

DINGIR DINGIR

2

2018

21. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49Kč

červen 2018



Čím se zvyšuje oddanost
Komunita jako boží záměr
Náboženské kibucy v Izraeli
Komunitní život v kmenech
Výhody a úskalí života v komunitě
(rozhovor s oddaným Krišny Turíjou dásem)

TÉMA: Náboženské komunity

PROČ DINGIR

✧ Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímaly vlastnosti následného slova. A tak se např. v klínopisných textech vkládal před každou věc ze dřeva (např. strom, ale i stůl nebo židli) znak pro dřevo. Před rybníky, řeky apod. se vkládal znak pro vodu atd. Podobně existoval i zvláštní znak, který se musel napsat před jméno jakékoli božské bytosti nebo boha. Této značce, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.

✧ Zajímavé je, že klínový znak, který se jako označení DINGIR používá, je ve skutečnosti obrázkem hvězdy, která představuje směr, k němuž člověk hledí a k němuž se upíná. Znak DINGIR se tak může pro nás stát symbolem jistě nezanedbatelného rozměru lidství, člověka, který hledá něco, co ho přesahuje, na čem se může orientovat a k čemu může směřovat. Tato lidská touha nachází nejrozmanitější podoby v nejrůznějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrůznějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.

✧ Záměrem našeho časopisu je pozorně sledovat a zkoumat tuto současnou náboženskou scénu. Výchozími našimi pracemi jsou principy a metody vědy o náboženství, religionistiky. Nesnažíme se tedy náboženská hnutí hodnotit nebo kritizovat, chceme je podrobně monitorovat, popisovat a adekvátně jim rozumět z hlediska příčin a souvislostí jejich vzniku a vývoje. Budeme se tedy věcně ptát, kdo nebo co je DINGIREM těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články (je na ně upozorněno dole na stránce), které podléhají recenznímu řízení. Na každý článek vypracovávají dva písemné posudky akademičtí pracovníci, členové redakční rady nebo její spolupracovníci. U těchto článků se posuzuje soulad s bibliografickou normou, jazyková úroveň textu, spolehlivost informací a vědecký přínos při jejich interpretaci. Dingir je jediným českým odborným časopisem, který se věnuje současné religiozitě.

Na přední straně obálky: Z komunity oddaných Křišny („Křišňův dvůr“) blízko města Postupice.

Foto: Zdeněk Vojtíšek.

Na protější straně: nedělní společné jídlo s hosty v téže komunitě.

Foto: Jitka Schlichtsová.



Téma tohoto čísla časopisu Dingir nemohlo připomenout všechny náboženské komunity u nás. Jedna z těch, které zůstaly stranou, žije už 26 let u Kuroslap na Třebíčsku. Začínala s názvem „Most ke svobodě“, v současnosti vystupuje jako „Kosmický zen-buddhismus“. Součástí areálu komunity je i nová stavba, která připomíná blízkou zříceninu hradu Kraví hora. Foto: Zdeněk Vojtíšek.



Šestidílným seriálem „Waco“ připomněla televizní společnost Paramount Network 25. výročí tragického sporu mezi náboženskou komunitou davidianů, sídlící blízko texaského města Waco, a ozbrojených agentů amerických federálních úřadů. Spor vyvrcholil 19. dubna 1993 a způsobil smrt celkem 84 lidí. Davida Koreshe, jednu ze dvou hlavních rolí, hrál Taylor Kitsch. Foto: Paramount Network.



Jeden závazek svým evangelikálním voličům splnil 14. května 2018 americký prezident Donald J. Trump otevřením velvyslanectví Spojených států v Jeruzalémě. Modlitbu při této slavnosti pronesl Robert Jeffress, hlavní pastor třináctitisícového sboru konzervativních evangelikálů v Dallasu, silný podporovatel Trumpa v jeho volební kampani (na fotografii vpravo). Média spolu s modlitbou připomněla i Jeffressovo odsuzování katolíků či mormonů a hlásání, že spása není možná pro židy či muslimy. Foto: Mikel Galicia, Dallas Observer.

ZNOVU O JINÉM RYTMU

Zdeněk Vojtíšek

Odkazem na titul slavné knihy amerického psychiatra M. Scotta Pecka *V jiném rytmu* jsme v *Dingiru* před 18 lety uváděli téma „Náboženské komunity“ (číslo 3/2000 je v plné verzi dostupné na internetové prezentaci *Dingiru*). Stejně nazvané téma v tomto čísle našeho časopisu má vyjádřit, že na texty v tomto starém čísle nyní navazujeme.

Navazujeme ale také na téma „Kláštérní život“, do nějž jsme v čísle 1/2016 vyčlenili články o komunitách zasvěceného života. Ty jsou v některých tradicích velmi důležité (v pravoslaví, katolicismu či indických náboženstvích), a v některých z těch indických (v buddhismu a džinismu) dokonce představují cíl zbožného usilování všech. Díky tomuto nedávnému vyčlenění můžeme v tomto *Dingiru* ponechat mnišské komunity stranou.

Když píšeme o komunitách, nemyslíme tím populární, ale příliš široké pojetí, které například do sousloví „česká muslimská komunita“ zahrnuje všechny muslimy žijící v Česku. A jako komunitu neoznačujeme ani společenství kolem chrámu (i když se běžně hovoří například o „vietnamské buddhistické komunitě v Chebu“) nebo církevní obec, farnost či sbor. Výraz „komunita“ má v těchto případech naznačit zvláštní kvalitu vztahů v daném společenství. Patrně něco podobného měl ostatně na mysli i výše zmíněný Scott Peck: jeho „budování komunity“ se týká kvality vztahů třeba i mezi lidmi na jednom pracovišti a v jednom týmu.

„Komunitou“ zde myslíme společenství lidí, kteří sdílejí domov, a tak se nacházejí v každodenním blízkém kontaktu. Mezi takovými komunitami se soustředíme (jak je možné v religionistickém časopise očekávat) na náboženské komunity, a nepíšeme tedy například o terapeutických komunitách, byť terapeutický zájem či proces v některých z nich může být třeba i s náboženstvím spojen. O komunitě Lorien, jež by snad mohla být chápána spíše jako „spirituální“ než „náboženská“, je zde jen stručné pojednání na straně 49.

Toto představení je vloženo do článku, který informuje o pozoruhodné koncepci mechanismů oddanosti socioložky **Rosabeth M. Kanterové**. Její koncepce umožňuje lépe porozumět komunitám popisovaným na následujících stranách. Nejprve o církvích mennonitů referuje evangelický teolog **Petr Macek** a vysvětluje také, jak toto hnutí anabaptistů vzniklo. K jeho článku jsou přidána i krátká pojednání o radikálním hnutí ammannitů, které se od mennonitů oddělilo a které v současnosti (obvykle pod názvem Amish) dokresluje mnoha návštěvníkům Spojených států a Kanady jejich pestrý turistický obrázek. Svou zkušenost s izraelskými náboženskými kibucy předává tamní učitelka **Deborah Weissmanová**. Pro účely *Dingiru* musel být její článek krácen: plná anglická verze je ovšem k dispozici v internetové prezentaci *Dingiru*.

Absolventka teologické fakulty **Anna Pokorná** zjednodušila pro *Dingir* svou magisterskou práci o teologii křesťanského komunitního hnutí Dvanáct kmenů. Právě teologie tohoto hnutí dává jeho charakteristickému způsobu života v komunitách smysl. Další křesťanský teolog, **Pavol Bargár**, nahmatává možná cosi z komunitní budoucnosti: evangelikální křesťané, tradičně velmi vzdálení myšlenkám na společný život v komunitách, totiž chtějí okusit něco z toho, co možnostem rozvoje duchovního života komunita poskytuje. Téma pak uzavírá krátký rozhovor **Jitky Schlichtové** s „patriarchou“ českého alternativního komunitního života, Turíjou dásem, zakladatelem (už roku 1990) úspěšné komunity „Krišnúv dvůr“ hnutí Hare Krišna. Více článků se do tohoto čísla nevešlo. S dalšími se tak setkáme příště v rubrice „reflexe“.



OBSAH

Mesiánský judaismus (Monika Soukupová)	38
Zahraničí	
Souzení papeže (Ivan O. Štampach)	41
Z domova	
Počátky víry Bahá'í u nás (Karel Tesař)	42
Bratrstvo jako nová církev? (Miloš Mrázek)	45
Téma	
Čím se zvyšuje oddanost (Zdeněk Vojtíšek)	48
Komunita jako boží záměr (Petr Macek)	50
Náboženské kibucy v Izraeli (Deborah Weissmanová) ..	54
Komunitní život v kmenech (Anna Pokorná)	58
Nové mnišstvo u evangelikálů (Pavol Bargár)	61
Rozhovor s oddaným Krišny Turíjou dásem	
Výhody a úskalí života v komunitě (Jitka Schlichtsová). 64	
Události	
„Staňte se vegany! Vytvářejte mír! (Andrea Hudáková). 65	
Info-servis	66
Reflexe	
Garifunové, Indiáni černé Ameriky (Lenka Philipková).. 68	
Recenze	
Ódinn pohledem religionistického strukturalismu	70
(Helena Exnerová)	
Jak češi zkoumají a vnímají islám	71
(Bronislav Ostřanský)	
Fikční bytosti pod drobnohledem (Zuzana Kosticová) ...	72
Čtení	
Příjemnosti oddání se	3. strana obálky
(Rosabeth Moss Kanterová)	

Doc. PhDr. **Zdeněk Vojtíšek**, Th. D., (*1963) je vedoucím katedry religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a šéfredaktorem časopisu *Dingir*.

Historie, charakter a česká podoba světového hnutí

MESIÁNSKÝ JUDAISMUS

Monika Soukupová

Mesiánský judaismus¹ je hnutím, které po celou dobu své existence vyvolává silné kontroverze jak v židovské obci, jež chápe jeho původem židovské příslušníky jako heretiky, tak i mezi křesťany, kteří v mnohých případech nahlízejí na nežidovské mesiánské věřící jako na „zákoníky“, jež zaměřují svoji pozornost primárně na Tóru a starozákonní nařízení, a tím snižují význam Nového zákona. Tento zprvu silně odmítaný náboženský proud si však prorazil cestu nejprve na americkou, poté na izraelskou náboženskou scénu a v současné době se můžeme setkat s roztroušenými skupinami mesiánských věřících i ve státech střední Evropy.²

Mesiánský judaismus je novodobé hnutí odkazující se a navazující na období po Ježíšově smrti, tedy na rané židokřesťanství. Vědci datují kořeny tohoto hnutí do 19. století; v tomto období se ve Spojených státech amerických začala rozšiřovat činnost evangelikálních misijních organizací. Objektem masivní evangelizace se hojně stávali etničtí Židé, kteří se po své konverzi začali nazývat „hebrejskými křesťany“. Tito „obrácení Židé“ byli vedeni k tomu, aby se plně asimilovali mezi křesťany nežidovského původu a přijali evangelikální liturgii i teologii. Pouze menšina etnických Židů, kteří přijali víru v božství Ježíše Nazaretského na základě působení evangelikálních misí, se odmítla zařadit mezi křesťanské věřící a vzdát se svého duchovního židovského dědictví. Tyto skupiny se začaly označovat jako „mesiánští židé“. Zprvu tento náboženský proud čelil silnému odporu ze strany hebrejských křesťanů, kteří jej chápali jako herezi.³

Zásadním momentem pro pozdější zrod hnutí mesiánského judaismu bylo založení mesiánské synagogy v Kišiněvě Josephem Rabinowitzem v roce 1882. Ani Rabinowitz, ani jeho synagoga nebyli napojeni na jakoukoli křesťanskou denominaci. Židovští členové tohoto společenství vykonávali obřizku, dodržovali sobotu a židovské svátky. Budova byla členy kongregace označována jako „synagoga“, kde se také pravidelně četl svitek Tóry.⁴

Na konci 60. a na počátku 70. let 20. století začaly skupiny židovských

věřících masově odmítat asimilaci do křesťanských církví a zároveň začaly hledat způsob, jak vyjádřit svou víru v Ježíšovo božství a nevzdat se přitom své židovské identity.⁵ Oficiální vznik hnutí mesiánského judaismu bývá datován do roku 1975, kdy došlo pod tlakem vzrůstajícího počtu mladých mesiánských židů k přejmenování nejvýznamnější organizace hebrejských křesťanů, „Hebrew Christian Alliance of America“, na „Messianic Jewish Alliance of America“ (MJAA). Tímto rozhodnutím původně „hebrejští křesťané“ získali přes noc označení „mesiánští židé“ a postupně započal proces



Menora je typickou dekorací mesiánských bohoslužeb.

změny jejich sebeidentifikace.⁶ O čtyři roky později vznikla „Union of Messianic Jewish Congregations“ se svými devatenácti kongregacemi, následována v roce 1986 „International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues“ s patnácti členskými kongregacemi. V roce 2012 tyto dvě organizace zastřešovaly více než 200 mesiánských společenství, vedle toho bylo zaznamenáno přibližně 300 nezávislých menších mesiánských komunit roztroušených po světě.⁷

Růst mesiánského hnutí ve 20. století souvisí za prvé se vznikem Státu Izrael, za druhé s šestidenní válkou, jež se stala impulsem pro mnohé americké Židy k novému promýšlení své židovské identity a k návratu ke svým židovským kořenům, a za třetí s rostoucí otevřeností a progresivitou evangelikálního a charismatického křesťanství zejména ve Spojených Státech.⁸ Mesiánský judaismus se teologicky opírá zejména o křesťanský fundamentalismus,⁹ který se v 60. letech začal propojovat s charismatickým hnutím. Zatímco tradiční letniční (pentekostální) hnutí zakládalo své vlastní denominace, charismatické hnutí pronikalo do stávajících křesťanských denominací, včetně mesiánských. Vliv letniční

(a charismatické) religiozity se projevuje jednak v teologii daných kongregací a jednak v podobě bohoslužeb, které ne-

⇒ Pokračování článku na straně 40.

Poznámky

- 1 Klasickými díly v oblasti mesiánského judaismu jsou např. David A. Rausch: *Messianic Judaism: Its History, Theology and Polity*, Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1982; Carol Harris-Shapiro: *Messianic Judaism: A Rabbi's Journey Through religious Change in America*, Boston: Beacon Press, 1999 či Dan Cohn-Sherbok: *Messianic Judaism*, New York: Cassell, 2000.
- 2 Tento článek vychází z diplomové práce obhájené na Katedře obecné antropologie FHS UK: Monika Soukupová: *Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo: Etnografie českého mesiánsko-židovského společenství*, Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Fakulta humanitních studií. Vedoucí práce Barbora Spalová.
- 3 David Rudolph a Joel Willits: *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations*, Zondervan, 2013, s. 38.
- 4 Ibid, s. 39-40.
- 5 Michael Wallace: „Co je mesiánský judaismus“, *Derech*, 2012 [online], [cit. 2017-11-17]. Dostupné z:

<http://www.derech.cz/ruzne-clanky/wallace-co-je-mesiansky-judaismus.pdf>.

6 Ibid, s. 42-43.

7 David Rudolph a Joel Willits, „cit. dílo“, s. 42.

8 Simon Dein, „Becoming A Fulfilled Jew: An Ethnographic Study of a British Messianic Jewish Congregation“. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2009, 12(3), 77-101.

9 Křesťanským fundamentalismem míním ideologický proud, jenž klade důraz na inspirovanost, bezchybnost a autoritativnost Bible, jež má být vykládána doslovně, zdůrazňuje historicitu biblických zázraků, přičemž Ježíšova smrt na kříži je chápána jako zcela nezbytná pro spasení člověka. Jeho zastánci vyznávají premileniární eschatologii, tedy očekávání Ježíšova návratu před jeho (doslovně chápanou) tisíciletou vládou na zemi. Takto definuje křesťanský fundamentalismus např. David Wells: *No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1993, s. 128.

Tento článek prošel recenzním řízením.

Český případ¹

V centru české metropole se každou sobotu schází k oslavě šabatu nepočtená skupina věřících, jež se hlásí k mesiánskému judaismu. Současní členové² této skupinky, včetně vedoucího,³ pocházejí výhradně z křesťanského prostředí. Téměř všichni tito věřící prošli před příchodem do společenství několika křesťanskými církvemi, od konzervativních až po charismaticky zaměřené, přičemž právě kongregace s letničními důrazy zanechaly v členech skupiny silný, vesměs negativní, otisk.

Věřící zařazují své zkušenosti s letniční zbožností do období svého dospívání či rané dospělosti, což odpovídá době (po) revoluční, kdy došlo k otevření hranic dosud neznámým náboženským vlivům a s tím spojenému boomeru pentekostálních církví, jejichž duchovní představitelé se museli potýkat s velkým množstvím nově obrácených, zejména mladých, lidí.⁴ Členové sboru vzpomínají na svá duchovní zranění z církve tehdejší doby a hodnotí „*devadesátkovou charismatickou religiozitu*“ jako příliš zaměřenou na emoce, divokou, teatrální, bez řádu, někdy nezakotvenou v Písmu a v mnohých případech jako děsivou a odstrašující. Příznivci mesiánské společenství se tedy vůči takto chápané zbožnosti vymezují. I ti, kteří na své duchovní pouti prošli křtem Duchem svatým v letniční církvi a charismata jsou nedílnou součástí jejich duchovního života, v rámci společenství do jisté míry upozadují tyto projevy a svoji pozornost zaměřují na biblické studium. Existence ani užitečnost duchovních darů nejsou ve společenství zpochybňovány, avšak v důzřezích kongregace neobsazují první příčky. Důraz je tedy věřícími kladen na důkladné studium Písma a rozjímání nad biblickými poselstvími. Zkoumané společenství tedy implicitně vystupuje jako určitá protiváha „emocionální religiozity“, přičemž se prezentuje jako intelektuální náboženské hnutí, které se snaží pochopit biblické texty, vysvětlit historický kontext Písma či rozluštit původní význam jednotlivých biblických pojmů.⁵ Toto směřování je patrné i z časového rozložení jednotlivých úseků bohoslužby – největší část je věnována rozboru Písma, modlitby za přítomné (zaměřené zejména na osobní, zdravotní či jiné obtíže) obvykle netrvají déle než pět minut, charismatickým projevům není věnován prostor téměř žádný. Zde lze konstatovat odlišnost oproti mnohým západním mesiánským kongregacím (zejména britským a americkým), jejichž teologie i liturgie je s letniční religiozitou explicitně provázána.

Mesiánští věřící se silně vymezují vůči „*nedělním církvím*“. Svěcení soboty má pro všechny členy společenství naprosto zásadní význam. Sobota je dnem, kdy práce nepřichází v úvahu, tento den je věnován Bohu a souvěrcům. Práce a jiné povinnosti se tedy přesouvají na neděli, která ztrácí jako den odpočinku u mesiánských věřících význam, a to i v případě, že navštěvují zároveň další křesťanská společenství. O nic menší význam nemají pro zkoumané společenství židovské svátky. Slavení křesťanských svátků členové kongregace povětšinou odmítají se silným emočním zabarvením. Označují je jako svátky „*pohanské*“ a kladou je do protikladu ke svátkům „*biblickým*“, tedy židovským. Zejména Vánoce vyvolávají ve členech společenství asociace stresu, finanční náročnosti či pohanských symbolů.⁶

Věřící shodně zdůrazňují, že jejich religiozita má vliv i na složení jejich jídelníčků. Někteří ještě před vstupem do společenství, jiní až po vstupu do sboru, došli k přesvědčení, že starozákonní rozdělení čistých a nečistých zvířat je stále v platnosti. Verš „*nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit; ale co z člověka vychází, to jej znesvěcuje,*“ který bývá v mnohých křesťanských církvích interpretován jako zrušení nezbytnosti vyvarovat se nečistých zvířat, vztahují mesiánští věřící nikoli k (ne)čistotě zvířat, nýbrž k rituálnímu omývání před jídlem. Košer stravu však striktně nedodržuje nikdo z věřících, jednak pro technickou náročnost její přípravy v českém prostředí, ale zejména jelikož je její dodržování vnímáno jako něco, co není původně biblické, nýbrž „nabalené“ v průběhu historie, je to součástí židovské tradice, lidské příkázání, nikoli božské.

Judaismus je podle mesiánských věřících „svázaný“, „nesvobodný“, „obklopený stěnou lidských příkázání“. Přestože členové sboru sami na sebe nahlížejí jako na křesťany, balancují v prostoru mezi dvěma póly – křesťanstvím a judaismem, přičemž čerpají z obou a neustále provádějí selekci prvků, které chtějí do své religiozity zařadit. Tato selektivnost je ohraničena z jedné strany tím, co je (v daných podmínkách) proveditelné, z druhé strany tím, co věřícího svazuje a odvádí od Boha. V tomto hledání a balancování existuje poměrně dosti velký prostor pro kreativitu jednotlivce, vedoucí společenství nenastavuje v tomto směru jasné mantinely.

Na příkladech slavení židovských svátků, svěcení soboty a odlišování čistých a nečistých jídel si lze povšimnout úsilí členů sboru o přiblížení se „biblickému“, „autentickému“, „původnímu“ praktikování víry prvních věřících v Ježíšovo božství. Vedoucí shrnuje tento ideový směr jako „*návrat ke kořenům*“. Jedná se tedy o fundamentalisticky a konzervativně orientovaný proud křesťanství, který se odvolává k počátkům křesťanské víry a kritizuje některé „nedělní“ církve za přílišný liberalismus a odklonění od biblických příkázání.

Přestože se autorčini informátoři explicitně neoznačovali jako křesťanští sionisté, je evidentní, že se osoby navštěvující společenství entusiasticky hlásí k ideovým pilířům tohoto směru. Více o křesťanském sionismu v rámečku na další straně.

Poznámky

- 1 Tento text vychází ze závěrů téměř dvouletého terénního výzkumu (2016–2017), který autorka uskutečnila v malé skupince českých mesiánských věřících. Výzkum sestával z pravidelného navštěvování šabatových bohoslužeb a dalších akcí, které mesiánští věřící chápou jako zásadní (např. Pochod dobré vůle, Kulturou proti antisemitismu), z nespočtu neformálních a devíti polostrukturovaných rozhovorů s věřícími.
- 2 V minulosti navštěvovaly sbor několik let dvě Izraelky, v současné době však již nežijí v České republice.
- 3 Hlava skupiny se označuje jako „vedoucí“, nikoli jako pastor ani jako rabín.
- 4 Více např. Dan Drápal, *Historie křesťanského společenství Praha. II. díl*. Praha: Sbor Křesťanské společenství Praha, 2009.
- 5 Součástí bohoslužeb neznídko bývají několikahodinové diskuse nad významy jednotlivých biblických pojmů, přičemž jazykově vybavení věřící konfrontují české biblické překlady s texty v hebrejštině, řečtině či v ruštině a pokoušejí se co nejvíce přiblížit původnímu významu daného slova. Neméně oblíbenou činností je listování v biblických encyklopediích, lexikonech či sledování dokumentů týkajících se biblických reálií.
- 6 Např. vánoční stromeček.
- 7 Marek 7:15. Biblické citace jsou převzaty z *Českého ekumenického překladu* – překladu České biblické společnosti.



Mesiánští věřící s oblibou sbírají dekorativní předměty s židovskou či izraelskou tematikou.

zřídka mají dynamický charakter – členové se do průběhu bohoslužby aktivně zapojují, ať již užíváním charismat či tělesnými projevy – tancem, tleskáním, zvedáním rukou atd.¹⁰

V současné době je na světě přibližně okolo 500 tisíc příslušníků hnutí mesiánského judaismu,¹¹ přičemž nejvíce těchto věřících se nachází ve Spojených státech a v Izraeli, ale početné komunity lze nalézt i v zemích bývalého Sovětského svazu a v ostatních částech Evropy. Navzdory tomu, že prvotní mesiánské komunity byly převážně etnický židovské, dnes tvoří více než 70 % členů těchto společenství znovuzrození křesťané,¹² někteří vědci uvádějí poměr židovských a nežidovských věřících v mesiánských společenstvích mimo Izrael (tam převládají etničtí Židé) dokonce 1:10.¹³ Tito členové jsou v mesiánských kongregacích označováni jako „gentile believers“ – „nežidovští věřící“. Tito lidé „jsou povoláni Bohem, aby se spoluúčastnili života a osudu židovského lidu. Mají pro židovský lid speciální lásku, zapojují se do židovského světa, učí se hebrejštinu, dodržují židovské zvyky a po desetiletí slouží v mesiánských synagogách.“¹⁴ Je tedy nezbytné se oprostit od představy mesiánského judaismu jako hnutí výhradně židovského a přijmout jeho širší definici jako „kongregačního hnutí sestávajícího z věřících, kteří uznávají Ješuu haNazrati jako svého Mesiáše a Spasitele a zároveň uznávají židovskou teologii i liturgii.“¹⁵

Mesiánské hnutí není v žádném případě hnutím homogenním a stejně tak mesiánské bohoslužby se v jednotlivých společenstvích výrazně liší. Některé bohoslužby se prakticky neodlišují od se-

Křesťanský sionismus

Křesťanský sionismus je v nejširším pojetí přesvědčení, že křesťané mají podporovat nárok Židů na osídlení Palestiny a na vznik moderního státu Izrael, přičemž je zdůrazňována kontinuita mezi biblickými Izraelity a současným izraelským lidem.¹ Tento myšlenkový proud, jenž je neoddelitelně spjat s hnutím mesiánského judaismu, zahrnuje politickou, teologickou i emocionální dimenzi.

Stát Izrael je svými příznivci nahlížen jako „přátelská demokracie v nebezpečném a nepřátelském území“²; která bojuje s teroristickou hrozbou, jež ohrožuje i Západní svět. Příslušníci křesťanského sionismu vyjadřují Izraeli podporu v několika rovinách,³ přičemž se teologicky opírají o verš „kdo prokleje tebe, bude proklet, kdo žehnat bude tobě, sám bude požehnan“,⁴ vztah k Izraeli je tedy rozhodující v tom, jak prosperují jednotlivci i státy, v některých případech je vztah k Izraeli chápán křesťanskými sionisty dokonce jako rozhodující měřítko spásy.⁵

S vývojem státu Izrael se zároveň pojí i apokalyptická očekávání - založení Izraele v roce 1948 a jeho územní zisky po šestidenní válce v roce 1967 jsou chápány jako předpovídané události, naplněná proroctví o návratu Božího vyvoleného národa do země zaslíbené, jež vypovídají o blížícím se konci dějin.⁶

Křesťanští sionisté proklamují silnou emocionální vazbu k Izraeli a všemu izraelskému, kterou označují jako „lásku“ či „srdce pro Izrael“. Tento vztah se projevuje v touze věřících učit se hebrejštinu, v symbolice, kterou užívají⁷, či v diskusích na sociálních sítích. Mesiánské věřící nežidovského původu cítí k Židům vděčnost za přínos monoteismu, dar Písma, proroků, apoštolů, ale zejména Ježíše.⁸ Zároveň hovoří o pocitu viny za dva tisíce let krvavého pronásledování židovského národa křesťanskou církví, upozorňují na přetrvávající antisemitismus v křesťanských církvích a vyzývají k přijetí odpovědnosti za zločiny napáchané na židovském lidu v historii.⁹

Poznámky

- 1 Yaniv Belhassen, Kellee Caton, William P. Stewart: „The Search for Authenticity in the Pilgrim Experience“, *Annals of Tourism Research*, 35 (3), 2008, s. 668–689.
- 2 Stephen Spector: *Evangelicals and Israel: the story of American Christian Zionism*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, s. 34.
- 3 Mesiánské věřící se hlásí k podpoře Izraele a židovského lidu na úrovni duchovní (přímlybné modlitby za židovský národ), též v dimenzi sociálně politické (pořádání židovsko-křesťanských setkání, demonstrací na podporu izraelského státu) a neméně často v online prostoru (tzv. „osvětou“ neboli sdílením izraelského zpravodajství na sociálních sítích).
- 4 Gn 27:29.
- 5 Spector: *Evangelicals ...* s. 29.
- 6 *Ibid.*, s. 27–28.
- 7 Mesiánské věřící typicky odmítají nosit ozdoby se symbolem kříže, neboť ho chápou jako symbol útlaku židovských věřících ze strany křesťanské církve. Upřednostňují Davidovu hvězdu.
- 8 Spector: *Evangelicals ...* s. 32.
- 9 Více např. Michael L. Brown: *Máme ruce od krve: tragický příběh „církev“ a židovského národa*, Praha: Sborový dopis, 2001.



Obvyklý symbol křesťanského sionismu.

Poznámky

- 10 Více např. Fran Samuelson: „Messianic Judaism: Church, Denomination, Sect or Cult?“ *Journal of Ecumenical Studies*, 37 (2), 2000, s. 161–185.
- 11 Alvaro Grammatica: *Mesiánské židě a Mesiáš v kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2014, s. 149.
- 12 Hillary Kaell: „Born-again Seeking: Explaining the Gentile Majority in Messianic Judaism“, *Religion* 45 (1), 2015, s. 42–65.
- 13 Ya'acov Farber, „Co je mesiánský judaismus“, *Derech*, 2012. [online]. [cit. 2017-10-22]. Dostupné z: <http://www.derech.cz/ruzne-clanky/farber-co-je-mesiansky-judaismus.pdf>.
- 14 Rudolph, Willits ... s. 75.
- 15 Gabriela Reason, „Competing Trends In Messianic Judaism: The Debate Over Evangelicalism“, *Keshet a journal of messianic judaism*. 2014. [online]. [cit. 2017-12-13]. Dostupné z: http://www.keshetjournal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=64&Itemid.
- 16 Wallace: „Co je mesiánský judaismus“ ...
- 17 Paraša je označení pro úsek textu v Tóře.

tkání letničních církví, s výjimkou toho, že probíhají v sobotu a mužští členové v některých případech nosí kipy a tality. V jiných mesiánských kongregacích se bohoslužby konají v synagogách, muži zde nosí černé obleky, černé klobouky a mají pejzy. Jediným indikátorem, že se člověk nenachází mezi ortodoxními Židy, je vyznávání jména Ješua. Většina společenství se nachází někde mezi těmito dvěma póly.¹⁶ Mesiánská bohoslužba se liší od ortodoxní židovské bohoslužby ústředním významem Ješuy, význačným důrazem na Nový zákon a přítomností nežidovských věřících. Bohoslužba nejčastěji zahrnuje studování paraši¹⁷ a s ní souvisejícího úseku Nového zákona, písně, tance, instrumentální hudbu a hebrejskou liturgii vycházející ze siduru. Po oficiální části, trvající přibližně dvě

hodiny, nastává obvykle neformální část setkání, jež sestává z konverzace jednotlivých věřících a budování hlubších přátelských vztahů nad šabatovým obědem. ■

Messianic Judaism

This article attempts to present Messianic Judaism as a modern Christian-Jewish religious movement. I describe the historical development of the movement, make connection to Evangelical religiosity, outline its basic pillars, clarify the role of non-Jewish believers in this movement, and ultimately outline possible forms of worship. I present the basic values of a group of Czech Messianic believers who profess the ideology of Christian Zionism trying to uncover why the congregation does not accept more elements of Pentecostal religiosity, as can be seen in many Messianic communities, especially in the United States and England.

Mgr. **Monika Soukupová** (*1993) je absolventkou oboru sociální a kulturní antropologie se zaměřením na antropologii náboženství na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Současný papež dovoluje kritiku, a proto je kritizován

SOUZENÍ PAPEŽE

Ivan O. Štampach

8. dubna 2016 vydal papež František v návaznosti na předchozí synodu biskupů o rodině exhortaci *Amoris laetitia* (Radost z lásky).¹ Po úvodu, který představuje biblický obraz rodiny, se představuje současná situace s tím, že antropologicko-kulturní změna dnes ovlivňuje všechny aspekty života a vyžaduje analytický a diverzifikovaný přístup. Pokud jde o morální otázky rodiny, je zde důležitý, relativně nový prvek: „Jsme povoláni formovat svědomí, nikoli vznášet nárok jej nahradit.“² Papež v exhortaci probírá aspekty partnerské lásky, jako trpělivost, laskavost, vlídnost a velkorysost, odpuštění. Diskusi vyvolaly zejména podněty kapitoly Některé pastorační perspektivy a v ní zejména podkapitola Některé složité situace.³

Exhortací se míní dokument, který se liší od konstituce či encykliky tím, že je spíše vybidnutím, povzbuzením a výzvou než textem věroučným. Text vychází z dosavadního římskokatolického pojetí partnerských vztahů, vybízí však k většímu porozumění složitosti lidských situací a ke vstřícnosti vůči lidem, kteří nedokáží přísné požadavky morálky naplnit. Doporučuje hledat v jednotlivých případech způsob, jak jim umožnit jejich setrvání v církevním společenství. Členové církve potýkající se s takovými potížemi se nemají pokládat za vyobcované.⁴

Reformní návrhy získaly v diskusi a hlasování na synodě většinu hlasů, nebyla to však kvalifikovaná dvoutřetinová většina. Nebylo možno prosadit všechny návrhy, se kterými přišli biskupové vyjadřující papežskou linii. Papež, i když není poměrem hlasů na synodě vázán, výsledky diskuse respektoval. Z tohoto spíše kompromisního řešení otázek partnerského soužití vyplývají rovněž úpravy aplikace církevního práva a zpočátku praxe.⁵ Tím se římskokatolická církev pozvolna přibližuje praxi jiných křesťanských církví, pravoslavných a protestantských.

Na konci téhož roku 2016 čtveřice kardinálů oficiálně požádala papeže o vysvětlení některých pasáží dokumentu, zejména těch, které umožňují plnou účast na eucharistii (večeři Páně) rozvedeným a znovu sezdaným katolíkům (tito věřící uzavřeli církevní sňatek, ten byl později civilně rozveden a oni byli znovu civilně sezdaní). List kardinálů

měl podobu pěti pochybností (*dubia*), je-li taková praxe v souhlasu s tradičním učením církve.⁶

Námítky vznesli Raymond Burke, Carlo Caffarra, Walter Brandmüller a Joachim Meisner. První z nich byl v římské kurii prefektem Nejvyššího tribunálu Apoštolské signatury, což je orgán, který se závazně vyslovuje k podobným otázkám. Roku 2014 byl ale z této funkce odvolán a dostal spíše ceremoniální roli patrona suverénního Maltéžského řádu. Caffarra byl v době vyslovení dubií boloňským arcibiskupem, a – co je důležité – členem Papežské rady pro rodinu a Papežské akademie pro život. Brandmüller je německý profesor církevní historie, jež minulý papež Benedikt XVI. jmenoval kardinálem. V té souvislosti byl podle zvyku vysvěcen na biskupa, třebaže pouze titulárního. Meisner byl za komunistické éry biskupem Berlína (tehdy východního i západního, se sídlem ve východním Berlíně) a poskytl tajná kněžská svěcení několika kandidátům z tehdejšího Československa.⁷ Po sjednocení Německa působil jako arcibiskup v Kolíně nad Rýnem a v době oslovení papeže již byl na odpočinku. Ze signatářů listu papeži mezitím již dva, Caffarra a Meisner, zemřeli.

Když papež na pět připomínek, které dávaly možnost odpovědět pouze „ano“, nebo „ne“, po několika měsících neodpověděl, kardinálové své stanovisko zveřejnili. Děkan

jiného vysokého tribunálu Svatého stolce, Svaté rotě, Mons. Pio Vito Pinto na publikaci připomínek odpověděl slovy, že to, co udělali, je vážný skandál. Papež totiž v římskokatolické církvi nepodléhá žádnému soudu. Tradičně se to formuluje větou *Pontifex romanus a nemo iudicatur* (římský velekněz, nechť není nikým souzen).⁸

Dne 23. září 2017 byla publikována zpráva o rozsáhlém, pětadvacetistránkovém dopisu šedesáti dvou římských katolíků papeži Františkovi, který je formulován jako „synovské napomenutí“ ohledně toho, že podle mínění signatářů papež šíří hereze. Tento dopis kněží, teologů i laiků zejména z akademické sféry, papeži vyčítá jeho ocenění Martina Luthera u příležitosti pětistého výročí jeho prvního reformačního vystoupení. Označují Luthera jako „heresiarchu“, tedy – dejme tomu – za „hlavu všech kacířů“. Vyslovují údiv a smutek nad papežovými kroky vstříc luterským křesťanům.

Hlavní bludy papeži vytýkané se však mají rovněž týkat exhortace *Amoris laetitia*. Signatáři dopisu obviňují svého nejvyššího představeného, že podporuje hřích cizoložství, který – pokud se podíváme do pramenů křesťanské víry – je míněn jako rozvracení rodiny své nebo rodiny někoho jiného.⁹

Zákaz soudit papeže nemá jen formální obsah, že nemůže být postaven před

⇒ Dokončení článku na další straně dole v rámečku.



Papež František (2015).
Foto: Casa Rosada, Wikimedia Commons.

Tento článek prošel recenzním řízením.

Dějiny bahá'í společnosti v českých zemích do druhé světové války

POČÁTKY VÍRY BAHÁ'Í U NÁS

Karel Tesař

Ve 40. letech 19. století se Persie, kdysi mocná a hrdá země, jeden ze sloupů starověké civilizace, zmítala v hluboké společenské a duchovní krizi. V prostředí všeobecné nespokojenosti s represivní politikou zkorumpované královské dynastie a šíitského duchovenstva nacházely živnou půdu četné reformní proudy.

Nejvýznamnějším z nich se stalo hnutí Sajjida Alího Muhammada aš-Šírází (1819–1850), zvaného Báb („brána“), jež svojí vizí „konce věků“ a hlásáním příchodu „Přislíbeného“ představovalo velkou výzvu pro stávající společenské i duchovní zřízení. Režim reagoval tvrdými perzekucemi, jimž padly za oběť desetitisíce stoupenců nového učení. Zprávy o těchto perzekucích se brzy roznesly daleko za hranicemi perské říše, a s nimi začaly do Evropy pronikat i první informace o novém náboženství.

Tyto zprávy pronikly i do Prahy, srdce tehdejší rakousko-uherské monarchie. V letech 1851–1853 se v řadě deníků objevily články (v němčině i češtině) popisující atentát na perského šáha, jehož se dopustili dva bábí (stoupenci Bábova hnutí), a následné tvrdé reakce úřadů.¹ Krátká zpráva v *Moravských novinách* z února 1851 se stala první v českém jazyce publikovanou zmínkou o novém

náboženském směru. V Praze také získal medicínské vzdělání Jakob Eduard Polak, který se později stal osobním lékařem perského šáha Nassereddina. J. E. Polak je patrně první osobou českého původu, která přišla do kontaktu s bábími, byť za velmi specifických okolností – odmítl totiž provádět pitvy jejich zmučených těl.² Zmínka o novém učení a těžkém osudu jeho stoupenců si našla cestu též do díla předního obrozeneckého spisovatele Jana Nerudy; konkrétně do fejetonu „Persie“, jež je součástí jeho *Studii výstavních* z roku 1873.

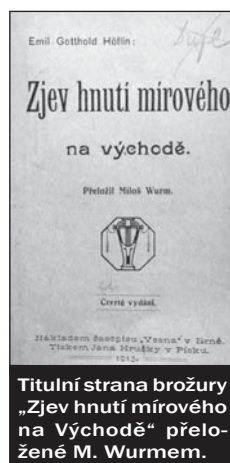
V Persii mezitím hnutí bábích prošlo dramatickým vývojem, když jeden z jeho stoupenců, šlechtic Mírzá Husajn Alí Núrí (1817–1892), jež přijal

jméno Bahá'u'lláh („Sláva Boží“), položil v roce 1863 základy nového náboženství – víry Bahá'í.³

Byly to právě české země, v nichž se zrodilo první bahá'í společenství v Rakousku-Uhersku. Avšak nestalo se tak v Praze, nýbrž kolem roku 1907 v severočeském Žatci. Tam působil středoškolský profesor Karl Kruttner, který je považován za prvního stoupence víry Bahá'í v celé monarchii.⁴ Nicméně stále se jednalo o německojazyčné prostředí.

Aktivní šíření principů nového duchovního učení v českém jazyce je spojeno s osobou Miloše Svatopluka Wurma (1892–1918). Rodák z Brna pocházel z velmi rozvětvené rodiny, jejíž mnozí příslušníci prosluli svou aktivitou ve vlasteneckém hnutí. Velký vliv na něj měla zejména jeho matka, paní Jindřiška Wurmová, jež byla spisovatelkou a aktivistkou v ženském sociálním a etickém hnutí a zejména známou představitelkou pacifismu. Pravděpodobně právě díky matce se mladý Miloš Wurm seznámil s učením víry Bahá'í. Byl jeho principy velmi osloven a považoval je za novou a následováníhodnou cestu k dosažení světové míry.

Není známo, zda-li Miloš Wurm udržoval styky s žateckým společenstvím. V roce 1913 však z němčiny přeložil a vydal brožurku E. G. Höflina *Zjev hnutí mírového na východě* (nákladem časopisu



Titulní strana brožury „Zjev hnutí mírového na Východě“ přeložené M. Wurmem.

⇒ Dokončení článku z předchozí strany.

žádný tribunál. Má se také za to, že jako náměstek Kristův nemá být posuzován. Jeho neomylnost při vyhlašování dogmat a závaznost všech jeho dokumentů i nižší váhy (jež se mají přijímat „s nábožnou poslušností rozumu a vůle“)¹⁰ zdůrazňují právě konzervativní římsktí katolíci. Zde však konzervativci využívají toho, že nynější papež poskytuje v církvi mnohem větší svobodu vyjadřování a připouští i kritiku. Z několika jeho vyjádření je zřejmé, že kritiku přijímá a snaží se s ní konstruktivně vyrovnat. Na obvinění z bludu však papežova odpověď nepřišla. Lze předpokládat, že kdyby někdo poslal kterémukoli z minulých papežů obvinění z bludu, třebaže ve zdvořilé podobě „synovského napomenutí“, jako je

tomu v tomto případě, nebyl by pro něj nadále ve svátostném společenství církvi prostor.¹¹

Synovské napomenutí papeže podepsali i dva čeští římskokatoličtí laici, Lukáš Novák, odborný asistent na Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, a Petr Dvořák, odborný asistent na Katedře filozofie a patrologie Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. ■

Poznámky

- 1 Papež FRANTIŠEK: *Amoris Laetitia, posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*, Praha: Paulinky, 2016 (dále AL a číslo článku).
- 2 AL, čl. 37.
- 3 AL, čl. 247–252.
- 4 AL, čl. 291–312.
- 5 AL, čl. 305 se odvolává na výrok ohledně zpovědní praxe v Papež František: *Evangelii gaudium*, čl. 44.

- 6 Full text of *Dubia Cardinals' Letter Asking Pope for Audience* online na URL: <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-of-dubia-cardinals-letter-asking-pope-for-an-audience>, poslední aktualizace 19. 6. 2017.
- 7 Ondřej LIŠKA: *Církev v podzemí*, Tišnov: Sursum, 1999.
- 8 Současná formulace je v platném Kodexu kanonického práva v české verzi: „Papeže nemůže nikdo soudit“, CIC, Can. 1404, v latinském originálu „Prima Sedes“, (knižní vydání Praha: Zvon, 1994).
- 9 *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, online na URL <http://www.correctiofilialis.org>, datum aktualizace neuvedeno.
- 10 JAN PAVEL II. *Ad tuendam fidem*, online na URL: http://www.kebrle.cz/katdocs/Ad_Tuendam_Fidem.htm, čl. 2 a ve vazbě na něj CIC čl. 752.
- 11 Předpokládána exkomunikace v takovém případě neznamená vyloučení z církve, jak se obvykle předpokládá, nýbrž především zákaz udělovat a přijímat svátosti, podrobněji viz CIC Can 1331, a patří k trestům nápravným, Can 1312.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) působí jako docent na katedře religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

Vesna v Brně). Tato útlá publikace se stala prvním historicky doloženým informačním materiálem o víře Bahá'í v českém jazyce. V této souvislosti rovněž vyvstává otázka, do jaké míry se M. Wurm ztotožňoval s učením víry Bahá'í a zda je opravdu přijal jako své náboženství, jak bývá někdy uváděno. On sám v žádném ze svých článků ani dopisů výslovně neuvádí svoji příslušnost k víře Bahá'í tak, jak je v současnosti běžně chápána. Na druhé straně nám však nedává žádnou záminku něco takového vyloučit.

Přestože vyrostl v tradiční protestantské rodině, jeho názory na progresivitu náboženských učení a vztah vědy a náboženství měly mnoho společného s principy víry Bahá'í: „...odvrhují všechno, co odporuje mému rozumu a mým poznatkům, co odporuje vědě a jejím tezím a principům. Toť onen upřímný a jistě oprávněný náboženský racionalismus bez falešného přehodnocování a podceňování citu a víry... A dosavadní stav náboženství, anebo konkrétně řečeno, dosavadní stav protestantských církví není pro mne ještě tím vytouženým ideálem pravého náboženství. Ten ideál leží ještě před námi a k němu se chceme dopracovat. Tím nechci naprosto popírat a zavrhat tradice protestantismu. Ale nejsou nepřekročitelné a nezměnitelné, nejsou oním posledním a konečným cílem, nýbrž pouze základem, na němž chceme případně budovati, etapou vývoje, z níž bychom vycházeli.“⁵

V roce 1914 Miloš Wurm narukoval jako zdravotník do rakouské armády. Později byl zajat a na jaře 1918 vstoupil do čs. legií ve Francii, kde 24. října 1918 padl u Vouziers, pouhé čtyři dny před vznikem samostatného Československa. Zásadní otázka, zda byl opravdu prvním českým bahá'ím, zůstane pravděpodobně nezodpovězena. Navždy však zůstane tím, kdo jako první seznámil českou veřejnost s učením víry Bahá'í. Byl prvním, kdo pootevřel bránu k cestě, na níž měli vstoupit mnozí další.

Po skončení 1. světové války na čas ustaly jakékoli aktivity spjaté s vírou



Portrét Miloše S. Wurma.
Všechny ilustrační materiály
pocházejí z archivu Bahá'í společnosti ČR.

Bahá'í, a to až do poloviny 20. let, kdy do Československa poprvé přijela americká novinářka Martha Rootová (1872–1939). Martha působila jako dopisovatelka listu *Pittsburgh Sun*, avšak na svých cestách se věnovala zejména šíření učení víry Bahá'í. Do Prahy zavítala počátkem května 1926. Jak měla ve zvyku při návštěvách jiných evropských zemí, v předstihu poslala literaturu o víře Bahá'í a dopis prezidentu Masarykovi. Po příjezdu pak byla přijata Masary-

kovým tajemníkem v prezidentské kanceláři. Během rozhovoru se soustředila na perzekuci bahá'ích v Íránu a snažila se získat vládní podporu k zastavení pronásledování. Během osmi dnů v Praze uspořádala několik přednášek a naplánovala vydání informačních brožur o víře Bahá'í v češtině.

Martha Rootová byla vynikající esperantistkou a znalost tohoto jazyka jí usnadňovala navazování potřebných kontaktů. Nejinak tomu bylo i při návštěvě Prahy, kde rychle pronikla do kroužku tamních mírových aktivistů, kteří tento jazyk hojně používali. Právě v tuto dobu se na scéně objevil Vuk Echtner (1905–1994), mladý nadšený lingvista, který se poprvé setkal s učením víry Bahá'í jako sedmnáctiletý v esperantském kroužku v Praze v roce 1922 – shodou okolností prostřednictvím Jindřišky Wurmové. Právě ona mu předala první českou brožuru o víře Bahá'í, kterou přeložil její syn... Mladý Echtner byl Bahá'ulláhovým poselstvím natolik zaujat, že když se o čtyři roky později dozvěděl o příjezdu Marthy Rootové do Prahy, bez váhání jí nabídl svoji pomoc jako tlumočník. Přednášky, které pro ni v Praze zorganizovali esperantisté a Chelčického společnost, přitáhly pozornost a nezůstaly bez ohlasů v tisku.⁶ Krátce před odjezdem Marthy Rootové z Prahy učinil Vuk Echtner rozhodnutí, které významně ovlivnilo celý jeho budoucí život: přijal víru Bahá'í a stal se tak prvním historicky doloženým českým bahá'ím.

Podruhé zavítala Martha Rootová do Prahy o Velikonocích roku 1927, kdy vystoupila na mezinárodní konferenci

Školou k míru, konané pod záštitou prezidenta republiky.⁷ I tentokrát jí pomohla znalost esperanta, v němž přednesla příspěvek o principech jednoty lidstva a celosvětového míru podle víry Bahá'í. Během této návštěvy se setkala rovněž s ministrem zahraničí Dr. Edvardem Benešem, který kongres zahajoval a později ji přijal v Černínském paláci.

Když Martha Rootová přijela do Prahy v následujícím roce, dočkala se přijetí u samotného prezidenta Tomáše Garigue Masaryka.⁸ Hovořili spolu o míru a o cestách k němu vedoucích. Na Marthinu otázku, jak nejlépe proklamovat myšlenku celosvětového míru, odpověděl: „Pokračujte ve své práci. Rozšiřujte toto učení humanity a nečekejte na diplomaty, ačkoli je důležité, aby právě tito lidé z veřejného života začali mluvit o principech světového míru... Vezměte tyto principy mezi diplomaty, na univerzity, do škol a do náboženských komunit a také o něm pište. Světový mír mohou přinést jen lidé.“

Souběžně se kolem Marthy Rootové v Praze vytvořila skupinka zájemců o učení víry Bahá'í, zejména z okruhu esperantistů, pacifistů a lidí, zabývajících se novými duchovními směry a přístupy k problémům soudobého světa. Mezi takové lidi patřili například Juliana Trojánková-Bendová nebo Alexander Sommer-Batěk, spisovatel, překladatel a novinář. Ten se se s Marthou znal již od její první návštěvy v Praze. Tehdy byl velmi zaujat jejími přednáškami, které jej přiměly nejen k hlubšímu individuálnímu studiu víry, ale rovněž k psaní článků s tematikou víry Bahá'í v časopisech, jež redigoval, jako např. ve *Zpravodaji z Kéžbybyl*, v brněnském týdeníku *Nový lid* či v pražském čtvrtletníku *Správný život*. Tyto články, z nichž lze například jmenovat „Bahá'ism, náboženství všelidské“ nebo „Práce k politické a hospodářské jednotě světové“ pojednávaly zejména o základních společenských principech učení víry Bahá'í.⁹

Přestože Dr. Sommer-Batěk nikdy formálně nepřijal víru Bahá'í, bylo jeho úsilí o její proklamaci oceněno v dopise, jež mu byl adresován jménem tajemníka Shoghi Effendiho, tehdejší hlavy celosvětového společenství víry Bahá'í. Tento dopis obsahuje i vlastnoruční poznámku Shoghi Effendiho v tomto znění: „Drahý spolupracovníku, osobně chci dodat několik slov ujištění o svých laskavých modlitbách, abys byl duchovně

povznesen a úspěšně mohl šířit tyto ideály, jež podněcují stoupence Bahá'u'lláha po celém světě. Necht' Tě On Sám vede k naplnění tužeb Tvého srdce, stejně jako k rychlému dosažení blahobytu lidstva. Shoghi.“¹⁰

Vůdčí osobností kroužku zájemců o víru Bahá'í se stal Vuk Echtner, který plně využíval své jazykové schopnosti k četným překladům materiálů, jež těmto lidem pomáhaly proniknout hlouběji do učení víry Bahá'í. Nezůstával však pouze u překladů. Brzy totiž začal sám psát články, o nejrůznějších aspektech víry, jako např. vztahu vědy a náboženství či

o rozpoznání Boha. Publikoval je zejména v týdeníku *Masarykův lid* a měsíčníku *Sbratření*.¹¹

Během prvního květnového týdne roku 1932 přijela Martha Rootová do Československa znovu. Praha se jí měla stát základnou pro další působení v Evropě na následujících devět měsíců – až do ledna 1933. Záhy po příjezdu zavítala na národní konferenci českých esperantistů konanou v Olomouci. Zejména její zásluhou bylo bahá'í společenství uvedeno na pamětním kameni, odhaleném na památku této události v jednom z olomouckých parků.

V červenci téhož roku se Marthě opět dostalo přijetí u prezidenta Masaryka.¹² Povzbuzena zájmem, který prezident o učení víry Bahá'í projevoval, soustředila své další úsilí k zajištění překladu a vydání knihy Johna Esslemonta *Bahá'u'lláh a nová doba*.¹³ Autorkou překladu byla theosofka a pacifistka Pavla Moudrá, další z okruhu přátel, kteří – ač stojíce mimo vlastní okruh bahá'ích – vykonali mnoho užitečného při šíření myšlenek víry Bahá'í. Pavla Moudrá byla dokonce uváděna jako kontaktní osoba v záhlaví brožur o víře Bahá'í v češtině. Kniha samotná pak nesla na předsádce nejen věnování Miloši Svatopluku Wurmovi, ale i citát T. G. Masaryka, vzdávající úctu učení víry Bahá'í, jehož otištění



Martha Rootová (sedící druhá zprava) na návštěvě v rodině Vuka Echnera (stojící první zprava) 1. dubna 1928.

prezident osobně schválil. Martha Rootová byla tímto počinem nadšena, neboť cítila, že Češi, kteří svého prezidenta milovali, tím získají ještě bližší vztah k novému náboženství.

Na podzim roku 1932 začala Martha Rootová znovu s přednáškovou činností. V té době také navázala kontakt s předním českým orientalistou, profesorem Janem Rypkou, který se zabýval společenským a duchovním životem v Persii, a zprostředkovala mu literaturu o víře Bahá'í v originálním znění. O tři roky později profesor Rypka navštívil Irán a setkal se s bahá'ími. Svoji zkušenost následně vylíčil v knize *Íránský poutník* v kapitole „Moji přátelé Bahá'í“.¹⁴

V té době se již publikace o víře Bahá'í v češtině neomezovaly jen na úvodní články a brožury, ale začaly se objevovat i překlady děl ústředních osobností víry. Například Vuk Echtner v roce 1937 přeložil a vydal práci Shoghi Effendiho *Světové náboženství*. Pokračoval také v šíření učení víry Bahá'í mezi esperantisty. Dopisoval si mezi jinými též s Lidií Zamenhofovou, první polskou bahá'í a dcerou Ludvíka Zamenhova, vynálezce esperanta.

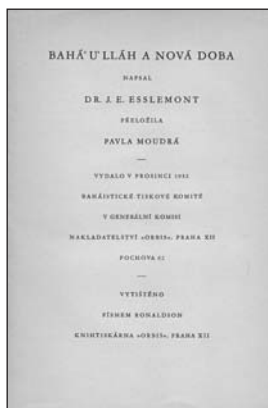
Svou poslední návštěvu Československa uskutečnila Martha v dubnu 1936. V té době již prezidenta Masaryka vystřídal v úřadu Dr. Edvard Beneš, s nímž

měla velmi dobré vztahy.¹⁵ Mimo jiné se s ním setkala na konferenci o odzbrojení v Ženevě v roce 1932 a strávili dvě hodiny v živé diskusi o víře Bahá'í a vlivu jejího učení na svět. Dr. Beneš byl velmi zaujat vírou Bahá'í od té doby, kdy se poprvé seznámil s jejími myšlenkami na jedné konferenci v Londýně v červenci 1911. Nyní oficiálně přijal Marthu Rootovou na Hradě a při této příležitosti uvedl: „Bahá'í učení je jednou z těch duchovních sil nyní naprosto nezbytných. Bahá'í učení je jedním z nástrojů ko-

nečného vítězství ducha humanity.“ Nad celou Evropu se však v té době již začínaly stahovat temné mraky, jež měly přinést bouři nejstrašnější války lidských dějin. Začínalo období, jež jakoby předznamenalo osudy stoupenců víry Bahá'í v Československu v následujících desetiletích. ■

Poznámky

- 1 Například *Prager Zeitung*, 5. 10. 1852, 9. 10. 1852, 14. 10. 1852, 26. 10. 1852, 28. 10. 1852, 29. 10. 1852, 30. 10. 1852, 4. 11. 1852 nebo 26. 11. 1852.
- 2 Jakob Eduard Polak, *Persien. Das Land un seine Bewohner*, Leipzig: F. A. Brodhaus, 1865, s. 306.
- 3 Více o víře Bahá'í viz Kristýna Pilecká, S vizí nového řádu světa, *Dingir* 17 (4), 2014, s. 125–128.
- 4 Bahá'í Archives, Washington D. C., Collection no. 33: „Knobloch – Hannen Family Papers“, box 7, folder „Pauline Hannen – Correspondence from Alma Knobloch 64–67 (1907–1910)“, 27 September 1909 to Pauline Hannen.
- 5 Citováno v Josef Kudela, *Legionář Miloš Wurm, život a dílo*, Brno, 1920.
- 6 Viz např. *Lidové noviny*, 14. 5. 1926.
- 7 *Národní osvobození*, 19. 4. 1927.
- 8 *České slovo*, 21. 3. 1928.
- 9 Uvedené články byly otištěny v časopisech *Správný život* 10 (4), 1932, a *Zpravodaj z Kézbybyl* 4 (9), s. 132–139.
- 10 Citováno in: *Správný život* 11 (1), 1933.
- 11 Např. „Poznání a pochopení Boha“ in: *Masarykův lid* 3 (45), 1927, s. 4–5.
- 12 Archiv MZV ČR, IV. sekce, karton 694 „Audience“, Kancelář prezidenta republiky pro MZV: Audience prominentních Američanů v letech 1930–1934 incl., č. D 197/35, 19. 1. 1935.
- 13 Tuto knihu v překladu Pavly Moudré vydalo „Bahais-tické tiskové komité“ v nakladatelství Orbis v Praze.
- 14 Jan Rypka, „Moji přátelé Bahá'í“, in: *Íránský poutník*, Vydavatelstvo Družstevní práce, Praha, 1947, s. 299–315.
- 15 Viz *Národní osvobození*, 23. 4. 1936, s. 4, taktéž *Národní listy*, 25. 4. 1936.



Předsádka českého překladu knihy „Bahá'u'lláh a nová doba“.

Mgr. Karel Tesar (*1969) vystudoval historii a archivnictví na FF MU v Brně. V současnosti působí jako diplomatický pracovník Ministerstva zahraničních věcí ČR.

Cesta Kněžského bratrstva k registraci jako náboženské společnosti

BRATRSTVO JAKO NOVÁ CÍRKEV?

Miloš Mrázek

Už je to devět let, co jsme se v Dingiru naposledy věnovali situaci kolem Kněžského bratrstva sv. Pia X. (Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.). Referovali jsme tehdy o událostech spojených se zrušením exkomunikací biskupů vysvěcených arcibiskupem Marcelem Lefebvrem (v roce 1988) a následným zveřejněním starší nahrávky, v níž jeden z těchto biskupů, Richard Williamson, zpochybnil existenci nacistických plynových komor. Bratrstvo se tehdy dostalo na titulní stránky světových médií. Náš článek jsme zakončili tím, že pro Bratrstvo se patrně jedná o zlomový okamžik, po němž může následovat rozdělení hnutí.¹

To se také stalo. Hlavní proud v čele s generálním představeným mons. Bernardem Fellayem posiloval vztahy s Vatikánem, zatímco kolem R. Williamsona se vytvořilo tzv. Hnutí odporu,² jehož stoupenci nastaly trend označili za zradu základních principů, na nichž celé hnutí po II. vatikánském koncilu vzniklo.

Smiřování s církví i světem

Ze sociologického hlediska bychom snad mohli tento vývoj nahlížet prizmatem teorie denominalizace, podle níž se dříve silně protestní (proti světu i dominantnímu náboženství) nová náboženská hnutí („sekty“) začínají se světem smiřovat a zabydlovat se v něm (a stávají se z nich „denominace“).

Jednání s Vatikánem stále pokračují a o podobě i podmínkách řádného začlenění do struktur římskokatolické církve (ŘKC) se stále diskutuje. Za reálnou se považuje např. tzv. *osobní prelatura* (jako je tomu v případě *Opus Dei*), kdy by Kněžské bratrstvo sv. Pia X. (FSSPX) spadalo přímo pod papeže (a bylo tak vyňato z jurisdikce diecézních biskupů).³

My se však od celosvětového hnutí přesuneme do naší kotliny, kde podoba „smiřování se světem“ přinesla plod v podobě žádosti o registraci Bratrstva coby náboženské společnosti podle zákona č. 3/2002 Sb. (*O svobodě náboženského vyznání a postavení církvi a náboženských společností*). Za tímto společným jménem je ovšem patrně napětí, které se na průběhu procesu registrace ukázalo.

Dějiny FSSPX u nás

Na našem území začalo Bratrstvo oficiálně působit v roce 1991, byť své sympatizanty, kteří s ním udržovali vztahy, zde mělo již před rokem 1989. Bohoslužby se konaly v pronajímaných prostorách, v nichž nejdříve sloužili kněží ze zahraničí. V roce 1999 byl vysvěcen první český kněz Tomáš Stritzko, který je v současnosti nejvyšším představitelem (jediným priorem a po registraci i děkanem) Bratrstva v českých zemích. Nyní zde spolu s ním působí další tři kněží, jeden český kněz je dále v zahraničí (další český duchovní pak je u spřátelených⁴ kapucínů ve Francii, ten však není členem FSSPX),

tři bohoslovci studují v semináři v německém Zaitzkofenu. Sídlo Bratrstva je v Brně-Černovicích, kde všichni kněží společně žijí a kde je rovněž kaple. V Praze se bohoslužby pravidelně slouží v pronajatém sále Domova Sue Ryder a v Pardubicích v Domě techniky. Podle aktuálního rozpisu⁵ se pravidelné bohoslužby dále konají v Českých Budějovicích, Uherském Brodě, Jablonci n. N., ve Velkém Meziříčí, Žďáru n. S. a v obci Pstruží u Frýdlantu nad Ostravicí, kde se z bývalého pohostinství vybudovalo komunitní centrum Dům sv. Prokopa. (Donedávna existoval plán postavit zcela nový kostel přímo ve Frýdlantu, ale kvůli údajné nevstřícnosti místních úřadů⁶ z toho nyní sešlo.) K podobným účelům byla zakoupena restaurace v obci Boršov u Českých Budějovic.

Světové FSSPX je rozdělené na 14 distriktů v čele se superiorem a česká pobočka spadá pod rakouský (který zahrnuje i území Maďarska a Chorvatska, dále pak další země bývalého Rakouska-Uherska, ale v nich zatím Bratrstvo stále komunity nemá).

Vztahy s římskokatolickou církví

Pro pochopení průběhu registrace je třeba zmínit, že od počátku zde bylo veliké napětí mezi stoupenci Bratrstva a místní ŘKC, která se jeho působení („apoštolátu“) snažila bránit například působením na majitele či provozovatele necírkevních prostor, které si stoupenci Bratrstva pronajímali ke svým bohoslužbám.⁷ Čeští „lefebvristé“ vzpomínají, že před první plánovanou mší v říjnu roku 1991 jim byly v noci z automobilu odcizeny některé liturgické předměty. Údajně se k tomu později měli přihlásit pražští dominikáni, kteří tím prý chtěli bohoslužbě coby „těžkému hříchu“ zabránit.⁸ Bratři kazatelé v té době skutečně činnost FSSPX monitorovali a pořádali o něm i besedu („veřejnou disputaci“).⁹ Zvláště pak Miloslav kardinál Vlk vůči tradicionalistům aktivně vystupoval a několikrát je, coby „schizmatické živly“, odsoudil.¹⁰ Po svém odchodu jako jeden ze svých tří neúspěchů označil právě to, že se mu „nepodařilo utlumit rozšíření lefebvristů“.¹¹

Ačkoliv na úrovni nejvyšších mezinárodních představitelů probíhají výše zmíněná jednání, na vztahy mezi kněžskými českého Bratrstva a českou ŘKC to nemá žádný vliv. I nadále tak trvá tradiční napětí, byť již ne tak medializované.

Poznámky

- Miloš, Mrázek, „Lefebvrovo hnutí na křižovatce,“ *Dingir* 12 (1), 2009, s. 8–9, 28.
- Viz např. české internetové stránky *Rex!*, URL: rexcz.blogspot.cz.
- Viz např. rozhovor se sekretářem Pontifikální komise *Ecclesia Dei* Guidem Pozzou ze dne 29. 7. 2016 in *Zeit Online*, URL: www.zeit.de/2016/32/piusbruderschaft-kirche-papst-franziskus.
- Spřátelené řády nejsou součástí Bratrstva, ale jejich duchovní jsou svěcení biskupy FSSPX.
- Informační leták Kněžského bratrstva sv. Pia X.* č. 161, 2018, s. 14n. *Informační letáky* jsou dostupné online na stránkách www.fsspx.cz.
- Osobní sdělení P. T. Stritzka ze dne 19. 4. 2018.
- Informační leták ...* č. 152, 2016, s. 3.

- „Kněžské Bratrstvo sv. Pia X. – kámen, který stavitelé zavrhlí?“ Přednáška P. Tomáše Stritzka FSSPX o historii apoštolátu FSSPX v ČR, 6. října 2012, dostupné z URL: fsspx.cz/mp3/pts_2012_10_06_knezske_bratrstvo_sv_pia_x_-_kamen_ktery_stavitele_zavrhlil_prednaska_o_historii_apostolatu_fsspx_v_cr.mp3.
- „Dopis paní Bílkové do Zeitkofenu,“ *Informační leták ...* č. 152, 2016, s. 10n.
- Např. v souvislosti s vydáváním časopisu *Te Deum*, jemuž byla zakázána jakákoliv podpora, a časopise viz níže a dále M. Mrázek, „Časopis pro rebely“, *Dingir* 9 (3), 2006, s. 81–83).
- V rozhovoru pro *Katolický týdeník*, „S odchodem přišla lepší nálada.“ *KT*, č. 15 (2015), online verze přístupná [staženo 30. 3. 2018] z URL: www.katdy.cz/clanky/s-odchodem-prisla-lepsi-nalada.html.

Žádost o registraci

Zástupci českého Bratrstva požádali Ministerstvo kultury o registraci v listopadu roku 2016. V původní verzi svého *Základního dokumentu* se představili jako katolické společenství uznávající římského biskupa za právoplatného papeže, přičemž zdůraznili současné sblížení s Vatikánem – především to, že jejich zpovědi byly papežem Františkem uznány za platné.¹³ (Toto uznání je významné vzhledem k tomu, že podle kanonického práva mohou rozhřešení platně udělovat pouze kněží, kteří k tomu mají pověření od nadřízeného biskupa.) Toto zdůrazňování sice zapadá do zmíněného sociologického konceptu denominalizace v tom smyslu, že se zdůrazňuje ono smířování, ale možná to přispělo k tomu, že se ministerští úředníci o vztah žadatele k ŘKC začali více zajímat. O registraci totiž může žádat pouze nezávislá církev a náboženská společnost. A právě toto se stalo „kamenem úrazu“ celého procesu registrace.

I když se v závěru prvního znaleckého posudku, který si Ministerstvo kultury nechalo vypracovat, psalo, že „to, že se [...] FSSPX už nyní (resp. stále) považuje za součást ŘKC, je otázka spíše interně theologická“¹⁴ a že „*de iure* se stále jedná o organizačně nezávislou skupinu“, ministerstvo si stále nebylo jisté.

Schismatici, nebo součást církve?

Ministerstvo tedy oslovilo přímo Českou biskupskou konferenci (ČBK) jako zástupce registrované Církve římskokatolické. Položilo jí několik otázek týkajících se vztahu k FSSPX, ale dopis obsahoval i poněkud zvláštní dotaz, zda „se ztotožňuje Kněžské bratrstvo např. s postoji Římskokatolické církve zaujímanými k homosexualitě.“ (Zvláštní je proto, že jsou na postoj k této otázce dotazováni

představitelé jiné organizace a není ani jasné, jak tato otázka s procesem registrace vůbec souvisí.)

Na ústřední otázku, zda je Bratrstvo považováno za součást ŘKC, generální tajemník ČBK Stanislav Příbyl odpověděl, že „z kanonického hlediska [jeho členové] zůstávají katolíky,“ a že „mu není známo, že by se Kněžské bratrstvo formálně oddělilo od katolické církve jakožto svébytná náboženská společnost.“¹⁵ Na druhé straně je zde však Bratrstvo označeno za „schismatické“, spolupráce s ním „nepřichází v úvahu“ a na závěr je formulována výhrada, že používání jména kanonizovaného papeže v názvu žadatele o registraci může „u katolických věřících budit matoucí dojem, jako by bylo součástí katolické církve.“¹⁶ Není jasné, zda si autor uvědomil rozpornost svých tvrzení, ale zdá se, že se nemohl rozhodnout mezi tradičním postojem a jemu odpovídající terminologií a novou potřebou dokázat, že se ve skutečnosti jedná o součást již registrované církve, aby tak ČBK registraci zabránila.

Ministerstvo poté požádalo druhého znalce, který došel k podobnému závěru, jako autor prvního posudku, a vyslovil názor, že „ani kanonické právo, ani proces vyjednávání na nadnárodní úrovni o začlenění FSSPX do oficiálních struktur katolické církve nemůže ovlivnit proces registrace podle českých zákonů, pokud na registraci budou osoby hlásící se k Bratrstvu trvat.“ A dodal: „Otázkou zůstává, nakolik může proces registrace ovlivnit účastník doposud nepravomocně přizvaný k řízení, a to Církev římskokatolická, která namítá dotčení svých práv, a jejíž právní a věcnou argumentaci znalec vyhlíží s profesionálním zájmem.“¹⁷

Mezitím (dopisem ze dne 31. 5. 2017) se Ministerstvo kultury (MK) totiž s po-

dobným, ale více precizovaným dotazem obrátila znovu na ČBK a na základě obdržené odpovědi a v ní vyslovené žádosti byla jako *dotčená osoba* oficiálně přizvána k řízení. Už dříve představitelé Bratrstva vyjadřovali svou nelibost nad průběhem registrace a hovořili o „účelovém zdržování“ a zaujatosti ze strany registrujícího orgánu. Kritizovali např. formulaci otázky o vztahu mezi nimi a ŘKC,¹⁸ jak byla položena druhému znalci („Samotné zadání [...] již snad ani nemůže být více kapciózní (úskočné) a manipulativní.“).¹⁹ Ale tentokrát (13. 7.) tento krok napadli oficiálně: „Dosud jen neurčité pochybnosti FSSPX o nestranosti MK tak nabyly vydáním napadeného usnesení zcela konkrétních obrysů. FSSPX [...] vyjádřilo své podezření, že [...] ČBK chce registraci FSSPX zabránit. FSSPX má za to, že pravým důvodem pro vydání usnesení je snaha MK napomoci ČBK v tomto jejím úsilí tím, že jí umožní účastnit se řízení a takto registraci FSSPX bránit.“²⁰ V této souvislosti vznesli i námitku z podjatosti ředitelky odboru církvi MK Pavly Bendové a za podjatého (aniž by ovšem vůči němu mohli vznést obdobnou námitku) označili i tehdejšího ministra Daniela Hermana, na základě toho, že sám byl dříve mluvčím ČBK.²¹

„Církev“

vs. „církev a náboženská společnost“

Výměna názorů mezi českou FSSPX a ČBK prostřednictvím MK ČR pak ještě nějakou dobu probíhala. Představitelé české ŘKC především trvali na svém právu být účastníkem řízení z důvodu ochrany právem chráněných zájmů svých členů. Argumentovali, že stoupenci Kněžského bratrstva „jsou římskými katolíky, tedy věřícími Církve římskokatolické“, a že z kanonického hlediska nemohou být členy jiné církve.²²

⇒ *Dokončení poznámek z předchozí strany.*

12 *Základní dokument* čl. 1/2, archiv MK ČR.

13 Po exkomunikaci v roce 1988 byly svátosti vysluhované jeho kněžskými považovány za nedovolené, ale v případě zpovědi a manželství dokonce za neplatné. Papež František pro tzv. milostivý rok 2015–2016 s ohledem na uzavření „v blízké budoucnosti“ plného společenství FSSPX s ŘKC uznal platnost rozhřešení udělovaných jejich kněžskými při zpovědi a dovolil věřícím tuto svátost od nich přijímat. V apoštolském dopise *Misericordia et misera* ze dne 20. 11. 2016 (odst. 12) toto povolení na neurčitou dobu prodloužil.

14 Miloš Mrázek, *Znalecký posudek na náboženskou společnost „Kněžské bratrstvo sv. Pia X. v souvislosti s její žádostí o registraci podle zákona č. 3/2002 Sb.*, 18. 1. 2017, archiv MK ČR, s. 15.

15 „Sdělení ve věci registrace církve a náboženské společnosti Kněžské bratrstvo sv. Pia X.“ 23. 1. 2017, archiv MK ČR, dostupné rovněž online na stránkách českého Bratrstva, URL: http://fsspx.cz/fsspx/registrace_fsspx_pred_statem/2017_01_23_stanovisko_cbk.pdf.

16 Tamtéž.

17 František Fojtík, *Znalecký posudek 1/1347/2017*, 17. 7. 2017, archiv MK ČR, s. 21., dostupné rovněž online na stránkách českého Bratrstva, URL: fsspx.cz/fsspx/registrace_fsspx_pred_statem/2017_07_21_znalecky_posudek.pdf.

18 „Je věřícím [...] zřejmě, že v případě registrace se Bratrstvo stane novou registrovanou církví a náboženskou společností a oddělí se od Církve římskokatolické? Nebo se domnívají, že budou stále věřícími přináležejícími k Církvi římskokatolické?“ In František Fojtík, *Znalecký posudek 1/1347/2017*, 17. 7.

2017, archiv MK ČR, s. 13., dostupné rovněž online na stránkách českého Bratrstva, URL: fsspx.cz/nfsspx/registrace_fsspx_pred_statem/2017_07_21_znalecky_posudek.pdf.

19 „Vyjádření k dosavadnímu průběhu řízení“ 24. 5. 2017, dostupné online na URL: fsspx.cz/fsspx/registrace_fsspx_pred_statem/2017_05_24_stanovisko_fsspx_k_procesu_registrace.pdf.

20 Tamtéž.

21 Tamtéž.

22 Dopis ČBK ze dne 21. 9. 2017, archiv MK ČR, dostupné online na stránkách českého Bratrstva, URL: fsspx.cz/fsspx/registrace_fsspx_pred_statem/2017_09_21_sdeleni_postoje_cbk_z_21_zari.pdf.

23 Viz „Postoj FSSPX k účasti na NOM“ na stránkách českého Bratrstva, URL: fsspx.cz_zalozka_FSSPX.

24 M. Mrázek, „Časopis pro rebely“, *Dingir* 3/2006, s. 83.

25 Viz článek I. Štampacha v tomto čísle *Dingiru*.

Představitelé Bratrstva na to reagovali tvrzením, že nezakládají církev ve smyslu práva kanonického, nýbrž konfesního, které v dotyčném zákoně používá primárně pojem „církev a náboženská společnost“ (CNS), ovšem někdy i (přece jen logičtější) „církev nebo náboženská společnost“.

Z právního i religionistického hlediska tím proces registrace získává na zajímavosti. FSSPX z pohledu členské základny není typickou CNS. Jejimi členy mohou být jen kněží, bohoslovci a bratři a sestry žijící po způsobu řeholního života. Ti se duchovně věnují katolickým věřícím, kteří jsou jen *stoupenci* hnutí. Mši sloužených výhradně latinsky podle římského misálu z roku 1962 se mohou aktivně účastnit všichni římsští katolíci, za své stoupence však Bratrstvo dle formulace *Základního dokumentu* považuje pouze ty, kteří svou příslušnost k FSSPX otevřeně deklarovali před některým z kněží. Dosud nepokřtění zájemci (příp. děti stoupenců) jsou přijímáni křtem. Účast na „nové mši“ svým stoupencům nezakazují, pouze ji nedoporučují a „tvrdé jádro“ se jí skutečně vyhýbá.²³ Stoupenci tak skutečně tvoří svěbytnou náboženskou komunitu, která se sama nepovažuje za církev, ale pouze za CNS ve smyslu zákona. Ten přitom nikterak nevyklučuje členství ve dvou (a více) CNS, a otázka, zda jsou stoupenci členy dvou církví, či zda jsou katolíci, je tak otázkou skutečně kanonicko-teologickou (diskusí v rámci římskokatolické eklesiologie a církevního práva), nikoliv konfesně-právní.

Totéž platí o otázce, zda jsou „lefebvristé“ (ještě) členy římskokatolické církve. V jednom z dřívějších článků jsme za religionisticko-sociologicky zajímavé téma (v souvislosti se zmíněným napětím mezi Bratrstvem a českou ŘKC) označili to, „jak se do oficiálního církevního diskursu navracejí výrazy jako ‚heretik‘ a ‚schismatic‘ a jaký obsah se těmto pojmům přiděluje“.²⁴ V daném kontextu jsou totiž používány nikoliv v souladu s kanonickou definicí, ale spíše jako nálepka podobně, jako se v sekulárním jazyce používá výraz „sekta“, tedy jako vyjádření (negativního) vztahu k takto označené skupině. Nyní se však zvyk hovořit o členech (potažmo stoupencích) FSSPX jako „schismaticích“ (což z definice znamená „mimo jednotu s církví“) střetl s potřebou dokazovat, že vlastně členy ŘKC jsou.

Registrace a rozklad

Ale vraťme se k faktografickému materiálu. Dva dny před Vánocemi 2017 obdrželi představitelé Bratrstva od MK dárek v podobě rozhodnutí o registraci. Neradovali se z něj však dlouho a po Novém roce již ve svém *Informačním letáku* psali: „[...] a jak praví české lidové přísloví, ‚čert nikdy nespí‘ a každému dobrému dílu musí být odporováno, aby bylo přezkoušeno, na konci lhůty (...) proti rozhodnutí MK podala řízení přesto, že ve svých dopisech vyjadřovala ČBK důvěru v kompetenci MK při rozhodování. Jak je vidět, stanoviska ČBK nelze brát příliš vážně a vítězství pravdy a lásky nad lží a nenávisť, které se prosadilo na MK po odchodu ministra Daniela Hermana, se na ČBK nevztahuje.“

ČBK ve svém napadení rozhodnutí MK opět poukázala na dotčenost svých práv a poukázala (s odvoláním na oba znalecké posudky), že stoupenci FSSPX se současně hlásí i k ŘKC, což (tedy členství ve dvou církvích) je v rozporu s jejími vnitřními předpisy. Registrací by tak prý došlo k právně nepřipustnému zásahu do vnitřních záležitostí registrované Církve římskokatolické.

Podle formulace rozhodnutí o registraci se však zdá, že registrující orgán se skutečně přiklonil k názoru, že právě toto je vnitřní teologická rozepře, do níž nebude zasahovat, a neshledal jinou překážku registrace. Rozklad však na další možnou poukázal, a sice na metodiku ověřování podpisů těch, kteří se k CNS žádají o registraci hlásí. Podle zákona jich má být 300, Bratrstvo jich dodalo 363. Po odečtení sedmnácti, které nesplňovaly formální náležitosti MK, jako v jiných případech, obeslalo podepsané osoby s dotazem, zda se k Bratrstvu skutečně hlásí. Kladně se vyjádřilo 220, negativně 32 a zbylých 80 neodpovědělo. A právě způsob započítávání těchto „mlčících hlasů“ ČBK napadlo. Vzhledem k tomu, že nastala situace nemá precedent, stala se z celého případu zajímavá právní kauza, o níž musí na základě roz-



Letošní nižší svěcení.

Foto: s laskavým svolením FSSPX.

hodnutí rozkladové komise rozhodnout ministr kultury.

Závěr

Ministrovo rozhodnutí nemůžeme předjímat a ani rozebírat čistě právní stránku věci. A tak je tento článek zakončen v situaci, kdy není jasné, zda rozhodnutí o registraci skutečně nabude právní moci, nebo bude celý proces registrace znovu opakován.

Svým způsobem jde i o čas; kdyby totiž skutečně došlo k nějaké podobě začlenění světové FSSPX do ŘKC, šlo by zjevně o značně odlišnou situaci. Ani to však nemůžeme předjímat, jednání nejsou veřejná a nelze odhadovat, jak nakonec dopadnou. Samotná jednání a potenciální sjednocení by asi neměly být brány v českém případě v úvahu. Ostatně lze si představit, že i jiné registrované CNS se mohou dříve nebo později sjednotit, aniž by to nutně znamenalo zánik registrovaného subjektu. Sami členové českého Bratrstva mají představu, že budou jednou ze tří registrovaných katolických církví (římskokatolickou, řeckokatolickou a FSSPX) v jednotě s papežem, které se liší svým ritem. Ale i kdyby ani ke sjednocení ani k registraci nakonec nedošlo, získali čeští stoupenci oficiální potvrzení ze strany ČBK, jsou součástí katolické církve, a ne jen „schismatici“ a „živlové“.

Na proces registrace Kněžského bratrstva sv. Pia X. v ČR jsme nahlíželi v kontextu procesu jeho denominalizace, který přináší další zajímavá témata k analýze. Je to především vztah FSSPX a ŘKC na nadnárodní úrovni obecně a k papeži Františkovi konkrétně. Je vlastně paradoxní, že papež, který čelí vzpouře

⇒ Dokončení článku na další straně v rámečku dole.

Představení klasické knihy o vnitřním životě komunit

ČÍM SE ZVYŠUJE ODDANOST

Zdeněk Vojtíšek

Knih *Oddanost a komunita* („Comminment and Community“)¹ vyšla před více než pětáctýřiceti lety a je vpravdě klasikou sociologického a religionistického bádání o komunitách. Její hlavní předností je jednoduchý, přehledný, a přitom pozoruhodně komplexní model takzvaných mechanismů oddanosti. Pečlivý popis šesti způsobů, jimiž může být zvýšována oddanost jednotlivého člena jeho komunity,² posloužil autorce k prozkoumání toho, proč jsou některé komunity dlouhodobě úspěšné a jiné nikoliv. Tento model je platný jak pro náboženské, tak pro nenáboženské komunity, a je dokonce velmi inspirativní i pro pochopení dynamiky společenství, která nežijí komunitně.

Oddanost a komunita je jednou z prvních knih americké socioložky Rosabeth Moos Kanterové (*1943). Autorka získala doktorát roku 1967 na Michiganské univerzitě a během své akademické dráhy se věnovala sociologii podnikání a managementu. V tomto oboru také publikovala řadu dalších odborných knih, a stala se tak významnou osobností veřejného života ve Spojených státech.

Předmět zkoumání a metoda³

Je možné odhadnout, že Kanterovou zaujal velký počet komunitních experimentů, které se objevily na počátku její dospělosti, v 60. letech 20. století. Byly to komunity zakládáné – jak píše – především „z touhy podporovat psychosociální růst jednotlivce tím, že vejde do užšího styku se svými současníky a odmítne izolaci a odcizení, přítomné ve společnosti, jež ho obklopuje“.⁴ Komunitní experimenty (i když třeba i jinak motivované) byly ovšem vždy součástí amerického života. Ačkoli Kanterová výborně rozumí

i současným komunitám,⁵ zvolila pro své zkoumání období mezi válkou za nezávislost a občanskou válkou (tedy 1780–1860), kdy vznikly stovky komunit. Vrchol tohoto období nastal v jeho samém závěru: jenom ve 40. letech 19. století bylo například založeno čtyřicet utopických komunit podle modelu Charlese Fouriera (1772–1837) s ústřední komunitou Brook Farm.⁶ Velká většina komunit se ale brzy rozpadla: průměrná délka trvání byly asi čtyři roky a mezi ty, které trvaly krátce, patřily i veřejnosti známé komunity New Harmony (dva roky) nebo právě Brook Farm (šest let).⁷

Z faktu rychlého konce velkého počtu komunit vyplynula výzkumná otázka Kanterové: čím to je, že jen některé komunity jsou úspěšné? Především na základě dostupnosti dat pak pro své zkoumání

vybrala z 91 komunitních podniků (některé sestávaly z více komunit), o nichž existují historické záznamy, 9 úspěšných a 21 neúspěšných a srovnala je.⁸ Za kritérium úspěchu přitom zvolila přežití:⁹ za úspěšné považuje těch devět, které existovaly 33 let a více (viz rámeček), zatímco za neúspěšné považuje oněch 21, které existovaly méně než 16 let.¹⁰ Odpověď na svou otázku pak formuluje jednoznačně: „Rozdíly v úspěšnosti těchto třiceti skupin spočívají v tom, jak silně vybudovaly oddanost.“¹¹

Druhy a mechanismy oddanosti

Kanterová rozlišuje tři druhy oddanosti:¹² Jako „instrumentální oddanost“ označuje vytrvalost, s níž člen sehrává svou roli v komunitě a podílí se na jejím životě. Tato vytrvalost vyplývá z po-

Devět úspěšných komunit podle Kanterové (údaje: počet let trvání, období trvání, stát, vrcholný počet příslušníků, zakladatel):

shakeři (šejkři, The Shakers): 184, 1787–dosud, několik států, až 6 tisíc, Ann Leeová,*

společnost Harmonie (The Harmony Society): 100, 1804–1904, Pensylvánie a Indiana, až 800, George Rapp;*

Amana: 90, 1843–1933, New York a Iowa, až 1 800, –;

Zoar: 81, 1817–1898, Ohio, až 500, Joseph Bimeler;

Snowhill: 70, 1800–1870, Pensylvánie, –, –;

Svatý Naziánský (Saint Nazianz): 42, 1854–1896, Wisconsin, až 450, P.Ambrose Ochswald;

Bethel a Aurora: 36, 1844–1880, Missouri a Oregon, –, William Keil;

Oneida: 33, 1848–1881, New York i jinde, až 288, John Humphrey Noyes;*

Jerusalem: 33, 1788–1821, New York, až 250, Jeremiah Wilkinson.

* Krátce o těchto komunitách: VOJTÍŠEK, Zdeněk: Tři komunitní experimenty, *Dingir* 9 (2), 2006, s. 58–60.

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

konzervativců, kteří jej označují jako liberála (a nechybí ani obviňování z hereze), je zároveň ten, který zatím učinil nejvstřícnější krok k uznání ultrakonzervativního FSSPX. Generální představený FSSPX biskup Bernard Fellay byl přitom mezi prvními signatáři „Synovského napomenutí“, které vloni papeži Františkovi zaslali jinak převážně laičtí římskokatoličtí akademici znepokojení obsahem dokumentu *Amoris laetitia*.²⁵

Dalším tématem je „smiřování se světem“, jehož součástí je i jistá „deextremizace“ tradicionalistického hnutí. To vše si nechme na případné další pojednání.

Samotné téma registrace je zajímavé i z obecně konfesně-právního hlediska. Úředníci církevního odboru MK byli postaveni před nové problémy uplatňování zákona o CNS při procesu registrace CNS,

Mgr. et Mgr. **Miloš Mrázek**, Th. D. (*1974), je religionista spolupracující s časopisem *Dingir* a šéfredaktor *Náboženského infoservisu*.

z nichž způsob započítávání „mlčících hlasů“ ještě není ten nejzajímavější. ■

Poznámka po uzávěrci

Rozhodnutím ze dne 31. 5. 2018 ministr kultury Ilja Šmíd rozklad zamítl, a registrace FSSPX tak nabyla právní moci.

Fraternitas in the Role of a New Church?

The article describes the process of acknowledgement of the traditionalist *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X* (FSSPX) as the independent religious society according to law of the Czech Republic. The registration itself is considered to be a part of the sociological process of denominalization of the movement, which at present time negotiates with Rome about its canonical status in the realm of the Roman Catholic Church (RCC). The main problem of the registration process has been the resistance of the Czech RCC.

rovnání zisků a ztrát, které by setrvání v komunitě, resp. její opuštění přineslo. – Druhým typem je pak afektivní oddanost, která vyrůstá z emocionálních vazeb v komunitě, z vědomí příslušnosti k ní a z pocitu sounáležitosti a solidarity. – Třetí je pak morální oddanost, která důsledkem osobní podpory hodnot, jež komunita sdílí, z dodržování jejích norem či z poslušnosti jejím autoritám.¹³

Procesy, které se týkají oddanosti, se odehrávají především na hranicích mezi komunitou a okolním světem. Vstupují do nich mechanismy, které pomáhají jednotlivci tuto hranici jasně vymezit tím, že ho jednak odtahují od vnějšího světa, jednak ho ke komunitě přibližují. Instrumentální oddanost se tak zvyšuje jednak obětmi cenných statků, které v okolním světě jedinec zanechal, jednak investicemi (práce, času, prostředků), které do komunity vložil. Analogickou dvojici „oddělovujícího“ a „přibližujícího“ mechanismu tvoří v případě afektivní oddanosti zřeknutí se společenských vazeb vně komunity na jedné straně a získání nových emocionálních vazeb ve společenství na straně druhé. Třetí dvojice mechanismů pak zvyšuje morální oddanost: Oddělení od okolního světa se docílí potlačením staré identity, jejíž jedinečnost a osobitost je v komunitě „umrtvována“ nároky, které vznáší komunitní život. Naproti tomu silnou vazbu ke komunitě buduje její „transcendence“, tedy překračování osobních zájmů ve prospěch společného uskutečňování záměrů a poslání.

Tři druhy oddanosti jsou tak posilovány třemi dvojicemi mechanismů (obět – investice, zřeknutí se – společenství, umrtvování – transcendence). Při jejich uplatnění jedinec vždy něco cenného ztrácí (statky a vztahy ve vnějším světě a starou identitu), zatímco něco cenného (podíl na společném díle, emocionální blízkost a kolektivní identitu) může zase získat. Je to právě zapojení těchto mechanismů a míra jejich uplatňování, co podle Kanterové rozhoduje o úspěchu či neúspěchu komunit.¹⁴

Šestice mechanismů

Telegraficky řečeno, mechanismus **oběti** zahrnuje abstinenci a strohý životní styl. Úspěšné komunity 19. století často abstinovaly od „požitků úst“ (alkoholu, tabáku, kávy, masa apod.) i požitku sexu. Některé vypracovaly strohý životní styl, například bez ozdob na těle či oděvu, bez

knih, výtvarného umění či hudebních nástrojů. Obětovat tyto požitky vlastně znamená „zasvětit se“ účelu komunity.¹⁵

Právě proto, aby posílily mechanismus **investice**, nedovolovaly úspěšné americké komunity 19. století členství těch, kdo v komunitě nebydleli. Pro zvýšení oddanosti je důležité, aby investice byly nevratné: příkladem využití této zákonitosti může být George Rapp (1757–1847), který zpočátku vedl záznamy o hmotných investicích jednotlivých členů komunity, ale po čase je spálil.¹⁶

Mechanismus **zřeknutí se** znamená vzdát se všech vztahů, které by potenciálně ohrožovaly soudržnost komunity. Pro zvýšení oddanosti se úspěšnější komunity izolují od „vnějšího světa“ jasnými hranicemi: jsou co nejvíce soběstačné, vytvářejí kritický koncept „vnějšího světa“ (obvykle ho spatřují jako nepřátelský), vyznačují své hranice (například jazykem, oblečením, zvyky) a mají tyto hranice plně pod kontrolou (některé například dovolují opuštění komunity jen se zvláštním povolením). Podobně je ovšem soudržnost komunity ohrožována vnitřními výlučnými párovými vztahy. Úspěšné americké komunity 19. století proto narušovaly párové vztahy buď vol-

nou láskou, anebo celibátem. Oba způsoby nutí členy komunity zřít se intimity výlučného párového vztahu. Ze stejného důvodu – kvůli omezení nekontrolovaných intimních vztahů – byly v některých komunitách narušovány rodinné vztahy například společnou výchovou dětí.¹⁷

Zřeknutí se vztahů, které by komunitu ohrožovaly, může být bohatě vyváženo zisky, které poskytuje **společenství**, například pocitem příslušnosti, vědomím sounáležitosti, podílem na celku, jistotou opory apod. Afektivní oddanost může tak být účinně posilována homogenitou komunity (danou například příslušností k menšinovému náboženství nebo národnosti), sdílením majetku, společnou prací, společnými setkáními (kvůli jídlu, rozhodování apod.), která omezují příležitosti k individuálním aktivitám, společnými rituály a také společnou zkušeností pronásledování.¹⁸

Umrtvování je mechanismus, jímž vzniká nová identita, a to potlačováním vědomí jedinečnosti, soukromí či oddělenosti od ostatních. Umrtvování je posilováno sdílením intimních pocitů s ostatními a vyznáváním vlastních přestupků před nimi. „Stará“ identita je umrtvována i sankcemi (například odebráním privile-

Lorien

Dřevěný sloup ve tvaru ženské postavy, která by klidně mohla zpodobňovat Galadriel, elfskou vládkyni nadanou kouzelnou mocí, se může stát prvním vjemem při vstupu do oblasti, kde sídlí komunita Lorien. Také jméno komunity připomíná jednu z božských bytostí ze Středozezemě, krajiny stvořené spisovatelem J. R. Tolkienem. Komunita ovšem není náboženská (jak na tom trvají moje průvodkyně), i když nejen toto připomíná alternativní spiritualitu: několikrát je možné zahlédnout tibetské modlitební vlajky, znát je inspirace permakulturou s její úctou k (Matce) zemi a přírodě, jedna moje průvodkyně hovoří o své synkretické spiritualitě, druhá je inspirována antroposofií. O „alternativním ladění“ obyvatel hovoří obě.



Ale o náboženskou komunitu se skutečně nejedná. Svůj záměr a svou vizi komunita teprve tvoří, sděluje mi průvodkyně paní Ludmila. Ale už teď je prý jasné, že půjde především o vztahy mezi obyvateli a sladění jejich rozmanitých životních stylů. Rozmanitost se týká i spirituálních preferencí: náboženských podnětů je více, ale žádný nepřevládá. A nijak se neprojevuje ani to, že M. Scott Peck (1936–2005), jehož „budování komunity“ se v Lorien vyučuje na seminářích pro veřejnost, byl římský katolík.

Komunita sídlí v nádherném údolí nedaleko Prahy, na kraji obce Nenačovice. Má k dispozici tři domy (v jednom z nich bydlí rodina majitele usedlosti) a tři jurty (čtvrté jednoduché obydlí se právě staví). V bezprostřední blízkosti domů je rybníček, dále v údolí jsou vidět konstrukce pro potní chýše. Žije tam asi 15 lidí (někdo ještě střídavě v Praze), z toho 9 dospělých.

Zdeněk Vojtíšek

gií či jinými tresty) a diferenciací statutu ve společenství (formálním či neformálním rozdělením na členy v nízkém či vyšším postavení apod.). Umrtvena také často bývá touha projevit individuální chuť, vkus či jiné individuální preference.¹⁹

Úspěšné komunity překračovaly podle Kanterové běžnou lidskou rutinu sdíleným vědomím **transcendence**. Nemusí to být výslovně náboženský zájem či záměr komunity, ale „jen“ posvátná úcta k principům, které komunita naplňuje, k její autoritě, k návodům a směrnicím společného života či k tradici. Úspěšnější komunity poskytovaly svým členům možnost konverze k ideologii, na níž se komunita sjednotila.²⁰ To je důležitější než přítomnost náboženství v komunitě: ta není pro její úspěšnost rozhodující.²¹

Na závěr

Knih *Oddanost a komunita* poskytuje bezpočet inspirativních podnětů, které ale zpracovávají i jiní autoři. Při snaze porozumět vnitřnímu životu se naproti tomu model šesti mechanismů oddanosti v úspěšných komunitách jeví jako zatím nepřekonaný. ■

Ukázka z knihy je na třetí straně obálky.

Poznámky

- 1 KANTER, Rosabeth Moss: *Commintment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press 1972.
- 2 Stručný popis těchto mechanismů v češtině je k dispozici nejnověji v knize VOJTÍŠEK, Zdeněk: *Nová náboženství a násilí*, Praha: Karolinum 2017, s. 151–153.
- 3 Podrobná metodologie: KANTER: *Commintment...* s. 241–269.
- 4 Tamtéž, s. 8.
- 5 Je jim věnována celá kapitola. Obsahuje nejen teoretický rozbor fenoménu novodobých komunit, ale např. i popis komunity Synanon. Tamtéž, s. 165–212.
- 6 Tamtéž, s. 61–62.
- 7 Tamtéž, s. 62.
- 8 Tamtéž, s. 245.
- 9 Tamtéž, s. 127.
- 10 Tamtéž, s. 64.
- 11 Tamtéž.
- 12 Anglické slovo „commitment“ překládáme jako „oddanost“, ačkoli tomuto českému výrazu by v angličtině možná více odpovídalo slovo „devotion“. Ovšem anglickému významu přesně neodpovídá ani „závazek“, což je další český výraz, který přichází v úvahu. – Kanterová definuje „oddanost“ takto: „Commitment ... refers to the willingness of people to do what will help to maintain the group because it provides what they need. In sociological terms, commitment means the attachment of the self to the requirements of social relations...“ – Tamtéž, s. 66.
- 13 Tamtéž, s. 68–69.
- 14 K oběma odstavcům viz tamtéž, s. 70–74.
- 15 Tamtéž, s. 76–80.
- 16 Tamtéž, s. 80–82.
- 17 Tamtéž, s. 82–91.
- 18 Tamtéž, s. 91–103.
- 19 Tamtéž, s. 103–111.
- 20 Tamtéž, s. 111–125.
- 21 Tamtéž, s. 136.

Medailon autora je na straně 37.

Komunity mennonitů uchovávají dědictví radikální reformace

KOMUNITA JAKO BOŽÍ ZÁMĚR

Petr Macek

Mennonité představují dnes asi nejvýznamnější přímé dědice tzv. „radikální reformace“, dějinně-církevního hnutí, které začalo roku 1525 v Curychu jako radikální odnož švýcarské reformace a zčásti nezávisle se vynořilo i na několika místech v Německu a Holandsku. V češtině byl pro ně zaveden termín „novokřtěnci“, někdy zkracovaný na „křtěnci“, i když přesnější by bylo mluvit o „novokřtitelích“ či „křtitelích“ (podle německého Wiedertäufer, zpravidla však jen Täufer). Nejrozšířenější je výraz *anabaptisté*, který běžně užívají i mennonité sami.

Zdůrazňují ovšem, že předložka *ana* tu neznámá „znovu“ či „opět“, nýbrž „jinak“: Anabaptisté nepraktikovali nový či opakovaný křest, ale *jiný*, totiž vyznavačský křest. Ten byl ovšem jen jedním a zdaleka ne nejdůležitějším výrazem jejich jinakosti. Jejich původní komunity kladly důraz na koncept církve jako spolitosti víry, jejíž členové jsou 1) křtěni na vlastní žádost, 2) zabývají se skupinovým studiem Písma a 3) drží se doslovně Ježíšova učení o nenásilí, sdílení se s potřebnými, odmítání přísahy a pověření šířit evangelium.

Navzdory urputnému pronásledování se hnutí rychle šířilo, především kolem Rýna. Do roku 1530 byla ovšem většina jejich původních vůdců již usmrcena, mimo jiné i proto, že zůstali věrni svému přesvědčení, že násilí nemohou použít ani při vlastní obraně. Jen nepatrné skupiny si pacifistické krédo nepřivlastnily, byly však záhy eliminovány. Po roce 1540 byli stoupenci tohoto hnutí stále více známi pod jménem svého holandského vůdce Menno Simonse (1496–1561), původně římskokatolického kněze z fríského Witmarsumu, který rozptýlené skupiny holandských anabaptistů v polovině 16. století ideově sjednotil. Vycházel přitom z učení původních anabaptistů, tzv. „švýcarských bratří“. Mennonité, zprvu označovaní jako *menisté*, byli podobně jako anabaptisté v okolních zemích pro svůj nonkonformismus pronásledováni katolíky i protestanty a museli se ukrývat nebo uchýlovat do oblastí, kde vládla větší tolerance. Šikaně čelili vzájemnou solidaritou, ale leckde si určité ohledy získali i svou pracovitostí a svými dovednostmi. Největšího významu dosáhly

skupiny, které se vystěhovaly do ciziny, především do Severní Ameriky.¹

Dnes jsou mennonité nejpočetnější anabaptistickou denominací se širokým etnickým zázemím. Jsou rozdělení do několika seskupení lišících se některými svými důrazy. Nejpočetnější komunity mennonitů jsou ve Spojených státech, Kanadě, v Demokratické republice Kongo, v Etiopii a v Indii. V Jižní Americe jsou největší mennonitské kolonie v Argentině, Belize, Bolívii, Brazílii, Mexiku, Paraguaji, Uruguayi a v Karibiku. V Evropě jsou mennonité nejpočetnější v Německu, Holandsku, Rusku, Švýcarsku a Francii.

Dnešní mennonity lze z hlediska jejich teologicko-etických důrazů a životního stylu neformálně dělit na tři skupiny: tradiční (starosvětské), konzervativní a asimilované. Tradiční mennonité se v mnohém podobají amišům, potomkům anabaptistů, kteří se na konci 17. století pod vedením Jakoba Ammanna oddělili od „švýcarských bratří“. I oni zachovávají staré tradice a sociologicky je lze vnímat jako víceméně etnicko-náboženskou spolitost. Programově to však není snaha o úplnou izolaci od celku společnosti. Asimilovaní mennonité tvořící v Severní Americe asi dvě třetiny z celkového počtu se dnes zpravidla formálně příliš neliší od svých světských sousedů nebo od příslušníků jiných církví (některé sbory dovolují členství v církvi a účast na bohoslužbě a životě sboru i lidem, kteří se hlásí k LGBT), jsou však nejagilnější v hledání vlastní teologické identity na základě kritické historické retrospekce (hledání „využitelné minulosti“). Konzervativní mennonitské sbory původně

tvořené odpadlíky z liberálnějších sborů či denominací se hlásí k evangelikalismu a sociologicky jsou někým mezi liberály a tradicionalisty. Svě děti posílají zpravidla jen do mennonitských škol.

Mennonitské komunity

Základní církevní jednotkou je sbor. Mennonité se od svého začátku drží kongregačního zřízení, i když nepopírají, že každý místní sbor potřebuje ve svém zápase o věrnost obecnství, poradenství a podporu od širší církve. Ač se v pojetí svého vztahu k oblastním konferencím i celé denominaci mennonitské sbory často liší, jsou zpravidla sjednoceny do oblastních či regionálních asociací, z nichž mnohé

jsou navíc sdruženy do národních či mezinárodních grémií. Všechny mennonitské komunity jsou dnes finančně nezávislé a ústředím svých denominací posílají jen určitý obnos k pokrytí společných výdajů. Společná grémia (konvence, asociace) sborů mají vést k vzájemné informovanosti a jednotě. V tom je jejich autorita.

Podobnou roli má i Světová konference mennonitů (Mennonite World Conference), do níž vedle mennonitů patří i denominace označující se jako Bratři a k níž se dnes hlásí více než 100 národních komunit žijících v téměř 90 zemích na všech osídlených kontinentech. Tato konference byla založena roku 1925 a její valné shromáždění se koná každých šest let. Slouží ke vzájemné komu-

Amišové

Specifickou formou mennonitských komunit jsou ammannité (amišové). Podobně jako mennonité, i oni se jmenují po svém zakladateli, Jakubu Ammannovi. Ten stál v čele hnutí, které v roce 1693 vytvořilo ve Švýcarsku samostatnou denominaci. Hlavním svárem byla otázka, jak se stavět k odpadlíkům a vyloučeným členům. Ammann požadoval dodržování tzv. *Meidung* (přerušeni všech kontaktů). Vnější znakem amišů se pak stalo používání háčeků místo knoflíků a holení kníru (obojí kvůli odporu amišů jako radikálních pacifistů k vojenským uniformám a zevnějšku důstojníků). V 18. stol se amišské komunity přesídlily do Severní Ameriky a dnes je jinde nenajdeme. Je to dáno i velikou náročností na způsob života v uzavřených a soběstačných zemědělských komunitách, který by v Evropě nebylo možné praktikovat. Oddělení se od světa¹ je jeden z důvodů, proč se v domácnostech nepoužívá elektřina – přípustné jsou pouze agregáty pro pracovní účely – nebo telefon. Dalším důvodem je odmítání techniky a vůbec moderních vymožeností. V amišských komunitách se tedy prakticky žije tak jako v době, kdy do Ameriky jejich předkové přicestovali. To se týká způsobu oblékání, obživy, dopravy, ale i jazyka – hovoří tzv. pensylvánskou holandsčinou (ve skutečnosti jde o dialekt německý), z Písma při bohoslužbách čtou německy v Lutherově překladu; angličtinu používají hlavně pro nejnужnější komunikaci s vnějším („anglickým“) světem, který je chápán jako „dávlovo hřiště“, zatímco v komunitě (*Gemeinde*) panuje božský řád (*Ordnung*). Mezi základní ctnosti, které amišové vyžadují, patří pokora (*Demut*) a odevzdanost do Boží vůle (*Gelassenheit*), která jim např. nedovoluje mít pojištění. Děti mají výjimku z povinné docházky a navštěvují pouze osm tříd základní školy. Na prahu dospělosti jsou však mladí amišové vysláni do „anglického“ světa, aby se sami rozhodli, zda v něm zůstanou, nebo přijmou křest a zůstanou v *Gemeinde* (viz rámeček na další straně). Počet amišů se odhaduje asi na 250 tisíc a stále se zvětšuje. Důvodem je však výhradně vysoká natalita: amišové misii neprovádí a jsou přísně endogamní. Jsou rozděleni na komunity „starého řádu“ a „nového řádu“ a výrazně liberálnější Beachy Amish. ■

Poznámka

1 Podle: Bible, 1. list Korintským 6,14, List Římanům 12,2.

Miloš Mrázek

nikaci a obecnství všech původně anabaptistických komunit ve světě a jejich komunikaci a spolupráci s jinými křesťanskými pospolitostmi či organizacemi. Nezahrnuje ovšem úplně všechny mennonity a není to těleso, které by mohlo o čemkoli rozhodovat.²

Teologie jako eklesiologie

V teologii, v pojetí bohoslužeb a v důrazu na tradici existuje mezi mennonity od svého začátku veliká pestrost. Mennonité nemají žádné oficiální vyznání víry nebo

katechismus, jehož přijetí je od jednotlivých sborů nebo jejich členů vyžadováno. Existují ovšem různé základní naukové a bohoslužebné instrukce či manuály. Pokud nějaká vyznání víry užívají, pak ne jako něco, co je závazně předepsáno, a jsou pohotová k jejich revizi. Historická kréda křesťanské církve anabaptisté nezamítali a nezamítají je ani jejich dědici, ale zpravidla jim nepřikládají takovou důležitost jako jiné tradice.

Anabaptisté se zajímali především o autoritu a výzvu Ježíšova života, zvláštní christologii však většinou nerozvíjeli. Vyznat Ježíše jako Pána pro ně znamenalo vyjádřit jeho autoritu v pojmech nového životního stylu. Smyslem spásy byla pro ně participace na živém Kristu skrze Ducha svatého, tj. ona možnost opravdové proměny, kterou

křesťané později nazývali „posvěcením“. Dnes se mennonité ve své interpretaci Písma často různí, ale jsou zajedno v tom, že vykoupění v Kristu nespočívá jen v zástupnosti jeho smrti, že vertikální dimenze smíření je vyvažována zájmem o jeho horizontální rozměr – smíření lidí navzájem. Někteří mennonitští teologové zdůrazňují, že anabaptismus opravdu představuje (aspoň v západním kontextu) jakousi „třetí cestu“, která není ani protestantská, ani katolická. Kořeny této tradice vidí implicitně už ve starozákonním svědectví o smluvním charakteru Izraele. Inkarnace znamená začátek nové éry lidských dějin, ale Ježíšův život, smrt i vzkříšení navazují na Boží smlouvu s Izraelem. Izrael měl svým životem (svou pohostinností vůči cizincům, slitováním nad vdovami a si-



Obě ilustrační fotografie pensylvánských mennonitů: Ted Eytan, Flickr.

rotky a štedrosti vůči chudým atd.) odrážet charakter toho, koho ctí a oslavuje. Vědomí Božího vyvolení, které nebylo v této tradici nikdy opuštěno, musí podle mennonitů zůstat východiskem Božího lidu i dnes. Božím zájmem je nová komu-

nita, nikoliv nějaká privátní náboženská zkušenost. Posláním církve je přinášet svědectví o této skutečnosti. Proměněné vztahy, které v ní existují, vyjadřují Boží záměr s celým lidstvem. Povolání k misi není pro mennonity nic jiného než povolání k svědecké jinakosti lidského bytí ve světě.³

Bohoslužba jako životní styl

Mennonitské denominace charakterizují spíš určité důrazy než nějaká pravidla. Kromě důrazu na komunitu sem patří prostota, nenásilí, odluka církve od státu a služba. Jednoduchost je mennonitům připomínkou jejich dějin, a proto u ní zůstávají i dnes. Mezi mnohými dnešními mennonity je ovšem prostota života vnímána hlavně jako způsob zachovy zdrojů přírody a projevuje se dělením se s potřebnými.

Mennonité představují jednu z historicky „mírových církví“ (peace churches), které s odkazem na Ježíšovo kázání na hoře pokládají nenásilí, které se týká celého stvoření, za jednu ze základních dimenzí evangelia. Dokud neexistovala pro odpírání vojenské služby z důvodu svědomí náhradní služba, vedlo pravidlo neodporování násilí k problémům. Postupně se však mennonitům dostalo uznání jako expertům při řešení konfliktů, a to i na me-



zinárodní úrovni. V mnoha zemích pomáhali zprostředkovat rozhovor mezi nepřátelými skupinami či frakcemi a jsou zapojeni do organizací usilujících o smír mezi delikventy a jejich oběťmi. Obecně se služba v armádě ani dnes členům sboru nepovoluje, ale služba v právnických profesích či v orgánech vynucujících právo je zpravidla akceptována.

Anabaptistická myšlenka odluky církve od státu se v křesťanství prosadila obecně. Mennonité se však s odkazem na Kristovu vládu dívají skepticky i na jakoukoli participaci na politickém řádu.

Ďáblovo hřiště

Anabaptistické učení o odmítání křtu dětí vede u ammannitů (amišů) k pozoruhodné praxi. Aby se mladí lidé pro přijetí křtu a pro vstup do církve mohli svobodně rozhodnout, dostávají po svých šestnáctých narozeninách volnost. Nemusejí se dál řídit pravidly církve ani poslouchat rodiče a mohou z uzavřené amišské komunity odejít do světa plného svodů – na nebezpečné území „ďáblova hřiště“.

Ožehavému údobí života amišských teenagerů zvanému „rumspringa“ (vyslovováno -š- podle německého „herumspringen“ – skotačit, přeneseně toulat se) se věnuje dokument britské režisérky Lucy Walkerové *Devil's Playground* (USA a Velká Británie, 2002, 77 minut). Film sleduje osudy několika chlapců a děvčat z oblasti La Grange v americké Indianě. Mladí amišové odloží šaty i zvyky zakonzervované na konci 17. století a obléknou současnou módu i životní styl „Angličanů“, jak nazývají okolní majoritní společnost. Někteří dospívající bydlí nadále u rodičů, značné množství jich však odchází, sežene si práci a vlastní bydlení. I mimo církev se amišská mládež drží většinou pohromadě. Nastává období „utržení se ze řetězu“: jeden z neamišských účastníků akcí zábavu pochvalně glosuje: „Amišové mají nejdivočejší party“. Naturalistická reportážní kamera sleduje bujaré večírky a alkoholem i drogami zmožené mládežníky. (Na největší party, zaznamenané ve filmu, se sešlo na 1 500 adolescentních amišů.)

Během otevřených zpovědí líčí náctiletí svá dilemata: „Být, či nebýt amišem, to je oč tu běží (...) Amišové věří, že nepokřtěný člověk nemůže dojít spásy, mají strach, že se nedostanou do Nebe“. Pro většinu výrostků proto rumspringa znamená „vyrazit si, zbourat se, mít kocovinu a vrátit se zpět do církve. Je to jako očkování. Dostanou malou dávku okolního světa a pak už vědí, o co jde, a nechťejí být dále pokoušeni“. Někteří nepokřtění přesto komunitu amišů nadobro opustí. Časosběrný snímek doprovází především pochybnostmi zmítané hledače, kteří žijí rumspringu po několik let. Dle statistiky se ale v současnosti do komunity vrací a nechá se pokřtít na 90 % mladých amišů, což je nejvyšší podíl od založení církve v roce 1693. ■

Martin Ořešník

Pokud zastávají politické funkce, tak jen na úrovních, kde není zapotřebí užití síly. Společenskou problematiku, včetně potřeby a možnosti změny nespravedlivých společenských struktur, však nepřestávají mít na zřeteli.

Řád

Aktuální podoba komunity víry je vždy otevřená, ale kritériem jejího řádu a formy je vzájemné budování a vzdělávání. Rozhoduje se na základě obecného konsensu. Za dílo i řízení sboru nesou odpovědnost všichni. Běžným modelem bývalo, že místní sbor si k zajištění duchovenské a jiné služby sám povolával vhodné kandidáty ze svých řad. Až později se prosadila komplexnější příprava kazatelů, kteří mohli postupně působit v různých sborech. Sbory si nicméně své duchovní, jimiž se v zásadě mohou stát i ženy, volí samy. Nevyžaduje se, aby pověřený duchovní (kazatel) byl uznán celou denominací.

Důležitá je problematika sborové kázně. Původně anabaptisté důsledně vycházeli z modelu nápravy pole Matoušova evangelia a zde vyjmenovaných stadií nápravy těch, kdo svým životem poškozují svědectví komunity.⁴ Rozdíly v názoru na exkomunikaci či uvalení „kázně“ (omezení v účasti na sborovém životě) existovaly ovšem od samého začátku. Někteří sbory praktikují dočasné stranění se („shunning“) těch, kdo poškozují nebo poškodili svědectví komunity. V poslední době se však prosazuje „káznění“ prostřednictvím výuky, domluvy či duchovní formace.

Komunitní praktiky

Mennonité se vesměs shodují na tom, že nejmocnější formou šíření evangelia jsou komunitní *praktiky*, které formují křesťany skrze návyky lásky, soucitu a štědrosti. Sem patří ochota dávat všem, kdo žádají, nastavení druhé tváře, důvěra v Boha spíše než v poklady světa, ochota ke službě, navštěvování vězňů, starost o nemocné, nabízení poháru čerstvé vody i odpůrcům. Prostřednictvím kvality svého společného života pomáhá křesťanská komunita okolnímu světu nazřít své vlastní odcizení od Boha a zve jej k pokání a proměně. Komunitní praktiky zbaývají jejich nositele tendence chápat víru či spásu jen v nějakém zúženém smyslu. Jsou tím to, co „Bůh připravil, abychom konali“.⁵ Jde přitom o návyky, které církve vždy přesahují a umožňují podíl na její hojnosti.

Bohoslužebná shromáždění mennonitů zpravidla nepokládali za vlastní ohnisko křesťanské víry, protože byli přesvědčeni, že „bohoslužbou“, která se líbí Bohu, je život v konformitě s Ježíšovým učením. Ta je tím, co identifikuje ty, kdo byli vyvoláni ze světa, aby žili ve vztazích lásky, důvěry, zranitelnosti a důvěrnosti jako předchůť obnovy všeho stvoření. Praktiky této bohoslužby jsou doslovně praktikami křesťanského bytí ve světě. Dnes se ovšem prosazuje přesvědčení, že k praktikám křesťanského bytí ve světě patří i sama pravidelná bohoslužba, protože je vyjádřením naší základní loajality a pomáhá nám připomenout si, kdo jsme a čím jsme. Jiné lidské „příběhy“ jsou postaveny do světla Božího příběhu s námi.

Typická mennonitská bohoslužba dnes zahrnuje slovo na uvítanou, několik písní, sbírku, četbu z Písma, kázání, chvíli pro vzájemná sdělení, obecná oznámení, posláni a požehnání, to vše několikrát přerušované modlitebním ztišením. Vychází se spíše z místní tradice než z vypracované agendy. Ětos a atmosféru mennonitské bohoslužby zpravidla necharakterizovaly projevy radosti a vizuální symboly byly užívány sporadicky. Dnes ovšem mnoho sborů stojí o novou vzpruhu i v této oblasti. Zatímco některé sbory dávají stále přednost tradičním církevním chorálům (slavné čtyřhlasé harmonii zpívané a-capella), jiní užívají současnou křesťanskou hudbu v doprovodu elektronických hudebních nástrojů. V mnoha mennonitských sborech začínají bohoslužby „chválami“, kdy skupi-

na převážně mladých lidí vede sbor ke zpěvu radostných písní vycházejících z moderní křesťanské písňové tvorby za použití mikrofону, kytary, piána a bicích. Text písní je projektován na stěnu, aby lidé nemuseli hledět do zpěvníku a měli volné ruce k potlesku či jiným vyjádřením Boží oslavy. Nechybí tu ani výtvarné projevy nebo tanec a zpěv obohacený o hudbu pocházející z komunity jako je Taizé nebo skotská Iona.

Znamení Boží milosti

Svatosti křtu a večeře Páně, kterým se někdy říká „ustanovení“, jsou pro mennonity především znamení Boží milosti, nikoliv prostředky jejího působení či zpřítomnění. I ony jsou původně a v první řadě praktikami společného života. Křest věřících je znamením osobního ztotožnění se s Kristem v jeho smrti a zmrtvýchvstání a žádost o něj je veřejným svědectvím účinkující milosti. Koná se na základě osobního vyznání víry, a to buď ponořením, nebo pokropením. Zpravidla je vyžadován i od žadatelů o členství, kteří byli pokřtěni jako nemluvnata, některým sborům však v poslední době stačí doporučující dopis z jiných denominací. Večeře Páně je původně „hodem lásky“ spočívajícím ve sdělení se s druhými. Proto je spolu s připomínkou Kristovy oběti také společenstvím s Kristem a s údý jeho těla. Většina mennonitů dnes praktikuje otevřené přijímání, k němuž zve všechny věřící. Někteří mennonité jsou otevření i „svátostnějšímu“ pojetí, kdy setkání s Bohem je i událostí vlastní proměny skrze jeho přítomnost. I na křest dnes někteří hledí v analogii s manželským slibem jako na performativní (uskutečňující) děj, čin, který svým výkonem proměňuje skutečnost.

Specifické podoby mennonitské bohoslužby tvoří umývání nohou, svaté políbení (neerotické gesto lásky), společné stolování (s pozváním všech přítomných), zvláštní ohled na bezbranné a zranitelné (zahrnující vedle dětí i seniory a handicapované). Praxi symbolického umývání nohou vnímaly původní mennonitské komunity jako další Kristovo ustanovení.⁶ Je to obřad, který věřícím připomíná jejich křest jako očistění z hříchů i jejich křestní rozhodnutí následovat Krista. Je to gesto dobrovolného podřízení se druhým, jež charakterizuje hluboké a intimní přátelství.

Použitá literatura

- C. J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, Waterloo (Ontario), 1993.
R. T. Bender, *The People of God: A Mennonite Interpretation of the Free Church Tradition*, Scottdale, 1971.
J. D. Roth, *Practices: Mennonite Worship and Witness*, Scottdale/Waterloo, 2009.

Další doporučená literatura

- H. S. Bender (ed.) *The Mennonite Encyclopedia I-IV*, Goshen 1955–59.
R. Friedmann, *Mennonite Piety Through the Centuries*, Goshen 1948.
G. Hein (hrsg.), *Mennonitisches Lexikon I-IV*, Karlsruhe 1924–1967.
G. F. Hershberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Scottdale 1957 (německy: *Das Täuferium*, Stuttgart 1963).
P. Widmer et J. H. Yoder, *Principles et Doctrines Mennonites*, Montbéliard et Bruxelles 1955.

Poznámky

- 1 Uvedení do vzniku a dějin hnutí poskytuje v češtině především kniha Williama R. Estepa, *Příběh křtenců: Radikální evropské reformace*, Praha 1991 (z anglického originálu *The Anabaptist Story*, Grand Rapids 1975. Rozšířené a přepracované vydání s podtitulem: *An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism* vyšlo v roce 1995). Podobných úvodů existuje ovšem celá řada. Srv. Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History*, Waterloo (Ontario), 1993, George H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962; J. C. Wenger, *Die Täuferbewegung*, Kassel 1984. H.-J. Goertz, *Die Täufer: Geschichte und Deutung*, Berlin 1988 (anglicky: *The Anabaptists*, London 1996) J. Denny Weaver, *Becoming Anabaptist: The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Scottdale and Kitchener 1987. C. A. Snyder, *Anabaptist History and Theology*, Kitchener 1995. Ke vztahu mezi radikální reformací a českou reformací viz Petr Macek, *Huldrych Zwingli, Karl Barth a odkaz původního reformáčního radikalismu*, Kalich, Praha 2011, s. 174–203, kde jsou i odkazy na další literaturu.
- 2 Aktuální informace o dění v této pospolitosti přináší časopis *Courier*, který vychází dvakrát do roka v angličtině, japonštině, čínštině, korejštině a hindštině.
- 3 O mennonitské teologii informuje časopis *The Conrad Grebel Review*, který vydává Conrad Grebel University College v kanadském Waterloo (Ontario). Časopis vychází třikrát ročně. Do vědomí širší akademické veřejnosti se tato teologie dostala především díky dílu a ekumenické aktivitě Johna Howarda Yodera (1927–97). Jeho nejznámější kniha *Ježíšova politika* vyšla i v českém překladu (EMAN, Benešov 2004).
- 4 *Bible*, Evangelium podle Matouše 18,15–22.
- 5 Podle: *Bible*, List Efezským 2,10.
- 6 Podle: *Bible*, Evangelium podle Jana 13,12–15.

Communities as God's Intention

The Mennonites are the most significant direct heirs of the Radical Reformation of the 16th century and form one of the historical Peace Churches. Their communities emphasized from the very beginning voluntary membership, communal hermeneutics, simple lifestyle, nonviolence, and sharing with the needy. Their name is derived from their leader Menno Simons (1496–1561). Persecuted for their nonconformity by both the Catholics and the mainline Protestants they had to hide or move to countries where they were tolerated. Today they make up a varied movement with a broad ethnic background. They hold congregational church order but their theological diversity is great and growing. Yet they stick to their emphasis on the authority and challenge of Jesus' humanity and the communal practices that resemble it. Their worship is rather simple. The ordinances of baptism and the Lord's Supper are viewed as signs of God's grace and the traditional praxis of symbolic "foot-washing" as a gesture of voluntary subordination.

Doc. ThDr. **Petr Macek**, Ph.D. (*1944), je vedoucím katedry praktické teologie a docentem na katedře systematické teologie na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

Experiment židovského komunitního života

NÁBOŽENSKÉ KIBUCY V IZRAELI

Deborah Weissmanová, přeložil Zdeněk Vojtíšek

Praxe judaismu je ve velké míře soustředěna spíše do společenství, než by byla primárně výrazem individuality. K některým z hlavních modliteb židovské liturgie je třeba deseti recitujících. Mnoho modliteb – dokonce když jsou recitovány jednotlivcem – je v množném čísle. „K poznání posvátného a k inspiraci jím je nutné společenství.“¹

Nejsilnější podobou židovské komunity je pravděpodobně náboženský *kibuc*. V minulých desetiletích sice v Izraeli vzniklo několik neortodoxních náboženských *kibucím*, ale tato esej se soustředí na hnutí známé jako *HaKibuc HaDatí* a založené roku 1935.² Nebyla to jen modlitební, ale i pracovní komunita. Tak jako ve všech *kibucím* i zde se všichni členové komunity podíleli na práci svými nejlepšími schopnostmi a byly zde uspokojovány jejich potřeby ubytování, stravování, vzdělávání, zdravotní péče apod. Usilovnější práce sice nebyla stimulována finančně, ale potřebným členům se komunita stala oporou.

„Náboženské skupiny pionýrů ve 20. a 30. letech 20. století neměly v židovském náboženském životě žádný precedens, který by legitimoval systém komunit. (...)“³ V důsledku toho byl model sekulárních *kibucím* přijímán náboženskými *kibucím*.⁴ Náboženská komunita nebyla pro tyto pionýry jenom prostorem, v němž se svědomitě dodržovala příkázání týkající se lidí a Boha, ale také příkázání týkající se mezilidských vztahů, a to jako pokus o mravní a duchovní zdokonalení jednotlivce a společnosti. Současně byly tyto utopické, anebo minimálně částečně utopické komunity součástí národního úsilí židovského lidu o vybudování své vlasti v Zemi izraelské.

Sionismus a *kibucím*

Izraelský spisovatel Amos Oz kdysi řekl, že „sionismus“ je jako příjmení a každý člen této rodiny má své vlastní jméno. V historii už bylo mnoho sionismů: socialistický, revizionistický, politický, kulturní a další. Teprve před několika málo lety vznikl pokus o vymezení toho, co ještě oprávněně patří do sionistického pluralismu.⁵

Centrálním motivem tradičního judaismu vždy byla touha po návratu do Země izraelské, jemuž se také říkalo „shromáždění rozptýlených“.⁶ Návrat často asociuje mesiášskou spásu. Po většinu své historie se Židé modlili a s vírou očekávali, že Bůh pošle mesiášskou postavu, která je dovede zpět do jejich domoviny. V současném kontextu považujeme sionismus za moderní politické hnutí, které slouží k transformaci tradiční židovské naděje týkající se spásy na lidskou záležitost, a to prostřednictvím předpokladu, že toto hnutí má odpovědnost za osud židovského národa.

Sionističtí vůdci počínajíce Herzlem uplatnili více strategií, aby dosáhli sionistického cíle návratu do vlasti: diplomatickou, kulturně vzdělávací a v největší míře praktickou. Od 70. let 19. století začaly v Zemi Izrael rychle vznikat zemědělské usedlosti, města a vesnice. Sionismus udržoval příslib naděje pro židovský národ zvláště v době, kdy to nejvíce potřeboval: v době holocaustu. Sionismus – přinejmenším jeho hlavní součásti – také udržoval příslib naděje pro budoucnost celého lidstva. S výjimkou některých okrajových skupin, které se později dostaly do popředí, sionisté nikdy neviděli zásadní protiklad partikulárního a univerzálního. Je citován Herzlův výrok, který kdysi pronesl, že jakmile spatří osvobození židovského národa, rád by podporoval osvobození Afričanů.⁷

Před vznikem Státu Izrael a v prvních dekádách jeho existence bylo mezi různými proudy sionismu nejvlivnější hnutí zvané socialistický sionismus, dělnický sionismus nebo též sionismus pracujících. Dělničtí sionisté nevěřili, že židovský stát bude vytvořen pouhými apely na mezinárodní komunitu nebo díky mocným zemím jako Británie, Německo

nebo Osmanská říše, ale jen úsilím židovské pracující třídy. Ta se usídlí v Palestině a vybuduje stát tím, že vytvoří progresivní židovskou společnost s venkovskými *kibucím* a *mošavím* a s městským proletariátem. *Kibucím* vznikaly od roku 1909 jako kolektivní zemědělské usedlosti a *mošavím* od roku 1921 jako kooperativní zemědělské komunity. Mnoho *mošavím* bylo ustaveno v důsledku vládní iniciativy, aby se mohli usadit noví imigranti. *Kibucím* měly naproti tomu silné ideologické kořeny a usedlosti byly zřizovány na základě dobrovolnosti. Byly zakládány na principech rovnosti, důstojnosti práce, pospolitosti, vzájemné pomoci a participační demokracie. Na svém vrcholu mělo hnutí *kibucím* asi 270 usedlostí. Některé z nich přešly na průmyslovou výrobu. Hnutí nikdy netvořilo více než 7 nebo 8 % židovské populace v Izraeli a jeho podíl postupně klesl pod 2 %. Ale až donedávna byli členové *kibuců* izraelskou elitou, která sloužila jako důstojníci v armádě, poslanci v Knesetu nebo jako ministři vlády ve větší míře, než tomuto podílu odpovídalo.

Pojem *kibuc*, který doslova znamená „shromáždění“, pochází z každoročního duchovního setkání mystického společenství braclavských chasidů.⁸ To je svým způsobem překvapující, neboť naprostá většina *kibucím* byla sekulární a židovské náboženské tradice opustila. To ovšem neznamená, že by *kibucy* byly neduchovní: na celá desetiletí se staly centry umění a kultury i sekulárního židovského myšlení a progresivních vzdělávacích idejí. Rozvinuly nové způsoby slavení tradičních židovských svátků. Mezi nimi byl nejznámější *pesach*, v jehož příběhu nebyl zmíněn Bůh a při němž byla pozornost zaměřena na sekulární témata, jako je jaro nebo osvobození člověka.

Náboženské *kibucy* jsou ekonomicky úspěšnější než jejich sekulární protějšky, a to navzdory takovým „hendikepům“, jakými jsou striktní dodržování předpisů o šabatech a svátcích, vyšší porodnost nebo pomalejší industrializace.¹⁰ Také proces ekonomické privatizace je pomalejší. Podle jedné teorie to může být důsledkem centrální role, kterou v náboženských *kibucech* hraje synagoga.¹¹ Členové náboženských *kibucím* spolu zůstávají více ve spojení, což platí zvláště pro ty, kdo se setkávají víceméně denně při modlitbách.

Náboženský sionismus: složité balancování

Josef Burg (1909–1990), bývalý člen vlády a zakladatel Národně-náboženské strany, byl kdysi tázán, co je pro něj důležitější: zda ono „národní“, anebo „náboženské“. Odpověď: „Ten spojovník.“ Náboženští sionisté měli po mnoho let „spojovníkovou“ identitu: jak *Torá im derech eret* (Tóra a sekulární kultura),¹² tak *Torá Va'Avoda* (Tóra a práce)¹³ znamenají, že k Tóře je připojeno něco dalšího.¹⁴ Platí to zvláště pro členy náboženských *kibucím*, kteří byli loajální jak k širšímu hnutí kibuců, jež je patrně nejvíce sekulárním segmentem izraelské společnosti, tak k širšímu společenství ortodoxního judaismu. Intelektuální i sociální výzvou pro tyto komunity se tak stalo přání udržet v rovnováze národní a náboženský humanismus nebo snaha o integraci životního stylu v kibucech, který vyžadoval přinejmenším formální genderovou rovnost,¹⁵ s požadavkem ortodoxie na separaci podle pohlaví. V hnutí tak vyrostlo několik filosofických osobností, které poskytly ideový základ pro praxi, jež se v komunitách vyvinula.¹⁶

V době války za nezávislost již existovalo deset náboženských kibuců, založených ve 30. a 40. letech. Za války utrpěly tyto usedlosti těžké ztráty a šest z nich zcela zaniklo (pět z těchto šesti usedlostí bylo ovšem později zřízeno znovu v jiných částech země). Trvalo celé desetiletí, než se hnutí znovu konsolidovalo. Mezi lety 1950 a 1967 tak žádná usedlost, která by byla součástí hnutí, nevznikla.



Z náboženského kibucu v Izraeli ve 30. letech 20. století.

Během této doby se v náboženských *kibucím* vyvinul unikátní židovský životní styl. Počet obyvatel obvykle dosahoval stovek, u větších kibuců se blížil tisíci.¹⁷ Ne všichni obyvatelé byli členové komunity: řadu z nich tvořili děti, dobrovolníci zvenku nebo čekatelé na členství. O členství se demokraticky rozhodovalo hlasováním na všeobecných společných setkáních. Členství přinášelo práva i povinnosti, přičemž povinnosti začínaly přidělením práce podle denního rozpisu. Při některých povinnostech – například při obsluhování jídlem o šabat nebo při vykonávání strážné služby – se členové střídali, zatímco jiné povinnosti vyžadovaly specializaci, anebo dokonce profesionální přípravu. Pro muže to byla práce především v zemědělství a později v lehkém průmyslu, pro ženy někdy také v zemědělství, ale ve větší míře ve službách (příprava jídel, péče o děti, praní pro komunitu).

Od mužů se v náboženských komunitách očekávalo, že se budou společně modlit třikrát denně a plnit ostatní po-

vinnosti dospělého židovského muže. Ženy toho byly zproštěny a navštěvovaly synagogu především o šabatech a svátcích. V začátcích jedl celý kibuc společně v komunitní jídelně a někdy se scházel k jídlu dokonce třikrát denně. Rodiny seděly spolu o šabat a během týdne jenom při večeři. Děti obvykle žily společně v komunitních dětských domovech a chodily k rodičům jen každé odpoledne na svačinu.

Ženy sice ve velké míře sloužily v tradičních ženských povoláních, ale byly přítomny v rozhodovacích orgánech, a později dokonce zastávaly manažerské pozice. V oblasti židovské náboženské praxe přinesly *kibucím* inovace v řadě oblastí: 1) chlapci a dívky byli vzděláváni společně podle stejného kurikula, v němž byly talmudické příběhy pro dívky (to v té době dovolovalo v rámci ortodoxního judaismu jen několik středních škol); 2) muži a ženy seděli spolu všude kromě synagogy a setkávali se při práci; 3) ženám se doporučovala služba v armádě nebo aspoň v civilní službě (zápis dívek do armády tehdy zakazoval vrchní rabinát a je považován za problematický dodnes); 4) téměř všechny ženy opustily tradiční pokrývání hlavy a na práci na poli nosily kalhoty, nebo dokonce šortky; 5) vztahy mezi muži a ženami byly celkově otevřenější a dovolovaly společný lidový tanec nebo společné plavání. Tyto volnější postoje se ovšem neodrážely v synagoze, která z hlediska genderu připomínala typickou ortodoxní synagogu v izraelském městě.

Poznámky

- HIRSCH, Neil E.: "If God Is To Be in the Palace, People Are Required," *Reform Voices of Torah*, URL: www.urj.org, February 21, 2011.
- Existovaly ještě dva tradiční ortodoxní *kibucim* patřící k hnutí Po'alej Agudat Jisra'el. Oficiálně se nehlásily k sionismu ani nebyly součástí sekulárního hnutí *kibucim*. Ale ve svém každodenním životě se vyvíjely podobně, jak je popsáno v tomto článku.
- „Společný život klášterního typu sice vedli v době Druhého chrámu eseji, ale v židovské tradici bylo povědomí o této skupině jenom marginální.“
- FISHMAN, Aryei: *Judaism and Collective Life: Self and community in the religious kibbutz*, Routledge: 2002, s. 4.
- Roku 2006 vznikla v Izraeli organizace nazvaná *Im Tircu* (Když budete chtít ...). Její jméno pochází ze známého citátu Theodora Herzla (1860–1904), otce moderního sionismu, který řekl: „Když budete chtít, tak to není pohádka.“ Roku 2010 začala tato skupina účtovat na Nový izraelský fond a mnoho izraelských organizací sledujících lidská práva, že jsou antisionistické. Předseda vlády Netanyahu roku 2018 útok ještě zintenzivnil.

- Pojem je původně vzat z Bible, například ze slov proctví Izajáše 11,12.
- HERZL, Theodor: *Zionist Writings, Vol. One*, Herzl Press: New York, 1973, s. 127–128.
- Viz AVRAHAMI, Eli (ed.): *Lexicon of the Kibbutz*, Yad Tabenkin: 1998, s. 269.
- Děti jedné věkové kategorie spaly, oblékaly se atd. spíše společně v dětských domovech než doma u rodičů.
- Viz FISHMAN: *Judaism and Collective Life ...* s. 121, viz též FISHMAN, Aryei, GOLDSCHMIDT, Yaaqov: "The Orthodox kibbutzim and economic success," *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4), 1990, s. 505–511.
- RUFFLE, Bradley, SOLIS, Robert: "Does it Pay to Pray? Costly Ritual and Cooperation," *The Berkeley Electronic Journal of Economic Analysis & Policy* 7 (1), 2007, zvl. s. 29.
- Začátek je u německého rabína Samsona Raphaela Hirsche v 19. století.
- Začátek je u izraelského politika Šlomo Zalmana Šragaje ve 20. století.
- Aryei Fishman nazývá nositele těchto identit „novými náboženskými subkulturami v ortodoxním judais-

mu". – FISHMAN, Aryei: *Judaism and Modernization on the Religious Kibbutz*, Cambridge University Press: 1992, s. 22.

- Viz FISHMAN: *Judaism and Modernization ...* s. 61–62.
- Seznam by zahrnoval osobnosti jako Moshe Unna (1903–1988,) Simha Friedman (1911–1990,) Tzurriel Admanit (1915–1973,) Eliezer Goldman (1918–2002,) Yoske Ahituv (1933–2012) a Gili Zivvan (narozený ve druhé polovině 20. století). Jen některé z jejich spisů byly přeloženy do angličtiny; viz např. BENADMON, Mikhael: *Rebellion and Creativity in Religious Zionist Thought: Moshe Unna and the Religious Kibbutz Revolution*, Bar-Ilan University Press: 2013; SCHWARTZ, Dov: *Religious Zionism: History and Ideology*, Boston Academic Studies Press: 2009; JOTKOWITZ, Alan: "Eliezer Goldman and Judaism without Illusion," *Modern Judaism* Volume 35 (2), May 2015, s. 134–146.
- V současnosti má hnutí asi 15 tisíc členů v 16 *kibucim* a 6 *mošavim*.



Sklizeň v kibucu v 50. letech 20. století.

Náboženské *kibucím* se také lišily od většiny jiných ortodoxních komunit tím, že neměly rabíny. Jako hnutí se kibucy samozřejmě radily s rabíny, kteří se identifikovali s náboženským sionismem, ale jednotlivé kibucy své místní náboženské autority neměly. Rozhodnutí činila komunita, ale vždy jen v rámci židovského práva. Přesto byly zákony někdy interpretovány liberálněji, jak jsme viděli výše anebo jak se vyvinula zemědělská praxe o šabatech a během Roku milosti.¹⁸ Fishman proto tyto *kibucím* označil za „špičku vývoje náboženského sionismu“.¹⁹

HaKibuc HaDatí se vždy považoval za součást hnutí kibuců a snažil se sloužit jako most mezi náboženskými a sekulárními Židy v Izraeli. Jeho členové připravili vzdělávací programy a založili instituce, aby náboženský a sekulární Židé mohli číst spolu židovské texty.

Kritika *kibucím* mířila na to, že vzdělávání v nich vedlo spíše k intelektuální a kulturní otevřenosti než k náboženské horlivosti. Někteří kritici je obviňovali, že pěstují náboženskou vlažnost. Druhá a třetí generace totiž internalizovala mnoho hodnot svých komunit – především sionismus, pracovní etiku a oddanost ve vojenské službě, takže mnoho chlapců se stávalo dobrovolníky v bojových jednotkách. Ale tito mladiství ve znepokojivě vysokém procentu opouštěli své náboženské závazky, a to zvláště během doby, kdy sloužili v armádě. Později (jak ještě uvidíme) mladí lidé začali opouštět *kibucím* nikoliv proto, že by byli méně náboženský než jejich rodiče, ale proto, že byli – alespoň v některých případech – více náboženský. Anebo – přinejmenším – náboženský jinak.²⁰

Mesianismus na vedlejší koleji

Jedním z hlavních rozdílů mezi tradičním židovským očekáváním mesiáše a tím, co Arthur Hertzberg charakterizoval jako „sekulární mesianismus“,²¹ je právě to, že sionisté berou osud Židů do svých rukou. Prosté čekání a modlení jim není dost; musí nastat praktická lidská akce v diplomatické, filantropické, zemědělské nebo

vzdělávací oblasti, anebo někdy v jejich kombinaci. Dokonce i náboženští sionisté si v důsledku svého angažmá v sionistickém hnutí přisoudili víceméně souhlas s autonomií člověka. I kdyby ve skutečnosti neuvedli mesiáše, přinejmenším vydláždili cestu pro jeho příchod.²²

Je třeba zmínit, že jedna z vůdčích osobností náboženského sionismu, litevský rabín Izák Jákob Reines (1839–1915), zakladatel hnutí náboženského sionismu *Mizrachí*, nespojoval sionismus s mesiášskou spásou, nýbrž ho viděl jako hnutí, které má řešit problém Židů pronásledovaných v diaspoře. Ovšem později se hlavní proud náboženského sionismu rozhořel mesiášským zápallem. Stalo se to hlavně díky nejdůležitější postavě v historii hnutí, jíž byl rabín Abraham Izák ha-Kohen Kook (1865–1935). Jenom v jeho díle byl přítomný „systematický pokus integrovat normativní zakotvení ideje Země izraelské v náboženské tradici s radikální a revoluční reinterpretací politického a praktického působení sionismu a znovuosídlení Palestiny ... Rabín Kook je tím, kdo konečně předložil komplexní sionistickou národně-náboženskou filosofii. Propast mezi náboženským judaismem a moderním židovským nacionalismem tak mohla být překlenuta“.²³

Ustanovení Státu Izrael, válka za nezávislost a následující roky budování národa přesto odsunuly mesianismus na vedlejší kolej. Vznikla modlitba za Stát Izrael a obsahovala slova „začátek rozkvětu naší spásy“.²⁴ Náboženské kibucy byly první, kdo oslavovaly izraelský Den nezávislosti jako náboženský svátek a vydaly pro tento den knížku modliteb. V ní byla patrně nejvýmluvnější liturgická inovace v tom, že stanovila recitaci *halelu* (žalmy 113–118) na předvečer tohoto dne i na následující ráno. Tím kibucy učinily ze Dne nezávislosti moderní paralelu k prvnímu dni Pesachu. To je zcela odlišilo od tradičnějších ortodoxních Židů, pro něž byl tento den – v extrémním případě – dnem truchlení, anebo prostě jen „obyčejným“ dnem, jež se liturgicky ničím nevyznačuje. Sekulární izraelští Židé stejně jako příznivci Izraele v diaspoře mají tento den vyznačen jako politickou slavnost bez náboženského obsahu.

Válka v roce 1967 se stala pro náboženský sionismus bodem obratu. V této válce i ve válce roku 1973 utrpělo hnutí značné ztráty mladých mužů na bitevním

18 FISHMAN: *Judaism and Modernization ...* s. 119–130.
19 *Ibid.*, s. 143.

20 V této oblasti vzniklo velmi málo kvantitativních výzkumů. Nejdůležitější výzkumník, který roku 1966 bohužel zemřel v nízkém věku (54), byl profesor Mordecai Bar-Lev z Univerzity Bar-Ilan. Viz BAR-LEV, Mordecai: „Secondary Education on the Religious Kibbutz, Between Collectivism and Individualism“ (Hebrew), in: *Iyunim Biteumat Yisrael, A Research Annual on the Problems of Zionism, the Yishuv and the State of Israel* Volume 6, Ben-Gurion University Press: 1996, s. 402–425, zvláště poznámka 3 na s. 403 a 423.

21 HERTZBERG, Arthur: *The Zionist Idea*, Atheneum Books: 1969, zvláště s. 16–22.

22 Viz AVINERI, Shlomo: *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Weidenfeld & Nicolson: 1981, s. 52–55.

23 *Ibid.*, s. 188.

24 Autorem je vrchní aškenázský rabín dr. Isaac Herzog.
25 RAVITZKY, Aviezer: *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, University of Chicago Press: 1996, s. 83.

26 *Ibid.*, s. 63–66, 211–234.

27 *Ibid.*, s. 80.

28 Viz ANDERSSÉN-LÖF, Mia: „May He Speedily Come: The Role of the Messiah in Haredi and Hardal Judaism“, *Jewish Studies in the Nordic Countries Today*, Scripta Institute, 27 (216), s. 243–263.

29 Instituce pro vyšší studium Tóry, určená pro muže. Byla založena v Jeruzalémě roku 1924 rabínem Kookem starším, ale od roku 1967 se stále více přiklání k pravici, a to jak v politickém, tak náboženském smyslu.

30 Tento způsob vznikl ve 21. století v jeruzalémské kongregaci Širá chadašá a pak v podobných skupinách v jiných částech Izraele a v diaspoře. Jsou to „otevřené“ ortodoxní komunity, v nichž ženy hrají velice aktivní roli v synagogální liturgii. Nejsou zcela rovnostářské, ale „posouvají hranice“ v rámci židovského zákona. Užitečnou knihou může být SZTOKMAN, Elana: *The Men's Section: Orthodox Jewish Men in an Egalitarian World*, Brandeis University Press: 2012.

31 Osobní korespondence s Gili Zivanem, kibuc Sa'ad, 17. dubna 2018.

32 V zájmu plného odhalení bych měla poukázat na to, že moje vlastní náboženské vědomí bylo ovlivněno tím, že jsem strávila tři měsíce roku 1966 v kibucu Š'luchoh v údolí Bet Še'an. Naše kongregace v Jeruzalémě napodobuje kibucy tím, že si zvolila zůstat bez rabína, nebo liturgií na Den nezávislosti. Viz moje *Memoirs of a Hopeful Pessimist: A Life of Activism through Dialogue*, Urim/K'tav: 2017, zvl. s. 41–43 a 162–163.

33 FISHMAN, *Modernization ...*, p. 147.

34 BAR-LEV: *Secondary Education ...* s. 424–245.

35 Rabín Johanan ben Zakai, 1. století, citován v traktátu rabína Nátana *Avót*, 31b.

poli. Nadto ale válka v roce 1967 posloužila jako nové setkání s tím, jak zásadní význam má idea Země izraelské a že Stát Izrael má mesiášskou úlohu.²⁸

Změny od 70. let 20. století

Téměř celé hnutí náboženských sionistů v Izraeli prodělalo v dekadách po roce 1967 velké změny. Jedním z prvních viditelných výrazů těchto změn bylo založení pravicového mesiášského osadnického hnutí *Guš emunim* (Blok věrných) roku 1974. V něm bylo i několik lidí z kibuců. Po roce 1977 náboženský sionismus začal být identifikován s izraelskou pravicí, a někdy dokonce s krajní pravicí. Centrální idea Země izraelské nabyla prvořadě důležitosti a často vytěsňovala jiné hodnoty. Hnutí sionistické mládeže *Bnej Akiva*, které vybudovalo mnoho náboženských *kibucím*, se ujalo cíle osídlit území Velkého Izraele.

Zvýšený mesiášský zápal po roce 1967 spojený s narůstajícím pocitem, že náboženský sionismus celkově a kibucy zvláště jsou nábožensky příliš vlažné, vedl na konci 70. a na začátku 80. let ke vzniku nové větve ortodoxie. Tomuto hnutí, silně ovlivněnému ješivou Merkaz ha-rav²⁹ a jejími absolventy, se obvykle říká *chardal*. Tento výraz je akronymem sousloví „charedim dati leumi“, jež má význam „ultra-ortodoxní náboženský nacionalista“. *Chardalím* jsou úzkostliví při dodržování náboženských příkázání i při oddělování osob různého pohlaví před svatbou. Všichni muži slouží v armádě; některé ženy také, ale většina z nich dává přednost civilní službě. Dávají větší důraz na vyučování Tóry, menší naopak na světské předměty a není neobvyklé nalézt mladého muže, jenž má za cíl své kariéry stát se pastýřem na horách v Samařsku.

Při podrobnějším pohledu můžeme ale říci, že u *chardalím* se kombinují provokativní nebo problematické rysy jak *charedím*, tak náboženských nacionalistů (*datijím le'umijím*). *Charedím* sice neuznávají hodnoty pluralitní demokracie a obvykle mají negativní vztah k těm, kteří jsou jiní, ale nejsou sionisty a jejich typická zbožnost je kvietistická. Z toho důvodů představují jen malý problém pro izraelskou polis (kromě malé a okrajové skupiny, která organizuje – především v Jeruzalémě – násilné demonstrace proti izraelské vládě). Naproti tomu náboženští nacionalisté jsou sice sionisté a slouží v armádě, ale jsou od-

dáni demokratickému Státu Izrael. Pokud se kombinuje odpor k demokratickým hodnotám se sionistickou militantností tak, jak to činí většina *chardalím*, může to znamenat vážnou politickou i společenskou hrozbu. Většinu protiarabského násilí v Izraeli v posledních několika letech spáchali *chardalím*.

V 80. a 90. letech došlo v hnutí kibuců k zajímavému vývoji v oblasti vzdělávání. Při dvou kibucech byly založeny ješivy; jedna z nich byla sice po čase uzavřena, ale druhá je stále silná. Je to pravděpodobně nejpokrokovější ješiva mezi ortodoxními. V jiném kibucu bylo založeno Herzogovo centrum, které má koedukovaný program. Jedním z jeho cílů je dát dohromady studenty z mnoha různých prostředí – náboženské i sekulární, z kibuců i mimo ně, pravicové i levicové apod. Tyto vzdělávací instituce reprezentují pravděpodobně nejliberálnější křídlo hnutí kibuců. Mladí lidé, kteří jsou méně liberální, proto často hledají vzdělávací možnosti mimo toto hnutí.

Od 90. let se v rámci *HaKibuc HaDatí* vytvořily dvě protichůdné síly. Jednou z nich byl výše zmíněný vzrůstající vliv náboženské a politické pravice. Zároveň ale vzrůstalo odhodlání členů k posílení role a statusu žen. Ženy z hnutí jsou aktivně zapojeny do aktivity *Kolech* („tvůj hlas“), izraelské ortodoxní židovské feministické organizace, a to od jejího založení roku 1998. V *kibucím* není výjimečné, když se konají alternativní bohoslužby mimo synagogu, v nichž ženy hrají aktivnější úlohu. Někdy se tyto bohoslužby nazývají „*minjan partnerství*“.³⁰

Náboženské kibucy dnes představují daleko pluralističtější přístup k judaismu, než tomu bylo v dekadách, kdy vznikaly. Hodí se pro ně metafora velkého stanu: „Dnes existuje velká různost a mnoho vedlejších proudů v rámci *HaKibuc HaDatí*. Vše v náboženském sionismu se rozrůžnilo a platí to i o hnutí náboženských kibuců.“³¹ Pluralismus a různorodost jsou obvykle považovány za pozitivní a žádoucí hodnoty. Ale můžeme se ptát, kolik různosti může komunita pojmout a tolerovat?

Existují hranice ideové různosti? Různosti chování? Politické různosti?

Hnutí náboženských kibuců mělo význam, který přesahoval relativně malý počet těch, kdo je tvořili.³² Mnoho lidí těmito komunitami prošlo jako dobrovolníci, účastníci hnutí mládeže, studenti hebrejštiny nebo jako ti, kdo se připravují na konverzi. Ale cíle některých jejich členů, aby sloužili jako jedinečný náboženský a morální hlas v izraelské společnosti, nebylo dosaženo. Pro vysvětlení tohoto zdánlivého neúspěchu existují dvě různé teorie. Podle jedné byly náboženské *kibucím* tak úzce spjaty se svými sekulárními protějšky, že ve snaze vyniknout jako náboženské modely neobstály. Eliezer Goldman, jeden z hlavních ideologů hnutí, přisoudil tuto situaci náboženské podobnosti kibuců městským, nebo dokonce „buržoazním“ ortodoxním Židům: „Odchod z ghetta nám, praktikujícím Židům, horizonty nerozšířil. Přístup k širokým kulturním problémům stále postrádáme. ... ‘Praktické’ problémy náboženství jsou stále pro většinu ortodoxní veřejnosti otázkami, jak zřídit rituální lázeň, porážku [košer] nebo vyučování Tóry, a nikoli otázkou, jak technicky, ekonomicky, organizačně a teoreticky uspořádat naši společnost komplexně podle Tóry.“³³

Anebo snad v kombinaci dvou výše zmíněných faktorů bylo vytvoření a udržení jedinečného náboženského modelu natolik náročné, že relativně malá skupina nemohla zároveň s budováním národa, osídlováním krajiny, obranou atd. zvládnout úkol, který vzbuzoval takové obavy.

Závěry

Jaké závěry, jež by mohly být nosné pro výzkum též jiných komunit, než je *Ha-*



Z kibucu Giv'at ha-Sloša ve 20. letech 20. století.

Všechny fotografie k článku: PikiWiki, veřejná sbírka obrazových dokumentů Izraele.

Kibuc HaDat, je možné vyvodit z této krátké studie?

1. Jiné náboženské komunity také existují v širším kontextu. Některé se soustředí jenom (anebo přinejmenším primárně) na duchovní a komunitní život svých členů; jiné se považují za vykonavatele úkolů či „misí“ v rámci širší společnosti. Obě tyto možnosti mohou způsobit napětí. Napětí není vždy něčím negativním a může někdy podporovat kreativitu a inovaci. Mordecai Bar-Lev tvrdil, že napětí mezi individuálním a kolektivním základem náboženských *kibucim* jim mohlo pomoci k lepší adaptaci na měnící se podmínky.³⁴ Ale vyjasnění cílů, které komunita čas od času podstupuje, je pro ni důležitým procesem.

2. Ještě jiné napětí je způsobeno utopickými a (nebo) mesiášskými očekáváními. Moderní hebrejské přísloví říká, že „tak, jak velké je očekávání, je velké i zklamání“. Křesťané vědí až příliš dobře, že když se mesiáš rychle nevrátil, mělo to pro jeho následovníky dalekosáhlé důsledky. Pro Židy to není záležitost návratu, ale prvního příchodu. Naléhavá mesiášská očekávání mohou zasahovat do skutečného života. Jak říká talmudický mudrc: „Jestliže zasazuješ strom a uslyšíš, že mesiáš přišel, nejprve dokonči sázení a pak vyjdi, aby ses s ním setkal.“³⁵

3. Úspěšné komunity se pokoušejí nalézt rovnováhu mezi jednotlivcem a skupinou, ideály a realitou, mezi zvláštními příležitostmi a každodenním životem, mezi radostí a smutkem či intelektuálním a emocionálním.

Poznámka

Článek byl redakčně krácen. Plná anglická verze je dostupná v internetové prezentaci časopisu.

Religious kibbutzim in Israel

The religious kibbutz movement, which is marking its 80th anniversary in 2018, is a small but important group within Israel. The article places the movement within a wider Zionist and religious Zionist context and presents it as part of the over-all kibbutz movement in Israel. Some of the changes that have taken place both ideologically and organizationally are discussed, with the 1967 war and its aftermath as a crucial turning-point. One of the changes deals with the influence of Messianic expectations after the war. An attempt is made to draw conclusions from the experience of these kibbutzim that might apply to other types of religious communities in different settings.

Dr. **Deborah Weissmanová** (*1947), židovská učitelka a akademička na odpočinku, žije od roku 1972 v Jeruzalémě. Po dvě období byla prezidentkou Mezinárodní rady křesťanů a Židů a (ICCJ) a nyní je její konzultantkou.

Pro společenství Dvanáct kmenů má komunita zásadní význam

KOMUNITNÍ ŽIVOT V KMENECH

Anna Pokorná

Společenství Dvanáct kmenů¹ je nové náboženské hnutí, které vzniklo na počátku sedmdesátých let dvacátého století ve Spojených státech amerických. Jeho členové žijí komunitním způsobem života v jednotlivých „hroznech“,² geograficky rozdělených do dvanácti kmenů. Společný život a rozdělení do kmenů nejsou pouze formálními uspořádáními tohoto společenství, nýbrž jsou členy hnutí považovány za nutný předpoklad správného života podle boží vůle. V tomto smyslu jsou pevně zakořeněny v životě i věrouce společenství. Cílem komunity je zbavit se ve svém středu hříchu, ukázat tak světu ideál lidství a svědčit o přicházejícím království Mesiáše Jašuy.³ Společenství věří, že až se jim to podaří, sestoupí Jašua znovu na Zemi a spolu s věrnými z Dvanácti kmenů započne transformaci věků. Na jejím konci má dojít k definitivní obnově řádu stvoření.

Ve svém textu se opírám zejména o literaturu společenství a o poznatky z vlastních zúčastněných pozorování v komunitě ve Mšeckých Žehrovičích.

Historie

U vzniku společenství stál dosud „úřadující“ neformální vůdce hnutí Elbert Eugene ‚Gene‘ Spriggs. On i jeho žena Marsha duchovně vyrostli v atmosféře tzv. „ježíšovského hnutí“. Pro stoupence tohoto charismatického hnutí byl vzorem život první církve tak, jak je popsána v novozákonní knize Skutky apoštolů. V roce 1972 se přes pozvolné počátky v podobě biblických hodin či společných večerí utvořila první komunita po vzoru apoštolské církve přímo v domě Spriggsových.⁴ Skupina založila v domě kavárnu Dům Světla (Light House) a začala si říkat Brigáda Domu Světla (The Light House Brigade).⁵ Komunita se postupně rozrůstala, o svých aktivitách dávala vědět okolí prostřednictvím vlastních misijních novin (*The Light House Freepaper*). Postupně se společenství rozrostlo a přestěhovalo se do většího domu na Vine Street a změnilo název na „The Vine Community Church“.⁶ K již fungující kavárně o rok později přibyla restaurace „Yellow

Deli“.⁷ Na konci sedmdesátých a v průběhu osmdesátých let se společenství dále rozvíjelo a rozšířilo do dalších měst. Koncem osmdesátých let v něm došlo k radikální proměně. Společenství díky zjevení několika členů (včetně Spriggse) dospělo k přesvědčení, že jsou duchovním národem. V létě roku 1987 se hnutí symbolicky odloučilo od původních křesťanských kořenů – tři sta členů prošlo rituální očišťovnou v jezeře Island Pond. Po této události se společenství přejmenovalo na „The Messianic Communities“⁸ a nádále rostlo.

Součástí proměny se stalo rozdělení komunit do kmenů. Kmeny nesou názvy staroizraelských kmenů Jákobových synů. Ve Spojených státech se nyní nacházejí kmeny Manase, Jehuda, Josef a Benjamín, ve Francii sídlí kmen Ruben,



Společný kruhový tanec.

ve Španělsku Šimon, ve Velké Británii Zabulón, v Česku Lévi, v Brazílii Neftalí, v Argentíně Izachar, v Austrálii Ašer a v Kanadě Gad. Požadavek kmenového uspořádání si společenství odvodilo z Bible⁹ – konkrétně z knihy Skutků apoštolů a Zjevení Janova.¹⁰ Každý kmen má reprezentovat boží království svým osobitým způsobem.¹¹ Život ve kmenech chápe společenství jako Bohem určený způsob rozdělení společnosti, které se má v posledních dnech lidstvo právě od Dvanácti kmenů naučit.¹² Praktický vzor kmenového uspořádání nachází společenství v příkladu prvních čtyř generací Abrahamovy rodiny, jež se vedle první církve staly pro společenství dalším zdrojem inspirace pro své působení.

Život

Ačkoli společenství Dvanáct kmenů k Abrahamově rodině i k první církvi s obdivem vzhlíží a napodobuje jejich způsob života, ve své věrouce konstatuje, že se ani jedné skupině v posledku nepodařilo dosáhnout toho, k čemu byly určeny. V několika kriticky laděných spisech se Dvanáct kmenů hojně věnuje právě odklonu těchto biblických společenství od kmenového uspořádání a společného života.¹³ Opuštění společného života má pro úspěch duchovního snažení závažný důsledek – společenství tvrdí, že moc Ducha svatého, nezbytná pro schopnost jedince bojovat s hříchem, působí jen v komunitách.¹⁴

Hřích je podle věrouky náchylnost ke všemu, co člověka odděluje od Boha, i samotný stav „odloučení od Boha“.¹⁵ Členové společenství věří, že Bůh stvo-

řil člověka jako spirituální bytost, která má s Bohem stejné smýšlení.¹⁶ Svým životem se pokoušejí tuto jednomyslnost s Bohem obnovit. Duchovní úsilí svého společenství sami členové biblicky vykládají jako pokus o „obnovu všech věcí“ či jako svědectví o Božím království, které musí být učiněno ještě v tomto čase – tyto nároky opět odvozují z Bible.¹⁷ V rámci společenství má docházet k napravení všeho, co se od Adama pokazilo. Až bude obnova uskutečněna, tedy až bude Boží lid očištěn od hříchu, bude celému světu skrze společenství Dvanáct kmenů zjeven Boží záměr a nastanou poslední dny našich dějin.¹⁸ Společenství počítá s tím, že počátek transformace věků nemůže nastat dříve, než jeho snažení dosáhne úspěchu.

Na základě doktríny o obnově bezhříšného stavu lidství lze vysvětlit důležitost výchovy dětí. Společenství věří, že každá další generace dětí narozených v komunitě je ideálu stvoření blíž než ta předchozí. Úplné vyproštění ze hříchu se pak očekává od generace dětí, jejichž předkové do třetí až čtvrté generace žili výlučně v komunitě a vedli v duchovním smyslu bezúhonný život. Děti jsou proto vychovávány přesně vymezeným způsobem, který má dětem napomoci přerušit linii dědičného hříchu.¹⁹ Právě děti mají sehrát hlavní roli v eschatologických událostech. Společenství věří, že se jim podaří vychovat 144 000 bezhříšných chlapců, o nichž se píše v knize Zjevení,²⁰ kteří pomohou Jašuvovi v posledních dnech v bitvě Armageddon.²¹

Úkol jedince ve společenství je potlačit vlastní světské ambice a vše, co člově-

ka odděluje od společného cíle skupiny.²² Členové příznačně nazývají své komunity hebrejským termínem *edah*, který kromě významu „společenství“, poskytuje v druhém sledu význam „včelí úl“. Souhru obou významů považují členové společenství za výstižnou slovní hříčku pro své duchovní snažení - společnými silami pilně usilují o jeden cíl.²³ Obdobným obrazem společného úsilí je další výraz pro společenství, kterým je „Tělo Jašuy“. Jeho užití vyjadřuje přesvědčení, že díky správnému následování Jašuva příkladu jsou členové společenství spirituálně vtěleni do Mesiáše. Podle společenství se po Kristově nanebevzetí stali jeho následovníci v první církvi skutečným vzkříšeným tělem Jašuy na zemi.²⁴ Po rozpadu první církve jsou tímto tělem právě znovu obnovené izraelské kmeny. Jako přebýval Duch svatý v těle Jašuy, je nyní v Těle Jašuy – tedy ve společenství Dvanáct kmenů.²⁵

Niterný duchovní zápas jedince je povzbuzován a korigován pravidelnými společnými shromážděními. Shromáždění se konají dvakrát denně (ráno a večer). Komunitou jsou nazývána *mincha* (hebr. „dar“, „oběť“). Společenství chápe své konání jako oběť, kterou si Bůh žádá od svého lidu. Boží lid si pravidelnými „obětmi“ připomíná svou funkci královského kněžstva, svatého národa, lidu, který náleží pouze Bohu.²⁶ První části *minchy* je věnována promluva jednotlivých členů, které se týkají víry společenství, vlastního duchovního zápasu, výkladu biblického verše apod. Promluvit může kdokoli ze společenství včetně dětí zhruba od tří let, které jsou schopné zformu-

Poznámky

- 1 Angl. „The Twelve Tribes“ nebo „The Messianic Communities“.
- 2 Z angl. „cluster“ – jedná se o jeden či více domů, jejichž obyvatelé spolu sdílejí domácnost.
- 3 Společenství tímto jménem označuje Ježíše Krista, srov. ANONYM: „The Name Above All Names“ [online], *The Twelve Tribes*, 18. 7. 2016 (cit. 17. 3. 2018), URL: <https://twelvetribes.org/yahshua/name-above-all-names>.
- 4 ANONYM: „A New Wineskin“ [online], *The Twelve Tribes*, 17. 7. 2016 (cit. 19. 3. 2018) URL: <https://twelvetribes.org/articles/new-wineskin-0>.
- 5 Tamtéž.
- 6 Lze přeložit jako „Komunitní společenství vinné révy“.
- 7 KOLEKTIV AUTORŮ: „Chattanooga, do you remember?“, s. 4 [online], *The Twelve Tribes*, 17. 1. 2016 (cit. 19. 4. 2018), URL: <https://twelvetribes.org/publication/chattanooga-do-you-remember>.
- 8 V překladu „Mesiánské komunity“. – PALMER, Susan J.: „The Twelve Tribes: Preparing the Bride for Yahshua's Return“ [online], s. 66, in: *Nova Religio* 13 (3), 2010, 59–80 (cit. 6. 4. 2018), URL: <http://www.jstor.org>.

- 9 ANONYM: „Why Twelve Tribes?“ [online], *The Twelve Tribes*, 25. 3. 2015 (cit. 16. 4. 2018), URL: <https://twelvetribes.org/articles/why-twelve-tribes>.
- 10 *Bible*, Skutky apoštolů 26,7; Zjevení Janovo 21,9–12.
- 11 Kvůli různosti kmenů nejsou příliš podporována mezikmenová manželství (i když nejsou nijak výslovně zakázána) – Rozhovor autorky s konvertičkou Helenou, Mšecké Žehrovice, a rozhovor autorky s mladou ženou T., Mšecké Žehrovice, 7. 5. 2016.
- 12 KOLEKTIV AUTORŮ: „Tribes“ [online] s. 2, *The Twelve Tribes*, 1989 (cit. 16. 4. 2018), URL: <https://twelvetribes.org/publication/tribes>.
- 13 Zejména SPRIGGS, Elbert Eugene: „Natural Israel“, „Re-establishing Covenant“ a „The Anatomy of the Fall of the First Church“, [online], *The Twelve Tribes*, 1992–1995 (cit. 12. 4. 2018), URL: <http://question12tribes.com/tt-teachings>.
- 14 SPRIGGS: „The Anatomy...“
- 15 LAVIN, S. R.: „God's People: In Search of a Destiny – A Look Into Life in the Twelve Tribes Community“, loc 2041 [ebook] 19. 2. 2016 (cit. 12. 4. 2018), Amazon Digital Services LLC.
- 16 O původním účelu člověka a hříchu více v publikacích KOLEKTIV AUTORŮ: „Back to Garden“ [online] 17. 1. 2016 a KOLEKTIV AUTORŮ: „Purpose of Redemption

- and Creation“ [online] 15. 7. 2016, obojí *The Twelve Tribes*, URL: <http://www.twelvetribes.org>.
- 17 *Bible*, Skutky apoštolů 3,19–21 a Matousovo evangelium 24,14.
- 18 KOLEKTIV AUTORŮ: „The Voice From Outside the Camp of Organized Religion: Last Day“, s. 9 [online], *The Twelve Tribes*, 2007 (cit. 3. 4. 2018).
- 19 Soubor metodických poznámek k výchově dětí v příručkách *Our Child Training I, II*.
- 20 *Bible*, Zjevení Janovo 7,4 nebo 14,1.
- 21 KOLEKTIV AUTORŮ: „The Voice: ...“
- 22 Rozhovor autorky s manželským párem v pozici starších komunity, 8. 5. 2016, Mšecké Žehrovice.
- 23 ANONYM: „Ed Meets the Edah“ [online], *The Twelve Tribes*, 4. 4. 2012 (cit. 12. 4. 2018) URL: <https://twelvetribes.org/articles/ed-meets-edah>.
- 24 SPRIGGS, Elbert Eugene: „Incorporated in Messiah“ [online], *The Twelve Tribes*, 1995 (cit. 15. 3. 2018) URL: <http://question12tribes.com/tt-teachings>.
- 25 Rozhovor autorky s členem komunity v pozici staršího komunity, Mšecké Žehrovice, 18. 12. 2015.
- 26 *Bible*, První list Petřův 2,9. – ANONYM, „The Royal Priesthood“ [online], *The Twelve Tribes*, 2. 7. 2012 (cit. 11. 5. 2018), URL: <https://twelvetribes.org/articles/royal-priesthood>.



Ženich s nevěstou před bohatě zdobeným trůnem.
Obě fotografie: autorka.

lovat alespoň krátký vzkaz ostatním. Ve společenství se v souladu s kolektivním duchem drží tzv. všeobecné kněžství celého Božího lidu,²⁷ setkání tedy nevede laikům nadřazený kněz či farář. Ve druhé části shromáždění pak všichni společně tančí a zpívají oslavné či prosebné písně.

Významné místo v liturgickém životě společenství mají svátky šabat a oslava Jašuova Vzkříšení, které se slaví za sebou na přelomu týdne. Od pátečního do sobotního večera se ve společenství dodržuje svátek šabat. Ten začíná společnou večeří v pátek večer. Během následujícího dne členové společenství nepracují. Věnují se odpočinku v rodinném kruhu a s přáteli. Na přípravě a prožití tohoto svátku si ve společenství dávají záležet, náležitě slavení šabat totiž považují za znamení pravého Božího lidu.²⁸ V sobotu večer (na začátku nového týdne), si

(včetně ještě nepokřtěných dětí) mohou pít z kalichu vítězství.³¹ Ti, co se provinili, se nenapíjí, mohou však díky svému vyznání přistoupit se všemi pokřtěnými k lámání chleba a pít z druhého kalichu.³⁴

Členové společenství při shromážděních i každý týden během šabat i oslavy Jašuova vzkříšení důkladně reflektují své úsilí. Na úspěchu jejich jednání totiž závisí Jašuův druhý příchod. Společenství podle knihy Zjevení Janova věří, že Ježíš Kristus při svém druhém příchodu zničí vše, co bude hříšné. Jelikož svůj lid miluje, nepřijde dřív, než bude očištěn od hříchu. Čeká tedy jako Ženich v nebesích, než bude jeho Nevěsta (lid) připravena. Toto přesvědčení, stejně jako celá eschatologie společenství, je signifikantně obsaženo ve svatebním obřadu společenství.

Svatební obřad sleduje výjevy posledních dní z knihy Zjevení. Prostor, kde se svatba koná, je bohatě zdobený kulisami pro jednotlivé fáze obřadu. V úvodu vyčkává ženich na nevěstu v místě, kde se nachází trůn, který symbolizuje trůn v nebesích.³⁵ Po chvíli ticha, které má tušit Jašuovo čekání na obnovu Božího lidu, ženich hlasitě zvolá, že nevěsta je již připravena. Poté přechází k místu, kde se nachází obrazy oblaků mezi nebem a zemí, které představují tzv. mezinebí (angl. „mid-heaven“).³⁶ Z tohoto místa volá ženich na nevěstu, aby se k němu připojila. Nevěsta následně přichází a svým vstupem symbolizuje vynesení věrné části Božího lidu k Jašuovi v posledním dni. V další části obřadu je slavnostním tancem válečníků ztvárně-

na závěrečná bitva Armageddon. Tanec je velmi dynamický a má představovat Jašuův hněv, který cítí vůči Zlým silám, které Nevěstu soužily, zatímco na ni čekal v nebesích.³⁷ Po tomto tanci následuje radostný tanec vítězství.³⁸ Poslední dramatizovaná část pojednává o tisíciletém království Jašuy a jeho lidu a ustanovení jeho trůnu v Jeruzalémě,³⁹ na kterém se oba snoubenci usadí po zbytek obřadu. Poté následuje svatební hostina, která má předznamenat bohatství mesiánského království.⁴⁰

Po uplynutí milénia Jašuova království očekává společenství soud, po jehož úradcích nastane definitivní obnova původního božího plánu. Nový věk zacyklí celé dějiny a vrátí vesmír do podoby, v jaké jej Bůh stvořil. Boží lid se stane samotným příbytkem Boha Stvořitele – jeho Novým Jeruzalémem⁴¹ a „po boku Mesiáše bude vládnout všem národům v nekonečném vesmíru“.⁴² Život, kterým se společenství snaží žít již nyní, se má v novém věku stát normou celého stvoření.

Závěr

Společenství Dvanáct kmenů není náboženstvím pro ty, kdo hledají osobní duchovní růst. Otázky individuálního prospěchu ze života ve společenství ustupují nárokům společného cíle. Tím je obnova stvoření do původního stavu. Tomuto cíli je podřízeno vše od zásadních životních událostí či velkých svátků až po nejmenší každodenní činnosti členů komunity. Ve svých snahách vystupuje společenství jednotně jako Boží lid – Tělo Jašuy, v němž přebývá jeho Duch. Spása je rovněž očekávána v rozsahu celého lidu, nikoli jednotlivců.

Svůj úkol musí společenství vykonat, aby připravilo půdu pro druhý příchod svého Pána Jašuy. Ten dle věrouky společenství čeká v nebesích, dokud se členům společenství nepodaří očistit se od hříchu a vychovat či shromáždit kýžený počet chlapců, kteří jsou hříchu prosti. Komunita žije odděleně od okolního světa, aby si udržela vlastní integritu a mohla se plně soustředit na svůj cíl. Člověk, který se chce ke společenství připojit, musí obětovat civilní život a vazby na vše mimo komunitu. Komunitní sdílení majetku a rozdělení do kmenů jsou teologicky zdůvodněnými základy společenství.

⇒ Dokončení článku vpravo.

⇒ Dokončení poznámek z předchozí strany.

27 Rozhovor autorky s mladou ženou H., Mšecké Žehrovice, 7. 11. 2015.

28 SPRIGGS, Eugene Elbert. „Sabbath – the Signifier“.

29 PALMER: *The Twelve Tribes*... s. 71.

30 Rozhovor autorky s manželským párem ...

31 Bible, Lukášovo evangelium 22,17–20.

32 Z angl. „Victory Cup“ a „Breaking of Bread“.

33 Rozhovor autorky s mladou ženou T. ...

34 Rozhovor autorky s manželským párem ...

35 Bible, Zjevení Janovo 4,2–3. – KOLEKTIV AUTORŮ: *Pre-enactment of The Marriage of the Lamb*, s. 4.

36 Tamtéž, s. 7.

37 Tamtéž, s. 11.

38 Tamtéž, s. 12.

39 Tamtéž.

40 Tamtéž, s. 15.

41 Bible, Zjevení Janovo 21,2.

42 KOLEKTIV AUTORŮ: „The Introduction to the Three Eternal Destinies of Man“ [online], *The Twelve Tribes*, 28. 3. 2015 (cit. 20. 4. 2018), URL: <https://twelvetribe.org/articles/introduction-three-eternal-destinies-man>.

Kreatívne privlastnenie si tradície v evanjelikálnom kontexte

NOVÉ MNÍŠTVO U EVANJELIKÁLOV

Pavol Bargár

V protestantských kruhoch, a to hlavne v anglofónnych oblastiach Severnej Ameriky, sa už niekoľko desaťročí hovorí o novom záujme o staré liturgické a spirituálne praktiky.¹ Tento fenomén „návratu k tradícii“, ako býva označovaný v literatúre,² zatiaľ našiel prejavy v niekoľkých typoch fenoménov. Zatiaľ čo tým asi najznámejším je hnutie tzv. vynárajúcich sa cirkví (*emerging churches*),³ tento článok pojednáva o prejave, ktorý asi najadresnejšie reaguje na symptómy postindividualistickej doby⁴ súčasnosti. Je to totiž práve nové mníšstvo (*New Monasticism*), ktoré sa programovo usiluje naplňať túžbu v dnešnej dobe prevládajúcu u mnohých – kresťanov i nekresťanov – po živote v spoločenstve, v kruhu úzkej komunity sebe navzájom a spoločnému cieľu oddaných ľudí.

Nové mníšstvo je členitým a pestrým fenoménom prekračujúcim hranice jednotlivých denominácií či cirkevných tradícií.⁵ Tento článok sa však chce venovať skúmanému fenoménu v prostredí, ktoré sa bežne nespája s predstavou monastických foriem kresťanského života – totiž v prostredí protestantského, konkrétne evanjelikálneho kresťanstva. Hoci pravdou zostáva, že tento druh života v spoločenstve prevláda predovšetkým v kontexte bielych evanjelikálnych cirkví v USA, nie je obmedzený len na tento geografický a kultúrny región.⁶

Život v komunite, vzťah s Ježišom a láska k marginalizovaným

Nové mníšstvo je veľmi stručne možné charakterizovať ako „hnutie Ježišových nasledovníkov, ktorí sú oddaní nové-

mu spôsobu života v komunite.“⁷ Tieto komunity často, no nie vždy, zakladajú mladí, slobodní kresťania, muži aj ženy, a to mnohokrát bez väzieb na cirkev či denominácie. Život v komunite je, podľa nich, správnu reakciou na to, čo vnímajú ako materializmus a neprímeraný konzumný spôsob života spoločnosti – spoluvinu cirkvi v tomto procese. Ide spravidla o evanjelikálov patriacich ku strednej spoločenskej vrstve, ktorí sú ochotní vzdať sa svojich privilégií a začať žiť bok po boku chudobných.⁸ Spoločným znakom rozličných spoločenstiev v rámci hnutia nového mníšstva je túžba po živote v komunite, intímnom vzťahu s Ježišom a láska k ľuďom vytlačeným na okraj spoločnosti.⁹ „Noví mníši“ sa pri hľadaní duchovných zdrojov pre svoj spôsob života obracajú do minulosti; aj

preto ich je možné situovať, ako sme to naznačili vyššie, do širšieho hnutia „návratu k tradícii“. Jason Byassee v tejto súvislosti upozorňuje, že v rámci nového monasticizmu dostávajú napríklad reholné sľuby chudoby, čistoty a poslušnosti nový a originálny význam. Čistota sa interpretuje aj ako vernosť manželskému sľubu, keďže v týchto spoločenstvách nezriedka žijú manželské páry, s deťmi či bez nich. Chudoba znamená záväzok vzdať sa túžby „stúpať hore po rebríku ekonomickej mobility“, avšak určité ekonomické zdroje sa vnímajú ako nevyhnutné pre prácu na uskutočňovaní Božieho kráľovstva. A napokon, poslušnosť nie je vyžadovaná voči opátovi alebo inému ľudskému predstavenému, ale voči Ježišovi a vlastnej komunite.¹⁰

Inšpiračné zdroje – staršie i novšie

Návrat k myšlienkovému bohatstvu starovekých a stredovekých spoločenstiev a rádov však nedokáže ponúknuť kompletný obraz inšpiračných zdrojov nového mníšstva. Dôležité impulzy je potrebné hľadať aj v 20. storočí. Jednu z najdôležitejších postáv v tomto ohľade predstavuje Dietrich Bonhoeffer, ktorý v jednom zo svojich listov z väzenia hovorí práve o „určitom type nového mníšstva“, ktorý má moc pôsobiť obnovu cirkvi.¹¹ Ďalším mysliteľom s nesmiernym vplyvom na formovanie nového mníšstva je Alasdair MacIntyre, ktorý vo svojom kľúčovom diele *Strata ctnosti* vyhladá „nového sv. Benedikta“, argumentujúc pritom v prospech lokálnych komunit ako centier intelektuálneho a morálneho života.¹² Predovšetkým práve na MacIntyrea nadväzuje „duchovný otec“ nového mníšstva Jonathan R. Wilson, ktorý explicitne volá po vytváraní nového mníšstva zakotveného v miestnych komunitách. Zmyslom jeho existencie má byť „svedectvo o Ježišovi Kristovi, ktorý je životom a nádejou sveta.“¹³ Wilson kontúry nového hnutia naznačuje ešte podrobnejšie. Hovorí pritom o štyroch základných znakoch. Novému mníšstvu teda, podľa neho, ide o opätovné získanie povedomia o zmysle a určení (*telos*) tohto sveta tak, ako ho zjavuje evanjelium. Po druhé, chce byť mníšskym hnutím pre „celý Boží ľud“ (a nielen pre určitý počet k tomu povolaných jednotlivcov), čím sa usiluje prekonať fragmentárny charakter súčasnej kultúry a spoločnosti. Po tretie, v jeho intencii je viesť disciplinovaný kresťan-

Společný život stál u zrodu společenství jako pozůstatek dědictví ježíšovského hnutí. Opírá se o výklad knihy Skutky apoštolů. Nárok na kmenové uspořádání se připojil během proměny na konci osmdesátých let – komunity původně charismatického křesťanského společenství se začaly chápat jako obnovené izraelské kmény. „Kmenovost“ se stala měřítkem správné víry. Společenství se tak vymezilo proti jiným obecnstvím, které žijí komunitním životem. Teprve kmenovým zřízením je společně žijícím následovníkům Ježíše Krista dodán titul Božího lidu.

Communal Life in Tribes

The life of the Twelve Tribes, a new religious movement, is based on two pillars: the life in a community and tribal diversification. Both aspects are seen as claims that God makes on his people. The Twelve Tribes seek to free themselves from sin and return to the former proximity with God, as man is believed to have been originally created. Based on the interviews with the movement's members and the study of their literature, I describe the eschatological view, which is a key aspect in the Twelve Tribes' theology. As the members of the one true God's People, they believe their actions will trigger the second coming of the Messiah Jashua. Then, at the end of history, the tribal life in communities is to become the model for all mankind of the new age.

Mgr. Anna Pokorná, Dis. (*1989) je absolventkou oboru evanjelická teológia na Evanjelické teologické fakulte Univerzity Karlovy v Praze.

Tento článok prešiel recenzným řízením.

ský život orientovaný na zmysel zjavený evanjeliom. Napokon, nové mníšstvo chce vedome spájať teologickú reflexiu so záväzkom voči praktickému činu.¹⁴ Týmto posledným dôrazom sa dostáva do tesnej súvislosti s už zmieňovanou vynárajúcou sa cirkvou, ktorá taktiež kladie dôraz na integráciu kontemplatívnej spirituality a praktík v rámci komunity so spoločenskou angažovanosťou.¹⁵

Počiatky

Ako „oficiálny dátum narodenia“ nového mníšstva sa spravidla uvádza konferencia, ktorá sa uskutočnila v júni 2004 na pôde Dukeovej univerzity v meste Durham v Severnej Karolíne.¹⁶ Stretli sa tam predstavitelia nových i starších¹⁷ komunit spoločne s akademikmi a spísali spoločnú dobrovoľnú „reholu“ pre rozličné hnutia v podobe „dvanástich znakov nového mníšstva“.¹⁸ Počiatky hnutia však siahajú ešte viac do minulosti, keď Shane Claiborne spolu s niekoľkými ďalšími študentmi z Východnej univerzity začal žiť v Katedrále sv. Edwarda vo Filadelfii – bok po boku 40 rodín bez domova. Pre Claibornea sa prednostná voľba chudobných stala neodiskutovateľným fundamentom evanjelikálnej viery, a tak v roku 1998 založil spolu s ďalšími komunitu *The Simple Way*.¹⁹

Claiborne je v súčasnosti jedným z najexponovanejších predstaviteľov nového mníšstva s veľkým vplyvom na ľudí, ktorí sa rozhodli či rozhodujú pre tento štýl života.²⁰ Druhou veľkou postavou hnutia je Jonathan Wilson-Hartgrove, zatiaľ vyššie zmieňovaného autora Jonathana R. Wilsona. Wilson-Hartgrove vidí počiatky svojej cesty k novému mníšstvu vo svojom krátkodobom misijnom výjazde do Iraku s mierovými zbormi počas americkej invázie. Tu v malom mestečku Rutba zažil u miestnych obyvateľov takú nezištnú pomoc a pohostinnosť, že ho to privedlo k „znovuzrodeniu“ a k novému prístupu k praktikovaniu kresťanskej viery.²¹ Spolu so svojou manželkou Leou založili komunitu, ktorú na počesť irackého mestečka nazvali *The Rutba House*. *The Rutba House* spoločne s *The Simple Way* momentálne predstavujú asi najznámejšie neo-monastické komunity.

Charakteristika hnutia

Jonathan Wilson-Hartgrove v jednej zo svojich kníh píše, že „mníšstvo nie je prostriedkom k dosahovaniu osobnej

i komunitnej zbožnosti,“ ale že „pomáha cirkvi byť skutočne cirkvou.“²² Čo to konkrétne znamenajú asi najlepšie vystihuje tých už zmieňovaných dvanásť znakov nového mníšstva. Sú to nasledovné:

- presídlenie sa na „opustené miesta Impéria“ (na okrajoch spoločnosti);
- zdieľanie ekonomických zdrojov s členmi vlastnej komunity i s blíznymi v núdzi;
- pohostinnosť voči cudzincom;
- smútok z rasových rozdielov v rámci cirkvi a vo vlastných komunitách spojený s aktívnou angažovanosťou v prospech spravodlivého zmierenia;
- pokorná poslušnosť voči Kristovmu telu: cirkvi;
- cielená formácia podľa vzoru Krista a komunitnej rehole v súlade s dávnou praxou noviciátu;
- rozvíjanie spoločného života členov komunity;
- podpora pre slobodných členov komunity žijúcich v celibáte ako aj pre oddané páry a ich deti;
- geografická blízkosť medzi členmi komunity zdieľajúcimi rovnakú „reholu života“;
- starosť o komunitu zverenú časť Božej zeme, spoločne s podporou miestnych ekonomík;
- snahy o nastolenie mieru všade tam, kde vládne násilie, a o riešenie konfliktov v rámci komunit v duchu pasáže z 18. kapitoly Evanjelia podľa Matúša;
- záväzok viesť disciplinovaný kontemplatívny život.²³

Podľa Erika Cartera²⁴ sú kľúčovými slovami tejto charty niektoré témy – ako napríklad pohostinnosť, pravidlá pre život, poslušnosť, život v spoločenstve, stabilita alebo kontemplácia – ktoré poukazujú na príbuznosť nového mníšstva s mníštvom „starým“, v prvom rade s Benediktovou reholou. Zreteľne je tu však možné vidieť i ďalšie podstatné akcenty, ako napríklad už zmieňovaná prednostná voľba chudobných a marginalizovaných, záujem o riešenie fenoménov ako rasizmus či starostlivosť o ekologickú spravodlivosť. Do centra pozornosti nového mníšstva sa tak dostávajú sociálna spravodlivosť, ekonomika alebo politika. Užitočné svetlo na skúmaný fenomén vrhá štúdia Scotta Besseneckera, ktorý tvrdí, že päť základných „ingrediencií“ života „nových mníchov“ predstavujú inkarnácia, zbožnosť, spoločenstvo, mi-

sia a marginalizácia.²⁵ Pre ľudí hlásiacich sa k novému mníšstvu totiž viera a oddanosť Bohu (zbožnosť) predstavuje sebaobetavé nasledovanie Krista v každodennej realite života (inkarnácia) bok po boku svojich blízných (spoločenstvo) v angažovanosti v prospech Božej vlády (misia), ktorá tu je prednostne pre chudobných a utláčaných (marginalizácia). Inak povedané, pre „nových mníchov“ sa Ježišova Kázeň na hore²⁶ stáva spôsobom života.²⁷

Pestrosť komunit

Okrem už zmieňovaných komunit *The Simple Way* (Philadelphia, PA) a *The Rutba House* (Durham, NC) existujú ďalšie neo-monastické spoločenstvá. Na tomto mieste zmieňme aspoň *Camden House* (Camden, NJ), *Reba Place Fellowship* (Evanston, IL), *Church of the Servant King* (Eugene, OR), *Church of the Sojourners* a *Grace Community Church* (obe San Francisco, CA). Tieto komunity vykazujú zásadné podobnosti – nasledovanie Ježiša v každodennom živote, túžba po živote v spoločenstve, dôraz na sociálnu a ekonomickú spravodlivosť, snaha o skromný a udržateľný životný štýl alebo úsilie o pokoj a zmierenie.

Existujú však medzi nimi aj dôležité rozdiely, a to nielen v ich organizácii, ale napríklad aj v spôsobe nakladania s financiami, ba dokonca aj v teológii. Niektoré z týchto rozdielov popísal Jason Byassee, ktorý sa výskumu hnutia nového mníšstva venoval. Niektoré z komunit sú de facto cirkevnými zbormi (napr. *Church of the Servant King* alebo *Church of the Sojourners*). Iné sú zase na cirkevné zbory napojené; napríklad *Reba Place Fellowship* sponzoruje dve lokálne bohoslužobné zhromaždenia. *The Rutba House* je zase podporovaná miestnym baptistickým zborom, no od členov komunity sa neočakáva, že budú nutne i členmi cirkevného zboru. A napokon, *Grace Community Church* je bežným „mainlinovým“ cirkevným zborom, ktorého členovia sa zaviazali k radikálnejšiemu životnému štýlu.

Reba Place Fellowship hospodarí so spoločnými financiami a svojim členom ich poskytuje podľa ich potrieb. Naproti tomu, členovia *Church of the Sojourners* si ponechávajú finančný obnos na udržiavanie dohodnutého životného štandardu a zvyšok dávajú do spoločnej kasy. Členovia *Church of the Servant King* zase

komunita odovzdávajú 15 % svojich príjmov a sú pripravení poskytnúť nárazovo aj viac, ak sa medzi členmi objaví náhla potreba.²⁸

Kritika a prínos nového mníšstva

Ako sa dalo očakávať, tento fenomén si za tú relatívne krátku dobu svojej existencie získal svojich kritikov i zástancov. Jedným z najprominentnejších kritikov je D. A. Carson, ktorý Jonathana R. Wilsona obvinil z propagácie „postmodernej agendy,“ údajne implicitnej vo Wilsonovej interpretácii MacIntyrových myšlienok. Carson okrem toho vníma nové mníšstvo ako vo svojej podstate separatistické, volajúce po úniku zo sveta.²⁹

Chris Armstrong vo svojej kritike Jonathana Wilson-Hartgrovea zase namietá, že americká cirkev „nezišla úplne z cesty,“ ako tvrdí druhý menovaný, ani že mníšstvo historicky nebolo vo všetkých ohľadoch (a snád' ani prevažne) kontrakultúrne. Armstrong preto volá po zodpovednom prístupe pri vytváraní historických analógií.³⁰

Rob Moll upozorňuje, že podobné komunitné projekty (predovšetkým tie, v ktorých žijú aj rodiny s malými deťmi) je veľmi komplikované udržať z dlho-

dobého hľadiska. Taktiež si všíma, že motívom nemalého počtu ľudí, ktorí sa rozhodli vstúpiť do niektorej neo-monastickej komunity, býva pocit viny z toho, že sú súčasťou etablovaných cirkví nesúcich spoluzodpovednosť za neduhu spoločnosti. Tento pocit viny sa následne môže transformovať na samospravodlivý postoj a presvedčenie o vlastnej morálnej nadradenosti.³¹ So značnou rozšírenosťou tejto samospravodlivosti v rámci hnutia na základe vlastnej skúsenosti súhlasí aj D. L. Mayfieldová.³²

A napokon, vážnu, i keď dobre mienenú kritiku vznáša aj Jason Byassee, keď hovorí, že príslušníci hnutia nového mníšstva, napriek svojej identifikácii s chudobnými, medzi chudobných jednoducho nepatria – ide spravidla o dobre situovaných belochov zo strednej triedy, ktorí majú zväčša poistky v podobe kapitálu či vzdelania pre prípad, že by sa v budúcnosti rozhodli pre iný spôsob života. Navyše, týmto komunitám sa napriek ich výslovnej snahe darí pokračovať spoločnosťou narysované hranice určené rasou a spoločenskou triedou len v obmedzenej miere.³³

Nové mníšstvo však na druhej strane so sebou prináša aj potenciálny prínos –

pre kresťanskú cirkev i širšiu spoločnosť. Tento prínos výstižne zhrňuje Rob Moll. Po prvé, nové mníšstvo cirkvi aj spoločnosti pomáha nanovo získať povedomie o význame „umenia robenia sľubov“. Po druhé, pomáha im taktiež „dôraznejšie sa postaviť prenikavému vplyvu konzumu a individualizmu populárnej kultúry.“ A po tretie, poskytuje priestor aj pre slobodných ľudí, aby mohli prispievať v prospech „Kristovho diela vo svete.“³⁴

Záver

Nové mníšstvo nepochybne predstavuje jeden z najzaujímavejších fenoménov v rámci súčasného kresťanstva. Ide o fenomén vykazujúci príbuznosť s tradíciou minulosti a zároveň prinášajúci nové dôrazy. Okrem potenciálnych prínosov však vzbudzuje i celú radu otázok. Pri hodnotení nového mníšstva ako fenoménu je vhodné zachovať si realistický pohľad. Hoci jeho dopad na širšiu cirkev i spoločnosť ukáže až čas, zatiaľ platí to, čo zhruba desaťročie pred vznikom nového mníšstva vyhlásil Luther Smith o kresťanských intencionálnych komunitách ako takých – totiž že napriek všet-

⇒ Dokončení článku na ďalšej strane vlevo dole.

Poznámky

- 1 Ako prelomové sa v tomto ohľade udáva dielo Roberta Webbera z polovice 80. rokov *Evangelicals on the Canterbury Trial: Why Evangelicals Are Attracted to the Liturgical Church* (Waco, TX: Word Books, 1985).
- 2 Pozri Philip Harrold, „The 'New Monasticism' as Ancient-Future Belonging,“ *Theology Today* 67 (2010): 182–193, tu 182.
- 3 Z bohatej a stále sa rozrastajúcej knižnice relevantnej literatúry (odbornej i populárnejšie ladenej) pozri aspoň to pravdepodobne najvplyvnejšie dielo: Eddie Gibbs a Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005).
- 4 K diagnóze „doby postindividualistickej“ pozri napr. Pavel Hošek, *A bohové se vracejí: Proměny náboženství v postmoderní době* (Jihlava: Mlýn, 2012), predovšetkým 124–126.
- 5 Pomerne užitočný úvodný vhlad do problematiky je možné získať z článku o „New Monasticism“ na anglickej Wikipedii.
- 6 Ako príklady relevantných hnutí či skupín je možné uviesť modlitebné hnutie 24-7 Prayer (Veľká Británia), Bruderhof (Nemecko), Taizé (Francúzsko) alebo Iona (Škótsko).
- 7 Podľa sebedefinície, ktorá bola k dispozícii na špecializovanom webe www.newmonasticism.org. Stránka však už v súčasnosti nie je aktívna. Citované podľa Erik C. Carter, „The New Monasticism: A Literary Introduction,“ *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 5, 2 (2012): 268–284, tu 268.
- 8 Porov. Rob Moll, „The New Monasticism,“ *Christianity Today* (September 2005): 38–46, tu 39–40.
- 9 Porov. Moll, „The New Monasticism,“ 40.
- 10 Porov. Jason Byassee, „The New Monastics: Alternative Christian Communities,“ *The Christian Century* (October 18, 2005): 38–47, hlavne 38.
- 11 Pozri Dietrich Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě: Listy z vězení* (Praha: Vyšehrad, 1991). Pozri tiež jeho *Život*

v *obecenství* (Praha: Návrat domů, 2006). Bonhoeffer je ako významný inšpiračný zdroj uvedený aj na špecializovanej webovej stránke www.newmonasticism.com (stránka zobrazená 30. 4. 2018).

- 12 Pozri Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd edition (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), hlavne 263.
- 13 Jonathan R. Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: From „After Virtue“ to a New Monasticism* (Eugene, OR: Cascade 2010), 2. Wilsonova kniha vyšla pôvodne už v roku 1998 v nakladateľstve Trinity Press International.
- 14 Pozri Wilson, *Living Faithfully*, 60–62.
- 15 Porov. Brian McLaren, *Finding Our Way Again: The Return of the Ancient Practices* (Nashville, TN: Nelson, 2008).
- 16 Tak napr. Moll, „The New Monasticism,“ 40.
- 17 Napr. Bruderhof alebo Hnutie katolíckych pracujúcich.
- 18 Tieto je spoločne s ďalšími materiálmi z konferencie možné nájsť v The Rutba House (ed.), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism* (Eugene, OR: Cascade, 2005). K fenoménu nového mníšstva je k dispozícii čoraz viac literatúry (odbornej i populárnej). Nakladateľstvo Wipf and Stock napríklad založilo špecializovanú edičnú radu, ktorá doteraz vydala 13 kníh. Pozri <https://wipfandstock.com/catalog/series/view/id/36/> (stránka zobrazená 30. 4. 2018). Zatiaľ najnovšiu a zásadnú štúdiu tohto fenoménu priniesol Wes Markofski, *New Monasticism and the Transformation of American Evangelicalism* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2015).
- 19 Svoje skúsenosti neskôr opísal a reflektoval vo svojej prvej knihe: Shane Claiborne, *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006).
- 20 O Claiborneovom obrovsom vplyve pre hnutie svedčí napríklad aj článok M. D. Mayfieldovej, ktorá sa nezdráha dať svojmu článku pojednávajúcemu

- o skúsenostiach jej samotnej a jej manžela na ceste k novému mníšstvu názov „Tales of a Claiborne-Again Christian,“ *Christianity Today* (March 2016): 41–44.
- 21 Jonathan Wilson-Hartgrove svoj príbeh vyrozprával v knihe *To Baghdad and Beyond: How I Got Born Again in Babylon* (Eugene, OR: Cascade, 2005).
- 22 Jonathan Wilson-Hartgrove, *New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2008), 21.
- 23 The Rutba House (ed.), *School(s) for Conversion*, xii–xiii.
- 24 Carter, „The New Monasticism,“ 277.
- 25 Porov. Scott Bessenecker, *The New Friars: The Emerging Movement Serving the World's Poor* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).
- 26 Pozri Evanjelium podľa Matúša, kap. 5–7.
- 27 Porov. Carter, „The New Monasticism,“ 276.
- 28 Spracované podľa Byassee, „The New Monastics,“ 46.
- 29 Porov. D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005), 146.
- 30 Porov. Chris Armstrong, „New Monastic Jonathan Wilson-Hartgrove Retells Monastic History,“ *Grateful to the Dead: A Church Historian's Playground*, publikované 2. augusta 2010, dostupné na <https://gratefultothedeat.com/2010/08/02/new-monastic-jonathan-wilson-hartgrove-retells-monastic-history/> (stránka zobrazená 30. 4. 2018).
- 31 Moll, „The New Monasticism,“ 46.
- 32 Mayfield, „Tales of a Claiborne-Again Christian,“ 43.
- 33 Porov. Byassee, „The New Monastics,“ 47.
- 34 Porov. Moll, „The New Monasticism,“ 46.
- 35 Porov. Luther E. Smith Jr., *Intimacy and Mission: Intentional Community as Crucible for Radical Discipleship* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1994), 175.

Rozhovor s oddaným Krišny Turíjou dásem

VÝHODY A ÚSKALÍ ŽIVOTA V KOMUNITĚ

Jitka Schlichtsová

Turíja dás, vlastním jménem Jan Kempe (*1952), byl v první polovině 90. let vedoucím komunity oddaných Krišny na farmě Krišnův dvůr v Městečku u Benešova. Členem Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny (angl. zkr. ISKCON) se stal v roce 1975 ve Švédsku, kde žil v emigraci. Od počátku 80. let spolu se svou manželkou Alarkou tajně dovážel do Československa publikace ISKCON a vytvářel síť zájemců o učení indického duchovního učitele Prabhupády. Po Sametové revoluci se vrátil do vlasti, aby vedl projekt ekologické farmy Krišnův dvůr. Vedoucím komunity byl až do roku 1997, kdy byl z vedení střediska kvůli osobnímu pochybení odvolán a rozhodl se spolu s manželkou a synem hnutí opustit. Dnes se věnuje vydávání knih zaměřených na duchovní život a rozvoj.

S jakou zkušeností ze Švédska jste začínal s budováním farmy Krišnův dvůr?

Ve Švédsku jsme žili na farmě, která se snažila být soběstačná. Ten koncept jsem chtěl přinést i do Česka, takže jsem při budování Krišnova dvora chtěl uplatňovat totéž.

Týkaly se některé z těch zkušeností a vizí také ideální podoby komunitního života?

Budování komunitního života bylo trochu vedlejší. To se dělo nějak samo za pochodu. Neměl jsem žádný plán ani vizí. Komunita vznikala jednoduše kolem tématu soběstačně hospodařící farmy. Důraz jsme kladli na duchovní život. Ten stál na prvním místě, a proto jsme také farmu budovali pod heslem: „Jednoduché žití, hluboké myšlení.“ Přicházeli tam lidé, kteří měli zájem o duchovní život praktikovaný tak, jak se to dělalo v ISKCON. V tomto duchu jsme tam žili.

Měl jste jako vedoucí farmy odpověd-

nost za práci. Musel jste také organizovat a svým způsobem třeba i kontrolovat život oddaných?

Díky tomu, že tam byl řád docela jasně daný, tak nebyl problém lidi nějak organizovat a dávat dohromady. Nebylo to zapotřebí.

Jak vypadal řád na Krišnově dvoře v době, kdy jste tam žil?

Naprostá klasika. Dnes to asi není jiné. Ráno se vstává na obřady, potom je společná snídaně, pak se každý věnuje individuálně své práci buď v zemědělství, nebo kolem chrámové činnosti. Obědvá se společně a pak se zase každý věnuje své práci a aktivitám, večer je bohoslužba a jde se do postele.

Kolik členů v té době měla komunita farmy na Krišnově dvoře a jaké bylo její složení z hlediska věku, pohlaví a rodinného stavu?

Ta komunita nebyla nijak velká. Bylo nás tam tak 30 stálých členů a všichni se chtěli dobrovolně tomuto systému podřídit. Tím to bylo všechno jednodušší. Z hlediska rodinného stavu a pohlaví to bylo tak půl na půl. Možná bych řekl, že svobodní muži trochu převažovali. Žilo tam s námi také několik dětí. Myslím, že jich bylo maximálně sedm.



Turíja dás. Foto: archiv Turíji dáse.

Zklamal vás něčím komunitní život?

Ne, myslím, že zklamáním pro mě nebylo nic. Na jedné straně je komunitní život ohromná výhoda, ale přináší samozřejmě také svá úskalí. Člověk se vidí s určitými lidmi dnes a denně, ale nemohu si na nic stěžovat. Pokud si ti lidé sednou, tak je to paráda.

Je naopak něco, co vám dnes vyložené chybí, když už v komunitě nežijete?

Ze začátku ano, ale teď už je to po těch mnoha letech usazené. Zvykli jsme si žít s manželkou sami jako kdokoli jiný. Žijeme si ve své kostce a máme sousedy jako každý jiný na vesnici. Takže toto je svým způsobem také komunita, má jen

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

kej „romantike“, která sa s nimi viaže, zostávajú vo svojej podstate „skromnými návrhmi“ určenými hŕstke tých, ktorí sú pripravení úplne sa im odovzdať.³⁵ Nové mníšstvo však aj napriek svojmu evidentne skromnému vplyvu na cirkev ako celok predstavuje nesmierne cenný kamienok do mozaiky súčasného svetového kresťanstva, pretože spochybňuje zaužívané stereotypy a poukazuje na rozmanitosť náboženských i politických postojov v rámci americkej evanjelíkálnej scény i za jej hranicami. ■

New Monasticism among Evangelicals

New Monasticism represents a diverse phenomenon on the scene of contemporary Christianity. The present paper focuses on North American Protestant settings, situating the phenomenon in the wider framework of the “return to tradition” in American Evangelicalism. Showing affinities with older types of monasticism and drawing from likes of Bonhoeffer and MacIntyre, New Monasticism puts forward particular accents, such as the pursuit of social and ecological justice, the practice of hospitality, and the intentional efforts toward racial reconciliation. Having discussed both the potential weaknesses and contributions of New Monasticism, the paper ends by evaluating this intriguing phenomenon.

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D. (*1981) pracuje ako vedecký pracovník na ETF UK v Prahe. Medzi jeho bádateľské záujmy patria vzťah teológie a kultúry, misiológia/interkultúrna teológia a medzináboženské vzťahy.

trochu jinou formu. Ted' jsem zvyklý na tento styl života.

Je rozdíl v tom, jak žijí manželé v komunitě oddaných a mimo ni?

I na Křišnově dvoře žili manželé pohromadě. Měli jsme asi méně životního prostoru, než mají manželské páry v současnosti „venku“. Měli jsme tenkrát jen jeden pokoj, ale žili jsme spolu jako dnes. To, že musí manželé často z Křišnova dvora odejít a bydlet mimo, je dáno hlavně tím, že není možné na přilehlých pozemcích stavět. Ve Švédsku se přistavovaly rodinné domky a byty zcela běžně přímo na pozemcích hnutí, takže komunita zůstávala pospolu a rostla. To samé by se na Křišnově dvoře mohlo dít, kdyby se tam dalo stavět.

Jak jste vy a vaše rodina prožívali odchod z Křišnova dvora?

Když člověk žije 20 let nějakým stylem života a pak jde najednou od toho, má samozřejmě tendenci a záměr se k tomu pořad vracet. Můj původní záměr byl založit nějakou novou komunitu na podobných principech, ale není to lehké a nepodařilo se mi to realizovat. Momentálně už takové záměry nemám. Syn to zvládl, myslím si, dobře. Nějakou dobu žil s kamarády v Praze. Nakonec dostudoval i střední školu dálkově ve Švédsku a dnes provozuje vegetariánskou restauraci v Ostravě.

Jaký životní styl udržujete dnes? Zachováte některé principy oddaného života, i když nežijete v komunitě? Sledujete dění v ISKCON?

Ne, ISKCON v současnosti vůbec nesleduji. Ze zásad oddanosti jsem si udržel pouze vegetariánství. Při pobytu tady „venku“ jsem narazil na mnohé jiné filosofie, ale nic z toho už mě tolik neoslovilo. Vaišnavismus je pro mě stále i po těch letech to nejlepší, s čím jsem se kdy v životě setkal, i když už to nepraktikuji tak, jak jsem to dělával dřív. Kdybych se měl někam dnes zaškatulkovat, asi jsem spíše agnostik. Nevím, jestli Bůh neexistuje, a ani nevím, jestli existuje. Nemám v tom jasno. Víím, že nic nevím. Manželka si ponechala z principů oddanosti více než já. Například obětuje jídlo a poslouchá mantry. ■

Mgr. Jitka Schlichtová (*1988) je absolventkou Hutské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

„STAŇTE SE VEGANY! VYTVÁŘEJTE MÍR!“

Před deseti lety byla v Praze založena společnost Loving Hut. První stejnojmenná veganská restaurace byla podle internetové prezentace¹ otevřena dokonce už předchozí rok. Nyní je podle téhož zdroje v Praze těchto restaurací již šest. Jsou součástí mezinárodního řetězce, který zviditelňuje také svou zakladatelku, duchovní učitelku Ching Hai. Již v říjnu 2000 založili její čeští následovníci sdružení Mezinárodní asociace Nejvyšší Mistryně Ching Hai (dnes má právní postavení zapsaného spolku).

Ching Hai (* asi 1950) je vietnamská mahájánová buddhistka, propagátorka meditace, zaměřené na Kuan-Jin, ženskou podobu bódhisattvy Avalókitéšvary. V době otevření první restaurace u nás byla již známa zejména svými výzvami k záchraně planety pomocí přechodu na veganskou stravu. Tím je podle ní možné odvrátit blížící se zkázu naší planety, působenou rychle postupujícími klimatickými změnami. Sloganem této celosvětové kampaně, viditelné u nás na billboardech a pak prá-

vě v restauracích Loving Hut, bylo: „Buďte vegany. Buďte ekologičtí. Zachraňte planetu.“ V červnu 2008 dávala Ching Hai lidstvu na tuto změnu dva roky a dva měsíce.² Další předpovězený termín v roce 2012 byl odsunut na leden 2013 a neuskutečnená katastrofa byla nakonec interpretována jako zásluha Ching Hai.³ Po následném ukončení vysílání kanálu Supreme Master Television, hlavního mediálního nástroje této několikaleté kampaně, se Ching Hai postupně stáhla do ústraní a dostupné byly pouze materiály z dob jejího působení, umístované na hlavní webové adrese asociace.⁴ Během té doby bylo zveřejněno i něko-

lik nahrávek telefonických hovorů Ching Hai k jejím žákům.

V průběhu roku 2016 se Ching Hai začala opět objevovat na veřejnosti a pořádat diskuse se svými žáky. V říjnu 2017 bylo po pěti letech obnoveno vysílání televizního kanálu. Ching Hai se nyní soustřeďuje na sociální témata, jako jsou otázky pomoci uprchlíkům či vzdělávání v rozvojových zemích. Ekologická témata zaznívají v obecnějším duchu, např. jako apel na záchranu lesů.

Komunita žáků Ching Hai v Česku je poněkud uzavřená. Hlavními propagačními aktivitami je síť restaurací Loving Hut, internetová prezentace⁵ a televizní vysílání, které je částečně dostupné i s českými titulky. ■

Andrea Hudáková

Poznámky

- 1 Na adrese <https://www.lovinghut.cz>.
- 2 Propagační DVD *Překročili jsme bod zlomu...S O S Zachraňte svůj život!* Bez dalších údajů.
- 3 Viz http://suprememastertv.cz/dulezite0.php?anim1=nalehavy_vzkaz_na_konferenci_v_londyne_cz2.flv.
- 4 Na adrese <http://godsdirectcontact.org>.
- 5 Na adrese <http://spojenisboheme.cz>.

inzerce

Sociologická encyklopedie

Právě
spuštěno!

Sociologická encyklopedie je otevřenou elektronickou informační bází pro všechny zájemce o sociologii a sociologické poznání, garantovanou Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i. Vznikla v rámci programu Strategie AV21 Akademie věd ČR.

Česká Sociologická encyklopedie v první etapě svého provozu plnotextově integruje Velký sociologický slovník z roku 1996 (vyjma informačně zastaralé biografické přílohy) jakožto nejvýznamnější, nejobsáhlejší i nejaktuálnější věcný oborový slovník, dále personální Slovník českých sociologů z roku 2013 a nově zpracovaný Slovník institucionálního zázemí české sociologie, zahrnující oborové společnosti a periodika, vysoké školy a výzkumné ústavy i další organizace a korporace se vztahem k sociologii.

V případě jakýchkoli dotazů, námětů, připomínek či oprav kontaktujte, prosím, hlavního editora Sociologické encyklopedie: prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D.
Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jiřská 1, 110 00 Praha 1
Tel.: 210 310 223, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz

Více najdete na stránkách encyklopedie: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/>

Sociologické nakladatelství (SLOŇ) — Sociologický časopis / Czech Sociological Review — Sociologický krub posluchačů vysokých škol pražských — Sociologický obzor — Sociologický ústav AV ČR — Sociologický ústav ČSAV — Sociologický ústav ČSS — Sociologie — Sociologie a historie zemědělství — Sociologie absurdity — Sociologie administrativy — Sociologie akademická — Sociologie alternativní — Sociologie americká — Sociologie angažovaná — Sociologie architektury — Sociologie belgická — Sociologie biografická — Sociologie britská — Sociologie budoucnosti — Sociologie bulharská — Sociologie bytlení — Sociologie cestovního ruchu — Sociologie česká do r. 1948 — Sociologie česká v l. 1948–1994 — Sociologie čínská — Sociologie deviantního chování — Sociologie dialektická — Sociologie dítěte — Sociologie dopravy — Sociologie dramaturgická — Sociologie duševních chorob — Sociologie ekonomická — Sociologie emocí — Sociologie empirická — Sociologie existencialistická — Sociologie farnosti — Sociologie feministická — Sociologie fenomenologická — Sociologie formální — Sociologie francouzská — Sociologie historická — Sociologie hodnot — Sociologie hudby — Sociologie humanistická — Sociologie husitsví — Sociologie chápníci — Sociologie indická — Sociologie interpretativní — Sociologie italská — Sociologie izraelská — Sociologie japonská — Sociologie jazyka — Sociologie jídla — Sociologie jugoslávská — Sociologie kanadská — Sociologie klinická — Sociologie kněze — Sociologie kognitivní

NOVÉ INDICKÉ NÁBOŽENSTVÍ JE STARÉ 800 LET

V indickém státě Karnátaka byla nedávno jako samostatné náboženství uznána lingajáta dharm. Ta byla doposud považována za součást šivaistické tradice v rámci hinduismu, avšak po několika desítkách let se jeho představitelé pokoušeli dosáhnout vyčlenění. Svého cíle nyní dosáhli, když získali status náboženské menšiny. Podle různých odhadů je stoupenců lingajáty v tomto státě 10–17 %.

„Celé náboženství započalo jako vzpoura a protest proti hinduistické or-



Představitelé lingajáta dharmy na shromáždění v Bengalúru, hlavním městě indického státu Karnátaka.
Foto: The Hindu, <http://www.thehindu.com>.

toodoxii,“ říká S. M. Džamdar, generální sekretář organizace Džagatik Lingajáta Mahasabha, jež spolu s dalšími o změnu usilovala. „Povstalo proti všemu hinduistickému, tudíž je to samostatné náboženství.“ Stoupenci nově uznané menšiny jsou nyní po měsících protestů nadšeni, říká Džambar. Nyní prý budou usilovat o celonárodní uznání, ale to je vzhledem k současné politické situaci, kdy v parlamentu mají většinu hinduističtí nacionalisté, nereálné.

Stoupenci lingajáty budou nyní požívat výhod, jaké mají jiné náboženské menšiny (muslimové, křesťané a džinisté). Patří k nim např. právo zakládat vlastní školy a snadnější přístup ke stipendiím.

Lingajáta se hlásí k učení reformátora Basavy ze 12. stol. Jeho součástí je uctívání Šivy jako jediného božství (stoupenci nosí na krku lingam jako Šivův symbol), absence chrámových bohoslužeb vedených bráhmny a odmítání kastovního systému.

NAPROSTÁ VĚTŠINA AMERIČANŮ VĚŘÍ V BOHA – ALE CO TO ZNAMENÁ?

Americká agentura „Pew Research Center“ na konci dubna publikovala závěr rozsáhlejší studie o víře v Boha v USA.

Američané tradičně vykazují relativně vysoký počet těch, kteří se považují za věřící. Ten ovšem v posledních letech podle různých průzkumů klesá a lidé se liší v tom, v jakého Boha věří. Právě na toto téma se Pewovo výzkumné centrum zaměřilo.

Zatímco v roce 2007 odpovědělo na otázku „Věříte v Boha?“ kladně devět z deseti respon-

dentů, o 7 let později to bylo o jedno procento méně. To sice není veliký rozdíl, ten však byl výrazněji zaznamenán v odpovědích na preciznější otázku, zda jsou si existencí Boha jisti. V roce 2007 to bylo 71 %, v roce 2014 jen 63 %. Nyní (dotazování se konalo v prosinci 2017) se k víře v Boha přihlásilo již jen osm z deseti občanů USA. Avšak jen 56 % věří v Boha tak, jak o něm hovoří Bible – milující, vševědoucí, působící v dějinách atd. Naproti tomu 23 % uvádí, že věří v jinou „vyšší moc“ či „duchovní sílu“. Podobně neurčitou charakteristiku však uvádějí i někteří z těch, kteří na otázku, zda věří v Boha, odpověděli záporně, a tak je věřících v jinou vyšší moc v americké populaci právě jedna třetina. Pouze desetina tvrdí, že „nad námi“ nic neexistuje.

V USA znatelně roste skupina lidí „bez vyznání“, avšak 72 % z nich v Boha či vyšší duchovní sílu věří.

Výzkumníci se zaměřili i na jednotlivé skupiny podle náboženské sebeidentifikace. Zjistili, že v biblického Boha věří 80 % všech křesťanů, 18 % dává přednost jiné duchovní síle a každý stý člověk, který se hlásí ke křesťanství, vůbec v žádnou vyšší moc nevěří. V židovské

populaci jsou čísla výrazně jiná: v biblického Boha věří třetina, 56 % v jinou vyšší moc a každý desátý nevěří v žádnou vyšší duchovní moc.

U „bez vyznání“ je poměr 17:53:27 (ostatní v tom nemají jasno). Ovšem ani skupina těch, kteří se považují za ateisty, není jednobarevná: jen 81 % odmítá jakoukoliv představu Boha (resp. boha), 18 % uznává (věří v) existenci nějaké vyšší moci. A mezi agnostiky jsou i tací (3 %), kteří uznávají existenci biblického Boha a jen 30 % nevěří v žádnou vyšší duchovní moc.

Někteří ateisté (byť jen 3 %) uvedli, že k nějaké vyšší moci hovoří, a každý stý dokonce věří, že tato duchovní síla hovoří k němu. U agnostiků je tento poměr 30:2, u těch, kteří se hlásí k židovství 63:9, u křesťanů 90:35. Nejvíce k Bohu podle tohoto výzkumu hovoří černí protestanté (97 %) a evangelikálové (96 %). A opět jsou to příslušníci historických černošských protestantských komunit, kteří nejvíce věří, že Bůh hovoří k nim (60 %). Celkově v americké populaci je to 28 %, 47 % uvádí, že alespoň k Bohu či k vyšší moci hovoří oni.

VÍRA NA UKRAJINĚ MEZI MOSKVOU A KYJEVEM... A CAŘIHRADEM

Ukrajínští pravoslavní křesťané jsou rozdělení na ty, již jsou loajální Moskevskému patriarchátu (UPC-MP), a na ty, kteří se hlásí k samostatným ukrajinským jurisdikcím. Největší z nich je Ukrajinská pravoslavná církev Kyjevského patriarchátu (UPC-KP), ale žádné církve světového pravoslavného společenství je zatím neuznávají jako kanonické (legitimní), tedy ani Cařihradský (Ekumenický) patriarchát, kterému mezi nimi náleží čestný primát.

Ten do složitě ukrajinské situace nyní vstoupil svým prohlášením, kterým reaguje na nedávnou iniciativu Petra Porošenka. Po pravidelném zasedání svého posvátného synodu 22. dubna 2018 vydal komuniké s tímto obsahem: „V souladu s božskými a posvátnými kánony, stejně jako se staletým církevním pořádkem a svatou tradicí se Ekumenický patriarchát věnuje uchování všepřavoslavné jednoty a péči o pravoslavné církve na celém světě, zvláště ukrajinskému pravoslavnému lidu, který přijal spásnou křesťanskou víru a svatý křest

✠ NA PŘÍŠTĚ 3/2018

Nejen vzýváním či modlitbou, ale i různými způsoby získávání poznatků se (údajně) děje lidská komunikace s duchovním světem.

V příštím Dingiru se budeme zabývat komunikací se zemřelými, s mimozemšťany, s nanebevzatými mistry a dalšími obyvateli duchovních světů.

z Cařihradu. A tak, jako pravá mateřská církev, zkoumal záležitosti týkající se církevní situace na Ukrajině, jak to činil i při předchozích synodních zasedáních. A protože obdržel od civilních i církevních autorit zastupujících miliony ukrajinských pravoslavných křesťanů žádost o udělení autokefality, rozhodl ohledně této záležitosti úzce komunikovat a koordinovat se svými sesterskými církvemi.“

Prezident Porošenko uznání autokefality (samostatnosti), a tedy dohodu všech ukrajinských jurisdikcí včetně UCP-MP pod taktovkou Cařihradu, vidí jako jedinou možnost, jak se „alespoň nějak očistit od hněvu a hříchů spáchaných ruskou armádou, propagandisty a někdy, bohužel, i ruskými kněžími na území Ukrajiny“. Jde podle něj o záležitost národní bezpečnosti a obrany před „hybridní válkou“, protože Kreml podle něj UPC-MP využívá pro svůj vliv v zemi.

Představitelé UPC-MP i někteří opoziční politici prezidentovu iniciativu kritizují s tím, že je v rozporu s ústavním oddělením státu a církve. Mluvčí UPC-MP Vasilij Anisimov na rozhlasové stanici Radonež prohlásil, že prezident „pokouší patriarchu Bartoloměje jako ďábel Krista“ a že si „hraje s ohněm“. Na adresu cařihradského patriarchy pak Asimov prohlásil, že ten je asi „rád takto pokoušen, jelikož to povzbuzuje a zvyšuje jeho důležitost“. Spor mezi promoskevskými a separatistickými pravoslavnými na Ukrajině je tak třeba chápat i na pozadí dlouhodobého napětí mezi Moskevským a Cařihradským patriarchátem.

GUATEMALSKÉ VELVYSLANCTVÍ V JERUZALÉMĚ A EVANGÉLICOS

Dva dny po otevření nového velvyslanectví Spojených států v Jeruzalémě učinila totéž i Guatemala. Podobně jako v USA měli i v této středoamerické zemi na tomto kroku svůj podíl evangelikální podporovatelé Státu Izrael. Samotný prezident Jimmy Morales, absolvent baptistického semináře, je již třetím evangelikálem v tomto úřadě. Jistě nebyla náhoda, že prvním neamerickým státem, který po svém zvolení v roce 2015 navštívil, byl právě Izrael: „Máme vynikající vztahy a budeme tento vztah posilovat,“ řekl o židovském státě Morales a dodal: „Věřím, že díky tomuto správnému kroku

obdržíme požehnaní pro oba národy.“

Náboženský jazyk nechyběl ani ve vyjádření guatemalské velvyslankyně Sarah Angeliny Solisové, podle níž se lidé v Guatemale za Jeruzalém a mír v této oblasti modlí. „Je to zaslíbeno v Bibli, v knize Genesis, a jsem si jistá, že pro Guatemalu přijdou mnohá požehnaní,“ řekla dále. Nejčastěji citovaným biblickým místem tzv. křesťanských sionistů je Genesis 12,2–3, kde Bůh říká Abrahamovi: „Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnaním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnaní veškeré čeledi země.“

Trend přechodu od tradičního katolictví k evangelikalismu je typický pro celou Latinskou Ameriku a platí to i pro Guatemalu. Podle Pew Research Center téměř čtvrtina zdejších protestantů uvádí, že byla vychována v katolické víře. K různým protestantským, především letničním a charismatickým, církvím se hlásí více než 40 % obyvatel země.

Rabín Jechiel Eckstein, zakladatel Mezinárodního společenství křesťanů a Židů nedávno prohlásil, že všude, kde se ve světě šíří letniční tradice, šíří se i křesťanský sionismus. To potvrzuje Josef Williams z Rutgers University v New Jersey, který na toto téma učinil výzkum: „Podobně jako jejich americké protějšky, (letniční) věřící po celém světě chtějí také vědět, že jsou Bohem vyvolení.“

CÍRKEV GABOLA: PIJÁCTVÍ JAKO CESTA K BOHU

Některá média zaujala nově založená církev v Jihoafrické republice. Ve svém názvu má setswanské slovo pro pití – *gabola*. Církev Gabola totiž pítí, ba pijáctví, považuje za posvátný úkon, který člověka



Prezident Jimmy Morales a ministerský předseda Benjamin Netanjahu.

přibližuje k Bohu a naplňuje Duchem svatým. Tvrdí to alespoň její zakladatel, biskup Tsietsi Makiti. „Jsme církví pro ty, kteří byli jinými církvemi odmítnuti kvůli pití alkoholu (...) a jsou považováni za hříšníky.“ Církev byla založena před osmi měsíci a dnes má údajně již asi pět set členů.

Ti se scházejí v hospodách a barech, které jsou jejími stoupenci chápány jako chrámy, a zpívají v nich hymny oslavující pozitivní účinky pití alkoholu, který po požehnaní duchovním rovněž konzumují. Do církve se vstupuje křtem, který se uskutečňuje politím oblíbeným nápojem novokřtěnce.

Klíčovým biblickým místem věřících nové církve je příběh o tom, jak Ježíš proměnil vodu ve víno. Chápu je jako požehnaní odpovědného (toto slovo zdůrazňují) pití, které podle nich lidi sdružuje ve společenství radosti a lásky.

Jiné jihoafrické církve Gabolu pocho-pitelně nepovažují za svého partnera, přesto se k její existenci vážně vyjadřují: „Gabola nemá nic společného s Božím slovem,“ říká např. arcibiskup Modiri Patrick Shole z Jihoafrické unijní rady nezávislých církví a pokračuje: „Používají Bibli k propagaci hospod a pití alkoholu. Je to rouhání. Je to hereze.“ Jeho organizace se prý bude snažit o to, aby byla církev zrušena na základě vyhlášky, která zakazuje působení kostelů v blízkosti barů. V tomto případě však nejsou v jejich blízkosti, ale přímo v nich.

V JAR se ke křesťanství hlásí 80 % populace. Vedle katolíků a tradičních protestantů jsou to příslušníci různých nezávislých církví. ■

Zprávy jsou vybrány z Náboženského infoservisu; tam jsou též uvedeni autoři a zdroje informací.

**DALŠÍ AKTUÁLNÍ ZPRÁVY NAJDETE V NOVÉM
„NÁBOŽENSKÉM INFOSERVISU“ NA ADRESE
[HTTP://INFO.DINGIR.CZ](http://info.dingir.cz).**

K tématu „Spiritualita Indiánů“ z minulého čísla *Dingiru*

GARIFUNOVÉ, INDIÁNI ČERNÉ AMERIKY

Lenka Philippová

Garifunové jsou etnická skupina afro-indiánského původu, která vznikla v 17. století na karibském ostrově Svatého Vincence. Odtud byli koncem 18. století vysídleni ke karibskému pobřeží Střední Ameriky, které se stalo jejich novým domovem. V posledních padesáti letech emigrovalo mnoho Garifunů do USA, kde v současné době žije téměř polovina jejich populace. Navzdory této historii přesunů si Garifunové zachovali unikátní jazyk, kulturu i náboženské tradice, které oživuje také poslední zmíněná migrační vlna.

V roce 2001 zapsalo UNESCO kulturu Garifunů na seznam *Nemateriálního kulturního dědictví lidstva*.¹ Nejznámější je bezpochyby hudba, kterou koncem dvacátého století modernizovali a světově proslavili Andy Pallacio a The Garifunas Collective. Texty písní jsou tradiční i moderní, zpívány v garifunštině, španělštině nebo angličtině. Jazyk, kterým Garifunové hovoří je řazen do arawaké jazykové rodiny, část slovní zásoby pochází z karibských jazyků, znatelný je také vliv francouzštiny (dny v týdnu) a v menší míře také dalších evropských a afrických jazyků.

Dějiny Garifunů začínají na ostrově Sv. Vincence, kde v průběhu 17. století došlo k biologickému a kulturnímu míšení domorodých Karibů s Afričany, které do Karibiku začali přivážet Evropané na práci na třetinových plantážních. Pojmenování *Garifuna* (pl. *Garínagu*) je odvozeno od *Kalinago*, *Kalipuna* (pojídači manioku), označení ostrovních Karibů, kteří v době příchodu Evropanů obývali ostrovy Malých Antil.

O původním setkání či setkávání Afričanů a Karibů nevíme mnoho. Černoši se na ostrov mohli dostávat jako válečná kořist karibských nájezdů na plantáže sousedních ostrovů nebo – pokud se jim podařilo utéct a doplatvat na Sv. Vincenc – z plantáží na Sv. Lucii a Barbadosu. Podle tradičního podání ztroskotaly v roce 1635 u břehů ostrova dvě španělské lodě s nákladem otroků, v roce 1675 pak portugalská otrokářská loď a přeživší Afričané se postupně asimilovali do karibské společnosti a přijali její jazyk a kulturu. O podmínkách a důvodech, které je k tomu vedly, však nevíme téměř nic.

Prameny z 18. století rozlišují dvě skupiny Indiánů na ostrově – Černé Ka-

riby a Žluté (nebo Červené) Kariby. Tyto identity ale odkazovaly pouze k vnějším znakům a rasovým kategoriím pozorovaným Evropany. O tom, zda barvu kůže jako rozlišení vnímali také lidé označovaní za Černé, Žluté/Červené Kariby, nebo zda hrála trvale či dočasně významnější roli jiná rozlišení anebo sdílené identifikace, nemáme žádné zprávy. Evropané vnímali přítomnost neústupné domorodé populace na Sv. Vincenci jako hrozbu své nadvlády nad ostrovem a přítomnost svobodných černochoů jako všeobecnou hrozbu koloniálnímu Karibiku. Černošství Černých Karibů pak nakonec posloužilo zejména k odmítnutí jejich teritoriálních nároků opřených o domorodý původ a později k ospravedlnění jejich deportace.²

Svatý Vincenc byl po většinu 18. století předmětem sporů mezi Francií a Británií. Francouzi byli sice prvními kolonizátory ostrova (káva, tabák, indigo), ale po konci sedmileté války (1763) přidala Británie ostrov ke svým ziskům a začala s vykupováním půdy a zakládáním třetinových plantáží. Černí Karibové britskému nároku na ostrov odolávali a odmítali půdu prodat, což vedlo k tzv. první karibské válce (1772–1773), kte-

rou ukončila mírová smlouva stanovující hranici mezi britskou a karibskou částí ostrova. Po vypuknutí haitské revoluce se konkretizovala hrozba černošského povstání a konflikty vyústily do druhé karibské války (1795–1796). Černé Kariby opět vedl Joseph Chatoyer, dnes národní hrdina Sv. Vincence a Grenadin. Po jeho smrti Britové karibský odpor rychle zlomili, zbývajících asi 5 000 Karibů se vzdalo a něco přes 4 000 jich bylo deportováno na ostrov Balliceaux v souostroví Grenadin, odkud byli dále převezeni na ostrov Roatán u honduraského pobřeží. Z ostrova, který neskýtal mnoho příležitostí k obživě, přesídlili Garifunové začátkem devatenáctého století na středoamerickou pevninu. Den vylodění v honduraském přístavu Trujillo, 19. listopad (1802), je dodnes Garifuny slaven jako *Settlemet Day*, v Belize je dokonce státním svátkem.

Většina středoamerických Garifunů (cca 90 tis.) žije v Hondurasu, odkud se už v 19. století postupně rozšířili také do Belize (cca 10 tis.). Od dvacátého století nalezneme menší komunity Garifunů také v Guatemale a Nikaragui. Od sedmdesátých let sílí migrace do USA, zejména do velkých měst, početně významně

Poznámky

- 1 V roce 2008 pak na *Reprezentativní seznam nemateriálního kulturního dědictví lidstva*. Dostupné z: <https://ich.unesco.org/en/RL/language-dance-and-music-of-the-garifuna-00001>.
- 2 Anderson, Mark, "The Significance of Blackness: Representations of Garifuna in St. Vincent and Central America, 1700–1900". In: *Transforming Anthropology*. No. 6, 22–35, 1997, s. 30n.
- 3 *Buyei* je vybrán duchy předků, kteří mu svou vůli sdělí nejčastěji prostřednictvím snu. Odmítnání povolání může vyústit v nemoci nebo smrt. Inicie probíhá samostatně nebo během obřadu *dügü*. Po iniciaci následuje učednické období u zkušeného šamana. Doma má šaman oltář (*guli*) pro pomáhající duchy předků, na kterém jsou překřížené řehačky *maracas*, kuřácké potřeby, nápoje (zejména rum), ale

také obrázky svatých, svíčky, kameny nebo květiny. Johnson, P., *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press, 2007, 108–112.

- 4 Šamani mezi oběma polohami přecházejí při kolektivních obřadech i individuálních konzultacích. Pro některé konzultace (například specifikaci typu obřadu nebo obětí) stačí běžné divinační techniky, při kterých se užívá svíček nebo zrcadel. Johnson, P., *Diaspora Conversions...*, 104n.
- 5 *Ibid.*, 200–202.
- 6 Gordon, Edmund T., Anderson, Mark. "The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification". In: *Journal of American Folklore*, Vol. 112, No. 445, Theorizing the Hybrid (Summer, 1999), 282–296, s. 290n.

komunity jsou v New Yorku, New Orleansu a Miami.

O náboženství Černých Karibů na Sv. Vincenci nevíme mnoho. Náboženská praxe pravděpodobně zahrnovala zpěv, tanec, bubnování, rituální užití alkoholu a tabáku. Předpokládáme, že v duchovním světě Černých Karibů patřilo zásadní místo předkům (*gubida*), kteří měli přímý vliv na životy lidí a proto také vyžadovali respekt a úctu vyjádřenou obřady a obětinami. Komunikaci s duchovním světem zajišťoval náboženský specialista, muž nebo žena, nazývaný *buyie*. V literatuře je označován jako šaman, protože ke komunikaci s duchy docházelo navozením změněného stavu vědomí.

Po příchodu do Střední Ameriky sice Garifunové přijali katolickou víru, ale současně si v přibězích, písních a rituálech zachovali původní náboženské tradice vztahující se k předkům. Přetrvala také funkce šamana (*buyie*) jako přímé spojnice s předky a osoby zodpovědné za vedení rituálů a obřadů s nimi spojených.

Tato paralelní existence dvou zdánlivě konkurenčních světů trvá do dnešní doby a významné životní mezníky provázejí jak katolické, tak tradiční garifunské obřady. Současně ale docházelo a dochází k jejich prolínání, protože většina šamanů je také praktikujícími katolíky. Samotná iniciace šamana je propojená s obřady katolické církve – např. mše a přímluvy za předky, kteří jej povolali do služby.³

Jednou nejvýznamnějších garifunských náboženských tradic je *dügü*, obřad připomínající cestu ze Sv. Vincence a příchod na středoamerickou pevninu, který má usmířit a potěšit předky, a tím posílit zdraví jednotlivců a utužit rodinné vazby. Jedná se vlastně o obřad léčebný, protože podle garifunského přesvědčení může být onemocnění způsobeno duchy předků (*gubida*), kteří se tak živým připomínají a/nebo projevují nelibost nad jejich konáním. Diagnostiku, tedy posouzení, zda se jedná o onemocnění působené předky, provádí šaman.

Obřad *dügü* je nákladný a náročný na organizaci, proto ve středoamerických garifunských vesnicích probíhá zpravidla jednou ročně, trvá několik dní a účastní se jej širší rodina, včetně těch, kteří pobývají ve Spojených státech. Během obřadu účastníci zpívají a tančí do rytmu bubnů za doprovodu dalších hudebních nástrojů. Obřad vede *buwiye*, který buď

prostřednictvím transu vstupuje do duchovního světa a komunikuje s předky, nebo se nechá „osedlat“, posednout duchem předka (*spirit possession*), což je fenomén dobře známý z afrokaribských náboženství.⁴ Na konci obřadu jsou předkům předány připravené obětiny pokrmů a rumu, zpravidla vhozením do moře nebo zakopáním do země. Nakolik je zde mnoho podobností s afrokaribskými náboženstvími (bubny, tanec a zpěv, navození změněného stavu vědomí, obětiny pokrmů), není zde žádná krvavá oběť ani zde nefigurují afričtí duchové.

Ve Střední Americe se účastníci obřadu symbolicky obracejí ke Svatému Vincenci jako místu, kde žijí předkové (dokonce i ti afričtí) a kam se navrací duše Garifunů po smrti. S migrací do USA začala duchovního významu nabývat také Střední Amerika (rodná vesnice) a Afrika.

Transformací rituálu *dügü* v prostředí garifunské diaspory v New Yorku se zabýval antropolog Paul Johnson. Pro svou provázanost s přesunem Garifunů na středoamerickou pevninu by obřad *dügü* neměl být prováděn mimo Střední Ameriku, proto newyorští šamani provádějí jeho pozměněnou verzi. Obřad trvá pouze jeden večer, průběh je o něco více dramatický a účastní se jej i lidé, kteří nejsou Garifuna, především ale obsahuje mnoho prvků náboženství africké diaspory (zejména kubánské santeríe), které se v obřadech konaných ve Střední Americe nevyskytují. Johnson vidí afrikanizaci náboženské praxe newyorských Garifunů jako formu odporu proti rasizujícímu diskurzu v USA. Namísto identifikace se středoamerickou domovinou se newyorští Garifunové silněji identifikovali s černoštvím, které na úrovni náboženství odkazuje k větším a slavnějším západoafrickým tradicím. Představitelé amerických Garifunů v tom spatřují obnovu náboženských tradic, kterou je třeba přenést také do domovských vesnic Střední Ameriky.⁵ V případě newyorských Garifunů je tak tradiční náboženství zdrojem etnické hrdosti a současně branou ke globální černošské identitě.



Garifunové oslavují národní svátek v Belize na paměť svého příchodu na území tohoto státu roku 1832.
Foto: Belize Travel Blog.

Také ve Střední Americe se Garifunové stále častěji identifikují s černoštvím a tzv. africkou diasporou. Černoštví je zde částečně rozpuštěné či maskované v národních ideologiích a mýtech míšení, proto zde prosazování černošské identity znamená jak prosazování autentičnosti a původnosti Garifunů, tak rekonceptualizaci garifunské identity jako součásti širší černošské identity spojené s odporem vůči rasovému útlaku. Tyto tendence jsou patrné jak v garifunském politickém hnutí ovlivněném panafricanismem a afrocentrismem, tak v kultuře mládeže, kde jsou estetika a postoje amerických černochů atraktivní i proto, že mladé Garifuny spojují s modernitou a prvním světem, třebaže jen přes styl mluvy, oblékání apod.⁶

Další použité zdroje (vedle citovaných)

- Anderson, M., *Black and indigenous: Garifuna activism and consumer culture in Honduras*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Gonzalez, N. L., "The Garifunas of Central America". In: Wilson, S. M. (Ed.). *The Indigenous People of the Caribbean, 197–205*. Gainesville: University Press of Florida, 1997.
- Hulme, P., Whitehead, N. L. (eds.), *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Johnson, P., "Migrating Bodies. Circulating Signs: Brazilian Candomblé, the Garifuna of the Caribbean, and the Category of Indigenous Religions". In: *History of Religions*, Vol. 41, No. 4, 2002, 301–327.

Garifunas, Indians of Black America

Garifunas are an Afro-Indian ethnic group that traces its origins to the island of St. Vincent in 17th century. Garifunas were relocated to the Caribbean coast of Central America and since 20th century many of them moved to the USA. Despite this history of displacements Garifunas have preserved their unique language, culture and religious traditions that are now being revived by the last migration wave to the USA.

Mgr. Lenka Philippová vystudovala teologii a religionistiku na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy, v současné době je doktorandkou Centra iberoamerických studií Filozofické fakulty UK a zabývá se náboženstvími a kulturou africké diaspory v Karibiku a Severní Americe.

ÓDINN POHLEDEM RELIGIONISTICKÉHO STRUKTURALISMU

Jan A. Kozák: *Ódinn: mýtus, obět, iniciace*, Praha: Herrmann & synové, 2018.

V březnu tohoto roku vyšla v nakladatelství Herrmann & synové přepracovaná disertační práce Jana A. Kozáka *Ódinn: mýtus, obět a iniciace*. Kniha představuje jednoho z nejvýznamnějších bohů staroseverského „pantheonu“ – Ódina – prizmatem rozboru čtyř mýtů, které se nám o něm dochovaly. V nich se autor snaží najít hlubší, na první pohled nesarozuměnou propojenost, která by čtenáři měla pomoci pochopit postavu tohoto ambivalentního božstva očima starých Seveřanů.

První část knihy se věnuje úvodu do staroseverské kultury a náboženství. Tento (na můj vkus možná až příliš lakonický) přehled je pro české čtenářstvo zásadním počinem, jelikož o náboženství starých Seveřanů toho bylo v češtině publikováno tristně málo, monograficky např. veskrze popularizační Gaiman (2017).

Za úvodem následuje oddíl věnovaný protagonistovi této knihy – bohu Ódinovi – se sympatickým důrazem na pramenné materiály a podnětné etymologické exkurzy, které dávají tušit nejen autorovu odbornou erudici, ale i filologický zápal pro věc. Třetí a čtvrtý díl knihy se zabírají podrobnou analýzou vždy po dvojici mýtů spojených s Ódinem a poslední, pátá část se snaží o jejich syntézu a navrhuje teoretické uchopení.

Přes tuto celkem jasnou strukturu není samotná četba *Ódina* čtenáři z mého pohledu nijak usnadněna. Kapitoly mezi sebou i uvnitř sebe nenavazují příliš plynule, což občas působí rušivě. Jako *pars pro toto* může posloužit zavedení sice inspirativních, ale nesarozuměných filologických metafor na s. 154, které však nejsou ani vysvětleny ani komentovány a jejichž působnost se omezuje jen na danou podkapitolu. Dalším příkladem by mohl být případ celé první kapitoly, která načrtává kontext staroseverské kultury. Informace, které z ní získáváme, se nijak neuplatní při čtení zbytku knihy, a tak působí izolovaně. A přitom například podkapitola o písemných pramenech přímo volá po detailnější analýze výskytu mýtů, se kterými se nadále v celé knize

pracuje. V pozdějších kapitolách se tak sice dozvídáme, že tuto konkrétní verzi mýtu můžeme najít např. ve „Výrocích Vysokého“ (s. 60–61) nebo „Gylfiho oblouzení“ (ibid.), ale kontext těchto veršů v rámci širšího celku staroseverské literatury a společnosti autor nesděljuje, což je v rozporu s duchem úvodu, který je psán pro čtenáře staroseverskou kulturou téměř netknutého.

Za autorovými myšlenkami tak čtenář-neodborník někdy klopýtá, avšak za mnohem větší prohřešek vůči žánru badatelské práce považuji skutečnost, že autor nevyšvětluje svá východiska. Tak mnohé věci, které nejsou vůbec samozřejmé, jsou brány jako předpoklad k dalším úvahám. To se týká jak detailů,



tak bohužel i celého rámce knihy: Proč z plejády mýtů o Ódinovi autor vybral k analýze právě tyto čtyři? Snad proto, že mu na závěr přesně zapadnou do předem připraveného sémiotického čtverce? (s. 160n) Jak by potom tyto mýty mohly poukazovat na „nenáhod-

nost a nenáhodilost povstávání mytický narativů“ (s. 163), když naprosto chybí protipříklad a když jediné, co se o těchto mýtech dozvíme, je, že v Kozákově interpretaci se právě tak chovají, což odpovídá jeho počátečnímu předporozumění, se kterým k mýtům přistupuje?

Proč u prvních dvou mýtů autor nadále předpokládá, že se jedná o ucelené mýty, navzdory polemice o soudržnosti textu, která se u těchto veršů mezi odborníky vede, a na kterou byl upozorněn již svým oponentem? (s. 80–83) A není příliš velká náhoda, že se nám dochovaly zrovna dva mýty, které se pak „zkonstituoval[y] jako smysluplný duální doplněk“ (s. 113)? Nebo se tak chovají každé dva libovolné mýty jedné kultury?

Teoretický aparát je pak bohužel také předem předpokládán, anebo objasněn relativně pozdě. Tak po celou dobu není explicitně řečeno, s jakou metodologií autor k mýtům při rozboru vlastně primárně přistupuje: s Eliadem při předpokládání univerzální lidské myšlenkové struktury (s. 89) a fenomenologickými kategoriemi typu *axis mundi* (např. s. 33), s Greimasem při tvorbě sémiotického čtverce (s. 160n), s Lévi-Straussem při hledání opozic napříč mýty (s. 131nn) nebo s vlastním přístupem? Autor při

výkladu pracuje se syžetovými klasifikacemi; např. mýty o Mímim a Kvasim určuje jako mýty o „dvojníkovi“ (s. 139), přitom ale vysvětlení a možnou interpretaci, proč tyto dvě postavy chápat jako Ódinova dvojníka nachází čtenář až o téměř třicet stránek dál (s. 167). Ta samá situace se opakuje i s naprosto ústředními termíny „monomýtus“ (s. 131) a „stereomýtus“ (s. 114), které autor neproblematicky začleňuje do textu, ale k jejich výkladu se dostane až na posledních stranách knihy (s. 150).

Za badatelsky velmi podceněné považuji autorovo připodobnění Ódina k šamanovi. Kozák chápe šamanství „jen“ jako techniku extáze (hlavně s. 91 a s. 106), přesně v Eliadově duchu, aniž by citoval byť jediného dalšího autora z široké badatelské obce, která se fenoménem šamanismu zabývá. Ta se po dlouhé diskuzi, která v knize není vůbec reflektována, vzácně shodla na tom, že tato v laických kruzích dodnes populární definice je přece jen zkreslená a zjednodušená. Domnívám se, že se Kozák měl s tímto faktem ve své knize nějakým způsobem vyrovnat, protože pak úvahy vzrostlé z tohoto jediného zdroje teoretického uchopení šamanismu působí spíš jako vytváření dalšího asociálního konstruktů na překonaný konstrukt eliadovský.

Naopak silnou stránkou celé knihy je dle mého názoru inspirativní přístup k teoretickému uchopení mýtů. Ten se snaží nevyhýbat se podvojnosti, protikladnosti ani obskurnosti mytické látky, ale naopak integrovat tuto jinakost do centra svého zájmu. Za velmi podnětnou považuji hypotézu, že i na první pohled protiřečící si mýty mohou hovořit o podobných věcech. Jejich zdánlivá vnější antitetičnost může být dána jen perspektivním zkreslením.

Tak např. mýty o Ódinovi, který získal moudrost buď sebeobětí visením nebo po divokém dobrodružství, nemusí být nutně v rozporu, ale může se – jak Kozák navrhuje – jednat o dva úhly pohledu, např. o úhel vnější, který vidí jen statickou scénu, zatímco druhý pohled, vnitřní, prožívá v ten samý moment extatickou výpravu (s. 112). Na tuto úvahu dále navazuje zajímavá argumentace o blízkosti oběti a iniciace (s. 166) nebo usouvzažnění mýtu a rituálu a možnost chápání ódinovských mýtů coby narativní reflexe iniciačního přechodového rituálu (s. 91–92).

A tak, i když na mnoha místech s autorem nesouhlasím a celkově mi hledání strukturálních opozic přijde občas příliš divoké (s. 147) a násilně naroubované na nepříliš průhledně ustanovený korpus mýtů za cenu esteticky symetrické vizualizace (s. 150), knihu vřele doporučuji k přečtení. Je i přes své spíše velkorysé myšlenkové črty (nebo možná právě díky nim) nesporně intelektuálně inspirativní a navzdory výše zmíněným výtkám jí prosvítá autorova erudovanost i kreativita, analytičnost i hravost. Kozákův syntetizační a komparativní přístup může posloužit jako zřídlo námětů, které provokují k vlastním úvahám, promyšlení a práci nejen s mytologickou látkou, ale koneckonců i s krásnou literaturou. ■

Helena Exnerová

JAK ČEŠI ZKOUMAJÍ A VNÍMAJÍ ISLÁM

Přemysl Rosůlek a kol.: *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*, Praha: Dokořán, 2018, 264 stran.

Na neutěšený stav znalostí většiny Čechů o islámu a muslimech, které se navíc často projevují ve vypjatém a zideologizovaném rámci virtuálních střetů na internetu, zdárně se vyhybajících jakýmkoliv faktům (třeba v podobě osobní zkušenosti s „živým“, tedy nevirtuálním muslimem), bývá upozorňováno s železnou pravidelností. Často v této souvislosti zaznívá též smutné povzdechnutí, že v době „post-faktické“ už mnoho lidí vlastně ani nezajímá, zda ta či ona informace je pravdivá nebo nikoliv, ale spíše to, zda je „pro“ či „proti“ islámu. Ty, kteří dosud nerezignovali a staromilsky si chtějí vytvářet své názory na faktech, snad může potěšit, že dosud nevelká kolekce knižních titulů věnovaných islámu v českém kontextu se rozrostla o jednu – rád hned na úvod předesílám – doporučeníhodnou novinku, *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*, autorského kolektivu vedeného politologem Přemyslem Rosůlkem. Ten vedle něj sestává převážně z doktorandů ze Západočeské univerzity v Plzni, jmenovitě Veroniky Hášové, Kláry Jiráčkové, Alexandry Kollárové, Pavly Kostkové, Veroniky Kramárekové, Jana Váněho a Lukáše Zahradníka.

Autoři nechtějí opakovat již vyřčené, a proto úvodní část zevrubně a kriticky rozebírá prakticky vše, co bylo o islámu

a muslimech ve zdejší prostředí v posledních několika letech napsáno. A nebylo toho vůbec málo – o to více zamrzí, jak málo jsou tyto poznatky reflektovány, a to i v kultivovanějších polohách zdejšího diskurzu o islámu a muslimech – o běžných debatách na internetu ani nemluvě. Jak strašně málo se relevantní informace, například z rozsáhlého souboru studií editovaných Danielem Topinkou pod názvem *Muslimové v Česku*, dostaly například mezi novináře, kteří – s železnou pravidelností, zdaleka nejen v „okurkové sezóně“ – naříkají, mají-li napsat něco o „zdejších muslimech“, že nejsou žádné informace...

Publikace sestává z pěti poměrně různorodých částí, které spojuje titulní téma sond do studia (o) islámu v období „migrační krize“, ale nejen to – z celého textu je cítit důraz na metodologickou ukotvenost a hlavně transparentnost, což je ostatně bod, který bývá autory první části nazvané *Metodologické přístupy při zkoumání islámu v České republice* vytýká řadě rozebíraných studií. „Věrnost žánru“ bývá posuzována u řady konkrétních příkladů, v našem případě jde především o studie sociologické provenience. Druhá část *Islamofobní diskurz v České republice a programová východiska českých politických stran v době „migrační krize“* se vhodně doplňuje s nedávno vydanou monografií editora Miroslava Mareše *Ne islámu!* soustavně rozebírající islamofobní faktory na české politické scéně. Pozornost si zaslouží mj. chronologický přehled protiislámské agendy v Česku v posledních letech, národně dokladující, na co všechno jsme si tak snadno zvykli.

Následují tři „case studies“, *Politizace tématu „Arabové v Teplicích“ na místní úrovni*, dále *Mladí muslimové v České republice a Čeští zpěváci a kritika islámu na Facebooku (2015-2017)*. Zatímco „Arabové v Teplicích“ přináší něco, co ve svého času mediálně výživných polemikách zpravidla chybělo, tj. pohled z obou stran znesvářeného spektra, vedoucí k rozuzlení, že dané téma spíše než obyvatele Teplic „zvedalo ze židlí“ islamofobní aktivisty napříč republikou, „mladí muslimové“ přináší sondu do tématu, které u nás dosud nebylo zpracováno vůbec, a jehož kvalitní provedení je

třeba ocenit o to více, že jen málo bodů ve zdejších debatách kolem islámu je obestřeno takovým nánosem nesmyslů jako právě problematika konverzitů a muslimské mládeže. Na tuto absenci poznatků „zevnitř“ výstižně poukázal v knize citovaný (s. 144) sociolog Daniel Topinka: „Disponujeme totiž značně omezenými znalostmi o tom, jak sami muslimové smýšlejí o svých životech.“ Vzhledem k současné atmosféře ve společnosti lze předpokládat, že autorky musely

překonat nejednu bariéru nedůvěry či obezřetnosti – o to větší uznání jim patří.

Konečně, *Čeští zpěváci a kritika islámu na Facebooku* přináší pod svým, na první pohled lehce úsměvným, vymezením vhléd do internetových zákoutí, na nichž lze zcela názorně demonstrovat řadu mnohem širších i „vážnějších“ tendencí, tzv. erozí autorit počínaje a post-faktickými polemikami zdaleka nekonče. Znamé osobnosti – a to zdaleka nejen zpěváci – totiž mají na podobu zdejšího diskurzu o islámu a muslimech, obávám se, mnohem větší vliv než spoluautoři recenzované knihy i autor této recenze dohromady. A nejde zde jenom o úsměvné kuriozity typu české průkopnice „protimigračního songu“ Olivie Žižkové poděpírající své razantní výroky o islámu autoritou herce Jiřího Krampola, ale i příklady, kdy úsměv zamrzá na rtech, když se – kupříkladu – poslankyně Jana Černochová (ODS) s vážnou tváří podivuje nad tím, jak to, že Korán „řeší“ křesťany, když v Bibli muslimové nejsou...

Na závěr se sluší dodat, že recenzovaná publikace vhodně a originálně doplňuje to, co již bylo o islámu a muslimech v Česku napsáno. V odborných kruzích se knize jistě dostane vlídného přijetí, neboť přináší skutečné obohacení, nikoliv jen „přežvýkání“, stávajícího poznání. Bylo by krásné (byť patrně hodně naivní) autorům popřát, aby jejich dílo překonalo zdejší „akademickou bublinu“ a dostalo se alespoň k některým ze zdejších „veřejně známých osobností“, jejichž kategorické mediální výroky o islámu tak často formují představy podstatné části spoluobčanů, a to mnohem spolehlivěji, než dokáže jakýkoliv názor odborníka. ■

Bronislav Ostránský



FIKČNÍ BYTOSTI POD DROBNOHLEDEM

Jan Lukavec: *Bytosti na pomezí. Texty o literární fantastice*, Praha: Pulchra 2016.

V loňském roce vyšla v nakladatelství Pulchra čtvrtá kniha kulturologa a literárního kritika Jana Lukavce s názvem *Bytosti na pomezí*. Lukavec se v ní zanořuje do světa fikčních bytostí na hranici mezi lidmi a ne-lidmi (ať už zvířaty, nadpřirozenými bytostmi či ryze pohádkovými tvory) a věnuje se jak jejich popisu, tak snaze zachytit různé proměny v jejich pojetí v průběhu věků. V krátkých kapitolách v rozsahu do dvaceti stran se tak postupně věnuje zombiím, jednorozcům, medúzám, elfům, obrům, trpaslíkům, vlkodlakům, drakům, upírům a andělům. Knihu uzavírá šest teoretických kapitol věnovaných proměnám, chaosu a řádu, posunům bytostí na škále dobro/zlo a dalším. Kniha je všeobecně vzato zakotvena v kulturologii a literární teorii, autorovi však nechybí ani jisté religionistické znalosti – zejména v závěrečných kapitolách se věnuje vztahu současné literatury a současného náboženství, včetně výletů do textů úzce spojených s hnutím new age a vlivu tohoto hnutí na pojetí fikčních bytostí. V českém kontextu je to tak jeden z mála počínů, který pracuje s literaturou (a fikčními světy obecně) v perspektivě postmoderních forem náboženství.

Tento úhel pohledu je však paradoxně zároveň slabou stránkou knihy. Základy religionistického myšlení nejsou u Lukavce zjevně natolik hluboké, aby situaci domyslel do důsledku – zůstává tudíž na popularizační, poměrně povrchní rovině úvah o tom, jestli literatura může být „náboženstvím budoucnosti“. Poněkud mu tedy uniká mnohokrát a vícerozměrný svět skutečných náboženství, který nezahrnuje jen narace o fiktivních bytostech (jak si náboženství představovali ještě první ateističtí religionisté devatenáctého století – v tomto směru jsou Lukavcovy úvahy jistým anachronismem), ale také rituální praxi, morální rozměr, náboženské instituce včetně autoritativních figur a tak dále. Padá tím do pasti tázání, „co může nahradit náboženství“, na něž si v současnosti různé veřejné osobnosti odpovídají různě – věda, média, počí-

tačové hry, podle toho, co zrovna hrozí totálně nás pohltit. Lukavec odpovídá – literatura. Má-li však vůbec smysl mluvit o „nahrazování“ (literární fikce je přece vždycky součástí worldview dané kultury, v níž vznikla, a specifického diskursu, na kterém participuje), pak tedy mluvíme jen o nahrazování mytologie, nikoli náboženství jako takového.

Určitá povrchnost je ostatně problémem celé knihy. Přestože se Janu Lukavci daří vypíchnout mnohá důležitá témata spojená s jednotlivými postavami, absence většího historického důrazu způsobuje, že autor skáče o stovky, ba tisíce let sem a tam a klade vedle sebe bez jakýchkoli problémů slovanské báje, římskou literaturu, evropský romantismus i současnou produkci. Podobně je tomu s žánry – v knize najdeme vše, orální tradici, lidové balady, poezii, uměleckou literaturu s nejvyššími ambicemi, dětské knížky, slavná kultovní

díla, náboženskou literaturu i druhořadý brak plný klišé. Netřeba zdůrazňovat, že stejně tak vedle sebe sází texty pocházející z nejrůznějších zemí a kulturních kontextů. Výsledkem je univerzalisticky působící mišmaš, který sice sleduje odlišnosti, ale většinou se příliš nesnaží je vysvětlit – pouze je konstatuje. Cílem jednotlivých kapitol je tak spíše nalézt transkulturní a transhistorický společný jmenovatel, na němž je každý fenomén postaven. Někdy se to celkem daří (jako v kapitole o obrech nebo vlkodlacích), jinde však (zejména u upírů) je výsledkem bolestné zjednodušení bohatého a vnitřně rozporného materiálu.

Jedním z důvodů, proč kniha nabrala tuto podobu, je fakt, že Lukavec publikoval většinu jejích textů zvláště v různých časopisech a sbornících a do podoby jediné knihy je sesbíral až dodatečně. To s sebou nese mnohé problémy – některé příběhy, o které se Lukavec opírá, totiž zcela zbytečně lící v knize vícekrát (např. příběh Bisclavreta od Marie de France), jinde opakuje prakticky doslovně stejné věty, které již použil dříve (např. ve zmínce o Marbulínkovi). Teoretická část pak s kapitolami o dílčích bytostech drží pohromadě spíše volně – čtenář se například nemůže neptat po smyslu kapitoly o Ovidiovi.

Přestože zjevné nedostatky knihy jsou vyrovnány autorovou rozsáhlou eru-

dicí a podrobnou znalostí textů napříč žánry i časem, a přestože autor popularizoval téma, které na české odborné scéně z této perspektivy dosud popularizováno nebylo, zůstává kniha *Bytosti na pomezí* počinem spíše povrchním. To lze samozřejmě nahlížet jako výhodu – nenáročně zpracovaný obsah a dobře čitelný, svižný styl ji činí přístupnou mladšímu publiku i nadšencům do fantastiky, kteří po hluboce odborném záběru rozhodně netouží. Na druhou stranu, z hlediska největších ambic knihy, totiž alespoň částečně postihnout vztah literatury a postmoderních podob náboženství, je to jednoznačně proplýtvaná příležitost. Věčná škoda. ■

Zuzana Kostičová



DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

21. ročník

Číslo 2/2018 vychází 19. června 2018.

Vydává DINGIR, s. r. o.,
Černokostelecká 36, 100 00 Praha 10
dingir@dingir.cz
<http://www.dingir.cz>

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční spolupráce:

Mgr. Jitka Schlichtsová

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,

Mgr. Pavel Dušek,

Prof. Pavel Hošek, Th. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Ořešník,

Mgr. Miroslav Mrázek, Th. D.,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Mgr. Ruth Jochanan Weiniger, Th. D.

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:

Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgencye:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve Žlábku 1800/77, 193 00 Praha 9

tel: 225 985 225.

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

PŘÍJEMNOSTI ODDÁNÍ SE

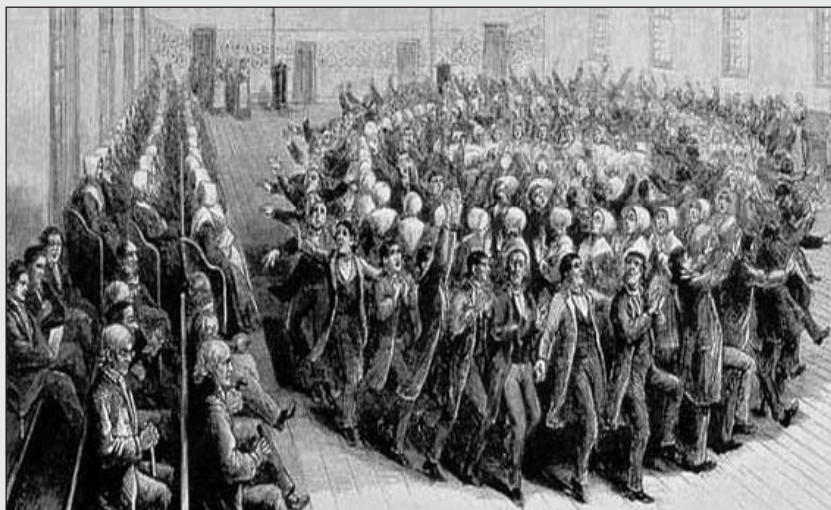
Úspěšné komunity, které v 19. století působily, podnítl silnou oddanost svých členů prostřednictvím jejich obětí a investic ve svůj prospěch; prostřednictvím odříkání, které členy odrazovalo od vazeb mimo komunitu a zároveň vybudovalo silné rodinné cítění v jejich rámci; prostřednictvím umrtvení, které nabídlo členům změnu identity, a prostřednictvím transcendence, která komunitám poskytla smysl a směřování díky ideologickým systémům a díky strukturám autority. Takové komunity do sebe pojaly člověka pracovně, emocionálně a morálně, a vybudovaly tím jeho oddanost, aby se dlouhodobě podílel na soudržnosti skupiny a na její sociální kontrole. Zvláště dlouho existující komunity obvykle vyžadovaly od svých členů určité oběti, aby vyzkoušely jejich víru, a investici všech peněz a majetku, aby účastníci dali vše v sázku na osud komunity. Měly tendenci si zajistit, aby veškerá loajalita byla soustředěna do komunity, a to tím, že ji geograficky separovaly a vydaly zákazy omezující kontakt s vnějším prostředím. Rozprostřely city po celé komunitě tím, že odrazovaly od výlučných vztahů založených na přitažlivosti dvou lidí. Naopak podporovaly buď volnou lásku (jež požadovala sexuální styky se všemi ostatními), nebo celibát (při němž neměl sexuální styk nikdo). Prosazovaly také oddělování biologických rodin tím, že výchova dětí byla společná. Těmito prostředky měl každý rovnější příležitosti, jak se podílet na vztazích mezi mužem a ženou a dospělým a dítětem.

Pocit rodinnosti byl posilován homogenním složením členstva komunity, komunistickým sdílením všeho majetku a komunistickou prací, při níž nebyl žádný splněný úkol odměňován, užitek každé práce byl sdílen rovným dílem, členové se v plnění úkolů střídali a některé úkoly plnila celá komunita. Rodinnost vytvářela i pravidelná setkání komunity za účelem společného rozhodování i rituály, které vyzdvihovaly komunitu jako celek. Součástí procesů, které podporovaly změnu identity jednotlivců, byla v dlouho existujících komunitách obvykle setkání vyhrazená pro vzájemnou kritiku, při nichž se zkoumaly případy věrnosti komunitním standardům i případy odchylek od nich. Do těchto procesů také vstupovaly systémy, které komunitu rozvrstvily, a propůjčily tak vážnost těm, kteří dostali komunitním normám.

Dlouho existující komunity obvykle měly propacované ideologie, které komunitnímu životu poskytovaly účel a smysl a sloužily jako posledně platné vodítko pro rozhodování a jako ospravedlnění těchto rozhodnutí. Tyto komunity obvykle měly silné ústřední postavy, charismatické vůdce, kteří symbolizovali hodnoty komunity, činili konečná rozhodnutí a vyznačovali duchovní a organizační zásady. To znamená, že ačkoli rutinní rozhodnutí mohla být přijímána celou komunitou anebo výbory se specifickými odpovědnostmi a ačkoli se členové mohli střídát v administrativní i jiné práci, charismatický vůdce zůstal jako nositel komunitních hodnot zdrojem posledně platné autority. Dlouho existující komunity měly také

tendenci určovat na základě své ideologie denní rutinní práce i pravidla chování jednotlivce a také ho informovat o tom, za co je odpovědný. A konečně – obvykle vyžadovaly konverzi ke své ideologii a nepřijímaly automaticky všechny zájemce.

■



Tanec v komunitě shakerů.

Rytina ze 40. let 19. století je dostupná na Wikimedia Commons.

COMMITMENT
AND
COMMUNITY

*Communes and Utopias
in Sociological Perspective*

ROSABETH MOSS KANTER

Rosabeth Moss Kanter:
*Commitment and Community.
Communes and Utopias
in Sociological Perspective,*
Cambridge (Mass.) and London: Harvard
University Press 1972, s. 126–127,
přeložil Zdeněk Vojtíšek.



NÁBOŽENSKÝ INFOSERVIS

V Náboženském infoservisu nyní vychází jeden příspěvek každý den (kromě neděle), zpravidla v 11 hodin. Tímto způsobem se naplňuje jeho motto „Sledujeme dění v pestrém světě náboženství“. Tato služba doplňuje a aktualizuje pravidelné rubriky „*info-servis*“, „*události*“ a „*recenze*“ tištěného populárně odborného religionistického časopisu Dingir.

Rubriky *Náboženského infoservisu* jsou ovšem poněkud odlišné, než je tomu v Dingiru: zpravodajská rubrika „*zprávy*“ přináší informace o současných událostech týkajících se náboženství ve světě i v naší zemi. V rubrice „*oznámení*“ jsou avizovány přednášky, konference, semináře a jiné religionistické vzdělávací akce. Rubrika „*recenze*“ představuje odborné religionistické práce i umělecká díla, jejichž tematika je pro porozumění náboženství relevantní. Rubrika „*články*“ obsahuje publicistické příspěvky (eseje, reportáže, úvahy či komentáře), které autorovi umožňují vyjadřovat názory a pohledy, aniž by pro ně musel získat souhlas celé redakce. I v této rubrice ovšem dbáme na náboženskou, ideologickou i politickou neutralitu. Věříme, že smysl *Náboženského infoservisu* je v tom, že ponechává – ostatně podobně jako tištěný Dingir – utváření názorů a postojů na čtenáři.

Náboženský infoserwis sledujte na adrese info.dingir.cz nebo facebook.com/casopis.dingir

Tuto službu můžete podpořit darem v jakékoli výši, zaslaným na účet 2301439454 / 2010. Děkujeme!

VYBRANÉ PUBLIKACE NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

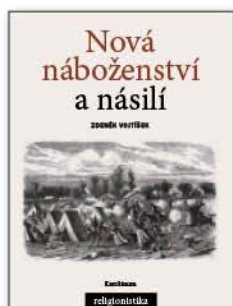
Zdeněk Vojtíšek Nová náboženství a násilí

286 str., 1. vydání, cena: 320 Kč
ISBN 978-80-246-2861-5

Nová náboženská hnutí jsou hnutí protestu. Vznikají často z nespokojenosti s převládajícím společenským kodexem a jejich vznik je obvykle inspirován charismatickým vůdcem. Mohou také vyjadřovat nesouhlas se stávající ideologií některého ze zavedených náboženství. V současnosti jich ve světě existují tisíce.

Tato publikace se věnuje násilným konfliktům, které vznikají mezi novými náboženskými hnutími a okolní společností. Více než dvě desítky příkladů, které kniha přináší, ukazují, jak příslušníci nových náboženských hnutí násilím trpí i jak ho páchají. Současně umožňují pochopit zákonitosti zrodu těchto hnutí, jejich vývoje, vnitřní dynamiky i interakce s okolím.

objednávky na: distribuce@ruk.cuni.cz
nebo přes e-shop: www.knihkupectvikarolinum.cz
recenzní výtisky: eliska.kaplanova@ruk.cuni.cz



VYBRANÉ PUBLIKACE NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Tomáš Havlíček a kol. Atlas náboženství Česka

1. vydání, vyjde na konci prosince
ISBN 978-80-246-3794-5

Atlas náboženství Česka představuje první rozsáhlou a ucelenou geografickou analýzu náboženské krajiny Česka a jejich proměn od počátku transformace společnosti po roce 1989. Atlas je rozdělen do tří částí: první část seznamuje s regionálním rozložením vybraných náboženských skupin, druhá část se na příkladu deseti modelových území zaměřuje na rozmístění sakrálních objektů v krajině a třetí část analyzuje souvislosti náboženství a vybraných prostorových, socioekonomických a demografických jevů. Každá kapitola sestává z kartografické a z textové části, které vysvětlují rozložení analyzovaného jevu v prostoru v obecném kontextu.

objednávky na: distribuce@ruk.cuni.cz
nebo přes e-shop: www.knihkupectvikarolinum.cz
recenzní výtisky: eliska.kaplanova@ruk.cuni.cz

