

Obsah – Contents

Jan Blahoslav a jeho obrazy v českém dějepisectví a ve společnosti	121
---	-----

Zdeněk R. Nešpor

„Kdo ženy nemá, pečuje o to, což jest Páně“ (1K 7, 32): K morálnímu profilu služebníků církve podle Jana Blahoslava	140
--	-----

Jindřich Halama

Kérygmatická a diakonická pastore: K diferenciaci podob duchovní péče v kontextu typologií D. Bonhoeffera	154
--	-----

Karel Šimr

Křesťanský život jako proměňující polyfonický proud v pojetí komunity Iona	170
---	-----

Jozef Murín

John Cobb – posel celostní vize i odpovědnosti	186
--	-----

Petr Macek

Recenzní studie a recenze

„Teologie“ Richarda Rohra	199
---------------------------------	-----

Petr Gallus

Sidonia Horňanová – Igor Kišš (eds.): Ordinácia žien za farárky v cirkvi	214
---	-----

Barbora Železník

Jan Blahoslav a jeho obrazy v českém dějepisectví a ve společnosti

Zdeněk R. Nešpor

Abstract: Jan Blahoslav and His Images in Czech Historiography and Society

Jan Blahoslav is considered an important Czech humanist of the 16th century and one of the key figures of the (original) Unity of Brethren. However, he only became widely known at the end of the 18th and in the 19th centuries, and subsequently received broad, albeit rather fitful attention from historians. The author analyses the development of Blahoslav research in both national and confessional historiography, emphasizing the key steps in works by A. Gindely in the 19th century, Book on Blahoslav (1923), biography by J. Janáček (1966), new conference proceedings (1971), and most recently a monograph by J. Just (2019). Blahoslav's broader reception in the Protestant church and Czech national environment is also outlined. The author shows that in some respects Blahoslav's work was overestimated, which, however, does not diminish his importance for the formation of the national Reformation, especially the Bible translation tradition.

Keywords: Blahoslav Jan; Unity of the Brethren; Czech reformation; religious history; Bohemian Lands

DOI: 10.14712/27880796.2026.1

Úvod

Pomineme-li světoznámého a i na bankovkách zvěčnělého Komenského, případně „duchovního otce“ Petra Chelčického, který ovšem nebyl než právě předchůdcem, jako jediný další šířeji veřejně známý představitel staré Jednoty bratrské bývá uváděn Jan Blahoslav. A to již od národního znovuzrození v 19. století, kdy společně s J. A. Komenským a Karlem starším ze Žerotína jako jediní bratři vstoupili na 72 votivních tabulí Národního muzea, až po současná média, encyklopedie a učebnice dějepisu.¹ Je to přitom trochu paradox, protože při vši úctě k Blahoslavovi a jeho dílu měla Jednota

1 Srov. také heslo Noemi Rejchrtové „Jednota bratrská“ v internetové *Religionistické encyklopedii* [online], [cit. 4. 5. 2022], dostupné z: [https://rg-encyklopedie.soc.cas.cz/index.php/jednota_bratrsk%C3%A1_\(JKI-K\)](https://rg-encyklopedie.soc.cas.cz/index.php/jednota_bratrsk%C3%A1_(JKI-K)); původně ve slovníku *Judaismus – Křesťanství – Islám*, Olomouc: Nakl. Olomouc, 2003, 325, kde jsou jmenovitě uvedeni B. Lukáš, Blahoslav a Komenský.

významnější a originálnější teology, schopnější organizátory i důležitější další představitele.

Blahoslav jistě patřil mezi nejznámější a nejdůležitější představitele Jednoty, jako vyslanec a biskup i jako spisovatel a překladatel Písma byl do značné míry tvůrcem a jako archivář a historik také strážcem jejího odkazu. Přeci jen však z dnešního pohledu co do historického významu zastíněn jinými, ještě důležitějšími postavami jak z náboženského, tak kulturního hlediska. Ostatně i jeho asociace s humanistickým vzděláním v Jednotě a s bratrskými školami v Prostějově a Ivančicích, neřku-li s kralickou Šestidílkou, byla nutně jen částečná. V tomto příspěvku budu sledovat, jak probíhalo jeho „objevování“ moderním českým dějepisectvím a prezentace v širším vzdělaneckém, církevním i lidovém prostředí. Prostřednictvím toho se pokusím odpovědět na otázku, proč se právě Jan Blahoslav stal takto emblematickou postavou Jednoty bratrské.

Blahoslav jako předmět zájmu historiků

Byl-li Komenský alespoň pro své pedagogické spisy po celý raný novověk i u konfesních oponentů ctěnou autoritou, „ostatek“ někdejší Jednoty bratrské prakticky až do první poloviny 19. století nikoho jiného než protestantské následovníky (akcentující ovšem i různé jiné verze reformace) nevzrušoval, respektive ani nezajímal. Starou Jednotu „objevili“ teprve němečtí romantici a z jejich podnětu i čeští obrozenci, od jejichž díla lze již vést víceméně souvislou linii zájmu – nebo dokonce několik takových linií – moderního dějepisectví o tento předmět českých nejen církevních dějin.² V tomto kontextu se rozvíjel i historiografický zájem o život a činnost Jana Blahoslava, od počátku usnadněný ostatně i tím, že jmenovaný po sobě zanechal řadu písemností a jako jeden z mála bratří neváhal svá literární díla podpisovat.³

2 Nejnověji Zdeněk R. Nešpor, Die Brüderunität in der modernen tschechischen Geschichtsschreibung, in: Joachim Bahlcke – Jiri Just – Martin Rothkegel (eds.), *Konfessionelle Geschichtsschreibung im Umfeld der Böhmischen Brüder (1500–1800). Traditionen – Akteure – Praktiken*, Stuttgart: Harrassowitz Verlag, 2022, 481–513.

3 Velmi dobrý přehled staršího bádání podává František Chudoba, Jak přibývalo vědomostí o Janu Blahoslavovi od doby obrozenské, in: Václav Novotný – Rudolf Urbánek (eds.), *Sborník Blahoslavův (1523–1923). K čtyřstému výročí jeho narozenin*, Přerov: Výbor pro postavení pomníku Blahoslavova, 1923, 1–33; srov. také Jan Jakubec, *Dějiny literatury české I. Od nejstarších dob do probuzení politického*, Praha: Jan Laichter, 1929, 673–676.

V Blahoslavově případě obrozence (a toleranční polemiky⁴) navíc předešel Rafael Ungar, který se o něj zajímal v souvislosti s českým překladem Nového zákona,⁵ i když podrobnější zpracování jeho životopisu bylo až dílem Antonína Gindelyho, který jej v dále rozpracované podobě zařadil také do svých *Dějin českých bratří*.⁶ V *Pramenech k dějinám českých bratří* Gindely vydal rovněž výběr z jeho církevněorganizačních a cestovatelských zpráv,⁷ zatímco již dříve Josef Franta Šumavský publikoval *Život Jana Augusty*, Blahoslavovi neprávem (již Jungmannem) připisovaný.⁸ Pokračováním těchto snah byly ve druhé polovině 19. století další životopisné i literární- a hudebněhistorické práce Františka A. Slavíka, Josefa Jirečka a Otakara Hostinského, zohledňující bratrské nekrologium i prameny ochranovského archivu, stejně jako podrobnější studium Blahoslavovy literární tvorby tištěné i rukopisné.⁹ Vedle autorství Augustova životopisu se přitom polemizovalo zejména o *Historii fratrum Bohemicorum*,¹⁰ o Blahoslavově údajném šlechtickém původu i o jeho sourozencích, zatímco alespoň nominální znalost spisovatele, biskupa Jednoty a překladatele Nového zákona již na konci 19. století pronikla do širšího společenského povědomí. František Chudoba si ovšem právem stěžoval,

4 Srov. Zdeněk R. Nešpor, Českého Siona spisba bojovná aneb protestantské polemiky toleranční doby, *Kuděj* 8 (2006/2), 54–78.

5 R. K. Ungar, *Allgemeine böhmische Bibliothek*, Prag: Schönfeld, 1786, 104. Ungarův zájem byl ovšem mezi osvícenci zcela ojedinělý, srov. jedinou zmínku o Blahoslavovi (v této epoše) v František Kutnar, *Obrozenské vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenské*, Praha: Karolinum, 2003, 342, respektive úplnou absenci v Jan M. Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození I. Kořeny a počátky*, Praha: Kalich, 1952.

6 Antonín Gindely, Životopis B. Jana Blahoslava, *Časopis Musea Království českého* 30 (1856/1), 20–44; (1856/2), 3–23; týž, *Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation. Geschichte der böhmischen Brüder I.–II.*, Prag: Carl Bellmann, 1857–58, zde zejm. I., 365; II., 68.

7 Anton Gindely, *Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend*, Wien: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdr., 1859.

8 Jan Blahoslav, *Život Jana Augusty, staršího a správce gednoty bratrské v Čechách*, Praha: Josefa wdowa Fetterlowá, 1837; zde s. xi i odkaz na Herderovo superlativní hodnocení Jednoty bratrské.

9 Fr. A. Slavík, Jan Blahoslav a bratři čeští, *Osvěta* 3 (1873), 161–172; týž, Br. Jan Blahoslav, *Světlozor* 8 (1874), 147–148, 159–162; Josef Jireček, *Rukověť k dějinám literatury české do konce XVIII. věku I.*, Praha: B. Tempský, 1875, 74–84; Otakar Hostinský, *Jan Blahoslav a Jan Josquin. Příspěvek k dějinám české hudby a theorie umění XVI. věku*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1896.

10 Jaroslav Goll, Br. Jana Blahoslava spisy historické, *Časopis Musea Království českého* 51 (1877), 325–333; srov. Chudoba, Jak přibývalo vědomostí, 24–32.

že to nevedlo k většímu zájmu o vydávání Blahoslavových spisů, natož k jejich obecnějšímu studiu.¹¹

Mohutný impuls k dalšímu zájmu o Blahoslavův život, působení i dílo přineslo čtyřsté výročí jeho narození v roce 1923. Vznik národního státu a poválečná společenská konsolidace usnadnily novou vlnu studia, vedoucí jak k obnově někdejších polemik,¹² tak k přípravě zdařilého akademického sborníku za účasti historiků profánních i církevních (J. Bidlo, L. Calábek, F. Hrejsa, R. Urbánek), filologů a literárních historiků (F. Chudoba, M. Haškovec, M. Hýsek, F. Trávníček) i muzikologů (V. Helfert).¹³ Nebyli to sice všichni představitelé uvedených oborů, již se tehdy v Čechách a na Moravě badatelsky zabývali 16. stoletím, přesto však šlo o úctyhodné a současně ideově i metodicky různorodé autorské společenství, při málokteré jiné příležitosti obdobně bohaté.¹⁴ *Sborník Blahoslavův* můžeme snad v tomto ohledu srovnávat s – přeci jen ještě obsáhlejším a reprezentativnějším – *Svatováclavským sborníkem*,¹⁵ aniž bychom našli mnoho dalších analogií. Proto je s podivem, že sborník nereflektují František Kutnar a Jaroslav Marek ve svých *Přehledných dějinách českého a slovenského dějepisectví*,¹⁶ stejně jako pomíjejí Urbánkovu

11 Tamtéž, 33. Chudoba, proslavený spíše jako anglista, přitom na Blahoslava psal doktorskou disertaci (1905). V době, o níž Chudoba psal, byly kromě výše uvedeného k dispozici *Gramatika (Jana Blahoslawa Grammatika česká*, vydali Ignác Hradil a Josef Jireček, Vídeň 1857), nekrologium (*Codex strahoviensis... Todtenbuch der Geistlichkeit der Böhmisches Brüder*, vydal Joseph Fiedler, Wien 1863), *Vady kazatelů (Br. Jana Blahoslava Vady kazatelův*, vydal F. A. Slavík, Praha 1876, nové vyd. 1905), úryvky z Blahoslavových děl, úřední akta a několik dopisů v Gollově edici (Jaroslav Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder I.–II.*, Prag 1878–82) a populární edice začátku Historie fratrum (*Bratrské listy* 13, 1906, 23–24, 31–32, 39–40, 47–48, 58–60, 67–68). Nebyl to sice samozřejmě celý Blahoslav, ale zas tak málo také ne.

12 Fr. M. Bartoš, *Z Blahoslavovy činnosti dějepisné*, *Kalich* 8 (1923), 12; Blahoslavovi bylo přitom věnováno celé číslo časopisu (č. 1, 1–48), o kterém ještě bude řeč později, další texty však již podobně polemický náboj neměly.

13 Václav Novotný – Rudolf Urbánek (eds.), *Sborník Blahoslavův (1523–1923). K čtyřstému výročí jeho narozenin*, Přerov: Výbor pro postavení pomníku Blahoslavova, 1923.

14 Jedním z důvodů nepochybně bylo i to, že k práci na sborníku se sešli profesori nedávno zřízené filosofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně (třebaže nejen oni), kteří dílo chápali jako veřejnou demonstraci své odborné práce – a potvrzení užitečnosti svého pracoviště.

15 Karel Guth – Jan Kapras – Antonín Novák – Karel Stloukal (eds.), *Svatováclavský sborník. Na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého I–II/3*, Praha: Národní výbor pro oslavu svatováclavského tisíciletí, 1934–39.

16 František Kutnar [– Jaroslav Marek], *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví I–II.*, Praha: NLN, 1973–78.

sice krátkou, avšak důkladnou studii o měnícím se postoji Jednoty ke vzdělání,¹⁷ která jeho příspěvek v jubilejním sborníku dále rozvíjela.

Nejobsáhlejší a z hlediska církevních dějin i nejdůležitější studií sborníku bylo nicméně *Náboženské stanovisko B. Jana Blahoslava* z pera profesora nedávno zřízené evangelické Husovy fakulty Ferdinanda Hrejse. Studií v podstatě knižního rozsahu autor potvrdil své ústřední místo v české evangelické historiografii, ale i střídavý pohled na předmět jejího zájmu: i když uznával a oceňoval Blahoslavovu velikost, neodpustil si opatrnou poznámku, že „pokoušíme-li se poznati a oceniti náboženský život Blahoslavův, [...] nejde tu [...] jen o Blahoslava, nýbrž jde vlastně zároveň o svéráznost celého našeho českého života náboženského“.¹⁸ Hrejsovi byla zřejmá nesamostatnost Blahoslavovy teologie, jeho závislost na B. Lukášovi a celé myšlenkové tradici Jednoty, kombinovaná ovšem s obdobnou závislostí na evropských reformačních humanistech, hledání kompromisů při současném zájmu o to ústřední – zprostředkování přesného znění křesťanského Písma. Blahoslav byl i jako autor svých literárních děl, i jako autor písní a liturg víc filologem a praktickým organizátorem než originálním myslitelem, natož teologem mezinárodního formátu. K tomu však třeba dodat, že právě proto mohl být v moderní době snáz zhodnocen a přijat širším společenstvím církevním (pro svoji písmocentričnost) i národním (pro literární a vzdělávací působení ve vernakulárním jazyce).

Jestliže *Sborník Blahoslavův* představoval zdařilý přehled Blahoslavova života a díla, náboženských názorů i hlavních spisů, nebyl to konec jubilejního klasobraní. Snad i v reakci na Chudobův stesk vzniklo nemálo dalších pramenových edic vědeckých i populárních (včetně bibliofilských Špalíček Karla Reichla)¹⁹ a v této souvislosti došlo i na poněkud nešťastnou kontroverzi ohledně jeho díla. Editor reprintu Blahoslavova Nového zákona Jaroslav Konopásek

17 Rudolf Urbánek, *Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy. Příspěvek k 400. výročí narozenin Blahoslavových*, Brno: Filosofická fakulta MU, 1923.

18 Ferdinand Hrejsa, *Náboženské stanovisko B. Jana Blahoslava*, in: Novotný – Urbánek (eds.), *Sborník Blahoslavův*, 50–120, zde 50, srov. i 116–120.

19 Jan Blahoslav, *O původu Jednoty bratrské a řádu v ní*, vyd. Otakar Odložilík, Praha: Reichl, 1928; Jan Blahoslav, *Spis o zraku...*, vyd. František Chudoba, Praha: Reichl, 1928; *Blahoslavův Nový zákon z roku 1568 I.–II.*, vyd. Jaroslav Konopásek, Praha: Jaroslav Konopásek, 1931–32; *Cesty Českých bratří Matěje Červenky a Jana Blahoslava*, vyd. Timoteus Č. Zelinka, Praha: Jan Laichter, 1942; *Jana Blahoslava Naučení mládežencům*, vyd. František Bednář, Praha: Kalich, 1947; Jan Blahoslav, *Pochodně zazzená*, vyd. Pavel Váša, Praha: Jan Laichter, 1949.

dospěl totiž k přesvědčení, že navzdory svému vyjádření Blahoslav Písmo nepřekládal z řeckého originálu, nýbrž z latiny, přičemž vycházel z nějaké (snad Bezovy) dobové řeckolatské edice.²⁰ Tvrdá, někdy až poněkud jízlivá kritika a znevážení národního i církevního velikána vyvolaly samozřejmě negativní odezvu, avšak než mohlo dojít k dostatečné akademické diskusi, Konopásek zemřel a téma bylo opuštěno.

Méně kontroverzní byla naopak důkladná rozprava Kamila Krofty o bratrském dějepisectví, opětovně řešící autorství *Historie fratrum*, ale i reálnější Blahoslavův přínos k uchování a interpretaci pramenů staré Jednoty.²¹ Její autor se ovšem vydání svého díla již nedožil a neméně pohnuté byly i osudy nejpromyšlenější z Blahoslavových edic, Vášovy *Pochodně zazžené*: během druhé světové války nesměla vyjít a nakonec se stala labutí písni nejen sbírky pramenů české reformace Sloupové pamětní, ale i celého Laichterova nakladatelství.²² Přesto právě tento výbor, přibližující snad všechny „neúřední“ fazety Blahoslavova díla, je víc než zdařilým – a po mém soudu dodnes nepřekonaným – uvedením do Blahoslavova myšlenkového světa, argumentace i stylu jeho spisů.

Podstatnou část meziválečných, válečných i krátce poválečných autorů a editorů českých blahoslavik přitom tvořili jeho „souvěrci“, či spíše následovníci – moderní evangelíci, kteří tímto zájmem vedle čistě vědeckých cílů sledovali i vlastní cíle náboženské. S nástupem komunistického režimu po roce 1948 se to mělo změnit, přestože úplně nevymizela ani církevní historiografie, o níž bude řeč v jednom z následujících oddílů. Tuto transformaci přitom můžeme alespoň symbolicky dokonce personifikovat. Z evangelických kruhů totiž vzešla i jedna z nejvýznamnějších badatelek o bratrském knihtisku a literatuře druhé poloviny 20. století, Mirjam Bohatcová. Byla dcerou starozákonníka Slavomila Daňka a provdala se za jeho žáka Miloslava Bohatce, neúspěšně aspirujícího na profesorské místo na evangelické fakultě – proto nijak nepřekvapuje, že své vlastní badatelské úsilí zaměřila právě na bratrské tisky a z nich zejména Bibli kralickou.²³ Bohatec ovšem profesuru nezískal

20 Jaroslav Konopásek, *Řeckolatská předloha Blahoslavova Nového zákona. Prolegomena textové kritiky kralického textu Nového zákona*, Praha: Jaroslav Konopásek, 1932; srov. již též, *Dvě studie o Bibli Kralické, Sborník filologický* 9 (1931), 96–133.

21 Kamil Krofta, *O bratrském dějepisectví*, Praha: Jan Laichter, 1946, 81–119.

22 Jiří Lach (ed.), *O umlčené kulturní epoše. Kus nakladatelské historie – vzpomíná a uvažuje František Laichter II.*, Praha: Academia, 2021, 284–294, 673.

23 Srov. již Mirjam Daňková, *Práce hodná knihovníka. Oddělení starých tisků. Blahoslavův Nový zákon, Časopis Národního musea, oddíl duchovnědný* 116 (1947), 82–89; disertace,

a (pozdější) manželé se s církví na počátku padesátých let přinejmenším dočasně rozešli, aniž by proto opustili své odborné zájmy – Mirjam Bohatcová až do počátku tzv. normalizace působila ve filologickém kabinetu ČSAV a k bratrským tiskárnám a knihovnám publikovala jak v zahraničí (*Gutenberg Jahrbuch*), tak zejména později i v Československu (*Časopis Národního musea*, sborník *Z kralické tvrže*). Jádrem její práce ovšem nebylo studium obsahu, nýbrž knihařských technik, typografie a grafiky.

Členství v nekatolické církvi – tentokrát v Církvi československé (husitské), během komunistického režimu ovšem nevystavované na odív,²⁴ k Blahoslavovi možná dovedlo i jeho posledního životopisce, Josefa Janáčka. I když se zprvu musel věnovat jiným, dobově požadovaným tématům z hospodářských dějin, melantrišská edice Odkazy pokrokových osobností naší minulosti mu umožnila důkladně zpracovat Blahoslavovu biografii s edicí ukázek z několika jeho děl,²⁵ čímž mu otevřela prostor k širším syntézám dějin 16. století, včetně nedokončeného pokusu o pokračování v Laichterových dějinách – *Době předbělohorské*.²⁶ Snad lze říci i to, že se spolu s několika pragensii stala ukazatelem postupného obratu tohoto historika ke kulturním dějinám i k řadě spíše populárněji orientovaných, přesto však odborně fundovaných životopisů z jeho pera. Nešlo však jen o důležitý mezník v tvorbě Josefa Janáčka. Jeho *Jan Blahoslav* je zdařilou syntézou a dosud nepřekonaným shrnutím veškerého bádání o této osobnosti v dobovém kontextu, doplňovaným vlastně jen v jednotlivostech. Snad jen – jak už to ale v biografiích bývá – příliš akcentujícím význam pojednávané osobnosti, v daném případě Blahoslavův osobní vliv na zásadní obrat Jednoty k humanistickému vzdělání, stejně jako na širší kulturní dění v české společnosti. Janáček Blahoslava dokonce vykreslil jako příkladnou osobnost „druhé epochy“ české renesance, myšlenkově neomezenou ani svým církevním ukotvením, což je interpretace poněkud svévolná.

obhájena v roce 1948, vyšla jako táž, *Bratrské tisky ivančické a kralické (1564–1619)*, Sborník Národního musea v Praze V.A/1, Praha: Národní museum, 1951.

24 Jaroslav Pánek, *Josef Janáček*, Věda kolem nás 103, Praha: Středisko společných činností AV ČR, v. v. i., 2020, 6.

25 Josef Janáček, *Jan Blahoslav*, Praha: Svobodné slovo, 1966.

26 Josef Janáček, *České dějiny. Doba předbělohorská 1526–1547 I/1–2*, Praha: Academia, 1968–84.

K novým doplňkům blahoslavovských studií samozřejmě přispělo jeho další výročí a s ním spojená uherskobrodská konference,²⁷ vydávání vlastivědného a lokálněhistorického sborníku *Z kralické tvrze* (1967–2006),²⁸ i partikulární bádání v různých oborech kulturně-, literárně- i hudebněhistorických studií, včetně nových edic Blahoslavových spisů.²⁹ Jestliže akademický *Lexikon české literatury* konstatoval, že „B[lahoslavova] tvůrčí aktivita, slučující kvality vědce a umělce, [přerostla] rámec církevního zaměření a stala se významnou hodnotou celonárodní kultury“,³⁰ této charakteristice odpovídá rozvětvené a poměrně bohaté, třebaže jen zřídka monografické uchopování Blahoslavovy tvorby a osobnosti v různých oblastech kulturních dějin.³¹ Úplná blahoslavovská bibliografie by dnes čítala stovky položek,³²

27 Svatopluk Bimka – Pavel Floss (eds.), *Sborník studií k čtyřstému výročí úmrtí Jana Blahoslava*, Uherský Brod: Museum J. A. Komenského, 1974. Naproti tomu menší sborníček, který v roce čtyřstého výročí úmrtí skutečně stačil vyjít (Vojtěch Sklenář [ed.], *Jan Blahoslav Přerovský 1571–1971*, Přerov: Měst. NV, 1971), má jen popularizační a po odborné stránce velmi problematický charakter.

28 Blahoslavovi bylo věnováno monotematické číslo *Z kralické tvrze* 5 (1971) a z dalších článků zejména Jan Skutil, Jan Blahoslav – předchůdce Komenského, *Z kralické tvrze* 8 (1975–76), 67–69; Mirjam Bohatcová, Ediční program iwančické a kralické tiskárny bratrské, *Z kralické tvrze* 10 (1978–79), 9–22; Olga Settari, Českobratrská hudební produkce v díle Jana Blahoslava a Jana Amose Komenského, *Z kralické tvrze* 11 (1984), 32–37; Amedeo Molnár, Kralická Šestidílk v souvislostech českého biblicismu, *Z kralické tvrze* 11 (1984), 38–45.

29 *Gramatika česká Jana Blahoslava*, vydali Mirek Čejka – Dušan Šlosar – Jana Nechutová, Brno: Masarykova univerzita, 1991; Ota Halama, Jan Blahoslav o rozdíle mezi správci Jednoty a luterským kněžstvem, *Teologická reflexe* 9 (2003), 70–86; čtenářská edice Jan Blahoslav, *Čtyři menší spisy*, vydal Mirek Čejka, Brno: Host, 2013; faksimile Jan Blahoslav, *Musica*, vydali Petr Daněk – Jiří K. Kroupa, Praha: Koniasch Latin Press, 2016, a do jisté míry vlastně také paderbornská *Kralitzer Bible / Kralická bible*, vydali Hans Rothe – Friedrich Scholz, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995 (úplnou edici Šestidílk v novodobé transkripci vydala teprve 2014 Česká biblická společnost).

30 jk [Jaroslav Kolár], „Blahoslav Jan“, in: *Lexikon české literatury I.*, Praha: Academia, 1985, 246–248, zde 248.

31 Např. přehled výzkumů Blahoslavovy biblistiky podal Jiří Just, *Biblický humanismus Jana Blahoslava. Překlad Nového zákona z roku 1564/1568 a jeho kontext*, Praha: Historický ústav AV ČR, 2019, 15–47.

32 Dosud nejobsaáhlejší bibliografii k jednotlivým Blahoslavovým spisům (nikoli tedy k jeho osobnosti a životu) zpracovala Mirjam Bohatcová, in: S. Bimka – P. Floss (eds.), *Sborník studií k čtyřstému výročí úmrtí Jana Blahoslava*, 188–204. Neúplná elektronická databáze Historického ústav AV ČR eviduje 749 záznamů obsahujících položku „Jan Blahoslav“, nedokáže však odlišit blahoslavíka od textů vztahujících se k osobám s křestními jmény „Jan Blahoslav“; *Bibliografie dějin Českých zemí*, <https://biblio.hiu.cas.cz/> [cit. 8. 6. 2022].

Jan Blahoslav se za dvě století stal z téměř neznámého autora nezpochybnitelnou veličinou. V dalším textu se proto zaměříme na otázku, jak tomu bylo v obecném povědomí.

Vzpomínaný národní a církevní velikán

Obrozenecká a pozdější tvorba „národního panteonu“ kulturních a politických velikánů českého národa šla v 19. století ruku v ruce s odkrýváním literárních a dalších památek, v případě někdejší Jednoty bratrské a jejích představitelů přímo ukázkově. Jan Blahoslav, či spíše jeho novodobý obraz, měl v tomto ohledu „usnadněnou pozici“, protože, jak už bylo uvedeno, patřil mezi nepočetnou skupinu bratrských spisovatelů neváhajících svá díla podpisovat (což nikterak nebránilo tomu, že mu byla připisována i díla další), a jeho jméno se často vyskytovalo v dochovaných aktech Jednoty bratrské, která ostatně sám pomáhal shromáždit a tím i zpřístupnit dalším generacím.

Již Riegrův *Slovník naučný* Blahoslavovi proto věnoval skoro celou stránku a v *Ottově slovníku naučném* šlo o stránky dvě, o bratrském biskupovi a vzdělavateli psala i populárnější média. Blahoslavovo jméno sice nefigurovalo v prvním návrhu Karla Hartiga na pojmenování ulic části Královských Vinohrad (pozdějšího Žižkova³³) po velikánech české reformace, začalo se však používat velmi záhy, před rokem 1875.³⁴ Příklad pražského předměstí přitom nezůstal osamocený, naopak zejména v průběhu 20. století Blahoslavovu ulici získala většina moravských a českých měst alespoň střední velikosti. K jeho jménu se přihlásila i základní škola v Kralicích nad Oslavou a jedno z přerovských gymnázií, stejně jako střední pedagogická a sociální škola zřizovaná obnovenou Jednotou bratrskou v Hejnicích. Nejznámější pomník Jana Blahoslava vytvořil k 400. výročí jeho narození František Bílek pro Blahoslavův rodný Přerov. Od roku 1958 jde přitom o zapsanou kulturní památku, i když podle současného katalogu ceněnou možná spíše jako „výrazná součást urbanistického řešení prostoru Horního náměstí“ než umělecké dílo samo o sobě.³⁵ Což ovšem nic nemění na společenském a kulturním významu

³³ Od roku 1922 pražská čtvrt.

³⁴ Martin Laštovka (ed.), *Pražský uličník, Encyklopedie názvů pražských veřejných prostranství I.–II.*, Praha: Academia, 1997–98, I., 78; II., 478–479.

³⁵ Pomník Jana Blahoslava, in: *Památkový katalog Národního památkového ústavu*, <https://pamatkovykatalog.cz/pomnik-jana-blahoslava-536794> [cit. 6. 5. 2022].

zobrazeného, jež o pár let později dobře vystihl historik Václav Novotný při odhalování dalšího Blahoslavova pomníku v Ivančicích.³⁶

Hlásila-li se k odkazu Jana Blahoslava i širší moderní česká společnost, tím větší význam samozřejmě měl pro kruhy svých „souvěrců“.³⁷ evangelíky, po roce 1918 sloučené do Českobratrské církve evangelické, i menší protestantské církve – především obnovenou Jednotu bratrskou, nebo pro Církev československou (husitskou), která se k odkazu české reformace začala postupně systematicky hlásit. V poslední uvedené církvi, založené v roce 1920, byly po Janu Blahoslavovi pojmenovány tři sbory (modlitebny v Dolních Kounicích, Morkovicích – Slížanech a Přerově),³⁸ nakladatelské družstvo (zprvu jen tiskárna)³⁹ a v roce 1941 i církevní kalendář (ročenka).⁴⁰ Rovněž v Českobratrské církvi evangelické – třebaže v mnohem menší míře – se uplatnila tendence nazývat sbory, v tomto případě spíše společenství věřících než jen bohoslužebné prostory,⁴¹ po dávných významných „souvěrcích“, a proto se oddělený druhý žižkovský sbor zprvu příležitostně nazýval Blahoslavovým,⁴² později od toho však bylo upuštěno. Žádný další případ není znám, avšak při

36 Václav Novotný, Jan Blahoslav, in: *Ročenka krajinského musea v Ivančicích 1932*, 4–12.

37 Lépe snad novodobých následovníků, protože i když řada moderních českých (a nejen českých) protestantských církví na tradici staré Jednoty bratrské chtěla navazovat i programově, jejich moderní a současná věrouka se od té původní – ostatně také proměnlivé a samozřejmě ani dnes nikoli v úplnosti přístupné – liší i velmi podstatně. K tématu viz Zdeněk R. Nešpor, *Tradice a konstrukce tradice české reformace v novodobých protestantských církvích*, *Národopisná revue* 29 (2019), 115–123.

38 Srov. Olga Pešková-Konoušská, *Postavy, jejichž jména nesou naše sbory, kalendář Blahoslav 1953*, 95–104, která ovšem uvádí jenom Přerov – oba další sbory byly otevřeny právě v roce 1953.

39 Antonín Stržínek, *Deset let činnosti Tiskového a naklad. družstva ČČS, Český zápas 8* (1930), 69–73, zde 72.

40 Kalendář nesl v letech 1922–40 název *Český zápas*, stejně jako ústřední církevní periodikum, toho se církev, v roce 1940 nuceně přejmenovaná na Českomoravskou, musela s ohledem na protektorátní kulturní politiku vzdát. Název *Blahoslav* ročenice zůstal i v poválečném období.

41 Evangelická církev tak (již) nemá Blahoslavův sbor, má však takto pojmenovanou církevní budovu: brněnský evangelický sbor v roce 1921 koupil multifunkční sborový dům (v tomto období neužívaný jako standardní modlitebna), jenž byl o dva roky později u příležitosti Blahoslavova výročí pojmenován po něm. Blahoslavův dům (na nynější Lidické ulici) se po rozdělení sboru v roce 1951 stal sborovým domem a modlitebnou Druhého brněnského sboru ČCE, jemuž slouží dosud. Zdeněk R. Nešpor, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, Praha: Kalich, 2009, 80–82.

42 Informaci neuvádí zpráva o sboru v *Církev v proměnách času. Sborník k 50. výročí spojení českobratrské církve evangelické*, Praha: Kalich, 1969, 200–201; sbor nicméně v letech

nuceném rozdělení původní Husovy fakulty v roce 1950 na bohosloveckou školu Církve československé, která si ponechala toto jméno, a evangelickou teologickou fakultu, která je byla nucena opustit, bylo evangelíkům dáno na výběr, přihlásí-li se jménem své fakulty k Janu Blahoslavovi či J. A. Komenskému⁴³ (zvolili přitom druhou možnost).

Větší kulturní význam měl nicméně jiný odkaz, Blahoslavova společnost obírající se „studiem dějin náboženských v Československu, zvláště Jednoty bratrské a evangelických církví“.⁴⁴ O ustavení takovéto vědecké společnosti usiloval Ferdinand Hrejsa již od roku 1921, nakonec k němu došlo v lednu 1926 a spolek převzal vydávání časopisu *Reformační sborník*,⁴⁵ začal pořádat veřejné přednášky a výstavy (nejvýznamnější byla výstava *Viklif a Čechy* v pražské univerzitní knihovně v roce 1935) a vydávat literaturu spojenou s dějinami českých evangelíků. Prvním svazkem se stala Hrejsova polemika *Kníže Václav ve světle pravdy*,⁴⁶ po níž následovalo dalších devět svazků pramenných edic i analytické literatury z per F. M. Bartoše, Ferdinanda Hrejsy, Kamila Krofty a dalších. Snad nejvýznamnější z nich byly edice pamětí raně tolerančních kazatelů Jana Szalatnaye a Jana Végha, vedle toho nepravidelně až do roku 1946 vycházel rovněž *Reformační sborník*,⁴⁷ v němž vedle kratších studií na pokračování vyšly i Hrejsovy *Sborové Jednoty bratrské*. Hned zpočátku, v roce 1928, měl spolek vedle jednoho čestného a 14 zakládajících členů 182 členů činných, z toho 150 osob a 32 korporací,⁴⁸ a k mírnému nárůstu členské základny docházelo i později. Blahoslavova společnost přestala existovat, nebo přinejmenším ztratila možnost veřejného působení a tím i význam,

1929–42 vydával *Sborový věstník Blahoslavova česko-bratrského evangelického sboru v Žižkově*.

43 Vojtěch Novotný, *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, Praha: Karolinum, 2007, 94–95.

44 Blahoslavova společnost, *Reformační sborník* 2 (1928), 119–123, zde 121.

45 Zdeněk R. Nešpor, *Století evangelických časopisů, 1849–1948. Časopisy v dějinách „lido-vých“ protestantských církví v Čechách a na Moravě*, Praha: Kalich, 2010, 146–149.

46 Ferdinand Hrejsa, *Kníže Václav ve světle pravdy*, Praha: Blahoslavova společnost, 1928.

47 Vydávání sborníku, které se ustálilo na dvouleté periodicitě, skončilo v roce 1939, svazek za rok 1941 vyšel teprve po válce v roce 1946. Přípravovaný další svazek za rok 1948 již vyjít nemohl.

48 Rud. Vepřík, Z Blahoslavovy společnosti, *Reformační sborník* 3 (1929), 120–122, zde 121. Mimo výroční a pokladní zprávy, uveřejňované v *Reformačním sborníku*, je o činnosti společnosti známo jen několik útržkovitých poznámek z deníků O. Odložilíka (Otakar Odložilík, *Deníky z let 1924–1948 I. 1924–1939*, vydala Milada Sekyrková, Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy, 2002, 44, 54, 217, 222).

po komunistickém převratu na konci čtyřicátých let, i tak však na poli českých evangelických církevních dějin vykonala víc než kterákoli jiná korporace.

Blahoslavův odkaz ovšem neoslovoval jenom spolky, nýbrž hlásili se k němu i jednotlivci, respektive rodiny z řad členů nekatolických církví. Mezi jinými emblematickými křestními jmény se tak již na konci 19. století začalo objevovat spojení jmen „Jan Blahoslav“ a jeho frekvence zřejmě stoupla v souvislosti s medializovanými blahoslavovskými výročími.⁴⁹ Prvním veřejně známým nositelem křestních jmen Jan Blahoslav se stal syn časlavského reformovaného faráře, filosof a politik J. B. Kozák (1888–1974), následovaný synem faráře z Třebechovic pod Orebem, literárním historikem J. B. Čapkem (1903–1982), a dalšími až po současnost. V Českobratrské církvi evangelické jako faráři působili J. B. Horký (1923–1995), J. B. Šourek (1934–1988) a J. B. Vejnar (1899–1969), teolog Adolf Novotný měl syna J. B. Novotného (1917–1983), grafika. Duchovním a posléze významným církevním historikem Církve československé husitské a představitelem Husitské teologické fakulty UK je J. B. Lášek (* 1956). Výčet, který vzhledem k omezenosti zdrojů zahrnuje jenom veřejně známé osobnosti, přitom zajisté není úplný, i tito slavní nositelé jména bratrského teologa nicméně zaručují, že jeho odkaz či alespoň vzpomínka naň zůstává živá dodnes.

Církevní historikové o Blahoslavovi

Jestliže na tomto místě pomíjíme výsledky novějších výzkumů v oblasti hudební a literární vědy, bohemistiky, dějin knihtisku a dalších oborů, je třeba přiblížit alespoň specializovanou církevní historiografii. Přínos některých jejích zejména raných představitelů, který překročil hranice náboženského a církevního dějepisectví, jsme již probrali, nyní půjde o to, jak byl tento odkaz rozvíjen dále. Tím spíš, když k dalšímu studiu a interpretaci Blahoslavova působení či díla měli nekatoličtí církevní historikové vedle odborných také konfesní, případně i osobní motivace. V obrazových dějinách Jednoty bratrské se píše, že Blahoslav, „vozataj lidu Páně“, byl „největší bratrskou osobností před J. A. Komenským“.⁵⁰

49 K významu, přiřkládání (nejen) českými protestanty reformačním výročím, v tomto případě ovšem nikoli blahoslavovským, srov. Martin Wernisch, *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea*, Praha: Kalich, 2018; resp. i týž, Nad výsledky mezinárodního bádání k 500. výročí reformace, *Český časopis historický* 119 (2021), 612–661, 848–905.

50 Radim Kalfus (ed.), *Jednota bratrská v obrazech. 1457–1957*, Praha: ÚCN, 1957, 47.

Přehlednutí církevního dějepisectví na toto téma ovšem přináší poněkud paradoxní závěr: blahoslavik není zdaleka tolik, větší pozornost vyvolávala jiná témata či osobnosti a Jan Blahoslav nebyl v těchto kruzích samostatně zpracováván o nic víc než v případě jiných partikulárních historických subdisciplín, historickou jazykovědou počínaje a muzikologií konče. Blahoslava samozřejmě nešlo pominout v kompendiích českých náboženských a církevních dějin, z nichž mu díla evangelických autorů přirozeně dávala větší prostor;⁵¹ avšak jeho zpracování přitom nepřekračovalo standard dobové nekonfesní historiografie, aniž jej vždy dosahovalo. Jedinou výjimkou byl Ferdinand Hrejsa, výše již zmíněný jako faktický Blahoslavův monografista, a i to především proto, jak Blahoslavovu osobnost a dílo dokázal včlenit do kontextu ideového a organizačního vývoje bratrské linie české reformace.

Obdobně neinovativně byl Blahoslav traktován i v přehledech dějin staré Jednoty,⁵² z nichž ostatně měl větší akademický význam jen jediný, Říčanovy *Dějiny Jednoty bratrské*, a i to zejména kvůli objevené historickoteologické kapitole Amedea Molnára.⁵³ Ta se ovšem Blahoslava dotkla jen okrajově, zatímco v Říčanově historickém výkladu byl kromě běžných charakteristik jeho působení a díla zdůrazněn Blahoslavův význam hymnografický – ne neprávem, protože několik Blahoslavových písní bylo i v tehdy užívaném církevním zpěvníku, stejně jako ve zpěvnících pozdějších.⁵⁴

Mimo obecná či syntetická díla je třeba v souvislosti s evangelickými církevními blahoslaviky uvést již okrajově zmíněné jubilejní číslo revue *Kalich*, „církevní verzi“ všeobecných oslav v roce 1923.⁵⁵ Avšak zatímco význam *Blahoslavova sborníku* byl značný, redakce tehdy nejvýznamnějšího ústředního

51 Srov. F. Šebesta, *Dějiny církve křesťanské se zvláštním zřetelem na církev česko-moravskou*, Praha: Spolek Komenského, 1888, 358; Ferdinand Hrejsa, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1912; týž, *Česká reformace*, Praha: Josef R. Vilímek, [1914], 53–54, 63–64; týž, *Dějiny křesťanství v Československu V. Za Ferdinanda I. (1526–1564)*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948; VI. *Za krále Maxmiliána II. (1564–1576)*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1950; Štěpán Šoltész, *Dějiny křesťanské církve*, Praha: Kalich, ÚCN, 1952, 67–68; Miloslav Kaňák (ed.), *Československá církev a Jednota bratrská*, Praha: ÚCN, 1967.

52 Miloslav Kaňák a kol., *Významné postavy staré Jednoty bratrské a jejich dílo*, Praha: ÚCN, 1957, 152–164; Rudolf Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha: Kalich, 1957.

53 Nešpor, *Die Brüderunität in der modernen tschechischen Geschichtsschreibung*, 503.

54 Říčan, *Dějiny Jednoty*, 231–232; srov. *Zpěvník Českobratrské církve evangelické*, Praha: Kalich, 1930. K této oblasti Blahoslavova díla souborně nejnověji Jan Kouba, *Slovník staročeských hymnografů (13.–18. století)*, Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2017, 23–33.

55 *Kalich* 8 (1923/1), 1–48.

církevního periodika (oficiální *Český bratr* začal vycházet teprve následujícího roku) se spokojila s nepříliš důvěryhodnou Bartošovou polemikou, s proklamativním článkem Jana Herbena, který sice Blahoslava charakterizoval jako „největšího básníka a hudebníka 16. století“, ovšem jen na základě starší literatury, a se dvěma výtahy z dobových blahoslavik: Ferdinand Hrejsa v lidové zkratce zrekapituloval svůj text z přerovského sborníku a jinak neznámý František Malínský svoji populární brožurku k Blahoslavovu jubileu.⁵⁶ Podobně slabý byl i jeden z posledních textů prvního děkana Husovy fakulty G. A. Skalského, upozorňující na Blahoslavovy kancionály a „zdravě konzervativní“ přístup k liturgii⁵⁷ – téma bylo jinými autory zpracováno hlouběji.

V následujících dekadách se v kontextu dějin (bratrského) knihtisku Blahoslavovi věnovala Mirjam Bohatcová, avšak ta záhy perspektivu církevní historiografie i církevní půdu opustila, jak už bylo řečeno výše. Zbývali tedy etablovaní církevní historikové, kteří u příležitosti dalších blahoslavovských výročí zpracovali dílčí či souborné studie, svým charakterem a významem nicméně nepřekračující právě uvedený text Skalského.⁵⁸ Z tohoto rámce se zdají vyčnívat jenom dva typy textů, jednak nové studie a edice Amedea Molnára, jednak polemika mezi tímto církevním historikem a novozákonníkem Jindřichem Mánkem.

Molnár se musel s podstatnou částí Blahoslavova díla seznámit již v době, kdy psal svou doktorskou disertaci o B. Lukášovi,⁵⁹ a soustavně se mu začal věnovat v souvislosti se studiem dějin bratrského sboru v Mladé Boleslavi, které podal jako práci habilitační.⁶⁰ Pět let, které Blahoslav v Boleslavi strávil, bylo přitom důležitých jak pro tamní sbor a celou Jednotu, tak pro budoucího biskupa, který se věnoval jak církevněorganizační, diplomatické a v neposlední řadě archivářské činnosti, tak vlastní tvorbě literární. V té i pozdější se

56 Srov. František Malínský, *Život Jana Blahoslava. Jubilejní vzpomínka*, Praha: Spolek Komenského, 1923.

57 Gustav A. Skalský, Blahoslavova liturgická příručka, *Kalich* 8 (1923), 40–47, zde 41.

58 Zejm. F. M. Bartoš, Blahoslav či Bílek?, *Křesťanská revue* 30 (1963), 108–110; Jan B. Čapek, Jan Blahoslav. Autor prostopравdy, *Křesťanská revue* 23 (1955), 317–323; týž, Veliký syn Moravy, *Sborník Matice moravské* 86 (1967), 167–190; Antonín Frinta, Význam Jednoty bratrské pro českou řeč, in: Rudolf Říčan (ed.), *Bratrský sborník. Soubor prací přednesených při sympoziu konaném 26. a 27. září 1967...*, Praha: ÚCN, 1967, 93–95, a několik dalších textů tohoto sborníku.

59 Knižně Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948.

60 Habilitace 1949, knižně jako Amedeo Molnár, *Boleslavští bratři*, Praha: Kalich, 1952.

totiž podle Molnára odrazila právě i Blahoslavova boleslavská zkušenost,⁶¹ což byla hypotéza překračující svědectví písemných pramenů a ukazující Molnára více jako teologického interpreta než jenom historika. I když se takto zřejmě cítil i sám,⁶² v následujících letech nejen tuto (ostatně marginální) blahoslavovskou hypotézu nerozvíjel, ale pustil se spíše do pramenných studií, navíc k teologicky nepřilíh přínosným dějinám pedagogiky. Kvalitně provedená edice pedagogik *Českokobratrská výchova před Komenským* se ovšem Blahoslavovi také nemohla vyhnout a komentované úryvky z jeho spisů přesvědčivě dokládaly známou věc, že „v Janu Blahoslavovi [...] vyrostl Jednotě muž, jenž sdružoval věrnost bratrské lidovosti s uvědomělou snahou po humanistické vzdělanosti [...] a] toto jeho úsilí vítězilo v Jednotě tím snáze, že šlo ruku v ruce s pokusy úzké rady o získání právního uznání Bratří na veřejnosti“.⁶³ Po několika letech Molnár nicméně spolu se svým učitelem J. B. Součkem vstoupil do polemiky s biblistou Církve československé (husitské) Mánekem.

I když se Církev československá (husitská) k teologické tradici české reformace v té době hlásila již dlouho a programově, a měla i kalendář *Blahoslav* a stejnojmennou „edici“ Ústředního církevního nakladatelství, k žádnému většímu zájmu o Jana Blahoslava mezi jejími teology a historiky to nevedlo. Čtyřsté výročí vydání Blahoslavova překladu Nového zákona to mělo alespoň dílčí měrou změnit. Biblistu Jindřicha Máňka přivedlo k porovnání Blahoslavova překladu se staršími českými překlady a radikálnímu tvrzení, že neprovedl než jejich revizi podle pramenných jazyků, a to ještě spíš z latinské vulgáty než z řeckého originálu, že tedy o nový překlad vlastně nejde.⁶⁴ Mánek se tak vlastně vydal ve stopách Jaroslava Konopáska, i když svůj názor vyvozoval z mnohem užší materie filologických důkazů. Na tuto kritiku jako první odpověděl evangelický biblista Souček, který podal argumenty proti Blahoslavovu čerpání z Bezova překladu a naopak dokazoval jeho práci s řeckým originálem.⁶⁵ Po Součkovi ještě ostřeji vystoupil Molnár, který návaznost Blahoslavova Nového zákona na starší české biblické překlady označil za vědomou a chtěnou, nikterak nesnižující Blahoslavův význam coby překladatele, a současně připomněl překlad žalmů B. Matěje Červenky, který podle

61 Tamtéž, 171–199, zde 193.

62 Noemi Rejchrtová, Amedeo Molnár, historik a teolog „reformace“, in: Petr Macek (ed.), *Ročenka Evangelické teologické fakulty UK 1996–1999*, Praha: Peres, 1999, 43–53.

63 Amedeo Molnár, *Českokobratrská výchova před Komenským*, Praha: SPN, 1956, 124–125.

64 Jindřich Mánek, Překlad či revize?, *Náboženská revue ČČS* 35 (1964), 18–25; srov. též, Jan Blahoslav a jeho místo v české biblické práci, kalendář *Blahoslav* (1964), 21–27.

65 J. B. Souček, Blahoslavův Nový zákon, *Křesťanská revue* 31 (1964), 107–111.

jeho názoru podobně – třebaže s menším autorským podílem – vstoupil do pozdější Bible kralické.⁶⁶ Na skutečnou polemiku však nakonec nedošlo ani tentokrát: Mánek Molnárovi neodpověděl a ani jeden z nich se tomuto tématu zřejmě dále nevěnoval. Ani to však ještě nebyl konec Molnárova sice okrajového, ale trvalého zájmu o Jana Blahoslava. V několika pozdějších studiích se totiž věnoval jeho historické teologii, či spíše jejím náznakům.⁶⁷

Další církevněhistorický zájem o Jana Blahoslava je teprve dílem současnosti, až na jednu výjimku však jde opět pouze o marginálie. Blahoslavovy spisy nemohli pochopitelně minout Jindřich Halama ve svém zpracování bratrských sociálních nauk,⁶⁸ ani o dekádu později Tabita Landová v rozboru (vývoje) bratrské liturgiky,⁶⁹ ani pro jednoho z nich však – nepřekvapivě – nepředstavovaly stěžejní pramen. Což lze říci i o dalších autorech publikujících v souvislosti se čtyřstým výročím Kralické bible.⁷⁰ Jediným zásadním novým dílem k blahoslavovské tematice se proto stala disertace Jiřího Justa, shrnující dosavadní diskuse o novozákonním překladatelství a posuzující je v kontextu Blahoslavovy filologie (ve světle teoretických koncepcí i praktických řešení jeho *Gramatiky*). Rovněž Just přitom konstatoval, že Blahoslavova návaznost na tradici domácí biblistiky byla vědomá, projevující se především ve snaze o zachování vysokého stylu, zatímco jako „exponent reformačního biblického humanismu“ přirozeně usiloval i o přesnost a srozumitelnost vernakulárního podání.⁷¹ Považoval jej tedy za přechodnou postavu, kombinující domácí

66 Amedeo Molnár, K otázce geneze kralického biblického díla, *Křesťanská revue* 31 (1964), 235–237.

67 Amedeo Molnár, Blahoslavovy náběhy k teologii dějin, *Křesťanská revue* 38 (1971), 208–214; též, Motivy Blahoslavova pohledu na dějiny, in: S. Bimka – P. Floss (eds.), *Sborník studií k čtyřstému výročí úmrtí Jana Blahoslava*, 15–23.

68 Jindřich Halama, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno: CDK, 2003.

69 Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014; tématu se přitom do určité míry věnoval již Pavel Filipi, Tendence bratrské homiletiky, in: Amedeo Molnár – Pavel Filipi (eds.), *Do posledních končin. Sborník prací Josefu Smolíkovi k 60. narozeninám*, Praha: ÚCN, 1982, 77–100.

70 Sborníky Eliška Baťová a kol., *Za kralickou do Kralic, aneb 400. výročí Bible kralické*, Brno: Moravské zemské muzeum, 2013; Ota Halama (ed.), *Amica sponsa mater. Bible v čase reformace*, Praha: Karolinum, 2014 (zde i další studie T. Landové, Práce s Písmem při tvorbě kázání podle Blahoslavova spisu „Vady kazatelů“, 261–272); do jisté míry i tematické číslo Česká bible. Kulturní, ideový a politický fenomén v proměnách staletí, *Historie – Otázky – Problémy* 5 (2013/2).

71 Disertace 2007, hlavní závěry publikovány jako Jiří Just, Biblický humanismus Jana Blahoslava, in: Jan Roskovec (ed.), *Výklady a časy. Biblické a hermeneutické studie*, Jihlava: Mlýn, 2007, 136–153, zde 147–148.

reformační i zahraniční humanistické (spíše než reformační) vlivy, což ještě víc zdůraznil o dekádu později v knižním vydání přepracované disertace *Biblický humanismus Jana Blahoslava*.⁷²

Zevrubný přehled dosavadních názorů na Blahoslava-překladaatele Písma, ponor do jeho životopisu a širokého kontextu názorů, stejně jako seznámení s dobovými edicemi bible v klasických i relevantních vernakulárních jazycích Justovi umožnily formulovat shrnující závěr, že Blahoslav byl „symbolem střídání dvou epoch, [...] jeho východisko bylo radikálně odlišné od toho, s jakým se stejného úkolu ujal německý reformátor Martin Luther“. ⁷³ Zatímco evropská reformace stavěla na lidovém Písmu, Blahoslav je i ve vernakulárním jazyce ponechával v rukou teologicky vzdělaných kleriků, byl exkluzivistou jak jako humanistický vzdělanec, tak jako reprezentant zdaleka nikoli „demokratické“ Jednoty bratrské. Což ovšem současně relativizovalo jeho význam mimo bratrskou a národní kulturu: přes jeho velikost „je jeho dílo spíše svědectvím o jednu generaci opožděné recepcí trendů, jež v oblastech ležících na západ od našich hranic udávaly rytmus nejpozději v dobách nástupu reformace“. ⁷⁴

Závěrem

Jméno Jana Blahoslava a zájem o jeho dílo se mimo úzký okruh pohrobků staré Jednoty bratrské dostaly poměrně záhy, v počátcích českého národního obrození a okrajově dokonce již v éře osvícenské v souvislosti s objevováním do té doby odsuzovaných evangelických i přímo bratrských činitelů a partií národních dějin. Několik spisů vydaných za jeho života, včetně humanistického překladu Nového zákona, jenž pak vstoupil do Kralické bible, stejně jako hojný výskyt rukopisných blahoslavik ve fondech ochrannovského archivu obnovené Jednoty bratrské z tohoto biskupa a spisovatele záhy učinily jednoho z nejznámějších bratrů. Díky tomu také již před koncem 19. století pronikl do obecného historického povědomí. Podtržením Blahoslavova symbolického významu se pak staly oslavy jeho výročí, jubileí Jednoty bratrské nebo Kralické bible, šťastně připadající na léta konjunktury moderního československého státu a jeho poválečné obnovy, nebo naopak na éru protektorátní

72 Jiří Just, *Biblický humanismus Jana Blahoslava. Překlad Nového zákona z roku 1564/1568 a jeho kontext*, Praha: Historický ústav AV ČR, 2019.

73 Tamtéž, 213–214.

74 Tamtéž, 214–215.

diskriminace a kulturních represí rané „normalizace“, kdy zájem o historickou postavu byl bezmála tím jediným, co akademikům a kulturním či církevním pracovníkům zbylo.

Časný objev a snad až nadhodnocení Blahoslavova významu pro české kulturní dějiny vedly k hojnému a trvalému zájmu o jeho život a dílo. V profánním prostředí motivovanému jeho péčí o jazyk a „národní“ vzdělání (nehledě k jejich náboženské motivaci a humanistické orientaci), v prostředí evangelických církví zase futrovanému svým biblickým a konfesním ukotvením (nehledě k eklektičnosti a teologické nevyhraněnosti Blahoslavových spisů, ostatně z většiny systematické teologii vzdálených). Počet českých blahoslavik tak od poloviny 19. století dosáhl vyšších stovek a ve druhé polovině 20. století se rozvětvil do již sotva přehlédnutelné šíře v rámci celé řady jazykově-, literárně-, hudebně- a kulturněhistorických disciplín. Péči jejich pracovníků máme v moderních edicích k dispozici i značné množství Blahoslavových spisů, i když jejich reálná známost bude mimo úzký okruh profesionálních zájemců za emblematickým významem nejspíš pokulhávat.

Naopak zájem církevních a náboženských historiků o bratrského teologa a biskupa byl sice trvalý, ale v zásadě spíše okrajový. Dílem proto, že velkou část práce již dříve vykonali jejich profánní kolegové a další velký přínos byl v meziválečném období učiněn Ferdinandem Hrejsou a v poválečném období Amedeem Molnárem, takže vpravdě nebylo co objevovat. Ale patrně i proto, že množství hlubších studentů Blahoslavových spisů muselo být zřejmé, že absence objevitelného byla i důsledkem jejich charakteru a myšlenkového obsahu. Že Jan Blahoslav byl autorem sice významným, ne však největším – autorem moderním dějepisectvím snad až přeceněným a teologicky málo zajímavým, natož originálním. Nejnovější blahoslavik-biblista Jiří Just toto konstatování přesvědčivě rozšiřuje i na oblast Blahoslavovy překladatelské činnosti: jeho význam byl na poli národní reformace, nikoli v evropském kontextu.

Ale i když uznáme Jana Blahoslava „jenom“ jako iniciátora zájmu o kvalitní a přesný překlad Písma do národního jazyka, na jeho významu pro dějiny Jednoty bratrské, českého protestantismu i české kultury raného novověku to rozhodně neubírá. Ponechme si Jana Blahoslava v paměti především jako biblicistu, tedy písmáka,⁷⁵ byť zdaleka nikoli lidového. Avšak nemylme se

75 Antonín Frinta, *Náboženské názvosloví československé. Jazykozpytný rozbor s doklady z naší reformační literatury*, Praha: Comenia, 1919, 51.

ani v tom, že již bylo všechno objeveno. Nedávné akademické edice Blahoslavových spisů, stejně jako důležitá kniha Justova, přesvědčivě ukazují, že blahoslavovští badatelé zdaleka neřekli své poslední slovo.

prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D.

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Pátkova 2137/5, 180 00 Praha 8

Česká republika

Zdenek.Nespor@fhs.cuni.cz

„Kdo ženy nemá, pečuje o to, což jest Páně“ (1K 7, 32)

K morálnímu profilu služebníků církve podle Jana Blahoslava

Jindřich Halama

Abstract: “An unmarried man is concerned about the Lord’s affairs” (1 Cor. 7:32): Towards Jan Blahoslav’s View of the Moral Characteristics of Church Ministers

Blahoslav derives the needed moral character of the church ministers mainly from the catalogues in the pastoral epistles and stresses the advantage of unmarried state for the ministry. His advice for the communal life of ministers and candidates for ministry includes maintaining a reserved attitude toward women, exercising rational and spiritual control over one’s sensuality (which is vulnerable to evil passions), chastity in speech, submitting one another (especially the younger to the older), keeping regard to one’s conscience and living an exemplary Christian life in all areas. The aim of such conduct is to renew and correct the community of believers so that they live in accordance with apostolic commands.

Keywords: Morality of priests; unmarried state; control of sensuality; morality of speaking; conscience; exemplary Christian life

DOI: 10.14712/27880796.2026.2

Úvod

Podtitul tohoto příspěvku měl původně znít: Morální profil služebníků církve etc. Během práce na textu se stále více ukazovalo, že je to v daném rámci označení příliš sebevědomé. Bylo by třeba mnohem širšího a důkladnějšího zkoumání, než bylo lze podniknout v tomto případě, aby se dalo předpokládat, že daná studie postihne téma v jeho úplnosti a bude jej moci předložit v jakési definitivní podobě. Řekněme tedy, že v tomto příspěvku jde o pokus načrtnout některé rysy morálního profilu služebníků církve v Jednotě na základě několika Blahoslavových děl. Bez nároku na úplnost, neboť jsou tu přinejmenším dvě velká díla – *Gramatika* a *Muzika* – a větší počet Blahoslavových dopisů, namnoze latinských, v nichž se nepochybně najde nejedno doplnění jeho názorů a postřehů, co se týká bratrských mládenců, jáhnů a kněží.

Titul sám se mi naproti tomu vnutil vcelku rychle při práci s Blahoslavovými texty.¹ Citaci z Pavlova listu Korintským užívá Blahoslav opakovaně, ať již přímo nebo nepřímo, aby zdůraznil vzácnost a důležitost svobodného stavu pro služebníky církve.² Svobodný stav není pro Blahoslava, „posledního opravdu velkého zastánce ideálu zdrženlivosti a přednosti kněžského celibátu“,³ jak jej nazvala Anna Císařová-Kolářová, povinnou a nezbytnou podmínkou služby, ale je jejím důležitým a velmi žádoucím prvkem. Stav svobodný nebo manželský samozřejmě nemá sám o sobě morální povahu, Blahoslav však poukazuje na řadu nebezpečí a komplikací morální povahy, kterým se člověk ve stavu svobodném vyhne, jak ukážeme dále.

A ještě jednu skutečnost bychom měli v úvodu zmínit. Chceme-li uvažovat o morálním profilu služebníků církve, Blahoslav uvádí v závěru svého spisu *Naučení mládencům* celý dlouhý katalog nadepsaný „Ctnosti služebníka a učitele církve“. ⁴ Jako podtitul jsou vepsána čísla několika kapitol z pastoraálních epištol,⁵ v nichž se nacházejí seznamy vlastností požadovaných pro jáhny a biskupy v prvotní církvi. *Naučení mládencům* je nepřebírá jako doslovnou nezměněnou citaci, ale kromě částečně pozměněného pořadí oproti epištolám a přidání jediného důrazu z první epistolý Petrovy⁶ tyto katalogy nijak nedoplňuje, nemodifikuje.⁷ Mnohé ze zde vyjmenovaných ctností se

1 Blahoslavovy spisy, se kterými opakovaně pracuji: *Spis o zraku. Jak člověk zrakem, to jest viděním a hleděním sobě nebo jiným škoditi může* (1550), a *Vitia concionatorum, to jest vady kazatelův* (1570). Oba spisy nově vydal Mirek Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, Brno: Host, 2013. Vedle toho nevydaný spisek *Anvolimator: O rotě milovné* (1560), rukopis Vratislav, UK, fond Zhořelec, Milichova knih. 8° 19 (tzv. Sborník sležanský), fol. 3a–35a. Dále František Bednář (ed.), *Jana Blahoslava Naučení mládencům* (1570–71), Praha: Kalich, 1947. Konečně spis *Toto sepsání učiněno od bratra Jana Blahoslava o tom, jest-li jaký rozdíl mezi jednotou bratrskou a luterianskou. Léta Páně 1558*, vydaný in: Ota Halama (ed.), *Jan Blahoslav o rozdíle mezi správci Jednoty a luterským kněžstvem, Teologická reflexe* (2003/1), 70–86.

2 Patrně nejobširnější výklad k tématu svobodného stavu se nachází v František Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 48–49, citace Pavlova 1. listu Korintským (7,32) na s. 51.

3 Anna Císařová-Kolářová, *Žena v Jednotě bratrské*, Praha: Kalich, 1942, 87–88.

4 Bednář (ed.). *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 108.

5 Konkrétně uvedeno: 1Tm 3, 4, 6; Tt 1.

6 Být příkladem v obcování – 1Pt 2,12.

7 Pro ilustraci uvádíme celý katalog s biblickými odkazy zde: Služebník a učitel církve má být bezúhonný (1Tm 3,2; 3,10; 5,7; Tt 1,7); spravedlivý; svatý; dobrotivý; opatrný (Tt 1,8); bedlivý (1Tm 3,2); střídmy (1Tm 3,2); zdržlivý (Tt 1,8); mírný (1Tm 3,3); vážný (1Tm 3,2); zkušený (1Tm 3,10); poctivý (1Tm 3,8); způsobný k učení (1Tm 3,2); pilně se přidržící učení Božího (Tt 1,9); mající tajemství víry v svědomí čistém (1Tm 3,9); kterýž by právě

ve sledovaných textech samozřejmě objeví a budeme se jim na příslušném místě věnovat.

Poslání služebníků církve a svobodný stav

Nejprve se chci zaměřit na Blahoslavovu formulaci, kdo je služebník církve a jaký je jeho úkol. Formuluje to stručně v závěru *Vad kazatelů*: „Krystů služebník jsi, šafář tajemství Božích, k čeládce jeho jsi poslán, aby jim pokrmu ode Pána jako synům a dcerám nařízení rozděloval...“⁸ Motiv poskytování duchovního pokrmu jako úkol bratrských správců je spojen především se službou slova a vyskytuje se v Blahoslavových textech opakovaně. Poslání služebníků církve však má širší rozměr, než je služba slova, což Blahoslav vyjadřuje například výzvou: „usilujme předce dobrých následovati hospodářův, kteříž kazící se věci k nápravě přivozují, porušené pilně napravující a obnovující, nespůsobné odtínající etc.“⁹

Tedy poslání bratrských služebníků církve je napravovat, obnovovat, živit, ale také eliminovat nežádoucí a škodlivé v životě svěřeného společenství. Což není nic překvapivého, takto formulovaný úkol Božích služebníků najdeme prakticky stejnými slovy u starozákonních proroků.¹⁰ Bratrský jáhen či kněz je vnímán především jako služebník Kristův, má tedy vzor pro své počínání především v Kristu. Když se podíváme na způsob, jakým Bratří, a tedy i Blahoslav, následování Krista pojímají, dostaneme se záhy k onomu svobodnému stavu. Od počátku Jednoty bylo základním cílem jejího společenství následovat příklad Pána Krista a jeho apoštolů, což znamenalo soustředění na příklad Ježíše, na jeho pozemský život, jak jej popisují evangelisté.

Blahoslav uvádí druhou část knížky *Naučení mládeňcům* poměrně podrobným vypsáním výhod svobodného stavu a důvodů, proč si jej zvolit. Výhodou

slovo pravdy rozděloval (2Tm, 2,15); mohl napomínati učením zdravým (Tt 1,9); ty, kteříž odpírají, přemáhati (Tt 1,9); svědectví dobré mající (1Tm 3,7); kterýž by dům svůj dobře zpravoval (1Tm 3,4); k hostem přívětivý (1Tm 3,2; Tt 1,8); ne svémyslný (Tt 1,9); ne hněvivý (Tt 1,9); ne svárlivý (1Tm 3,3; Tt 3,2); ne dvojího jazyku (1Tm 3,8); ne lakomec (1Tm 3,8); ne žádostivý mrzkého zisku (Tt 1,9); ne pijan vína (Tt 1,9); ne bitec (Tt 1,9); ne novák (1Tm 3,6); příkladem věrným v řeči (1Tm 4,12), v obcování (1Pt 2,12), v lásce, v duchu, ve víře, v čistotě (1Tm 4,12); následující spravedlnosti, pobožnosti, víry, lásky, trpělivosti, tichosti (1Tm 6,11); kterýž by bojoval v tom dobrý boj, maje víru a dobré svědomí (1Tm 1,5; 1,19; 3,3).

⁸ Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 205.

⁹ Tamtéž, 142.

¹⁰ Jr 1,10; 31,28.

svobodného služebníka je (mimo jiné ohledy, spíše praktické) větší potěšení a naděje odplaty, „poněvadž blíže Krista následoval“.¹¹ Sloužit církvi jako svobodný je bližší Kristovu příkladu, než je život s rodinou.

Je zajímavé sledovat určité napětí v Blahoslavově argumentaci ohledně svobodného stavu. Sice jej neoznačí jako vyšší či lepší, ale právě z morálního hlediska jej hodnotí jako bezpečnější, méně vystavený hříšným pokušením. Přitom celý artikul zahajuje prohlášením: „Stav svobodný nevyvyšuje se způsobem Antikristovým, aby měl býti potupen stav manželský, Bohem nařízený, poněvadž v zbořích Páně v Jednotě soudcové jsou z manželů, též kněží i jahnové...“¹² Blahoslav ve své korespondenci s evropskými reformačními teology musel vícekrát vyvracet podezření nebo obvinění z udržování či vynucování celibátu v Jednotě. Je proto logické, že v tomto svém pozdním spise potvrzuje stav manželský jako Bohem chtěný a stavu svobodnému rovný. Toto potvrzení však zůstane na pomyslné kladné straně vah osamoceno, další pozitivní hodnocení přidáno nebude, protože ve srovnání se svobodným stavem tu Blahoslav žádá další pozitiva nevidí.

Svobodný stav je pro službu Pánu lepší než stav manželský, protože umožňuje věnovat se duchovní práci intenzivněji: „Kterýmž tedy dává Pán Bůh [...] dar zdrženlivosti, majít ho sobě draze vážiti, v něm se s zvláštní pilností ostříhati a nad manžely, mnohými překážkami zapletené, více se v službu církvi a bližním vydávati.“¹³

Může-li si tedy člověk zvolit stav svobodný (protože volba stavu je věc osobního obdarování a svobodného rozhodnutí každého), má si ho zvolit, aby intenzivněji a více poznával spasení než manželé, kteří se zabývají mnohými jinými věcmi, zpravidla nikoli duchovní, ale tělesné povahy: „myslí, jak by se sobě líbili, odkudž svády, nelibosti a mnoho zlého přichází“.¹⁴

U služebníků církve Blahoslav preferuje svobodný stav ze dvou důvodů. První důvod je vnější. Svobodný stav je praktičtější kvůli obtížným podmínkám a okolnostem, ve kterých Jednota pracuje: „ne, že by hřích byl knězi ženu míti, ale pro příčiny potřeby přítomné, snadnost a volnost k službě.“¹⁵ Svobodný služebník nemusí brát ohledy na rodinu, není poután ohledy na ženu a děti, a má tudíž větší kapacitu pro službu ve společenství. A důležitým

11 Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mláďencům*, 51.

12 Tamtéž, 47.

13 Tamtéž, 50.

14 Tamtéž, 51.

15 Halama (ed.), „Jan Blahoslav o rozdíle...“, 79.

momentem je i opakované pronásledování, při němž byly řadovým členům zavřeny modlitebny či kostely a zakázáno shromažďování, jáhnové a kněží však byli zajímáni a vězněni. V tomto ohledu byl svobodný stav velkou výhodou, neboť svobodní mohli popadnout raneček a uprchnout poměrně snadno.

Druhý důvod upřednostnění svobodného stavu je vnitřní, totiž Blahoslava nedobrá zkušenost se službou ženatých kněží: „správcové ženatí často nepřiklady rozličnými z příčiny své manželky i dětí etc., zvláště, když se to někdy nepodaří, tak mnoho někdy kazí, jako vzdělávají.“¹⁶

Je otázkou, není-li tento argument výrazem určité Blahoslavovy předpojatosti. Se ženatými správci a jejich rodinami byly v Jednotě jistě problémy, ale problémy se svobodnými byly neméně. Zvláště problémy bratrských správců ve vztahu k druhému pohlaví jsou doloženy opakovaně a to s intenzitou, která si vyžádala jednání a rozhodování synodů, jak se s problémem vyrovnat.¹⁷

Blahoslav věnoval obtížím a nebezpečím spojeným se vztahem k ženám drobný spisek *Anvolimator. O rotě milovné* a jeho vznik zdůvodňuje: „Na jednom sněmu Bratří starších daly se takové příčiny, že jest o té rotě milovné obšírná zmínka státi se musila.“¹⁸ Kdo by čekal, že se tu dozvíme něco o jakýchsi bludařských následovnicích možná tábořských adamiťů, bude zklamán, neboť celý spisek je návodem pro obyvatele a správce bratrských domů, jak se vyvarovat pokušení tělesných žádostí (chlípnosti, smilství). Blahoslav jej sestavil do sedmi kapitol, stupňů, ve kterých se snaží poskytnout rady a naučení, jak se varovat před nebezpečími, která mohou vznikat ve vztahu ke druhému pohlaví.

První stupeň, či krok, je přijímání osob, které nemají dar ke stavu svobodnému, obzvláště žen, ke službě v bratrských domech. To je chyba, před níž je třeba mít se na pozoru. Nejhorší jsou mladé vdovy, protože ty se tak či onak budou chtít znovu vdát a jejich přítomnost v bratrském domě do něj vnese naprosto nežádoucí dynamiku.¹⁹ Ne nadarmo přikazuje apoštol, ať se mladé vdovy hledí vdát, to je naprosto v pořádku,²⁰ ale ke službě v církvi doporučuje ženy starší, které se chtějí líbit Pánu, ne druhému pohlaví.²¹

16 Halama (ed.), „Jan Blahoslav o rozdíle...“, 79.

17 Viz Antonín Gindely (ed.), *Dekrety Jednoty bratrské*, Praha: Kober, 1865. Např. 167, 216, 232–233.

18 Blahoslav, *Anvolimator*, fol. 3r. Příslušný sněm jsem neidentifikoval.

19 Tamtéž, fol. 11r.

20 1Tm 5,11–14.

21 Blahoslav, *Anvolimator*, fol. 12v.

Druhý stupeň, jestliže již v bratrském domě ženy slouží, nevyužívat je k nenáležitým službám, tedy nepouštět je do soukromí, ani k úklidu ve světnici, natož je nechat stlát, starat se o osobní věci, ošetřovat v nemoci a podobně. Jinými slovy, slouží-li v bratrském domě žena, nemá mít žádný kontakt s intimní sférou života jeho obyvatel.

Třetí stupeň se týká komunikace. Blahoslav důrazně doporučuje nevést se ženami žádné marné řeči (to ostatně platí o všem mluvení), nepouštět se do žádného žertování a rozhodně nesdílet důvěrné informace. Ty určitě dlouho důvěrnými nezůstanou a způsobí „rozličné a mnohé škody“, jak může Blahoslav doložit ze zkušenosti: „Anoť se někdy tvé věci od netejného děvčička leckudys proletují a roznášejí, anoť tvá slova a tvé phrases při ní lidé soudní poznávají, jako při oné Ezopově kavce sojkové peří.“²²

S tím souvisí stupeň čtvrtý, nenavazovat se sloužícími osobní přátelství. Je to nebezpečné, protože ďábel se bude vši silou snažit to nějak zneužít, ale i při naprosté ctnosti a nevinnosti to může být špatný příklad pro druhé. Jednak jako zdroj jedovatých řečí od těch, kteří sami ctnostmi neoplývají, ale také pro ty, kdo usoudí, že je-li to přijatelné u jiných, mohou takové vztahy navazovat také, „odpustí sobě též, a třeba si na delší loket, t. na Žižkovu sudlici odměří, a potom v leccos vejdou, i zámutekům sobě i jiným hrozných nadělají“.²³

Pátý stupeň, pokud se stane, že se v člověku vznítí emoce vůči osobě druhého pohlaví, rozhodně je nesmí projevit a musí se snažit krizi překonat. Vůči emočnímu vztahu je Blahoslav celkově značně skeptický, upřímná láska neskýtá žádnou záruku, že se nezvrhne: „Ďábel, lovec chytrý, skrze svou lest upřímnou lásku v nezřízené milování proměnití umí.“²⁴ Nespolehat tedy na čisté motivy a upřímnost citu ve vztahu ke druhému pohlaví. Kdo by chtěl namítnout, že příkaz milovat všechny bližní, a souputníky ve víře tím víc, přece staví lásku na přední místo v křesťanském životě, má pravdu a Blahoslav to nijak nepopírá. Křesťanská láska je však vztah duchovní, zatímco vztah ke druhému pohlaví, tady k ženám, má nutně i tělesný aspekt a ten je kamenem úrazu.

Šestý a předposlední stupeň představuje případ, kdy dojde k nepřipustnému kontaktu s osobou druhého pohlaví. A tady je nejhorší snažit se to zatajovat a omlouvat, protože se tím věc jenom zhorší. Takový služebník přestává být schopen řádně konat své povolání, jenom si namlouvá, že o tom nikdo neví a že

²² Blahoslav, *Anvolimator*, fol. 16v–17r.

²³ Tamtéž, fol. 18v.

²⁴ Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 52.

se to dá ukrýt. V takovém případě „hlavu do trní schováváje, zadek mnohým ukáže“.²⁵ Je třeba vyznat vinu, činit pokání a napravit to, co napravit lze.

Konečně poslední, sedmý stupeň již je dokonaná zkáza. Totiž navázání neřádného vztahu a hřešení proti přikázáním Božím, což Bůh „odplatí slušně a spravedlivě, temnostmi zevnitřními, pláčem věčným, ohněm neuhasitelným a červem neumořitelným“.²⁶

Vztah k ženám by v životě služebníků církve podle Blahoslava nejlépe neměl mít vůbec místo, pokud mluvíme o osobním, soukromém životě. V jiném z Blahoslavových spisů, *Spis o zraku*, nacházíme v souvislosti se vztahem k ženám dokonce závažnou pochybnost o kanonickém spisu *Píseň písní*. Blahoslav tu vyslovuje názor, „že to Šalomoun psal, když již bystrý duch jeho od Boha k ženám se obrátil. Neb jakož prvé o moudrosti Boží a jejích skutcích přeuschlehtile psal, tak tuto o ženských rozkošech a líbostech velmi mistrovsky píše. Není div, že to duchovníme a z frejře proroka děláme...“²⁷

Jestliže je tedy pro ženaté kněží rodina jednak závazkem a starostí, která ubírá kapacitu pro službu církvi, jednak často zdrojem problémů a někdy i pohoršení, stav svobodných služebníků je ze strany druhého pohlaví neustále ohrožen a udržet se v čistotě a bez viny vyžaduje stálou bdělost, kázeň a opatrnost. Určitý až asketický aspekt je v Blahoslavově díle na mnoha místech patrný a to nejen ve vztahu k ženám, ale v hodnocení naší tělesnosti obecně. Křesťanský život je tvrdý zápas s nebezpečími vnitřními i vnějšími. Vyjádřil to třeba v závěru svého *Spisu o zraku*, kde přeje adresátovi, „aby [...] ustavičně dnem i nocí za pomoc žádal. A tak v tomto bídném údolí na krvavém placu ochotně a udatně rytěřoval“.²⁸ „Bídné údolí a krvavý plac“ je málo potěšitelný obraz křesťanské existence, ale docela dobře pochopitelný vzhledem k situaci Jednoty v Čechách vůbec, a v letech po Šmalkaldské válce obzvlášť.

Vliv smyslů na lidskou mravnost

Řekli jsme, že Blahoslav vnímá neustálou ohroženost křesťanovy existence ze strany lidské tělesnosti, což se týká nejen zraku, ale smyslů vůbec. Procházíme-li Blahoslavovy texty s pohledem zaměřeným na mravní aspekt člověka, nacházíme tu velkou nedůvěru ke smyslovým podnětům. Naše smysly

²⁵ Blahoslav, *Anvolimator*, fol. 33r.

²⁶ Tamtéž, fol. 34r.

²⁷ Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 84.

²⁸ Tamtéž, 106.

jsou nástrojem, svádějícím naši mysl na špatné cesty. Původně, před pádem byly naše smysly zaměřeny k dobrému. Jejich původní určení bylo k našemu dobru, praví Blahoslav, a zajímavě dodává „jako při jiných stvořeních ještě se to děje“.²⁹ Naznačuje tedy, že smyslové vnímání zvířat a jeho pudové zpracování je zaměřeno k jejich dobrému. Tak to mělo být také u lidí, ale od pádu již to neplatí.

„Jestližeť kdy ďábel, tělo, svět skrze tanutí v duchu, zrak tělesný a jeho nástroje čeho naskytne, ještě ukazuje svědomí, že to proti Bohu jest, nepřijímej, neobírej se s tím, odmítej to od sebe, utíkej od toho, na lecos nehršíšného přenášej mysl, zrak i vše jiné, a to všudy a vždcky.“³⁰

Blahoslavova rada mladému kolegovi ve službě tedy zní, neřídít se smysly, ale svědomím, smyslové vjemy třídit velmi kriticky a spíš potlačovat jejich působení.

Za inspirátora převráceného fungování našich smyslů je v citátu označena tradiční trojice „ďábel, tělo, svět“. S nimi je nutno zápasit a výraz tělo je vlastně souborným pojmem pro smysly. Blahoslav se ptá: „kdo nám příčinu dal k tomu a častou dává a mysl co ptáka čižebník vábí a jímá, než náš zrak, jemuž i jiní smyslové s svými oudy pomáhají a statečně, jako by se hned spráhli, aby tu ubohou duši zamordovali.“³¹

Naše smysly jsou tělesné a tedy přirozeně otevřeny zneužití tím Zlým. Člověk proto musí smysly bedlivě hlídat, „nad viděním, slyšením i mluvením bdít“,³² aby se zlým smyslovým podnětům ubránil. Možné to je, neboť člověk má rozum a vůli, aby „všem oudům a mocem svým podlé toho rozkazoval [...] dobře činil a zlého se vystříhal“.³³ Ne, že by rozum a vůle, funkce naší mysli, byly přirozeně neomylně dobré, to by všichni rozumní lidé byli bezhříšní. Věřícím křesťanům se však možnost ovládat svou mysl a odvracet ji od hříchu otevírá. Je to totiž „v moci ducha našeho, Duchem Božím opraveného“.³⁴ Z Boží milosti je nám dána možnost vládnout svou vůlí, odvracet ji od pokušení a panovat nad svými smysly.

29 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 71.

30 Tamtéž, 87.

31 Tamtéž, 73.

32 Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 53.

33 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 74.

34 Tamtéž, 89.

Z našich smyslů pak jsou nejnebezpečnější oči, tedy zrak. Ten je zdrojem největší části našich vjemů a dovede nás nejsilněji ovlivnit. V tomto bodě má Blahoslav za kardinální příklad krále Davida. Nebyl to žádný prostopášník a určitě neměl v úmyslu hřešit. Jenomže „když užírl ženu krásnou, [...] v tak velkou upadl slepotu, že za několik dní se upamatovati nemohl“.³⁵ To je nebezpečí věcí smyslově příjemných, libých, krásných. Přitahují nás, budí v nás emoce a ďábel to vše dovedně používá, aby nás svedl. Což Blahoslav popsal v *Písničce o pokušeních libých ďábla, světa i těla*,³⁶ kterou připojil i s výkladem na konec svého *Spisu o zraku*.

Dagmar Čapková tento spis kdysi charakterizovala: „Blahoslavův spis o zraku [...] je do jisté míry vyjádřením jeho vlastního vnitřního napětí, jak vyrovnat prvky dvou dobových proudů ve své osobnosti – sensualismus a estetický zřetel renesanční s reformačním etosem...“³⁷ Mám však za to, že biblický pohled na člověka a tudíž reformační etos je u Blahoslava právě i v tomto spisu jednoznačně v převaze.

Zpět ke zraku. Člověk může vizuálně ubližovat druhým zcela nevědomky, jenom tím, že je krásný na pohled, což vyvolá nežádoucí emoce, ať žárlivost, závist nebo hříšné myšlenky („krása jest veliký nepřítel stydlivosti“³⁸), o úmyslném hříšném útočení na smysly bližních ani nemluvě (užívání ozdob, vyzývavé způsoby, pohledy etc.). Tomu je nutno se bránit, především v souladu s prosbou žalmistovou³⁹ nasměrovat svůj zrak i mysl k jiným věcem, nehříšným, třeba postupně přes několik kroků, nejprve k věcem tělesným a nakonec i k duchovním.⁴⁰ Nebude to vždy snadné, své smysly i mysl musíme přinutit určitým násilím („jako osla na most“),⁴¹ abychom je odvrátili od špatné cesty.

Důležitou pomocí v tomto zápase je společenství věřících, pro bratrské pracovníky reprezentované bratrským domem. Jeho obyvatelé mohou vést život oddělený od světa a jeho žádostí, „byť od bezbožných lidí vzdálený

35 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 74.

36 Tamtéž, 93.

37 Dagmar Čapková, „Pojetí vzdělání v díle Jana Blahoslava“, in: Svatopluk Bimka – Pavel Floss (eds.), *Jan Blahoslav. Předchůdce Komenského 1571–1971. Sborník studií k čtyřstému výročí úmrtí Jana Blahoslava* (Studie přednesené na mezinárodním kolokviu 1.–3. 9. 1971 v Uherském Brodě), 109.

38 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 82.

39 Ž 119,37.

40 Tamtéž, 79.

41 Tamtéž, 78.

a oddělený majíce a mezi pobožnými přebývající“,⁴² a učit se Božím věcem, slovem i příkladem, od starších, zkušenějších a moudřejších.

Praktikuje se zde střízlivost v jídle, pití i spaní, společný život bez zahálení a samoty, neboť „samotnost a prázdnotnost velmi posilují zápalu smilné žádosti“.⁴³ V tomto prostředí se člověk učí, formuje a ověřuje si, je-li připraven k dobrému. Učí se přitom nejen zbožnosti, ale také „dobrým, chvalitebným obyčejům lidským“.⁴⁴ Je to proces, který trvá roky „ne jeden rok, ani dva, ale dotud, dokudž ujištěn nebudeš“.⁴⁵ Toto důkladné cvičení a prověřování bratrských služebníků je zvláštním rysem Jednoty. Například při srovnání s luterstvím je Blahoslav přesvědčen, že „obojí k životu ctnostnému a pobožnému napomínají lidu a svátostmi slouží bez svatokupectví“,⁴⁶ ale právě vlivem výchovy a cvičení „život a skutkové správcův bratrských jest podobnější životu apoštolskému, nežli luteriánských kněží“.⁴⁷

V Jednotě jde o „vzdělávání nejprve osobnostně charakterové, na druhém místě intelektuální“ charakterizuje tuto stránku formace bratrských služebníků církve D. Čapková.⁴⁸

Mluva

Důležitou složkou morálního profilu člověka je samozřejmě řeč a Blahoslav ji připomíná především ve *Vadách kazatelů*. Způsob, jakým člověk mluví, o něm hodně vypovídá. „Srdce blázna jest v ústech jeho,“ cituje Blahoslav bibli.⁴⁹ Špinavá slova vypovídají o stavu srdce. A opatrnost je na místě nejen při utváření našeho projevu, ale i ve výběru výrazů z biblických textů. Použije-li prorok velmi ostrého výrazu, lze to říci i jemněji, aniž by se ztratil obsah. „Dí-li mi pak někdo z těch ráno moudrých: I což ty tedy chceš, abychom my měli poctivější

42 Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 12.

43 Tamtéž, 56.

44 Tamtéž, 40.

45 Tamtéž, 30.

46 Halama (ed.), „Jan Blahoslav o rozdíle...“, 75.

47 Tamtéž, 76.

48 Čapková, „Pojetí vzdělání v díle Jana Blahoslava“, 108. Blahoslav ve zmíněném spisu také konstatuje, že u luteránů je větší důraz na vzdělání a intelektuální schopnosti (viz pozn. 46).

49 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 161. Citát Sir 21,26.

uši nežli Duch Boží ústa? odpovímt takovému: Nevše sluší služebníku, co pánu, nevše v každý čas, nevše před každým a všechněm.“⁵⁰

Obsadit sám sebe všetečně do role proroků a přivlastnit si jejich mluvu je pokušení, kterému by bratrský kazatel měl odolat a nejenom to, neměl by moc slova, která je mu svěřena, zneužívat k prosazování či šíření vlastních názorů a soudů. Například, nekritizovat z kazatelny žádné osoby. Kázání je zvěstování, které má posluchače živit slovem, nikoli sloužit k polemikám a obviňování druhých: „v Jednotě, *in nostro coetu*, takových věcí býti nemá. Nebo i svatí muži, otcové a předkové, naši zprávcové toho nedopouštěli, nýbrž to společně a jednomyslně potupili a zapověděli všechněm kazatelům domácím léta 1499.“⁵¹ Fakt, že se o tři generace později Blahoslav k problému musí vracet a znovu naléhat, aby kazatelna nebyla zneužívána k osobním záležitostem, ukazuje, jak svůdné vždy bylo zkusit vnutit svou optiku naslouchajícím zástupům.

Pokud jde o kulturu řeči, zajímavý postřeh uvádí Blahoslav ve vztahu ke stáří mluvčích. Když se starci přihodí, že užije „verbum obscenius, ut solent senes quidam audaciores etcetera, drobet prostořečí“,⁵² tedy užije nějaké to jadrnější či vulgární slovo, je to svým způsobem pochopitelné, ze zkušenosti víme, že se to stává, a lze to snést. U mladých však je to nepřijatelné, ti si teprve vypracovávají svůj projev a tolerovat přitom takovéto chyby nelze. Zdá se, že Blahoslav vnímá u starých mužů sníženou sebekontrolu a nezdá se mu, že by se to dalo změnit, navíc ti už dlouho mluvit nebudou a jejich vada odejde s nimi, pokud ji nebudeme tolerovat u jejich nástupců.

Mezigenerační vztahy

Když už jsme u generačních aspektů, Blahoslav klade důraz na jednomyslnost mezi všemi služebníky církve, v názorech i v řeči,⁵³ což je u Bratří dáno intenzivnější vzájemností a důsledně vštěpovanou odpovědností vůči nadřazeným.⁵⁴

50 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 161. Překlad, na kterém Blahoslav dává příklad, je Jr 2,20: „Ty si se, kurvo...“, což navrhuje nahradit třeba „šlundo nepoctivá“. V Kralické pak na tomto místě najdeme „nevěstko“.

51 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 202.

52 Tamtéž, 162.

53 Tamtéž, 181.

54 Halama (ed.), „Jan Blahoslav o rozdíle...“, 78. U luteránů je mnohem větší individuální svoboda, měnění kazatelských míst, zastávání různých názorů, což vede ke sporům (tamtéž).

Ve vztahu k předcházejícím generacím si mají služebníci vážit svých předchůdců jako nositelů Božích darů, ctít jejich práci, vyhledávat a milovat moudrost předků, být pokorní a nemyslet si, že jsme lepší než ti před námi.⁵⁵

Co se týká moudrosti předků, pro Blahoslava byl velkým vzorem Lukáš Pražský, ale jeho učení nepřijímal ani zdaleka nekriticky. Spor o interpretaci Lukáše, který se právě v té době v Jednotě rozhořel, odráží i spis o vadách kazatelů.⁵⁶ Blahoslav tu obšírně poukazuje, že se tento spor o bratrské dědictví či o následování předešlých generací zakládá na nedostatečném porozumění věci. Někteří lidé neznají ani biblické jazyky, ani latinu, jsou schopni číst jen česky a tím, že si čtou Lukášovy spisy, „těm slovům a formulím popřívkyše, i mají to toliko za domácí Boží oheň; čehožkoliv tuto nenaleznou, to všeckno sobě ošklivíce a jako cizí oheň zamítajíce“.⁵⁷

Označovat všechno, co není Lukáš, za „cizí oheň“, je hluboký omyl, protože Boží oheň je vše, co je ve shodě s Písmy, od starých církevních doktorů až podnes, i dílo Lutherovo a Melancthonovo, či Kalvínovo. Jediným společným zdrojem je tu Duch svatý.⁵⁸

Role svědomí

Svědomí hraje v bratrské teologii, a tedy i u Blahoslava, zásadní roli. Je to téma, které už se v našem uvažování jednou mihlo⁵⁹ jako ta část naší mysli, která nám ukazuje, co je proti Bohu a jeho přikázáním. Není to nic specificky Blahoslavovského, dokonce ani bratrského, stejný důraz na svědomí se objevuje v té době u mnohých. U Bratří ho nacházíme hned od první generace, když se báli učinit cokoli „proti svému svědomí a tak proti Pánu Bohu“.⁶⁰

Blahoslav vnímá svědomí zřetelně jako morální instanci v nás. Člověk má pozorně zvažovat, zda jedná „podle Písem a svědomí“.⁶¹ Písma jsou tu vnější autoritou, svědomí je autoritou vnitřní. Konflikt mezi svědomím a naší vůlí,

⁵⁵ Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 181.

⁵⁶ Tamtéž, 182. Jde o ozvěnu sporu, k němuž se Blahoslav vyjádřil zhruba o tři roky dříve svou slavnou „Filipikou“.

⁵⁷ Tamtéž.

⁵⁸ Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 182–184.

⁵⁹ Viz pozn. 30.

⁶⁰ *AUF I*, fol. 17v.

⁶¹ Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 30.

zavedenou tělesnými smysly, pak Blahoslav líčí až expresivně: „svědomí volá a křičí, že se mejlíš, že to není dobré [...], ale člověk ani nedbá, ani slyší, co praví svědomí.“⁶²

A svědomí posluchačů mají mít na zřeteli také služebníci církve při zvěstování. Při výkladu Písma mají vedle vysvětlení textu také „v mravná (jako říkají) napomínání obracet i tudy k opravdovosti a živosti lid přivozovati“,⁶³ protože při kázání „více sluší svědomí krmiti než smysly“.⁶⁴ Je to ovšem dar, který mnohým schází, povzdechne si Blahoslav, neboť při kázání „někdo rozumu, mysli i paměti poslouží, řídce pak kdo svědomí“.⁶⁵

Příkladný život

Je-li příkladem pro život bratrských služebníků církve pozemský život Ježíšův a jeho apoštolů, jejich vlastní život má být příkladem pro ty, mezi nimiž žijí a kterým slouží. Mají žít příkladně ctnostný život,⁶⁶ který je primárně definován zmíněnými katalogy ctností z pastorálních epištol,⁶⁷ ale i důrazy z epištol Pavlových. Jedním z důležitých prvků je ochota přijímat omezení, snášet nedostatky, neboť vybírat si dobré bydlo je povaha Antikristových služebníků.⁶⁸

Bratrství služebníci mají znát své místo a poslušně činit, co komu náleží,⁶⁹ sloužit Pánu dobrovolně a ochotně, s rozvážností a dobrými mravy. A to nikoli způsoby výhradně definovanými Písmem, ale i mravy obecnými („podle Boha a dobrých obyčejů“).⁷⁰ Svěřené lidi pak „učiti mají dobrým skutkům, aby v nich hodně chodili [...]“,⁷¹ což je možné jenom tak, že to, co vyučují, svým životem budou potvrzovat, nikoli zpochybňovat nebo dokonce popírat.

62 Čejka, *Jan Blahoslav. Čtyři menší spisy*, 74.

63 Tamtéž, 155.

64 Tamtéž, 157.

65 Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 75.

66 Tamtéž, 82.

67 Viz poznámka 7.

68 Bednář (ed.), *Jana Blahoslava naučení mládencům*, 72.

69 Tamtéž, 70.

70 Tamtéž, 71.

71 Tamtéž, 77.

Závěr

Když před padesáti lety vyšel sborník ke 400. výročí Blahoslavova úmrtí, dostal titul *Jan Blahoslav – předchůdce Komenského*. V již citované stati konstatuje Dagmar Čapková, že „i když nemá tak optimistickou víru v moc vzdělání školního jako Komenský, přece i Blahoslav připomíná podobně, že i nadaný, který se soustavně dál neučí a nezdokonaluje v dovednostech, není tak dobrým pracovníkem jako méně nadaný, ale pilný a pracovitý [...]“.⁷² Jinými slovy, Blahoslav byl oproti nastupujícímu antropologickému optimismu novověku biblicky zakotveným reformačním teologem a nacházíme-li u něj důrazy na lidskou schopnost ke konání dobrého, je to konání lidského ducha opraveného z milosti Duchem Božím. Snad se dá říci, že ospravedlnění má u Blahoslava blíže k *iustum facere* než *iustum declarare*, to však má bratrská teologie takřkajíc v genech od první generace a Blahoslav, na rozdíl od zmíněného učitele národů, neměl chuť a potřebu to měnit. Jeho cílem bylo pomáhat nápravě a obnově církve v konkrétním společenství Jednoty bratrské, nejenom proto, že měl svou církev hluboce rád a pokládal její obdarování za jedinečné, ale nepochybně také jako svědectví o křesťanském životě okolnímu světu. Myšlenka na nějakou všenápravu světa však mu byla cizí. Člověk, konstatuje Blahoslav, má i s pomocí Boží milosti dost práce s napravováním sama sebe.

doc. Jindřich Halama, Dr.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
halama@etf.cuni.cz

72 Čapková, „Pojetí vzdělání v díle Jana Blahoslava“, 106.

Kérygmatická a diakonická pastorage K diferenciaci podob duchovní péče v kontextu typologií D. Bonhoeffera

Karel Šimr

Abstract: Kerygmatic and Diaconal Pastoral Care

The article deals with the distinction between kerygmatic and diaconal pastoral care, proposed by Dietrich Bonhoeffer in the 1930s. It presents various forms of differentiation of spiritual care in this theologian and relates them to current attempts to create a typology of pastoral care based on the definition of bearers and recipients, advocated concepts, or the direction inside or outside the Church. Based on the reflection of these differentiations, the author advocates an integrative concept that distinguishes different dimensions of spiritual care, accentuated in specific situations with varying intensity, but in principle he understands the proclamation and the practical aspect of help in their Christologically justified unity.

Keywords: Diaconal pastoral care; kerygmatic pastoral care; Dietrich Bonhoeffer

DOI: 10.14712/27880796.2026.3

Pro současné uvažování o definici pastorage je typické jeho široké rozpětí. Tradiční pojetí sborové či farní pastorage v sekularizované a funkcionálně diferencované společnosti ztratilo kontakt s mnoha oblastmi života i skupinami lidí. Ať už různé podoby duchovní péče budeme rozlišovat podle zaměření dovnitř nebo vně církve, podle vymezení nositelů či příjemců nebo podle jejich pojetí, je zřejmé, že se dnes setkáváme s dvěma různě definovanými přístupy k pastorači, které často stojí v explicitním či nevyřčeném napětí a vzájemném vymezení. Významné a vlivné rozlišení nabídl už ve 30. letech 20. století německý teolog Dietrich Bonhoeffer v rozlišení kérygmatické a diakonické pastorage. Pojem diakonické pastorage, který na sklonku 80. let ještě jednou v evangelickém prostředí oživil Henning Luther, představuje paradigma uvažování o duchovní péči, které je dnes ještě aktuálnější než v době Bonhoefferově. V tomto textu proto chceme představit Bonhoefferovo uvažování o podobách pastorage a na jeho základě reflektovat některé

soudobé pokusy o vytvoření typologie duchovní péče, popsat jejich přednosti i slabiny a nakonec se vyslovit pro integrativní pojetí pastore, které si přes rozmanitost podob uchovává vnitřní jednotu.

Zvěstování a služba

S různými rozlišeními pastore se u německého teologa Dietricha Bonhoeffera setkáváme na třech místech v odlišných kontextech a obdobích jeho uvažování. Nejprve představíme Bonhoefferovo pojednání o pastorec kérygmatické a diakonické v jeho přednáškách o duchovní péči ve finkenwaldském semináři Vyznávající církve v ročníku 1935/1936,¹ v další kapitole se pak zaměříme na další dvě rozlišení. Pastorec je pro Bonhoeffera jakožto učitele budoucích kazatelů ve Finkenwalde v duchu dialektické teologie především pastorec kérygmatickou. Je to zvěstování Boha jako jediné a účehy a pomoci jednotlivci.² Přesto rozpoznává také potřebu diakonického rozměru či podoby duchovní péče, která se zakládá na rozpoznání nouze. Nikoli však primárně nouze člověka, nýbrž nouze každého kázání, že totiž „člověk už slovo evangelia neslyší, nýbrž že se stává tím více zatvrzelým a zarytým, čím více ho slyší“.³ Smyslem diakonie je pokusit se prolomit toto zatvrzení. Pastorec zde nabývá podoby činu „sloužící lásky“. Neděje se shora dolů, nýbrž obráceně: Úkolem faráře není mluvit, ale naslouchat tomu, co říká jeho protějšek. Podle Robert-Stützel finkenwaldský učitel rozlišuje v diakonické pastorec analytickou a terapeutickou fázi. První spočívá v naslouchání, ve vytvoření prostoru pro druhého. Terapeutická fáze se soustředí na posílení vůle protějšku, na uvědomění si jeho vlastních sil a možností.⁴ Jednání diakonické pastorec se děje v oblasti *iustitia civilis* a brání se autoritativnímu předávání rady ve smyslu božského příkazu. Má spíše vytvářet prostor pro

1 Čerpáme zde ze záznamů dostupných ve 14. svazku edice *Dietrich Bonhoeffer Werke* a doplňujeme informacemi Robert Stützel, která se na vydání poznámek také podílela. Dietrich Bonhoeffer – Otto Dudzus – Jürgen Henkys (eds.), *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

2 Srov. Bonhoeffer – Dudzus – Henkys (eds.), *Illegale Theologenausbildung*, 556.

3 Tamtéž, 556.

4 Srov. Sabine Robert-Stützel, *Beratung oder Verkündigung? Die Sicht auf eine aporetische Fragestellung der Poimenik von D. Bonhoeffers Seelsorgeverständnis her*, *Pastoraltheologie* 84 (1995), 206.

svobodné rozhodnutí, pro vlastní autonomii, která tvoří předpoklad víry a poslušnosti vůči Bohu.⁵

Bonhoeffer se brání „ortodoxnímu nepochopení pastorače“, pastorače velkých slov, která se nedotýkají reality člověka. Diakonická pastorače zůstává nakonec, jak Bonhoeffer výslovně říká, ve službě zvěstování, vychází z kázání a vede k němu.⁶ Nejde o přitakání jakémusi obecně humanistickému přístupu. Pozornost finkenwaldského učitele je soustředěna na skutečnost hříchu. Tam, kde pastorovaný prožívá svou situaci jako nouzi, tam má farář vidět nevíru a nepřiznaný hřích. Bonhoeffer dokonce řekne, že „pastorující zná nouzi druhého lépe, než pastorovaný sám“.⁷ Místo lidské rady má zvěstovat příkázání a zaslíbení. A jeho programem je: „Nebrat *otázku* druhého *tak vážně* jako on, ale brát *tázajícího mnohem vážněji* než on sám sebe.“⁸ Předmětem pastorače není jen evangelium, ale také zákon. Tím se Bonhoeffer vymezuje vůči Hansi Asmussenovi, který pastorači odlišoval od duchovního vedení, jehož základ spatřoval v zákoně.

Naslouchání druhému je sice pro Bonhoeffera krokem, který nesmí být přeskočen, nicméně vlastní dílo pastorače vede ke zvěstování, ke slovu zákona a evangelia, k vyznání hříchů. Diakonii v pastorači přiznává jistou samostatnou hodnotu, ovšem relativní, protože nakonec má být prostředkem ke zvěstování. V tom teolog Vyznávající církve zůstává zavázán kerygmatickému pojetí pastorače, v němž je farář především tím, kdo verbálně odkazuje k Bohu, k němuž míří všechno lidské tázání. Jeho přístup se ostře odlišuje od psychoterapie: „Pastorující, který nahlíží nouzi jako psychologický problém, zrazuje svůj úřad.“⁹ Farář sice stojí s členem sboru (a pastorače ve sboru představuje jedinou perspektivu, o níž učitel svým žákům ve Finkenwalde přednáší) na jedné rovině před Bohem, s prázdnýma rukama, je ale od něj ale přece jen oddělen svým pověřením, před nímž nesmí uhnout. Ostatně pro teologa Vyznávající církve neexistuje žádný bezprostřední přístup k druhému člověku obecně, pouze Kristovým prostřednictvím v Duchu svatém. K definici pastorače patří také to, že se děje výhradně mezi čtyřma očima (výjimku představuje

5 Srov. tamtéž, 206–207.

6 Srov. Bonhoeffer – Dudzus – Henkys (eds.), *Illegale Theologenausbildung*, 559.

7 Tamtéž, 560.

8 Tamtéž, 561.

9 Tamtéž, 563.

pastore manželského páru) a pastující je vázán přísnou mlčenlivostí, která se netýká pouze zpovědi, ale všeho, co se v rozhovoru dozví.¹⁰

Diakonická pastore tak představuje lidský prvek, zatímco zvěstující odkazuje k Božímu slovu a dílu. S Arndem Götzelmannem můžeme říci, že Bonhoeffer sice diakonické pastoreci přiznává její právo, nicméně chápe ji pouze jako fázi procesu a nikoli samostatnou podobou pastore.¹¹ Jejím úkolem je pomoci zabránit člověku utéci před Božím nárokem. Na diakonickou pastoreci má navázat pastore kérygmatická, na lidskou podporu zvěstování.

Pastore v perspektivě posledního a předposledního

Rozlišení pastore na kérygmatickou a diakonickou nepředstavuje ovšem v Bonhoefferově díle jedinou diferenciaci duchovní péče. Předchází mu rozdělení na kněžskou a poradenskou pastoreci v *Sanctorum communio* a k pastoreci se v kontextu úvah o posledním a předposledním vztahuje také v nástinu *Etiky*.¹²

Vůbec prvním místem, kde Bonhoeffer dochází k rozlišení dvou podob pastore, je jeho dizertace z roku 1927 *Sanctorum communio*, kde hovoří o kněžské (*priesterliche*) a poradenské (*beratende*) pastoreci. Kněžskou pastoreci zde nemá v duchu reformační teologie na mysli pastoreci farářskou. Jejím předpokladem je všeobecné kněžství, v němž má ve sboru jeden druhému sloužit v moci kněžství Kristova. Teologa ovšem vzhledem k sociologickému

¹⁰ Srov. tamtéž, 566.

¹¹ Arnd Götzelmann, Zum Verhältniss von Seelsorge und Diakonie. Zuordnungsmodelle, Konzepte und Thesen auf dem Weg zu einer diakonischen Orientierung der Seelsorge, in: Bernhard Mutschler – Thomas Hörning (eds.), *Was ist Diakoniewissenschaft? Wahrnehmungen zwischen Dienst, Dialog und Diversität*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 39–40.

¹² Vývoji a modifikacím Bonhoefferova rozlišování různých podob duchovní péče se ve své studii věnuje podrobně Sabine Bobert-Stützel (Sabine Bobert-Stützel, Beratung oder Verkündigung? Die Sicht auf eine aporetische Fragestellung der Poimenik von D. Bonhoeffers Seelsorgeverständnis her, *Pastoraltheologie* 84 [1995], 199–212). V návaznosti na ni věnuje v tomto kontextu Bonhoefferovi mezi jinými pozornost také Arnd Götzelmann ve svém rozsáhlejším textu o vztahu pastore a diakonie (Arnd Götzelmann, Zum Verhältnis von Seelsorge und Diakonie. Zuordnungsmodelle, Konzepte und Thesen auf dem Weg zu einer diakonischen Orientierung der Seelsorge, in: Bernhard Mutschler – Thomas Hörning [eds.], *Was ist Diakoniewissenschaft? Wahrnehmungen zwischen Dienst, Dialog und Diversität*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 18–50). My zde na základě uvedených příspěvků přihlížíme i k Bonhoefferovým textům samotným.

zaměření jeho publikace zde zajímá také poradenská podoba pastorace. Ta totiž souvisí s dějinně-sociálními vztahy, v nichž jako lidé žijeme. Zde platí, že jako Kristus je pro nás *donum* i *exemplum*, tak také jeden člověk druhému má být darem i příkladem. Poradenská pastorace je výrazem onoho příkladu a souvisí s „relativním významem jednoho pro druhého“ na rozdíl od absolutní relevance pastorace kněžské, vyjadřující Boží dar. Nakonec stojíme sice každý sám před Bohem, ale přesto vždy obklopeni „oblakem svědků“. Musíme se rozhodnout sami, ale k Božímu řádu patří také to, že můžeme a máme hledat radu u druhých a že si můžeme a máme být vzorem a příkladem.¹³ Robert Stützel si všímá, že Bonhoeffer zde mluví o radě druhého člověka velmi obecně. Nejde primárně o Lutherovo *consolatio fratrum* ani se poradenství neděje jako výraz přímé komunikace evangelia.¹⁴ S odvolání na Bonhoefferovu přednášku *Das Wesen der Kirche* z roku 1932 také zdůrazňuje, že v tomto období obě podoby pastorace stojí v autorových úvahách vedle sebe, bez snahy vyjádřit mezi nimi vzájemný vztah pomocí časového odstupu nebo skutečnosti, že by jedna forma měla zprostředkovávat druhou, jak tomu bylo v textech pozdějších.¹⁵

Jinou verzi diferenciacie pastorace nabídl teolog Vyznávající církve v nástinu *Etiky* z přelomu let 1940/1941. Zde místo diakonické pastorace hovoří vedle zvěstování o diakonické přípravě cesty. Na problematiku duchovní péče vztahuje své úvahy o sféře posledního a předposledního. Úkolem diakonické pastorace je Kristovo ukázání cesty ve sféře předposledního a souvisí s obnovou lidského.¹⁶ Úkol, který patří k předposlednímu, označuje Bonhoeffer obrazem přípravy cesty. Odkazuje na poslání Jana Křtitele připravit cestu Pánu. Odůvodňuje diakonickou pastorači christologicky, což mu umožňuje přiznat jí samostatný a plnoprávný status: „Slovu se musí připravovat cesta. Vyžaduje to samo Slovo.“¹⁷

Otázku vztahu předposledního v lidském životě k tomu poslednímu, kterým je ospravedlnění z pouhé milosti, otevírá teolog příkladem situace, kdy stojíme tváří v tvář člověku, který ztratil blízkého člověka. Je namístě mlčení a lidská sounáležitost jako výraz předposledního nebo biblické slovo

13 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986, 170–171.

14 Srov. Robert Stützel, *Beratung oder Verkündigung?*, 202.

15 Srov. tamtéž, 201.

16 Srov. Götzmann, *Zum Verhältniss von Seelsorge und Diakonie*, 41

17 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, přel. Bohuslav Vik, Praha: Kalich, 2007, 136.

útěchy jako výraz posledního? Bonhoeffer naznačuje dva možné přístupy, které oba nazývá extrémními: radikální a kompromisní. Radikální postoj „čistého křesťanství“ akcentuje poslední Kristovo slovo a pohrdá světským. Kompromis říká, že je potřeba žít v situaci světa a poslední vnímá jako únik z jeho reality. „V prvním případě se poslední nesnáší s předposledním, v druhém případě se předposlední nesnáší s posledním.“¹⁸ Křesťansky jsou ovšem podle Bonhoeffera obě řešení nepřijatelnými alternativami, protože neodpovídají skutečnosti Ježíše Krista, v němž se sjednocuje lidské a božské, které už ve víře netvoří protiklady. V Kristu máme být plně lidmi, kteří jsou si zároveň vědomi soudu nad lidstvem: „Křesťansky žít znamená být člověkem mocí vtělení, být odsouzen a omilostněn mocí kříže a žít nový život v moci vzkříšení. Jedno bez druhého nemůže být.“¹⁹

Bonhoeffer tak ve svém pozdním spisu modifikuje úvahy z 30. let, kdy diakonická pastorační má zprostředkovat kérygma tím, že se pokouší odstraňovat překážky k víře, obměkčit zatvrzení člověka zejména v situaci utrpení. Je to právě diakonický úkol sytit hladové, poskytovat přístřeší, vytvářet společenství a usilovat o spravedlnost, co patří k tomu předposlednímu, co je k poslednímu sice vztaženo tak, že tvoří jeho předpoklad a současně z něj vyplývá, ale je mu zároveň přiznána vlastní vážnost a prostor: „Dát hladovému chléb ještě neznamená zvěstovat mu Boží milost a ospravedlnění a přijmout chléb ještě neznamená uvěřit.“²⁰ Pastorační v *Etice* vnímá teolog v kontextu celku jednání, tedy také v perspektivě diakonie, a oproti předchozím konceptům mu přiznává větší význam jako jednání duchovního.²¹ Ještě podstatnější je ovšem rozšíření oprávněného zájmu duchovní péče a jejího horizontu. Zatímco ve finkenwaldském období šlo Bonhoefferovi čistě o náboženskou rovinu – diakonická pastorační má pomoci člověka vnitřně otevřít pro zvěstování –, zde je předmětem Božího i pastoračního zájmu člověk celý i se svými „profánními životními otázkami“.²²

Inspirativní pro úvahy o křesťanské duchovní péči v kontextu současné situace jsou také následující slova: „Bude však křesťanštější, jestliže se právě na takového člověka, který se už za křesťana ani neodvážá považovat, obrátíme jako na křesťana a budeme mu trpělivě pomáhat, aby se ke Kristu

18 Tamtéž, 130.

19 Tamtéž, 134.

20 Tamtéž, 139.

21 Srov. Robert-Stützel, *Beratung oder Verkündigung?*, 208.

22 Tamtéž, 210.

přihlásil.²³ Bonhoeffer tento pastorační program formuluje jako protiklad opačné tendence, kdy s člověkem jednáme „jako s nekřesťanem a nutíme ho k tomu, aby vyznal svou nevěru“.²⁴ Bonhoeffer o tom uvažuje v kontextu lidství a dobroty jako atributů, které přetrvávají jako „podvědomý zbytek někdejšího vztahu k poslednímu“.²⁵ To platí i v současné západní společnosti, v níž je možné i přes komplikovaný vztah většiny obyvatel k náboženským otázkám počítat s oním zbytkovým vztahem k poslednímu, který se v některých životních situacích nebyvale aktualizuje. Křesťanství ještě stále tvoří určitý základní referenční rámec uvažování o duchovních otázkách, který se ukazuje jako důležitý zdroj v mezních životních situacích. Diakonickou pastorači na tomto základě můžeme definovat jako duchovní doprovázení, v němž nositel pastorače nevede své partnery v rozhovoru primárně k tomu, aby vyznali svou nevěru a obrátili se k Bohu, ale spíše k tomu, aby krůček po krůčku objevovali a přivlastňovali si víru, která se jim může stát oporou a orientací v konkrétních životních situacích.

Pastorače církevní a veřejná

Dietrich Bonhoeffer svou formulací rozlišení pastorače na kérygmatickou a diakonickou, resp. kněžskou a poradenskou, ve své době vyjádřil napětí, které v současnosti vnímáme ještě naléhavěji. Vycházel z kérygmatického přístupu k pastorači jako zvěstování jednotlivci, zároveň si ale uvědomoval jeho meze a zdůraznil potřebu jiných podob duchovní péče, které stojí vedle zvěstování nebo které na něj mají člověka připravit. Za povšimnutí zde přes různá terminologická uchopení stojí především vývoj vztahu zvěstující a diakonické pastorače: od jejich dvoukolejného, v podstatě nezávislého pojetí v *Communio sanctorum* přes zprostředkující pojetí ve finkenwaldském semináři až po zralé uchopení, představené v rámci vztahu posledního a předposledního v *Etice*, kde Bonhoeffer dospívá nejdále v ocenění diakonicky zaměřené duchovní péče jako teologicky odůvodněné podoby pastorače, která má vlastní hodnotu.

Jak můžeme pastorači dělit tvář v tvář soudobým výzvám? Jistě podle jejího převažujícího zaměření například na kérygmatickou, evangelikální, charismatickou, spirituální, ekleziální, analytickou, terapeutickou nebo sociopo-

²³ Bonhoeffer, *Etika*, 144.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Tamtéž.

litickou.²⁶ Empiricky, vzhledem ke kontextu a viditelným situacím, v nichž se děje, to ale bude především rozlišení na tradiční pastorační, která má své jádro ve sborech a farnostech, a duchovní péči, která se odehrává v sekulárních institucích, jako jsou nemocnice, armáda nebo věznice. Zde někdy hovoříme o pastorační tzv. kategoriální, určené pro specifické situace, instituce a skupiny lidí.²⁷ První je profesně nesena zejména faráři, druhá kaplany.

Za příhodnější však považuji hovořit zde o pastorační *církevní a veřejné*. Opírám se přitom o přístup veřejné teologie (*public theology, öffentliche Theologie*), která podle Wolfganga Hubera představuje „kritickou reflexi o působení a účincích (*über das Wirken und die Wirkungen*) křesťanství směrem ke společenské veřejnosti stejně jako dialogickou účast na přemýšlení

26 Srov. Johannes Nissen, Partnership Spirituality as the Mutuality of Giving and Receiving. Reflections on Pastoral care and Diaconia, *Diaconia* 14 (2014/1), 13.

27 To, že podoba pastorační by měla odpovídat kontextu, je nesporné. Pojem „kategoriální“ ovšem považujeme za problematický. Místo důrazu na specifika situace totiž usiluje o definici duchovní péče vymezením „kategorií“ lidí podobně jako to činí například sociální práce, když hovoří o „cílových skupinách“. Tím však povážlivě redukuje chápání člověka na jeho aktuální roli – pacienta, vězně, vojáka apod. V českém prostředí termín používají především autoři z římsko-katolického prostředí. Jiří Rajmund Tretera chápe zavedení pojmu kategoriální (někdy též sektorální) pastorační jako výraz snahy „vytvořit jakýsi protiklad k tradiční obecné pastorační, kterou představení a jejich pomocníci v náboženských společenstvích věnují svým věřícím a příchozím v základních jednotkách těchto společenství, jako jsou farnosti nebo sbory, a v nadřízených nebo speciálních jednotkách, jako jsou diecéze a poutní místa. Obvyklé formy této obecné duchovní péče jsou bohoslužby, zvěstování nauky, udělování svátostí a žehnání, konání modliteb za věřící a společně s nimi, zpovědi, navštěvování věřících v jejich přibytích, poskytování náboženské literatury apod. Kategoriální pastorační pak má být naproti tomu péče o zvláštní kategorie osob. Jde tedy především o duchovní péči mimo struktury náboženských společenství, o kategorie osob, které se nalézají mimo svůj obvyklý domov a spojení se strukturami svého náboženského společenství. Je to především služba v ozbrojených silách a přítomnost ve vězeních, nemocnicích, sociálních ústavech, školách, na cestách. Ale také v nouzových situacích, způsobených přírodními katastrofami a požáry, terorismem a jinou trestnou činností.“ (Jiří Rajmund Tretera, Vězeňské kaplanství jako služba církve veřejnosti. Teoretický úvod, in: Jaroslav Benák [ed.], *Církev a stát 2018*, Brno: Masarykova univerzita, 2018, 12–13.) Tretera také připomíná problematičnost pojmu z hlediska lokace duchovní péče. I v rámci církevních struktur přece existují zvláštní podoby pastorační pro různé skupiny, např. věkové. Navrhuje proto rozlišovat vnitřní a vnější kategoriální pastorační. Sám ovšem navrhuje používat spíše příhodnější a srozumitelnější pojem Duchovní péče ve veřejných institucích a ve spolupráci s nimi (Spiritual Care in Public Institutions). (Jiří Rajmund Tretera, Duchovní péče v ozbrojených silách jako služba náboženských společenství veřejnosti. Teoretický úvod, in: Jaroslav Benák [ed.], *Církev a stát 2018*, Brno: Masarykova univerzita, 2019, 11.)

o identitě a krizích, cílech a úkolech společnosti“.²⁸ Veřejná či diakonická teologie v tomto smyslu nereфлекtuje úsilí o získávání lidí pro víru a církev, nýbrž chce na základě křesťanské víry přispět dobrému společnému životu v rozmanité společnosti. Je pochopitelné, že v praxi mezi oběma přístupy dochází k napětím. Na jedné straně se můžeme setkat s „farářskou“ výtkou vůči kaplanství, že úkol „přinášet Krista“, ať už s evangelickým důrazem na zvěstování nebo katolickým na svátostnou službu, redukuje na pomáhající profesi s důrazem na psychosociální rozměr či podporu vlastního duchovního světa adresátů.²⁹ Na druhé straně slyšíme z kaplanské strany vyjádření, která skepticky chápou možnost propojit perspektivu farářskou a kaplanskou: a to z hlediska organizační loajality, ale i pojetí služby a jejího cíle: kaplanství prý člověka posouvá do jiné role, která už není se službou faráře kompatibilní.

Soudobému napětí mezi pojetími duchovní služby se můžeme přiblížit také pomocí přinejmenším pracovního rozlišení pastorace na *evangelizační* a *diakonickou*. Cílem evangelizační je „prostřednictvím zvěstování evangelia a svátostné služby pomoci člověku dojít do stavu smíření a plného společenství s Bohem, druhými lidmi, stvořením a církví“.³⁰ Diakonická „se zaměřuje na doprovázení člověka v konkrétních problémech a těžkostech, aniž by přitom opomíjela jejich duchovní stránku“.³¹

Vedle vymezení pastorace jejím kontextem nebo pojetím můžeme její podoby dělit rovněž za pomoci definice jejích nositelů a adresátů. Tento způsob uvažování vztahujeme na rozdělení, které můžeme prostě vymežit jako *užší* a *širší*. Úzké vymezení duchovní péče je spojeno s tradičním přístupem kérygmatické pastorace, podle nějž „cílem pastýřské péče je sloužit křesťanům k tomu, aby mohli žít z potěšení, o kterém mluví Heidelbergský katechismus ve své první otázce: ‚Co je tvým jediným potěšením v životě i ve smrti?‘ Mým jediným potěšením v životě i ve smrti je, že nejsem sám svůj, ale svého věrného Spasitele Ježíše Krista, který za mne svou drahou krví dokonale zaplatil, mě z moci ďablový vykoupil.“³² Naproti tomu jako

28 Ulrich H. J. Körtner, *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2017, 38.

29 Tuto redukci pastorace by bylo možné dokumentovat výrokem jednoho nemocničního kaplana, který v rozhlasovém vysílání vyjádřil chápání svého poslání slovy, kterými nabízí svou službu pacientům: „Použijte si mne, k čemu chcete.“

30 Michal Opatrný – Jan Váně – Jan Kaňák – Věra Suchomelová – Karel Šimr, *Spiritualita v sociální práci se seniory*, Brno: CDK, 2023, 154.

31 Tamtéž, 154–155.

32 Josef Smolík, *Pastýřská péče*, Praha: Kalich, 1991, 5.

příklad širokého pojetí, dnes v českém prostředí široce ekumenicky sdíleného, slouží definice Aleše Opatrného: „Pastorační péči v širším slova smyslu rozumíme takové jednání s člověkem, ve kterém ho respektujeme v jeho jedinečnosti, přistupujeme k němu z pozice věřících křesťanů, doprovázíme ho v jeho hledání, obtížích, utrpení či umírání a pomáháme mu k lidsky důstojnému zvládnutí jeho životní situace včetně smrti, a to na jemu dostupné úrovni víry s perspektivou jejího možného rozvoje.“³³ Šířka pojetí je v této diferenciaci vymezena nejen cílem pastore, ale také důrazem na adresáta nebo nositele. Úzké pojetí pastore je definováno osobou jejího adresáta jakožto křesťana. Širší pojetí je naopak vymezeno osobou nositele: křesťanská víra je nezbytným východiskem na straně toho, kdo pastore koná, nikoli jejich příjemců. První typ je tak možné terminologicky asociovat s pojmem péče o duši, *Seelsorge*, protože tento pojem odkazuje k objektu pastore, zatímco druhému typu je bližší pojem pastore, protože odkazuje k subjektu pastore, k pastýři.³⁴

Za integrativní pojetí

Jak už naznačil hlas Bonhoefferův, k pastore patří rozmanitost. Potřeba rozlišování v duchovní péči se zřejmě opírá o realitu dnešní společnosti. Záleží na kontextu a situaci, nositelích i adresátech. Diferenciace má ale i své teologické odůvodnění. Tak už Ježíš v synoptických evangeliích promlouvá v různých situacích jiným hlasem, s až protikladným důrazem. Když si mu Jan stěžuje na člověka, který vyhání demony Ježíšovým jménem, aniž by patřil k okruhu jeho následovníků, odpoví: „Nebraňte mu! Kdo není proti vám, je pro vás (L 9,50).“ Když je Ježíš sám obviněn, že demony vyhání ve jménu Belzebula, řekne naopak slovo ostře vymezující: „Kdo není se mnou, je proti mně; a kdo se mnou neshromažďuje, rozptyluje (Mt 12,30).“ Vymezení i otevřenost tak patří i do křesťanské duchovní péče.

Rozlišování by se ovšem nemělo stát rozdělením a vnímavost pro specifika různých situací či skupin lidí by neměla vést ke striktnímu kategorizování. Je tedy namístě položit si tvář tvář navrženým dělením také kritické otázky: Je opravdu možné v těchto různých kontextech definovat pastore různým způsobem nebo dokonce hovořit o dvou různých pastorech? Neměli

³³ Aleš Opatrný, *Malá příručka pastorační péče o nemocné*, Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1995, 8.

³⁴ Srov. Nissen, *Partnership*, 13.

bychom spíše hledat takové pojetí, které dokáže zahrnout různé situace, do nichž jako křesťané s pastoračním posláním vstupujeme? Proto vedle rozlišujícího přístupu, který jsme v různých podobách nastínili a s jehož relevancí principiálně nepolemizujeme, považujeme za potřebné hledat také model integrativní, který by čelil jisté „schizofrenii“, k níž rozdělování může vést, a zdůraznil, že křesťanská duchovní péče přes odlišné podoby má také společného jmenovatele. Ano, že pastorece je ve své podstatě jen jedna.

Chceme v této souvislosti proto upozornit na problematičnost dvou předpokladů, které stojí v pozadí stávajících vymezení.

Za prvé: Oddělování pastorece na zvěstující a diakonickou, případně na církevní a veřejnou na základě odůvodnění specifickým obsahem pro různé skupiny adresátů, například členů a nečlenů církve, neodpovídá skutečnosti. Dietmar Mieth v kontextu úvah o vztahu mezi „církví“ a „světem“ píše, že „existuje vnitrocírkevní ‚pohanství‘ ve víře i praxi, stejně jako je možné mimocírkevní ‚křesťanství‘ ve smyslu připravenosti slyšet Slovo a rozumět mu, aniž by přitom bylo akceptováno explicitně církevní zvěstování“.³⁵ Představa, že se v instituční církvi setkáváme vždy s otevřeností k víře a křesťanské zvěsti a mimo ni s nevěrou, neodpovídá realitě. Není pravda, že by členy sboru bylo evangelium vždy přijímáno ve své hloubce a radikalitě a mimo něj bylo potřeba se omezit na všeobecně lidské poselství. Kdo hovoří s lidmi zvláště v krizových životních situacích, může dosvědčit, že zatímco u praktikujících křesťanů někdy snaha o duchovní doprovázení naráží na povrchnost nebo rigiditu, u lidí tzv. necírkevních vyvstává nezdědka velký zájem o skutečně hluboké duchovní otázky. V obou situacích, které se navíc mohou různě mísit (například právě při setkání s členem sboru jinde než po bohoslužbách nebo návštěvě doma u příležitosti narozenin, kde je vzájemná komunikace předurčena určitými očekáváními a v podstatě též společenskými konvencemi), platí, že nelze na straně partnera v rozhovoru nic předpokládat a smysl setkání je třeba vždy znovu společně vyjasňovat a dojednávat.³⁶

35 Dietmar Mieth, *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis*, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1986, 45.

36 V pojetí prvních občanských pomoci v situaci ohrožení ve Standardech psychosociální krizové pomoci a spolupráce je to vyjádřeno v kontextu duchovní pomoci například takto: „I u věřícího je jeho věcí, jestli chce mluvit o vztahu s Bohem a naději na věčný život. I věřící má strach a pochybnosti. I nevěřící má naději, že vztah smrti nekončí.“ Standardy psychosociální krizové pomoci a spolupráce zaměřené na průběh a výsledek, Praha: GR HZS ČR, 2010, 47.

Za druhé: Duchovní služba mimo církev, například ve zdravotnictví nebo armádě, se deklaruje jako nemisijní. Přitakáváme tomuto vyjádření jako vymezení se vůči proselytismu či proti účelovému využívání duchovní péče pro násilné nebo manipulativní získávání lidí pro víru. To ovšem neodpovídá teologickému významu pojmu misie, přinejmenším v jeho integrálním pojetí, který přece vyjadřuje celek křesťanského poslání, v duchovní péči pak konkrétně skutečnost, že její aktér nepřichází k druhým pouze s určitými komunikačními dovednostmi, ale v Kristově poslání. Jürgen Moltmann v této souvislosti píše:

„Poslání zahrnuje celé Ježíšovo působení; jeho zvěstující, jeho uzdravující, jeho povolávající a shromažďující působení. Má všezahrnující smysl také pro jeho učedníky. Vše, co se děje v jeho jménu, je misí, a všechna misie je účastí na jeho poslání. Oddělení misie a diakonie by rozštěpilo jednotu, z níž Ježíš působil a do níž povolal své učedníky. Uzdravování nemocných a vymítání démonů, osvobození uvězněných a osvětlení slepých, hlad po spravedlnosti a osvobození utištěných patří k poslání Ježíšově a tvoří proto také aspekty misie učedníků. Jdou ruku v ruce se zvěstováním evangelia chudým a získávají odtud svou mesiášskou kvalitu.“³⁷

Podobně bychom mohli uvažovat i o pojmu evangelizace. Východiskem poslání křesťanů je zde poslání Krista, který zvěstoval radostnou zprávu i uzdravoval: „Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluší slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium“ (Mt 11,5; 10,8; L 4,18nn). Nelze volit mezi pastorační diakonickou či veřejnou na jedné straně a kérygmatickou, církevní či evangelizační na straně druhé. Každá křesťanská duchovní péče je misijní, nakolik je výrazem křesťanského poslání. Je také evangelizační, nakolik vychází z Ježíšova poslání, jak o něm svědčí evangelia, v němž uzdravování je neodmyslitelně spojeno s evangelizací chudých. Ostatně to, co dnes v jednání církve označujeme jako diakonii, bylo tradičně zahrnováno pod misii. Vzhledem k zatíženosti obou zmíněných pojmů, misie i evangelizace, bude však vhodnější vyjádřit tuto myšlenku například pomocí konceptu komunikace evangelia, který dnes slouží jako široce sdílený jednotící rámec praktické teologie, a tedy také pastore,³⁸ zdůrazňující

37 Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes* (1977), in: Volker Hermann – Martin Horstmann, *Studienbuch Diakonie*, Band 1, Göttingen: Neukirchener Verlag, 2006, 326.

38 Srov. např. Tabita Landová, *Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie*, *Teologická reflexe* 23 (2017), 68–82.

propojenost obsahu a odpovídající formy³⁹, zvěstování evangelia a obvázání zraněných srdcí.

Z toho také plyne, že striktní rozlišování pevných forem pastorače neodpovídá povaze věci. Vhodnější je hovořit o jejích dimenzích. Tak činí např. Doris Nauer ve svém pojetí integrální pastorače s třemi základními stavebními kameny v podobě spirituálně-mystagogické dimenze, pastorálně-psychologicky uzdravující dimenze a diakonicko-prorocké dimenze.⁴⁰ Tento model odpovídá pohledu křesťanské antropologie s jejím celostným pohledem na člověka jako jednotu těla, duše a ducha.

Diakonická pastorače jako setkání

Vraťme se na závěr ještě jednou k Bonhoefferově konceptu diakonické pastorače a jeho vztahu ke zvěstování, a to v perspektivě úvah Henninga Luthera, který pojem oživil ve svém textu z roku 1988. V programovém přihlášení se ke konceptu diakonické pastorače polemizuje s oddělováním pastorače a diakonie. Chce „zdůraznit to, co mají diakonie, pastorače a sociální práce společné, a překonat problematická rozdělení“.⁴¹ Za příčinu takového rozdělení považuje přetrvávající dualismy slova a činu, péče a pastorače, pomoci k životu a pomoci k víře, poradenství a zvěstování, diakonie a teologie, podobně jako individuálních a společenských aspektů a personálních a institucionálních perspektiv.⁴² Diakonickou pastorači definuje – poněkud kostrbatě – jako „solidárně pomáhající individuální pozornost k jednotlivci s osvobozujícím úmyslem ve prospěch jednotlivce při konstitutivním zohlednění sociálního a společenského kontextu“.⁴³ Diakonická pastorače představuje pro jmenovce německého reformátora jednu z forem „komunikace evangelia“, která zahrnuje vždy obsahový i vztahový aspekt. Diakonicky pojatá duchovní péče se vztahuje především k hraničním životním situacím, v nichž se odkázanost člověka na pomoc a záchranu projevuje v akutní formě.⁴⁴

39 Fritz Lienhard, *Grundlegung der Praktischen Theologie: Ursprung, Gegenstand und Methoden*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 108.

40 Doris Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, 184nn.

41 Henning Luther, *Diakonische Seelsorge, Wege zum Menschen* 40 (1988), 475.

42 Tamtéž, 475.

43 Tamtéž, 476.

44 Tamtéž, 476.

A jak H. Luther zdůrazňuje, „pomoc“ v mezních situacích má různé formy a různé dimenze“. ⁴⁵ Patří k ní slovo jako její obsah i činná stránka, která je výrazem vztahu. Zvěstování je pro H. Luthera součástí diakonie a není možné ho od ní separovat. ⁴⁶ Diakonická pastore nakonec pro marburského teologa představuje také podobu teologie, která je konkrétní a „vtělená“ a která reflektuje „duchovní komunikaci“, zasazenou do žitého světa. ⁴⁷ Podobnou myšlenku rozvíjí Henning Luther i ve svém pozdějším textu *Alltagssorge und Seelsorge*. Moderní pastorační hnutí se podle něj neodvrací od konceptu pastore jako zvěstování proto, že by odmítalo pojem zvěstování, nýbrž „pro jeho verbalistické a z něho vycházející autoritářské, nepastorační metodické důsledky“. ⁴⁸ Pastore nemůže rezignovat na svůj obsah, kterým je křesťanská zvěst, ale nemůže také pouze hlásat do sebe uzavřené věčné pravdy, které se nedotýkají konkrétních situací adresátů. Komunikativní základní ráz pastore je pro H. Luthera dán solidárním východiskem, v němž nositelé pastore i její adresáti sdílí lidský úděl s jeho slabostí, která se jen v některých situacích stává více naléhavou. ⁴⁹

Na tomto základě můžeme shrnout: Diakonická pastore je výrazem evangelijní pastore, v níž se v Ježíšově jednání spojuje slovo i čin, duchovní i tělesné, zvěstování i praktická pomoc. Kristus shromažďuje učedníky a povolává k následování a současně se věnuje vyloučeným a uzdravené následováním nezavazuje. Pastore se v tomto smyslu týká celého člověka s tělem i duší, s jeho vztahy k Bohu i druhým lidem. Vstupuje do lidské reality takové, jaká je, a současně má v sobě transformativní rozměr: nejde jen o návrat k běžnému životu, ale o proměnu a změnu smýšlení.

Každá pastore je a má být diakonická, stejně jako evangelizační a zvěstující. To, čím se liší od zvěstování, i když jen relativně, je zřejmě větší význam graduality ⁵⁰ a důslednější kontextualizace situace jednotlivce nebo společenství. Pastore je, jak už připomněl Bonhoeffer a po něm další, vždy setkáním.

⁴⁵ Tamtéž, 476.

⁴⁶ Tamtéž, 479.

⁴⁷ Tamtéž, 481

⁴⁸ Henning Luther, *Alltagssorge und Seelsorge*, in: Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: RADIUS-Verlag, 2014, 225.

⁴⁹ Tamtéž, 238.

⁵⁰ Opatrný – Váně – Kaňák – Suchomelová – Šimr, *Spiritualita v sociální práci se seniory*, 159–161.

A to, dodejme, hned ve trojím smyslu. Za prvé: setkáním dvou (nebo více) lidí. Za druhé: setkáním různých světů, tedy vždy jedinečných přesvědčení, potřeb a hodnot, zkušeností a životních strategií, obrazů člověka a Boha, chápání víry, které se střetávají v účastnících pastoračního rozhovoru. A za třetí: setkáním Boha a člověka. To, že do setkání dvou vstupuje onen třetí, to je i pro Bonhoeffera základní východisko pastorační, které ji odlišuje od jiného typu rozhovoru. Pastorující přichází ke druhému s vědomím, že Bůh již v jeho životě něco začal a koná – a ptá se, jaké místo má v daném jednání v konkrétní chvíli on, jeho slovo a čin.

Pojem setkání vyjadřuje bytostně komunikativní charakter pastorační – a to opět v trojím smyslu. Za prvé je to komunikace jako dovednost, která hraje v pastoračním rozhovoru podstatnou úlohu, ovšem pouze jako nespécifický předpoklad, vlastní mnoha jiným oborům. Bez ní ale není možné vzájemné dorozumění, vyladění představ a cílů setkání. Za druhé je to komunikace evangelia. To je vlastní obsahová rovina duchovní péče, která je výrazem sebesdílení Boha samého, které vede člověka ke spáse, tedy k jeho plnému společenství s Bohem. A za třetí můžeme komunikativnost chápat s H. Luthe-rem jako výraz solidarity těch, kdo se v duchovní péči setkávají, jako postoj sdíleného údělu v lidské křehkosti i víře. Tím má být řečeno, že pastorační není pomáhající profese, v níž jeden doplňuje deficit druhého, silný slabého, nýbrž v ní jde nakonec vždy také o rozměr vzájemnosti a společenství před Bohem.⁵¹

Dáme-li ještě jednou v rámci těchto úvah o pastorační jako setkání slovo Bonhoefferovi coby autorovi fragmentů *Etiky*, pak jde v pastoračním setkání vždy také o setkání lidského a božského. Setkání Boha a světa se děje v Kristu mimo radikalismus a kompromis a křesťanský život je participací na tomto setkání. A úkolem duchovní péče je křesťanský život, který je participací na tomto setkání.⁵² Patří k němu tedy zvěstování i praktická pomoc, všeobecně lidská podpora i společenství ve víře, náboženská rovina našich životů stejně jako sféra zcela lidských starostí a fenoménů. Takové setkání je

51 Rozměr vzájemnosti aktérů pastorační zdůraznil ve svém textu z r. 1958 již Paul Tillich. Srov. Paul Tillich, *Seelsorge und Psychotherapie*, (orig. *The Spiritual and Theological Foundations of Pastoral Care*, 1958), in: Paul Tillich, *Gesammelte Werke VIII*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970, 316–324. Za tuto připomínku děkuji jednomu z recenzentů článku.

52 Srov. Bonhoeffer, *Etika*, 135.

vždy jedinečné, nemůže být dopředu zcela naplánováno, jeho obsah a cíl je třeba vždy vykomunikovat a průběžně reflektovat, a současně k němu patří rozměr otevřenosti vůči Božímu jednání, vůči setkání Boha a člověka, které se všem lidským kategoriím vymyká.

Mgr. Karel Šimr, Ph.D.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

Česká republika

simr@tf.jcu.cz

Křesťanský život jako proměňující polyfonický proud v pojetí komunity Iona

Jozef Murín

Abstract: The Christian Life as a Transformative Polyphonic Stream in the Understanding of the Iona Community

This article uses the musical metaphors of musical mastery and polyphony as a means of theological reflection on the nature of Christian life. Polyphony in music refers to multiple independent melodies being played simultaneously. Within the context of Christian life, metaphors can illustrate how diverse life journeys and experiences coexist harmoniously without one dominating or overshadowing the others. Various melodies are to be discovered and cultivated within the church (e.g., spiritual growth and communal worship), in the broader human community (e.g., acts of service and social justice), and throughout the whole creation (e.g., environmental stewardship and care for the planet and all living beings). The melodies within the church and the world intertwine to create a harmony that reflects the presence of God.

Keywords: Iona community; Christian maturity; life in community

DOI: 10.14712/27880796.2026.4

Úvod

Two nations; between whom there is no intercourse and no sympathy; who are as ignorant of each other's habits, thoughts, and feelings, as if they were dwellers in different zones, or inhabitants of different planets; who are formed by a different breeding, are fed by a different food, are ordered by different manners, and are not governed by the same laws...¹

Benjamin Disraeli: Sybil, or The Two Nations (1845)

Dva národy – tak před téměř dvěma stoletími popsal Benjamin Disraeli hluboký sociální rozkol uvnitř anglické společnosti. Dnes se zdá, že se podobný fenomén objevuje napříč západní civilizací. V době narůstajících politických

1 „Dva národy, mezi nimiž neexistuje žádný styk ani sympatie, které neznají navzájem své zvyky, myšlenky a city, jako by žily v různých pásmech nebo na různých planetách, které jsou formovány odlišným výchovným prostředím, živí se odlišnou stravou, řídí se odlišnými mravy a nepodléhají stejným zákonům.“ (Překlad autora článku.)

a sociálních nejistot, které umocňuje blízkost války na Ukrajině a další konflikty násilně zasahující do známého světa, lidé častěji prožívají depersonalizaci² a rostoucí afektivní polarizaci.³ Tyto fenomény negativně ovlivňují schopnost udržovat hluboké a autentické mezilidské vztahy a mají tím hluboký dopad i na duchovní život člověka.

V tomto článku se budu věnovat opačnému důrazu. Konkrétně dorůstání do osobní i vztahové dospělosti, které doprovází pomalá a systematická práce s reflexí skutečnosti sebe sama a celé sítě vztahů, blízkých i vzdálených, ve kterých žijeme.

Jak lze dnes dorůstat do křesťanské dospělosti, osobně i společně zároveň, budu zkoumat na příkladu ekumenické komunity Iona založené ve Skotsku v roce 1938 v době hospodářské krize a rostoucí společenské polarizace. Bude mě zajímat, co je na zkušenosti této komunity proměňující, jak z jejího pohledu vypadá dospělý křesťanský život a jaké jsou prostředky duchovního růstu. Jako klíč budu používat metaforu polyfonie a metaforu hudebního mistrovství.

Představení komunity Iona

Komunita Iona se sama charakterizuje jako „mezinárodní ekumenické křesťanské hnutí, které se zasazuje o spravedlnost a mír, obnovu společenství a obnovení bohoslužby“.⁴ Její název je odvozen od malého ostrova Iona v souostroví Vnitřní Hebridy západně od pevninské části Skotska. V roce 563 zde irský mnich a misionář Kolumba se svými společníky založil první křesťanský klášter, ze kterého se křesťanství šířilo do celého Skotska a na území severovýchodní Anglie.⁵ V současnosti je komunita Iona rozptýleným společenstvím,

2 Depersonalizace jako prožívání neskutečnosti sebe sama, pocit odcizení sobě i svým vztahům. Viz např. Daria Łaskawiec et al., Post-Pandemic Stress Disorder as an Effect of the Epidemiological Situation Related to the COVID-19 Pandemic, *Healthcare (Basel, Switzerland)* 10 (2022/6), 975, doi: 10.3390/healthcare10060975.

3 Afektivní polarizace vede k rozdělování společnosti na „druhých“ a „našich“ a ztěžuje porozumění a empatii napříč sociálními a politickými hranicemi. Viz např. Markus Wagner, Affective Polarization in Europe, *European Political Science Review* 16 (2024/3), 378–92, doi: 10.1017/S1755773923000383.

4 V překladu trochu zaniká jemné, ale teologicky významné rozlišení *rebuilding of community*, obnovy jako znovuvybudování něčeho, co se staví nanovo a *renewal of worship*, obnovy jako oživení něčeho, čemu se vrací vitalita. Viz Iona Community – Our Community [online], [cit. 4. 6. 2025], dostupné z: <https://iona.org.uk/about/our-community/>.

5 Více o historii ostrova a kláštera Iona, viz. Rosemary Power, *The Story of Iona*, Norwich: Centerrbury Press, 2013; Ian Bradley, *Columba: Pilgrim and Penitent*, Glasgow: Wild

ke kterému se hlásí přibližně 300 řádných a 2 000 přidružených členů, mužů i žen z různých křesťanských církví nebo bez církevní příslušnosti.⁶ Asi polovina členů komunity žije ve Skotsku, druhá polovina je rozeseta ve zbytku Spojeného království a dalších, především anglicky mluvících zemích po celém světě. Komunita má své ústředí ve skotském městě Glasgow a od jara do podzimu provozuje dvě rezidenční centra. Prvním je klášter Iona na stejnojmenném skotském ostrově, kde pobývá společenství zhruba třiceti lidí složené z členů komunity, dobrovolníků a placených zaměstnanců. V klášteře na Ioně nabízí komunita návštěvníkům tematické týdenní duchovní cvičení ve střídajícím se rytmu společné práce a modlitby. Druhým rezidenčním domem je centrum pro mládež Camas na pobřeží protějšího ostrova Mull.⁷

Komunita byla založena v roce 1938 duchovním Skotské církve Georgem MacLeodem.⁸ MacLeod měl v té době za sebou několik pastoračních experimentů, ve kterých se snažil oslovit muže z dělnických profesí a nezaměstnané, kteří se v období hospodářské krize 30. let velmi rychle odcizovali církvi. Současně chtěl nabídnout budoucím duchovním místo formace pro pastorační v nově budovaných dělnických koloniích. V létě roku 1938 tak přistála na ostrově Iona rozmanitá skupina třiceti mladých mužů, z nichž byla asi polovina studentů teologie a polovina řemeslníků, dělníků a mužů bez práce z okolí Glasgowu, aby započali rekonstrukci ruiny benediktinského kláštera.⁹ Léto

Goose, 1998; Ronald Ferguson, *Chasing the Wild Goose. The Story of the Iona Community*, Glasgow: Wild Goose Publications, 1998.

- 6 Často se uvádějí dvě anglická slova: *un-churched* pro lidi, kteří nikdy členy žádné církve nebyli, a *de-churched* pro lidi, kteří svou původní církev, často následkem traumatizující zkušenosti, opustili.
- 7 Iona Community – Our Community [online], [cit. 4. 6. 2025], dostupné z: <https://iona.org.uk/about/our-community/>.
- 8 George Fielden MacLeod, baron MacLeod z Fuinary (1895–1991), se narodil do starého skotského aristokratického rodu. Řada jeho předků sehrála významnou roli v společenském a církevním životě. Jeho životopisec (a pozdější vedoucí komunity) Ronald Ferguson vyjmenoval přínosy MacLeodova rodu pro Skotskou církev následovně: „550 let ordinované služby, 6 moderátorů Generálního shromáždění Církve Skotska, 7 doktorů teologie, 2 děkani Královské kaple, 2 děkani Řádu bodláku, 4 kaplani Jeho Veličenstva,“ viz: Ron Ferguson, *George MacLeod. Founder of the Iona Community*, Glasgow: Wild Goose Publications, 2001, 25.
- 9 Klášter byl původně postaven irskými misionáři a iroskotští mniši tady žili do 9. století, kdy po ničivých vpádech Vikingů ostrov opustili. Počátkem 13. století klášter obnovili mniši řádu sv. Benedikta. Během skotské reformace byly řeholní řády zrušeny a klášter postupně zpustnul a zchátral.

měli strávit společnou prací a modlitbou a učit se jeden od druhého životu ve společenství.¹⁰

Ve Skotské církvi, která se pod vedením Johna Knoxe v období reformace přihlásila k reformované teologii a presbyteriálnímu církevnímu zřízení,¹¹ MacLeodova iniciativa vzbudila nepochopení až odpor. Není to snaha obnovit mnišství a jiné římskokatolické zvyky? Aby svůj projekt vysvětlil a obhájil, založil George MacLeod komunitní časopis *Coracle*.¹² Hned v prvním vydání vysvětluje, že smyslem komunity není napodobování mnišského nebo klášterního života jako stažení se ze světa, nýbrž experimentování „jak žít ve světě, ale nebýt ze světa“. Komunita nemá být „ničím víc než laboratoří společného života“. ¹³ Jako zdatný rétor pečlivě volí slova – experiment, laboratoř, „nic víc než“, aby tlumil obavy, snižoval očekávání, zlomil hlavní osten kritiky a možná naznačoval dočasnost svého projektu: rekonstrukce kláštera jako pouhý prostředek rekonstrukce komunity, překonání odcizení, obnova vztahu mezi církví a společností skrze znovuvytvoření osobních vztahů mezi pastory a dělníky.

Nicméně o kousek dál ve stejném článku George MacLeod před čtenáře předkládá obraz kamenného keltského kříže sv. Martina z Tours,¹⁴ stojícího

10 Viz Ferguson, *George MacLeod*, 173.

11 Více o historii a teologii Skotské církve (*Church of Scotland*) viz: Thomas F. Torrance, *Scottish Theology: from John Knox to John MacLeod Campbell*, Edinburgh: T&T Clark, 2000; David Fergusson – Mark W. Elliott (eds.), *The History of Scottish Theology* (Vols. 1–3), Oxford: Oxford University Press, 2019.

12 *Coracle* je malý, lehký člen kruhovitého nebo oválného tvaru, který se tradičně používal v Irsku, Walesu a Skotsku. Kvůli svému tvaru se velice obtížně ovládal a unesl zpravidla jenom jednoho člověka. Na těchto člunech pluli irští misionáři k břehům Skotska. Časopis vychází pro členy a přátele komunity dodnes.

13 George MacLeod, *Iona Community, Coracle 1*, (October 1938), 3 [online], [cit. 30. 6. 2025], dostupné z: <https://iona.org.uk/wp-content/uploads/2025/01/1938-October-1-1.pdf>.

14 Martin z Tours (317–397) byl římský voják, poustevník a biskup v Tours, zakladatelská postava západního mnišství starší než svatý Benedikt. I když o jeho mnišské komunitě víme málo, svatomartinská tradice se rozšířila skrze spisy *Život svatého Martina* a *Dialogy o ctnostech/zázracích svatého Martina* od Sulpicia Severa. Sulpicius po ovdovění načas žije v komunitě založené Martinem, má přístup k vyprávěním o životě v pouštních komunitách Egypta a tuto mnišskou spiritualitu ve svých spisech adaptuje pro gallořímskou křesťanskou aristokracii. Keltské křesťanství se k sv. Martinovi vztahuje jako postavě, které otvírá jiné než biskupské křesťanství, mnišská spiritualita je tu základem nejenom klášterního života, ale obecně křesťanské spirituality mnichů i laiků. Více, viz: Václav Ventura, *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Praze – Břevnově, 2010, 345–355.

před katedrálou již od 9. století. Katedrála mu slouží jako symbol bohoslužebného života církve nebo dokonce života církve obecně. Odkaz na Martina z Tours je velmi významný. Je brán jako zakladatelská postava gallského mnišství, které zprostředkovalo křesťanství na Britských ostrovech tradici raného pouštního mnišství. Představuje tím spojení k nejstarším kořenům křesťanské spirituality. Založení mnišské komunity sv. Martinem vnímá MacLeod jako „vyjádření víry, které by přežilo kataklyzma pádu impéria“.¹⁵ V kontextu hospodářské krize a nastávající světové války můžeme jeho slova číst i jako jeho implicitně vyjádřenou touhu najít dobově adekvátní vyjádření jeho víry, které by přežilo krize jeho doby. O šest desetiletí později pojmenoval Norman Shanks, vedoucí komunity a MacLeodův nástupce, specifický rys komunity Iona jako přetrvávající experiment: „Komunita vždy odolávala tomu definovat svou teologickou pozici, ale má určitou disciplínu a rozvíjející se liturgii. To jsou naše poznávací znaky, nikoli teologická stanoviska.“¹⁶ Pokud toto vyjádření vztáhneme na starokřesťanský princip *lex orandi, lex credendi*, můžeme říct, že při hledání vyjádření víry u komunity Iona lze rozpoznat jednoznačnou prioritu a důraz na *lex orandi*, na rozvinutí křesťanské ortopraxe. A současně se malý důraz na rozvinutí *lex credendi*, teologické reflexe, jeví nikoliv jako opomenutí, ale přímo jako programové rozhodnutí.

Užitečnost hudebních metafor

Při zkoumání komunity Iona se tak musíme nejprve zaměřit na její ortopraxi a z ní explicitně vyjádřit implicitně přítomný *lex credendi*. Uchopit rozmanité proměňující prvky zkušenosti komunity Iona mi pomůže metafora polyfonie. Polyfonie neboli vícehlas je hudební skladba, kterou vytvářejí dva, tři, čtyři i více samostatných hlasů. Žádný z nich není vedoucí, žádný doprovázející, žádný nedominuje, ani nezastiňuje ostatní hlasy. Craig Gardiner, baptistický teolog a člen komunity Iona, našel v metafoře polyfonie¹⁷ prostředek reflexe života člověka ve společenství, kde je současně kladen důraz jak na jedinečnost jednotlivce, tak i na jednotu společenství, kde vztahovost není omezením

15 George MacLeod, Iona Community, *Coracle 1*, 3.

16 Norman Shanks, *Iona God's Energy. The Spirituality and Vision of the Iona Community*, Glasgow: Wild Goose Publications, 2009, 76.

17 Craig Gardiner, *Melodies of a New Monasticism. Bonhoeffer's Vision, Iona's Witness* [e-kniha], Eugene: Cascade Books, 2018, kap. 1 Introduction, odst. The Metaphor of Polyphony.

jednotlivce, nýbrž jeho naplněním.¹⁸ Metafora polyfonie mi pomůže ukázat, jak je v různosti i jednotě posilována personalita člověka.

Metafora hudebního mistrovství mi ve zkušenosti komunity Iona pomůže dát do vztahu různé pohyby dorůstání do křesťanské dospělosti. V hudební teorii a pedagogice se mluví nejprve o fázi individuální internalizace neboli nácviku v soukromí, během které si hudebník osvojuje technické dovednosti a základní repertoár prostřednictvím soustředěného cvičení.¹⁹ Cíleným a opakovaným nácvikem se buduje kognitivní a motorická základna. Ve fázi sociální integrace neboli zkoušení ve skupině či sboru, se hudebník učí naslouchat druhým, synchronizovat rytmus, dynamiku, intonaci a vnímat sociální dimenzi hudby.²⁰ Ve fázi veřejného koncertování hudebník rozvíjí své sebevědomí a identitu, ale také schopnost sdílet hudbu s publikem.²¹ V metafoře hudebního mistrovství můžeme na příkladu komunity Iona vidět křesťanskou zralost jako participaci na třech pohybech dorůstání: hledání fragmentů Božích melodií, procvičování Božích melodií ve společenství církve a koncertu Božích melodií ve světě. Každému z těchto pohybů se teď budu zvlášť věnovat.

Křesťanský život jako hledání fragmentů Boží melodie

In all created things Thou art there.
In every friend we have
the sunshine of Thy presence is shown forth.
In every enemy that seems to cross our path,
Thou art there within the cloud
to challenge us to love.
Show to us *the glory in the grey*.

18 Jak říká o polyfonii Begbie: „Navzdory bohatosti zvuku nikdy nezní přepíchaně nebo zahlceně. Je zde mnohost bez roztříštěnosti, soudržnost bez vzájemného přetlačování, každý hlas se může plně projevit. Jako bychom byli sami sebou a zároveň byli plnějšími.“ Viz Jeremy Begbie, *Beholding the Glory: Incarnation Through the Arts*, Grand Rapids: Baker Books, 2000, 152.

19 *Deliberate practice*, viz např. K. Anders Ericsson, *The Road To Excellence: The Acquisition of Expert Performance in the Arts and Sciences, Sports, and Games*, Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1996.

20 Viz např. John Svoboda, *Exploring the Musical Mind: Cognition, Emotion, Ability, Function*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

21 Hudba jako společenský akt, viz např. Christopher Small, *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*, Middletown: Wesleyan University Press, 1998.

Awake for us Thy presence in the very storm
till all our joys are seen as Thee
and all our trivial tasks emerge as priestly sacraments
in the universal temple of Thy love.²²

Jedním z teologických důrazů George MacLeoda, který se trvale propsal do zkušenosti komunity Iona, je zakoušení *Boží slávy v šedi každodennosti*. Milosti vidět ve všem, čeho se dotýkáme a ve všech, které potkáváme, znamená Boží přítomnosti. Prvním pohybem dorůstání do zralosti je soustředěný nácvik naslouchání Boží polyfonii, které nemá formu vytržení ze světa, ale spíše k nám proniká skrze naši každodenní zkušenost. Porozumět tomu nám pomůže příběh z počátku komunity.²³

Hned první léto se rodící komunita Iona potýkala s vážným problémem. Vévoda z Argylu, který vlastnil veškerou půdu na ostrově Iona, mimo bezprostředního okolí kláštera, a taky celý sousední ostrov Mull a přiléhající pozemky na skotské pevnině, odmítl na rekonstrukci kláštera dodávat stavební kámen ze svých lomů. Muži shromáždění kolem ruin kláštera už byli zoufalí. Aby mohli udělat alespoň nějakou práci, rozhodli se prohledávat okolí kláštera a získat kámen pro rekonstrukci rozebráním části suché zídky kolem klášterního pozemku. Ke svému překvapení zjistili, že suchá zídka je postavena z původních kamenů z klášterních budov. To byl ten nejvhodnější stavební materiál, a navíc se nacházel přímo v místě, kde ho potřebovali. Byla to jejich první proměňující zkušenost: procházejíce skrze ruiny objevovali fragmenty starých klášterních budov, které se staly stavebními kameny pro nové budovy.

Zmínil jsem, že prvním pohybem dorůstání do zralosti je soustředěný nácvik naslouchání Boží polyfonii. Tuto polyfonii nemáme k dispozici v celku, ale jak říká David Tracy, pouze ve formě fragmentů.²⁴ Tyto fragmenty můžeme nacházet přímo tam, kde jsme, v našem vlastním životě, v místě a čase,

22 George MacLeod, *The Glory in the Grey*, in: Neil Paynter (ed.), *50 Great Prayers from the Iona Community*, Glasgow: Wild Good Publications, 2009, 30.

23 Dle Ferguson, *George MacLeod*, 173.

24 Pro Davida Tracyho je fragment teologickou kategorií, která pomáhá rozlomit totalitu a vytvořit místo pro otevřenost pro to ne-končící. Fragmentárnost vnímá pozitivně, naše tradice přijímáme ve zlomcích, ve fragmentech. Poznámává, že nikdo nečte, resp. neužívá celek Bible najednou – všechny pasáže, všechny knihy. Náš osobní kontext a naše potřeby určují, které fragmenty si vybíráme a které považujeme právě teď za nanejvýš aktuální a potřebné. Viz: David Tracy, *Fragments: The Existential Situation of Our Time*, Chicago: University of Chicago Press, 2020, 23.

ve kterém žijeme. Fragmenty Boží polyfonie pocházejí i z naší zkušenosti, minulosti a skládáme z nich naši budoucnost.

Schopnost objevovat fragmenty Boží polyfonie se kultivuje ve fázi individuálního nácviku, kdy dochází, když se vrátím k metafoře hudebního mistrovství, k osvojení základního repertoáru. Jedno z prvních disciplinárních pravidel, které komunitě uložil George MacLeod, byl závazek každý den věnovat půl hodiny modlitbě a četbě Písma. Toto pravidlo se přísně kontrolovalo, každý měsíc se sesbíraly sledovací kartičky, které se odevzdávaly vedoucímu komunity.²⁵ Smyslem bylo vytvořit návyk a disciplínu každodenního setkávání s Písmem, později bylo rozšířeno na jakoukoliv duchovní literaturu. Raná praxe komunity připomínala něco z přísnosti egyptského pouštního mnišství. Nicméně pravidelnost a určitost tohoto pravidla je důležitá pro kultivaci vnitřního osobního prostoru.

Když křesťané čtou Písmo, doufají, že uslyší Boží slovo. Že ve čteném textu objeví fragmenty Boží polyfonie. Když hudebník čte notový zápis a snaží se podle něho hrát, nejde o reprodukci hudby, nýbrž o interpretaci. Jde o kreativní proces, ve kterém k notovému zápisu přidává něco ze svého hudebního mistrovství. V tomto smyslu není čtení Písma individuální, ale osobní a také performativní. Vyžaduje, aby čtenář k fragmentu nalezené melodie přidal něco ze sebe. Teprve pak může objevená melodie zaznít plně. Křesťansky zralé čtení Písma takto může být interpretováno jako transformativní událost, protože není vnímáno na způsob pouhé věrné reprodukce melodie, ale spíše jako interpretace a koncertní provedení melodie, která se v Písmu nachází.

Křesťanský život jako nácvik Božích melodií ve společenství církve

Ve druhém pohybu k hudebnímu mistrovství dochází k sociální integraci osobního nácviku. Hudebník se učí vnímat sociální dimenzi hudby, naslouchat druhým a sladit rytmus, dynamiku a intonaci. Aby každý hudebník mohl zahrát svůj hudební part a svoji melodii, a aby tak vznikla harmonie, musí se jednotlivé nástroje sehrát dohromady. Jako rozptýlené nerezidenční společenství musí členové komunity Iona cíleně vytvářet sdílenou identitu a udržovat jednotu. Dorůstání do křesťanské zralosti se děje vytrvalým nácvikem ve společenství druhých a vychází z asketické tradice keltského mnišství.²⁶ Askeze tady neznamená násilí vůči sobě samému ale návrat k duchovním

²⁵ Kathy Galloway, *Living by the Rule. The Rule of the Iona Community*, Glasgow: Wild Goose, 2010, 30.

²⁶ Viz poznámka č. 14 k Martinovi z Tours.

nástrojům umožňujícím člověku růst ve společenství. Klasickým mnišským nástrojem růstu ve společenství jsou pravidla společného života neboli řehole²⁷. Nejznámější taková pravidla vytvořil Augustin, Basil z Caesarei nebo Benedikt z Nursie. Komunita Iona, inspirována příkladem raných mnišských komunit, má též svoji řeholi. Řehole komunity Iona prošla určitým vývojem a v současnosti obsahuje čtyři pravidla:²⁸

1. Denní osobní modlitba, slavení liturgie ve společenství a pravidelné čtení Bible a dalších zdrojů, které nás živí.
2. Pracovat pro spravedlnost a mír, celistvost a smíření v našich lokalitách, ve společnosti a v celém stvoření.
3. Vzájemně se podporovat modlitbou a setkáváním, komunikací a vzájemnou odpovědností za využívání našich darů, peněz a času, za využívání zdrojů Země.
4. Podílení se na společném životě a organizaci komunity.

Jak poznamenává Kathy Galloway, bývalá vedoucí komunity, smyslem řehole není snaha o dokonalost nebo sebeospravedlnění či sebeobviňování.²⁹ Má sloužit k životní orientaci, ke zkoumání a prohlubování vztahu k Bohu, k sobě samému a k bližním. Neustále se navracet a reflektovat svůj život v zrcadle řehole má být nástrojem dorůstání ke zralé víře a zralému vztahovému životu v nejširším smyslu slova.

Disciplína vzájemné odpovědnosti

Prvnímu pravidlu řehole jsem se již věnoval, druhému se budu věnovat později v textu. Teď se soustředím na pravidlo třetí a čtvrté, které slouží nácviku dovednosti naslouchat druhým a sladit rytmus, dynamiku a intonaci. Třetí pravidlo komunity Iona se zabývá vzájemnou odpovědností³⁰ členů v řadě

27 Řehole, odvozená z latinského termínu „regula“, představuje písemně stanovený soubor pokynů a předpisů, které určují fungování řádu a život jeho členů.

28 Iona Community – Our Rule [online], [cit. 4. 6. 2025], dostupné z: <https://iona.org.uk/about/our-community/our-rule/>.

29 Galloway, *Living by the Rule*, 23.

30 Vzájemná odpovědnost je můj překlad spojení *mutual accountability*, které má v angličtině několik jemných významových vrstev, které stojí za to rozlišit. Označuje vzájemný vztah, ne jednostranný dohled. Obě strany vztahu se zavazují k transparentnosti a pravdivosti, obě strany mají právo i povinnost se ptát, i když je tady partnerský rámec. Odpovědnost je vztahová, máme právo i povinnost nést odpovědnost nejen za sebe, ale i za druhého. *Accountability* je doslova ochota skládat účty, přičemž nejde o pasivní stav ale o aktivní proces důvěry a růstu. V tomto smyslu snad lze chápat „vydání počtu ze své naděje“. (1 Pt 3,15)

oblastí. První oblast, kde se začala uplatňovat vzájemná odpovědnost, byly osobní finance. Od roku 1943 se členové zavazují odevzdávat 5 % svých disponibilních příjmů církvi a 5 % komunitě. Radikálnost ekonomické disciplíny komunity Iona však nespočívá v tom, že každý člen věnuje část svého příjmu církvi nebo komunitě, ale v tom, že je také odpovědný ostatním členům za to, jak použije zbylých 90 % svého příjmu.³¹

Kromě finanční disciplíny se členové zavazují k vzájemné odpovědnosti za využívání svého času. V prvních letech začali dělníci zpochybňovat pracovní morálku duchovních a poukazovali na to, že pracují pouze jednu hodinu týdně – v neděli. Na žádost dělníků si duchovní začali vést časové účetnictví. Každý den v osm ráno měl každý člen komunity mít naplánováno, čemu se bude daný den věnovat. Cílem této disciplíny je pěstovat vztah k času jako daru a plánovat čas na práci, čas na rodinu, rozvoj nebo získávání dovedností, čas na bohoslužbu a osobní spiritualitu, dobrovolnické aktivity a spánek.

Aby členové společenství byli zodpovědní za své využívání času a peněz, musí se vzájemně setkávat. Místní skupiny, které komunita taky nazývá rodinné skupiny, o sedmi až čtrnácti členech se obvykle scházejí jednou měsíčně. Každý rok se celá komunita schází na víkendových plenárních zasedáních a komunitním týdnem v klášteře na Ioně. Jednou ročně členové předkládají vedoucímu komunity osobní hodnocení toho, jak v předchozím roce dodržovali řeholi.³² V polyfonní komunitě slouží disciplína vzájemné odpovědnosti jako způsob, jak přizpůsobit a sladit jednotlivé melodie, aby všechny melodie dohromady vytvářely harmonii, i když cesta k ní často vede přes disharmonii.

Polyfonní liturgie

Druhým příkladem sociální integrace neboli sborového nácviu jako pohybu dorůstání do zralosti, je společná polyfonní bohoslužba. V roce 1932, po deseti letech intenzivní práce jako duchovní Skotské církve, se George MacLeod z přepracování psychicky zhroutil. V rámci léčebného režimu se následující rok vydal na tříměsíční cestu do Izraele. Na velikonoční vigílii se vydal do pravoslavného kostela, a právě tato zkušenost s velikonoční liturgií ho proměnila a stala se pro něj duchovním průlomem:³³ „Osm kněží a sbor. Měli svrchovaný dar dramaturgie a dokonalé hlasy. Byli to dokonalí umělci.“

³¹ Galloway, *Living by the Rule*, 48.

³² Tamtéž, 83.

³³ MacLeodův životopisec Ferguson používá ve svém popisu slovní hříčku *breakdown* (zhroutení) – *breakthrough* (průlom) viz Ferguson, *George MacLeod*, 125.

Ferguson význam této zkušenosti vidí v tom, že George MacLeod „našel nový způsob vidění světa – osobní, politický a kosmický současně, a oslovilo to jeho vnitřního Kelta“³⁴ K tomuto zážitku se v životě vracel jako ke své transformační zkušenosti a znamenala pro něho prohloubení zájmu o liturgii jako proměňující komuniální zkušenosti.

Komunita Iona si jako jeden ze svých cílů klade být místem obnovy bohoslužby, místem, kde je liturgie polyfonní a proměňující. Co znamená, že liturgie je polyfonní? Podle Gardinera polyfonní liturgie v sobě spojuje to, co je staré a známé, co odkazuje na společné křesťanské dědictví, a také to, co je nové a inovativní.³⁵ Má prvky, které se opakují a vytvářejí řád. Ranní modlitba v klášteře Iona má každý den v týdnu stejné části. Například modlitbu předsedajícího a odpovědi společenství, společné vyznání vin a přímlyvy za členy komunity. Každý den v týdnu má své vlastní téma, které se opakuje každý týden. Současně má polyfonní bohoslužba také obsahovat „inovativní obřady“, jejichž cílem je otevírat společenství něčemu novému a jinému. Večerní bohoslužby³⁶ mají stanovený volnější rámec, který nabízí velký prostor pro inovativní prvky: při uvítací bohoslužbě je prostor pro znamení přivítání, při němž se hosté a členové klášterní rezidentní komunity navzájem pozdraví, ale způsob tohoto pozdravení se může každý týden měnit. Při bohoslužbě za spravedlnost a mír mohou po čtení Písma následovat další projevy Slova, jako čtení z denních zpráv, drama, poezie, svědectví, komentáře a písně. Je zde prostor pro odpověď na slyšené slovo – zapálením svíček, položením kamenů, zvoněním zvonů, zasazením semínek rostlin nebo psaním.³⁷

Některé inovativní obřady přinášejí útěchu, povzbuzení nebo zklidnění, jiné mají za cíl naopak vnést neklid nebo přinést probuzení, protože někdy potřebujeme být otřeseni, zažít nepohodlí, abychom v sobě dokázali probudit solidaritu.³⁸ V rámci řádu týdenní bohoslužby na Ioně je kladen důraz také na bohoslužbu mimo sakrální prostor. Konají se modlitby u kamenných křížů před klášteřem nebo poutní bohoslužba po místech paměti na celém

34 Tamtéž.

35 Craig Gardiner, *Melodies of a New Monasticism. Bonhoeffer's Vision, Iona's Witness* [e-kniha], Eugene: Cascade Books, 2018, kap. 8 Making Melodies in the Church, odst. Polyphonic Worship.

36 The Iona Community, *Iona Abbey Worship Book*, Glasgow: Wild Goose Publications, 2017, 57.

37 Viz Iona Abbey Worship Book, 57, 73, 74.

38 Viz Craig Gardiner, *Melodies of a New Monasticism. Bonhoeffer's Vision, Iona's Witness* [e-kniha], kap. 8 Making Melodies in the Church, odst. Polyphonic Worship.

ostrově. Má se tak zdůraznit, že Kristus je Pánem nejen nad církví, ale nad celým světem.³⁹

To, co je na polyfonní liturgii proměňující, není pouhá přítomnost, ale skutečná participace. Na přípravě a vedení liturgie by se mělo podílet co nejvíce lidí. V prvních letech komunity Iona byli členy pouze muži ze Skotské církve a jediná rozmanitost spočívala v tom, že mezi nimi byli laici a duchovní. Přítomnost dělníků a řemeslníků na každodenní liturgii však měla na ni bezprostřední vliv. Stávala se více zakořeněnou v konkrétní každodenní zkušenosti.

Dnes se o přípravu a vedení modliteb v klášteře Iona dělí ženy a muži, pocházejí z nejrůznějších zemí a křesťanských tradic, členové klášterní rezidentní komunity a hosté. Velmi málo účastníků liturgie má formální teologické vzdělání nebo je ve své církvi pověřeno k ordinované službě. Jak poznamenává Kathy Galloway, „je stejně pravděpodobné, že bohoslužbu povede dvacetiletý kuchař-dobrovolník, jako že ji povede správce kláštera“.⁴⁰

Významným poznávacím znamením komunity Iona je liturgický zpěv. Již v raných letech byly bohoslužby z kláštera na Ioně vysílány na rozhlasových vlnách BBC a získaly si pozornost širokého okruhu posluchačů. Součástí týmu na přípravu bohoslužby byl sbormistr a bohoslužbě předcházelo procvičování až čtyřhlasých mužských zpěvů. V rozhlasovém přenosu bylo možné slyšet působivý zpěv, inspirativní modlitby a kázání.⁴¹ Významný podíl na rozšíření zpěvů za hranice komunity měli hudební skladatel John Bell a Wild Goose Resource Group, skupina asi šestnácti členů komunity, kteří se věnují skládání liturgické hudby.

Mnozí duchovní se účastnili misií v Africe a Indii. Zpěvy komunity Iona tak čerpají kromě skotské lidové slovesnosti z mimoevropských hudebních tradic. John Bell v tom vidí teologický význam: „Když zpíváme, i když třeba jen nejistě, v jiném jazyce, představujeme a prožíváme univerzálnost církve a velikost Boha, který není omezen mateřským jazykem nikoho.“⁴² Dnes jsou liturgické zpěvy z Iony v anglosaském protestantském prostředí známy asi jako zpěvy z Taizé u nás a stávají se součástí mnoha liturgických zpěvníků.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Kathy Galloway, *Worship of the Iona Community*, in: Thomas F. Best – Dagmar Heller (eds.), *Worship Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Geneva: WCC, 2004, 222–30, 225.

⁴¹ Svědectví zaměstnance BBC Ronalda Falconera dle Ferguson, *George MacLeod*, 238.

⁴² Craig Gardiner, *Melodies of a New Monasticism. Bonhoeffer's Vision, Iona's Witness* [e-kniha], kap. 8 Making Melodies in the Church, odst. Polyphonic Worship.

Křesťanský život jako koncert Božích melodií ve světě

V metafoře hudebního mistrovství je třetím pohybem růstu veřejné koncertování, kdy hudebník rozvíjí své sebevědomí a identitu, ale také schopnost sdílet hudbu s publikem. Je tady snaha hudbou něco sdělit nebo publiku zprostředkovat transformativní zážitek. Není to ale tak, že komunikace probíhá výhradně od jeviště směrem k hledišti. Vztah hudebníka a publika je obousměrný a vzájemný. Publikum na slyšenou hudbu může odpovědět celou škálou reakcí. Hudba může přinášet potěšení, ale taky rozrušení, může vyvolávat odpor. Veřejné koncertování může propojovat vystupující hudebníky s dalšími hudebníky. V některých hudebních žánrech můžou být jiní hudebníci na chvíli přizvaní k neplánované společné improvizaci. Ve zkušenosti komunity Iona můžeme mluvit o koncertu Božích melodií ve světě, který má formu společenské – politické, sociální a ekologické angažovanosti.

George MacLeod se během první světové války jako dobrovolník přihlásil do armády a získal několik vojenských vyznamenání. Nicméně v čase založení komunity Iona patřil již k nejznámějším britským pacifistům. Během šedesátých let byli on i mnoho členů komunity Iona politickými aktivisty za nukleární odzbrojení. Často opakoval, že spravedlnost je způsobem, jakým se Boží láska zjevuje ve světě. Přinášet mír a spravedlnost tedy znamená přinášet do světa Boží lásku. Mír a spravedlnost jsou dvě melodie, které je třeba hrát společně, protože mír založený na nespravedlnosti není skutečným mírem.

V roce 1966 byla řehole komunity rozšířena o závazek usilování o mír a spravedlnost ve světě. Toto pravidlo je nejvíce propracované, má čtrnáct bodů a dle Normana Shankse se stalo rozlišujícím znakem komunity: „Členové nejen věří, že mír a spravedlnost jsou dobré věci, ale jsou také ochotni pracovat pro mír a spravedlnost jako součást své vzájemné odpovědnosti.“⁴³ Kathy Galloway toto pravidlo považuje za „prorocké ostří“ komunity a rozhodující bod, na kterém se láme, jestli se člověk stane členem komunity.⁴⁴ Závazek usilovat o mír a spravedlnost vedl členy komunity Iona k účasti v různých iniciativách jako je Drop the Debt (Odpusťte dluhy), politické lobování za jaderné odzbrojení. Členové spolupracují s organizacemi jako Červený kříž, Amnesty International, Anonymní alkoholici, Oxfam, World Development Movement, Greenpeace a Friends of the Earth.

⁴³ Shanks, *Iona – God's Energy*, 69.

⁴⁴ Galloway, *Living By the Rule*, 23.

Komunita organizuje několik sdružení společného zájmu, kde si členové mohou vybrat jim nejbližší oblast společenské angažovanosti. V současnosti jimi jsou: Víra a spiritualita, izraelsko-palestinský konflikt, LGBTQ+, migrace a uprchlíci, chudoba a nerovnost, mír a odzbrojení. Členové komunity se zapojili do kampaně Together With Refugees, kritizující uprchlické kvóty a Britskou strategii přesídlování, v parlamentu vystoupili proti restriktivním azylovým zákonům kriminalizujícím občany, kteří pomáhají žadatelům o azyl.⁴⁵ Wild Goose Publications vydalo sborník *Grace like glitter*, který obsahuje modlitby, zpěvy a meditace na podporu LGBTQ+ lidí v církvi. V roce 2022 hostila komunita Iona mezináboženskou pouť za účasti křesťanů, muslimů, židů, sikhů, hinduistů, bahá'í a buddhistů.⁴⁶

Jednou z nejnovějších aktualizací řehole komunity bylo přidání vzájemné odpovědnosti za využívání darů Země. Jde o aktualizaci tématu, které je v iroskotské mnišské tradici velmi staré. Mniši na britských ostrovech neměli k dispozici poušť a byli tak nuceni adaptovat praxi egyptského pouštního mnišství. Vznikl fenomén peregrinatio, poutnictví pro Krista, po rozlehlých zelených pláních nebo na širokém modrém moři.⁴⁷ Možná taky odtud pochází pojmenování iroskotského mnišství jako modrého či zeleného a akcentace vztahu k přírodě.

Kromě tematického týdne věnovaného životnímu prostředí na ostrově Iona je vztah k přírodě a celku Stvoření v komunitě Iona aktualizován ve formě závazku každoročního auditu ekologické stopy. Členové jsou vyzváni k velmi konkrétní změně chování: upřednostnit veřejnou dopravu, snížit spotřebu elektrické energie a dosáhnout pravidelného meziročního poklesu vlastní ekologické stopy o pět procent.

Když se teď vrátím k metafoře hudebního mistrovství, ve zkušenosti komunity Iona je politická, sociální a ekologická angažovanost tím pravým koncertem Boží hudby zde na Zemi. Křesťanský život je nácvikem jak být hlasem v Boží polyfonii a jak zvát do Boží polyfonie taky všechny, kteří nabízejí jídlo hladovým, pití žíznivým, oděv nahým, domov cizincům a navštěvují nemocné nebo uvězněné (Mt 25). Mít účast na koncertu Boží polyfonie také

45 Written evidence from Iona Community Fife Family Group (NBB0060) [online], [cit. 22. 11. 2025], dostupné z: <https://committees.parliament.uk/writtenevidence/39470/html/>.

46 Interfaith pilgrimage on Iona [online], [cit. 22. 11. 2025], dostupné z: <https://iona.org.uk/interfaith-pilgrimage-on-iona>.

47 Ventura, *Spiritualita křesťanského mnišství* 2–3, 391–392.

znamená naslouchat melodiím druhých, zejména melodiím, které znějí obzvláště tiše – melodiím těch, které Starý zákon nazývá vdovy a sirotci a Nový zákon nazývá celníci, malomocní, výběrčí daní. Nakonec to znamená do toho koncertu přizvat celé Stvoření. Stvoření, jenž má svou vlastní melodii, bez které by Boží polyfonie nebyla úplná.

Závěr: Křesťanský život jako proměňující polyfonní proud

Mnohé z teologických důrazů a praxe komunity Iona pochází z vize jejího zakladatele George MacLeoda. Tyto prvky se nejenom ukázaly jako nosné, ale navíc byly téměř devadesát let dotvářené a doplňované na základě zkušenosti členů komunity a jejich reakcí na potřeby doby. Komunita rozvinula působivou praxi, která přivedla mnoho členů k občanské nebo politické angažovanosti akcentováním témat, která v tradiční spiritualitě nebyla přítomna. Její liturgie, v něčem eklektická a v něčem tvořivá, učí křesťany více participovat na liturgickém dění a zpřístupňuje jim prvky společného křesťanského dědictví, které ve svých partikulárních tradicích postrádali. Zejména aktivity Johna Bella a Wild Goose Resource Group vedly k obnově liturgického zpěvu v řadě církevních sborů v anglosaském protestantském prostředí.

Jakou teologii či orthodoxii by bylo možné rekonstruovat na základě ortopraxe komunity Iona? Implicitní teologie komunity Iona je kristocentrická a trinitární: Bůh Otec nás povolal k partnerství a dal nám úkol správcovství. Kristus je zvěstováním i ztělesněním Boží vlády, demaskuje nespravedlnost a vyzývá k nenásilnému a drahému smíření. Duch působí jako tvořivá, společenství formující přítomnost, jež propojuje modlitbu, bohoslužbu a společenskou angažovanost. Hřích je chápán vztahově a strukturálně: hříchem je chamtivost, militarismus, ekonomická a ekologická nespravedlnost, diskriminace a narušené vztahy mezi lidmi navzájem i mezi lidmi a Stvořením. Milost je proto především proměňující zkušenost – v modlitbě, společném životě, vzájemné odpovědnosti a v angažovanosti za spravedlnost a celistvost Stvoření. Je to dar, který podněcuje a udržuje činnou lidskou odpověď.

V tomto příspěvku jsem nabídl náčrt teologické reflexe dorůstání do osobní i vztahové dospělosti na příkladu praxe ekumenické komunity Iona s pomocí metafor polyfonie a hudebního mistrovství. Obraz polyfonie ilustruje, jak různé životní cesty a zkušenosti mohou koexistovat, aniž by jedna převažovala nad ostatními. Melodie se objevují a rozvíjejí ve společenství církve (např. osobní spiritualita, společná liturgie), v širším lidském společenství

(např. služba potřebným nebo zápas o mír a spravedlnost ve společnosti) i v celém Stvoření (např. péče o životní prostředí a ekologické správcovství). Prolínání těchto melodií vytváří polyfonii, která odráží Boží přítomnost ve světě. Jako každá metafora, i metafory polyfonie a hudebního mistrovství, které jsem zde použil, jsou jenom částečné. Pomáhají zachytit část skutečnosti, ale jiná část jim uniká. Zatímco polyfonie může působit příliš harmonizačně, hudební mistrovství může přetížít význam lidské iniciativy a nechávat příliš malý prostor pro Boží milost.

V proměňující zkušenosti komunity Iona můžeme vidět křesťanskou zralost jako participaci na třech pohybech dorůstání: hledání fragmentů Božích melodií, procvičování Božích melodií ve společenství církve a koncertování Božích melodií ve světě. Svědectví komunity Iona ukazuje, že všechny tyto pohyby musí být v křesťansky zralém životě přítomné. Melodie se v rámci osobního života, života církve a světa prolínají. Žádná není primární, nebo sekundární, dominující nebo podřízená. Jejich vztah je polyfonický, možná by se dalo říct i perichoretický.⁴⁸ Křesťanská zralost je plnou participací na Boží polyfonii.

Ing. Mgr. Jozef Murín

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

jozef@murin.net

⁴⁸ K perichoresi viz např. Brian T. Scalise, Perichoresis In Gregory Nazianzen and Maximus the Confessor, *Liberty Theological Review* 2 (2012/1), 58–76, doi: 10.70623/HERY9501.

John Cobb – posel celostní vize i odpovědnosti

Petr Macek

Abstract: John Cobb – A Messenger of Holistic Vision and Responsibility

John B. Cobb was viewed as one of the most prominent representatives of process philosophy and theology. With his wide interest and knowledge, his readiness to participate in transdisciplinary dialogue and primarily with his effort to make Christian theology open to the new findings of the sciences he influenced not only theology and philosophy, but also ecology, economy, biology, and social ethics. Even with this broad openness he saw in Jesus a unique embodiment of God and therefore the decisive authority.

Keywords: John Cobb, Alfred North Whitehead, science, process theology

DOI: 10.14712/27880796.2026.5

Úvod

Americký teolog a filosof John Boswell Cobb, Jr. (9. února 1925 – 26. prosince 2024), právem pokládáný za jednoho z nejprominentnějších představitelů procesuální filosofie a teologie, reflektující a rozvíjející dílo Alfreda North Whiteheada a Charlese Hartshorna, by se v únoru letošního roku dožil sta let. Ač byl znám a vnímán především jako teolog, ovlivnil díky svému širokému zájmu a erudici celou škálu oborů lidského poznání, zahrnující vedle teologie a filosofie i ekologii, ekonomii, biologii či sociální etiku. Byl autorem a spoluautorem víc než padesáti knih a bezpočtu odborných studií. V roce 2014 byl Cobb zvolen do Americké akademie humanitních a přírodních věd.

Nástin kariéry a díla

John Cobb se narodil v japonském Kóbe, kde jeho rodiče působili jako meto-dističtí misionáři. Až do svých patnácti let žil převážně v Kóbe a v Hirošimě a většinu svého základního vzdělání získal v multietnické Canadian Academy v Kóbe. V roce 1940 se odstěhoval do Georgie v USA, kde dokončil střední a poté absolvoval i středně vysokou školu (Emory College). V roce 1943 vstoupil do armády a po ukončení války sloužil v okupovaném Japonsku. Po návratu do Spojených států vojenskou službu ukončil a v roce 1947 byl přijat ke studiu mezioborového programu na univerzitě v Chicagu. Vzhledem k svému zájmu

o možnosti rekonstrukce křesťanské víry a její větší slučitelnosti s vědeckým a historickým poznáním, k němuž byl podle svých vlastních slov motivován i osobní duchovní krizí, se nejprve zapsal na fakultu humanitních studií, kde se věnoval vztahu moderního světa a křesťanství. Tento cíl pak sledoval i během svého postgraduálního studia na půdě teologické fakulty (Divinity School) chicagské univerzity. Zde se dostal pod vliv procesuálních myslitelů Daniela Day Williamse a Charlese Hartshorna, kteří ho zasvětili do procesuální filosofie a teologie whiteheadovské ražby. Procesuální vize skutečnosti Cobbovi imponovala a dílo Alfreda North Whiteheada se od té chvíle stalo ústředním tématem jeho vlastní reflexe a badatelské práce.

Poté, co v roce 1952 získal doktorský titul, strávil několik let v Georgii jako pastor a učitel. Chvilí působil i na proslulé Emory Univesity v Atlantě, kde byl jeho kolegou Thomas J. J. Altizer, známý jako teolog „boží smrti“, později jako exponent radikální větve „postmoderní teologie“. Roku 1958 přesídlil Cobb i se svou rodinou do Claremontu v Kalifornii. Zde se stal profesorem teologie na Claremont School of Theology teologické škole a profesorem náboženských studií na Claremont Graduate University. Spolu s whiteheadovským filosofem Lewisem S. Fordem zde roku 1971 založil časopis *Process Studies* a roku 1973 se stal s teologem Davidem Ray Griffinem spoluzakladatelem Centra pro procesuální studia (Center for Process Studies), které zůstává vedoucím institutem spojeným s Whiteheadovým dílem a odkazem i dnes. Vedle něho však vyrostlo víc jak třicet podobných center a akademických institutů po celém světě.

Svou mezioborovostí, přístupem integrujícím poznatky z mnoha rozličných oblastí poznání a uvádějícím tak rozdílné specializované obory do vzájemně prospěšné komunikace, šel Cobb vlastně ve stopách svého mentora. I Whiteheadovo dílo mělo podobný transdisciplinární filozofický rámec. Cobb byl přesvědčen, že specifikované disciplíny a na prvním místě právě teologie se musejí zbavit své vzájemné akademické izolace. Teologie by měla být vtažena do etických otázek a do praktických každodenních zájmů, právě tak jako do teoretického porozumění světu jako takovému. V souladu s touto vizí se Cobb soustavně snažil integrovat elementární poznatky z biologie, fyziky, ekonomie a jiných disciplín do své teologické a filosofické práce.

Jednotícím tématem Cobbova působení byl jeho důraz na ekologickou provázanost – rozpoznání, že každá část ekosystému je závislá na všech jeho ostatních částech. Byl přesvědčen, že nejurgentnějším úkolem lidstva je zachování světa, v němž se lidstvo a všechno ostatní tvorstvo nachází a na

němž závisí. Je to princip, jež Whitehead, který měl i v této věci na Cobba zásadní vliv, charakterizoval jako „world-loyalty“, loajalitu člověka ke všemu ostatnímu stvoření. Proto Cobb tvrdil, že otázky životního prostředí jsou dnes naším nejnaléhavějším problémem a že právě křesťanství si musí osvojit poznatky z biologie, aby se zbavilo svého antropocentrismu a podceňování veškerého mimolidského světa.

V roce 1971 vydal Cobb první samostatnou studii z environmentální etiky *Is It Too Late? (Je už příliš pozdě?)* s podtitulem *Teologie ekologie*, v níž obhajoval význam náboženské víry a intuice pro náležitý přístup k ekologické krizi.¹ I v dalších letech věnoval tomuto tématu řadu studií. Přírozeným důsledkem jeho ekologického zájmu byla kritika současné ekonomie orientované na trvalý růst. V roce 1989 publikoval spolu s americkým ekologickým ekonomem Hermanem Dalym knihu *For the Common Good (Pro společné dobro)* s podtitulem *Přesměrování ekonomie na lidskou pospolitost, životní prostředí a udržitelnou budoucnost*.² Autoři v ní kritizovali ideje globální ekonomie a obhajovali ekonomii založenou na zachově životního prostředí. Také nastínili, jak je třeba změnit politické rozhodování, aby celá lidská společnost byla komunitou založenou na ekologické rovnováze. Akumulace bohatství je v rozporu s hodnotovým světem Ježíše Krista. Proto křesťanství, které se vzdává kritiky nenasytnosti, opouští svou základnu.

Tématu vztahu víry a biologie je věnována kniha *The Liberation of Life (Osvobození života)* s podtitulem: *Od buňky ke komunitě*, kterou Cobb sepsal spolu s australským genetikem Charlesem Birchem a která vyšla roku 1981.³ Živočišné druhy se adaptují na své prostředí. Evoluce není procesem bezohledné soutěže s cílem narůstající moci a komplexnosti. V evoluci hraje roli účelovost. Účelovost je přítomna ve všem živém. Nemůže jít o to, dosáhnout ustálené a dokonalé společenské struktury, která nedovoluje žádnou změnu či vývoj.

Cobb se hodně věnoval i tématu náboženského pluralismu a mezináboženského dialogu, speciálně dialogu mezi buddhismem a křesťanstvím.⁴ Byl přesvědčen, že křesťanství je univerzální víra obohacovaná prvky z jiných ná-

1 John Cobb, *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills, Calif.: Bruce Books, 1971.

2 John Cobb, *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, Environment, and Sustainable Future*, Boston: Beacon Press, 1989.

3 John Cobb, *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

4 Srov. John B. Cobb, jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

boženství. Bez toho by nedokázalo ukázat na univerzální význam Ježíše Krista. Nejde o to, konvertovat nebo obracet druhé na víru, ale kreativně se transformovat. Partikulární pravdy, které jsou v nějakém důrazu přítomné v každém náboženském systému, lze zachovat, aniž bychom je násilně sjednocovali.

Cobb přitom nepřestával reflektovat vývoj v teologii napříč kontinenty. V zájmu oživení křesťanství v pluralistickém světě organizoval na konci padesátých let spolu s kolegou, teologem Jamesem M. Robinsonem, dialog amerických a evropských teologů, který vyústil v řadu publikací nazvanou *New Frontiers in Theology* (Nové hraniční zóny teologie).⁵ Během své kariéry působil Cobb jako hostující profesor na teologických učilištích v USA (Harvard Divinity School, University of Chicago Divinity School, Vanderbilt Divinity School a Iliff School of Theology), na univerzitě Rikkyo v Japonsku a na Johannes Gutenberg-Universität Mainz v Německu. Obdržel celkem šest čestných doktorátů.

Procesuální filosofie

Teologická fakulta chicagské univerzity, kde se Cobb s procesuálním myšlením setkal, byla Whiteheadovu vlivu otevřena již od dvacátých let minulého století díky svému důrazu na teologii přijatelnou pro vědce a všechny, kdo jsou ve svém myšlení poznamenáni vědou. Odklon od úzkého scientismu, umožňující vnímat přírodu jako něco, k čemu patříme, je i příležitostí pro otevřené náboženské myšlení. Teology zvláště potěšilo, že Whitehead věnoval svou studii z roku 1926, *Religion in the Making* (Rodící se náboženství), právě náboženství, resp. náboženské intuici.⁶

Cobb přichází na fakultu ve chvíli, kdy tam Whiteheadovu filosofii traktuje Charles Hartshorne, vedle Whiteheada nejdůležitější procesuální filosof dvacátého století. Hartshorne byl po určitou dobu Whiteheadovým asistentem, ale ke své vizi světa jako vzájemně provázaného dění se dostal samostatně. Hartshornovou parketou byla metafyzika. Té se Whitehead nevyhýbal, ale zabýval se jí spíš okrajově. Věnoval se hlavně kosmologii, resp. myšlení o světě, které dokáže zahrnout nejrůznější vědecké poznatky a zároveň bezprostřední svědectví naší zkušenosti tak, aby to dávalo nějaký smysl.

5 James M. Robinson – John B. Cobb, Jr. (eds.), *New Frontiers in Theology*, I–III, New York: Harper & Row, 1963–1967.

6 John Cobb, *Religion in the Making*, New York: Macmillan, 1926.

I subjektivní zkušenost musí být zahrnuta do toho, co známe objektivně, i když to znamená použít nové kategorie. Pro ty, kdo se ve Whiteheadově terminologii nesnadno orientují, pořídil Cobb v roce 2008 glosář pod názvem *Whitehead Word Book*.⁷

Whiteheadovo směřování k hypotéze základních kategorií jsoucna nebylo motivováno náboženským zájmem. Ač původně studoval teologii, přestala ho ve svém tradičním podání zajímat. Také si nemyslel, že jeho původní formulace budou mít něco společného s metafyzickou a teologickou tradicí Západu. K mluvení o Bohu se dostává přes profánní sféru. Nejprve v publikaci, v níž je poprvé patrný jeho obrát_k metafyzické syntéze, v revidované verzi jeho veřejných přednášek z roku 1925 publikované pod názvem *Science and the Modern World* (Věda a moderní svět).⁸ Ve svém stěžejním díle, *Process and Reality* (Procesu a skutečnosti) z roku 1929,⁹ se soustředí na „sekulární“ funkce Boha. Když se ve svém uvažování dostal k tomu, co je nezbytné pro konstituci světa, v jakém žijeme, rozhodoval se, jak to nazvat, a nakonec se rozhodl pro pojem „Bůh“. Bylo to rozhodnutí diktované přesvědčením, že je to pojem, který má své konotace i v náboženské intuici. Kdyby je neměl, nemohl by být užít. Alternativu, že by takto nazval „kreativitu“, v jeho pojetí základní metafyzický hraniční princip, zavrhl, protože tím by z Boha učinil toho, kdo je zodpovědný za dobré i zlé. Věděl, že náboženským tradicím jde o rozlišení dobra a zla. Díky svému nahlédnutí začal na náboženskou intuici pohlížet jako na další zdroj poznání o Bohu. Profánní koncept Boha nevylučoval náboženskou zkušenost.¹⁰

Cobba Whiteheadovo pojetí Boha uspokojilo. Vytušil v něm jedinečnou celostní vizi, která se s mimořádnou originalitou a nápaditostí zabývala otázkami fyziky, osobní víry, vzdělání a mnohým dalším. Setkal se tu, jak sám říká, s kombinací technické rigoróznosti a lidské moudrosti, jakou jinde nenašel. Mnozí teisté se soustředí na zbytky posvátna a rádi mluví o tajemství a o transcendenci. Boží role v lidském životě se v tomto pohledu stává stále

7 John Cobb, *Whitehead Word Book: A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality*, Claremont: P&F Press, 2008.

8 John Cobb, *Science and the Modern World*, New York: Macmillan, 1925.

9 John Cobb, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan, 1929.

10 K této fázi Whiteheadova díla viz především Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work, Volume II: 1910–1947*, ed. J. B. Schneewind, Baltimore: John Hopkins University Press, 1983nn. Srov. též Lewis S. Ford, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphia: Fortress Press, 1–13.

menší a menší. Podle Whiteheada se nemusíme bát, že Bůh nebo náboženská víra nás ohrozí nějakými mezemi nebo iracionálním přesahem. Jsou to skutečnosti, které nijak neomezují naši badatelskou svobodu. Naopak, napomáhají k nahlédnutí profánního světa a k nalezení jeho smyslu a účelosti. Whitehead proto mluví o Bohu často a bez rozpaků i tam, kde probírá nejtechničtější věci; zde všude je Bůh nutným faktorem a má rozhodující roli. Ti, kdo tíhnou k tomu, držet Boha v oblasti posvátna, jsou tímto způsobem mluvením o Bohu zpravidla znechuceni. Pak jim ovšem nezbyvá než vynechat Boha z toho, jak rozumí dění ve světě.

Profánní křesťanství nemusí minimalizovat nebo ochudit tradici. Může být velmi bohaté a může se dotýkat nejhlubších potřeb profánního světa. Křesťanství, které se drží „zbytků posvátna“, toho nemůže dosáhnout. Svatost je však možné chápat i jinak – jako to, co je nejdůležitější pro lidský život, co mu dává smysl, co vede ke štědrosti a k obětavosti. Tady se profánní Bůh, profánní Ježíš a profánní křesťanská etika může stát novou podobou svatého.

Cobb byl přesvědčen, že Whitehead měl pravdu, když přírodu i člověka viděl jako organismy, které mají subjektivní a racionální aspekt. Spolu s jinými procesualisty označil jeho pojetí za postmoderní konstruktivní reakci na kar-teziánský dualismus myslí a hmoty, který hmotu vnímal jako netečný stroj a lidskou mysl jako něco úplně jiného. Tím se tato reakce liší od postmoderního dekonstruktivismu. Zatímco dekonstruktivisté hlásali, že je třeba se zbavit pokusů o všeobšáhlu vizi světa, Cobb a konstruktivní postmodernisté věřili, že metafyzika a všeobšáhlé modely světa jsou možné i potřebné. Poukázali na problematičnost substančního myšlení a zdůraznili události a proces. Nic nemá pevné hranice. Vše je tím, čím je skrze své vztahy. Je chybou si myslet, že všechno má svou konstantní identitu a že veškerá změna je jen něco sekundárního. Naopak, každý moment je vynořením se něčeho nového, kdy to kontinuálně nové je základním prvkem a stálost prvkem sekundárním. Toto vnímání skutečnosti lze podle procesualistů smířit s poznatky moderní vědy jako je evoluce či dualita částic a vln kvantové mechaniky.

Problémem současných přírodních věd je jejich omezení na fenomény, které lze testovat za použití matematických formulí. Tento přístup nemůže při zkoumání lidských bytostí fungovat, protože lidské naděje a zájmy tu pak nehrají žádnou roli. Chování živých tvorů je vysvětlováno bez odkazu k pocitům a záměrům těchto tvorů. Jejich rozvoj má být plně pochopen jen skrze nahodilé mutace genů a přirozenou selekci. Proč by subjektivní zážitek neměl být pečlivě fenomenologicky studován nebo proč by poznatky tohoto

studia měly být zcela odděleny od jiných poznatků? Tady Whitehead nabízí alternativu, která toto oddělení překonává. Rozdíly tu jsou, ale nejsou metafyzické povahy. Některé obory, jako je neurověda, už uznávají, že všechna data mají svou objektivní i subjektivní stránku.

Procesuální teologie

Od počátku šedesátých let se Cobb spolu s ostatními procesualisty pokusil uvést Whiteheada na současnou americkou teologickou scénu. Vedlo je k tomu přesvědčení, že tato metafyzika je více v souladu s Biblií, která zdůrazňuje dějiny, komunitu či důležitost druhých, než implicitní metafyzika klasického teismu. Bůh není všemohoucí ve smyslu jednostranné kontroly nade vším. Donucovací moc nelze sloučit s láskou a dobrotou. Bůh dává všemu relativní svobodu. Vybavuje svět zákony a zákonitostmi, bez nichž by nemohl existovat, ale jeho moc je v přesvědčování: všechno ovlivňuje, ale nic nedeterminuje. Osvobozuje a zmocňuje. Není neměnný a nic nepocitující. Reakce tvorstva reflektuje. Jeho dokonalost spočívá v porozumění a empatii pro všechno jsoucí. Idea Boha jako našeho souputníka a spolutrpitele je zcela slučitelná s biblickým portrétem. Spása je v hodnotě přítomné zkušenosti a má své estetické aspekty. Nejde jen o morálku; estetické kategorie jsou dobré samy o sobě. Cílem je dobro pocítované druhými.

V knize *Living Options in Protestant Theology* (Aktuální alternativy protestantské teologie) z roku 1962 se Cobb zaměřil na otázku role filosofie v té které teologii.¹¹ V každé se předpokládá nějaká představa o podstatě skutečnosti. Pokusem o teologické dotažení Whiteheadova schématu byla především Cobbova studie *A Christian Natural Theology* (Křesťanská přirozená teologie) z roku 1965, i když právě nauka o Bohu tu byla modifikována v závislosti na teismu Charlese Hartshorna.¹² V novém vydání z roku 2007 je už Whiteheadově vlastnímu teismu, zčásti pod vlivem procesuální teoložky Marjorie Suchocki, věnováno více pozornosti.¹³ Kritici se vesměs domnívali, že Cobb chtěl tímto dílem nahradit tradiční křesťanskou teologii. To autor

11 John Cobb, *Living Options in Protestant Theology: A Survey of Methods*, Philadelphia: Westminster Press, 1962.

12 John Cobb, *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press, 1965.

13 Srov. John Cobb, *A Christian Natural Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2007².

odmítl s tím, že jeho cílem bylo postihnout pouze část celkového úkolu teologie, totiž tu část, která spočívá na filosofické argumentaci. To ostatně bylo cílem přirozené teologie vždy. V kontextu přirozené teologie se nelze opírat o autoritu Písma, to by charakter a smysl této teologie zcela změnilo. Přirozená teologie také netrakuje centrální a ze své povahy nefilosofická témata křesťanské teologie. „Křesťanskou“ nazývá Cobb svou verzi přirozené teologie proto, aby zdůraznil, že byl ve své volbě vhodné filosofie, i v její adaptaci a v tom, na co se v ní zaměřil, ovlivněn křesťanskou perspektivou. Nemínil tím naznačit, že tato přirozená teologie může nahradit křesťanskou teologii jako takovou.

Vztahu Boha a světa věnoval Cobb spisek *God and the World* (Bůh a svět) z roku 1965.¹⁴ Karteziánský dualismus ponechával teistům k diskusi jen otázku, jak Bůh působí v lidské zkušenosti. Kontext Boží působnosti je však širší. Jaké v něm má místo subjektivita? Je v něm subjektivita, která proniká vším, co je? Univerzum se zdá být vyladěné tak, aby podporovalo život. Fyzikové vesměs souhlasí, že souhra všech faktorů, které to umožňují, je mimořádně pozoruhodná. Je to jen náhoda? Nebo je za vším kosmický subjekt, který Whitehead nazývá Bohem? Ano, teistickému výkladu světa chybí důkaz. Ten však chybí i v případě hypotéz, které si žádá alternativa „nahodilosti“ světa.

Nejlepším vysvětlením je podle Cobba Bůh, který ustavil skutečnost tak, aby produkovala i hodnoty, a to, že k tomuto cíli slouží správná rozhodnutí pro každý okamžik. Zdroj přírodních zákonů je stejný jako zdroj mravního zákona. Když opustíme předpoklady scientismu, dostaneme se k srozumitelné teorii, kde Bůh je vysvětlením vyladěnosti světa i lidské odpovědnosti. Nejde o důkaz Boha. Jde o to, že moje zkušenost pravdy a správnosti je ve shodě s tím, co víme o světě skrze hypotézu Boha.

Sumárně: Jsou jen dvě alternativy. Jednou je moderní ateismus: Objektivní události jsou vysvětlitelné jinými objektivními událostmi. Neexistuje svoboda a neexistuje odpovědnost, není rozdíl mezi pravdou a falší, mezi dobrem a zlem, svět je zcela vysvětlitelný nutností a náhodou. Aby byl pravděpodobný, musí být nahodile ustavený (musí existovat nekonečné množství světů, které spolu nijak nesouvisí). I kdyby to dávalo smysl, není pro to žádný důkaz. Cobb je přesvědčen, že Whitehead podává nejrozvinutější podobu teismu, který vyjadřuje Bible. Jeho kosmologie předpokládá Boží univerzální roli, ale potvrzuje i biblickou partikularitu. Ta hraje roli i v osobní zkušenosti, jejíž nejrozšířenější podobou je to, že jsem volán. Bible nás nevolá k víře v zázraky

14 John Cobb, *God and the World*, Philadelphia: Westminster Press, 1969.

v moderním smyslu, tj. ve smyslu Božího překračování zákonů přírody. Víře v zázraky v biblickém smyslu, tj. v udivující události, v nichž přichází ke slovu „Boží ruka“, však Whiteheadova kosmologie poskytuje prostor.

Víra v Boha nemůže podle Cobba začínat jako víra v Boží trojici. Nauka o Trojici vede ke zbytečným spekulacím, patří však k tradiční křesťanské symbolice, což je důvod pro její zachování. Neměla by se však pokoušet popisovat objektivní metafyzickou realitu. Pro křesťany není závazná či povinná. A pokus použít trojiční terminologii na aspekty Whiteheadovy vize je svévolná a umělá konstrukce. Tato svévole a umělost charakterizuje většinu tradičního trojičního učení. Otázkou není, jak mohou tři osoby tvořit jednoho Boha nebo jestli nějaká bytost může být plně Bůh a plně člověk. Otázkou je, zda jsem milován a volán k lásce, zda existuje účel, který překonává individuální lidské účely a dává jim smysl a jestli i svět jako celek má nějaký účel, jestli je tu celek, kterému mám sloužit, jestli je to bohoslužba, která má smysl.

Cobb je i autorem nebo spoluautorem řady textů, které do procesuální teologie uvádějí začínající čtenáře. Nejpopulárnější z nich je *Process Theology*, výklad, který připravil spolu s Davidem Griffinem v roce 1976.¹⁵ Velkému zájmu se těší i jeho kniha *The Process Perspective* (Procesuální perspektiva) z roku 2003.¹⁶ V češtině vyšel překlad jeho článku „Christian Natural Theology and Christian Existence“ publikovaného v roce 1965 v *The Christian Century*.¹⁷

Christologie

Přirozenou teologii mohou křesťané sdílet s jinými tradicemi, ale nauka o Ježíši Kristu zůstává jádrem toho, co je specificky křesťanské. V knize *Christ in a Pluralistic Age* (Kristus ve věku pluralismu) z roku 1975¹⁸ Cobb říká, že „Kristem“ máme a měli bychom mýnit Boží přítomnost ve světě. Kristus je inkarnací Slova, jímž je Bůh. Zde se christocentrismus stává formou teocentrismu. Ve svých „teologických vzpomínkách“ – *Theological Reminiscences* z roku 2014¹⁹ – Cobb konstatuje, že k pravému chápání toho, kdo jsme, kde

15 John Cobb, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976.

16 John Cobb, *The Process Perspective: Frequently Asked Questions about Process Theology*, ed. Jeanyne B. Slettom, St. Louis, Miss.: Chalice Press, 2003.

17 John Cobb, „Křesťanská přirozená teologie a křesťanská existence“, *Křesťanská revue*, 38 (1971), 14–17.

18 John Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1975.

19 John Cobb, *Theological Reminiscences*, Anoka, Minn.: Process Century Press, 2014.

stojíme a co je třeba, se dostáváme tam, kde celek vidíme z centra, jímž je Boží jednání v Ježíši Kristu. K ústřední roli Ježíše Krista se Cobb, jak sám říká, hlásí „vyznavácky a bez rozpaků“.²⁰ Nechápe ji však ontologicky, ale historicky. Nejvyšší autoritou nemůže být to, co je kulturně přijatelné. Autentické křesťanství musí být kontrakulturní a musí se na skutečnost dívat zdola, ne se shora. Jeho centrem nemůže být učení zaměřené na to, co je pravdou kdykoliv a všude, ale to, co nás volá k účasti a akci. Takové volání známe i odjinud, ale soustředěné pozornosti a rozvinutí se tomuto volání dostává až v prorocké tradici Izraele. Musí to být však volání, které je ještě globálnější a inkluzivnější. Proroci neoslavovali superioritu Izraele, ale zůstali etnocentristy. Ušli kus cesty k překonání protikladu My – Oni, ale úplně jej nepřekonali.

To dokázal až Ježíš. I on sám začal svou misi se zaměřením jen na svůj národ, ale po setkání se syrofénickou ženou pochopil, že to není adekvátní. Díky tomu se jeho služba a výuka stala inkluzivní. Jeho ilustrace v podobenství o milosrdném Samařanovi byla jasným útokem na etnocentrismus. Jeho příkaz k milování nepřátel a odpuštění těm, kdo jej ukřižovali, překonává i prorocké standardy. Po jeho zmrtvýchvstání učedníci ještě váhali, ale „Pavel pochopil, že evangelium je jak pro Židy, tak pro ostatní lidstvo. Komunity, které ustavil, byly inkluzivní. Ježíš je tak zároveň tím, kdo prorockou tradici naplnil, i tím, skrze něhož vstoupila do širšího proudu dějin.“²¹

Ježíšovo osobní ztělesnění a vyjádření lásky obohatilo chápání jejího významu. Nejde jen o spravedlivý přístup k druhým, ale o osobní zájem o ně. Konečně, Ježíš se více než proroci postavil proti násilí vůči druhým lidem. Nejde jen o nějaký absolutní pacifismus, protože někdy je v zájmu svobody a spravedlnosti nutné použít násilí, ale v dnešním světě je násilí v největší míře destruktivní. Nejslibnější odpor proti bezpráví je podle Cobba odpor, který je nenásilný, jak jej používal na základě Ježíšova příkladu Mahátma Gándhí a jak jej – pod vlivem Ježíše i Gándhího – rozvinul Martin Luther King. To posílilo Cobbův soud, že Ježíšova transformace prorocké tradice má spásnou moc i dnes.

„Schopnost milovat své nepřátele přesahuje hranice racionálních úvah. Následovat Ježíše aspoň částečně znamená postavit svůj život a svou životní orientaci na tom, s nímž byl Ježíš v intimním vztahu.“²² Proto je třeba mluvit o tom, že Bůh byl v Ježíši, že byl tvořivý v něm. Tak vnímá Whitehead Boží

²⁰ Tamtéž, 279.

²¹ Tamtéž, 281.

²² Tamtéž, 282.

kauzalitu. Bůh se podílí na sebeustavení všeho, každá tělesná entita je svým způsobem inkarnací Boha, ale Boží přítomnost v Ježíši je ještě silnější. Ježíš realizoval možnosti, jimiž ho Bůh vybavil, víc než kdokoli jiný. Jeho odpověď na Boží volání je mimořádná, přitom je zároveň modelová a má navzdory tomu, co ho stála a co může stát i nás, v lidských dějinách přelomový význam.

Pro ranou církev však nebylo nejdůležitější, zda Ježíšova věrnost jeho povolání byla plná, ale zda byl tím, koho očekávali, zda jeho poslání bylo jedinečné. Ti, kdo to takto pochopili, se stali jeho učedníky. Ježíše činí rozhodujícím ne to, že naplnil, co se od něj očekávalo, ale že jeho povolání mělo rozhodující význam v lidských dějinách. Bůh ho povolal, aby prorocké poselství osvobodil od reziduí etnocentrismu, aby je prohloubil a obohatil a učinil přístupným pro všechny. Ježíš vytvořil možnosti nového druhu lidského společenství a Pavel se zasloužil o jejich aplikaci. Některé elementy toho, co se tu vynořilo, jsou živé dodnes. To je to, čemu Ježíš říkal Duch svatý. Skrze Ježíše nastupuje nový druh osobní existence. Cobb připomíná, že se jí věnoval ve své studii *The Structure of Christian Existence* (Struktura křesťanské existence) z roku 1979.²³ Nazval ji „duchovní“ existencí. Rozvinutí tohoto historicky převratného druhu lidské existence Nazaretskému podle Cobbova přesvědčení dlužíme. Pro nás, kdo ho následujeme, zůstává Bůh, který nás k tomu volá, rozhodujícím centrem našeho já. U Ježíše však nebyl centrem vnějším, byl v něm zcela přítomen. Proto mohl Ježíš o Bohu mluvit tak, jak my nemůžeme. Tradiční chápání této jedinečnosti vedlo k popření jeho lidství, přestože tu byla snaha je zachovat. Podstatné je, že v Ježíšově případě se cíl, který mu určil Bůh, stal jeho vlastním cílem a rozhodujícím elementem jeho rozhodování.

Nic stvořeného není bezchybné, ale mnohé může zakusit tvůrčí inspiraci. Ježíšova role v současném světě může podle Cobba těžit z pochopení skutečnosti a mezí takové inspirace. Ježíš byl člověkem své doby a kultury, ale je ohromující, jakým způsobem všechno, čím byl určován, překonával a přetvářel. Stejně ohromující je i to, jakým způsobem dokázal žít v souladu se svou vizí skutečnosti, i když ho to stálo život. „Byl inspirován takovým způsobem, že tvrzení, že v jeho životě se Duch stal tělem, není přehnané. V tomto smyslu lze proto věřit, že byl vtělením Boha a mohl se tak pro nás stát svým slovem i svým jednáním rozhodující autoritou.“²⁴

23 John Cobb, *The Structure of Christian Existence*, New York: The Seabury Press, 1979.

24 John Cobb, *Theological Reminiscences*, 287.

Odezva na kritiku

Procesuální teologie byla a je často terčem kritiky a té se nevyhnul ani John Cobb. Zpravidla to ovšem bývá kritika, která vychází z neporozumění projektu, kterým procesuální teologie je. Je to reflexe biblické zvěsti, ale jejím zdrojem není „boží slovo“, nýbrž metafyzická vize, která je s to biblickou zvěst interpretovat v obecně srozumitelných pojmech. I když metafyzika bývá dnes odmítána jako překonaný pokus o celostní reflexi skutečnosti, to, co je ve skutečnosti odmítáno, je vlastně jen metafyzika „substancí“, jež je nevhodná k interpretaci světa, který je *děním*. Je nicméně třeba si uvědomit, že každá teologická výpověď je implicitně metafyzická, každá vychází z nějaké (často neartikulované) představy o základních kamenech reality, v níž žijeme, jíž chceme lépe rozumět, a to právě i ve světle dobré zprávy, která se této reality nepřestává týkat ani tam, kde je nám adresována osobně, kde ji slyšíme na svou adresu. Jde o to, aby tato představa korespondovala s naší zkušeností v celé její šíři.

Presvědčení, že metafyzika k teologii inherentně patří, bylo Cobbovi vlastní. Každé poznání vychází z nějaké perspektivy, nelze se odvolávat na nějaký neutrální rozum, ale to teologii obracející se k širší veřejnosti nezabavuje povinnosti své argumenty interpretovat a obhajovat racionálně. To byl základní argument pro jeho pokus o „křesťanskou přirozenou teologii“, studii, v níž chtěl ukázat, že Whiteheadova konečná pozice je křesťanskému myšlení bližší, než si Whitehead sám dokázal připustit. Byl následně kritizován pro přílišný optimismus, který „ignoruje hřích a odcizení, jak je znají proroci, Pavel i klasická teologie“. Je-li Bůh jen Bohem řádu, není to Bůh, jehož milost překračuje zákon, který odpouští a zachraňuje.²⁵ Podle Cobba však v *Křesťanské přirozené teologii* rozhodně nešlo o komplexní teologický projekt, o snahu nahradit teologii založenou na biblické zvěsti. Tím, co překračuje filozofii, systematicko-teologickými otázkami, se nezabýval. Ale hledání adekvátní filozofické základny je součástí teologického projektu. Musí tu být filozofie, která umí zlo a chaos vysvětlit, ale v níž má dobro zároveň základnější pozici než zlo a chaos.²⁶ Proto již ve *Struktuře křesťanské existence* argumentoval,

25 Langdon Gilkey, review of *A Christian Natural Theology* by John B. Cobb, Jr., *Theology Today* 22 (January 1966), 530–545.

26 John B. Cobb, Jr., *Can Natural Theology be Christian?*, *Theology Today* 22 (April 1966), 140–142.

že celý Boží vztah k lidstvu je založen na lásce. Bez této jistoty nelze křesťanskou teologii dělat.

Tvrzení, že procesuální perspektiva není otevřená křesťanské spiritualitě, Cobb odmítal. Podle jeho přesvědčení poskytuje tato perspektiva plnou svobodu k duchovním praktikám jako je modlitba a účast na bohoslužebných formách účty k Bohu. Nesouhlasil ani s námitkou některých kritiků, že nevěnuje dost pozornosti důsledkům, které měl Ježíšův příběh pro historický nástup *církve* jako komunity víry.²⁷ Podle Cobba nevedla Ježíšova jedinečnost spočívající v tom, že v něm byl inkarnován logos procesu tvůrčí transformace, jen k novému sebepochopení jedinců, kteří s ním byli konfrontováni, ale i komunity, kterou tito jedinci tvořili nebo díky této konfrontaci utvořili.

Cobbův pokus demonstrovat základní kompatibilitu mezi Whiteheadovým filozofickým teizmem a křesťanskou naukou o Bohu nemusí být přesvědčivý ani pro myslitele, kteří s tezí o metafyzických dimenzích teologie jako takové souhlasí. Cobb byl kritizován i ve vlastních řadách za svůj údajně přílišný relativismus a perspektivismus.²⁸ Relativismus však neznamená, bránil se Cobb, že každá transformace je nutně kreativní. To, že všechno poznání je poznamenáno perspektivou, znamená, že je částečné a podmíněné. Přesvědčení mohou ovšem být i falešná, změnitelná, a proto hledání něčeho objektivně konečného a jistého je bláhové. Člověk však může mít silné přesvědčení, aniž by popřel jeho relativitu. Proto i nejhlubší přesvědčení je třeba neustále přezkoumávat, revidovat, nově interpretovat. Hledání nějaké „podstaty“ je kontraproduktivní. Proto i když Cobb věřil v teoretickou i praktickou sílu Whiteheadovy vize, nepokládal ji za definitivní základnu metafyzických pravd.²⁹

doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

macek@etf.cuni.cz

27 Wolfhart Pannenberg, *A Liberal Logos Christology*, in: D. R. Griffin – T. J. J. Altizer (eds.), *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia: Westminster Press, 1977, 143.

28 David Griffin, *Theology for a New Christian Existence*, in: D. R. Griffin – T. J. J. Altizer (eds.), *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia: Westminster Press, 1977, 23.

29 John B. Cobb, Jr., *Further Reflections on the Relativity of Belief*, in: D. R. Griffin – T. J. J. Altizer (eds.), *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia: Westminster Press, 1977, 165–170.

Recenzní studie

„Teologie“ Richarda Rohra

Následující text je kritickým pojednáním o jediné Rohrově knize *Univerzální Kristus* (*The Universal Christ*, 2019), v níž Rohr předkládá něco jako svoji christologii v kontextu svého výkladu celku skutečnosti.¹ Článek jsem napsal na opakovanou žádost některých kolegů, sám bych se Rohrem asi nezabýval a už vůbec o něm nic nepublikoval.

Zásadní problém

Zásadní problém Rohrovy knihy nespočívá v tom, že by přicházel s myšlenkami jinými, než které by se líbily jeho kolegům a recenzentům – to je v teologii každodenním chlebem. Nejde o to, že Rohr mnoho věcí pojímá jinak. Jde o to, jakým způsobem své postoje staví a zdůvodňuje, protože jeho text prozrazuje, že dostatečně nezná či ignoruje dosavadní tradici a diskusi, dostatečně nerozlišuje, naopak nepřípustně směšuje, již známé věci staví jako svoje objevy a v nejhorším případě si vymýšlí a pak své výmysly prezentuje jako fakta. Píše ve velmi krátkých kapitolách, většinou klouže jen po povrchu, své myšlenky více nerozvádí, ale zaštiťuje je pouze svojí autoritou jakéhosi spirituálního gurua. Z mého pohledu tím dělá totéž, co ve svých literárních fiktivních spisovatelé typu Dana Browna: předkládá mix skutečnosti a citátů, vložených do jiného kontextu a přidává smyšlenou interpretaci. Neprezentuje to však jako literární fikci, ale jako teologii a návod na život, který ovšem nese výrazné gnostické rysy. Ukážu to na konkrétních příkladech.

Rohrova základní teze je jasná: Bůh přebývá „v každém a ve všem od počátku času“ (11) a toto přebývání je Kristus (21nn; pozor: nikoli Ježíš Kristus, ale *pouze*

1 Richard Rohr, *Univerzální Kristus: jak může zapomenutá skutečnost změnit všechno, co vidíme, v co doufáme, v co věříme*, přel. Jana Ogrocká, Brno: Barrister & Principal, 2020. Čísla stránek v závorkách se vztahují k této knize. Článek vychází jednak z toho, co jsem přednesl na konferenci o Rohrově díle, která se konala v březnu 2022 na VOŠ Jabok v Praze, a jednak z mého následného anglického článku: Petr Gallus, *The “Theology” of Richard Rohr*, *Communio viatorum* 65 (2023/3), 227–241, doi: 10.14712/00103713.2023.3.4, s nímž se do značné míry překrývá.

Kristus, bez Ježíše). Kristus je tedy něco jiného a bytostně více než „jen“ Boží vtělení v osobě Ježíše z Nazareta – celý svět je jedna kontinuální inkarnace, Bůh jako Kristus je všechno ve všem. Od této teze Rohr vychází, vše ostatní čte z tohoto pohledu a také mu vše ostatní podřizuje. Podle této teze si také předefinovává veškeré pojmy jako Kristus, inkarnace, vzkříšení, Bůh, člověk, spása, zlo, hřích atd. Celému konceptu vévodí motiv univerzálního vtěleného Krista, který je všude a všemu skrytě vládne. Tuto výchozí tezi Rohr postuluje bez dalšího zdůvodnění, pouze jako objev své padesátileté praxe a s apelem: „Jakmile dospějete k podobnému průlomu, tuto představu najdete různými způsoby vyjádřenou všude v Pavlových listech“ (167, načež Rohr cituje především epistolu Žd, která rozhodně není od Pavla; jenomže právě takovéto pečlivější rozlišování, které je podstatou poctivé teologie a vědy vůbec, je zjevně pod rozlišovací schopnost Rohrova přístupu).

Kořeny této představy, která odděluje Krista od Ježíše a z Krista vytváří jakýsi neosobní věčný princip, který prochází dějinami a naplňuje stvoření, lze v moderních dějinách vystopovat ke Schleiermacherovi, který mluví o božském principu, jenž prostupuje Ježíšovým lidským organismem.² Na něj navazuje David Friedrich Strauss, který jeho myšlenku programově radikalizuje: božství se v dějinách neprojevuje jako osoba, ale jako idea, jak to říká i jeho slavná teze: „To opravdu není způsob, jak se idea uskutečňuje – vysypat celou svoji plnost do jediného exempláře.“³ Idea a individuum nemohou vytvořit jednotu, věčná idea daleko přesahuje konečného a omezeného jednotlivce. Božskou ideu je proto třeba dle Strausse vztáhnout na celé lidstvo, respektive na celé stvoření. Tomuto pojetí je Rohr nejbližší – ovšem s tím rozdílem, že Strauss byl důsledný a na základě své interpretace opustil křesťanství a přihlásil se k panteismu. Vedle Schleiermachera a Strausse by dále bylo možné uvést i Teilharda de Chardina a především Johna Hicka a pluralisty; a vedle nich pak leckteré protestanské liberály, kteří jdou podobným směrem. Přímo o kosmickém Kristu mluví explicitně Paul Tillich, dotkne se ho i Jürgen Moltmann. Naposledy přišel s podobným konceptem „hluboké inkarnace“

2 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, London: Bloomsbury T&T Clark, ³2016, 384 (§ 93.4); Petr Gallus, *Perspektiva vzkříšení. Trinitární christologie*, Praha: Karolinum, 2022, 155–165.

3 David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 734.

Niels Henrik Gregersen.⁴ Rohr tedy rozhodně není první, koho něco takového napadlo, jenomže o tom sám neví, odpovídající pokusy a diskusi nezná – a tím pádem nezná ani jejich kritiku.⁵

Gnostický přístup

Velmi iritující je u Rohra háv, do kterého vše halí, totiž jeho manipulativní a gnostizující postup, který má ezoterické a populisticko-sektářské rysy;⁶ je tu stará „moudrost“, „tajemství“, „skrytý plán“, mystérium (56), které je zapsáno především v přírodě jako takové, ale i v Bibli. Tradice je však v zápase o svoji pouze racionalistickou „verbální ortodoxii“ (27) lživě zastřela (srov. 30); nikdy neřekla lidem, z jaké doby která teorie či tradice pochází, takže tomu nikdo správně neporozuměl a ani porozumět nemohl.⁷ Tradice to přitom možná i vyjádřit chtěla, ale fakticky řekla něco jiného (14; toto je rys společný s protestanskými liberály, kteří také rádi poukazují na někdejší dobré úmysly, ale faktický vývoj křesťanské nauky je podle nich scestný⁸). „Křesťanství je dnes

4 Pro konkrétní odkazy na uvedené autory a jejich koncepcce viz Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 171.

5 Pokud u Rohra někdy dojde na klasické koncepty z dějin, ukáže se rychle, že je pořádně nezná a spíše je karikuje tak, aby si vytvořil slaměného panáka, jehož pak může zničit. Tak zachází například s Anselmem (146nn.). Anebo se zastáncům jiných teorií rovnou vysmívá: „Váš Bůh je příliš malý“ (149). Rohr tak zcela postrádá to, čemu se říká intelektuální poctivost, takže je dost těžké najít v jeho textech základnu pro férový rozhovor. Aby si čtenář tohoto článku mohl udělat základní přehled sám, připojuji na konec každé kapitoly odkazy do standardních či aktuálních teologických děl, které umožní srovnání Rohrových myšlenek se současným stavem teologické diskuse.

6 Že gnosticismus je trvalým pokušením křesťanství, viděl velmi přesně Petr Pokorný, srov. Petr Pokorný, *Píseň o perle: tajné knihy starověkých gnostiků*, Praha: Vyšehrad, 1986, 192–193. Rohr sám paradoxně gnosticismus odsuzuje, protože ho, znovu zcela smyšleně a nepoučeně, považuje za jakési příliš intelektuální rozumářství (117). Svým pojetím a přístupem ale naopak gnostické rysy dost přesně naplňuje.

7 Vyznání z Niceje i Chalcedonu jsou dle Rohra sice pravdivá, ale je to pouze „odtažitá akademická teorie“ (53); Apoštolské vyznání víry je nedostatečné (110); vše úplně pokřivila satisfakční teorie a pojetí Ježíšovy smrti jako zástupné oběti (146–149). Rohrovo myšlení svojí strukturou místy připomíná postupy konspiračních teorií.

8 Tak již Harnack, který považoval za základní chybu a zpronevěru křesťanské teologie moment vzniku christologie, tedy už Pavlovou soustředění na osobu Ježíše Krista namísto soustředění na jeho zvěst („Do evangelia patří Otec, nikoli Syn“), srov. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*, ed. Claus-Dieter Osthöfener, Tübingen: Mohr Siebeck, ³2012; v současnosti např. Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Stuttgart: UTB – Mohr Siebeck, 2013.

spíše záležitostí soutěžení, nebo dokonce ‚dokazování vlastní důležitosti‘ [orig.: ‚an ego trip‘] než proklamací Božího vítězství a lásky“ (147). Západní křesťanství je už úplně zkreslené, protože čte Pavla „čistě antropocentrickým a individualistickým způsobem“ (171). Proto je potřeba správného duchovního vůdce, „mystika“ (60), který ví lépe, co vlastně staré spisy chtějí říci, který to vše vidí, a tedy došel k utajované pravdě, kterou teď všem sdělí: „Jen si sami ověřte, zda se v tom nemýlím. Myslím, že zjistíte, že ne“ [orig.: „Do check me out on that, and you might see that I am correct.“] (41). Podle Rohrova názoru to vypadá, „že ve skutečnosti neznáme naše Evangelium“ (44; zde zase škobrtá český překlad: správně je „své Evangelium“), protože „Pavel svým nevysloveným tajemstvím [!] míní přímo Krista, o kterém mluvíme v této knize“ (45). Za svědectvími a texty je tedy ještě nějaká skrytá nauka, kterou doposud nikdo nerozpoznal, ovšem Rohr již ano. Proto je třeba jej nechat, aby se „stal naším průvodcem“ a sledovat jeho výklad „jako drobký vyznačující cestu hlubokým lesem“ (15). Cílem – a to je velmi výrazný gnostický rys Rohrova přístupu – je tudíž pravé poznání, k němuž vede poměrně jednoduchá cesta: vrátit se zpět k tomu, „co platilo vždy od počátku stvoření“ (54). Jenomže tato stará pravda je příliš šokující, a tak je třeba ji nejprve strávit (55). K tomu je třeba dobrého duchovního vůdce a kontemplativní myšlení, které otevírá oči.

Přitom ovšem – znovu výrazně gnosticky – platí, že ve vnějším světě a jeho strukturách není třeba nic měnit. Nejde o proměnu fyzické skutečnosti. Jediné, co je třeba transformovat, je naše poznání, protože skutečnost už v skrytu je božská. Ale právě v skrytu. Ke konečnému cíli tedy vede – nikoli něco jako dar víry, slyšení či poslušnost slovu, nýbrž jakási autoterapie, technika, kterou je možné, a ovšem nutné, nacvičit: je třeba, „abychom pronikali do hloubi věcí – a nalézali tam Božího ducha“ (118). Takovéto náboženství (které Rohr pořád nazývá křesťanstvím, ačkoli na tom v podstatě nic křesťanského není) má pak údajně potenciál stát se náboženstvím přirozeným, pozdviženým nad všechna partikulární náboženství – protože o náboženství vlastně nakonec nejde, ta jsou pouze „audiovizuálními pomůckami“ (201) pro pravé poznání, které sahá o rovinu hlouběji než všechna náboženství (14; a pak kdo tu je a není gnostik).

Rohr se tak nakonec chce osvobodit od všech partikularit, od kulturních, kmenových a místních specifik a chce se posunout k „univerzálnímu vzorci“ (87). Přitom z jeho textu číší jeho vlastní perspektiva amerického bílého muže z Nového Mexika, formulovaná v angličtině tudíž do značné

míry formovaná angličtinou. Svoji vlastní pozici a perspektivu ovšem nikde nereflektuje.⁹

Transcendence je imanence: Bůh je všechno ve všem

Tezí, že vtělení se týká veškerého stvoření, ano že Bůh se „stal“ všemi věcmi (23, 29, 117), že ve všem je božská DNA (31), že Bůh je „samou podstatou univerza“ (122), Rohr stírá rozdíl mezi transcendencí a imanencí a mezi Bohem a stvořením. Dokladů je u Rohra nespočet: „Všechno viditelné, bez výjimky, je výlev Boha“ (23). Bůh je jedno a totéž se stvořením, takže svět je „prosycený Kristem“ (24). Svět je Boží skrytostí i zjevením, není rozdílu mezi přirozeným a nadpřirozeným (24–25): svět je „Božím tělem samým“ (26, 138). Kristův hlas je „univerzálně slyšitelný“ (89). *Deus sive natura*, řekl by Spinoza. Na rozdíl od něj je však toto čistý panteismus, ačkoli Rohr by chtěl zastávat panenteismus (50, údajně přesně stejně jako to zastávali Ježíš a Pavel; samozřejmě je to u Rohra pouze tvrzení bez dokladu – krom toho, že je to naprostý nesmysl). Ale fakticky to nedělá a nedokáže, protože nedokáže odlišit transcendenci od imanence. Naopak je nucen připsat všechny Boží či kristovské atributy přímo světu a tím redefinovat (= imanentizovat) všechny teologické pojmy.

Problémem všech takovýchto přístupů k Bohu už od Schleiermachera je mimo jiné také to, že Bůh se stává právě spíše – dnes tak populární, což je možná jakýmsi populistickým jádrem celého problému a vysvětlením jeho přitažlivosti pro lidovou zbožnost – energií či působícím principem, ale není to Bůh osobní. Bůh je zde spíše plotinovský emanující agregát než osoba.¹⁰ Rohr se snaží posléze mluvit o Kristu jako korporátní osobě, ale tím to nezachrání. Vítězí představa neustálého „Flow“, proudění energie (32). Stejně tak není divu, že úplně padá jakékoli trojiční myšlení – kde není christologie

⁹ To je zároveň rys, který Rohra spojuje s pluralisty typu Johna Hicka. Ke kritice pluralismu srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 412–427. Co se týče rozhovoru s tradicí, stojí za to vzít si zde k ruce pro obecnější přehled o vývoji teologického myšlení některé z klasických děl dějin dogmatu, jako např. Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn, 2003; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, London – Chicago: University of Chicago Press, 1971. Pro otázky spojené s problematikou interpretace lze sáhnout taktéž po klasicích jako Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*, Praha: Triáda, 2020; Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: University Press, 1982; Umberto Eco, *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977; stručně také Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 33–49.

¹⁰ Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 155–165.

založená na osobě Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, není důvod uvažovat trojičně. Rohr tak nakonec drží pouze božskou energii ve všem a používá pro ni zcela *promiscue* pojmy Bůh, Kristus či Duch, bez dalšího rozlišení. Vše je jeden princip, jedna energie, jedna přítomnost, každý si to může nazvat, jak je mu blízké.

Rohr proto chce a musí myslet důsledně monisticky – to ovšem za cenu, že musí maximálně oslabit či dokonce prakticky vyloučit hřích a zlo, které jsou jen zástěrkami pravé skutečnosti (blíže viz níže). To ovšem vede ke zcela nekrytým paušálním výpovědím jako např.: „Vše viditelné, bez výjimky, je výlev Boha (outpouring)“ (23). Nebo: „všechny viditelné věci jsou zjevením Boží bez konce se rozlévající duchovní energie“ (26). Pokud by tomu tak mělo být, klade se otázka, v jakém světě Rohr žije. Opravdu bez dalšího chce říci, že Bůh je v tancích, v pecích koncentračních táborů, v raketách směřujících na civilisty, a to vše je navenek jen zástěrka pravé skutečnosti?

Zároveň s podceněním hříchu a se slepotou vůči zlu nedokáže Rohr docenit ani jednotlivce a konkrétní životní podmínky. Vše směřuje od já k my, individualita jde stranou (50). Důraz na jednotlivce prohlašuje Rohr za individualismus, za který dle něj (a zde v souladu s širokou katolickou optikou) může mj. Luther, a prostřednictvím svého černo-bílého vidění ho odmítá (168).¹¹ To má důsledky i pro centrální „figuru“ Krista: Kristus nemá žádný gender; Ježíš jako jeden z projevů Krista má sice mužské tělo, ale zároveň ženskou duši (43); univerzální vtělení je prostě energie, která vše sjednocuje a přitom stírá rozdíly. Rohr nedokáže docenit partikularitu inkarnace a spolu s ní konkrétní lidský život v jeho jedinečnosti. Cílem je sjednotit se bez jakékoliv partikulární identity se vším = s Kristem. Kristus je všechno a všechno je Kristus (159).¹²

11 Jenomže ne každý důraz na jednotlivce a jeho život je hned třeba nálepkovat jako individualismus; zájem o jednotlivce a jednotlivý život je naopak jedním ze základních křesťanských důrazů. Tak tomu je právě u Luthera, jehož zaměření na jednotlivce je zasazeno do rámce věřícího společenství, do konkrétní církve, jak o tom ostatně mluví i současné lutherské bádání. Srov. k tomu např. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1983; Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; Otto Hermann Pesch, *Cesty k Lutherovi*, přel. Jaroslav Vokoun, Brno: CDK, 1999.

12 Velmi dobrým úvodem do teologického učení o Bohu je např. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Verlag Herder, 2016. Stejně tak čtenář neudělá chybu, když se začte do Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, London: Bloomsbury, 2014; anebo do katolické klasiky: Karl Rahner, *Základy*

Biblická hermeneutika

Velmi svévolně a nepoučeně Rohr zachází s Biblií, do které včítá svoji tezi o univerzálním Kristu, takže texty vytrhává z kontextu, znásilňuje, někdy raději vytváří své vlastní překlady, protože standardní se do jeho čtení nevejdou (115). Je nasnadě, že se ve svém přístupu bude Rohr dovolávat mnoha janovských obrátů a dílčích frází. To je případ hned janovského prologu. Jenomže ten nelze interpretovat jako doklad univerzálního Krista už proto, že Jan jasně rozlišuje transcendenci a imanenci: Slovo se stalo tělem v Ježíši Kristu, a nikoli tělem ve smyslu veškerenstva hmoty (jak říká Rohr na s. 206). Stejně nesmyslné je opakované tvrzení, že celý svět byl stvořen k Božímu obrazu, s odvoláním na Gn 1,26 (30). Nebyl. K Božímu obrazu by stvořen jen člověk. Ale to Rohrovi neladí, tak si kontext vymyslí. Stejně jako při interpretaci slov ustanovení poslední večeře „Toto je moje tělo.“ Ježíš tím prý nemyslel chleba, ale celý vesmír, veškerou hmotu (135). To je exegeticky neobhajitelný nesmysl. Rohr si zde prostě vymýšlí. To považuji za velmi manipulativní přístup, který do poctivé teologie nepatří.

Z hermeneutického pohledu snad ještě více vadí Rohrovo opakované tvrzení, že své myšlenky opírá o Pavla. Nejcitovanějšími epistolami jsou u něj Koloským a Efezským (26), tedy deuteropaulina, což ovšem Rohr ignoruje (38: psal je Pavel; 37: psal to jeho student „procházející vzdělávacím procesem“ (originál je jasnější: „under his training“ [!])). Je příznačné, že Rohr si ani jednou nevezme k ruce žádný biblický komentář či jinou odbornou exegetickou literaturu. Jinak by musel reflektovat fakt, že deuteropaulina mají za sebou už nějaký vývoj a mají sklon k určitým posunům, leckdy právě ke gnostickému univerzalizmu, což na druhou stranu vyvažují vlastní Pavlovy epistoly či epistoly pastorální. Výrazné – a v pohledu na Rohrův přístup nejdůležitější – je zde tvrzení z Ko 2,12, že už jsme spolu s Kristem vzkříšeni, s čímž polemizuje 2Tm 2,18. Před takovým přílišným triumfalismem nadto varuje před tím už také sám Pavel v 1K 4,8: ještě právě nejsme v nebesích.¹³ Rohr ovšem svůj pohled zakládá nešťastně a nepoučeně právě na unáhlených a gnostizujících

křesťanské víry, Svitavy: Triton, 2004; anebo také Ingolf U. Dalferth, *Gott: philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.

13 Srov. Gallus, *Perspektiva vzkříšení*, 332; Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, 213–214; Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013, 669–670; Petr Pokorný, *List Efezským*, Český ekumenický komentář k Novému zákonu, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze: Česká biblická společnost, 2006, 73–74.

výpovědích Ko a Ef, které pak představují hlavní zdůvodnění jeho tezí (106): spásu podle něho líčí Ko a Ef „jak v minulém čase, tak v kolektivním smyslu. Proč jsme si toho nikdy nevšimli?“ Na to je třeba říci, že exegzeze si toho ovšem všímá pravidelně a kontinuálně.¹⁴ Jenomže toho si ovšem zase „nevšiml“ Rohr. „Hlavní pastorační poselství celého Evangelia“ je pro Rohra tudíž skutečnost, že „my všichni“ jsme „raněni a vzkříšeni zároveň“ (99).¹⁵

Pro Rohra je prostě autorem všech epištol Pavel – včetně listu Židům – a své čtení Pavla staví právě na deuteropaulinech. Tím ovšem Pavla notně zkresluje: Pavel nikde nepředkládá univerzálního Krista jako korporátní osobu existující ve všem stvoření od počátku věků. Naopak, Pavel káže Krista ukřižovaného, tedy právě *Ježíše* Krista jako vtěleného Boha samotného (Fp 2,6–11), v této partikularitě a konkrétnosti, navíc jako lék na lidský hřích (srov. 1K 1,23; 1Te 5,10; Ř 5,6–8 aj.). Právě to, čemu někdy teologie v pohledu na Krista říká „skandál partikularity“, totiž že se Bůh vtělil právě v tomto člověku a pouze v něm, je ovšem pro Rohra nepřijatelné (čímž je pro něj fakticky nepřijatelné samotné jádro křesťanství). Proto u něj také synoptická evangelia přicházejí ke slovu až v druhé řadě a historický Ježíš žádnou zásadní roli nehraje. A protože Rohr přeznačuje podle svého i biblické termíny, tak ani vzkříšení není nic, co by se událo Ježíšovi, ale „zjevení univerzálního vzorce, který se nedá postihnout v krátkém čase“; prostě zase totéž: vzkříšení je Kristova odvěká přítomnost ve všem, což se dá nazvat i milost či Duch svatý (105–106). Všechno je jedno: svět je Kristus, vtělení je vzkříšení, utrpení je milost...

Rohr jednoznačně staví sám sebe a svůj pohled i nad Bibli. Vítězí jeho mystický vhléd, který se stává normou všeho. Nakonec je donucen konstatovat, že v Bibli jsou „jevné rozpory a inkonzistence ve vztahu k Bohu“, totiž všude tam, kde Bůh také trestá. Tuto skutečnost Rohr interpretuje svévolně až konspiračně tak, že si to tam vložili lidé, protože ti vždycky potřebují duální vzorce a nějakého zloducha (177). Do očí bijící je také skutečnost, že Rohr do svého čtení vůbec nedokáže integrovat starozákonní pozadí očekávaného Mesiáše, Starý zákon mu prakticky z dohledu odpadá. Je to nutný důsledek toho, že vtělení je božským vtělením do stvoření. Pak Mesiáš už vlastně není potřeba,

14 Vedle odkazů v předchozí poznámce srov. také ještě Pokorný – Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 632–633.

15 Nenacházím na své klávesnici dost otazníků, vykřičníků či jiných znaků, které by vystihly naprostou hloupost. A tak jen napíšu, že je to další, vlastně typické, paušální vyjádření, u něhož by bylo potřeba mnohem pečlivěji rozlišovat (exegeticky, hermeneuticky, teologicky), ale tuto schopnost u Rohra opakovaně nenacházím. Výsledkem je pak ovšem velmi problematický, protože manipulativní náboženský populismus.

respektive i mesiášství je redefinováno: pomazáno je přece celé stvoření (29). Spása je tudíž jinde, než jsme si doposud mysleli, a vypadá jinak.¹⁶

Kristus a Ježíš

Jak už zaznělo opakovaně, u Rohra proto nelze mluvit o Ježíši Kristu, protože Ježíše a Krista důsledně odděluje. Jsou to dvě odlišné entity, zde více méně po vzoru D. F. Strausse a J. Hicka (a možná i P. Tillicha): „Kristus je Bůh a Ježíš je historická manifestace Krista v čase“ (28). Ježíš je tak – nyní už jako výraz typického Rohrova směšování všeho se vším – „Třetí Někdo – ne čistě Bůh a ne čistě člověk, ale Bůh a člověk dohromady.“ (Přesně tomuto se ovšem chtěla vyhnout už stará církev a teologie, protože prošla zápasem s eutychianismem, který směšoval božství a lidství v Kristu, takže výsledkem byla bytost, která nebyla pořádně ani Bohem, ani člověkem.) U Rohra je vzorec jasný: Kristus zastupuje věčné božství, Ježíš dočasné lidství (a jak už zmíněno výše, Ježíš coby nositel Krista měl údajně mužské tělo, ale ženskou duši, 43). Ježíš jako historická osoba tudíž není Mesiáš, Spasitel a v tomto smyslu augustinovské *sacramentum*, ale pouze *exemplum* („vzor a příklad“, 62): je to příklad, který máme následovat, protože o Ježíše nakonec nejde, on sám nemá žádný spásný význam. Nejhorším teologickým omylem je proto teorie Ježíšovy zástupné smrti za hřích jednou pro vždy, protože pak nelze Ježíše napodobovat (145).¹⁷ Spásu už přinesl Kristus, a ten se nevyčerpává pouze v osobě Ježíše, ale je všude. I v nás.

To ovšem vede Rohra neomylně k tomu, aby znovu zabředával do slepých uliček, kterými tradice už prošla, tentokrát v otázce smrti na kříži. V tomto momentu se manifestace Krista v Ježíši znovu doketisticky rozpadá: Rohr sice dokáže mluvit o utrpení Krista, ale nikoli o jeho smrti. Umírá pouze člověk Ježíš, Kristus je principiálně nesmrtelný (189, 218). Jenomže znovu:

16 Literatury k biblické hermeneutice je celá řada. Vedle výše citovaných úvodů do Nového zákona viz také Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2006; Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*, přel. Filip Čapek, Praha: Vyšehrad, 2016; Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997; Umberto Eco, *Meze interpretace*, Praha: Karolinum, 2004; Ingolf U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

17 České vydání zde (145) překládá „substitutionary atonement“ chybně jako „náhradní vykoupení“, což je nesmysl, namísto správného „zástupného smíření“. Překladačských nepřesností u teologických termínů a vazeb obsahuje překlad víc (např. 62: „innate theology“ není „přirozená teologie“, ale teologie vrozená; Rohrovu transliteraci „en Cristo“ (50) by bylo lépe převést, resp. vylepšit, jako „en Christo“).

Pavel káže Krista ukřižovaného (1K 1,23), který podstoupil smrt na kříži a byl vzkříšen. Je potom zcela absurdní, když Rohr naprosto smyšleně obviňuje tradici, že Krista a Ježíše roztrhla, takže je prý musíme znovu sjednotit (32). Tím ovšem znovu potvrzuje, že Rohr mívá samotný základ křesťanství a zároveň si konstruuje slaměného teologického panáka, na kterém se má ukázat, jak se tradice mylí (srov. např. 173: Vzkříšení musí „být něco víc než osobní vítězství jednoho muže, které mělo dokázat, že je Bůh“. To tvrdí kdo?). Přitom svými myšlenkami Rohr opakovaně prokazuje, že tradici buď nezná, anebo ji ignoruje, přitom ovšem ve svých výmyslech ani náznakem nedosahuje hloubky jejího teologického vhledu a kvality.

Ježíšovo ukřižování a vzkříšení je tak pro Rohra znovu spíše podobenstvím „cesty všech lidí“ (118). Vzkříšení už nic nového nepřináší, je to jen prolongace univerzální inkarnace. A vlastně není potřeba, protože pokud je svět božský, nemůže zemřít: „nic opravdu dobrého nemůže zemřít!“ (174). Takže prý už Pavel prezentuje vzkříšení jako univerzální princip vši skutečnosti a používá ho jako univerzální metaforu. Potvrzeno: vzkříšení je totéž co inkarnace a totéž co ukřižování. Vše je jedno, záleží pouze na úhlu pohledu. Rohrův opravdu hloupý ezoterický mix vyjadřuje třeba tato věta: „Přebývá-li ve hmotě Bůh, pak je hmota jakýmsi způsobem věčná, a když krédo říká, že věříme ve ‚vzkříšení těla‘, znamená to také našeho těla a nejenom těla Ježíšova!“ (175). Naše těla jsou věčná. Pak ale nepotřebují vzkříšení. Vzkříšení předpokládá smrt. Ale tu Rohr vůbec myslet nedokáže, protože „Bůh neprohrává a neselhává. Právě to znamená být Bůh“ (176). A pokud je i svět božský, ani on nemůže prohrát. Smrt tak vlastně neexistuje. Vážně?¹⁸

Základní kategorie: uvnitř

Kristus je přítomen ve všem, tedy i v člověku. Kategorie „uvnitř“ je nejdůležitější. A tam lze také Krista najít, konkrétně „prostřednictvím vnitřního duševního dialogu, prostřednictvím přirozeného zákona, který ‚napsán v našem srdci‘“ (50). Od „kosmické identity“, v níž všichni žijeme, jsme se odklonili jen a pouze vlastním rozhodnutím. Přesto je ale základ už dán: Kristus je ve

¹⁸ Znovu mně chybí příhodné znaky... K současné christologii srov. moji studii Gallus, *Perspektiva vzkříšení*; dále Ingolf U. Dalferth, *Crucified and Resurrected*, Grand Rapids: Baker Academic, 2015; Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man*, Philadelphia: Westminster Press, 1977; Jürgen Werbick, *Gott-menschlich. Eine elementare Christologie*, Freiburg: Herder, 2016; Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982; Gerald O'Collins, *The Resurrection of Jesus Christ*, Milwaukee 1993.

všem, a tedy je vše v Kristu. Všichni jsme v Kristu, ať chceme či ne. A všichni jsme v něm vyvoleni (51).

Rohr tedy škrtá – tak jako škrtl transcendenci – celý rozměr *extra me*, který je pro křesťanství naprosto konstitutivní, a vše lokalizuje do nitra: jde o vnitřní zkušenost, vnitřní pohled, vnitřní vrozenou teologii, ano o „vrozené vědění v každém z nás“ (62, 66), vnitřní hlas (92). Základní pohyb je „zevnitř“ ven (104). Že si velmi úspěšně dokážeme něco nalhávat a obelhávat sami sebe, Rohr vůbec nebere v potaz. Bůh mluví skrze naše myšlenky (92) – ovšem jen skrze ty příjemné: „Jestliže v nás nějaká myšlenka vyvolává pocit, že je k nám nebo k jiným příliš tvrdá, že nás nebo jiné zahanbuje nebo snižuje, nejspíš nepůjde o hlas Boží. To mi věřte. Je to prostě jen *náš* hlas“ (94). Ale co je příjemné, to je Bůh. To se samozřejmě pěkně poslouchá. Jen jsou to věty jako z laciné ezoterické příručky. Jenomže to neznamená, že když nám něco nevoní, nemůže to být pravda, a že když se tomu vyhneme, ztratí to svoji platnost. V sebeklamu býváme opravdu dobří. Že Boží slovo k člověku je někdy také slovem soudu, pro to není u Rohra místo.

Naopak pokud je Bůh ve všech věcech, pak musí být vše růžové: „Když se podíváte na kteréhokoli člověka, na květinu, včelu, horu – na cokoli –, vidíte inkarnaci Boží lásky k vám a svět můžete nazvat svým domovem“ (59). „Nejdříve milujte skály a živly, pak se posuňte ke stromům, potom ke zvířatům a nato k lidem. Záhy se vám budou jako reálná možnost jevit andělé a k Bohu už potom bude jen kousek. Funguje to“ (63). Vše už je dáno a zachráněno, to jen my se bráníme (55). Naštěstí podle Rohra zjevně existuje jednoduchý a až mechanický návod na život, který, když to člověk natrénuje, funguje. Důkazem toho, že je člověk křesťan, je podle něj právě to, když dokážeme vidět Krista všude kolem sebe (59). Kristus je zde, musíme jen „natáhnout ruku a chopit se ho“ (60). „Vůbec se nejedná o otázku víry“ [!]. Stačí prostě „důvěřovat své vlastní nehlubší zkušenosti“ (60). Vlastní pravda je zde, jen leží v hlubině: pokud je Bůh ve všem, pokud se Bůh vším stal, pak mohu říci nejen to, že Bůh je ve mně; pak mohu říci, že se Bůh – stejně jako se stal ostatními věcmi – stal i mnou (97).¹⁹

19 V těchto souvislostech je vhodné podívat se blíže na pavlovskou frázi „v Kristu“ (*en Christo*); k tomu srov. např. Michael Wolter, *Paul: An Outline of His Theology*, přel. Robert L. Brawley, Waco, Texas: Baylor University Press, 2015. A pak také na východní koncept zbožštění (*theosis*); srov. např. Jared Ortiz (ed.), *Deification in the Latin Patristic Tradition*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019; Stephen Finlan – Vladimir Kharlamov (eds.), *Theōsis: Deification in Christian Theology*, Cambridge: James Clarke, 2010. A proti imanentizaci

„My jsme Bůh“

Je třeba si jen chvíli počkat, než zazní právě i toto nejvyhrocenější vyjádření: i my jsme vlastně Bůh. Jsme „zachráněni ‚v Kristu‘ a jako Kristus“ (45). Máme v sobě „implantovaného Ducha“ (82, orig.: „Implanted Spirit“), ano máme v sobě svého „vnitřního Krista“ („Přečtěte si znovu Evangelia a přesvědčte se, jestli to není pravda!“, 82).

Ten skrytý hlas je však hluboko a pronikne k němu pouze člověk pokorný, anebo trénovaný [!] (92). Boha si tedy dokáže uvědomit pouze člověk nábožensky vycvičený a schopný. Cílem takového výcviku je dojít k tomu, k čemu došel i Ježíš: „Já a Otec jsme jedno“ (178). Proto se při eucharistii stáváme tím, co jíme: „Bože můj, jsem opravdu to, co jím! I já jsem Tělo Kristovo“ (140). Kristus je já a já jsem Kristus. To je naše Pravé já (93). Právě při eucharistii vše vrcholí: „Nejsme jenom lidé mající nějakou zkušenost Boha. Eucharistie nám říká, že jakýmsi tajemným způsobem jsme Bůh mající lidskou zkušenost!“ (140). Je potřeba ještě něco komentovat dál? Tohle by snad rázně odmítl i sebevětší zastánce *theosis*. *Qui bene distinguit bene docet*, říká stará moudrá formule. Nerozlišovat mezi Bohem a člověkem je špatná teologie; pokud je to ještě vůbec teologie. Rohrova pointa v naprostém setření rozdílu mezi Bohem a člověkem, mezi Stvořitelem a stvořením není nic jiného než čistý panteismus, který s křesťanstvím má společná už jen stejně znějící slova, nikoli však už jejich obsah.²⁰

a zvnitřnění všeho také na reformační důraz na *extra me* v Kristu: Eberhard Jüngel, *Justification: The Heart of the Christian Faith. A Theological Study with an Ecumenical Purpose*, přel. Jeffrey F. Cayzer, London: T&T Clark, 2006; Ingolf U. Dalferth – Eberhard Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit als Grundkategorien christlicher Anthropologie*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 24, ed. Franz Böckle, Freiburg: Herder, 1981, 57–99; Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München: Chr. Kaiser, 1980, 290–317; Petr Gallus, *Člověk před Bohem: teologická antropologie*, Praha: Karolinum, 2024, 123–149.

- 20 K otázce Boží přítomnosti srov. Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006; Ingolf U. Dalferth, *Deus Praesens: Gottes Gegenwart und christlicher Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021; k otázce Kristovy přítomnosti v eucharistii Pavel Filipi, *Hostina chudých: kapitoly o večěři Páně*, Praha: Kalich, 1991; Michael Welker, *What Happens in Holy Communion?* Grand Rapids, MI; London: W.B. Eerdmans Pub.; SPCK, 2000; Gallus, *Člověk před Bohem*, 361–374.

Iluze zla

Když musí být vše monisticky jen dobré a božské, není místo pro zlo a hřích. Rohr tvrdí, že odmítá Augustina a jeho koncepci dědičného hříchu, ale fakticky odmítá koncepci hříchu vůbec a spolu s ní i celý příběh z Genesis 3 (67). Pojem hříchu je pro něj celý špatný, vede k negativní antropologii a Nietzscheovské dominanci kléru nad lidem (68). Z negativních jevů pro Rohra existuje jen utrpení. Ve světě – protože je božský – existuje jen utrpení, v němž solidárně trpí i Bůh. Utrpení není nic jiného než ukřižování. Naše skutečnost je tak neustálým souběhem protikladů. Univerzální utrpení na sebe ovšem vzal Ježíš a stejně jako v jeho případě je i naším úkolem unést rozpory a rozpustit je v sobě (152), a tedy sdílet Boží úděl. Úkolem člověka v utrpení je doprovázet Boha (?), který nese nekonečné utrpení (152).

Zde se pěkně ukazuje, co se stane, když je svět zcela ztotožněn s Bohem: vše musí být dobré a božské, takže je nutné oslabit zlo. Ovšem zároveň obojí, dobro i zlo, v této nerovnováze trvá věčně, takže vzývaný monismus jen tentam. Fakticky to vede k naprosté petrifikaci *statu quo*, z něhož neexistuje vysvobození: spása je již zde, protože je dána vtělením; zároveň je zde ovšem utrpení, takže Bůh věčně trpí. A tento stav je neměnný. Není žádná naděje na změnu celku skutečnosti; může se proměnit jen niterný pohled, nikoli vnější struktury: „Ježíš přišel, aby změnil naše smýšlení o Bohu – a o nás samých – a o tom, v čem skutečně spočívá dobro, a v čem zlo“ (155). Bůh proměňuje mysl, nikoli svět, protože by spolu s ním musel proměnit sám sebe. A to zjevně neumí. Zlo je tak nakonec funkcionalizováno (a tím fakticky legitimizováno): je to nutné průchozí stadium k niternému vědění. Utrpení a láska jsou obojí Boží pedagogický nástroj, jak člověka vést dál (209). To je ovšem fatální teodicea: zlo je vlastně dobré, protože slouží rozvoji. Nadto spočívá především ve vlastních vnitřních překážkách – takže i zlo je primárně internalizováno. A tak i v boji se zlem je třeba ponořit se do vlastního nitra, odhalit své strachy a prožít tak své ukřižování a utrpení (protože Bůh je přece mnou a my jsme Kristem). To je ovšem zároveň vzkříšení. Kdo prošel změnou mysli, už „vstoupil do nebe“ (157), zlo se ho jakoby už netýká. Zlo je hlavně uvnitř, nikoli tam venku.

Člověk tak nemá co do činění přímo s hříchem či zlem, spíše jde jen o „omyly“, ano zlo je spíše jakýsi nakonec iluzorní závoj všeho toho dobra kolem nás (89). Vrcholem veškeré Rohrovy teologické absurdity je pak jeho tvrzení, že Ježíš i Pavel považovali hřích za něco, co je pouze „pomíjivé, prchavé, tíživé a v konečném důsledku iluzorní“ (199). Hřích je dle Rohra něco jako závislost, přes kterou je třeba se ve svém vědomí přenést (? takto jednoduše

ale závislost překonat nelze), je to něco, čím jsme společně spoutáni (to prý pro Pavla reprezentuje zákon, do něhož prý Pavel proto tepe, 201; znovu další Rohrův exegetický nesmysl) a co je nakonec ale vlastně iluze (201).

To je ovšem fakticky emigrace z reality světa. Rohr naprosto bezprecedentním způsobem pomíjí veškerou negativitu světa, násilí, krutost, nesmyslnost, nemoc a smrt a spolu s tím jakoukoli snahu o spravedlnost. Spravedlnost, tento základní biblický pojem, je pro něj skoro sprosté slovo. Největší ranou tak pro něj zůstává smrt jeho psa, z jehož očí se díval, jak jinak, Bůh sám (164). Ani utrpení totiž nakonec není individuální, ale existuje pouze jedno univerzální utrpení, v němž jsme namočení všichni. Ideálem je mystická představa, že utrpení vůbec neexistuje, právě vyjma Božího utrpení, takže trpící člověk se může radovat [!], že se na tomto Božím utrpení může podílet (166). Tedy i utrpení je instrumentalizováno a verbálně obráceno do svého protikladu, do radosti. Au.

V pohledu na kosmos je nakonec Rohr naivní optimista: „Má-li se planeta a všichni živí tvorové pohnout kupředu, nemůžeme se spoléhat na nic menšího než na bytostnou prvotní dobrotu a univerzálně sdílenou důstojnost“ (73). Nikoli tedy na Boha, ale na to, co máme v sobě. Jen to uvidět. Přitom není třeba v sobě nijak uklízet, vždyť vše je v podstatě dobré; je třeba se jen probudit (79). Milost totiž přirozeně plyne a je hříchem tomuto plynutí bránit (83). „Pamatujte, že jediná věc, která vás odděluje od Boha, je myšlenka, že jste od Boha odděleni!“ (85).²¹ Ano, nejjednodušší věcí, která je ovšem společensky a politicky velmi zneužitelná – a dnes hojně zneužívaná – je popřít realitu, pokud se mně nehodí. Tragickým důsledkem takového přístupu ovšem bývá to, že právě ta popřená realita člověka dožene – a pak už bývá pozdě.

Vědět o spáse

Teď už není překvapením, že i spása má u Rohra naprosto imanentní podobu: jde o „kolektivní bezpečí a zaručený úspěch“ (74), o aktuální spolubytí v lásce, v němž vše už přece dávno žije, jen my se musíme přidat a projít cestu, která sice vede přes dekonstrukci a bolí, ale když otevřeme oči, uvidíme všude kolem Krista. Spásu je možné se naučit (121) [?! opravdu má smysl u Roha ještě mluvit o křesťanství?]. Je to otázka správného vedení, tréninku a techniky. Bůh je připraven, čeká v hlubině. Bůh je Věčné teď a spása je odpovídající

21 K problému hříchu a zla srov. Ingolf U. Dalferth, *Malum: A Theological Hermeneutics of Evil*, přel. Nils F. Schott, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2022; Gunther Wenz, *Sünde: Hamartologische Fallstudien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013; Gallus, *Člověk před Bohem*, 375–494; Petr Gallus, *Bůh a zlo, Teologická reflexe* 23 (2017), 107–126.

hluboké niterné poznání. „Lidé utváření takovou láskou jsou nezničitelní“ (78). Spása tedy samozřejmě není záležitostí žádné budoucnosti, je tu už dávno, je připravená. A my jsme vlastně už spasení, jen se tomu poznání bráníme (122). Rohrův poslední důraz proto spočívá na kontemplativním myšlení (206), v němž nejde o realitu, ale o epistemologii. Realita je daná, je třeba se na ni jen správně nebinárně podívat, tj. rozvinout své nové myšlení a duchovní praktiky (210–211). Spása je tedy spíše nakonec záležitostí auto-terapie, jakési spirituální techniky, která odloží racionální vědění a přikloní se ke spirituálnímu poznání: „Kontemplace je ve skutečnosti změna, která všechno mění – zejména a především toho, kdo se dívá“ (217). – Odložit racionální vědění ovšem znamená vyoutovat se ze světa. To máme chtít?

Skutečnost, jak ji Rohr líčí, je nakonec dost prostě a placatě mechanická: je tu základní energie, která má určité vzorce, jež je třeba si tréninkem osvojit, abychom viděli, jak „Realita“ „funguje“ (221). Záleží na nás, vše máme ve své ruce jako nějakou mobilní aplikaci pro domácí trénink: „Člověk může být ochotný a šťastný cestující – nebo nešťastný“ (221, orig. je výstižnější: „You can be a willing and happy traveler. Or not.“)²²

Drsný, ale nutný závěr

Z uvedených důvodů považuji Rohrův pokus ve své podstatě za nekřesťanský a především za manipulativní a hloupý. Výsledkem je panteistická kaše. Čeština pro to má pěkný výraz: náboženské blouznivectví. Dle mého nestojí za to se něčím takovým vážně teologicky zabývat, protože takové texty přispívají pouze k už tak se šířící banalizaci a zpovrchnění naší orientace v životě a snaze o jeho porozumění dělají medvědí službu.

doc. Petr Gallus, Ph.D.

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

DOI: 10.14712/27880796.2026.6

22 Jako dobrý vstup do učení o spáse poslouží např. už zmíněný Jüngel, *Justification*. Že křesťanská eschatologie je plastičtější a hlubší, lze jednoduše vyčíst např. in: Markus Mühling, *Handbook of Christian Eschatology*, London: Bloomsbury, T&T Clark, 2020; Ingolf U. Dalferth, *Hoffnung*, Göttingen, 2016.

Recenze

Sidonia Horňanová – Igor Kišš (eds.): **Ordinácia žien za farárky v cirkvi**, Žilina: Žilinská univerzita, 2008, 276 stran, ISBN 978-80-8070-934-1

Úvod¹

Kniha *Ordinácia žien za farárky v cirkvi* (Žilinská univerzita, 2008) je výsledkem konference z roku 2007, která proběhla na Slovensku a na níž se k tématu ženské ordinace měla možnost vyjádřit řada teologů, historiků i praktikujících farářů a farářek. Zejména ti, kteří měli pocit, že při rozhodování o ordinaci žen chyběla dostatečná diskuse, v ní nacházejí důležitý prostor. Editoři Sidonia Horňanová a Igor Kišš shromáždili 276 stran příspěvků, které odrážejí široké spektrum pohledů. Od těch zdrženlivých až po ty jednoznačně podporující ordinaci. K zásadním přínosům knihy patří to, že dává prostor různým názorům.

Z předmluvy i úvodu je patrné, že téma ordinace žen v Evangelické církvi augsburského vyznání na Slovensku má dlouhou a komplikovanou historii. První studentka teologie se na vysokou školu zapsala už v roce 1921, ale cesta k uznání a plnému zapojení žen do duchovní služby byla ještě dlouho otevřená. Významným mezníkem se stal rok 1951, kdy byla v ECAV na Slovensku vůbec poprvé ordinována žena, sestra Darina Bancíková. Od té doby se diskuse kolem ženské ordinace postupně rozšiřovala a dostávala větší prostor jako v odborné teologické debatě, tak i ve společnosti.

Sympóziu, jehož výsledkem je tato kniha, se věnovalo nejen historickému vývoji a teologickým argumentům, ale i praktickým otázkám služby žen, farářek a kaplanek, v současnosti. Cílem bylo systematicky zkoumat, jak je ordinace žen obhajována z hlediska teologického, psychologického i sociálního, a nabídnout čtenářům různorodé podněty pro uvažování o této zásadní otázce.

Obsah a struktura

Kniha je rozdělena do pěti částí.

První blok shromažďuje teologické argumenty. Bednář ve své kapitole shrnuje hlavní námitky proti ordinaci žen, vycházející z katolické deklarace *Inter*

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. UNCE/24/SSH/019.

insigniores, a doplňuje je o argumenty proti ordinaci z luterské, pravoslavné i evangelické církve (s. 11–20). Batka předkládá teologické argumenty pro i proti ordinaci žen a oba postoje systematicky zpracovává podle stejných tematických okruhů. Historického, praktického, argumentů vyplývajících z přirozenosti ženy a z teologicko-hermeneutického pohledu (s. 21–31). Ábel interpretuje příběh z Markova evangelia o prázdném hrobě jako důkaz rovnocenného postavení mužů a žen v hlásání evangelia a označuje jej jako argument pro ordinaci žen (s. 32–39). Filo vysvětluje, že novozákonní pohled na kněžství otevírá prostor i pro ženy. Na příkladech biblických postav vyzdvihuje jejich přínos v obětavosti, pokoře a lásce v následování Krista (s. 40–43). Kišš ukazuje, že Pavlova omezení žen při bohoslužbě vyplývají z dobového kulturního kontextu. Podtrhuje, že dnešní humanizované pojetí přirozeného zákona staví na rovnosti mužů a žen a vytváří prostor pro jejich ordinaci v církvi (s. 44–49).

V druhém bloku Grešo popisuje cestu, která vyústila v rozhodnutí synodu roku 1958 umožnit svěcení žen. Připomíná, že i když mezi odpůrci byli významní teologové, jejich postoje je třeba hodnotit kriticky (s. 53–63). Horínková rozebírá vývoj a výročí ordinace žen v Rakousku a zároveň představuje vlastní zkušenosti s farářskou službou. Ukazuje, že i přes obtíže a kritiku se ženy v této službě osvědčily a staly se přínosem pro církev (s. 64–73). Pavlovič přibližuje situaci kolem ordinace žen v anglikánských a starokatolických církvích a zdůrazňuje, že jde nejen o vnitřní problém, ale i o téma spojené s jednotou církve (s. 74–79). Hinlicky se zaměřuje na ordinaci žen v Luteránské církvi v Americe, obhájí její teologické opodstatnění a opírá se o zkušenosti z praxe (s. 80–88). Bándy srovnává vývoj ordinace žen v Maďarsku a na Slovensku a poukazuje na podobnosti v cestě k jejich zrovnoprávnění. Zvýrazňuje, že rozhodnutí církve byla úzce propojena se společenskými a politickými okolnostmi doby (s. 89–93). Ševčíková představuje postoj Světového luteránského svazu k ordinaci žen a podtrhuje, že téma souvisí s jednotou církve i biblickými argumenty. Tvrdí, že SLZ podporuje debatu a vnímá ordinaci žen jakou součást svědectví o rovnosti mužů a žen (s. 94–108). Prostředník rozebírá důsledky ordinace žen pro církev a společnost. Zdůrazňuje, že tyto důsledky nejsou jen negativní, ale mohou mít i pozitivní podobu v oblasti ekumenických vztahů a života církve (s. 109–117).

Kováč ve třetí části mapuje cestu k ordinaci žen na Slovensku. Ukazuje, jak diskuse od počátku 20. století postupně vedly k ordinaci první ženy (s. 121–129). Hajský představuje zmínky o ordinaci žen ve slovenském

evangelickém tisku (s. 130–136). Veselá, Štanclová, Riečan, Otčenášová-Štrbová přinášejí ve čtyřech kapitolách osobní svědectví a životní zkušenosti prvních ordinovaných farářek v ECAV. Popisují jejich cestu ke studiu teologie, samotnou ordinaci i působení v církevní službě. Společně tak dokládají první kroky žen v duchovní službě na Slovensku (s. 137–157). Lacko shrnuje svou cestu od odmítání k postupnému smíření s ordinací žen v ECAV. Kriticky poukazuje na obtíže farářek a vidí jejich uplatnění hlavně jako kaplanek či učitelek náboženství.

Čtvrtá část se věnuje praxi na počátku 21. století. Horňanová zde analyzuje výsledky ankety mezi farářkami v ECAV na Slovensku, kde zkoumá jejich zkušenosti s přijetím do služby a postavením v církvi. Upozorňuje, že farářky se setkávají s diskriminací a přetížením, ale zároveň přinášejí do duchovní služby důraz na empatii, péči o rodiny a pastorační činnost (s. 163–177). Muráriková se zaměřuje na vliv matky na dítě raného věku a zdůrazňuje, že kvalita raného vztahu mezi matkou a dítětem zásadně ovlivňuje jeho emoční vývoj, sebepojetí i budoucí vztahy (s. 178–183). Na předchozí kapitolu navazuje Horňanová úvahou nad Církevním zákonem o mateřské dovolené. Tvrdí, že přestože sekulární legislativa i rodinná politika zdůrazňují ochranu mateřství, církevní praxe často tlačí farářky k předčasnému návratu do služby (s. 184–199). Prášilová a Naďová zkoumají službu nemocničních kaplanek a poukazují na význam duchovní péče o pacienty, jejich rodiny i zdravotnický personál. Podtrhují, že tato služba je náročná, ale zároveň přináší důležitý rozměr empatie a naděje do prostředí nemocnic (s. 200–214). Jurík se věnuje práci katechetek v církevních školách, jejich postavením a otázkou genderové nerovnosti (s. 215–220). Záviš zkoumá ženskou spiritualitou od pravěku po současnost. Vyzdvihuje, že přináší do církevní služby jedinečné kvality, jako je empatie a důraz na vztahy (s. 221–234). Benka se soustředí na otázku identity farářek a na to, jak se jejich působení odlišuje od tradičně mužského modelu duchovní služby (s. 235–240). Klátik se zabývá manželskými páry, kde oba partneři působí jako duchovní. Zdůrazňuje, že jejich vzájemná spolupráce může být velkým obohacením pro církev (s. 241–245).

Pátá část přináší pohled Kuchárka na biskupky v anglo-americké oblasti. Připomíná jejich historické kořeny, první ordinace v 80. letech 20. století a tvrdí, že ženy biskupky jsou symbolem rovnosti v církvi, i když stále narážejí na „skleněný strop“ (s. 249–253). Nembach představuje německý dokument EKD z roku 1992 o ordinaci žen a jejich působení v biskupském úřadu. Ukazuje historický i teologický vývoj a zdůrazňuje, že reformační tradice

podpořila chápání této služby jako legitimní a rovnocenné (s. 254–258). Benka analyzuje, jak se ženy postupně prosadily jako odbornice v teologii. Popisuje jejich cestu od prvních emancipačních pokusů v 19. století, přes otevření univerzitního studia ženám na začátku 20. století, až po feministickou exegezi a moderní biblické projekty (s. 259–275).

Hodnocení

Největší předností knihy je pestrost přístupů a způsob jakými autoři argumentují. Čtenář má možnost nahlédnout na téma z různých úhlů. Sama jsem při četbě vnímala, že někteří autoři svůj nesouhlas skrývají za opatrné formulace, což místy působilo poněkud nekonzistentně. Přesto oceňuji, že tyto argumenty zazněly, protože diskuse o roli žen v církvi nemůže být jednostranná.

Osobně mě zaujaly kapitoly, které přinášejí osobní svědectví farářek. Jejich hlasy přinášejí konkrétní zkušenosti, odvahu i zápas, což dodává celé knize na autenticitě. Darina Bancíková se stala první ordinovanou farářkou na Slovensku a její příběh ukazuje, jak těžce se prosazovala možnost studia a služby ženám. Její pevná víra a odhodlání překonávat překážky působí inspirativně i dnes. Podobně Zuzana Stanclová ve svých vzpomínkách otevřeně mluví o diskriminaci, s níž se setkávala, ale zároveň i o radostech, které jí přineslo přijetí ze strany některých sborů. Tyto hlasy ukazují, že ordinace žen není jen výsledkem teologických debat, ale i zápasem o každodenní lidská práva a důstojnost.

Velmi zajímavé jsou také kapitoly, které se věnují mateřství a vlivu matky na dítě raného věku. Psychologické poznatky o nezastupitelné roli matky v raném dětství, kdy je právě matka „prvním a nenahraditelným zdrojem jistoty a bezpečí pro dítě“, ² dlouhodobě kontrastovaly s církevní praxí. Podle církevního zákona č. 6/2001 byly totiž ordinované ženy nuceny vracet se do služby již po šesti měsících. Ve skutečnosti však řada farářek nastupovala do práce mnohem dříve, některé již po dvou týdnech, jiné po šesti týdnech či čtyřech měsících. Tyto příběhy, doložené ve výpovědích žen v knize, ukazují, že důvodem nebyla jejich dobrovolná volba, ale tlak okolí, a především obavy ze ztráty služebního bytu, který rodinám farářek zajišťoval základní životní stabilitu. Významnou změnu přinesla až novela z roku 2023 (církevní

2 Sidonia Horňanová – Igor Kišš (eds.), *Ordinácia žien za farárky v cirkvi*, Žilina: Žilinská univerzita, 2008, 190.

zákon č. 1/2023). Ta v § 3 stanovila, že „duchovná nesmie počas materskej dovolenky vykonávať služobné povinnosti (sobáše, pohreby, krsty apod.)“.³ Prakticky to znamená, že farárky majú nyní šest měsíců vyhrazených výhradně na péči o dítě, přičemž jim zůstává zajištěné i bezplatné užívání služebního bytu (§ 5 odst. 1–2). Novela tak poprvé garantuje skutečný odpočinek a čas na mateřství, které předchází úprava v praxi často neumožňovala.

Složitější je však situace po uplynutí mateřské dovolené a při čerpání rodičovské dovolené (až do věku tří let dítěte). Zákon totiž v § 6–7 výslovně uvádí, že v této fázi nárok na bezplatné užívání služebního bytu zaniká a další podoba bydlení se řídí individuální dohodou s církevním sborem. V praxi tak záleží na celé řadě okolností, zda je partner farárky rovněž duchovní, zda rodina žije ve sborovém bytě, či zda existují jiné možnosti bydlení. Sama kniha ukazuje, že právě tato nejistota byla a je zdrojem napětí: „Ordinovaná žena na materskej dovolenke, ktorá nie je aktívna, finančne zatažuje cirkevný zbor [...]“.⁴

Pro srovnání, v Českobratrské církvi evangelické v České republice je výslovně zajištěno, že farárky a jáhenky na mateřské či rodičovské dovolené po dobu svého povolání nepřicházejí ani o kazatelské místo ani o nájem služebního bytu, který trvá i po dobu jejich nepřítomnosti.

Současný stav v ECAV na Slovensku tedy v mnohém napravuje nejproblematičtější aspekty původního zákona, zejména zákaz služby během mateřské dovolené a garanci bydlení v této době, avšak otázka rodičovské dovolené zůstává citlivou a závislou na individuálních dohodách a vztazích uvnitř sboru.

Texty v knize týkající se nemocniční pastorace či školství připomínají, že ženy se osvědčily v oblastech, kde se kombinuje duchovní, pedagogická a psychosociální služba. Psychologická reflexe zase podněcuje k úvahám, že diskriminace nemusí být jen přímý zákaz, ale i jemná marginalizace či zpochybňování jejich práce.

Za slabinu považuji skutečnost, že se v mnoha kapitolách opakují již řečené argumenty a protiargumenty z úvodní části. Zejména biblické protiargumenty se často vracejí v podobné podobě, ačkoli jejich význam byl již v odborné teologické diskusi mnohokrát zpochybněn a přehodnocen. Na druhou stranu lze ocenit, že právě tato část je situována na začátku knihy

³ Církevní zákon č. 1/2023, § 3.

⁴ Horňanová – Kišš (eds.), *Ordinácia žien za farárky v cirkvi*, 191.

a dále se pak soustředí na to podstatnější, totiž na samotné ženy farářky, jejich zkušenosti, službu a místo v církvi.

Reflexe a posun v čase

Při čtení jsem si často uvědomovala, jak velký posun nastal od doby, o které kniha mluví, i od doby, kdy byla napsána. To, co před sedmdesáti lety působilo jako nepředstavitelné a před dvaceti lety ještě vyžadovalo diskusi, je dnes v mnoha církvích, které dlouhodobě povolují ordinaci žen, vnímáno jako samozřejmost. Kdyby se podobná konference konala dnes, hlasy žen by pravděpodobně zaznívaly daleko sebevědoměji.

Současně ale platí, že i dnešní farářky se setkávají s předsudky a projevy diskriminace, ať už ze strany kolegů duchovních, nebo ze samotných sborů. Překážky spojené s tím, že jsou ženami, tedy nezmizely, byť jejich podoba je dnes podstatně jemnější než v minulosti. Ale v knize je ještě patrné silné patriarchální nastavení, které může souviset nejen s dobou, v níž vznikla, ale i s kulturním a společenským prostředím Slovenska, jež se v některých ohledech liší od situace v Čechách. Tento posun za posledních dvacet let je velmi znatelný. Výmluvným dokladem tohoto vývoje je také novela církevního zákona z roku 2023, která farářkám nově zaručila šest měsíců skutečné mateřské dovolené bez výkonu služby a tím odstranila výrazný zdroj napětí mezi právní úpravou a životní realitou některých farářek.

Po více než 70 letech služby žen v ECAV se zdá zbytečné znovu dokazovat jejich kompetentnost. Mnohé farářky jsou vnímány jako rovnocenné kolegyně, autority a duchovní opory svých sborů. Pro mě osobně bylo přínosné uvědomit si, že téma ordinace není jen otázkou práv, ale dotýká se hlubší identity církve, toho, zda se vidí jako společenství otevřené Božím darům bez ohledu na pohlaví.

Závěr

Ordinácia žien za farářky v církvi je mimořádně cenným dokumentem, který nejen shromažďuje argumenty a zkušenosti, ale zároveň otevírá nezbytnou diskusi o roli žen v církvi. Její hodnota spočívá v širí perspektiv od teologických reflexí přes historické milníky až po osobní svědectví žen, které se rozhodly vstoupit do služby navzdory překážkám. Čtenáři tak dostávají možnost nejen porozumět minulosti, ale i nahlédnout, jak se teologické a praktické otázky promítají do současné církevní praxe a jak se proměňují, například i díky novele církevního zákona z roku 2023, která ukazuje, že

i církev postupně hledá citlivější způsoby, jak sladit život farářky s mateřstvím a rodinou, když nově zaručuje šest měsíců skutečné mateřské dovolené bez výkonu služby.

Z dnešního pohledu může překvapit, kolik prostoru muselo být věnováno obhajobě něčeho, co dnes mnozí považují za samozřejmé. Právě proto je tato publikace tak důležitá, připomíná, že cesta k ordinaci žen nebyla krátká ani snadná, ale vedla přes odmítání, zápasy a nepochopení. Současně ukazuje, že ani dnes není téma zcela uzavřené, protože předsudky a diskriminační postoje se stále objevují, byť v jemnější podobě.

Význam knihy spočívá také v tom, že propojuje odborný teologický diskurz s konkrétními životními příběhy. Svědectví farářek, reflexe mateřství a ukázky z jejich služby připomínají, že ordinace žen není pouze otázkou práv nebo církevních pravidel, ale především otázkou lidské důstojnosti, spravedlnosti a využití darů, které Bůh církvi svěruje.

Proto bych tuto publikaci doporučila nejen teologům a studentům, ale i širšímu publiku, které se zajímá o postavení žen v církvi a společnosti. Je to kniha, která inspiruje k přemýšlení, a zároveň povzbuzuje, protože ukazuje, že změna je možná a že ženy, které se odvážíly sloužit, se staly nedílnou a nepostradatelnou součástí církve.

Barbora Železník

DOI: 10.14712/27880796.2026.7