J. Bombaro, *Konstruktivismus: Filosofický základ hnutí LGBTQ*, in: Sara Dabrowska – Klaus Detlev Schulz – Tomáš Živný (eds.), *Ve světe a pro svět*, Praha: Lutherova Společnost, 2023, 131–134. Diferencujúci odborný pohľad podáva Michal Patarák – Ivana Květenská, *Autogynofilný transsexualizmus, Sexuológia* 22 (2022/1), 6–9.

18 Daniška, *Istanbulský dohovor*, 75–78. Samozrejme by sa dalo poukázať, že okrem biologického pohlavia je možné rozlišovať rovinu chromozomálnu, hormonálnu. Nakoľko tu vznikajú variácie je aj otázka pohlavia na biologické roviny podstatne komplikovanejšia než vonkajšie pohlavné znaky. Por. Šárka Dušková – Martin Fajeta – Zdeněk Sloboda (eds.), *Trampoty s pohlavím: sociální a právní aspekty života intersex lidí*, Praha: Wolters Kluwer, 2022.

19 O feministickom pohľade na vzťah biologického pohlavia a rodu píše Lukáš Jeník: „Feministickému pohľadu je – zjednodušene povedané blízke predovšetkým východisko antiredukcionizmu jedného na druhé a *vice versa*, a nie konštruktivismus, ako femi-

pretácií pojmu „gender“ popri naznačenej „konštruktivistickej teórii“ Judith Butler.²⁰ Transrodoví ľudia nedospeli k rodovej dysfórii voľbou genderu ako stavu mysle oddelenej od tela. Argumenty opierajúce sa o magistérium rímskokatolíckej cirkvi presadzujú esencialistickú predstavu prirodzenosti, ktorá je daná pohlavím tela a pohlavie určuje rod.²¹ Z aristotelovsko-scholastického predpokladu jednoty tela (*causa materialis*, substanciálna konštitúcia) a duše (*causa formalis*, princíp určenia) vyplýva prirodzenosť (*causa finalis*, substanciálne určenie).²² Nie je možné, aby rod nebol nevyhnutne kauzálné determinovaný pohlavím, či ženskosť ženy nebola substanciálne určená jej ženskými pohlavnými orgánmi určenými na počatie a vynosenie života (vdaka komplementarite s mužskosťou muža, určenou jeho pohlavnými orgánmi.) Transrodový fenomén z toho uhla pohľadu musí byť nutne omylom v mysli človeka, ktorý popiera pravdu o svojom substanciálnom určení nemenne daného telesným pohlavím. Je zrejmé, že teologická antropológia magistéria nie je o nič menej partikulárna ako „konštruktivistická filozofia“ a vlastne ide v celej diskusii – povedané s Umberto Ecom – o zápas interpretácií.²³

Hlavné argumenty proti rodovej ideológii sú, podľa Danišku, teleologicky interpretovaná hodnota rozmnožovania (biologický cieľ reprodukcie), jednota v pohlavnom splynutí muža a ženy (komplementarita), keď „dve veci sú súčasťou väčšieho celku“. Takýto pohľad by sa síce z kontextu evolučnej biológie dal interpretovať aj čisto naturalisticky ako prírodný determinizmus, no Daniška hovorí o „filozofickom vyjadrení jednoty muža a ženy“.²⁴ Ako jasný príklad neblahých vplyvov „rodovej ideológie“ slúži fenomén transrodovosti, čo je aj v prípade Danišku – pomerne stereotypne – dokreslené celým radom

nistický diskurz tretej vlny čítajú kritizujúci ideológovia.“ Lukáš Jeník, *Gender. Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky*, Bratislava: Dobrá kniha, 2018, 67.

- 20 Zuzana Kiczková, Problémy s rodovou identitou, in: Zuzana Kiczková – Mariana Szapuová, *Rodové štúdiá. Súčasné diskusie, problémy a perspektívy*, Bratislava: UK v Bratislave, 2011, 53–80.
- 21 Jeník, Problémy s Butler, 162.
- 22 Por. Francesca Rivetti Barbóová, *Základy filozofickej antropológie*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, 61–69.
- 23 Ďakujem za kolegiálne upozornenie L. Jeníkovi, že v rámci akademických kruhov a akademickej katolíckej teológie sa rozvíja odlišná a miestami až radikálne „protestná“ diskusia, predovšetkým v nemeckom a anglofónnom prostredí. Na úrovni akademickej reflexie problému transrodovosti je argumentácia v mnohom odlišná. Viď napr. Elisabeth Sweeny Block, Christian Moral Freedom and the Transgender Person, *Journal of the Society of Christian Ethics* 41 (2021/1), 331–347, doi: 10.5840/jsce2021121054.
- 24 Daniška tým myslí jednotu v pohlavnom splynutí po vzore androgynnej bytosti, ktorá sa snaží spojiť so svojou druhou polovičkou. Daniška, Istanbulský dohovor, 73.

vypuklých „zmätkov“, ktoré „transgenderizmus“ spôsobuje. Daniškovým riešením na zamedzenie šírenia tejto „ideológie“ je odmietnutie rozlišovania pohlavia a rodu, odmietanie tranzícií pri transrodových osobách a liečenie psychického problému.

To, že ťaženie konzervatívnych ideológov proti „kríze rodovej identity“ našlo stúpcov v prostredí ECAV na Slovensku, ukazuje ostatné *Biblicko-teologické stanovisko ECAV na Slovensku k otázkam sexuality* prijaté na synode v Žiline 1. júna 2024.

Biblicko-teologické stanovisko ECAV na Slovensku k otázkam sexuality

Na úvod je vhodné všimnúť si formu *Stanoviska*, vypracovaného Vieroučným výborom ECAV a prijatého synodou ECAV 1. júna 2024.²⁵ Je napísané v 33 tézach. To by mohlo navodiť dojem, že v stopách reformátorov sú tézy predkladané na akademickú diskusiu (podobne ako Lutherova *Dišputa o odpustkoch*, *Heidelbergská dišputa* a. i.). Volanie po „angažovanosti v sociálnej spravodlivosti a pastorálnej starostlivosti“ na s. 5 by mohol evokovať, že ide naozaj o snahu zamedzovať spoločenskej diskriminácii a stigmatizácii LGBTIQ+ ľudí. No z obsahu *Stanoviska* je zrejmé, že ide o apologetický dokument, ktorý sexuálnu aktivitu zasadzuje len do manželstva muža a ženy, odmieta homosexuálne správanie, vníma transidentitu ako hriešny stav a tranzíciu ako hriešne konanie.

Tak ako pri iných teologických diskusiách o homosexualite, aj *Stanovisko* rieši ako zásadnú otázku autority Písma. Proti „módnym názorom“ a „súčasným ideologickým a kultúrnym trendom“ stavia *Stanovisko* verbálnu inšpiráciu Biblie. Litera Biblie je považovaná za autoritatívne vyjadrenie „Božieho slova“ a „pravdy“ (Úvod, s. 1). Autori *Stanoviska* si síce sú vedomí, že každý preklad je aj výklad (viď úvahy o preklade pojmu *arsenokoités* v Liste Korinským, s. 3), no sú presvedčení, že citovanie biblických veršov a výklad slov v historickom význame je jediným správnym výkladom. Predložený spôsob výkladu je podľa Vieroučného výboru „teocentrický“, nakoľko necháva znieť „Boží hlas“ oznamujúci, čo Boh od človeka chce (Úvod, s. 1). *Stanovisko* odmieta „antropocentrický“ výklad, ktorý je súčasne označovaný

25 Synoda ECAV na Slovensku [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.ecav.sk/aktuality/oznamy/stanovisko-ecav-k-otazkam-sexuality>.

ako „revizionistický“. Možno tomu rozumieť tak, že prihliadanie na súčasné poznanie človeka pri fenoméne rodovej dysfórie z pozície endokrinológie, psychiatrie, klinickej psychológie či sexuológie by bolo nežiaducou *eisexegezou*. V *Stanovisku* abscentuje zdôvodnenie, prečo je hermeneutika zameraná na zmysel textu, reflektujúca dnešné poznanie, apriori „revizionistická“. Presvedčenie o správnosti „teocentrického“ stanoviska, paradoxne, nevedie k snahe o výklad Písma s ohľadom na Krista (*was Christum treibet*), ale väčšinu citovaných textov vníma ako zákon Boží. „Teocentrický“ interpreti Biblie nepremysleli, či *Ústavou ECAV* povolený sobáš rozvedeného človeka na základe biskupského dišpenzu (Čl. 11, bod. 4) je revizionistickým čítaním Biblie, ktorý by Synoda s odkazom na trvalosť manželstva v téze 8, „posvätnosť“ manželstva v téze 7 a v Mt 19,4–6 mala zakázať. Povšimnutiahodné je, že popri fundamentalistickom odvolávaním sa na napísané „Božie slová“ sa *Stanovisko* odvoláva aj na autoritu „tradície“ (Úvod 2. časť, s. 4, záver Zhrenutia, s. 4, záver *Stanoviska*, s. 10).

Vo vzťahu k transrodovým osobám sa však „teocentrické“ čítanie Biblie mína cieľom, nakoľko sa – na rozdiel od homosexuality – v Biblii nenájdú miesta, ktoré by explicitne riešili otázku fenoménu transrodovosti. Takže popri statiach venovaných interpretácii textov týkajúcich sa homosexuality, otázku fenoménu transrodovosti môže stanovisko riešiť len implicitne. Stanovisko „teocentrický“ postoj k transrodovým ľuďom zakladá vlastne len na Gn 1,27 a Mk 10,6 („ako muža a ženu ho stvoril“).

Základným problémom dokumentu nie je ani tak zvolená hermeneutika, ale jej využitie. Cieľom autorov je podať „záväzné stanovisko“²⁶ pre oblasť sexuálnej morálky, avšak to, čo sa týka individuálneho konania človeka v oblasti sexuality, sa súčasne chápe ako vyjadrenie viery evanjelických kresťanov, teda toho, čo sa týka ich spásy. Porušenia sexuálneho morálneho kódexu v *Stanovisku* sa považuje za prestúpenie Božieho zákona a *peccata actualia* (téza 21), takže týmto dokumentom zaväzuje svedomia evanjelikov. Morálny kódex sa stal normatívnym na základe väčšinového hlasovania na synode. Cieľom *Stanoviska* je teda presvedčiť svedomie všetkých členov ECAV, že ak sa neriadia morálkou tohto *Stanoviska*, prestupujú Boží zákon, konajú hriešne a sú vinní pred Bohom. Postulát „záväznosti“ *de facto* znamená, že popri se-

26 Stanovisko, 10: „Tieto tézy sú záväzným stanoviskom ECAV na Slovensku k vieroučným a pastoračným otázkam ľudskej sexuality.“

xuálnej morálke vyjadrenej v *Stanovisku* sa stáva záväzným aj „teocentrický“ výklad Biblie, ktorý sa k tomuto katalógu hriechov dopracoval.

Problematickým je najzásadnejší zámer synody: odrieknuť možnosť „zastávať úrad v ECAV“ pre osoby trpiace rodovou dysfóriou (téza 30). Aj keď *Ústava ECAV* v čl. 8, bod 1 garantuje rovnosť práv pre členov ECAV: „Všetci členovia Evanjelickej cirkvi bez rozdielu rasy, pohlavia, jazyka, sociálneho a spoločenského postavenie majú rovnaké práva“,²⁷ v 30. téze *Stanoviska* sa princíp rovnosti v právach členov vo vzťahu k ordinácii za kňaza a ordinácii za diakona²⁸ zužuje len na cisrodové osoby.

Dôvodom na obmedzenie rovnosti práv transrodových ľudí je vyslovená domnienka o neschopnosti „efektívne vyučovať a viesť druhých v otázkach rodiny, ľudskej sexuality a rodovej identity v súlade s učením ECAV“ (téza 30). Táto „neschopnosť“ vyplýva zo samotného stavu rodovej dysfórie. Podľa *Stanoviska* je bezpredmetné, či transrodová osoba zachováva učenie ECAV podľa *Symbolických kníh* (por. tézu 28, ktorá dovoľuje ordináciu homosexuálnych osôb a ich pôsobenie ako cirkevných predstaviteľov a funkcionárov)²⁹ a napr. nepodstúpi tranzíciu (teda podľa tézy 21 „neprestúpila Boží zákon“ a nekonala hriechne). Takýto postoj ECAV je prinajmenšom udivujúci, nakoľko by sa analogicky dalo uvažovať, že synoda ECAV by rovnako mohla súhlasiť s prípadným „teocentrickým“ výkladom Biblie dokazujúcim neprípustnosť ordinácie žien s odkazom na to, že súc ženami, nie sú schopné „efektívne vyučovať a viesť druhých v otázkach duchovného úradu a ekleziológie“.

Pre porovnanie možno uviesť, že v rímskokatolíckej cirkvi je sviatosť kňazstva založená na pohlaví. Túto sviatosť môže podľa *Kánonu* 1024 v CIC platne prijať len pokrstený muž (podľa pohlavia). Za kňaza by nemohla byť vysvätená ani transrodová žena, ktorá by síce podľa fenotypu bola mužom (*Male to Female*), nakoľko by ju, podľa *Kánonu* 1041, vylučoval dôvod psy-

27 ECAV na Slovensku [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: https://iservispreludi.sk/subory/ECAV_Ustava.pdf. Na tento aspekt poukazuje aj *Vyjadrenie Presbyterstva Cirkevného zboru ECAV Bratislava Staré Mesto* [online], [cit. 20. 02. 2025], dostupné z: <https://www.velkykostol.sk/2024/vyjadrenie-presbyterstva-cz-bratislava-stare-mestok-biblicko-teologickemu-standovisku-ecav-k-otazkam-sexuality/>.

28 Podľa Cirkevného zákona č. 11/1994 o cirkevných predstaviteľoch, ich voľbách a o charakteristike niektorých funkcií v znení cirkevného zákona č. 2/2024, § 2, čl. 2.

29 Predpokladáme, že slovo „úrad“ v téze 30 sa vzťahuje len na úrad duchovných, avšak s ohľadom na tézu 28 by mohlo znamenať aj vylúčenie z možnosti pôsobiť ako predstavitelia a funkcionári ECAV. Takýto výklad by bol v súlade s negatívnym pohľadom *Stanoviska* na transrodové osoby.

chickej choroby alebo úmyselného zmrzačenia (v prípade tranzície spojenej s chirurgickým zákrokom).³⁰ Z 31. tézy *Stanoviska* možno dedukovať, že ECAV považuje rodovú dysfóriu za „reálny zdravotný problém“. Toto tvrdenie nie je podložené reflexiou Medzinárodnej klasifikácie chorôb v desiatom vydaní (MKCH-10), či zmien v MKCH-11. Transrodové osoby sú vylúčené z duchovného úradu v ECAV bez ohľadu na to, že „transidentita nemá nič spoločné so psychickým zdravím“³¹ a že rodový nesúlads „nie je inherentne spojený so žiadnou psychopatológiou, a teda, že rodový nesúlads nie je možné chápať ako psychickú poruchu per se“.³²

Možno konštatovať, že ECAV na Slovensku vo svojom *Stanovisku* ignoruje súčasný stav poznania a v podstate zastáva rovnakú pozíciu ako rímskokatolícka cirkev s tým, že ECAV by odmietla ordinovať ako *Male to Female* (MtF), tak aj *Female to Male* (FtM) osoby. ECAV sa na Slovensku k transrodovým osobám stavia diskriminačne, keďže porušuje princíp rovnosti garantovaný aj *Ústavou ECAV*, ako aj stigmatizujúco, keďže transidentitu vníma ako neschopnosť zvestovať evanjelium a pastorálne pôsobiť z dôvodu samotného stavu, v ktorom sa človek nachádza. V tom lepšom prípade bude transrodový človek v radoch ECAV súciteľne ľutovaný („pastoračná podpora“ a „duchovné vedenie“, tézy 30–33), v tom horšom – pri striktnom výklade *Stanoviska* a ustanovenia čl. 13, bod 3 *Ústavy ECAV* – sa môže stať, že bude z dôvodu „nemravného, [...] a pohoršujúceho života“ z ECAV vylúčený.

Je potrebné položiť si otázku, aké teologické dôvody považuje ECAV na Slovensku za relevantné na vylúčenie transrodovej osoby z výkon duchovného úradu v ECAV.

30 Deutsche Bischofskonferenz, *Codex des Kanonischen Rechts*, Kevelaer: Butzon Becker, 1983, 446.

31 Dana Šedivá, Poruchy sexuálnej identity, tranzície a retranszície v psychiatrickej praxi, in: Erik Dosedla – Andrea Erdősová et al., *Reprodukčné a sexuálne práva*, Bratislava: Wolters Kluwer SR, 2023, 286. Podobne aj Udo Rauchfleisch, *Transsexualizmus – rodová dysfória – pohlavná inkongruencia – transidentita*, Bratislava: Vydavateľstvo F, 2022, 12. Transidentita je „označenie pre určitý variant vo vývine identity, ktorý nemá nič spoločné so psychickým zdravím alebo s chorobou, ale obsahuje v sebe – ako cis-identita – celé spektrum od duševného zdravia až k chorobám.“

32 Michal Patarák, Inkongruencia rodu neimplikuje žiadnu psychopatológiu. Pohľad súčasnej psychiatrie na rodový nesúlads, in: Lubomír Batka – Karin Raková – Matej Horvat – Renáta Kišonová – Tamara Čipková (eds.), *Postavenie transrodových ľudí na Slovensku. Interdisciplinárne pohľady*, Bratislava: UK v Bratislave, 2022, 8.

Teologické otázky, ktoré Stanovisko naznačuje, ale nerieši

Základ odmietavého postoja k transrodovým ľuďom *Stanovisko* implicitne odvodzuje z textov hovoriacich o stvorení človeka. Tieto texty *Stanovisko* interpretuje s ohľadom na biologické pohlavie. Na binarite muža a ženy sa jasne preukazuje nemenný „poriadok stvorenia“ a manželstva (téma 7). *Stanovisko* interpretuje na viacerých miestach manželstvo ako ustanovené v Gn 1,26–31 a potvrdené v Mt 19,3.9; a teda ako stvoriteľský poriadok. Možno predpokladať, že *Stanovisko* túto argumentáciu neodváža z jusnaturalistickej tradície, ale skôr z náuky M. Luthera o troch stavoch, ktoré fungujú ako stvoriteľské danosti pre ľudský telesný i duchovný život. Svet je stvorený a usporiadaný Bohom, aby sa život mohol rozvíjať v poriadku a s požehnaním (*creatio continua*). Reformačná adaptácia stredovekej stavovskej spoločnosti, ktorá je usporiadaná hierarchicky, spočíva v tom, že každý človek žije od stvorenia v ustanovených stavoch, každý človek patrí do každého stavu podľa svojho povolania (vocatio). Tak napr. neplatí, že „Adam“ má vládnuť v *ecclesia* a „Evino“ miesto je len v *oeconomia*. Prvým a základným stavom od stvorenia človeka je cirkev. Ide o univerzálnu cirkev, spoločenstvo človeka s Bohom vo viere v Božie slovo. V reformačno-evanjelickom podaní stav *oeconomia* neznamena len manželstvo a rodinu, ale aj všetko, čo sa týka výchovy, vzdelania, vedy a aj hospodárenia, spôsobov obživy a práce. Tretím Bohom ustanoveným stavom je *politeia*, ktorá upravuje spoločenské vzťahy v štáte.³³

Keďže sa manželstvo nachádza vo všetkých spoločnostiach bez ohľadu na ich náboženstvo, pre reformátorov nie je prostriedkom sprostredkovania spásy. Z Lutherovho presvedčenia sú manželstvo, vrchnosť, práca a hospodárstvo v podstate „svetské“ (*weltlich Ding*), a nie „posvätné“, ako hovorí *Stanovisko* v téze 7. Tak ako spolužitie mužov a žien môže upraviť svetské právo, tak aj štátne zriadenie sa riadi svetským právom založenom na rozume, a nie na viere ľudí. Odvolávka na tri stavy môže byť za určitých okolností nevhodným argumentačným nástrojom na dosiahnutie cieľa. Vďaka učeniu o troch stavoch Luther totiž odolal pokušeniu teokratického formovania spoločnosti či spiritualizmu opúšťajúceho svet. Odvolávanie sa na stvoriteľské stavy neznamena nemožnosť uvažovať o rôznych formách spolužitia. Dokonca v zmysle

33 Lubomír Batka, Spravodlivosť a zákon v náuke reformátorov: Sloboda, poriadok a všeobecné blaho, in: Lubomír Batka – Martin Kováč – Pavel-Andrei Prihracki, *Sondy do Lutherovej exegézy Listu Rimanom a Galatanom*, Bratislava: UK v Bratislave, 2019, 148–153.

úvah Gustava Vingrena o „povolání“ (*vocatio*) v reformačnom duchu, by sa dalo povedať, že podstata evanjelickej spoločenskej teórie je na jednej strane konzervatívna (nakoľko vychádza z daností stvoreného sveta), na druhej strane je však progresívna, keďže otvára možnosti transformácie spoločenských štruktúr, ak došlo k ich pokriveniu, resp., aby došlo k ich zodpovednému formovaniu skrze všetky osoby v akomkoľvek povolání (*vocatio*).³⁴

Stanovisko odmieta interpretáciu, že rôznosť v sexuálnej orientácii je súčasťou stvorenia (téma 19). Z biologickej danosti pohlaví je následne odvodená aj téza o biologicky podmienených „úlohách a poslaní“ mužov a žien a z toho vyplývajúcej „komplementarite“ muža a ženy (témy 3 a 6). Tento výklad sa nachádza aj v dokumentoch rímskokatolíckej cirkvi.³⁵ Blízkosť *Stanoviska* k náuke magistéria potvrdzuje aj odkaz na „plodivý“ aspekt manželstva v 10. téze.³⁶

Antropológia v *Stanovisku* využíva myšlienku jednoty „tela“, „ducha“ a „duše“, resp. „mysle“ (téma 2, pravdepodobne by túto triádu autori dokladali z 1Tes 5,23–24). Toto tvrdenie k fenoménu transrodovosti viac otázok otvára, ako zodpovedá. Je na mieste otázka, či ide naozaj o „evanjelickú antropológiu“ (téma 2), no ešte viac, či takáto antropológia nedovoľuje rozlišovanie medzi pohlavím a rodom ako dvoma danými a nemennými konštantami v živote človeka. S odkazom na takúto antropologickú konštrukciu by bolo možné tvrdiť pravý opak: nesúladiu rodu s telesným pohlavím pri transrodovom človeku, a niekedy aj intersex človeku, je práveže potvrdením teologického

34 Gustaf Wingren, *Luther on Vocation*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2004, 171–183.

35 V apoštolskom liste ženám *Mulieris dignitatem* (1985) hovoril pápež Ján Pavol II. o „komplementarite“ mužskosti a ženskosti, čím sa vzťahoval na vzájomné dopĺňanie sa vo fyzickej, v psychologickej a ontologickej rovine. V rozdielnosti pohlaví a mužskej a ženskej komplementarite následne spočíva aj antropologický základ pre definíciu manželstva a podstatu rodiny. Jasne to dokladá aj publikácia *Rod – kontroverzná téma* (2013). Obsahuje príspevky z *Lexikónu nejasných a sporných výrazov o rodine, živote a etických otázkach*. Za zvlášť nebezpečné označuje „oddeľovanie rodu od biologického pohlavia, ktoré ničí osobný rozmer ľudskej bytosti a redukuje ju na jednoduchú individualitu. [...] Z filozofického pohľadu je rodová teória jadrom novej gnózy, ktorá neguje akúkoľvek spojitosť medzi transcendentálnou a čisto fyziologickou dimenziou ľudskej sexuality. Aristotelovsko-tomistická metafyzika, ako aj filozofia Karola Wojtyły dobre zdôvodňujú nevyhnutné spojenie týchto dvoch stránok.“ [Cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.ttkbs.sk/view.php?cislocianku=20130426011>.

36 Podľa *Kánonu* 1055, par. 1 CIC 1983 je dobro manželstva trojaké: 1. dobro manželov, 2. plodenie potomstva a 3. vzdelávanie a výchova potomstva. Z toho dôvodu nie je možné manželstvo homosexuálov. Takýto zväzok odporuje pôvodnému určeniu manželstva a je objektívne nemorálny.

tvrdenia, že človek je holistickou jednotou tela a duša a kde taká jednota nie je, je intenzívne prežívaná ako neuspokojivý stav. Pravdepodobne by sa Vieročný výbor priklonil k náuke rímskokatolíckej cirkvi aj v bode, že binárne pohlavie založené na „biologickej architektúre buniek“ definuje identitu duše (téza 4, azda narážka na chromozomálne pohlavie XX pri ženách a XY pri mužoch). Ak je pre transrodové osoby ich rodová identita daná, nemenná a nie je sociálnym konštruktom, voľbou a pocitom (neistotou), môže byť rodová identita rovnako stvorená Bohom ako telo? Ak telo a duša sú dve odlišiteľné entity v holistickej jednote, ako to odporuje tvrdeniu, že mužská a ženská rodová identita môže mať miesto v *imago dei* rovnako ako pohlavná identita? (Téza 1).³⁷

Dobré dielo Božieho stvorenia stojí v *Stanovisku* v protiklade k hamartologickému zarámcovaniu ľudskej sexualita v tézach 18–22. Následok dedičného hriechu sa neprejavuje len v narušení vzťahu viery a dôvery k Bohu, ale aj v porušení rozumu, vôle a tela. Dá sa usudzovať, že zdôvodňovanie homosexuality („nerozvinutej sexuálnej príťažlivosti k opačnému pohlaviu“) a transrodovosti („neprijatia pohlavnej identity“) ako porušenosti ľudskej prirodzenosti na tele a duši, ako dôsledok dedičného hriechu (téza 20), je odvodené z článku o dedičnom hriechu vo Formule svornosti (čl. 1).³⁸ V duchu podobnej logiky

37 Analýza miesta predstavy o bohoobraznosti človeka (*imago dei*) odvodená od kontextu staroorientálnych výrokov o *imago dei*, najmä však z bezprostredného literárneho kontextu kňazskej správy o stvorení v Gn 1,26–28, Gn 5,1 a Gn 9,6. Predovšetkým nemožno výrok o bohoobraznosti človeka oddeliť od jeho širšieho súvisu v Kňazskom spise. Nejde o inherentnú kvalitu alebo o úlohu a funkciu človeka v časopriestore stvoreného sveta a pred Bohom. Bohoobraznosťou človeka je vyjadrená funkcia človeka v stvorení, ktoré je usporiadané ako „organický systém živých vzťahov a na život nastavených vzťahov“, kde „prostredníctvom človeka panuje Boží obraz v rámci živého sveta“. Dávid Benka, Človek ako Boží obraz z pohľadu knihy Genezis: Biblicko-teologické poznámky k predstave *imago dei*, in: Adriána Belanji Biela – Marek Neština (eds.), *Imago dei ako filozofický a teologický pojem*, Bratislava: UK v Bratislave, 140, por. aj 144. Boží obraz konštituuje, že človek je predovšetkým „adresátom Božích slov“. Benka, Človek ako Boží obraz, 140, por. aj 1. Benka presvedčivo dokazuje, že na nevhodu niektorých dogmatických pokusov sa treba „zmieriť so skutočnosťou, že v pôvodnom kontexte sa kňazskí autori vôbec nesnažili o charakterizovanie človeka na spôsob metafyzickej definície podstaty a takéto uvažovanie im bolo *a priori* cudzie, rovnako ako starozmluvní autori nikdy neponúkli explicitnú definíciu Boha...“ Benka, Človek ako Boží obraz, 140, por. aj 153.

38 Oto Vízner, *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, 282,33. Takáto interpretácia ide však mimo intencie čl. 1 v FC ako aj v celých Symbolických knihách, nakoľko reformátorom išlo na jednej o vymedzenie sa voči pelagianizmu, manicheizmu, Fláciovi a zachovanie porušenia, ktorá je odkázaná na spásu z milosti a viery v Ježiša Krista. Por. Notger Slenczka, *Theologie der reformato-*

by *Stanovisko* za príklad porušenia dedičným hriechom mohlo považovať aj všetky nedostatky, nenaplnenia „normy“ a každú inakosť – napr. intersexualitu, ako aj všetky vrodené telesné a duševné postihnutia vrátane pohlavnej neplodnosti (por. tézy 11 a 12). Bez ohľadu na to, ako by „teocentrickí“ vykladači Biblie chceli vysvetliť evolúciu *homo sapiens sapiens* v spojení s „pádom do hriechu“ v knihe Genezis, prepojenie medzi postihnutím a hriechom, či inou vrodenou „abnormalitou“ má neetické konzekvencie. Posilňuje nielen patologizáciu všetkého, čo „je inaké“ a nie je v norme,³⁹ ale umožňuje aj stigmatizáciu, keďže dovoľuje tvrdenie, že transrodoví ľudia sú viac poznačení dedičným hriechom ako cisrodoví a inak „normálni“ ľudia, nakoľko „neprijímajú pohlavnú identitu“ (tézy 20, 21, 32 a analogicky homosexuálne osoby „nemajú rozvinutú sexuálnu príťažlivosť k opačnému pohlaviu“). Väčšinová skupina, ktorá spĺňa normu, sa považuje za oprávnenú využiť svoju moc na vylúčenie menšiny.⁴⁰ Poukazom na „nenaplnenie normy“ sa ospravedľňuje odmietnutie uznania rovnosti tým, ktorí nie sú dosť „normálni“ (por. spomínaná 30. téza o vylúčení z duchovného úradu). Dejiny poskytujú mnoho príkladov zneužitia moci voči celým skupinám, ktoré nemali napr. správnu farbu pleti, nepatrili k správnej rase, triede, kaste, pohlaviu a pod.

Stanovisko za pastoraálny postoj cisrodových evanjelikov považuje prejav súcitu s transrodovými evanjelikmi (téza 31). Ide len o všeobecné tvrdenie. Konkrétnejšou pastoraálnou radou by bolo napr. poukázať na to, ako aj transrodoví evanjelici môžu vyznávať prvý článok Viery všeobecnej kresťanskej v duchu Lutherovho výkladu v *Malom katechizme*: „Verím, že ma Pán Boh, ako aj všetky ostatné stvorenia, ráčil stvoriť a dal mi telo i dušu, oči, uši i všetky údy, rozum i všetky zmysly a ich doteraz zachováva; [...] To všetko činí z púhej otcovskej a božskej dobroty a milosrdenstva, bez akýchkoľvek mojich zásluh

rischen Bekenntnisschriften. Einheit und Anspruch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 295–297. Viď aj Lubomír Batka, *Peccatum radicale, Teologická reflexe* 9 (2005/1), 32–46.

39 Diskriminácia „mä vždy, i keď sa jedná, len o slová“, ktoré predstavujú jej médium, charakter konania: s určitými osobami alebo skupinami sa zaobchádza podceňujúcim spôsobom. To vyžaduje predpoklad, že sa zaujíma určitý postoj: v ‚zavrnutí druhého‘ dochádza tým, že tí, ktorí sa takto prejavujú, vystupujú voči dotýčenému druhému s pocitom nadradenosti.“ Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie. Výsledky, problémy, perspektívy*, Praha: Slon, 2007, 60.

40 Moc v oblasti sexualit sa presadzuje tak, že „určité skupiny si nárokovujú interpretačný monopol a svoju predstavu pohlavného poriadku sa snažia presadzovať tým, že ostatné orientácie denuncujú ako ‚odchýlky‘ a postihujú ich sankciami.“ Nagl-Docekal, *Feministická filozofie*, 47.

a hodností. Za to všetko povinný (povinná) som Jemu ďakovať, Jeho chváliť, Jemu slúžiť a Jemu byť poslušný (poslušná)...⁴¹ Z pohľadu transrodových ľudí nie je výrok, že boli stvorení ako „muž“. alebo „žena“ neprijateľný. Ich otázkou v tomto kontexte nie je, prečo zatiaľ neexistuje terapia, ktorá zmení rodovú identitu v súlade s telom, ale prečo im Stvoriteľ nedal telo v súlade s ich rodovou identitou. Odpoveď, že je to kvôli porušenosti dedičným hriechom, nie je pastorálna, ale dogmatická.

Stanovisko spomína len raz „evanjelium“ (aj to v zmysle ľahkovážneho zneužitia evanjelia ako „lacné evanjelium“, téza 27). Soteriologický rozmer viery v Ježiša Krista ako základu spravodlivosti pred Bohom v texte absentuje. V téze 22 je spása predstavená ako dielo milosti a „liek na porušenie človeka hriechom“. *Stanovisko* pravdepodobne predpokladá, že vierou v Ježiša Krista transrodové osoby prijmú svoju „pohlavnú identitu“ a nevyužijú „lekársku liečbu“, ktorá nie je v súlade s nazeraním na ľudskú osobu v predmetnom *Stanovisku* (téza 33). Povedané inak, Vieroučný výbor si nedal prácu rozvinúť evanjelické učenie o ospravedlnení do ekleziologických a sociálnych implikácií tohoto učenia. Deklarovaná „sociálna spravodlivosť“ (úvod k tézám, s. 5), či inkluzivita (nadpis k tézám 23–29) sú pojmy bez kontextu a pre postoj k marginalizovaným skupinám nehrajú úlohu. Otázka, ktoré kresťanské či evanjelické etické princípy sa odporúčajú na ochranu dôstojnosti transrodových ľudí a ich vzťahov, zostáva nezodpovedaná (téza 31).

S odvolaním sa na Ježišov dôraz na pomoc marginalizovaným skupinám alebo Zlaté etické pravidlo by totiž bolo možné argumentovať, že „sociálna spravodlivosť“ (s. 5) by mohla znamenať kresťanskú kritiku politicky motivovanej absencie právnej úpravy tranzície v SR, zneužívanie situácie transrodových na mocenské ťahy politických strán, ako aj aktívne zasadzovanie sa o prijatie Štandardov pre starostlivosť o transrodové osoby, presadzovanie fungujúceho systému poskytovania komplexnej psychologickej, sociálnej a medicínskej podpory transrodovým ľuďom v SR. Pre presadzovanie sociálnej spravodlivosti by bolo užitočné definovať pojem „ideológia“ a neoznačovať ním, povedzme, legitímne liberálne postoje.

Existuje rad ďalších etických otázok súvisiacich s predmetom lekárskej starostlivosti o transrodových ľudí. *Stanovisko* hovorí o „zmene pohlavia“ (nerozlišuje medzi právnou a medicínskou tranzíciou), ktorá „prináša zlé následky“ (téza 21), a k pastorálnej starostlivosti počíta aj „uvažovanie o etic-

41 Vízner, *Symbolické knihy*, 189.

kých dôsledkoch lekárskeho postupu“ (téza 33). Ktoré prvky evanjelickej etiky sú užitočné pri zodpovedaní otázok, či, v ktorom veku a ako sa má tranzícia uskutočniť? Z tézy 32 by čitateľ mohol nadobudnúť dojem, že ECAV podporuje konverzné terapie zamerané na „hľadanie úplnosti“ a prijatie „Bohom darovaného pohlavia“. Ak je transrodovosť „zmätkom“ v duši (téza 32) a „rodovou ideológiou“, potom sú chirurgické zákroky „mrzačením“ zdravého tela, čím sa ECAV dostáva opätovne do zhody s rímskokatolíckou náukou. Ak *Stanovisko* požaduje, že „lekárska liečba by mala byť v súlade s kresťanským chápaním osoby“ (téza 33), tak vzniká otázka, či je Synoda ECAV pripravená stanoviť pravidlá lekárskej starostlivosti pre evanjelických psychiatrov, psychológov a sexuológov. Je pre cirkev lepšie vytvárať prostredie schopné podporovať *coming out* evanjelikov, alebo je lepším riešením, aby transrodoví kresťania svoju životnú situáciu (prísne) tajili, ak chcú zostať v radoch ECAV? Pokiaľ tranzícia nie je otázkou spásy, evanjelická cirkev by sa mohla minimálne pokúsiť aplikovať Pavlovo rozlišovanie medzi silnými a slabými vo viere na tento fenomén (R 14–15) a zvážiť napr. rôzne etiky pre kresťanov „silných“ a „slabých“ vo viere. Nehovoriac o tom, že by poznanie o fenoméne transrodovosti mohlo iniciovať záujem o duchovnú skúsenosť osôb s transidentitou,⁴² ich pohľad na evanjelium, či mohlo posunúť evanjelické uvažovanie o človeku a hriechu novým smerom.⁴³

Zhodnotenie

Sexuálna morálka nie je obsahom vierovyznavačských spisov ECAV a state týkajúce sa konania kresťana v *Symbolických knihách* sú rozvedením naplnenia, či porušenia prikázania lásky. Lepšou cestou ako miešať sexuálnu morálku s vierou by bolo ponechať otázku zamestnávania do úradov ECAV v rovine

42 Mary Lowe, From the Same Spirit: Receiving the Theological Gifts of Transgendered Christians, *Dialog: A Journal of Theology* 56 (2017/1), 28–37. Podľa Lowe transrodoví kresťania poukazujú na to, ako Boh pokračuje v tvorení nových vecí a ľudia sú spolutvorcami Boha, ako sa človek musí hlboko mať rád, popri láske k Bohu a svetu, že ľudia sú koherentnou jednotou tela a mysle, ako aj, že Duch Svätý je Duchom plurality, nových vecí, jednoty, nepredvídateľnosti a slobody.

43 Mary Lowe, Sin from a Queer, Lutheran Perspective, in: Mary Streufert, *Transformative Lutheran Theologies*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, 71–85. Lowe prezentuje anti-esencialistický postoj, zachováva Lutherove tézy o *simul iustus et peccator* a rozlišovanie *coram deo/coram hominibus*, spája ich s diskurzívnou analýzou a relacionalitou subjektu a poukazuje na hriešne sociálne štruktúry.

cirkevného zákona. Podľa *Zákona o rovnakom zaobchádzaní v niektorých oblastiach a o ochrane pred diskrimináciou a o zmene a doplnení niektorých zákonov* (antidiskriminačný zákon) č. 365/2004 Z. z. § 8, ods. 2 je pre registrované cirkvi, náboženské spoločnosti a iné právnické osoby, ktorých činnosť je založená na náboženstve alebo viere, prípustné rozdielne zaobchádzanie z dôvodu „náboženského vyznania alebo viery, ak ide o zamestnanie v týchto organizáciách alebo vykonávanie činností pre tieto organizácie a podľa povahy týchto činností alebo v kontexte, v ktorom sa vykonávajú, tvorí náboženstvo alebo viera osoby základnú oprávnenú a odôvodnenú požiadavku povolenia.“⁴⁴ Je však možné, že prijatím *Stanoviska* je ECAV na Slovensku vytvára právny základ na rozdielne zaobchádzanie s transrodovými osobami.

Argumenty proti transrodovým ľuďom v *Stanovisku* vychádzajú z odmietania koncepcie rodu. Základ celej antropológie je založený na pohlaví. Genitálne pohlavie sa dá pozorovať z hľadiska anatómie a morfológie tela alebo z hľadiska ich funkcií pri rozmnožovaní. *Common sense* a prirodzenosť je fakt, a možno ich vnímať ako „pravdivé“ pohľady. Avšak vďaka klinickej praxi s transrodovými osobami si uvedomujeme, že pohlavie má aj iné kontexty: chromozomálny, sociálny, právny, psychologický. Obzvlášť psychologické prežívanie pohlavnosti a s ňou spojenej sexuality je veľmi individuálne. Pokusy teológov zjednotiť sexualitu ľudí pod ideály „čistoty“, „abstinenencie“, „celibátu“ nereflektujú túto individualitu, nie sú absolútne, ale vyjadrením partikulárnych postojov. Napätie vyplývajúce z pokusov zabsolútniť takéto partikulárne postoje pomocou ontológie, metafyzických konštruktov „dobra“, prirodzeného zákona, stvoriteľského poriadku apod. je očividné: pohlavnosť a sexualita má *de facto* slúžiť na „prokreáciu“ (komplementarita) podobne ako pri zvieratách. Na rozdiel od zvierat však človek prežíva sexualitu aj s ohľadom na príjemnosť, potešenie a uvoľnenie napätia (aj ako „rekreáciu“). Postulované rámce jedinej legitímnej sexuality (heterosexuálneho penetračného styku v manželstve) slúžia ako nástroje kontroly svedomia členov cirkví a prenikania do súkromnej sféry členov cirkví. Vytváraním katalógov „nemorálneho“ správania sa „moc rozvázovať a zaväzovať hriechy“ transformuje na moc stigmatizovať a patologizovať sexualitu v jej rôznych podobách. Ideály cirkevnej sexuálnej morálky presadzujú „tradičné“ roly, za čím sa skrývajú patriarchálne spoločenské a rodinné štruktúry. Keďže je sloboda slobodou

⁴⁴ Slov-Lex. Právny a informačný portal [online], [cit. 20. 2. 2025], dostupné z: <https://www.slov-lex.sk/ezbierky/pravne-predpisy/SK/ZZ/2004/365/20160102>.

vtedy, ak sa môže odkloniť od normy, treba si položiť otázku, či nábožensky motivované vyhlásenia proti transrodovým ľuďom nie sú dobrým príkladom ambivalentného postoja cirkvi – či ich predstaviteľov – k slobode jednotlivca a slobode ako takej.⁴⁵

Postoj reprezentovaný v *Stanovisku* vychádza z modelu: normálne – nie normálne. Diverzita je znakom negácie normálneho. Naturalistický omyl sa objavuje vo všetkých inštanciách, keď normálne je identifikované ako „dobré“, a teda „morálne“. Nie-normálne je identifikované ako „zlé“, a teda „nemorálne“. Z etického hľadiska je však namieste zdržanlivosť; skúsenosť ukazuje, že pre cisrodového človeka je ťažko pochopiteľné, v čom spočíva „rozpojenie“ pohlavia a rodu, a čo vlastne transrodová osoba prežíva. Cisrodové osoby racionalizujú toto prežívanie ako „prelud“, „pocit“, „zmätok“, „neistotu“, „ideológiu“, ktoré nie sú ukotvené na ničom hmatateľnom. Transidentita je neprijatím (biologickej) reality, ktorú všetci ostatní vidia a nepochybujú o nej. Avšak pohlavná identita je síce fyzicky objektívna, ale človek si sebauvedomuje, že je viac ako telo.

Stanovisko nerešpektuje integritu transrodových ľudí, patologizuje a stigmatizuje ich stav. Pritom, vyjadrené slovami Harryho Benjamina: „ťažko sa nájde osoba tak konštantne nešťastná, ako je transsexuál (pred zmenou pohlavia).“⁴⁶ Tento stav vyplýva z toho, že svoju ženskú či mužskú identitu nie je možné zmeniť psychoterapiou. Ak by sa tak stalo, transrodová osoba by prestala byť sama sebou. Prispôbovanie tela k rodu sa deje s plným vedomím, že aj táto cesta má svoje limity, keďže je jasné, že nikdy nebude možné dosiahnuť plnú „mužskosť“ či „ženskosť“ pohlavia. Predsudky a absencia snahy o pochopenie zo strany cisrodových ľudí (neraz transformované do náboženskej bigotnosti založenej na pocite seba-spravodlivosti) odriekajú transrodovej osobe právo nachádzať šťastie v čo najväčšej miere podľa princípu slobody a sebaurčenia.⁴⁷

Stanovisko Vieroučného výboru ECAV možno považovať za evanjelické azda v jeho odkaze na stvoriteľské stavy a v snahe, v súlade s Formulou svor-

45 Lubomír Batka, Ambivalencie slobody a poslušnosti v kresťanskom náboženstve, *Historia et theoria iuris* 16 (2024/3), 13–14.

46 Benjamin, *The Transsexual Phenomenon*, 30.

47 Šedivá, Poruchy sexuálnej identity, 289: „Okrem vlastnej tranzície sa transrodoví ľudia musia vysporiadať s tým, že v našej spoločnosti sú naďalej odmietaní a diskriminovaní ešte vo väčšej miere ako príslušníci iných sexuálnych menšín. Je potrebné, aby si na tieto stigmatizácie vyvinuli stratégie, ktoré im umožnia zvládať stres súvisiaci s príslušnosťou k minorite.“

nosti čl. 1 zdôvodňovať porušenosť ľudskej prirodzenosti na tele a duši, ktorá má za následok „sexuálnu dezorientáciu“, ako aj všetky psychické a fyzické „postihnutia“ (vrátane transrodovosti) z doktríny o dedičnom hriechu. ECAV v *Stanovisku* urobila záväzným len jeden spôsob čítania biblického textu: verbálna inšpirácia a historický význam slov v kontexte staroveku a antiky. Biblické „všetko skúmajte, dobrého sa držte“ – by v duchu „teocentrických vykladačov Biblie“ bolo dobré zmeniť na „nič neskúmajte, držte sa textu Biblie“.

Postoj ECAV k transrodovým ľuďom formujú dva biblické verše: Gn 1,27 a Mk 10,6 („ako muža a ženu ho stvoril“). Dogmatický článok o stvorení a dedičnom hriechu postačujú na zdôvodnenie „záväzného stanoviska ECAV k vieroučným a pastoračným otázkam ľudskej sexuality“. Vo viacerých inštanciách je postoj stanoviska blízky sexuálnej morálke rímskokatolíckej cirkvi. Právom sa však možno pýtať, či v tomto *Stanovisku* Evanjelická cirkev augsburského vierovyznania našla svoju evanjelickú identitu, a či je jej postoj k transrodovým ľuďom skutočne biblický. Skôr sa ukazuje, že prijaté stanovisko proti homosexuálnemu správaniu a proti ordinácii transrodových ľudí je apológiou fundamentalistickej hermeneutiky a rímskokatolíckej sexuálnej morálky.

Bude zaujímavé sledovať, ako bude ECAV na Slovensku postihovať a disciplinovať nielen liberálne zmýšľajúcich členov a duchovných, ale aj všetkých ostatných členov, ktorí budú ich sexualitu žiť aj inak ako v heterosexuálnom manželstve.

prof. Lubomír Batka, Dr. theol.

Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Šafárikovo nám. 6, 810 00 Bratislava

Slovenská republika

lubomir.batka@flaw.uniba.sk

Historicko-teologické východiská súčasných kresťanských postojov ku samovražde

Róbert Zacharovský

Abstract: Historical-Theological Origins of Contemporary Christian Attitudes Towards Suicide

This article reflects on the roots of the taboo and stigma surrounding the topic of suicide within contemporary Christian society. By examining the attitudes of significant historical figures in Christianity towards the phenomenon of suicide, the article illustrates the development of Christian views on suicide throughout history and seeks to explain the origins of the attitudes currently prevalent among members of contemporary Christian faith communities. The views of Church Doctors such as Augustine of Hippo and Thomas Aquinas, as well as key figures of the Reformation movement, demonstrate the Church's consistent rejection of suicide throughout most of its history. Legal and other documents from the period under review also reflect society's harsh treatment of individuals who died by suicide and their relatives. Since the official position of the Church and related legal frameworks began to change significantly only in the 20th century, it is understandable that stigmatizing attitudes toward those affected by suicide still persist in society.

Keywords: Suicide; church history; stigma; Christian community

DOI: 10.14712/27880796.2025.5

Úvod

Téma samovraždy je právom považovaná za tému ťažkú. Spravidla sa jej snažíme vyhnúť a o tejto nepríjemnej téme bežne nehovoriť. Zdá sa, že toto ešte viac platí o cirkevných spoločenstvách.¹ Akoby sme si mysleli, že keď o téme samovraždy hovoriť nebudeme, nebude sa nás ani týkať. No hoci je téma samovraždy tabuizovaná už celé stáročia, napriek tomu sa suicidiá stále dejú: každý rok ukončí vo svete svoj život vlastnou rukou viac než 720 000 ľudí a približne 20 krát viac (čiže okolo 14,4 milióna ľudí, čo je cca 0,18% svetovej populácie) sa každoročne o samovraždu pokúsi.² Smrť samovraždou je tak vo

- 1 Porovnaj napr.: Karen Mason, Suicide Stigma in Christian Faith Communities: A Qualitative Study, *Religions* 12 (2021/7), 501, doi: 10.3390/rel12070501; alebo: John Potter: Is Suicide the Unforgivable Sin? Understanding Suicide, Stigma, and Salvation through Two Christian Perspectives, *Religions* 12 (2021/11), 945, doi: doi.org/10.3390/rel12110945.
- 2 World Health Organisation, *Suicide* [online], [cit. 21. 1. 2025], dostupné z: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/suicide/>, tieto čísla však môžu byť výrazne

svete častejšia, než smrť v dôsledku vírusu HIV, malárie, či rakoviny prsníka.³ A nevyhýba sa ani cirkevným spoločenstvám.⁴

Jedným z pilierov prevencie samovražedného konania je zvyšovanie povedomia o tejto záležitosti, čiže osveta.^{5 6} Iným pilierom prevencie, na ktorom sa zhoduje odborná verejnosť, sú rozličné ľudské komunity, ktoré sú schopné podať pomocnú ruku ľuďom v núdzi.⁷ Vo všeobecnosti medzi takéto komunity určite patrí aj kresťanská cirkev, no neraz sa práve vo vzťahu k problematike samovraždy stáva, že cirkevné spoločenstvo nie je miestom, kde sa o problematike samovraždy dá slobodne zhovárať, alebo je dokonca miestom, kde sa stigmatizácia obetí samovraždy, či ich príbuzných ešte viac zvyšuje.⁸

Pomocou sondy do cirkevných dejín sa budeme snažiť čitateľovi priniesť odpoveď na otázku, prečo je téma samovraždy v cirkevných spoločenstvách i v širšej kresťanskej spoločnosti tak výrazne stigmatizovaná a tabuizovaná – stigmatizovanejšia, než väčšina iných hriechov, o ktorých sa v cirkevnom spoločenstve bežne hovorí. Zároveň sa pokúsime zamyslieť sa nad tým, čo je možné v rámci cirkevných spoločenstiev urobiť v prospech väčšej slobody k rozprávaniu sa na túto tému a k podpore obetí samovražedného konania (napr. pozostalých po samovražde).

V nasledujúcich riadkoch sa pozrieme na vývin názorov na suicídium u významných mysliteľov kresťanskej cirkvi rôznych storočí. Budeme sa držať len v oblasti latinskej (západnej) cirkvi, pričom od 16. storočia sa v prospech

podhodnotené, nakoľko len menej než polovica členských štátov WHO má vybudovaný relatívne spoľahlivý systém zberu dát o samovražednom konaní svojich obyvateľov.

- 3 World Health Organisation, *One in 100 Deaths is by Suicide* [online], [cit. 21. 1. 2025], dostupné z: <https://www.who.int/news/item/17-06-2021-one-in-100-deaths-is-by-suicide>.
- 4 Porovnaj: Peter Preus, *And She Was a Christian: Why Do Believers Commit Suicide?*, Milwaukee: NPH, 2018.
- 5 World Health Organisation, *Suicide Prevention* [online], [cit. 21. 1. 2025], dostupné z: https://www.who.int/health-topics/suicide#tab=tab_2. Ďalšie piliere prevencie sú: situačná analýza, spolupráca zainteresovaných sektorov, tvorba personálnych kapacít, dostatočné financovanie a priebežné monitorovanie stavu.
- 6 Nedá mi nespomenúť, že významným počinom na poli suicidologickej osvety v českom prostredí bolo svojho času priekopnícke sociologické dielo Tomáša Garrigue Masaryka s názvom *Sebevražda* (české vydanie z r. 1904).
- 7 World Health Organisation, *Preventing Suicide: a Community Engagement Toolkit* [online], [cit. 21. 1. 2025], dostupné z: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241513791>.
- 8 Porovnaj napr.: Ferenc Moksony – Rita Hegedus, Religion and the stigma of suicide: A quantitative analysis using nationwide survey data from Hungary, *Religions* 12 (2021/11), 953, doi: 10.3390/rel12110953.

zachovania kontinuity myšlienok najprv pozrieme na situáciu v rímskokatolíckej cirkvi a následne sa vrátíme do obdobia reformácie, aby sme nahliadli do názorov významných postáv protestantských spoločenskíev.

Úmyselne sa nebudeme zaoberať exegézou biblických textov, ktoré samovraždu spomínajú, nakoľko by takýto počin spôsobil výrazné prekročenie povoleného rozsahu tohto článku. V krátkosti len spomenieme, že medzi biblické miesta opisujúce samovražedné konanie patrí – v rámci kánonických spisov: Sudcov 9,52–54 (kráľ Abimelech), 2. Samuelova 17,23 (Dávidov poradca Achitofel), 1. kráľov 16,18 (kráľ Zimri), 1. Samuelova 31,4–6 a 1. Kronická 10,1–6 (kráľ Saul a jeho zbrojnoš), Sudcov 16,28 (Samson), Matúš 27,3–5 a Skutky 1,18 (Judáš); a v rámci spisov apokryfných (deuterokánonických): 1. Makabejcov 6,46 (vojak Eleazár Auaran), 2. Makabejcov 10,13 (grécky vojak a vládár Ptolemaios Makron) a napokon 2. Makabejcov 14,37–46 (židovský hrdina Razis); za zmienku však určite stojí skutočnosť, že ani jedno z týchto miest neobsahuje explicitné odsúdenie samovražedného konania spomenutých postáv.⁹

Svätý Augustín a teológia samovraždy

Postavou, ktorá azda najviac ovplyvnila kresťanské učenie o samovražde bol hipponský biskup Aurelius Augustinus (354–430), v stredoveku zaradený na zoznam prominentných kresťanských mysliteľov, tzv. učiteľov Cirkvi. Kým dovtedajšie postoje k sebazabitiu boli medzi kresťanmi mnohokrát ambivalentné,¹⁰ Aurelius Augustinus sa k samovražde vyjadruje jednoznačne zamietavo. Najzákladnejší argument pre svoj postoj nachádza v Božom prikázaní

9 Stanisław Adamiak – Jan Dohnalik, The Prohibition of Suicide and Its Theological Rationale in Catholic Moral and Canonical Tradition: Origins and Development, *Journal of Religion and Health* 62 (2023), 3820–3833, doi: 10.1007/s10943-023-01886-x.

10 V tejto súvislosti je nutné podotknúť, že rôzni autori môžu definíciu samovraždy chápať rôzne široko. Kde je hranica medzi samovraždou a dobrovoľným mučeníctvom? Kde je hranica medzi samovraždou a sebaobetovaním sa pre druhých, alebo pre nejaký ideál? Kam by sme zaradili napr. smrť Jána Palacha? Za zmienku určite stojí aj fakt, že niektorí myslitelia zaraďujú medzi suicidiá aj Ježišovu smrť na kríži, pretože ju podstúpil dobrovoľne, ba dokonca povzbudil ku konaniu toho, ktorý bol do jeho usmrtenia zapojený (povedal Judášovi „Čo chceš urobiť, urob čím skôr“ Jn 13,27). Porovnaj Makiko Sato, The Prohibition of Suicide for Affirmation of Human Beings by Augustine, *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography* 11 (2015/1), 135–142, doi: 10.1163/18177565-00111p14.

„Nezabiješ“. ¹¹ Suicídium pre Augustína znamená seba-zabitie a touto témou sa zaoberá vo viacerých svojich spisoch.

Azda najširšie sa sv. Augustín k téme samovraždy vyjadruje v prvej knihe svojho veľdiela *O Božej obci*, konkrétne v kapitolách 17–28. Polemizuje tu s niekoľkými argumentmi, ktoré boli rozšírené medzi súdobým obyvateľstvom a ktoré hovoria v prospech samovraždy ako vhodného riešenia určitých životných situácií. Konkrétne ide o situácie záchrany svojej cti, či nevinnosti. Mnohí starovekí Rimania mali vo veľkej úcte istú Lucretiu, vznešenú ženu a cnostnú manželku, ktorú znásilnil syn posledného rímskeho kráľa Tarquinia Superba. ¹² Keďže Lucretia nedokázala uniesť toto potupenie, sama sa pred zrakom svojho otca i manžela zabila. Podobne i vznešený rímsky vojvoda Cato ukončil svoj život po tom, čo prehral v občianskej vojne proti Iuliovi Caesarovi, pretože si nedokázal predstaviť svoj život pod Caesarovou vládou. ¹³ Mnohí Augustínovi súčasníci tieto postavy z rímskej histórie obdivovali a kladli ich za vzor aj ostatným ľuďom, ako príklady veľkej cnosti a duševnej sily. ¹⁴ Augustín však považuje tieto názory za nerozumné, nelogické a dôrazne ich odsudzuje: o Lucretii hovorí, že hoci bola cnostnou manželkou, previnila sa vraždou nevinnej osoby (seba) a preto nie je hodná nasledovania; ¹⁵ o Catonovi zase, že nie je príkladom človeka veľkej duševnej sily, pretože – na rozdiel od biblického Jób – nebol schopný zniesť útrapy a pokorenie, ktoré ho pravdepodobne pod vládou Caesara čakali. ¹⁶

11 Aurelius Augustinus, *O Boží obci: knih XXII.*, prel. Julie Nováková, Praha: Karolinum, 2007, 1. zväzok, 57–58; Augustínove vzťahnutie Božieho prikázania „Nezabiješ!“ na prípad samovraždy môže byť na prvý pohľad problematické – veď ak má toto prikázanie všeobecnú platnosť, prečo sa nevzťahuje aj na zvieratá? Augustín podopiera svoju argumentáciu prepojením s iným prikázaním – tzv. veľkým prikázaním lásky „Miluj svojho blížneho ako seba samého!“ (Mt 22,39), ktoré je i samotným Ježišom pokladané za zhrnutie zákona. Z neho môžeme – podľa Augustína – spätne vyvodiť, že ak platí, že blížneho nemáme zabíjať, pretože ho máme milovať ako seba samého, potom musí platiť, že aj seba máme tak veľmi milovať, aby sme si nespôsobili smrť. Porovnaj Sato, *The Prohibition of Suicide for Affirmation of Human Beings by Augustine*, 137.

12 Konstantin Tanev, *The Case of Lucretia – Symbolizing the Political Reality*, *Právnické historické studie* 52 (2022/3), 11–23, doi: 10.14712/2464689X.2022.34

13 Mary-Evelyn Farrior, *The Ultimate Romana Mors: The Death of Cato and the Resulting Paradigmatic Shift in Roman Suicide*, *Berkeley Undergraduate Journal of Classics* 2 (2013/2).

14 Leah Schwebel, *The Pagan Suicides: Augustine and Inferno*, *Medium Aevum* 87 (2018/1), 106–132, doi: 10.2307/26871218.

15 Aurelius Augustinus, *O Boží obci*, 1. zväzok, 55–57.

16 *Ibid.*, 60.

Názor, že samovražda môže mať určité benefity, však nebol úplne cudzí ani spoločenstvu kresťanov. Aj u kresťanov mala byť dôvodom pre „spravodlivú“ samovraždu snaha o zachovanie svojho vnútorného bohatstva – v ich prípade duchovnej čistoty, cnosti a viery, a vyhnutie sa zvodom, ktoré veriacemu hrozili od nepriateľsky naladeného okolia. Súdobá cirkev dokonca uctievala pamiatku niektorých kresťanov, ktorí z tohto sveta zišli vlastnou rukou. Napríklad sv. Ambróz Milánsky, Augustínov duchovný otec, na konci svojho spisu *O Pannách* uvádza ako príklad zbožného konania záver života sv. Pelagie, uväznenej kresťanky, ktorá pre záchranu svojho panenstva vyskočila z okna, a blahoslaví tiež konanie jej matky, ktorá spolu s ostatnými svojimi dcérami náročky skočila do smrtiacej rieky, aby týmto spôsobom unikli prenasledovateľom.¹⁷

Hoci sa Augustín vyjadruje o spomenutých sväticiach zdržanlivo a s úctou, a na ich ospravedlnenie dokonca vyjadruje názor, že sebazabítie im v danej chvíli možno vnukol sám Boh,¹⁸ vo všeobecnosti považuje poňatie samovraždy ako prevencie hriechu za nerozumnosť a bláznovstvo. Hipponský biskup vo svojom spise premýšľa, že ak by samovražda bola rozumnou prevenciou proti hriechu, potom by ju bolo potrebné odporúčať všetkým kresťanom hneď po krste, kedy je duša celkom bez poškvrny.¹⁹ No samovražda je podľa Augustína hriechom, „po ktorom už nie je miesta pre spasiteľné pokánie“, ²⁰ preto je bláznovstvom si pre neistý hriech v budúcnosti (napr. v podobe vnútorného súhlasu s rozkošou pri znásilnení) sám na sebe spôsobiť hriech, ktorý je istý.²¹

Zatiaľ čo pre väčšinu Augustínových kresťanských súčasníkov bolo uvažovanie nad samovraždou ako možným riešením prenasledovania už vďaka cisárskej ochrane kresťanského náboženstva minulosťou, súdobou skupinou obyvateľstva, u ktorej utilitárne nahliadanie na samovraždu stále významne prežívalo, bola skupina kresťanských schizmatikov, ktorá nasledovala učenie biskupa Donáta. Práve existencia tohto spoločenstva a konanie jeho členov nútili Augustína sa nad samovraždou opakovane zamýšľať. Donátus

17 Ambrosius, *O pannách*, prel. Josef Zvěřina – Timotheus Vodička – Ondřej Petrů, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1948, 113–115.

18 Aurelius Augustinus, *O Boží obci*, 1. zväzok, 62–63.

19 Ibid., 63.

20 Latinský text znie: „Nonne satius est flagitium committere, quod paenitendo sanetur, quam tale facinus, ubi locus salubris paenitentiae non relinquitur?“ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, [online], [cit. 28.04.2025], 1. zväzok, I. kniha, odsek 25, dostupné z: <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.

21 Aurelius Augustinus, *O Boží obci*, 1. zväzok, 62.

a ľudia okolo neho (tzv. donatisti) tvrdili, že do cirkvi nesmú patriť ľudia, ktorí v čase Diokleciánovho prenasledovania nejakým spôsobom zapreli vieru. Dištancovali sa od zvyšku kresťanov (tzv. katolíkov), ktorí do svojho spoločenstva i organizačnej štruktúry po skončení prenasledovania naspäť prijali mnohých „odpadnutých“ súvercov. Tieto dve skupiny kresťanov medzi sebou súperili a neraz proti sebe bojovali i so zbraňou v ruke, pričom do konfliktu sa na strane katolíkov niekedy pridala i rímska armáda.²² Ak sme vyššie uviedli, že niektorí antickí kresťania videli samovraždu ako využiteľnú na ceste ich viery, pre donatistickú skupinu to platilo niekoľkonásobne. Smrť bola pre donatistov jednoznačne prijateľnejším spôsobom vyústenia ich kresťanského života, než pridanie sa ku katolíkom. Zradenie svojich ideálov vnímali ako zradenie kresťanskej viery. Preto ak donatisti nepadli v boji a hrozilo im napríklad zajatie, boli pripravení radšej spáchať hromadnú samovraždu, o čom nám svedčí Augustínov list cisárskemu úradníkovi Dultitiovi.²³ Avšak hoci donatisti pokladali tých, ktorí padli v boji proti katolíkom, ako aj tých, ktorí sa preventívne usmrtili vlastnou rukou, za martýrov, Augustín im odkázal, že „nemôžu mať smrť martýrov, pretože nemajú život kresťanov.“²⁴

Hipponský biskup sa témou samovraždy zaoberal aj v inom kontexte. Vo svojom nedatovanom liste č. 244²⁵ sa pastiersky prihovára istému Chrisimovi, afrokatolíckemu laikovi,²⁶ ktorý po strate svojho majetku upadol do hlbkej beznádeje, pričom Augustínovi sa dostalo do uší, že si chce siahnuť na život. Biskup Augustín tohto člena kresťanskej komunity napomína, aby odpútal svoj zrak od pozemských vecí a uprel ho do nebies, kde sa nachádzajú tie

22 Adamiak – Dohnalik, *The Prohibition of Suicide*, 3824.

23 Aurelius Augustinus, Letters 156–210, in: Boniface Ramsey (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21. Century*, prel. Roland Teske, New York: New City Press, 2004, 372. Ide o list č. 204.

24 Aurelius Augustinus, Letters 156–210, 374. Latinský text znie „non eos posse habere martyrū mortem, quia christianorum non habent vitam“ [online], [cit. 28. 4. 2025], dostupné z: <https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>.

25 Augustín ho napísal pravdepodobne niekedy po roku 395. Porovnaj: Kolawole Chabi, Augustine on Temptation to Suicide: A Reading of His Letter 244 to Chrisimus, *May-ética: Journal of the Augustinian Recollects* 46, č. 101 (2020), 19–32, doi: 10.35383/may202046.101.2.

26 Aurelius Augustinus, Letters 211–270, in: Boniface Ramsey (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21. Century*, prel. Roland Teske, New York: New City Press, 2004, 171. Ide o list č. 244.

skutočné a podstatné hodnoty, na ktoré sa má veriaci človek sústrediť.²⁷ Z poimenického hľadiska je zaujímavé sledovať Augustínov pastorálny prístup využitý v tomto liste, ktorý má charakter zamietavého a devalvačného postoja čo i len k predstave, že by Chrisimovi mohla prísť samovražda skutočne na um – napr.: „... nech Boh dopustí, aby to, čo som počul, bolo falošné – že si si chcel vziať život. Je lepšie, ak neverím, že toto vstúpilo do tvojho srdca alebo vypadlo z tvojich pier...“,²⁸ ktorý by sme vo svetle dnešných poznatkov psychológie a v kontexte overených intervenčných postupov v súčasnosti asi nepoužili.^{29 30 31}

Dedičstvo svätého Augustína

Augustínove názory na samovraždu ovplyvnili kresťanské myslenie na dlhé stáročia. Stali sa dokonca cirkevnoprávnou normou, nakoľko „otec cirkevného práva“ Gratianus o pár storočí neskôr zahrnul Augustínove uvažovanie nad témou samovraždy, pochádzajúce z vyššie uvedeného diela *O Božej obci*, do svojho súboru cirkevných kánonov *Decretum Gratiani* (12. storočie).³²

²⁷ Aurelius Augustinus, Letters 211–270, 171.

²⁸ Latinský text znie: „audivi enim (iam dixi: Deus faciat ut falsum audierim) quod tibi manus etiam velles inferre; quod melius non credo aut ascendisse in cor tuum, aut exisse de ore tuo“ [online], [cit. 28. 4. 2025], dostupné z: <https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>.

²⁹ V súčasnosti sa má za to, že ak krízový intervent (napr. kňaz, farár, pastor, psychológ) vytvorí dôverný a bezpečný priestor, v ktorom potenciálny suicidant môže o svojich myšlienkach na samovraždu hovoriť, riziko uskutočnenia samovraždy sa výrazne znižuje. Viď Olga Havránková, Sebevražedná tematika, in: Daniela Vodáčková (ed.), *Krizová intervence*, Praha: Portál, 2007, 484–486; alebo Naděžda Špatenková, Sebevražda, in: Naděžda Špatenková (ed.), *Kříže a krizová intervence*, Praha: Grada Publishing, 2020, 251–253.

³⁰ Na inom mieste Augustín píše, že hriešne je aj plánujúce premýšľanie nad samovraždou – ide o spis *Proti Gaudenciovi, donatistickému biskupovi*, 1. kniha, 14. odsek. Porovnaj: Chabi, Augustine on temptation to suicide, 22.

³¹ Ďalším miestom, kde sa Augustín zaoberá témou samovraždy je tretia kniha spisu *O sloboďnej vôli* (*De libero arbitrio*). V ňom filozoficky dokladá nevedomú vôľu suicidanta k životu, ktorá sa prejavuje práve túžbou zbavenia sa utrpenia: Ak suicidant hovorí „želám si radšej neexistovať, než takto trpieť“, tak práve existenciou svojho želania suicidant – podľa Augustína – potvrdzuje svoju túžbu a vôľu po existencii. Porovnaj: Sato, The Prohibition of Suicide for Affirmation of Human Beings by Augustine, 138–139.

³² Adamiak – Dohnalik, The Prohibition of Suicide, 3826.

Tomáš Akvinský a jeho názory na samovraždu

Aj ďalší učiteľ Cirkvi a nemenej významný stredoveký teológ, Tomáš Akvinský (1225–1274) sa k samovražde vyjadruje jednoznačne zamietavo. V druhom diele druhej časti svojho ťažiskového diela *Summa Theologiae* zdôvodňuje nesprávnosť a hriešnosť sebazabitia viacerými filozofickými a teologickými dôvodmi.³³ Hovorí, že zabiť samého seba je proti prirodzenému poriadku, pretože každá bytosť má od prirodzenosti v sebe zakorenený pud sebazáchovy a prechováva k sebe určitú mieru lásky – preto ak niekto samovraždu vykoná, koná proti tomuto prirodzenému poriadku a porušuje lásku, ktorú je dlžný samému sebe. Ďalej, samovražda zasahuje do práv širšej komunity, pretože každá bytosť je súčasťou celku a samovražda oberá celok o jednotlivca, čím komunitu narušuje. Napokon, sebazabíjanie je podľa Akvinského zásahom do práv Božích, pretože pánom života je sám Boh a len on má právo rozhodovať o jeho ukončení. Akvinský vo svojom diele *Summa Theologiae* tvrdí spolu s Augustínom, že samovražda je najťažším hriechom („gravissimum peccatum“) – ťažším, než napríklad cudzoložstvo, či smilstvo – a tiež najnebezpečnejším, pretože po jeho spáchaní už nezostáva čas na vykonanie pokánia.

Aplikácia teológie samovraždy do praktického života cirkvi

Aplikácia teologického a právneho odsúdenia samovražedného konania do života cirkvi mala aj svoje praktické (napr. liturgické) dôsledky. Už koncily v Brage (r. 561, dnešné Portugalsko) a Auxerre (r. 578, dnešné Francúzsko) zakazovali pochovávať samovrahov s obvyklými cirkevnými obradmi, ako bola zádušná omša, či spev žalmov.³⁴ Autori štúdie o vývine katolíckych morálnych a cirkevnoprávných štandardov vo vzťahu ku samovražde Stanisław Adamiak a Jan Dohnalik uvádzajú, že podobný prístup vykazujú závery mnohých ďalších koncilov v priebehu nasledujúcich storočí. Aj tzv. *Rímsky rituál* z roku 1614 – kniha jednotných bohoslužobných obradov rímskokatolíckej cirkvi, ktorá bola výsledkom liturgických reforiem Tridentského koncilu – nariaďoval, že katolícke pohrebné obrady majú byť odopreté „nekatolíkom, verejným hriešnikom, obetiam duelov a samovrahom, ak títo tesne pred

33 Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae* [online], [cit. 28. 4. 2025], IIa-IIae, q. 64, a.5, anglická a latinská verzia dostupné z: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.II-II.Q64.A5.Rep3>.

34 Adamiak – Dohnalik, *The Prohibition of Suicide*, 3826.

smrťou nevykázali znaky pokánia“; podobnú informáciu sa dočítame i v *Kódexe kánonického práva* z roku 1917.³⁵

V tomto kontexte je dôležité upozorniť, že cirkev už oddávna reflektovala existenciu možnosti, že človek, ktorý si siahol vlastnou rukou na život, nemusel byť vo chvíli samovraždy „pri zdravom rozume.“ Penitenciáre zo siedmeho a ôsmeho storočia, ako aj vyššie spomínaný *Rímsky rituál* zo sedemnásteho storočia povoľujú zádušnú omšu a iné pohrebné obrady pre tých zosnulých, ktorí spáchali samovraždu v stave šialenstva, a Kódex kánonického práva z roku 1917 vylučuje možnosť pohrebných obradov len pre tých samovrahov, ktorí tento skutok vykonali zo slobodnej vôle („deliberato consilio“).³⁶

Čo sa týka posmrtných osudov ľudí, ktorí si dobrovolne siahli na život, väčšinu času dejín cirkvi sa verilo, že ich duše končia vo večnom zatratení – názornou ukážkou etablovanosti tohto pohľadu je napríklad spis slávneho talianskeho literáta Dante Alighieriho (1265–1321) *Božská komédia*, časť *Peklo*. V nej sa autor spisu v alegorickom zmysle stretáva s dušami samovrahov v zakliatom lese, ktorý sa nachádza až v siedmom z deviatich okruhov pekla (čím vyššie je číslo kruhu, tým bližšie sa nachádza k centru pekla – pozn. aut.). Duše ľudí, ktorí sa počas svojho života predčasne zriekli svojich tiel, sú v tomto alegorickom rozprávání uväznené v stromoch a kríkoch, ktorých listy a konáre požierajú Harpye.³⁷

Večné zatratenie však nebolo jediným trestom, ktoré si samovrah svojím činom privodil. Svetské authority zvykli pridať k Božiemu večnému trestu a k cirkevnému liturgickému trestu ešte aj trest pozemský³⁸ – a to často v podobe konfiškácie hmotného majetku zosnulého a verejného zhanobenia jeho tela. Na príklady týchto trestov, používaných pravdepodobne už od pohanského staroveku,³⁹ sa bližšie pozrieme v nasledujúcich riadkoch, kde sa budeme zaoberať – paradoxne – reformačným obdobím a situáciou v prostredí protestantských cirkví.

35 Adamiak – Dohnalik, *The Prohibition of Suicide*, 3827.

36 *Ibid.*, 3826–3827.

37 Dante Alighieri, *Božská komedie: Peklo*, prel. Vladimír Mikeš, Praha: Mladá fronta, 1978, 78 (Spev XIII).

38 Tieto tresty mohli byť formou preventívnych opatrení proti samovraždám – porovnaj Adamiak – Dohnalik, *The Prohibition of Suicide*, 3826.

39 Jeffrey Watt, Calvin on Suicide, *Church History* 66 (1997/3), 463–476, doi: 10.2307/3169451.

Ako keď pocestného v lese prepadnú zbojníci...

Pohľad Martina Luthera

Signifikantne iný tón i prístup k téme suicídia než u predchádzajúcich kresťanských mysliteľov nachádzame u nemeckého reformátora Martina Luthera. Nie že by nemecký reformátor samovraždu schvaľoval – to v žiadnom prípade – no z jeho názorov akoby znel hlas toho, kto sám vie, ako vyzerá zúfalstvo, ktoré môže k samovražde viesť. V jeho reči totiž nepočujeme káranie ani odsudzovanie tých, ktorí si vzali život a nenájdeme v nej dokonca ani ortiel večného zatratenia. Jeho náhlady na túto tému, ktoré sa objavili pri rozhovore so študentmi dňa 7. apríla 1532, zachytili popri konzumácii študentskej stravy u Lutherovcov minimálne traja promptní pisári a nájdeme ich v tzv. *Rečiach pri stole* č. 222, 1413 a 2597.⁴⁰

V skratke, Martin Luther vidí situáciu človeka, ktorého premohlo zúfalstvo, ako podobnú situácii pocestného, ktorého v lese prepadli lupiči. Podľa Luthera sa samovrah nezabil sám, ale premohol ho diabol, preto tohto človeka za skutok ukončenia svojho života odsúdiť nemožno. Odrádza však od toho, aby sa táto informácia verejne rozprávala bežným ľuďom, pretože by sa tým mohla „Satanovi zavdať príležitosť k vraždeniu“⁴¹ – čo chápeme ako Lutherovu obavu zo vzniku ľahkovážneho postoja k samovražde v spoločnosti a následne k jej častejšiemu konaniu. Z tohto dôvodu – a nie z presvedčenia o zatratení zosnulého – považuje Luther za dôležité, aby vrchnosti ďalej zachovávali dovtedajšie odstrašujúce zvyklosti s nakladaním tiel samovrahov, ako napr. pretiahnutie tela cez prah vchodových dverí, či jeho spálenie, ktoré vo svojom dôsledku jasne deklarovali, že samovražda je niečo zlé a nežiaduce, niečo, čo si spoločnosť neželá, aby sa dialo. Význam stretnutia sa človeka s problematikou samovraždy vidí Luther v tom, že existencia týchto tragických udalostí svedčí o realite veľkej moci Satana, čo nás vedie k bázni pred Bohom a k horlivému modleniu.

Trochu odlišné dôvodenie k téme možnosti spásy človeka, ktorý si sám vzal život nachádzame v *Reči pri stole* č. 5829 a ktorého autorom je pravde-

40 Joachim Karl Friedrich Weimar Knaake (ed.), *Tischreden: Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1912, 95; Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1913, 91–92.

41 Knaake (ed.), *Tischreden*, 95 [1. zväzok, Reč pri stole #222]. Latinský text znie: „non tamen hoc vulgo docendum est, ne Satanae occasio praebeatur caedium faciendarum“.

podobne Filip Melanchthon.⁴² Autor tohto dôvodu argumentuje, že hoci samovražda je bezbožným činom, Pán Boh má množstvo spôsobov, ako obrátiť suicidujúceho človeka k sebe aj v jeho poslednom momente života. Preto, hoci máme druhých hodnotiť podľa ovocia ich skutkov (Mt 7,16), „predsa si nemôžeme byť istí súdnym výrokom Božím, pretože ten je tajný a skrytý“⁴³ (2. Tim 2,19).

Ženevský prístup

Zvyklosti súvisiace s odstrašovaním od samovraždy formou zhanobenia tela zosnulého nachádzame aj v reformovanej Ženeve. Avšak, zdá sa, že v oveľa prísnejšej forme, než vo Wittenbergu. Jeffrey Watt vo svojom článku o Kalvínovom postoji k samovraždám uvádza tri príklady procesu proti samovrahom zo Ženevy 16. a 17. storočia.⁴⁴ Prvý príklad (1555) hovorí o farmárovi Jeanovi, ktorý sa v dôsledku zúfalstva zo svojej pohlavnej choroby sám prebodol nožom a ktorého telo bolo po smrti najprv ťahané koňmi po cestách mesta a následne napichnuté na kôl a verejne vystavené ostatným obyvateľom na výstrahu.⁴⁵ Druhý príklad hovorí o obyvateľke Julienne (1564), ktorá v strachu pred vypočúvaním mestskou radou radšej skočila do rieky Rhôny a jej mŕtve telo, vytiahnuté z vody, bolo následne taktiež ťahané koňmi a pochované na pohrebisku pre zločincov. Napokon, tretí ženevský príklad hovorí o notárovi Jeanovi Bardinovi (1670), ktorý sa obesil v dôsledku duševného zrútenia po tragickej smrti troch svojich detí a následnom vykradnutí svojho domu. Aj jeho telo bolo zneuctené už tradičným zapriahnutím za kone, no prísnosť trestu tu zvyrazňuje fakt, že aj celý jeho majetok bol skonfiškovaný mestskou radou, a to napriek tomu, že po zosnulom notárovi zostala vdova a ďalšie deti. Uvedené príklady sú dôkazom, že aj po reformácii platili v Ženeve prísne starodávne zákony trestajúce nielen samovrahov, ale aj ich príbuzných.

Sám Kalvín sa k samovraždám vyjadruje v niekoľkých svojich kázňach. Ide predovšetkým o kázeň na text z 1. knihy Samuelovej, 31. kapitoly, kde sa spo-

42 Jeho meno nachádzame uvedené na konci tejto *Reči pri stole*.

43 Knaake (ed.), *Tischreden*, 374–375 [5. zväzok, *Reč pri stole* #5829]. Latinský text znie: „quanquam igitur propter opus iudicemus eum, tamen non possumus esse de iudicio Dei certi, quia est arcanum et absconditum“.

44 Watt, Calvin on Suicide, 463.

45 Zarážajúce je, že sa tak udialo napriek ľútosti, ktorú Ženevčan Jean po svojom prebodnutí prejavil – svojim zraneniam totiž nepodľahol hneď, ale žil ešte ďalších osem dní. Podľa: Watt, Calvin on Suicide, 463.

mína Saulova smrť naľahnutím na svoj meč, ktorou chcel predísť pohaneniu od víťaziacich Filištíncov, a kázeň na text z 2. knihy Samuelovej, 17. kapitoly, kde sa spomína smrť Achitofela, Dávidovho radcu, ktorý sa obesil, keď jeho rada nebola poslušnutá. Kalvín v tomto kontexte nazýva samovraždu „najhorším zločinom“ a korene samovražedného konania nachádza v ľudskej pýche.⁴⁶ Povinnosťou človeka je podľa ženevského reformátora trpezlivo a pokorne prejsť cez všetky utrpenia, ťažkosti, bolesti, či pohanenia, ktoré na neho Pán Boh naloží. Ak sa niekto snaží utrpeniam života vyhnúť sebaza-bitím, ide o uzurpáciu Božej moci a ľudia, ktorí zomreli takouto smrťou sú pre Boha podľa Kalvína ohavnosťou.⁴⁷ Podobne ako Luther a väčšina ľudí tej doby, aj Ján Kalvín veril, že samovražda je výsledkom priameho diablovho pôsobenia na človeka.⁴⁸ Avšak na rozdiel od Luthera, ktorý diablovým posadnutím konanie suicidujúceho človeka ospravedlňoval, pre Kalvína to bola jedna z premís, z ktorých vyvodzoval večné zatratenie suicidanta. Aj z tohto dôvodu neprotestoval proti pohrebným zvyklostiam zneuctujúcim telo zomrelého, voči ktorým ale namietal v prípadoch ostatných kriminálnikov.⁴⁹

Kalvínovu extrémnu prísnosť voči samovrahom podčiarkuje fakt, že pre neho nebola problémom len dokonaná samovražda, ale aj túžobné myšlienky na samovraždu, resp. samotná túžba po smrti. Dozvedáme sa to z Kalvínových kázni na knihu Jób, ktoré sú ďalším príkladom Kalvínovho uvažovania o téme samovraždy. V kázni na 6. kapitolu knihy Jóbovej sa helvétsky reformátor pohoršuje nad slovami Jóba „Kiežby sa uskutočnila moja žiadosť a Boh splnil moju nádej, že by sa Bohu páčilo rozmliaždiť ma, vystrieť ruku a vytnúť ma.“ (Jób 6, 8–9)⁵⁰ Kalvín svojich poslucháčov vo svojej kázni poučuje, že Jób uvedenými slovami zhrešil hneď dvakrát – a to tým, že nielenže si svoju smrť želal vo svojom srdci, ale túto „darebácku“ žiadosť navyše aj otvorene predniesol Bohu v modlitbe.⁵¹

46 Watt, Calvin on Suicide, 466.

47 Ibid., 465, 466.

48 Ibid., 469.

49 Ibid., 474.

50 Biblické texty v tomto článku sú citované podľa *BIBLIA: Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2018.

51 Ján Kalvín, *24. kázeň na biblickú knihu Jób* [online], [cit. 15. 1. 2025], dostupné z: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/calvin/>.

Protestantské Anglicko v čase metodistického prebudenia, v neskorších dobách a v súčasnosti

S extrémnou prísnosťou voči samovrahom sa v protestantskom kresťanskom myslení stretávame ešte aj niekoľko storočí po Kalvínovej smrti. Nachádzame ju napríklad v jednom liste⁵² veľkej osobnosti prebudeneckého hnutia v Anglicku, anglikánskeho kňaza a zakladateľa metodizmu Johna Wesleyho, ktorý odoslal v apríli roku 1790 svojmu tlačiarovi a požiadal o jeho zverejnenie v londýnskych novinách. John Wesley v ňom vyjadruje svoje zhrozenie nad veľkým počtom samovrážd, ktoré sa v tom čase v Anglicku údajne diali, a zo situácie viní nedodržiavanie, resp. obchádzanie štátnych zákonov, ktoré sa týkali posmrtného potrestania suicidanta.⁵³ Wesley sa v liste sťažuje, že súdy spravidla vyhlasujú každého samovraha za nepričetného, čím ho fakticky oslobodia spod účinku trestu. Wesley si myslí, že práve laxný prístup sudcovských porôt je zodpovedný za narastajúce počty samovrážd v krajine a ako riešenie navrhuje nasledovať príklad starovekej Sparty, kde keď vraj v istom období veľké množstvo žien začalo konať samovraždy, Spartania vydali zákon, ktorý nariaďoval vystaviť ich mŕtve telá nahé na ulici. Nakoľko vraj toto nariadenie efektívne zastavilo samovražedné „besnenie“ spartských žien, John Wesley sa analogicky domnieva, že vyvesenie tela každého samovraha niekde na oči verejnosti, ešte k tomu zviazaného v reťaziach, by odradilo každého, kto pôvodne zamýšľal spáchať samovraždu a hneď by sa zastavilo samovražedné „besnenie“ v celom Anglicku.

Práve Anglicko je krajinou, kde striktné zákony proti samovrahom zostali v platnosti až do modernej doby. K uvoľňovaniu prísnych zvyklostí postupne dochádzalo, ale len pozvoľna. Napríklad od roku 1823 už síce telá samovrahov mohli byť pochované na cintorínoch (namiesto dovtedajších priekop popri verejných cestách), ale k uloženiu tela do zeme smelo dôjsť len za tmy, medzi deviatou hodinou večernou a polnocou, bez akýchkoľvek cirkevných

52 John Wesley, List tlačiarovi zo dňa 8. apríla 1790 [online], [cit. 13. 1. 2025], dostupné z: <https://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-letters-of-john-wesley/wesleys-letters-1790a/>.

53 V skutočnosti však najmä jeho pozostalých príbuzných – išlo totiž o konfiškáciu majetku. Tomuto trestu sa podľa vtedajších anglických zákonov dalo vyhnúť úradným vyhlásením suicidanta za nepričetného. Porovnaj: Charlotte Wright, *The English Canon Law Relating to Suicide Victims*, *Ecclesiastical Law Journal* 19 (2017/2), 193–211, doi: 10.1017/S0956618X17000060.

obradov.⁵⁴ Od roku 1882 už mohli pozostalí po samovražde pochovať telo svojho zosnulého aj za denného svetla a smeli pri hrobe usporiadať krátku kresťanskú trúchloslužbu, ale nesmel ju viesť duchovný štátnej anglikánskej cirkvi (Church of England), nutné bolo nájsť duchovného z niektorej inej denominácie.⁵⁵

K úplnej dekriminalizácii samovraždy zo strany anglických civilných zákonov došlo v roku 1961 (Suicide Act).⁵⁶ Avšak cirkevné zákony anglikánskej cirkvi dodnes rozlišujú samovraždu pri „chorej mysli“ a samovraždu pri „jasnej mysli“,⁵⁷ pričom v prípade prípravy pohrebu človeka, ktorý si vzal život za stavu „jasnej mysle“, dávajú anglikánskemu duchovnému možnosť odmietnuť poskytnutie štandardnej podoby cirkevného pohrebu (na základe výhrady svojho svedomia). Ak anglikánsky duchovný nemôže s dobrým svedomím usporiadať štandardný pohreb podľa platných bohoslužobných kníh, upovedomí svojho biskupa a pripraví alternatívnu pohrebnú rozlúčku primeranú konkrétnej situácii, o ktorej musí platiť, že neprotirečí, ani sa neodchyľuje od učenia anglikánskej cirkvi (Church of England).⁵⁸

Čo sa z dejín môžeme naučiť pre dnešok?

Domnievame sa, že i takéto letmé nahliadnutie do cirkevných dejín vzhľadom na postoje kresťanskej cirkvi a jej predstaviteľov k samovražde nám poskytne relatívne obstojný základ na pochopenie vzniku a zakorenenosti stigmy viažucej sa k suicidálnemu konaniu a k pozostalým po suicídii v rámci kresťanskej komunity, ako aj v rámci širšej (pôvodne kresťanskej) spoločnosti. Stáročia – najneskôr od Augustína – sa v kresťanskej spoločnosti nahliadalo

54 Wright, The English Canon Law Relating to Suicide Victims, 199–200.

55 Ibid.

56 Ibid., 198.

57 Práve rozlišovanie medzi jasnou myslou (*sound mind*) a chorou myslou (*unsound mind*) je pokladané za kameň úrazu tohto kánonu anglického cirkevného práva – na základe čoho konkrétny duchovný určí, v akom stave sa nachádzala myseľ zosnulého v čase, keď si vzal život? Porovnaj: Wright, The English Canon Law Relating to Suicide Victims, 207–208.

58 Church of England, Canons of the Church of England [online], [cit. 30. 1. 2025], dostupné z: <https://www.churchofengland.org/about/leadership-and-governance/legal-resources/canons-church-england/section-b#b52>. Ide o cirkevný kánon B 38 – 2. Zaujímavé je, že toto nariadenie sa týka aj pohrebu nepokrstených.

na samovraždu ako na „ohavnosť“ a „smrteľný hriech“ bez dostatočného docenenia duševného trápenia, či duševných ochorení, ktoré k nej môžu viesť. Navyše, k prirodzenému zdeseniu, smútku a zmätku, ktoré pozostalí po strate svojho blízkeho prežívali, sa spravidla pridávalo aj zahanbenie súvisiace s odoprením štandardných pohrebných obradov, hanba plynúca z verejného znesvätenia tela zosnulého, beznádej nad večným osudom jeho duše a v neposlednom rade strach, zdesenie a zúfalstvo z ruinujúcich dôsledkov svetských trestov – menovite konfiškácie majetku – na ďalší život pozostalých. Ľahko si možno predstaviť, že rodinní príslušníci sa v takejto situácii častokrát snažili všemožne zakryť pokútny spôsob smrti (napr. ho vydávali za „nehodu“), záležitosť obostreli tajomstvom a o téme sa nehovorilo ani medzi najbližšími. V takomto ovzduší o pastorálnej starostlivosti o pozostalých po samovražde pochopiteľne nemohla byť žiadna reč a téma samovraždy sa v spoločnosti ľahko presunula do kategórie „tabu“.

Avšak dejiny už nespočetnekrát potvrdili, že ignorovanie problémov nevedie k ich riešeniu. Práve naopak – spravidla platí, že ak chceme nejaký problém prekonať, musíme sa ním začať zaoberať. Peter Preus, luteránsky pastor, ktorého manželka zomrela v dôsledku depresie vlastnou rukou, hovorí, že „stigma existuje vtedy, keď si väčšina spoločnosti želá zostať ticho, rešpektíve, neinformovaná o nálepke, ktorá bola nespravodlivým spôsobom pripnutá určitým ľuďom.“⁵⁹ Preto sme presvedčení, že medzi úlohy kresťanskej cirkvi v dnešnej dobe patrí hlbšie sa zaoberať fenoménom samovraždy, otvoriť túto tému a prehodnotiť svoje stáročia udržiavané postoje:

- a) skontrolovať, na akej teologickej báze sú založené, ubezpečiť sa, či sa k slovu dostala zvesť evanjelia i kvalitná biblická exegéza a hermeneutika;
- b) pri tvorbe teológie samovraždy neobchádzať aktuálne poznanie vied o človeku, najmä psychológie, psychopatológie a psychiatrie;
- c) a ubezpečiť sa, či praktické aplikácie zostavenej doktríny efektívne naplňajú svoj účel v rámci prevencie kresťanských samovrážd, ako aj v rámci sprevádzania pozostalých po dokonanej samovražde.

Keďže rôzne denominácie prešli na tejto trase do dnešnej doby rôzne dlhú cestu, tie, ktoré sú ďalej, môžu napomôcť, či inšpirovať ostatné, ktoré sa tak

59 Preus, *And She Was a Christian*, 22.

ďaleko ešte nedostali.⁶⁰ V neposlednom rade sa všetky denominácie môžu inšpirovať i svetlými príkladmi z minulosti.⁶¹

Záver

Tento článok v stručnosti previedol čitateľa po ceste historického vývoja cirkevných postojov k samovražde, samovrahom a ich rodinným príslušníkom. Dokladá, že poznanie dejín cirkvi môže byť jedným z východísk pre lepšie pochopenie stigmy a mlčania, ktoré sa i v súčasných kresťanských komunitách viažu k tematike samovraždy a samovražednému konaniu. Dotknutá problematika je zaiste relevantnou témou aj v kontexte súčasných kresťanských spoločností, pričom výskumných prác teologicky reflektujúcich suicídium je v stredoeurópskom prostredí pomerne málo. Preto si želáme, aby predložená rešeršná štúdia inšpirovala a stimulovala i ďalších výskumníkov k bádaniu v oblastiach teológie samovraždy, kresťanskej suicidológie, pastorálnej prevencie samovražedného konania, či pastorálneho sprevádzania pozostalých po dokonanej samovražde, čím by sa mohlo vyplniť zvlášť citlivé prázdne miesto v oblasti teórie kresťanskej dušpastierskej starostlivosti.

Mgr. Róbert Zacharovský

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

robert.zacharovsky@gmail.com

60 V súčasnosti platný *Kódex kánonického práva* Rímskokatolíckej cirkvi (od r. 1983) už explicitne neuvádza samovrahov medzi tými, ktorým je potrebné odoprieť cirkevné pohrebné obrady – porovnaj kánon 1184: „Ak pred smrťou neprejavili nijaké znaky pokánia, cirkevné pohrebné obrady treba odoprieť: 1. všeobecne známym apostatom, heretikom a schizmatikom; 2. tým, ktorí si zvolili kremáciu vlastného tela z dôvodov, ktoré odporujú kresťanskej viere; 3. iným zjavným hriešnikom, ktorým nemožno priznať cirkevné pohrebné obrady bez verejného pohoršenia veriacich.“ Niektorí však samovrahov (najmä tých, ktorí samovraždu vykonali „dobrovoľne“) vidia v skupine č. 3 medzi „zjavnými hriešnikmi“ – ako uvádza Adamiak – Dohnalik, *The Prohibition of Suicide*, 3828. *Katechizmus katolíckej cirkvi* z roku 1992 učí, že samovražda je hriechom, ale duševné poruchy, alebo špecifické citové rozpoloženie môže znížiť zodpovednosť samovraha (*Katechizmus katolíckej cirkvi*, články 2280–2282). Text katechizmu tiež zachováva nádej na spásu samovraha (článok 2283): „Nemáme strácať nádej na večnú spásu ľudí, ktorí si vzali život. Boh im môže dať príležitosť na spasiteľnú ľútosť cestami, ktoré pozná len on sám. Cirkve sa modlí za tých, ktorí si siahli na život.“

61 Napríklad prístupom Martina Luthera a jeho rozpoznaním, že pohnútkou k samovražde môže stáť i „mimo“ vlastnej vôle suicidujúceho človeka – viď sekciu tohto článku „Ako keď pocestného v lese prepadnú zbojníci...“

Osoba Ježíše jako předmět křesťansko-muslimského dialogu v díle A. K. Cragga

Radislav Novotný

Abstract: The Person of Jesus as the Subject of Christian-Muslim Dialogue in the Work of A. K. Cragg

This article explores Albert Kenneth Cragg's approach to the person of Jesus as a central subject in Christian-Muslim dialogue. Cragg sought to bridge theological gaps by engaging with Islamic Christology using Muslim terminology, emphasizing shared foundations while preserving Christian distinctiveness. He developed the concept of "hospitality", advocating respectful interfaith engagement. His method – interpreting Christian theology through Islamic categories – was both innovative and controversial. Critics argued that it risked distorting Christian doctrine. The article highlights key themes in Cragg's work, such as divine kenosis, prophetic authority, and God-human relations, demonstrating his pioneering role in interfaith dialogue.

Keywords: Hospitality; kenosis; prophetic authority; God-human relations; interfaith dialogue

DOI: 10.14712/27880796.2025.6

Úvod

Záměrem tohoto příspěvku je připomenout významnou osobnost, která sehrála klíčovou roli v obnově křesťansko-muslimských vztahů druhé poloviny 20. století zejména mezi evangelíky v anglicky mluvících zemích – Alberta Kennetha Cragga. Po jeho krátkém představení bude předložena teze, která ukáže, jak zásadní bylo rozvinutí termínu pohostinnosti pro Craggův celoživotní postoj v přístupu k muslimům. Dále bude nastíněna problematika křesťanské – a v určité míře i islámské – christologie, kterou Cragg dále rozvíjel v rozhovorech mezi muslimy a křesťany. Stručně bude zmíněn také konflikt, který tato pozice vyvolala na obou stranách. Dále bude připomenuto, v čem byl Craggův přístup inovativní a jaký vliv přineslo jeho celoživotní úsilí o smíření mezi křesťanstvím a islámem. Jedním z cílů je ukázat, že metodický přístup teologa, profesora, kněze a autora řady knih, článků a překladů, majícího zkušenosti z misijního působení v Levantě, Egyptě

a z mnoha křesťansko-muslimských kongresů a teologických konferencí, činí jeho dílo relevantním jak pro akademickou, tak pro náboženskou sféru, a to nejen v minulém století, ale i v současnosti.

Stručně k životopisu A. K. Cragga

Albert Kenneth se narodil 8. března 1913 jako druhý syn ve zbožné anglikánské rodině Alberta a Emily Craggových. Po studiu na Tyndale Hall v Bristolu byl vysvěcen na kněze a ve věku šestadvaceti let se mu splnil dlouholetý sen, když odjel na misijní cestu do Libanonu pod záštitou Britské syrské misie. Po počátečním studiu jazyka a vyučování na biblické škole byl pozván Charlesem Malikem, pozdějším významným libanonským politikem, aby přednášel na katedře filosofie na Americké univerzitě v Bejrútu. V roce 1947 se vrátil s manželkou do Anglie, aby mohl dokončit doktorandské studium islámu. Název disertační práce, která bude ještě později zmíněna, zněl *Islám ve 20. století: Význam křesťanské teologie a vztah křesťanské misie k jeho problémům*.¹ Práci obhajoval nikoli na fakultě orientalistiky, ale na teologické fakultě. Primárně jeho akademická kvalifikace nebyla tedy orientalistická, nýbrž teologická. Záhy po dokončení doktorátu byl přijat jako akademik na katedru arabistiky a islamologie na Hartford Seminary Foundation v Connecticutu (USA). Stal se redaktorem misijně orientovaného časopisu *The Muslim World*, který založil Samuel Zwemer v roce 1911. V roce 1956 vydal klasické dílo *Call of the Minaret*, které bylo revidováno a znovu vydáno v letech 1986 a 2000. Téhož roku přijal pozvání a stal se sídelním kanovníkem katedrály svatého Jiří v Jeruzalémě, který byl tehdy pod jordánskou správou. Díky podpoře z Rockefellerova cestovního stipendia podnikl rozsáhlé cesty po Blízkém východě od Tangeru až po Bagdád, kde se zajímal o problematiku angažovanosti křesťanů v islámu a mezi muslimy. Na jeruzalémské St George's College pořádal letní školy o islámu. Toto období završilo jeho jmenování, tehdy již jako mezinárodně uznávaného křesťanského interpreta islámu, do koleje St. Augustin v Canterbury, kde se roku 1961 ujal ředitelské pozice. Následně působil také jako hostující profesor na univerzitě v nigerijském Ibadanu. V únoru roku 1970 byl vysvěcen na pomocného biskupa jeruzalémského arcibiskupství se sídlem v Káhiře. Po letech se vrátil do Anglie a pokračoval v přednášení,

1 Kenneth Albert Cragg, *Islam in the 20th Century: The Relevance of Christian Theology and the Relation of the Christian Mission to its Problems*, vol. I–II, doctoral dissertation, University of Oxford 1950, dostupné v knihovně CMCS Oxford.

psaní a pastorační práci mezi křesťany a muslimy. Zemřel v listopadu 2012, pouhé čtyři měsíce před dovršením svých sta let. Historik islámu Norman Daniel o něm řekl: „Biskup Cragg je nejpronikavějším a nejautoritativnějším vykladačem islámu v angličtině (nebo podle mého názoru v jakémkoli jazyce) pro křesťanské čtenáře.“² Albert Kenneth Cragg byl od 50. let neodmyslitelně spjat s tématem náboženského porozumění a mezináboženského dialogu, který vedl k proměně v přístupu k islámu v Anglikánské církvi. Zejména pak v 70. letech se jeho knihy staly světově uznávanými a široce užívanými.

Klíčový termín pohostinnost

Rozhodující vliv na Craggovo misijní působení a rozhodnutí odjet na Blízký východ měli Temple Gairdner a Constance Padwicková, misionáři CMS³ v Egyptě a na Středním východě. Constance Padwickovou později poznal osobně, přičemž jejím prostřednictvím se dostal ke korespondenci mezi ní a Louistem Massignonem. Přítel a odborník na dílo Alberta Kennetha Cragga Christopher Lamb napsal ve své disertační práci, že kniha *Temple Gairdner of Cairo: a Biography*,⁴ kterou Padwicková napsala, zažehla „emocionální oheň“⁵ Craggovy misionářské duše během jeho vysokoškolských studií. Celoživotní osobní nasazení Gairdnera a Padwickové ve vztazích s muslimy, jejich touha po hlubokém porozumění islámu, naplnily Cragga obdivem a vedly ho k následování jejich příkladu.⁶ Pro oba byl zásadní pojem pohostinnosti, který Cragg ve svém díle dále rozvíjel. Gairdner, a pak zejména Padwicková, mu poskytli základy pro další logický krok v křesťanské pohostinnosti vůči muslimskému světu víry. Cragg ukazuje na spojení mezi Constance Padwickovou s Louistem Massignonem. Velký francouzský islamolog tvrdil, že byl obrácen ke zralé

2 Daniel Norman, Review of *Muhammad and the Christian and Jesus and the Muslim*, by Kenneth Cragg, *The Tablet*, August 16, 1986.

3 The Church Mission Society (CMS), dříve Church Missionary Society je britská anglikánská misijní společnost založena v roce 1799.

4 Constance Evelyn Padwick, *Temple Gairdner of Cairo: a Biography*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

5 Christopher Lamb, *The Call to Retrieval: Kenneth Cragg's Christian Vocation to Islam*, doctoral dissertation, Birmingham University 1987, 84, doi: 10.1177/239693939902300216. Lambova disertační práce a osobní konzultace s ním patří k hlavním zdrojům tohoto článku.

6 Oba významně přispěli k islámským studiím, Gairdner přeložil r. 1924 Ghazáliho *Mishkat al-Anwar* a Padwicková r. 1961 sepsala dílo *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*.

křesťanské víře díky zachraňující pohostinnosti muslimů a zvláštnímu vlivu dávno zesnulého súfijského mučedníka Al-Halládže.⁷ Nešlo jen o fyzické setkávání a přijímání muslimské pohostinnosti, zároveň šlo o hloubku otevřenosti křesťanské mysli vůči těm nejhlubším záměrům a vnitřnímu jádru samotného islámu. Pohostinnost vnímal jako pozitivní přístup zakládající svůj vztah na osobním setkání tváří v tvář, kdy účastníci mezi sebou sdílejí osobní blízkost, jakou poskytuje intimita domova. Takový vztah je prostý hodnocení a posuzování. Jeho podstatou je společné sdílení těch nejhlubších hnutí mysli a citu. Cragg nepřistupoval k islámu jako orientalista nebo islamolog, ale z pozice cizince, pokorného křesťana, který empaticky, skrze autentický prožitek, usiluje o mezináboženské porozumění. Cragg vytyčil vlastní pozici již ve své první knize *Call of the Minaret*: „Může to být tak, že křesťanský závazek se svou péčí o význam Boha a lidstva je jistějším kontextem pro studium islámu než akademismus, který umí pouze analyzovat a ne uctívat.“⁸ Avšak mohli bychom se kriticky ptát, jestli je v takovém vztahu možný konflikt, zápas o pravdu a otevřenost. Pohostinnost se totiž může stát pouhým formálním úkonem diplomacie, jestliže se nedostaví emocionální impuls, který setkání sousedů s rozporuplnými historickými zkušenostmi promění v přátelství. Pokud ovšem Cragg chápe vzájemnou pohostinnost jako příležitost k vytvoření důvěrného, rovnoprávného a přátelského vztahu mezi muslimy a křesťany, pak si musíme klást otázku, zda jsou na to obě strany připravené.

Craggův přístup k christologii

Pro Cragga nebyla christologie jen otázkou vnitřní teologie křesťanství, ale východiskem křesťanského dialogu mezi náboženstvími. V této souvislosti mluví o hraniční teologii. Podle něj je christologie spojena s pochopením vtělení, smíření a spásy v Ježíši. Jeho námitka vůči muslimskému chápání Ježíše spočívá v tom, že „zatímco v křesťanském myšlení jsou teologie a christologie vzájemně nezbytné a vzájemně se definující, v islámu je teologie z velké části definována vyloučením christologie.“⁹ Přestože existuje mnoho rozporů mezi koránským narativem o prorokovi jménem *ʿIsā ibn Maryam*

7 Lamb, *The Call to Retrieval*, 85.

8 Kenneth Albert Cragg, *The Call of the Minaret*, New York – San Francisco: Oxford – Collins, 1956; 1986, 2000, vii. doi: 10.2307/1570289.

9 Kenneth Albert Cragg, *Jesus and the Muslim: An Exploration*, Boston – London: G. Allen & Unwin, 1985, 45.

a biblickým Ježíšem Kristem, Cragg se snaží nalézt společný základ, ve kterém by existovala možnost vzájemného porozumění mezi oběma náboženstvími. Takto společně chápáná přeshraniční christologie by se pak mohla stát teologickou disciplínou, která by hrála klíčovou roli ve zmírnění náboženských konfliktů. Pravdou je, že postava Ježíše se nachází v centru jak křesťanské, tak muslimské tradice. Korán tituluje Ježíše honosnými tituly, popisuje zázračné narození z Marie Panny, jeho zázraky – například uzdravování, vzkříšení, nebo dokonce oživení hliněného ptáčka. Jako posel boží přinesl Ježíš evangelium, které Bůh skrze něho seslal, za což je vysoce ceněn samotným Koránem, ale i muslimskou tradicí.

Co však rozděluje křesťanství a islám, je jejich odlišný přístup k míře uctívání Ježíše, k akceptaci jeho výroků zapsaných v evangeliích Nového zákona a k tomu, za koho jej obě náboženství považují. Zatímco pro křesťany je Ježíš Synem Božím, Bohem – Spasitelem, který skrze inkarnaci vstoupil do dějin tohoto světa, pro muslimy je Ježíš muslimem, druhým nejctěnějším prorokem, předchůdcem Muhammada, avšak nikoliv božskou bytostí. Cragg představuje nový přístup v křesťanské apologetice. V čem je jeho metoda inovativní? Nejprve se snaží co nejhluběji pochopit a interpretovat islámské myšlenky tak, aby s nimi muslimové souhlasili. Poté islámskými termíny vysvětlí například význam Kristovy inkarnace. Jeho křesťanské interpretace Koránu vyzývají tradiční muslimské učence, aby vytvořili prostor pro nový přístup k postavě Krista v Koránu a nezůstávali rigidně ponořeni ve své tradici a v zaběhlé myšlenkové úzkoprsosti. Jinými slovy, aby bylo možné muslimům přiblížit historického Ježíše, je důležité, aby nejprve křesťanští učenci vycházeli z toho, co o něm muslimové znají z Koránu. Tento přístup považuje Cragg za jediný správný pro apologetiku. Zdůrazňuje, že christologie, která opomíjí islámské pojetí Krista, nebude muslimy správně pochopena, natož přijata. Kenneth Cragg ve svém pojetí přijímá sporný termín islámské christologie, ve kterém se soustředí pouze na Ježíše, jak jej představuje Korán. V třetí části díla *Call of the Minaret* si klade za cíl interpretovat Ježíše „v termínech, kterým muslimové mohou porozumět“.¹⁰ Ponechává však stranou Ježíše mimokoránské islámské tradice z doby vzniku islámu a pozdější tradice hlavních čtyř madhabů. Míníme tím například eschatologické aspekty, nebo odlišné výklady veršů týkající se ukřižování. Naopak moderním muslimským autorům 19. a 20. století, kteří se Ježíšem zabývají, se věnuje mnohem inten-

10 Cragg, *The Call of the Minaret*, 260–261.

zivněji, často je cituje a překládá.¹¹ Tímto směrem se vydal hned v začátku svých studií islámu, jak je již patrné z volby tématu výše zmíněné disertační práce. Tímto přeskočením tradice se sice zužuje širě rozpravy, na druhou stranu se tak lze vyhnout dalším problematickým výkladům, kterými se tradiční školy striktně vymezily vůči křesťanské teologii.

Několik příkladů

Podle Cragga nemá smysl začínat kontroverzními otázkami Ježíšova synovství a trinitárního pohledu na Boží jednotu. Mnohé otázky by se mohly vyřešit samy, kdyby se do hloubky promyslel význam slov: „Bůh je, Bůh vládne, Bůh miluje.“¹² Z tohoto přesvědčení, o němž se věří, že je poznatelné v dějinách i ve zkušenosti, totiž vycházejí další doktrinární formulace. Cragg zdůrazňuje především to, že Bůh je Stvořitel, což mu umožňuje navázat přímo na islám prostřednictvím Koránu, který stále a důsledně připomíná Boží titul *Rabb al-‘ālamīn*¹³ (Pán světů) a zároveň *al-Qayyūm* – ten, jenž udržuje vše v bytí.¹⁴ Tímto způsobem argumentace se jednoduše vyhne otázce, zda Bůh Koránu je totožný s Bohem Bible. I když oba koncepty Boha se v důležitých ohledech liší, díky mnoha překryvům Cragg nabývá jistoty, že odkazují na stejné nejvyšší Bytí. Jako výchozí bod pro diskuzi může posloužit nejen termín *Rabb al-‘ālamīn* (také Stvořitel a Zachovatel), který je užitečný v otázce původu, zachování světa a vztahu Boha k člověku, ale také obecně známý termín *chalīfa* (zástupce, správce), kterému se Cragg věnuje netradičně například v otázce ekologie, poslání člověka jako božího služebníka a správce přírodních zdrojů. Problematická pak může být následující teologická rozprava o charakteru Boha, jeho atributech a vztahu k člověku.

11 Např. Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an*, London: George Allen & Unwin, 1985; nebo překlad M. Kamel Hussein, *City of Wrong: A Friday in Jerusalem*, Oxford: Oneworld Publications, 1994, [cit. 12. 4. 2025], dostupné z: <https://archive.org/details/cityofwrongfrida0000usay/mode/1up?view=theater>).

12 Kenneth Cragg, *Legacies and Hopes in Muslim/Christian Theology*, *Islamochristiana* 3 (1977), 3–18, 3.

13 Korán 1:2: „Chvála Bohu, Pánu světů“ (překlad Nykl).

14 63. jméno z 99 jmen Alláha, in: *My Islam* [online], [cit. 14. 4. 2025], dostupné z: <https://myislam.org/99-names-of-allah/al-qayyum/>.

Důvody pro christologii

Cragg je přesvědčen, že lidé mohou dosáhnout plného bytí pouze ve správném vztahu k Bohu. Pro nalezení správného vztahu k Bohu hraje v křesťanství zásadní roli osoba Ježíše. Svou teologickou odpověď shrnuje v knize *The Christian and Other Religion* s podtitulem *The Mesure of Life*, kterým chce vystihnout Krista jako míru či kritérium Boha, ale také výchozí bod pro křesťana.¹⁵ „Co říká christologie, je, že samotná idea Boha zahrnuje vztah k lidstvu, který můžeme identifikovat v Ježíši jako Kristu.“¹⁶ Teologie stvoření předpokládá, že Bůh nezůstává stranou, o své stvoření pečuje a do lidského světa zasahuje. Krista činí „kritériem“ Boha v podobném smyslu, jako muslimové považují Korán za *furqān* (kritérium, důkaz). Význam Ježíše spočívá především v tom, že je „Kristem Božím“, božskou odpovědí na lidskou situaci, která vyjadřuje věrnost Stvořitele v jeho odpovědnosti vůči stvořenému řádu, který on, a jedině on, inicioval a který on, a jedině on, může vykoupit. Moc a účinnost trpící lásky, která jde až do krajnosti, usiluje o vytržení lidstva z jeho údělu a nabízí mu společenství s Bohem – což Cragg teolog vnímá jako původní biblický stvořitelský záměr.

Boží kenósis

Vrcholem božského zapojení do lidského rodu spatřuje Cragg v teologii *kenósis* (vyprázdnění). Kenotickou christologii Cragg rozvíjel na základě myšlenek skupiny *Lux Mundi*, která vydala v čele s Charlesem Gorem roku 1899 sbírku esejí.¹⁷ Charles Gore ve své esejí *The Incarnation* rozvíjí myšlenku, že Boží Syn se při vtělení podle Listu Filipským 2,6–8 dobrovolně podrobil omezením lidské existence. Argumentuje, že právě vtělení vyžaduje reálné lidství, nikoliv „převlek“ Boha za člověka. Je to způsob, jak udržet rovnováhu mezi Kristovým božstvím a lidstvím. *Kenósis* Krista je podle Cragga boží odpovědí na lidské potíže, vyjadřuje věrnost Stvořitele, jeho odpovědnost vůči stvořenému řádu, který on inicioval a pouze on může vykoupit. Cragg jde ve svém chápání dál než *Lux Mundi*. Chápe samotnou božskou angažovanost v lidském rodu už od jeho stvoření jako druh *kenósis*, ve které se Bůh svobodně sebeomezuje. Nejvíce pak v tom, že ponechá člověka být „stvořením, kterým je“. Ačkoliv člověk má povinnost být *muslim* (podřízený) vůči Bohu,

15 Keneth Cragg, *The Christian and Other Religion*, Oxford: Mowbrays, 1977, xiii.

16 Cragg, *Jesus and the Muslim*, 198.

17 Gore Charles (ed.), *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, London: John Murray, 1889.

přesto svou povinnost může svobodně odmítnout. A i když člověk odmítne, Bůh se zavazuje k odpovědi, která vrcholí v Ježíši. Pokud někdo vnímá v Ježíši přítomnost Boha, pak je to právě proto, že „Ježíš v těle uskutečňuje věčné smýšlení“, takže „to, co se stalo v Ježíši, musí vysvětlit Bůh“. ¹⁸ Koránskou řečí Ježíš je *ájat* (znamením) od Boha, v plném významu a evangelijně v celém svém lidství i utrpení. Cragg dodává: „Říká se, že kým Bůh je, se pozná podle toho, co dělá, a že to, co dělá, dělá definitivně (ačkoli to nesouvisí s dalšími dějinami) v Ježíši jako Kristus.“ ¹⁹

Přidružování (širk) k Bohu

Představa Boha, který je ve spojení s něčím nebo s někým, je islámu v zásadě podezřelá. Přesto si Cragg troufne rozvinout myšlenku, že ani jediné ze třech semitských monoteistických náboženství se bez spojení „Bůh a ...“ neobejde. V islámu Bůh nemá a nemůže mít společníka – *Allāhu lā šarika lahu*. ²⁰ Patří sem veškeré přidružování jiných osob, bohů, bohyň, synů nebo dcer, ale také hodnot. ²¹ Širk (přidružování) stojí proti *tauḥīd* (jedinost Boží). Cragg argumentuje, že neexistuje poznání Boha samo o sobě, pouze ve spojení s lidskou situací. „Výraz Bůh v naprosté izolaci bez člověka nemůže mít žádný význam“, ²² vede leda k agnosticizmu. Například v judaismu najdeme spojení Boha s lidstvím a smlouvou ve slovech „Bůh a jeho lid“. Izrael poznává Hospodina, svého Boha, skrze smlouvu a v takového Boha věří. Islám spojuje Boha s lidstvím skrze prorocství, což se svrchovaně potvrzuje prorocstvím Božího posla Muhammada. Někteří v této argumentaci pokračují dále než Cragg a dotknou se samotné dvojkoľejnosti *šahády* ²³ (svědectví, prohlášení). Není spojení *Allāh wa Muḥammad* projevem potřebného propojení „Bůh a ...“, o kterém mluví Cragg? Důsledné domýšlení *tauḥīd* (jednoty) a *širk* (přidružování) může vést k pro někoho příliš provokativní konstrukci. Ve skutečnosti Cragg přichází s vysvětlením, že právě spojení „Bůh a ...“ vede k hlubšímu pochopení reality Boha, které je tolik potřebné pro porozumění

¹⁸ Cragg, *Jesus and the Muslim*, 291–292.

¹⁹ Cragg, *Jesus and the Muslim*, 12.

²⁰ V překladu významově: „Bůh – nemá vedle sebe žádného společníka.“

²¹ Miloš Mendel, „širk“, in: *Religionistická encyklopedie*, Brno: Masarykova univerzita, 2004 [online], [vyhledáno 24. 3. 2025], dostupné z: [https://rg-encyklopedie.soc.cas.cz/index.php/polyteismus_\(JKI-I\)](https://rg-encyklopedie.soc.cas.cz/index.php/polyteismus_(JKI-I)).

²² Cragg, *Jesus and the Muslim*, 11.

²³ *Ašḥadu ʿan lā ʾilāha ʾillā Allāh, wa-ašḥadu ʿanna Muḥammadan rasūlu Allāh*. – Dosvědčuji, že není božstva kromě Boha a dosvědčuji, že Muhammad je posel Boží.

inkarnaci Boha v osobě a události Ježíše Krista a stejně tak důležité pro zkušenost křesťana a nakonec také pro pochopení křesťanských Písem.

Vysvětlení

Křesťanská víra je také založena na důvěře v tento Boží „vztah“ k člověku a jeho dějinám. Nicméně úplnost a inkluzivitu tohoto vztahu spatřuje Cragg přímo v osobě Ježíše. Ježíš vystupuje „nejen jako mluvčí poselství, ale také jako událost milosti, v níž je božská láska poznána v akci.“²⁴ Spojení „Bůh v Kristu“ vyjadřuje charakter nejhlubšího společenství Boha s člověkem. Společenství, které vyžaduje rozpoznání, není založeno ani na etnicitě, ani není konstituováno smluvně, nýbrž se otevírá celému lidstvu za jediné proveditelné podmínky, a tou je podle Cragga odpověď člověka.

Problém kritiky

Na několika příkladech jsme stručně nastínili způsob Craggova uvažování. Avšak jeho citlivý přístup k rozhovoru od začátku narážel na nedorozumění. Z křesťanské strany vznikalo nepochopení, že kvůli velké snaze vysvětlit křesťanskou teologii v islámských pojmech překroutil podstatu evangelia. Zatímco islám považuje Kristovo evangelium za seslání varovné prorocké výzvy k monoteismu, případně za seslání pokynů k životu, křesťanství chápe evangelium v zásadě jako obnovení vzájemného vztahu s Bohem.²⁵ Slabinou, které si všímá Lamb, je jeho poněkud přezíravý postoj křesťanů k citlivosti muslimů vůči transcendenci Boha, jak ji chápe křesťanství, a k jejich odmítání představy, že by Bůh měl nést jakoukoli odpovědnost a zapojit se do sporu o teodiceu.

Cragg si je vědom, že vstoupit do komunikace křesťanství s islámem znamená vystavit se oboustranné kritice. Pokud k tomuto sporu nedojde, možnosti ve prospěch islámu zůstanou nepřijaté. Naplnit a završit islám tedy znamená kritizovat ho. Cragg si pomáhá analogií křtu, kterým křtěnec potvrzuje a přijímá kritiku, kterou mu – coby nekřesťanu – evangelium přineslo. Křest umožňuje ponoření do nového a pravého naplnění. Bard Maeland ve své knize *Rewarding Encounters* upozorňuje, že „Cragg na jedné straně ukazuje kritickou diskontinuitu mezi bytím muslimem a úplností skrze

²⁴ Cragg, *Jesus and the Muslim*, 12.

²⁵ Lamb, *The Call to Retrieval*, 45.

křesťanské evangelium, a na druhé straně zachovává a stvrzuje kontinuitu mezi možnostmi islámu a jejich naplněním v Kristu²⁶. Nástrahy Craggova přístupu Maeland viděl v tom, že Cragg kombinuje exkluzivní a inkluzivní přístup, přičemž exkluzivní přístup tvrdí, že pravda o Bohu je plně zjevena pouze v jednom náboženství, zatímco inkluzivní, že pouze jedno náboženství obsahuje plnost pravdy, přestože v jiných náboženstvích může být přítomná pravda, ale neúplně. Nejprve poukazuje na to, že Cragg přistupuje k islámu s představou, že je možné oddělit kritiku od dovršení (naplnění) islámu. Maeland tuto myšlenku dále rozvíjí a tvrdí, že mezi kritikou a dovršením existuje konzistentní vztah, který naznačuje určitý směr – totiž, že cílem kritiky je úplnost (dovršení, naplnění). Odtud nakonec vyvozuje, že první krok funguje neododdělitelně jako prostředek k druhému. Lze tedy dospět k závěru, že inkluzivní vztah mezi islámem a církví (jakožto nositelkou evangelia) je základní pro výlučnou funkci „kritické kvality evangelia“. Cragg na jedné straně uplatňuje exkluzivní výklad evangelia ve shodě s Koránem, který vyzývá „vlastníky evangelia“ (*ahl al-indžíl*), aby se jím řídili – jinak budou považováni za neposlušné (*al-fāsiqūn*).²⁷ Na druhé straně však inkluzivní přístup uplatňuje ve svém osobitém výkladu Koránu.

V jedné z kapitol své disertační práce²⁸ se Cragg zaměřuje na problém komunikace s islámem. Jeho záměrem není pouze zkoumat, jak překonat propast mezi islámem a křesťanstvím. Spíše chce hledat, jak by mohlo křesťanství ukotvit svůj vztah k muslimské straně. V této souvislosti zmiňuje zásadní kontroverzní prvek, který neodmyslitelně spojuje s „kritickou vlastností evangelia“ jak obecně, tak i ve vztahu k islámu. Nejde přitom primárně o konflikt mezi církví a islámem, ale spíše jde o otázku týkající se Boha, Krista a jeho lidu. Důsledkem této „vlastnosti evangelia“ je, že jakákoli křesťanská kritika islámu má v konečném důsledku teologický charakter a je projevem kritiky ve jménu Boha. Tato situace odráží skutečnost, že církev sice může představovat překážku pro jedinečnou Boží iniciativu, kterou ztělesňuje vtělení a utrpení

26 Bard Maeland, *Rewarding Encounters: Islam and the Comparative Theologies of Kenneth Cragg and Wilfred Cantwell Smith*, London: Melisende, 2003, 158.

27 Korán 5:47: „Nechť vlastníci evangelia soudí podle toho, co Bůh v něm seslal; ti pak, kdož nesoudí podle toho, co Bůh seslal, jsou hanebníci.“ (Překlad Hrbek); nebo také 10:94: „Jsi-li na pochybách o tom, co jsme ti seslali, dotaz se těch, kdož Písmo před tebou seslané přednášejí...“ 18:27: „Sděluj tedy to, co ti bylo vnuknuto z Knihy Pána tvého; a není nikoho, kdo mohl by změnit slovo Jeho, a nenalezneš kromě Něho útočiště žádného.“

28 Cragg, *Islam in the 20th Century*, 132–145.

Krista. Nicméně to neimplikuje, že církev je vyňata z téže kritiky.²⁹ Cragg se v tomto případě dotýká sporu o podstatu evangelia (*indžíl*) – arabského a koránského označení pro Ježíšovo evangelium, které někteří ze současných muslimských teologů považují za ztracené, ačkoliv Korán existenci *indžilu* v době svého vzniku nezpochybňuje. Evangelia, která tehdy měli vlastníci Knihy ve svých rukách,³⁰ měla pevně stanovený obsah i místo v kánonu, a od té doby se na tom nic nezměnilo. Cragg svým způsobem navazuje na koránské verše, které vyzývají vlastníky evangelia, aby podle něj soudili – neboť pokud by tak nečinili, jednali by hříšně.³¹

Reakce z muslimské strany

Nejvýraznější kritika Craggova přístupu z muslimské strany pochází z pera filozofa Shabbira Akhtara (nar. 1960). Ve své knize *Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith*³² uznává, že Craggova kritika islámu je „do značné míry didaktická a objektivní, nikoliv polemická či propagandistická“. Zároveň však kriticky poznamenává, že Cragg usiluje o christianizaci islámu tím, že do něj vnáší akcenty patosu a tragédie, aby muslimové byli více přemítaví ve své zbožnosti a méně ukvapení ve své bojovnosti. To by podle něj vedlo k tomu, že by se z politického náboženství stal liberální islám, s nímž by se Západ mohl snáze smířit a který by pravděpodobně neohrožoval západní politickou hegemonii a ekonomické zájmy.³³ Další významnou reakcí je stanovisko Kamela Husseina,³⁴ který se v knize *City of Wrong* vyjadřuje k polemice kolem ukřižování. Píše: „Kdyby šlo jen o spor o historickou událost, situace by byla snadná. Lidé se mohou lišit v názorech na dějiny, aniž by mezi sebou byli ostře rozděleni. Skutečný problém, který rozděluje, spočívá v tom, že křesťané věří ve smíření a vykoupení... Pro nás však platí: ‚Žádný nositel břemene nemůže nést břemeno někoho jiného.‘ Nemůžeme proto nalézt očistění skrze to, čemu nevěříme. A právě to je pro nás zásadní,

29 Tamtéž, 141, 273.

30 Např. Korán 3:3: لِمَا يَنْتَظِرُونَ

31 Korán 3:47: „Nechť vlastníci evangelia soudí podle toho, co Bůh v něm seslal; ti pak, kdož nesoudí podle toho, co Bůh seslal, jsou hanebníci.“

32 Shabbir Akhtar, *Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith*. Abingdon, Oxon (England) – New York: Routledge, 2011.

33 Akhtar, *Islam as Political Religion*, 108.

34 Kamel Hussein, *The Hallowed Valley: A Muslim Philosophy of Religion*, přel. Kenneth Cragg, Cairo: American University, 1977, 38.

když popíráme ukřižování.“³⁵ Mezi dalšími reagujícími byl Craggův osobní přítel, Mohamed al-Noūaihi z Káhiry. Při přednášce před skupinou muslimů a křesťanů v Káhirské katedrále v roce 1974 Noūaihi, v reakci na Cragga mluvil o „čisté kráse a vznešenosti myšlenky vykoupení, ne sice jako doslovné skutečnosti [...], ale jako [...] nádherném a povznášejícím symbolu“³⁶ lidské ochoty k sebeobětování. Dále připomněl používání symbolu kříže v dílech současných arabských básníků.

Závěrem

Craggův koncept christologie, formulovaný v dílech jako *The Call of the Minaret*, *Jesus and the Muslim*, *Event of the Qur'ān* a dalších, se nebojí promýšlet postavu Ježíše coby proroka v islámu. Muslimský pohled, který vnímá Ježíše jako významného proroka, avšak podřízeného Muhammadovi, představuje pro křesťanství výzvu – neboť křesťanská víra je založena na přesvědčení, že Ježíš je vtělený Bůh. Cragg varoval křesťany před triumfalistickým postojem při setkání s jinými náboženstvími, zejména islámem. Místo toho zdůrazňoval důležitost pokory a otevřenosti, pohostinnosti, která umožňuje hlubší porozumění mezi věřícími. Jeho přístup se vyznačuje tím, že dokáže chápat a respektovat muslimský pohled, aniž by přestal prezentovat své vlastní, křesťanské chápání Krista způsobem, který je pro muslimy srozumitelný. V tomto ohledu je přístup Alberta Kennetha Cragga inovativní, průkopnický, inspirativní a ukazuje směr pro moderní, rovnocenný rozhovor mezi křesťanstvím a islámem.

Mgr. Radislav Novotný

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

radislav@email.cz

35 Kamel Hussein, *City of Wrong. A Friday in Jerusalem*, přel. Kenneth Cragg, Amsterdam: Djambatan, 1959, 76; cit. podle Lamb, *Call of Retrieval*, 80–81.

36 Mohamed Al-Nowaihi, *The Religion of Islam: A Presentation to Christians*, in: *The International Review of Mission* 65, č. 258 (duben 1976), 218; cit. podle Lamb, *Call of Retrieval*, 81.

Recenze

Paul F. Bradshaw: **Rites of Ordination: Their History and Theology**, London: SPCK, 2014, 218 stran, ISBN 978-0-281-07157-9

Ve své poslední knize *Rites of Ordination: Their History and Theology* (Obřady ordinace: jejich dějiny a teologie) Paul F. Bradshaw, nyní již emeritní profesor na University Notre Dame v Indianě a anglikánský kněz, zúročuje své mnohaleté poznatky z oblasti křesťanské liturgie. Dílo bylo poprvé vydáno roku 2013 nakladatelstvím Liturgical Press v Collegeville v Minnesotě a o rok později v The Society for Promoting Christian Knowledge v Londýně.

V předmluvě si autor klade za cíl podat co nejúplnější dějiny teologie a praxe ordinace, ačkoli přiznává, že z různých důvodů některé aspekty či období přeci jen zůstanou opomenuty či v pozadí. Přímou uvádí obřady nižšího svěcení, duchovenskou službu zastávanou výhradně ženami nebo otázku ordinace žen. V obdobích po reformaci se snaží velkou šíří křesťanských denominací pokrýt spíše zběžně a výběrově. Hlavním jeho cílem je představit, jak různé křesťanské skupiny v průběhu staletí rozuměly tomu, co znamená někoho ordinovat jako duchovního, a jak to svou praxí vyjadřovaly.

Knihla sestává z deseti chronologicky koncipovaných kapitol. Tento postup podtrhuje Bradshawovu snahu nevčítat do liturgických textů pojetí vykrystalizovaná až později, ale pečlivě zhodnotit, co z pramenů zjistit lze a co nevíme.¹ V první kapitole se autor věnuje biblickému pozadí rituálů ordinace, a to jak z historického, tak z typologického hlediska. Díky uvedené typologii lze snáze nahlédnout různá následná chápání křesťanské ordinované služby.

Ačkoli se podle Bradshawa běžně předpokládá, že křesťanství navazuje na starozákonní struktury kněžství, starších a synagogy, historicky tomu tak není. Spíše se jedná o využití starozákonních obrazů a motivů křesťanskou tradicí pro její pojetí ordinované služby. Tímto způsobem se například vyvinulo křesťanské rozdělení ordinované služby na biskupa, presbytera a diákona z třístupňové starozákonní hierarchie velekněze, kněze a levity.

V *Novém zákoně* se Bradshaw věnuje titulům, které se následně používají v souvislosti s ordinovanou službou. Navzdory představě o apoštolské

1 Tento autorův přístup ve své recenzi na tuto knihu označuje Louis Weil celkově za jeden z největších Bradshawových přínosů liturgické vědě. (Louis Weil, Book Review: Rites of Ordination: Their History and Theology [online], *Anglican Theological Review* 97 (2015/1), 133–134, [cit. 21. 2. 2025], dostupné z: <https://doi.org/10.1177/000332861509700117>.)

posloupnosti dokládá, že novozákonních dvanáct neustanovovalo své nástupce. Zůstává také otázka, co přesně znamená označení apoštol. Pozdější tradice má sice sklon mluvit o dvanácti apoštolech, ale vícero novozákonních i dalších textů pojímá apoštolát daleko šířeji.

Obširněji se Bradshaw zabývá vzkládáním rukou. Třebaže i zde pozdější tradice považovala nemnohé novozákonní výskyty této praxe za dostatečný doklad toho, že vzkládání rukou bylo od počátku obvyklou součástí vysílání ke službě, je otázkou, zda a z jakého důvodu tomu tak skutečně bylo. Vzkládání rukou se v Novém zákoně sice objevuje i v souvislosti s vysláním jednotlivců k určitému úkolu či službě, ale je primárně vyjádřením legitimizace daného úkonu ostatními. S jistotou je vzkládání rukou součástí ordinací liturgie od třetího století. Užití tohoto prvku může souviset i co do podobnosti řeckých slov s volbou pověřovaného, při níž se hlasovalo prostřednictvím zvednutí ruky. Možná se také jednalo o gesto užívané v modlitbě, které se později osamostatnilo.

U kněžství v Novém zákoně rozeznává Bradshaw několik významových rovin. Za kněze je označován samotný Kristus, podle epistolý Židům se dokonce stává veleknězem podle řádu Malkisedekova. Díky Kristově oběti již není třeba kněží a jejich pozemských obětí. Kristus se také stává prostředníkem pro lidské díkůvzdání či oslavu Boha. Zároveň mají být kněžími, kteří svým životem ostatním ukazují k Bohu, všichni věřící. Ačkoliv se tedy v Novém zákoně pracuje s pojmem kněžství, nelze odtud historicky vyvodit ordinovanou službu ani původ liturgických funkcí v církvi.

Ve druhé kapitole se autor zabývá duchovenskou službou v nejranějších křesťanských společenstvích. Dokládá, že podoba ordinace a ordinované služby byla poměrně dlouhou dobu velmi rozrůzněná, terminologií počínaje, jak je zřejmé už z nejednotného novozákonního užití výrazu diákon, presbyter či biskup.

Podrobnější vývoj rozebírá Bradshaw v medailoncích k jednotlivým dobovým pramenům. Začíná u *Didaché*, nejstaršího církevního řádu, jehož finální podoba pochází z konce prvního století. Tento řád nabádá adresovaná společenství doplnit charismatické působení apoštolů a proroků o ordinovanou službu biskupů a diákonů, kteří mají být voleni z místních mužů. Zatímco proroci se pravděpodobně modlili vlastními slovy, ordinovaným biskupům a diákonům mají být ve službě ku pomoci zde uvedené modlitby.

Další medailonek patří *Hermovu pastýři*, původně římskému dílu, obvykle datovanému do druhé poloviny druhého století. Ačkoli zde pojetí služby

a jednotlivých rolí není jednoznačné, Bradshaw považuje za nejpravděpodobnější, že dílo promlouvá do situace, v níž některá společenství fungovala pod vedením charismatického proroka či proroků a jiná pod vedením pověřených biskupů, presbyteri pak byli obecným označením pro vedení společenství.

První Klementův list, sepsaný pravděpodobně roku 96 v Římě, klade v otázce ordinované služby důraz na zachovávání Božích řádů, zejména v souvislosti s neoprávněným odvoláváním lidí z úřadu. I zde jsou zřejmě presbyteri obecným označením pro vedení společenství a biskupové a diáconi představují konkrétní úřady. Autor listu dokonce považuje duchovní službu za ustanovenou apoštoly. Podle něj apoštolové ustanovili své první ovoce doživotně za biskupy a diákoný.

Vedle toho *Polykarpův list Filipským* z první poloviny druhého století mluví o požadovaných kvalitách diákonů a presbyterů, biskupy však na rozdíl od předchozích děl vůbec nezmiňuje. Zato blíže specifikuje službu diákonů: mají se starat o nemocné, vdovy, sirotky a chudé.

Problém přijetí biskupů a diákonů za rovnocenné autority s proroky a učiteli spolu s problémem podřízení se jednotlivých společenství strukturám většího celku řeší Ignác z Antiochie. Vyzdvihuje nutnost poslušnosti biskupovi, presbyterům a diákonům. Zastává tak pohled, který se později v křesťanství prosadí na úkor jiných modelů, třebaže církevní strukturu ještě nepojímá jako třístupňovou hierarchii. Justin Martyr sice používá již zmíněné výrazy pro různé služby ve společenství a nad tento rámec zmiňuje čtenáře a předsedající, ale bližší význam není z jeho listů zřejmý.

Dalším církevním řádem je *Naučení apoštolů*, které vzniklo spojením vícero různě starých textů do jednoho celku na začátku čtvrtého století. Nalezneme zde pokyny k pověření biskupa, diákonů a vdov, presbyteri však zmíněni nejsou. Biskup má podle něj být hlavou společenství a starat se o rozdělování darů a kázeň, ideálně má být starší padesáti let a být učený. Do funkce má být uveden vzkládáním rukou a usazením na biskupský stolec.

Konečná podoba takzvané Hippolytovy *Apoštolské tradice* pochází zhruba ze stejné doby jako *Naučení apoštolů* a skládá se z různých starých textů z různých oblastí. Je možné ji pokládat za doklad přechodu ze staršího strukturálního modelu podle řecko-římských domácností v čele s hostitelem či patronem na model v čele s ustanoveným biskupem.

Lyonský biskup Ireneus přichází ke konci druhého století s myšlenkou apoštolské posloupnosti ve smyslu autority řady učitelů vycházející od apoštolů, která díky daru pravdy obdrženému apoštoly zajišťuje správnost

učení proti nárokům gnosticizmu. Poprvé se u něj také setkáváme s propojením Štěpána a jeho společníků s diakonátem. Výraz *presbyteri* ovšem ještě používá v obecném smyslu jako vedení církevního společenství.

V tomto raném období se tedy setkáváme s postupným přechodem od velmi volně strukturovaných samostatných společenství ke společenstvím vedeným formálně ustanovovanými episkopy či biskupy a diákoný, kteří byli souhrnně označováni jako *presbyteri*. Jejich odpovědnost se postupně přesouvala od činností primárně spojených se správou společenství, a to zvlášť v oblasti charity, ke službě slova a dalším liturgickým funkcím.

Ve třetí kapitole autor přibližuje duchovenskou službu a ordinaci ve třetím a čtvrtém století. Výrazným tehdejším tématem, na které se Bradshaw blíže soustředí, je rozdělení křesťanského společenství na klérus a laiky. Označení laici vychází z řeckého slova pro lid, klérus ze slova *los*. Důvod spojení s *losem* není úplně jasný, je možné, že byla křesťanská ordinovaná služba ovlivněna starozákonním přidělováním kněžských povinností *losem*, případně volbou Matouše *losem* ve Skutcích apoštolských, možná také odkazuje k přidělenému místu. Pozdější tradice potom vyděluje biskupy a mluví o biskupech a kléru.

Od třetího století je také stále výrazněji duchovní služba pojmána jako kněžství. Dříve ordinovaný předsedající při eucharistii kněžskému lidu se stává ordinovaným knězem obětujícím při eucharistii za laický lid. Vstupem do kněžského života už tak není křest, nýbrž až ordinace. Podle Bradshawa hlavním důvodem, proč se kněžské pojetí ordinované služby prosadilo, byla vzrůstající potřeba autoritativního vedení v církevním boji proti herezím a schismatu.

Navzdory předmluvě zde autor přeci jen aspoň ve stručnosti pojednává o službě žen a řádech nižšího svěcení. Výslovný zákaz Tertuliána nebo *Apoštolské tradice* ordinovat ženy ukazuje buď k tomu, že v některých společenstvích vykonávaly duchovní službu i ženy, nebo že by o to mohly aspoň stát. Zdá se také, že v některých společenstvích měly vdovy takový vliv, že ohrožovaly postavení biskupa. Další mužská duchovní služba jako subdiakoni či akolyté, která bude později formalizována do řádů nižšího svěcení, se objevuje ve třetím století pouze v západních pramenech, zatím bez dokladů toho, že by se jí týkaly určité liturgické funkce.

Na závěr kapitoly věnuje Bradshaw ještě jeden oddíl ordinaci ve třetím století a jeden ordinované službě ve čtvrtém století. Od Eusebia se o ordinaci na počátku druhého století v Římě dozvídáme, že se na volbě podílelo celé

společenství, bylo zvažováno několik kandidátů, a nakonec byl jeden prohlášen hodným a usazen na biskupský stolec. Na začátku čtvrtého století je při ordinaci biskupa požadována účast dvou až tří biskupů z okolí, kteří mají dosvědčit vhodnost kandidáta a správnost ordinačního procesu.

Ve čtvrtém století se také ordinovaná služba začíná výrazněji hierarchizovat a biskup se stává nadřízeným presbyterů. Koncil v Arles zakazuje diákonům vysluhovat eucharistii a přikazuje jim přijímat až po biskupovi. Zvyšující se napětí mezi autoritou biskupů a presbyterů nakonec vedlo k tomu, že presbyteri mohli vysluhovat pouze eucharistii již konsekrovanou biskupem a po křtu směl na křtence vzkládat ruce a pomazávat je pouze biskup. Na Východě také postupně začínali volit biskupa pouze biskupové na úkor místního společenství.

Čtvrtá kapitola se blíže zaměřuje na nejstarší ordinační obřady. Bradshaw ji již v úvodu předznamenává tím, že o raných ordinačních obřadech existuje ještě menší povědomí než o podobě ordinované služby. Vedle *Apoštolské tradice* a od ní odvozených děl jsou jediným zdrojem starším sedmého století modlitby v *Euchologion* Serapiona z Thmuis. Nadto u rozebraných textů vychází najevo, že u mnohých pramenů není zřejmé, kde a kdy přesně byly užívány nebo dokonce, zda byly užívány.

Tato obtíž je patrná v již zmíněné *Apoštolské tradici* sestávající z několika literárních vrstev z různých období i míst. Díky tomu v ní však najdeme instrukce jak k ordinaci biskupa, tak presbytera i diákona a několik modliteb. Různé textové vrstvy jsou patrné například při vzkládání rukou na ordinovaného biskupa. Ve starší verzi vzkládají ruce na kandidáta presbyteri a následně se v tichosti modlí, v mladší verzi vzkládá ruce pouze biskup a jménem shromáždění pronese ordinační modlitbu.

V Hippolytových kánonech se opět při ordinaci biskupa setkáváme s jeho závěrečným usazením na biskupský stolec. Protože presbyter nemá právo ordinovat, při své ordinaci na stolec, který tuto pravomoc reprezentuje, usazen není.

Z *Apoštolské tradice* vycházejí *Apoštolské konstituce* sestavené ve druhé polovině čtvrtého století v okruhu kolem Antiocha. Změnou oproti *Apoštolské tradici* je nahrazení vzkládání rukou vzkládáním evangeliáře nad hlavu ordinovaného biskupa diákony. Ačkoli se tehdejší odůvodnění tohoto prvku mezi sebou výrazně liší, je za nimi zřetelná symbolika Krista ordinujícího nového člena apoštolského kolegia. Role Krista se dostává do popředí také v ordinační modlitbě.

Z Apoštolské tradice vychází i *Závěť našeho Pána* z pátého století. Biskup se v ordinací modlitbě stává představitelem kněžského a princovského úřadu a je zdůrazněna jeho prostřednická role. Z ordinací instrukcí vyplývá, že počítá s tehdy již neobvykle významným postavením vdov.

Oproti ordinacím modlitbám v *Apoštolské tradici* a v jejich derivátech jsou modlitby Serapiona Thmuis prostší. Teologicky se soustředí na Kristovo vyslání apoštolů a ordinaci biskupů, tedy na apoštolskou poslušnost. Biskup se zde stává především strážcem pravé apoštolské tradice. Zatímco presbyterátu dominuje učitelská funkce, diakonát je spojen s liturgickou funkcí.

Zřetelnější podobu získává ordinace až v obřadech východních církví od osmého století a na středověkém Západě. V tomto pořadí se jí zabývá pátá a šestá kapitola. Ve východních církvích se Bradshaw nevěnuje zvlášť jednotlivým textům, ale souhrnně vyskytujícím se liturgickým prvkům, jimiž jsou při ordinaci biskupa, presbytera i diákona vyhlášení výsledku volby, vyjádření souhlasu shromáždění, přímluvy, pozvání shromáždění k modlitbě za ordinanda, modlitba shromáždění za ordinanda, znamení kříže na čelo ordinanda, důkladná modlitba předsedajícího biskupa při vzkládání rukou na ordinanda, polibek a slavení eucharistie. Nadto ordinace biskupa mohla být doplněna o vkládání evangeliáře před vzkládáním rukou a o závěrečné slavnostní usazení.

Volba a souhlas shromáždění byly výrazem Boží vůle prostřednictvím církve, měly tudíž vyšší váhu než to, zda se kandidát sám cítil Bohem povolán. Proti tomuto pojetí později stojí představa vnitřního povolání. Volba a souhlas se nakonec ve východních církvích staly jen předběžným rozhodnutím a za samotný akt ordinace začalo být považováno vzkládání rukou. Postupem času zcela vymizela i modlitba shromáždění.

V ordinací modlitbě biskupa je výrazný obraz pastýře, v průběhu času se dostává do popředí kněžství v neprospěch učitelské funkce. V byzantském ritu se v osmém století také objevuje při ordinaci biskupa odění do biskupského roucha, než nový biskup zasedne na biskupský stolec. Ve východosyrských obřadech později přibývá svěřování různých symbolických předmětů.

Západní liturgii ordinace Bradshaw dále rozděluje na dvě skupiny vzhledem k odlišnému místnímu vývoji: římskou a galskou se španělskou (či mozarabskou). První římský text obsahující ordinací modlitby je *Veronský* či *Leoninský sakramentář* ze sedmého století. Další texty jsou až o století mladší a řadí se do galského ritu. Patří mezi ně *Gelasianský sakramentář* a jeho další adaptace a *Missale Francorum*. Z devátého století pak pochází úplněji dochovaný *Gregoriánský sakramentář*.

Na počátku středověku v oblastech s římským ritem předcházeli ordinaci diákonů, presbyterů a biskupů půst a kromě biskupa probíhaly ordinace tradičně o letnicích, v čemž Bradshaw vidí výraznou spojitost se křtem. Na počátku každé ordinace se shromáždění přimlouvalo za ordinované, následovala litanie, na jejíž jednotlivé prosby odpovídalo shromáždění společným Kyrie, kolekta zahrnující modlitby lidu a důkladná ordinací modlitba doprovázená vzkládáním rukou na ordinované předsedajícím biskupem. Obřad byl zakončen výměnou polibku, který v některých textech dávali nově ordinovaní biskupovi a ostatním duchovním, kdežto v jiných biskup a duchovní ordinovaným. Pokud se jednalo o biskupa, byl kandidát nejprve zvolen ve své diecézi a poté vyslán do Říma, kde byl ordinován papežem.

Nejstarší text z oblasti galských a mozarabských ritů je dokument *Statuta ecclesiae antiqua* z konce pátého století, který obsahuje stručné instrukce pro ordinaci biskupů, presbyterů a diákonů a pro ustanovení do dalších funkcí, jako jsou předčitatelé či kantoři. Při ordinaci biskupa je nad něho jak vzkládán evangeliář, tak ruce všech přítomných biskupů, na presbytera vzkládá ruce biskup spolu s přítomnými presbytery a na diákona pouze biskup. Při ustanovování do ostatních funkcí jsou dotyčným svěřeny příslušné symbolické předměty.

Ustanovení do nižších řádů ze španělské tradice se nedochovalo a podle Bradshawa je pravděpodobné, že zde rituální podobu ani nemělo. Čistě galské ordinací texty se nedochovaly vůbec, přesto je možné v některých materiálech nalézt pozůstatky této tradice. U episkopátu se zde stále počítá s volbou lidem, u presbyterátu má lid spíše poradní roli a u diaconátu není nutná ani jeho účast.

Z galské tradice také pochází pomazání rukou nového presbytera a později i biskupa. Pro odlišení těchto dvou ordinací, z nichž presbyterská byla pro jedince často předstupněm biskupské, se presbyter pomazával stejně jako katechumeni olejem a biskup křížem. V osmém století už roucho oblékané při ordinaci nebylo tehdy běžným společenským oděvem, a tak odívání nabylo liturgický charakter.

V desátém století se západní skupiny spojily do jednoho ritu, zachovaného v *Římsko-germánském pontifikálu*. Vývoj vedoucí k tomuto sjednocenému pojetí ordinace autor zpřehledňuje v podrobné tabulce dokumentující liturgické prvky ordinace diákona, presbytera a biskupa v jednotlivých textech těchto tradic. Bradshaw však upozorňuje, že o skutečné západní standardizaci ordinace lze mluvit až v šestnáctém století.

Sedmá kapitola se už přímo soustředí na teologii ordinace ve středověku, který autor považuje za období výrazných změn. Největším posunem v jejím chápání je podle něj to, že ordinovaní již nejsou vedoucí členové místních společenství, nýbrž muži, kteří se rozhodli pro církevní kariéru a obvykle prostřednictvím nějaké formy učednictví přes stupně nižšího svěcení dosáhli na vyšší posty. Tato kapitola se proto blíže zabývá otázkou ustanovení a volby, doživotního charakteru ordinace či usazování jednotné struktury svěcení.

Na Západě byli kandidáti ordinované služby zpravidla vybíráni světskými vládci a lid měl výběr pouze přijmout. V reakci na to došlo v jedenáctém století k církevním reformám, které svěřily výběr výhradně katedrální kapitule, a tím světskou moc z výběru kandidátů vyloučily. Od třináctého století však v praxi vybíral kandidáty na biskupy papež, třebaže mu tato pravomoc byla oficiálně svěřena až roku 1917.

V období patristiky se také začalo očekávat, že svobodní muži, kteří se stanou duchovními, se již neožení, a ženatí muži, kteří jako duchovní odvodí, se nebudou znovu ženit. Na Východě se od sedmého století toto pravidlo vztahovalo na biskupy. Presbyteri, diákonové a subdiákonové v manželství se pouze měli zdržet sexuálního styku v obdobích, kdy sloužili u oltáře. Na Západě se dařilo celibát všech duchovních vymáhat až od jedenáctého století.

Nesmazatelný charakter ordinace byl rozšířením myšlenky o nesmazatelném charakteru křtu a byl přijat koncilem ve Florencii roku 1439. Duchovní moc poté začala být rozlišována na ordinovanou, která má nesmazatelný charakter, a výkonnou, která vyplývala z úřadu. Pojetí duchovní služby jako kněžství se původně vztahovalo v širším smyslu na celek služby, od devátého století však začala dominovat prostřednická funkce při přinášení eucharistické oběti a následně i odpuštění hříchů prostřednictvím svátosti smíření. Vlivem kněžské terminologie se pro ordinaci biskupů začal používat výraz konsekrace.

Počet svěcení se v průběhu středověku ustálil na sedmi, aby odpovídal sedmi darům Ducha svatého. Centrem pozornosti ve dvanáctém století se staly také svátosti, do té doby užívané v širokém spektru významů. Vlivem Petra Lombardského se jejich počet ustálil na sedmi, z nichž jednou byla právě ordinace jako pečeť udělující duchovní moc a úřad. Předávání symbolických předmětů při ordinaci nižších řádů se postupně rozšířilo i do vyšších, a tak při ordinaci diákonové dostávali evangeliář, presbyteri patěnu a kalich a biskup pastýřskou berlu, prsten a evangeliář.

Tento středověký vývoj ordinace a ordinované služby se stal ostnem kritiky reformačního hnutí v pozdním středověku, jak Bradshaw představuje v osmé kapitole věnované řádům a duchovní službě v církvích reformace. V základu reformační kritiky stál argument, že pro prostřednické kněžství, soustředěné okolo slavení eucharistie a pro hierarchické pojetí ordinované služby, uspořádané na základě Boží prozřetelnosti, se nenachází žádné opodstatnění v Novém zákoně jakožto nejvyšším měřítku. Autor upozorňuje, že i v otázce ordinace a ordinované služby se přístup reformátorů a reformačních hnutí měnil a vyvíjel.

Martin Luther se vrátil k novozákonní myšlence všeobecného kněžství všech věřících a odmítl rozdíl mezi biskupem a presbyterem, což vedlo některé luteránské církve k zrušení episkopátu. Ordinace obvykle sestávala z modlitby shromáždění zakončené hymnem *Veni Sancte Spiritus*, vhodného biblického čtení, doplněného řečí předsedajícího o kvalitách a povinnostech duchovních, zakončené otázkami na ordinanda a vzkládáním rukou všech přítomných duchovních na ordinanda se slovy modlitby Páně, případně ordinací modlitby prosící o seslání Ducha svatého na ordinanda.

Jan Kalvín používal pro duchovní označení pastýři a za jejich hlavní úkoly považoval zvěstovat evangelium a distribuovat svátosti. Uvedení pastýřů do funkce neprovázel žádný rituál, pouze vybrání a prověření kandidáta ostatními duchovními a schválení městskou radou a lidem. Následovalo představení kandidáta doprovázené modlitbami.

John Knox nahradil episkopát úřadem superintendenta, který měl dočasně na starost organizaci presbyterního systému, staral se o volné sbory a ordinoval pro ně vhodné duchovní. Superintendenti však neměli moc ordinovat sami od sebe, ale podléhali generálnímu sněmu církve. Při ordinaci duchovního Knox nahradil vzkládání rukou podáním ruky mezi nově zvolenými a ostatními přítomnými duchovními a staršími. V sedmáctém století se anglikánská církev vrátila k episkopátu a ordinaci opět doplnila o vzkládání rukou, zatímco skotská církev si zachovala presbyterní zřízení.

Z pozdějšího vývoje nabízí Bradshaw oddíl o anglikánské církvi, z níž sám pochází, baptistických a kongregačních církvích a Johnu Wesleymu a metodistické tradici. Anglikánská církev spolu s některými luterskými, zejména skandinávskými církvemi zachovala pro duchovní označení kněz. Anglikánskou ordinací liturgii diákonů, kněží a biskupů najdeme v *Book of Common Prayer* z konce šestnáctého století. Ordinace má spočívat ve veřejné modlitbě se vzkládáním rukou a je zasazena do eucharistických bohoslužeb.

Baptistické a kongregační církve, které se separovali od anglikánské církve v sedmnáctém století, vnímaly ordinaci jako rozpoznání místního společenství, že daný jedinec je Bohem povolán ke službě a již disponuje potřebnými dary, a oddělení tohoto jedince k tomu, aby sloužil v daném společenství. Nakonec však jedinou činností, kterou mohl vykonávat pouze ordinovaný, bylo předsedání večeri Páně. V některých z těchto církví byla pak opuštěna ordinovaná služba úplně ve prospěch všeobecného kněžství všech věřících.

Metodistická církev během svého vývoje pojetí duchovní služby a s tím i ordinace několikrát změnila, až nakonec od poloviny devatenáctého století zůstala u ordinace se vzkládáním rukou a předáním Bible, třebaže si vedle ordinované služby zachovala i laické kazatelství.

Následně se Bradshaw v deváté kapitole soustředí na římskokatolickou církev od tridentského koncilu do současnosti. Tridentský koncil, který se konal v šestnáctém století, prohlásil, že církevní kněžství bylo ustanoveno Kristem jako nové kněžství nahrazující to starozákonné, a že prostřednictvím kněží je konsekrováno, obětováno a distribuováno Kristovo tělo a krev a z jejich moci jsou odpouštěny hříchy. Koncil hájil sedm řádů svěcení a zařazení svěcení mezi svátosti, rovněž potvrdil nesmazatelný charakter ordinace.

V roce 1595 byl vydán *Římský pontifikál*, který vycházel z *Durandova pontifikálu* ze třináctého století. Římský pontifikál nahradil volbu kandidáta prohlášením o papežském mandátu světit, zachoval Durandovy instrukce ohledně správného vkládání evangeliáře na ordinanda a hymnus *Veni Sancte Spiritus* nahradil hymnem *Veni Creator Spiritus*.

V polovině dvacátého století římskokatolická církev prohlásila, že na svěcení biskupa se vedle předsedajícího biskupa podílí i ostatní přítomní biskupové, a ukončila tím několikasetletou debatu o jejich roli. Bylo také konečně oficiálně rozhodnuto, že svátostnou látkou při svěcení je vzkládání rukou a formou je modlitba. V encyklice *Mediator Dei* papež Pius XII. přiznal spoluúčast spravedlivých na eucharistické oběti spolu s knězem.

V této myšlence pokračoval Druhý vatikánský koncil, který rozlišil kněžství všeobecné a služebné. Koncil však nepojímá ordinované pouze jako kněze, ale i jako proroky a krále, což odráží jejich liturgickou, učitelskou a pastorální funkci. Otázku vzájemného postavení episkopátu a presbyterátu pak koncil zodpovídá v tom smyslu, že presbyteri jsou sice závislí na svém biskupovi ve vykonávání svých pravomocí, ale jsou s ním v posvátné jednotě. V návaznosti na koncil vznikly roku 1968 *Obřady ordinace* zohledňující jeho výsledky, byly

však kritizovány za množství starozákonních kněžských motivů na úkor Kristova kněžství, a tak byly roku 1990 v tomto duchu přepracovány.

V závěrečné kapitole dává ještě Bradshaw nahlédnout do dalších současných obřadů ordinace, a to jihoindické církve z roku 1958, která vychází z anglikánské, kongregacionalistické a presbyteriánské tradice, dále církve anglikánské, metodistické, presbyteriánské, kongregacionalistické a baptistické. Na jednu stranu je v českém protestantském kontextu snad možné se připojit k výtce Paula Beasley-Murraye z baptistického prostředí ve Spojených státech amerických, který si všímá, že se autor věnuje téměř výhradně výrazněji liturgickým církvím.² Na druhou stranu autorův výběr církví nejspíš nic nemění na jeho závěru, že se k sobě v současné době církve svým pojetím ordinace přibližují více než v dřívějších obdobích, což dokládá i jím uvedený dokument *Křest, večeře Páně, ordinace* Světové rady církví z roku 1982.

Knihu lze díky její preciznosti a šíři jednoznačně zařadit mezi standartní přehledová díla soustředící se na ordinaci i na liturgii obecně, jak ostatně hodnotí i luterán Gordon W. Lathrop. Ten pokládá knihu za stěžejní dílo v této oblasti, které nebude možné při budoucím zkoumání dějin či významu ordinace ignorovat, i vzhledem k jeho ekumenické šíři.³

Na knize je patrné, že se autor dlouhodobě specializuje na křesťanskou liturgii prvních čtyř století. Velmi pečlivě a poctivě se věnuje dobovým liturgickým textům, své analýzy obohacuje ukázkami těchto liturgií v anglickém překladu. Navzdory podtitulu se nakonec soustředí více na historii těchto obřadů než na jejich teologii. Styl psaní je spíše popisný než reflektivní.

Z poznámkového aparátu je zjevné, že pracuje se sekundárními zdroji z anglofonní, frankofonní i německé oblasti. U takto přehledově koncipovaného díla lze snad jen vytknout, že vedle užitečného indexu neobsahuje také samostatnou bibliografii, zdroje jsou uvedeny pouze v poznámkách pod čarou na příslušných místech.

Eliška Vančová

DOI: 10.14712/27880796.2025.7

2 Paul Beasley-Murray, Short notes, *Ministry Today* 61 (2014) [online], [cit. 21. 2. 2025], dostupné z: <https://www.ministrytoday.org.uk/magazine/issues/61/reviews/449/>.

3 Gordon W. Lathrop, Rites of Ordination: reviews [online], [cit. 21. 2. 2025], dostupné z: https://litpress.org/Products/6267/Rites-of-Ordination?srsId=AfmBOoqqx3kQIOHFUN8e6WJQLSTbCI7pAzZbTjj6ganEZcKlZjsy_5co.

Recenze

Matthew Recla: **Rethinking Christian Martyrdom. The Blood or the Seed?**, London: Bloomsbury Academic, 2022, 230 stran, ISBN 978-1-3501-8425-1¹

Recenzovaná kniha historika a religionisty Matthewa Recla je provokativním počinem představujícím problematiku mučednictví z nové, nečekané perspektivy, podle níž hlavním zločincem a násilníkem není utlačující moc zabíjející mučedníky, ale sama instituce církve, která smrt mučedníků využívá ve svůj prospěch. Matthew Recla působí na Boise State University v americkém státě Idaho a je odborníkem na náboženské násilí, specificky na raně křesťanské mučednictví. Jeho knihu *Rethinking Christian Martyrdom* můžeme považovat za dosavadní sumarizaci celé jeho práce a provokativních způsobů myšlení. Stojí v rámci linie uvažování, kterou zastává již od prvních publikovaných textů z roku 2014. Pro Recla je typické, že mučednictví interpretuje jako sebe-formativní sebevraždu, čímž staví do středu zájmu individuální hledisko mučedníka v konfliktu s církví a společností.

Autorova motivace pro sepsání knihy není přitom dána jen badatelsky, ale i angažovaně. Jedná se totiž dle něj o stále aktuální problematiku, protože jakékoli politické či společenské debaty o pronásledování kohokoli se nedějí mimo tradiční rámec křesťanského pojetí mučednictví. Mučednictví vidí zároveň jako součást zápasu křesťanství o suverenitu s jinými institucemi, které si ji chtějí nárokovat, a to včetně těch státních. Například volby v USA jsou dle něj stále ovlivněny tím, který kandidát učiní církev silnějšími, přičemž mučednictví a proklamace o pronásledovaných křesťanech jsou trvalým rámcem předvolebních debat. Jde mu o rozšíření obecně přijímané perspektivy, že nábožensky motivované násilí je odsouzené, o rozměr mučednictví, které v tomto horizontu dle autora není nevinné. Přitom se Recla brání nařčení z obviňování oběti. Poukazuje ale na podíl instituce církve, který by měl být podroben podobné ostrážitosti jako jiné náboženské násilí. Právě tato otázka je jednou z hlavních motivací pro sepsání recenzované knihy.

Celou problematiku Recla řeší na pozadí raně křesťanského mučednictví, jednoduše proto, že je to jeho odbornost, ale zároveň vidí tuto tradici pro západní svět jako klíčovou. Přitom se však chce tématu věnovat nejen v kon-

1 Tato recenze byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/019 a projektem SVV č. 260 616, řešeným na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

textu rané církve, ale nadčasově, protože předpokládá, že koncept mučednictví je stejný v rané církvi i dnes, což dokládá různými příklady. Zároveň je přesvědčený, že mechanismus výměny lidského života za validitu instituce pod podmínkou neověřitelných slibů je stejný i u jiných náboženství.

Druhým hlavním motivem je sejmutí negativního stigmatu z fenoménu sebevraždy, jejíž stigmatizaci vidí jako neoddělitelnou součást vzniku konceptu rané křesťanského mučednictví. Toto pojetí totiž stále ovlivňuje náš přístup k sebevraždě i mimo církevní prostředí. Mučedník je přitom dle něj prostě „jen“ druhem sebevraha.

Jedním z hlavních autorových akcentů je kritika nedostatečnosti teologické interpretace mučednictví. Teologickou a církevní interpretaci vidí jako „populární“ a neobjektivní, sám chce přitom představit jakousi objektivní perspektivu, která jde za tento teologický rámec. Ve velkém tak kritizuje eusebiánský narativ církve mučedníků, která přemohla Řím – narativ, jenž vidí jako stále živý a používaný i u dnešních badatelů. Svůj přístup Recla představuje v kontextu kriticky nahlížené teorie identity a tzv. patologického přístupu, který naopak hodnotí pozitivně; hojně využívá rovněž teorii zvládání strachu ze smrti (*Terror Management Theory*, dále TMT) Ernesta Beckera. Metodologicky usiluje o interdisciplinární přístup zapojením filozofie, psychologie, antropologie a neurobiologie. Zásadní je pro něj zdůraznění hlediska mučedníka samotného a kritika přehlížení existenciálního rozměru smrti, který naopak vnímá jako klíčový.

Kniha sestává z předmluvy, sedmi hlavních kapitol a závěru. První kapitola má funkci úvodu, dalších pět kapitol postupně představuje dílčí aspekty, z nichž autor v sedmé kapitole sumarizuje svou celkovou tezi. Poznámkový aparát je řazen v závěru knihy, následován seznamem literatury a přehledným společným jmenným a věcným rejstříkem.

V předmluvě se autor předně obsáhle vymezuje vůči případné a pochopitelné kritice, která by jej mohla vnímat jako subjektivně a emocionálně agresivního, útočícího na církve a křesťanství obecně. Recla připouští, že na jeho postoje má vliv jeho osobní historie. Vyrůstal v evangelikálním prostředí, od kterého ho odvedlo akademické studium, a nyní se definuje jako utilitarista. Přesto jeho přístup prý není útokem na církve ani teologii. Jeho opozice a kritika stojí na racionálním základě, který chápe jako objektivní, na rozdíl od teologicko-církevního „populárního“ přístupu.

První kapitolu (s. 1–17), která plní funkci úvodu, otevírá Recla případem Johna Allena Chaua – šestadvacetiletého amerického misionáře, který zemřel

rukou domorodců na nekontaktovaném ostrově poblíž Indie v roce 2018. K Chauovi, vnímanému v horizontu křesťanského mučednictví, se Recla průřezově ještě několikrát v různých situacích a komparacích v knize průběžně vrací. Ptá se po mučednickově „proč?“ (jaká je osobní motivace konkrétního jedince podstoupit smrt) a po roli církve v jeho smrti, čímž otevírá téma celé knihy. Hlavní problém institucionálního mučednického násilí vidí Recla v jeho náboženskosti, tedy v legitimizaci násilí bez opory empiricky odůvodnitelných argumentů, čímž útočí na samotný základ teologického přístupu.

Ve druhé kapitole (s. 19–40) kritizuje teologickou interpretaci. Jedině v rámci ní má smysl mluvit o mučedníku jako o sebeoběti v návaznosti na teologické pochopení oběti Kristovy. Přitom jde o jazyk instituce, která mučednickovu smrt využívá ve svůj prospěch. Recla naproti tomu zdůrazňuje potřebu zaměřit se na fakt smrti a s ní spojenou motivaci mučedníka. Přitom však vyjadřuje skepsi nad tím, že jsme schopni na tuto otázku odpovědět. Odpověď, kterou běžně slyšíme, je totiž až *post mortem* odpověď instituce, která se mučedníka zmocňuje, když on už se nemůže bránit. Recla chce naopak nahlédnout mučednictví jako sebe-formativní „dobrovolnou sebevraždu“, která je uskutečněná obdobně jako *suicide-by-cop* (když je podezřelý pro neuposlechnutí příkazu policie zabit, svým jednáním si zabítí vynutil a spáchal tak vlastně sebevraždu policistou). V druhé části představuje Beckerovu TMT vycházející z Heideggerova „bytí k smrti“, kterou vidí jako objektivně platný model na rozdíl od neověřitelné teologické argumentace.

Třetí kapitola (s. 41–55) dále rozvíjí témata kapitoly předchozí – mučednictví jako „dobrovolnou sebevraždu“ a TMT. „Dobrovolná sebevražda“ je ve své podstatě antiinstitucionálním a autonomním činem, který zbavuje trest jeho trestající moci, ovšem tím, že si jej přisvojí instituce, se stává násilím jedné instituce vůči druhé. Podle Recly, když instituce schvaluje a adoruje mučednictví, vlastně žene lidi k tomu, aby se stávali mučedníky, a tím na nich páchá násilí. Palčivost této perspektivy je v tom, že církev i dnes adoruje mučednictví, a tak vlastně věřící k mučednictví nabádá a dopouští se na nich násilí. Aplikací TMT v tomto kontextu tvrdí, že církev používá mučednictví jako formu boje za své zachování, a tak zachování mýtu věčného života, který je s jejím zachováním spojený a který je pro věřící způsobem, jak se vyrovnat se strachem ze smrti.

Čtvrtá kapitola (s. 57–91) se zaměřuje přímo na koncepci mučednictví v raném křesťanství a její kritiku. Recla se zde vypořádává, jako ostatně v celé knize, s Tertullianovou tezí, že „krev mučedníků je semenem víry“.

Převážnou část tvoří kritika Eusebiovyh *Církevních dějin* z pozic vystavěných v předchozích kapitolách. Autor kritizuje Eusebiovu selektivnost při výběru materiálu, který slouží pouze ideologickým účelům, i celý narativ o vítězství křesťanství skrze mučednictví, neboť podle něj jde o konstrukt, v rámci kterého je mučednictví využito. Čtení Eusebia doplňuje umučením Polykarpa a příběhy mučedníků z Lyonu a Vienne, v kapitole se dále věnuje Tertullianovi, Cyprianovi a Klementu Alexandrijskému.

V páté kapitole (s. 93–112) Recla argumentuje ve prospěch názoru, že není podstatný rozdíl mezi mučednictvím a sebevraždou. Rozdíl podle něj tvoří teprve instituční ideologie. Problému se věnuje zejména z etického hlediska, přičemž za jeho součást považuje i raně křesťanskou problematiku dobrovolného či vyprovokovaného mučednictví. Pro kontext uvádí opět současný příklad, a sice Charlese Moorea, bývalého metodistického pastora, který se upálil v Texasu na protest proti lynčování Afroameričanů. Věnuje se rovněž eticko-ideologickému rozporu ve vnímání kolektivní sebevraždy sekty Nebeská brána či masakru davidianů ve Waco.

Šestá kapitola (s. 113–137) rozvíjí téma prostřednictvím teorie identity, představuje jak její přínosy – překonání sporu ortodoxie vs. heterodoxie, tak i slabiny – nejvíce jí vyčítá opuštění osoby mučedníka ze zorného pole zájmu. Autor se zde vrací k dnes již málo využívanému tzv. patologickému přístupu, který podle něj běžně používáme, když se snažíme rozklíčovat motivace násilné smrti v naší přítomné situaci. Tento přístup pokládá za velmi nosný předně proto, že se soustředí právě na osobu mučedníka a jeho motivace. Svou tezi rozvíjí až k tvrzení, že mučedník je dobrovolný sebevrah, který k tomu má psychické dispozice, protože zjevně ne každý křesťan byl či je mučedník. Instituce církve pak takto disponované jedince zneužívá adorací mučednictví, ke kterému je nakonec pro svůj vlastní prospěch do-tlačí.

Sedmá kapitola (s. 139–162) sumarizuje celkovou autorovu koncepci, postupně předloženou v předchozích kapitolách, přičemž je psána převážně filozoficko-etickou optikou. Výrazným tvrzením, doplňujícím předchozí argumentaci, je teze o amorálnosti mučednictví. To Recla pojímá jako produkt instituce, jež se opírá o neobjektivní a neověřitelná tvrzení – přičemž právě mučedníková smrt je pro ně potvrzujícím faktorem. Toto téma představuje na teroristickém útoku z 11. září 2001. Pro srovnání uvádí smrt Sokratovu, která je podle něj morální. Sokrates totiž není mučedníkem v křesťanském slova smyslu, protože se neobětuje pro žádnou instituci.

V závěru (s. 163–168) autor ještě jednou shrnuje všechny své základní teze a pozice a obhajuje se proti možným nepochopením a kritice; opakovaně zdůvodňuje motivaci k sepsání celé práce jako vymezení se vůči stále trvajícím fenoménu specifické podoby náboženského násilí.

Reclovi se rozhodně daří rozvířit debatu a vyvolat množství otázek. Podle mého se s ním v mnohém nedá beze zbytku souhlasit a v mnohém má jeho práce své mantinely dané především odborností autora. Přesto jeho kniha otevírá horizont tázání se po roli církevní instituce a její vlastní odpovědnosti za smrt a utrpení mučedníků. To vidím jako velmi zajímavou a nosnou perspektivu pro další bádání. Také z druhé strany strhuje, vzdor současným debatám, pozornost zpět k osobnosti mučedníka, k jeho prožívání a motivaci. Opět nechává spíš dveře otevřené pro další bádání. Např. v otázce spojení TMT a mučednické motivace u křesťanů žijících v nepřátelském prostředí, v němž díky ochotě k mučednictví mohou překonávat každodenní paralyzující strach o svůj život. To je velmi zajímavá možnost k prozkoumání, kterou Recla neřeší, ale rozhodně se díky jeho přístupu nabízí a otevírá pro další badatele. Kniha *Rethinking Christian Martyrdom* také přispívá k rozostření ostře vymezených hranic mezi tím, co ještě lze považovat za mučednictví a co už nikoli, co je a co už není sebevražda. Tento přístup má však opět své limity, protože zatímco v otázce hranice mučednictví vs. sebevražda je Recla velmi otevřený, mantinely mučednictví samotného vymezuje velmi striktně až dogmaticky bez ohledu na současnou diskuzi, která vymezení pojmu mučedník problematizuje v nejrůznějších rovinách (např. Rahner, Sobrino, Fruchtman ad.).

Filip Sedlák

DOI: 10.14712/27880796.2025.8