

DINGIR DINGIR

1

2019

22. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

březen 2019



**Církev stále probouzená
Nejlepší přátelé Donalda Trumpa
Letniční oheň jako kdysi
Mezi garáží a chrámem Šalomounovým
Evangelikálové jsou evangelíci, kteří to myslí vážně
(rozhovor s Alexandrem Flekem)**

TÉMA: Současní evangelikálové

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. Východiskem naší práce 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 tázat, 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.

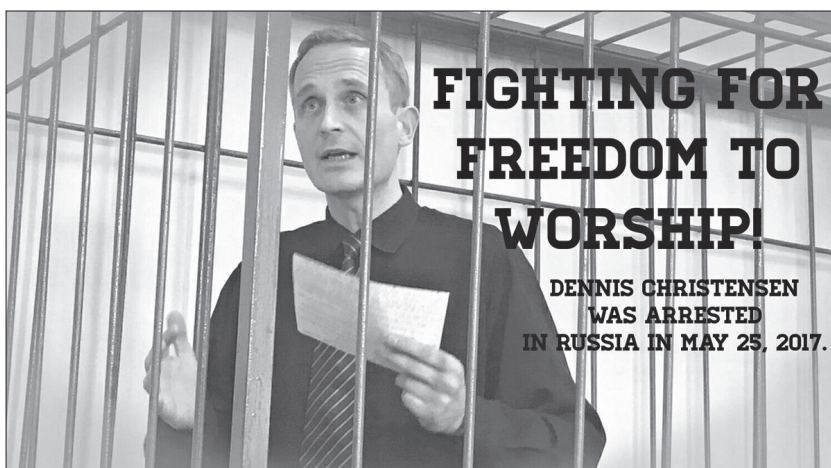
Foto na přední straně obálky: Jon Tyson, Unsplash.

Na protější straně je budova patrně největšího evangelikálního sboru (mega-sboru) Církve plného evangelia Yoido v Soulu v Jižní Koreji.

Foto z prezentace na adrese <https://news.join.com>.



Kostel v čínském městě Wen-čou, který údajně patřil protestantským evangelikálům a který měl kapacitu 3 tisíc návštěvníků, byl roku 2014 na základě úředního rozhodnutí stržen. Byl jedním z asi 200 kostelů (nejen protestantských), které od té doby nechaly čínské úřady strhnout v tomto městě a okolí. Počet evangelikálů v této oblasti rychle roste. Foto z pořadu BBC.



Jak je patrné z tohotou poutače, projevy solidarity s Dennisem Christensenem se šířily na sociálních sítích již téměř před dvěma lety. Dán, který žil se svou ruskou manželkou v městě Orel a který se podílel na vedení tamního sboru svědků Jehovových, byl zatčen, protože tuto náboženskou společnost považují ruské úřady na základě rozsudku Nejvyššího soudu za extremistickou. Jako první z desítek podobně vyšetřovaných svědků v Rusku byl v únoru 2019 odsouzen k trestu odnětí svobody v délce šesti let. Více na straně 28.



V Rooseveltově ulici v pražské Bubenči, nedaleko kampusu ČVUT, si pronajali prostory bývalé prodejny farmářských produktů následovníci korejsko-amerického náboženského vůdce Sun Myung Moona (počeštěně Son Mjong Mun; 1920–2012). Žáci jméno svého mesiáše zpravidla zprvu neprezentují, ale představují se pomocí „předvojových skupin“, zde jako studentská organizace W-CARP (World Collegiate Association for the Research of the Principle). „Youth Center“ cílí na vysokoškoláky, často ze zahraničí; výše použitý anglický termín „zkoumání Principu“ značí, že hlavním bodem vzdělávání bude Moonova základní věroučná kniha *Boží Princip*. Foto: Martin Ořešník.

DYNAMICKÝ EVANJELIKALIZMUS

Evanjelikalizmus predstavuje jednu z najpočetnejších a najdynamickejšie sa rozvíjajúcich skupín v rámci súčasného kresťanstva. Zároveň sa jedná o mimoriadne pestrý a mnohotvárnny fenomén, čo z neho robí nemierny zaujímavý predmet religionistického bádania. Aj na stránkach Dingiru sme sa už v minulosti venovali viacerým témam a javom, ktoré je možné pod hlavičku evanjelikalizmu zaradiť. Spomeňme aspoň tematické čísla venované letničnému a charizmatickému hnutiu (3/1999), náboženstvu v Spojených štátoch amerických (2/2006), kreacionizmu v náboženstvách sveta (4/2007), hnutiu viery (2/2008) či spoločenstvu svedkov Jehovových (3/2009), ako aj články pojednávajúce o fenoméne post-evanjelikalizmu (4/2017) alebo novom mníštvu v rámci evanjelického hnutia (2/2018). Fenomén tohto významu si však nepochybne zaslúži svoje vlastné tematické číslo.

A práve číslo, ktoré máte pred sebou, sa prostredníctvom hneď niekoľkých článkov pokúša preskúmať rozličné aspekty tohto hnutia s koreňmi medzi britskými protestantmi 18. storočia. **Zdeněk Vojtíšek** v úvodnom tematickom článku („Cirkvi stále probouzená“) evanjelikalizmus predstavuje ako dynamický jav popisujúci jeho rozmanité vlny a tradície v ich dejinnom kontexte. **Ivan O. Štampach** si v nasledujúcom príspevku („Vynořuje sa cirkvi?“) všima zaujímavý (post-)evanjelický fenomén tzv. „vynarajúcej sa cirkvi“ (*emerging church*), ktorý je možné charakterizovať ako postmoderné, decentralizované hnutie s nehierarchickou štruktúrou moci a otvorenosťou voči dialógu. Politicky angažovaných konzervatívnych evanjelikálov v USA ako „najlepších priateľov Donalda Trumpa“, ako aj ich agendu a dôrazy, predstaví vo svojom rovnomenom texte **Miloš Mrázek**. To, že evanjelické hnutie nemusí byť len spoločensky konzervatívne, ale že jeho základným rysom môže byť aj výklad Biblie cez okuliare sociálnej spravodlivosti zase ukazuje **Pavol Bargár** („Evanjelická ľavica“). **Tereza Halasová** nás veľmi správne upozorňuje, že súčasné evanjelické kresťanstvo nemá ťažisko len na severoamerickom kontinente, keď nás vo svojom článku („Letniční oheň ako kdysi“) zoznamuje s africkým a ázijským neocharizmatickým evanjelikalizmom. Kontext globálneho Juhu je taktiež v hľadáčkovi **Šárky Grauovej**, ktorej článok („Mezi garáží a chrámem Šalomounovým“) prináša podrobný portrét evanjelických cirkví v Brazílii a ich vzťah k sociálnej angažovanosti, konzumnej spoločnosti, médiám a politickému životu. Do tematického bloku takisto patrí rozhovor Ivana O. Štampacha s evanjelickým pastorm, autorom, prekladateľom a kontextualizátorom evanjelia **Alexandrom „Sašom“ Flekom**. Saša v rozhovore otvorene a kriticky reflektuje nielen svoj životný príbeh, ale aj dejinný vývoj a členitú morfológiu evanjelického hnutia v širších politických súvislostiach. A napokon, tému dopĺňajú i dva rámčeky venované rozličným významovým rovinám termínu „evanjelický“, resp. hľadaniu toho, čo patrí k podstate evanjelickej identity, a – v rámci rubriky „čtení“ – úryvok z Lausanského záväzku (1974), ktorý predstavuje jeden zo zásadných dokumentov svetového evanjelického hnutia 20. storočia.

Cieľom tohto čísla bolo predstaviť súčasný evanjelikalizmus v jeho košatosti a komplexnosti. Dúfame, že sa tento zámer podarilo naplniť. Podnetné čítanie v mene celej redakčnej rady časopisu praje

Pavol Bargár



OBSAH

Přitařlivost tradičního katolického obřadu	2
(Stanislav Přibyl)	
Obnova v tradici cirkve (Jakub Václav Zentner)	4
Z domova	
Dalajlama v Česku (Daniel Rejman)	6
Téma	
Cirkvi stále probouzená (Zdeněk Vojtíšek)	8
Vynořuje se cirkvi? (Ivan O. Štampach)	10
Nejlepší přátelé Donalda Trumpa (Miloš Mrázek)	12
Evanjelická ľavica (Pavol Bargár)	14
Letniční oheň jako kdysi (Tereza Halasová)	17
Mezi garáží a chrámem Šalomounovým	22
(Šárka Grauová)	
Rozhovor s Alexandrem Flekem	
Evanjelikálové jsou evangelíci,	26
kteří to myslí vážně (Ivan O. Štampach)	
Info-servis	28
Události	29
Rejstřík	30
Reflexe	
Lupus Dei a neanímismus (Pavel Hulva)	31
Recenze	
Vědec jako výzkumník, vědec jako kněz	34
(Zuzana Marie Kostíková)	
Sborník textů účtyhodného záběru	36
(Barbara Oudová Holcátová)	
Čtení	
Lausanský závazek	3. strana obálky

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Ph.D. (*1981) pracuje ako vedecký pracovník na Evangelickej teologickej fakulte Univerzity Karlovy v Prahe. Medzi jeho bádateľské záujmy patria vzťah teológie a kultúry, misiológia a interkultúrna teológia a medzináboženské vzťahy.

Jak vnímají situaci v církvi a co prožívají římskokatoličtí tradicionalisté?

PŘITAŽLIVOST TRADIČNÍHO KATOLICKÉHO OBŘADU

Stanislav Příbyl

Proč se více než padesát let po skončení Druhého vatikánského koncilu v katolické církvi stále více hovoří o „tradičním“, „tridentském“, či „předkoncilním“ mešním obřadu? Nebo – vyjádřeno jazykem motu proprio Benedikta XVI. *Summorum pontificum* (2007) – o „mimořádné formě“ římského obřadu? Proč se ke starodávnému obřadu, k liturgii slavené jako *usus antiquior*, tolik věřících znovu vrací a jejich řady nepřetržitě rostou?

Druhý vatikánský koncil a jeho rozdílné vnímání

Koncil slavnostně prohlásil, že liturgie představuje *fons et culmen*, tedy pramen a vrchol všeho ostatního, co katolická církev koná. Avšak právě v liturgii, zejména mešní, eucharistické, byly po koncilu provedeny změny, které se na první pohled mohou jevit jako logické či přínosné, avšak postupně se stále více začaly projevovat jejich důsledky v méně příznivém světle. Je třeba zdůraznit, že sama koncilní konstituce o posvátné liturgii „*Sacrosanctum concilium*“ je dokumentem, jemuž se připisuje zavádění změn, které ona sama vůbec nepožaduje. Konstituce je mnohými odpůrci pokoncilních liturgických změn zbytečně odmítána jako celek, zato její falzifikace se bohužel stala součástí běžného oficiálního narativu příznivců a propagátorů těchto změn.¹

Zásadní vlastností tradičního mešního obřadu, závazně zakotveného po tridentském koncilu v Misálu sv. Pia V. (1570), je jeho teocentrický charakter, soustředěnost na tajemství samotného Boha a jeho svátostné přítomnosti. Individualita osobnosti celebranta, jemuž rubriky předepisují značné množství symbolických úkonů a tiše recitovaných modliteb, prakticky zcela zaniká. Knězi, většinu času obrácenému k oltáři a zcela soustředěnému na provádění posvátného obřadu, není při celebraci dána možnost jakýchkoli úprav, adaptací, natož pak improvizací a osobního sebevyjádření. Představa, že jde o „klerikální“ liturgii, oproti změnám provedeným po Druhém vatikánském koncilu, nevystihuje podstatu věci, neboť právě v „tridentském“ obřadu nezáleží tolik na knězi, alespoň ne v tom smyslu, jak kněz mši „udělá“. Pečlivé plnění předepsané agendy jej upozaduje ve prospěch samotného

Krista, jehož oběť na kříži je pramenem obětího chápání mešní liturgie. Vrcholným momentem mše je bezesporu eucharistické proměňování, zpřítomňování klíčových okamžiků Kristovy poslední večeře, kdy kněz šepem recituje slova ustanovení a pozdvihá hostii a posléze kalich v tajuplném tichu, doprovázeném pouze zvoněním. Všechny snahy o srozumitelnost a didaktičnost, které obsahuje „nový misál“² veškeré prosazování „aktivní účasti lidu“ pak – podle zastánců staré liturgie – onen lid paradoxně

ochuzuje o to nejdůležitější, o tajemství, kterému nelze jen tak „rozumět“.

Při posuzování rozdílného chápání obou forem liturgie hraje z religionistického hlediska zásadní roli základní kategorie posvátna. Sebezjevující se Kristus v tridentském obřadu představuje ono *mysterium tremendum et fascinans*, tajemství na jedné straně bázeň vzbuzující, avšak zároveň stále znovu člověka přitahující. Velmi často se tato liturgie dotkne strun srdce, a to paradoxně čím je komplexnější, například v „asistované“ formě s jáhmem a podjáhmem, navíc ještě třeba

Motu proprio *Summorum pontificum*

„... V nedávné době vyjádřil II. vatikánský koncil přání, aby se ustálená praxe a úcta vůči liturgii znovu obnovila a aby se přizpůsobila potřebám naší doby. Veden tímto přáním, náš předchůdce, papež Pavel VI. v roce 1970 schválil obnovené a částečně obměněné liturgické knihy latinské církve; tyto knihy, přeložené všude po světě do velkého množství národních jazyků, příznivě přijali biskupové i kněží a věřící. ... V některých zemích však nemálo věřících přilnulo k předešlým formám liturgie, které byly pro jejich duchovní kulturu tak hluboce inspirativní, a nadále k nim lnou s takovou láskou a citem, že papež Jan Pavel II., veden pastýřskou péčí o tyto věřící, vydal v roce 1984 zvláštním indultem *Quattuor abhinc annos*, který vypracovala kongregace pro bohoslužbu, povolení užívat Římský misál vydaný Janem XXIII. v roce 1962; roku 1988 pak Jan Pavel II. znovu, Apoštolským listem *Motu proprio Ecclesia Dei*, vyzval biskupy, aby toto povolení využívali široce a štědře k prospěchu všech věřících, kteří to žádají.

Na naléhavé prosby těchto věřících, jež dlouho zvažoval náš předchůdce Jan Pavel II., poté co jsme vyslechli také otce kardinály na konzistoři 23. března 2006, po zralém zvážení všech okolností, kdy jsme vzývali Ducha svatého, spolehli jsme se na Boží pomoc a tímto apoštolským listem vydáváme následující rozhodnutí:

... Římský misál vyhlášený Pavlem VI. je řádným vyjádřením *lex orandi* katolické církve latinského ritu. Římský misál vyhlášený sv. Piem V. a nově vydaný bl. Janem XXIII. je třeba pokládat za zvláštní vyjádření téhož *lex orandi* církve a pro své ctihodné a starobylé užívání zasluhuje těšit se náležitě uctě. Tato dvě vyjádření *lex orandi* církve nechť však nevedou k rozdělení *lex credendi* církve; je to totiž dvojí praxe jediného římského ritu. – Proto mešní oběť podle vzorové edice Římského misálu, který byl vyhlášen bl. Janem XXIII. v roce 1962 a nikdy nebyl zrušen, je dovoleno slavit jako zvláštní formu liturgie církve. ...“

Dáno v Římě, u svatého Petra, dne 7. měsíce července, léta Páně MMVII, ve třetím roce našeho pontifikátu.

Benedictus PP. XVI.

za zvuků renesanční polyfonické hudby. Mnoha účastníkům, kteří to vůbec nečekali, samovolně vyhrknou slzy, přičemž však takové liturgii není nic vzdálenějšího než vybičování emocí. Jediné, co zde platí, je hluboká soustředěnost na posvátné tajemství, kterému se vše musí podříditi, a to i v provádění nejdetailněji předepsaných úkonů.

Příznivci tradiční liturgie rozvíjejí osobní vztah k samotné liturgii jako takové, jsou proto také ochotni podstupovat osobní oběti, aby se jí mohli účastnit. Ti, kdo preferují nové obřady, nevyjadřují obvykle spokojenost s liturgií jako takovou, nýbrž s jejími dílčími aspekty, jakými jsou srozumitelnost, schopnosti kněze, přínosnost jeho kázání, úroveň hudby nebo radost z toho, že došlo k setkání ve společenství, kde se spoluprožívá vzájemná lidská blízkost a sounáležitost.

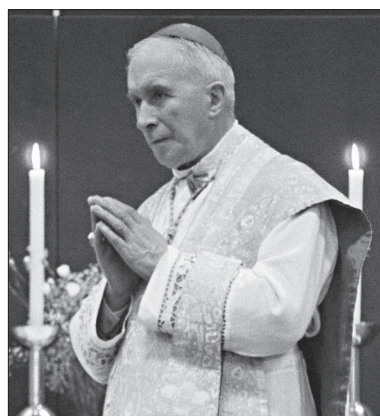
Z hlediska příznivců tradiční liturgie přineslo oslabení posvátného charakteru obřadu další povážlivé ztráty. Po Druhém vatikánském koncilu pociťují atmosféru všeobecně rozšířené nekázně v církvi, kdy náhodný návštěvník mše neví, co může od toho kterého kněze očekávat. V rámci experimentování se v západních zemích například kromě jiného ujalo přenechávání liturgie pastoračním asistentkám. Vnímají, že rytmická hudba ve stylu folku nebo popu, zaváděná po koncilu,³ přispěla k rozmělnění posvátného charakteru liturgie. Soudí, že emoce radostného jásotu již nejsou nečekaným překvapením či darem, nýbrž se začaly prvoplánově vzbuzovat. K desakralizaci liturgie také přispělo opouštění latiny, a to dokonce oproti jasné dikci současně platného Kodexu kanonického práva (1983), který ji ještě předepisuje jako liturgický jazyk na prvním místě. Koncilní konstituce *Sacrosanctum concilium* chápala totiž ještě důraznější návrat ke gregoriánskému chorálu a častější účast lidu na odpovědích v latině jako součásti proponované liturgické reformy. Podle této původní představy měl posvátný liturgický jazyk samozřejmě zůstat, věřící však v něm měli být ještě více „doma“, zatímco biblická čtení a některé další zvěstné prvky se budou moci přednášet v národních jazycích. Jako odklon od posvátného charakteru liturgie lze chápat i často uvolněný způsob chování věřících v kostele, nerespektování posvátnosti prostoru, preference stadiónů, sálů a jiných prostředí před konsekrovanými

kostely. Hlavním kritériem hodnoty liturgie jako by byla především intenzita společného příjemného prožitku.

Bratrstvo sv. Pia X. jako spouštěč změn

V důsledku vysvěcení čtyř biskupů bez papežského pověření arcibiskupem Lefebvrem roku 1988 došlo k jistému průlomů. Jím založené Bratrstvo svatého Pia X. se sice ocitlo mimo římskokatolickou církev, ale brzy se jeho část transformovala do Bratrstva svatého Petra, které trvá na plné jednotě s katolickou církví. Byla založena papežská komise *Ecclesia Dei* a vůči Bratrstvu svatého Petra a podobným uskupením hraje obdobnou roli, jakou má vatikánská Kongregace pro východní církve vůči částem východních církví sjednocených s katolickou církví.

Zákonodárství Benedikta XVI., vydané roku 2007, umožnilo značný rozvoj legálního šíření „tridentské“ liturgie. Její příznivci chápou, že toto duchovní bohatství, které bylo po dlouhá staletí součástí života církve, nelze jen tak bez náhrady odvrhnout. Trend vývoje katolické církve ve světě jim dává za pravdu. Například v těch západních zemích, kde byla zcela proti všem předpisům prakticky opuštěna svátost smíření, se tradiční, „tridentské“ komunity stávají oázami důsledné zpovědní praxe. V anglicko-žazyčných zemích, kde církev utrpěla vážná vnitřní zranění kauzami sexuálního zneužívání, patří mezi projevy aktivní obnovy liturgické i morální disciplíny stále rostoucí systém farností s tradiční mší. Mezi jejich návštěvníky bývají věřící z mnohočetných rodin, v nichž se vcelku úspěšně předává víra dalším generacím. Francie je příkladem země, kde katolická církev stále více ztrácela věřící i klérus, a to na rozdíl od tradičních komunit (včetně „lefebvrstického“ Bratrstva sv. Pia X.), v nichž počet seminaristů výrazně roste a tvoří již třetinu veškerého francouzského kněžského dorostu. V Gabonu, kde působil arcibiskup Lefebvre, dnes katolická misie většinou působí díky Institutu Krista Krále, náležejícímu mezi liturgicky tradiční společenství, působící v jednotě s katolickou církví. Zvláště-



Arcibiskup Marcel Lefebvre (1905–1991) roku 1981. Foto: Wikimedia Commons.

ním jevem je rovněž brazilská apoštolská administratura Campos, jež pokrývá území diecéze, v jejímž rámci se slouží výlučně tradiční liturgie. Je také příznačné, že náročnou církevní morální nauku, zejména například v oblasti sexuality a předávání života, církev dnes spíše zamlčuje, aby neztrácela ještě více věřících, a stydí se ji

předkládat, zatímco věřící Inoucí k církevní tradici považují katolickou „katechismovou“ morálku za nezpochybnitelnou a normativní.

Katoličtí biskupové po celém světě postupně zjišťují, že by byli sami proti sobě, pokud by pokračovali v obstrukcích, svévolně obcházejících zákonodárství Benedikta XVI., a v potlačování tradičního ritu. Mnozí tradičně orientovaní věřící navíc oceňují ochotu některých biskupů obřad nejen velkoryse respektovat, nýbrž se jej dokonce pokusit odsloužit či alespoň přijet biřmovat podle starého obřadu.

Severoamerická kolej v Římě čítá přibližně 200 diecézních bohoslovců z USA a Kanady. Soustavný zájem o tradiční ritus má asi 40 z nich. V koleji se kromě nového slouží také tradiční mešní ritus, takže se s ním seznámí a do něj se zasvěť budoucí kněží, kteří pak budou ve svých farnostech celebrovat většinou podle nového misálu. Lze však důvodně předpokládat, že právě oni při celebraci této „řádné formy“ římského obřadu nebudou rozdávat věřícím mezi americkými kněžími dosud tolik oblíbené holywoodské úsměvy.

Poznámky

- 1 Zcela nepravdivě se konstituci například připisuje obrácení celebrujícího kněze „čelem k lidu“ nebo zrušení latiny jako liturgického jazyka a její nahrazení jazykem národním v plném rozsahu.
- 2 Vydáný po Druhém vatikánském koncilu za pontifikátu Pavla VI. (1970).
- 3 Navzdory tomu, že koncilní konstituce jednoznačně prohlásila gregoriánský chorál vlastním zpěvem církve.

Doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., Th.D., J.C.D. je vyučujícím církevního a civilního práva na teologické fakultě Jihočeské univerzity, výzkumným pracovníkem na právnické fakultě Trnavské univerzity, soudcem Metropolitního církevního soudu v Praze a rektorem pražského kostela Panny Marie na Karlově.

OBNOVA V TRADICI CÍRKVE

Jakub Václav Zentner

Filosof Josef Pieper už v roce 1953 napsal, že naše západní kultura se dostala od druhé poloviny 20. století do dramatického procesu sekularizace. Nazval to „zaslepením, skrze které byla zasažena nejen křesťanská existence, nýbrž vůbec člověk jako takový a jeho bytí“.¹

V letech po 2. vatikánském koncilu toto hnutí zasáhlo církev. Způsob, jak byly koncilní dekry často vykládány, budil dojem rozchodu s dosavadní tradicí a vytváření nové podoby církevního života. „Byly to roky, ve kterých mohl všeobecně vzniknout dojem, že vlastně nic není v církvi pevného, že všechno je třeba revidovat.“² Teologové a církevní autority mnohdy těžce znejistili věřící, kteří byli dosud navyklí mít důvěru v církevní hierarchii. Realizace liturgické reformy, kterou velice umírněným způsobem³ žádal dekret o posvátné liturgii, v mnoha případech přinesla pravý opak toho, co 2. vatikánský koncil žádal.⁴

Kardinál Ratzinger kriticky vyhodnotil nově vytvořenou liturgii jako „nový výrobek odporující dějinnému vývoji“ a liturgii označil jako „výplod práce učenců a juristické kompetence“, což „znamenal zlom v dějinách liturgie a muselo zanechat tragické následky“. Zcela jasně řekl, že „krize církve, kterou dnes prožíváme, z velké části spočívá v úpadku liturgie.“⁵ Není to vlastně nic divného, neboť církev

ve svaté liturgii představuje svou vlastní podstatu a svou víru.⁶

Za této situace se obrátili někteří seminaristé koncem šedesátých let minulého století na někdejšího arcibiskupa v Dakaru, který byl generálním představeným kongregace Otců Ducha Svatého, Marcela Lefebvra. Ten v roce 1970 založil Kněžské bratrstvo sv. Pia X. (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X.* – zkratkou FSSPX). Jméno papeže sv. Pia X. (1903–1913) bylo zvoleno pro jasný antimodernistický postoj tohoto svatého papeže ze začátku 20. století.

Hnutí arcibiskupa Lefebvra se v církevně teologických zmatcích 70. let dostávalo do stále častějších sporů s církevními autoritami. Velká část kritiky arcibiskupa Lefebvra na vývoj v církvi po 2. vatikánském koncilu byla oprávněná; nerefletovala ovšem dostatečně rozdíl mezi posvátnou autoritou církve, která má svůj původ v božském ustanovení, a omyly nebo i záměrnými nevěrnostmi ze stran vykonavatelů této autority. Takto Lefebvre postavil ideální „věčný Řím“

proti „Římu s neomodernistickou a neo-protestantskou tendencí“.⁷ Mezi arcibiskupem Lefebrem a představiteli církve se tak vytvořila atmosféra nedůvěry. Na tomto hlubokém odcizení Kněžského bratrstva sv. Pia X. od učitelského a pastýřského úřadu církve nebyli církevní představitelé bez viny – např. vizitátoři kněžského semináře v Ecône v roce 1974 měli při své vizitaci zpochybňovat pravdivost Zmrtvýchvstání Ježíše Krista nebo se vyjadřovat ve prospěch kněžského svěcení žen,⁸ což bylo hodnoceno jako provokace.

Roku 1975 bylo Kněžskému bratrstvu sv. Pia X. zastaveno církevní schválení a o rok později byl arcibiskup Lefebvre postižen tresty suspenze *a divinis*, tedy zákazem vysluhovat svátosti, včetně svěcení nových kněží.⁹ Tento zákaz považoval za zjevně nespravedlivý, a proto ho nerespektoval. Zdálo se, že napjatou situaci vyřešila dohoda mezi arcibiskupem Lefebvem a kardinálem Ratzingerem z 5. května 1988.¹⁰ Po podepsání protokolu arcibiskup svůj souhlas odvolal a oznámil úmysl vysvětit čtyři členy Kněžského bratrstva sv. Pia X. na biskupy i proti výslovnému zákazu Svatého stolce. Před důsledky tohoto porušení církevní jednoty arcibiskupa varoval papež Jan Pavel II.¹¹ Provedené svěcení bylo papežem Janem Pavlem II. prohlášeno za schizmatický čin a arcibiskup byl společně se spolusvětiteli i nově vysvěcenými biskupy stížen trestem exkomunikace.¹²

To vedlo k tomu, že se jedenáct kněží, jeden jáhen a několik dalších seminaristů rozhodlo oddělit od svého duchovního otce. V jednání s představiteli Říma

Poznámky

- 1 Joseph Pieper: *Werke in acht Bänden*, svazek 7, Hamburg 2000, s. 438.
- 2 Joseph Ratzinger: *Aus meinem Leben*, Stuttgart 2006, s. 134.
- 3 „[N]ové formy mají zavádět jen tehdy, vyžaduje-li to opravdový a jistý užitek církve. Přitom ať se dbá, aby nové formy organicky vyrůstaly z forem, které již existují.“ (Konstituce 2. vatikánského koncilu o liturgii *Sacrosanctum Consilium*, č. 23)
- 4 Např. téměř úplné zmizení latiny a gregoriánského chorálu z římské pokoncilní liturgie odporuje ustanovení konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Consilium*, č. 54 a 116.
- 5 Ratzinger: *Aus meinem Leben*... s. 173n.
- 6 Sven Conrad: „Erneuerung aus der lebendiger Tradition“, in: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus*, 24. ročník, č. 1, leden 2014, s. 4. Z příspěvku P. Conrada FSSPX vychází i dále tento článek.
- 7 Prohlášení arcibiskupa Lefebvra z 21. 11. 1974. URL: <https://fsspx.org/en/1974-declaration-of-archbishop-lefebvre>, [cit. 17. 1. 2019].
- 8 Tamtéž.
- 9 Citováno z internetových stránek Kněžského bratrstva sv. Pia X. věnovaného osobě arcibiskupa Mar-

cela Lefebvra. URL: <http://marcellefebvre.info/de/content/9444>, [cit. 17. 1. 2019].

- 10 Text dohody je dostupný na URL: <http://www.fsspx.org/fr/protocole-daccord-du-5-mai-1988/>, [cit. 17. 1. 2019].
- 11 List z 9. června 1988 zveřejněný v *L'Osservatore Romano*, č. 26, 24. června 1988.
- 12 Motu proprio papeže Jana Pavla II. *Ecclesia Dei*, č. 3.
- 13 Prohlášení z 2. července 1988. <http://www.fsspx.org/de/absichtserklarung-der-grunder/>, [cit. 17. 1. 2019].
- 14 *Bible*, Evangelium podle Matouše 16,18.
- 15 *Codex iuris canonici* z r. 1983 (CIC/1983), kán. 1323: „Žádnému trestu nepodléhá ten, kdo v době, kdy porušil zákon nebo příkaz: (...) jednal pod vlivem velkého strachu (...) nebo z nutnosti (...)“ pokud však skutek není vnitřně špatný nebo nesměřoval ke škodě duše.“
- 16 Pius XII., encyklika *Ad Apostolorum Principis* z 29. června 1958. O biskupském svěcení proti vůli papeže je poznamenáno: „Protože toto závažné přestoupení je zaměřeno proti disciplíně a jednotě církve, musíme plnit svou povinnost a všem připomenout, že takového jednání je zcela v rozporu s učením a proti principům, na kterých spočívá zřízení oné Společnosti, která je božským způsobem ustanovena naším Pánem Ježíšem Kristem.“

- 17 „Podle našeho mínění je jen jedna církev, nikoliv dvě, a sice ta, která spojuje lidi v téměř vyznání víry, ve společenství těchto svátostí, kteří se podřizují vedení právoplatných pastýřů a obzvláště náměstka Kristova na zemi, římského biskupa.“ In: Bellarmino, Roberto Francesco Romolo: *Disputationes Roberti Bellarmini Politani ... de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos: tribus tomis comprehensae ... Ingolstadii: ex typographia Davidis Sartorii*, 1587-1593. Tomus primus. Sloupec 1228, dostupné na URL: <https://www.e-rara.ch/zuz/content/pageview/7297065>. Srov. také dogmatická konstituce 2. vatikánského koncilu *Lumen Gentium*, č. 14.
- 18 Lev XIII.: *Encyklika Satis cognitum* o jednotě a jednosti katolické církve a o základu této jednoty v římském papežství z 29. června 1896, č. 31: „Jako k jednotě církve, pokud je kruhem věřících, je nezbytně potřebná jednotu ve víře, tak pro svou jednotu jakožto společnosti, založené od Boha, musí mít také jednotu v řízení, určenou podle božského práva, která působí a udržuje jednotu společenství.“
- 19 Srov. Georg May: *Notwehr, Widerstand und Notstand. Begriffliche Klärungen*, Wien 1984.
- 20 Conrad: „Erneuerung...“ ... s. 6.
- 21 Motu proprio papeže Benedikta XVI. *Summorum pontificum* ze 7. 7. 2007, čl. 1.

i samotným papežem Janem Pavlem II. žádali zakladatelé budoucího Kněžského bratrstva sv. Petra, aby byli „kanonicky znovu založeni, aby se mohli věnovat péči o Boží lid a především výchově kněží v autenticky katolickém duchu tak, jak to odpovídá úctyhodné tradici katolické církve, a aby směli Boží kult vykonávat podle směrnic trvalé tradice.“¹³ Dne 18. července 1988 se dvanáct zakladatelů a několik dalších seminaristů setkali v cisterciáckém opatství Hauterive ve Švýcarsku, kde založili Kněžské bratrstvo sv. Petra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* – FSSP). Potvrzení tohoto nového společenství jakožto společnosti apoštolského života papežského práva bylo vydáno Svatým stolcem krátce nato, 18. října 1988. Důvod, proč se naši zakladatelé rozhodli pro tento odvážný a nejistý krok, byl motivován vírou, že i v dobách zmatků současná církev, vedená zcela konkrétními lidmi, zůstává církví Kristovou, kterou „brány pekelné nepřemohou“.¹⁴

Ačkoliv subjektivní vina arcibiskupa Lefebvra může být značně zmírněna arcibiskupovým pokročilým věkem a strachem o budoucnost svého díla i celé církve – a tudíž lze pochybovat i o oprávněnosti trestů,¹⁵ které nakonec sám papež Benedikt XVI. roku 2009 zrušil – biskupské svěcení proti vůli papeže zůstává objektivně vzato těžkým narušením jednoty církve.¹⁶ Katolicitu církve totiž definuje zachování trojího pouta vyznání téže víry, týchž svátostí a téhož církevního vedení v čele s nástupcem svatého apoštola Petra – římským biskupem.¹⁷ Z tohoto důvodu není možné vysvětlit biskupa proti výslovnému zákazu papeže. Povinnost zachovávat *communio* s nástupcem sv. Petra přitom není jen disciplinárním rozhodnutím církve, ale konstitutivním prvkem katolicity, který vychází z jejího božského ustanovení.¹⁸ Tím lze vysvětlit, proč zakladatelé Kněžského bratrstva sv. Petra ještě jako členové Lefebvra hnutí nerespektovali církevní tresty suspenze – zákazů sloužit mši a udílet svátosti – a se svým zakladatelem se rozešli až po vykonání biskupských svěcení. V disciplinárních otázkách se církevní autorita totiž může mylit, a v případě církevních trestů udělených zjevně nespravedlivě může být jejich nedodržování za určitých okolností omluvitelné nebo přinejmenším pochopitelné. Ale to rozhodně neplatí o ustanoveních,¹⁹ která nejsou

Obnova ze živé tradice: spiritualita Kněžského bratrstva sv. Petra

Charisma Kněžského bratrstva spočívá na třech pilířích. Jak prozrazují papežské klíče v našem erb, důležitá je zvláštní věrnost Svatému stolci a církevní hierarchii. Věrnost papeži stála u našeho založení. Církevní dějiny nás učí, že Bůh dovede řídit svou církev i přes lidské slabosti a omyly jejích nejvyšších představitelů. Všechna reformní hnutí, která se od nástupců sv. Petra oddělila, skončila dříve nebo později jako sekty nebo nové náboženské společnosti. Tento postoj zahrnuje přijetí celého učitelského úřadu církve, přičemž obtížné a někdy nejasné výroky učitelského úřadu jsou přijímány v souladu s nezměnnou vírou církve s pevným přesvědčením, že poklad víry byl církvi předán proto, aby jej bedlivě uchovávala a srozumitelně předávala, nikoliv však měnila nebo zatajovala. Druhý vatikánský koncil je tedy důsledně interpretován ve světle tradice a vysvětlován podle norm samotného učitelského úřadu, s vědomím, že „ne všechna tvrzení, obsažená v koncilních dokumentech, mají stejnou věroučnou hodnotu a ne všechna tedy mají tentýž stupeň závaznosti.“¹

Druhým bodem našeho charismatu je péče o neporušenost nauky, která je chráněna osvědčenými filosofickými a teologickými principy. Proto se zcela ve shodě s dekretem Druhého vatikánského koncilu o výchově kněží (*Optatam totius* 16) nese vzdělání budoucích kněží v našich seminářích podle „principů a metod sv. Tomáše Akvinského“.² Kněžské bratrstvo sv. Petra prokazuje sv. Tomáši Akvinskému zvláštní úctu. Jeho svátek se v kněžských seminářích i v jednotných domech slaví podobně jako svátek hlavního patrona sv. Petra.

Třetím základem našeho charismatu je záměr uchovat identitu tradiční římské liturgie (která za pontifikátu papeže Benedikta XVI. byla nazvána „mimořádná – extraordinární forma“, ale nazývá se v oficiálních dokumentech Svatého stolce též „usus antiquior – starší úzus římského ritu“, „mše sv. Jana XXIII.“ nebo „mše podle misálu z r. 1962“). Toto rozhodnutí nabízí odpověď na dnešní krizi víry tím, že současně uchovává osvědčenou tradici, ale přitom se nezříká dalšího legitimního vývoje liturgie, jak tomu v církvi vždy bylo.³ Kardinál Ratzinger jako reakci na biskupská svěcení arcibiskupem Lefebvrem mimo jiné řekl: „Musíme získat zpět v liturgii dimenzi svatého mystéria“.⁴ „Bude-li se konat usus antiquior římského ritu na mnoha místech, stane se vzorem a poslouží celé církvi. Větší pozornost se tak bude věnovat i nauce o kněžství a mešní oběti.“⁵ Zachování starších liturgických zvyklostí se vši náročností starého ritu není přitom duchaprázdne obřadnictví, ale nejvyšší vhodný prostředek k tomu, aby se „aby se myslí věřících skrze tato viditelná znamení náboženství a zbožnosti povznášely k rozjímání o tom nejvyšším, co se v této oběti skrývá.“⁶

Jakub Václav Zentner

Poznámky

- 1 Fernando Ocariz: O závaznosti Druhého vatikánského koncilu, in: *Rádío Vatikán*, 4. 12. 2011, <http://www.radio-vaticana.cz/clanek.php?id=15598>, [cit. 17. 1. 2019].
- 2 *Konstituce FSSP*, č. 10, <http://www.fssp.org/fr/extraire-des-constitutions-de-la-fraternite-sacerdotale-saint-pierre>, [cit. 17. 1. 2019].
- 3 *Direktorium pro posvátnou liturgii FSSP*, čl. 10, cit. podle Sven Conrad: „Erneuerung aus der lebendiger Tradition“, in: *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus*, 24 Jg., Nr. 1, leden 2014, s. 9.
- 4 Řeč z 12. července 1988 před biskupy z Chile, cit. podle Conrad... s. 8.
- 5 Cit. podle Conrad... s. 9.
- 6 Tridentský koncil, (22. zasedání, hlava 5.), *Dokumenty tridentského koncilu*, přel. Ignác Antonín Hrdina, O. Praem, Praha: Krystal OP, 2015.

pouhou otázkou církevní disciplíny, ale překročením božského práva.

Přesto opuštění arcibiskupa Lefebvra a krok do nejisté budoucnosti nebyly pro zakladatele snadnými rozhodnutími. Ze strany stoupenců arcibiskupa Lefebvra byli a dosud jsou obviňováni ze zrady či zbabělosti. Na druhou stranu ani v církevních strukturách nebylo mnoho těch, kteří si přáli, aby dílo, které arcibiskup Lefebvre započal, pokračovalo s plným

souhlasem církevních autorit. „Ale byli pevně přesvědčeni, že v církevní krizi to nejsou oni, kdo zachrání církev, ale že církev vždy zachraňuje nás, věřící. Slzy v našem erb symbolizují tuto těžkou dobu a zmíněný kontext při založení.“²⁰

Podkladem pro vyjednávání našich zakladatelů byla již zmíněná dohoda, kterou arcibiskup Lefebvre s Římem podepsal 5. května 1988. Na základě toho

⇒ Dokončení článku na další straně dole v rámečku.



Transformace recepcí Jeho Svatosti v polistopadové éře

DALAJLAMA V ČESKU

Daniel Rejman

Přátelství Havel - Gjamccho je unikátní a dodnes plně neprostudovanou kapitolou naší nedávné minulosti.¹ Co nám tato interkulturní setkávání přináší a jaké symbolické obsahy na sebe brala? Jakým způsobem rezonovalo spirituální poselství Jeho Svatosti u nás?

Eklektický postoj k náboženství, který v devadesátých letech prosákl do všech pater společnosti, jak mimo jiné dokládá osobní přátelství Václava Havla s Jeho Svatostí dalajlamou, je v dnešních časech identitární paniky zřejmě obtížnější myslitelný než dříve. Těžko bychom však

v posledních dekadách našli zemi s větší hustotou orientálních čajoven (často zdobených tibetskými mandalami) či periodicky vyvěšovaných tibetských vlajek. Odkazů na dříve orientální teokratickou zemi bylo a je u nás mnoho.

Jestliže měly být organizované duchovní aktivity před revolucí spíše utlumovány, porevoluční zlom tento deficit vychýlil na opačný pól.² Tibetský duchovní se tak stal jedním z nových dílů rozšiřující se mozaiky duchovních výhledů mimo regionální horizont.

Když prezident Havel pozval hned na počátku svého působení v úřadu dalajlamu do Československa, mnohým se to jevilo přinejmenším jako překvapivé. Filozof Václav Bělohradský to kdysi okomentoval svéráznými slovy: „Po pádu komunismu se udělalo prázdné po právicí vladařově, kde dříve byla komunistická strana se svým vědeckým světonázorem a revoluční ideologií a dříve církev se svou zjevenou pravdou a dogmaty.“³

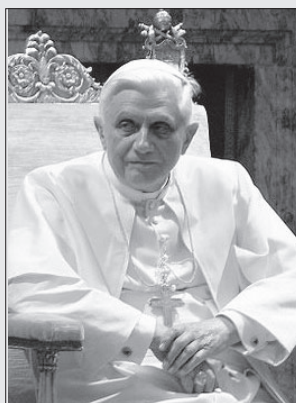
Tibetský duchovní vůdce byl do té doby postavou známou spíše hrstce obyvatel naší země a do médií pronikal snad

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

to ujednání Svatý stolec zajistil našemu společenství používání všech liturgických knih, které se užívaly před pokoncilní liturgickou reformou, a to nejen při sloužení mše svaté, ale i při udělování všech svátostí a svátostin včetně dovolení nadále udílet nižší svěcení. Tehdejší prefekt Kongregace pro nauku víry Josef kardinál Ratzinger se svojí autoritou přičinil, aby nové společenství do své diecéze přijal augsburský biskup Josef Stimpfle. Ten na přímluvu papeže Jana Pavla II. dovolil, aby se v poměrně neznámém poutním místě Wigratzbadu jihozápadní části Bavorska našel v podnájmu domu pro poutníky útočiště nově založený Kněžský seminář sv. Petra.

Přesto první léta působení FSSP nebyla lehká. Seminář byl v podnájmu, chyběly přednáškové sály, knihovna, nebyla vlastní seminární kaple. Společenství muselo prodělat první desetiletí těžké zkoušky, přičemž šlo také o otázku vlastní liturgické identity. Jen málo biskupů souhlasilo s naším působením ve svých diecézích, v ekonomickém zajištění se muselo Bratrstvo sv. Petra spoléhat pouze na štedrost věřících. Teprve v roce 2000 se podařilo vy-

jednat dovolení postavit ve Wigratzbadu vlastní budovu semináře, která umožnila přijetí více kandidátů. Dosud zde chybí vyhovující kaple a bohoslužby se musejí konat v nevyhovujícím provizorním kostele ze 70. let. V roce 2000 byl také otevřen nový seminář ve Spojených státech amerických a Bratrstvo sv. Petra získávalo postupně důvěru stále více biskupů v Evropě a v severní Americe.



Papež Benedikt XVI. v roce 2006.
Foto: Wikimedia Commons.

Velký obrat v našem apoštolátu nastal, když 7. 7. 2007 vydal papež Benedikt XVI. své motu proprio *Summorum pontificum*. V něm jasně prohlásil, že „je dovoleno slavit mešní oběť podle vzorové edice Římského misálu, který byl vyhlášen bl. Janem XXIII. v roce 1962 a nikdy nebyl zrušen, jako zvláštní formu liturgie církve.“²¹ Svým rozhodnutím papež Benedikt XVI. slavnostně potvrdil přesvědčení, že

je možné opět slavit mši svatou podle starších liturgických knih, což ještě více podnítilo stále stoupající zájem o tuto formu liturgie. I když se ustanovení *Summorum pontificum* týkala FSSP jen nepřímo – obdobným privilegiím se těšilo Bratrstvo sv. Petra již dříve, – rostoucí zájem o starší liturgii nebývale rozšířil možnosti apoštolského působení FSSP. Proto je papeži Benediktovi XVI. naše společenství zavázáno velkou vděčností.

Dnes má Kněžské bratrstvo sv. Petra celkem 460 členů, kteří působí ve 133 diecézích, především v Evropě, severní Americe a Oceánii, ale též v africké Nigérii a jihoamerické Kolumbii. Průměrný věk všech členů je 38 let a jejich počet každým rokem stoupá. Celkem FSSP působí po světě ve 239 kostelech a kaplích. Členy Kněžského bratrstva sv. Petra jsou také tři čeští kněží a jeden jáhen. V kněžském semináři ve Wigratzbadu je v současné době jeden český bohoslovec. Od roku 2016 kněží FSSP pravidelně dojíždějí do Českých zemí a na několika místech ve spolupráci s diecézními a řeholními kněžími slouží mši svatou, vysluhují svátosti a pořádají pravidelné misijně vzdělávací programy pro všechny věkové kategorie. V září 2018 pozval českobudějovický biskup Mons. Vlastimil Kročil Kněžské bratrstvo sv. Petra do své diecéze, čímž začala pravidelná pastoračně misijní činnost v jižních Čechách s pravidelným sloužením mše svaté v Českých Budějovicích a na poutním místě v Římově.

PhDr. Mgr. **Jakub Václav Zentner** (*1984) vystudoval historii, archivnictví a pomocné vědy historické na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a filozofii a teologii v kněžském semináři Sv. Petra ve Wigratzbadu (Německo) a v kněžském semináři Panny Marie Guadalupe v Dentonu (USA). Nyní je doktorandem na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, kde se zabývá misí sv. Cyrila a Metoděje a staroslověnsčinou jako liturgickým jazykem. V Českobudějovické diecézi je jako kněz pověřen pastorační péčí v tradičním římském ritu.

Tento článek prošel recenzním řízením.

jen jako exotická rarita s neutrálním znaménkem. V padesátých letech natočili dokumentaristé Vladimír Šís a Josef Vaniš reportáž o výstavbě silniční magistrály, která měla spojit Čínu s Tibetem, a kundünovi tehdy věnovali několik záběrů.⁴ Později se s ním též setkali členové Československé automobilové expedice vozů Praga a Tatra do Himálaje. Mladý dalajlama tehdy převzal od naší výpravy darem motocykl Jawa 250.⁵

Důležitým a hlubším pojít-kem naší země s tehdy již exilovým tibetským vůdcem se stal před rokem 1989 sinolog a tibetolog Josef Kolmáš. Z opakovaných setkání a vzájemných rozhovorů s Jeho Svatostí mělo vyplynout, že duchovní je informován o poměrech v Československu, zejména pak o událostech Pražského jara.⁶

Samotná myšlenka pozvání dalajlamy do Prahy měla z části svůj prapůvod ve sdružení intelektuálů nazvaném Kampademie, kde duchovní témata dostávala u osobností jako Zdeněk Neubauer či Tomáš Halík svůj pravidelný prostor, a to včetně nauk z Dálného východu.⁷

Z historického hlediska spojují český prostor s Tibetem například bolestné vzpomínky na jejich trpnou pozici v libovůli světových mocností, kromě jiného ústící v protesty v podobě „živých pochodů“ či formování exilových vlád.

I mezi kundünem a prezidentem Havlem nalézáme řadu společných jmenovatelů: oba se ocitli v konfliktu se státní mocí autoritářského režimu, oba byli navrženi na Nobelovu cenu za mír, a to dokonce ve stejnou dobu, oba inklinovali k odlehčené neformálnosti a humoru. K překvapení mnohých býval dalajlama ubytován například přímo na zámku v Lánech. Opakované příjezdy Jeho Svatosti do Čech, lemované mediální pozorností, se velmi rychle staly jistou tradicí.⁸

Setkání s dalajlamou si nenechávaly ujít ani přední tváře českého katolictví tehdejších let jako kardinál František Tomášek či právě monsignore Halík. V Halíkově případě se dokonce jedná o dlouholeté osobní přátelství s kundünem.

Ze spíše neutrální pozice návštěv se postupem času rozvinul stále více polarizující fenomén, tlačící českou realpolitikou mezi dvě mlýnská kola; na jedné straně stála sounáležitost s osudem Ti-



Podobizny Václava Havla a dalajlamy jako symbol odporu proti návštěvě čínského prezidenta v Praze 29. března 2016. Foto: Wikimedia Commons.

betu prostřednictvím vlastní historické zkušenosti oprese ze strany regionálního hegemonu a naproti tomu byla ambice navazovat co možná nejlepší vztahy s Čínou – předpokládaným budoucím lídrem světové ekonomiky.

Názory mnohých na Havlův étos se v čase posunuly⁹ a ve vleku této dynamiky pohlíží dnes značná část veřejnosti i na dalajlamu. Bezpochyby je potřeba přiznat oné spolupráci obou mužů notnou dávku naivity. Zvláště společný apel v roce 1997 na demilitarizaci společnosti,¹⁰ tedy celosvětové rušení armád se nám zpětně může zdát až nepochopitelný a nepatřičně idealistický, ovšem zároveň jde i o výrazný projev velmi specifické společenské nálady části obyvatel v dané době.

Kundün již od sedmdesátých let tráví značnou část každého roku návštěvováním světových metropolí. Téměř veškeré jeho vizitace jsou doprovázeny diplomatickou reakcí ze strany ČLR a s rostoucím geopolitickým vlivem této nejlidnatější země se stále více projevuje síla jejich požadavků. Jeho Svatost je tak persona non grata hlavně díky citlivé geopolitické otázce s ním spojené,¹¹ která se s každou další návštěvou ve veřejném prostoru opakovaně otevírá.

Konkrétně v českém případě s jeho přibývajícími projevy se postupně rozvinul i jistý paralelní politický rozměr, a to v podobě iniciativ doplňujících jeho cesty do Prahy. Roku 2003 se Havel s duchovním již nesetkal coby hlava státu, nýbrž jako běžný občan, a příjezd kundüna byl navíc doprovázen konferencí pořádanou skupinami podporující Tibet. Rok na to se zformovala Skupina přátel Tibetu mezi členy Parlamentu České republiky, která

na půdě Poslanecké sněmovny například veřejně kritizovala porušování lidských práv na území Tibetu. Roku 2012 k nám dokonce zavítal a několika diskuzí se zúčastnil Lobsang Sangay – premiér tibetské exilové vlády.

Od poloviny devadesátých let se navíc některé městské úřady či školy začaly zapojovat do manifestačních akce Vlajka pro Tibet, v rámci níž bývá 10. března vyvěšena tibetská vlajka, tedy v den výročí Tibetského národního povstání, jako veřejná připomínka vleklého porušování lidských práv na území Tibetu.

Čínská diplomacie se kromě ohrazování se vůči dalajlamovým příletům do Čech spolupodílela i na symbolické (a z pohledu ateistické doktríny marxismu poněkud cynické) substituci přítomnosti tibetského duchovního v podobě Delegace tibetského buddhismu ČLR, která do Česka dorazila v létě roku 2006.¹² Naproti tomu se dalajlama pokusil překvapivým způsobem uchopit marxismus. Duchovní se v minulosti často pasoval do role jakéhosi infant terrible, když právě hledal pozitiva některých komunistických myšlenek na půdě demokratických zemí, aby druhým dechem kritizoval Západ za propastné majetkové rozdíly mezi lidmi.

Z rozličných komentářů k osobě Jeho Svatosti však lze vyčíst, že o jeho životním příběhu a konkrétním úsilí širší česká veřejnost příliš mnoho neví. Jak jinak vysvětlit opakovaný údiv nad přiznanou dalajlamovou inklinací k určitým aspektům marxismu? V českém mediálním diskurzu se tak několik let v řadě objevovaly titulky jako „*Dalajlama: Jsem marxista*“ (2010),¹³ „*Jsem marxista, řekl dalajlama v Praze. Havel to neslyšel*“ (2011),¹⁴ „*Jsem stále marxista, zopakoval dalajlama*“ (2015).¹⁵

Podrobíme-li veřejné projevy pronesené Jeho Svatostí u nás revizi, záhy můžeme pozorovat, že se obsahově de facto výrazně překrývají a že jsou vedeny ve velmi obecných rovinách. Téměř vždy byla řeč o zásadách tibetského buddhismu, totiž o praktikování „*lásky, soucítění, schopnosti odpouštět, tolerance, spokojenosti, sebekázně*.“¹⁶ Explicitně zde nalézáme jistou ekumenickou linku, spatřující společné průsečíky světových náboženství. Skrytější rovina jeho vystupování

v sobě skrývá velký kus diplomacie, neb tyto projevy byly většinou oproštěny od aktuálních politicky kontroverzních prohlášení.

S úmrtím prvního polistopadového prezidenta by se mohlo zdát, že dalajlamův obraz v očích veřejnosti začal pomalu vyhasínat. Duchovní vůdce republiku dál navštěvoval a účastnil se výročních konferencí Fora 2000, založeného právě Havlem. Konference se už ale dávno nekonal v oficiálních prostorách Pražského hradu a osobnost dalajlamy začala být daleko hlasitěji kritizována vrcholnými politiky naší země.

Petr Nečas tehdy ještě v roli premiéra ve své kritice hovořil o „módě dalajlamismu“ a „vzývání dalajlamy“¹⁷. Stranou nezůstali stát ani mužové blízcí prezidentu Klausovi, zejména Ladislav Jakl.¹⁸ K tomu se rozproutila utilitární diskuze, jak moc škodí dalajlama českému exportu.¹⁹

Havlova agenda se kdysi pokusila Česku vtisknout specifickou přidanou hodnotu, která měla ještě více podtrhnout naši polistopadovou reputaci, akcentující význam lidských práv. Tibetští dalajlama v tom sehrál nepochybně výraznou roli a tato nedávná (a dosud neuzavřená) kapitola českých dějin jasně ilustruje konkrétní napětí mezi rovinnými politické etiky (apel na lidská práva) a ekonomického pragmatismu (pěstování dobrých vztahů s Čínou). A jak se ukázalo, zmíněná tenze dalece přehlušila primární dalajlamova témata spirituality tibetského buddhismu. ■

Pro vývoj evangelikální tradice jsou typické nové a nové „vlny“

CÍRKEV STÁLE PROBOUZENÁ

Zdeněk Vojtíšek

Je banální pravdou, že intenzivní náboženský život potřebuje nové impulsy, jinak časem přestane být intenzivní. U protestantů patří k oblastem, které tyto impulsy vyžadují, (1.) osobní zbožnost, mravnost a angažovanost, (2.) četba a výklad Bible, (3.) osobní vztah k Bohu, (4.) úzké společenství stejně věřících nebo (5.) misie. Tato zajisté schematická a neúplná kolekce chce naznačit, v jakých hlavních oblastech se zvedají kolektivní „vlny“, které jsou charakteristické pro tu část protestantského křesťanství, jež se nazývá „evangelikální“.

Ale proč jsou kolektivní impulsy k intenzivnímu náboženskému životu vůbec potřeba? Vždyť přece křesťanstvo prožilo skoro 18 století bez evangelikalismu... A proč má být ostatně křesťanský náboženský život intenzivní? Odpověď na tyto otázky dává změna náboženské situace, k níž na Západě došlo na konci 18. století a která se od té doby šíří do celého světa: stále širší náboženský pluralismus, který poskytuje svobodnou volbu mezi rostoucím počtem náboženských tradic a konfesí a samozřejmě také možnost nepatřit k žádné z těchto tradic a konfesí, popřípadě si vytvořit svůj vlastní, individuální způsob náboženského života. Intenzivní náboženský život je jednou z hlavních možností, jak v této „tvrdé konkurenci“ nábožensky pluralitního světa obstát.

Proto také evangelikální hnutí vzniklo ve dvou ohniscích západního světa, v nichž došlo k masivnímu „odcírkevňování“. Záměrem prvních evangelikálů bylo udržet v křesťanstvu ty, kteří ne vlastní vinou opustili tehdy „všeobjímající náruč církve“, a „zachránit“ je tak před konkurenčním deismem, ateismem nebo náboženskou lhostejností. S tímto záměrem působili anglikánský duchovní John Wesley (1703–1791) a jeho spolupracovníci mezi prvními britskými dělníky, kteří byli po opuštění venkovských farností a příchodu do měst také nábožensky vykořenění. A podobně se angažovali v britských koloniích v Severní Americe, kde farní systém příliš nefungoval a vykořenění byli zvláště noví osadníci, i Jonathan Edwards (1703–1758), a to již

Poznámky

- 1 Text mimo jiné rozvíjí bakalářskou práci autora, nazvanou *Dalajlama v České republice. Exulant v srdci Evropy*, obhájenou roku 2013.
- 2 Dušan Lužný: Náboženská situace v České republice po roce 1989 In: *Religio* 6, Brno: 1998. s. 214.
- 3 Václav Bělohorský: *Mezi světy & mezisvěty: filosofické dialogy*. Praha, Votobia, 1997. s. 7.
- 4 Dokumentární film nesoucí jméno *Cesta vede do Tibetu* byl dokončen v roce 1954.
- 5 Snímek dokončený roku 1956, který cestu dokumentoval, byl nazván *Velká zkouška*.
- 6 Pavel Miňovský: Dalajlama se zajímá o Československo. In: *Lidová demokracie* XLV, 1990, příloha č. 5, 9.
- 7 Martin Putna: *Václav Havel: duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*. Praha, Knihovna Václava Havla, 2011. s. 33.
- 8 Doposud Českou republiku dalajlama navštívil celkem jedenáctkrát.
- 9 Ocen je lze pozorovat například v etablovaných se, čteně užívaných a většinou pejorativně zabarvených neologismech „havloid“ či „pravdoláskář“.
- 10 Učinili tak v rámci konference Forum 2000 v září roku 1997.
- 11 Legitimita přidružení Tibetu k Číně, případně požadavky kulturní autonomie pro tento region.
- 12 O delegaci referovalo samo velvyslanectví Čínské lidové republiky v Praze na svých webových stránkách <http://www.chinaembassy.cz/cze/rdzt/zgxz/t269985.htm> [navštíveno 28. 10. 2017].

- 13 In: *Novinky.cz*, 2010 <https://www.novinky.cz/zahranicni/svet/200999-dalajlama-jsem-marxista.html> [navštíveno 28. 3. 2017].
- 14 Martin Valeš: Jsem marxista, řekl dalajlama v Praze. Havel to neslyšel. In: *Tyden.cz* http://www.tyden.cz/rubriky/zahranici/evropa/dalajlama-v-praze-jsem-marxista-havel-to-neslysel_219777.html, 2011. [navštíveno 28. 10. 2017].
- 15 In: *Deník Referendum*, 2015 <http://denikreferendum.cz/clanek/19543-jsem-stale-marxista-zopakoval-dalajlama> [navštíveno 28. 3. 2017].
- 16 Přepis mezináboženského dialogu z roku 2000, Forum 2000 dostupné z <https://www.forum2000.cz/files/md-2000-transcript.pdf> [navštíveno 28. 10. 2017].
- 17 Josef Kopecký, Jan Wirnitzer: Schwarzenberg vyčítá Nečasovi úlet. Politici se přou o „dalajlamismus“ In: *Idnes.cz*, 2012 https://zpravy.idnes.cz/top-09-stoji-za-schwarzenbergovou-kritikou-necase-f7w-/domaci.aspx?c=A120911_120033_domaci_kop [navštíveno 28. 10. 2017].
- 18 ČTK, Mediální skotačení kolem dalajlamy je kých století, tvrdí Jakl. In: *Lidovky.cz*, 2012 https://www.lidovky.cz/medialni-skotaceni-kolem-dalajlamy-je-kyc-stoleti-tvrdi-jakl-pro-zpravy-domov.aspx?c=A111213_183011_in_domov_ape [navštíveno 28. 10. 2017].
- 19 Roku 2011 byla na univerzitě v Göttingenu v Německu publikována studie *Paying a Visit: The Dalai Lama*

Effect on International Trade. Mapovala možné ekonomické důsledky dalajlamových návštěv pro hostitelské země.

Dalailama in Czech Republic

This paper deals with gradual transformation of the nature of Dalai Lama's visits of Prague. It covers various reactions of politicians, media and churches to the presence of His Holiness and it compares historical contexts of Tibet and Czech Republic. The text describes the original narrative about an exotic spiritual leader, warmly accepted by Czech president and other authorities, which has turned into a sort of political game full of mixed reactions; all this within less than three decades, as the important political and economic context of the issue became more and more publicly articulated.

Mgr. Daniel Rejman (*1989) vystudoval obor Dějiny evropské kultury na Katolické teologické fakultě UK a nyní se věnuje postgraduálnímu studiu církevních a obecných dějin tamtéž. Zaměřuje se na moderní dějiny idejí, mentalit a literatury.

ve 30. letech 18. století, a po něm blízky Wesleyův spolupracovník George Whetfield (1714–1770). Za počátek institucionalizovaného evangelikalismu tak můžeme stanovit konec 18. století, kdy se po Wesleyově smrti britští metodisté definitivně oddělili od anglikánské církve. A ve Spojených státech se evangelikalismus rozšířil a institucionálně konsolidoval mezi lety 1800–1830 (hlavně zásluhou Charlese Grandisona Finneyho (1792–1875) a dalších evangelistů) a nastoupil své vítězné tažení celým 19. stoletím, během nějž se stal největší náboženskou silou v této zemi. A právě ve Spojených státech „se vzdouvaly“ nové „vlny“, a zvláště některé z nich se šířily i do zbytku světa.

První z nich vznikla na konci 30. let 19. století a je nazývána **hnutí svatosti**. Jeho hlavní představitelka, kazatelka Phoebe Palmerová (1807–1874), posunula důraz z misie na vnitřní, mravně vytříbený život evangelikálů. Misijní akcent nebyl ztracen, jen doplněn o „pomoc bližnímu“ prostřednictvím sociální práce. Nejviditelnějším plodem tohoto impulsu byl vznik Armády spásy ve Velké Británii roku 1865, ale tento důraz byl silný i ve Spojených státech zvláště po občanské válce v 60. letech.

Na konci 19. století se v rámci hnutí svatosti zrodila nová vlna – **pentekostalismus** (též letniční hnutí). Pro ni je typické obnovení osobního vztahu k Bohu, jenž je v očích pentekostalistů potvrzen přijetím „duchovních darů“ (charismat)

od Boha. Vedle uzdravování, prorokování a jiných nadpřirozených činů je pro pentekostalisty zvláště důležitá modlitba v neznámých (někdy zvaných „andělských“) jazycích, která spojuje tento impuls s událostmi prvních Letnic, slave-ných křesťany (podle záznamu v křesťanském Novém zákoně). Jako každá „vlna“ měl i pentekostalismus mnoho zdrojů, ale rozhodující bylo působení amerického černošského kazatele Williama Seymoura (1870–1922) v Los Angeles od roku 1906.

Vůči mimořádně emotivnímu způsobu osobního života i bohoslužby se vymezili jiní, racionálně a skripturalisticky zaměřeni evangelikálové, a vytvořili novou mohutnou „vlnu“. Roku 1920 si dali hrdé jméno „fundamentalisté“, ale po několika desetiletích, během nichž se z fundamentalismu stal pochybný pojem, začali dávat přednost označení „konzervativní evangelikálové“. **Fundamentalistická „vlna“** vznikla také ve Spojených státech, ale kořeny má u irského anglikánského duchovního Johna N. Darbyho (1800–1882), který měl s teologií tzv. dispensací ve Spojených státech daleko větší úspěch než ve své vlasti.

Na evropském kontinentu měli nadále ne-pentekostální a ne-fundamentalističtí evangelikálové převahu, ale ve Spojených státech potřebovali tito evangelikálové nový impuls. V 50. letech tak vznikl **nový evangelikalismus**, a zasáhl vzdělanou a relativně bohatou střední třídu, jejíž příslušníci nebyli spokojeni

s přímočarým výkladem Bible ani improvizovanou emocionalitou bohoslužeb. Nejvýraznější osobností této „vlny“ se stal kazatel William („Billy“) Graham (1918–2018).

Nový evangelikalismus měl ohlas i mezi pentekostalisty a v 60. letech se podílel na vzniku další „vlny“, nazvané **charismatické hnutí**. Charismatictičtí evangelikálové přitom mimořádně úspěšně vnesli své mírně modifikované pentekostální přístupy nejen mezi mnoho ostatních evangelikálů (kromě fundamentalistů), ale i do jiných konfesí. Vznikla tak hnutí „charismatické obnovy“ třeba v římskokatolické církvi, ale v menší míře i v dalších ne-evangelikálních církvích.

Zatím poslední „vlnu“ tvoří **neocharismatické hnutí**, zaměřené zvláště na misi prostřednictvím zázraků. Jedna jeho část nese název „hnutí víry“. V Evropě není tak úspěšné jako v některých zemích Afriky, Asie a Ameriky.

Evangelikalismus se tedy během čtvrt tisíciletí stal hnutím mnoha podob, ale společného základu. To, co se první evangelikálové naučili v chudinských čtvrtích britských velkoměst a na amerických přerách, se v pluralitním světě osvědčilo. ■

Poznámka

Česky k tématu více: VOJTÍŠEK, Zdeněk, „Evangelikalismus“, in: NEŠPOR, Zdeněk, VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*, Praha: Karolinum 2015, s. 23–49.

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

Význam slova evangelikální

V češtině existují tři přídavná jména odvozená od podstatného jména evangelium: evangelijní, evangelický a evangelikální. Tato slova původně znamenala naprosto totéž (tedy „mající kvalitu či bytostné rysy evangelia“). Později se v důsledku historického vývoje jejich významy vyprofilovaly a odlišily, a jsou spojovány s konkrétními dějinnými a církevními útvary.

Když počátkem šestnáctého století Martin Luther vystoupil se svou kritikou středověké církve, volal po návratu k původní ryzosti křesťanství, v jehož středu je evangelium. V této souvislosti užíval přídavné jméno odvozené od slova evangelium (tj. evangelijní), aby podtrhl centrální důraz svého programu. V Lutherově rodné němčině jde o slovo „*evangelisch*“ (překládané do češtiny nejčastěji slovem evangelický). Ovšem do angličtiny se Lutherovo „*evangelisch*“ překládá slovem *evangelical*. To, co čeština vyjadřuje slovem evangelijní (to jest „mající kvalitu či bytostné rysy evangelia“) vyjadřuje němčina slovem „*evangelisch*“ (evangelický), zatímco angličtina vyjadřuje totéž slovem „*evangelical*“ (čemuž odpovídá české slovo evangelikální).

V anglicky mluvících zemích ale došlo v důsledku dějinného vývoje k tomu, že adjektivum *evangelical* se postupně naplnilo konkrétním významem, užším, než byl ten původní. *Evangelical* - evangelikální křesťanství je totiž v anglofonním světě neodmyslitelně spojeno s obrodnými hnutími v rámci protestantismu, k nimž docházelo ve Velké Británii (včetně kolonií) a v severní Americe od osmnáctého století až po počátek století dvacátého. Historicky je tedy evangelikální křesťanství svou zbožností, teologickým profilem a centrálními důrazy spojeno s probuzeneckými hnutími anglosaského protestantismu, evangelikálové se dodnes hlásí k odkazu puritanismu, pietismu, metodismu, tzv. Velkých probuzení (*Great Awakenings*) a podobných hnutí.

České slovo „evangelický“ pak obvykle odkazuje k světové reformaci šestnáctého století (a je pak více méně synonymní se slovem protestantský). V tomtéž významu používá angličtina sousloví „mainstream Protestant“. V českém jazykovém prostoru může mít slovo evangelický také užší význam, vztahující se k nejvýznamnější protestantské církvi v České republice, jíž je Českobratrská církev evangelická. ■

Pavel Hošek

Evangelikální fenomén tzv. *emerging church*

VYNOŘUJE SE CÍRKEV?

Ivan O. Štampach

Evangelikální křesťany charakterizoval Alexandr Flek jako evangelíky, kteří berou svou evangelickou příslušnost vážně (v rozhovoru zde na straně 26–27). Protestantské (reformační) církve začaly deklarovaným návratem k evangeliu, k víře jako osobnímu postoji a k poslušnému následování Ježíše Krista v osobním a společenském životě. Záhy se však staly státními církvemi se scholasticky formulovanou doktrínou a s mocensky prosazovanou pravověrností.

Evangelikální hnutí se chtělo vracet k evangeliu jako dobré zvěsti o spáse. Chtělo být křesťanstvím *probuzeneckým*, mělo být výsledkem duchovního probuzení. Měly to být církve *svobodné*, bez nadcírkvevní administrativní struktury, jíž by se lokální církve, sbory podřizovaly, a též svobodné vůči státu. V nich víra není tradicí, do níž se člověk zapojuje zrozením a výchovou, nýbrž člověk k víře svobodně dospívá. Šlo o víru osobní, o víru, kterou věřící křesťan i navzdory potížím *vyznává* a vydává o Ježíši Kristu svědectví. Mělo jít u každého evangelikálního křesťana o konverzi chápanou jako *znovuzrození*.

Část jeho stoupenců dospěla nyní k přesvědčení, že je třeba překonat současnou etapu evangelikálního křesťanství a zachovat vše, čím toto hnutí mělo být. V této souvislosti se mluví o křesťanství postevangelikálním.¹ V něm se kritizuje politizace zejména amerického evangelikalismu. Dnes „evangelikální“ často znamená konzervativní, nacionalistickou politiku spojenou s radikálním prosazováním chicagské ekonomické školy ignorující sociální rozměr. Odmítá se rovněž nedůvěřivý postoj evangelikálů ke kultuře.

Charakteristickou podobou postevangelikálního směru je jev, jehož název je do češtiny nesnadno přeložitelný, *emerging* (někdy též *emergent*) *church*. Doslova jde o vynořující se církev. Může to být míněno jako pohyb, dění či proces v kontrastu se statickými církevními strukturami. Hnutí se charakterizuje rovněž jako konverzace a vyjadřuje tím svou dynamickou povahu. Je rovněž decentralizované, někdy v podobě na sobě nezávislých domácích církví.

Vynořující se církev chce odpovídat na postmoderní kulturu. Pokládá za překonaný spor modernismu s konzervativismem. Vůdčí postava hnutí Brian McLaren přiznává mnohost inspiračních zdrojů. Jak bychom čekali u křesťanského směru navazujícího na evangelikální křesťanství, hlásí se dlouhým podtitulem své publikace k biblické inspiraci. Pokud jde o historické větve křesťanství, říká, že je křesťanem protestantským, ale i postprotestantským, a možná překvapivě zároveň i katolickým. Uvádí však rovněž anabaptisty, metodisty, kalvinisty a anglikány. Těžko si umíme představit, jak může být zároveň křesťanem liberálním i fundamentalistickým. Přiznává se ke dvěma podobám intenzivního prožívání víry, na jedné straně mystické a kontemplativní, a na druhé straně charismatické a misijní.

Hnutí McLaren rovněž spojuje se zelenou orientací. Ve své zmíněné publikaci o vstřícné pravověrnosti McLaren uzavírá výčet podnětů tak, že je křesťanem v depresi, ale s nadějí, vynořujícím se a neukončeným.²

Do širší souvislosti dal pojetí vynořující se církve americký episkopální autor Ian Mobsby, kterému se připisuje rovněž iniciativa v oblasti obnoveného mnišství. Mluví o nové podobě církve, o odstranění bariér a rozkolů, o potřebě spojit evangelizaci se sociální aktivitou. Chce věnovat pozornost tradici i žité zkušenosti. Jde mu o překonání předělu mezi duchovenstvem a laiky.³ Sám výraz *emerging church* podle všeho použil jako první Dan Kimball.⁴

Na počátku emergentního paradigmatu stojí rovněž přístup k Bibli a k celku tradice, který není liberálně odmítavý ani

fundamentalisticky do všech podrobností zavazující. Americký novozákonní biblista Marcus Borg popisuje tento přístup jako historický, metaforický a svátostný. Takové její pojmání se netýká objektů, nýbrž vztahů, a má transformační vliv na život.⁵

V kontrastu s evangelikálním individualismem („Ježíš jako osobní spasitel“) chce emergující hnutí vytvářet společenství. Jeho modelem je Boží Trojice, jedinečnost každé osoby a plná komunikace, plné sdílení veškerého obsahu božství. Církev má být transformací sekulární společnosti, má se utvářet komunitní život, církev má být otevřená všem, i těm, kdo jsou na okraji. Má být vstřícná a kreativní. Má vést, ale nikoli kontrolovat.

Zatímco pro evangelikální hnutí je typické misijní nadšení, odmítá hnutí *emerging church* imperiální přístup směřující k obrácení nevěřících. Působení v misijních oblastech na vojenské, politické a ekonomické podmanění navazovalo podrobením duší. S oblibou se mluvilo o získávání duší pro Krista. Křesťané mají naopak vznášet nárok na pravdu v pokoře a s úctou k partnerům. Má jít spíše o svědectví a sdílení příběhu. Církev se posouvá z centra na periferii. Neusiluje o privilegované postavení a stává se vědomě jedním hlasem mezi ostatními. Spíše než institucí se stává hnutím.

Vynořující se církev je v souvislosti s uvažovanými třemi etapami návaznosti na Ježíše Krista možno vidět jako třetí etapu, poté, co se s koncem středověku zhroutilo *křesťanstvo*, *corpus christianorum*, křesťanská civilizace. Po další, dnes snad končící epoše *křesťanství* jako ideologie, která soupeří s jinými náboženskými a sekulárními výklady světa, nastupuje *křesťanskost*, křesťanská kvalita sekulárního života. Církve v tomto pojetí není institucí, nýbrž bratrským a sesterským sdílením sobě rovných osob. Je to „tělo Kristovo“, tedy společenství duchovního života, víry, naděje a lásky.

Shromáždění v tomto směru zahrnuje vše od svobodně uplatněných tradičních liturgických forem po kreativní a improvizované formy bohoslužby. Ve volbě prostředků jsou určující místní možnosti a preference. Episkopální farnost sv. Řehoře z Nysy v San Francisku, kterou můžeme považovat za blízkou *emerging church*, používá vybrané prvky východní křesťanské liturgie, ale vypůj-

čuje si i podněty z mimokřesťanských náboženství.

V komunitách vynořující se církve se často uplatňují prvky tradiční spirituality. Vypůjčují si metody duchovního života od katolíků, pravoslavných a z keltského křesťanství. V tomto prostředí označovaném též jako *ancient-future church* se uplatňuje pravoslavná Ježíšova modlitba odpočítávaná na modlitebním náramku složeném z vlněných nebo hedvábných uzlů (koboskiny, čotky), katolický růženec, ikony či putování v labyrintu. Z katolické mnišské tradice se uplatňuje *lectio divina*, meditativní četba biblických textů. Používá se i bezeslovná meditace poučená jógou a zenovým buddhismem.

V hnutí se rozlišují dílčí směry. Jeden tvoří stoupenci tradiční ortodoxie, která však má být vyložena v kontextu postmoderní filosofie a kultury. Ve volné vazbě na to je radikální ortodoxie a slabá teologie, nebo výstižněji řečeno teologie slabého Boha, Boha, který není všemocným vládcem vesmíru. Boží bezpodmínečný nárok na člověka není podpořen žádnou mocí.⁶

Jiný směr označovaný jako revizionistický je teologicky a morálně liberální. Odpoutává se od evangelikální teologie, již nepovažuje za přiměřenou postmodernímu člověku. Reprezentant tohoto pojetí Rob Bell to vyjadřuje takto: *Přijímám pravdu kdekoli, v každém náboženském systému, v každém světovém názoru. Je-li pravdivý, patří Bohu. Značný rozruch v evangelikálním prostředí vyvolal jeho text, v němž připouští, že nemusí hrozit možnost věčného zavržení.*⁷

Bell se rovněž vyslovil k tématu lidí praktikujících homosexuální partnerství. Na otázku, jaké je jejich místo v církvi, se vyslovil: *Někteří lidé jsou gayové, jste našimi bratřími a našimi sestrami a my vás milujeme. ... Gayové jsou Ježíšovými vášnivými učedníky tak, jako se já jím snažím být. Dejme se dohromady a pokusme se udělat něco pro řešení velkých problémů našeho světa.*⁸

Hnutí přesouvá důraz z individuální spásy na praktickou přítomnost Božího království, tedy Boží vlády v pozemských podmínkách. Teologicky bylo toto pojetí připraveno prezentní (či realizovanou) eschatologií s typickými reprezentanty Paulem Tillichem⁹ a Johnem A. T. Robinsonem.¹⁰ Ta neumísťuje těžiště do zaslíbení či nedohlédnutelné budoucnosti, ale spatřuje přítomnou realizaci radikálně nové-

ho v činech a slovech Ježíše Krista a v jejich promítnutí do konkrétní současnosti.

Projevem Božího králování je především sociální spravedlnost, být na cestě spásy znamená postavit se do jejích služeb. To vede k zásadně odlišným politickým preferencím ve srovnání s evangelikály. Lidé z vynořujícího se hnutí se přiklání k sociálnímu liberalismu, tedy k modelu sociálního státu, k rovnosti občanů, včetně rovnosti pohlaví, ras a etnik, ke genderové svobodě, k uplatnění práv menšin. Ve Spojených státech to znamená obvykle podporu Demokratické strany, i když politické aplikace nejsou jednoznačné a předem dané.

Otevřenou otázkou vynořující se církve je zachování jejího programově pluralitního, neautoritativního, neinstitucionálního a decentralizovaného rázu. V samotném hnutí nacházíme pevnější útvary, které se pro rozlišení někdy označují jako *emergent churches*. Prakticky všechna hnutí nové vitality v křesťanském (a jiném náboženském) prostředí se dříve či později stala denominacemi. V jejich prostředí se začala hodnotit věrnost původnímu impulzu, a tedy vlastně pravověrnost.

V současném českém prostředí je blízko hnutí *emerging church* neformální, neregistrovaná komunita *Ta Cesta*, která se schází v klubu Zázemí v Praze v Bartolomějské ulici. Nejde jim, jak sami uvádějí, o příslušnost k instituci, ale o proces společného následování Krista. Nepovažují se za „majitele pravdy“, ale za společenství poutníků, kteří zaslechli Kristovo pozvání a vyrazili pod jeho vedením spolu s ostatními poutníky na cestu „domů“.¹¹

K zakladatelům Té Cesty patřil Alexandr Flek, mimo jiné vedoucí autorského týmu Bible 21. Byl součástí týmu vedoucích Té Cesty a sloužil jako průvodce přečteným biblickým textem na jejích setkáních. Na konci minulého roku vydal parafrázi evangelií pod názvem *Parabíle*.¹²

Snad ještě blíž k hnutí mají setkání pod názvem *Meziprostor*. Poslední čtyřdenní letní setkání proběhlo na Skalákově mlýně v Meziříčku 19.–22. července 2018. Bohatý program zahrnoval koncerty, promítání filmů, dílny, jedna věnovaná např. tetování. Náboženská témata zastupoval Martin C. Putna přednáškou *Bláznivost a víra*. Američan Phil Wyman, který se sám charakterizuje jako provokatér, řečník, cestovatel, pastor a hudeb-

ník nabídl *Lekci pouštních otců a matek o kontemplaci a komunitě*. Diskuse pod názvem *Kristus na „rudém předměstí“* byla věnována Madeleine Delbrélové (1904–1964), katolické sociální pracovníci a zakladatelce Domu setkání na pařížském dělnickém předměstí Ivry, kde v místních volbách dlouhodobě vítězila komunistická strana. Vladimír Volráb přišel s tématem *Křesťanská meditační praxe* (přednáška, diskuse, meditace).¹³

V posledních dvou desetiletích se vynořuje popsaná nová podoba křesťanství, která se setkává zejména u fundamentalisticky laděných skupin s ostrou kritikou, jež zpochybňuje někdy i příslušnost těchto společenství k obecné církvi. Popsané rysy hnutí však vedly k tomu, že především pro mladší, vzdělané obyvatele velkých měst se *emerging churches* stávají alternativou, která jim umožňuje nadále se hlásit ke křesťanství.

Poznámky

- 1 Dave TOMLINSON, *The Post-Evangelical*, Londýn: Triangle, 1995.
- 2 Brian MCLAREN, *Generous Orthodoxy*, ElCajon, Youth Specialities, 2006.
- 3 Ian MOBSBY, *Trinitarian Theology for Emerging Church & Mission*, Portland: Episcopal Diocese of Portland, 2008.
- 4 Dan KIMBALL, *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations* Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.
- 5 Marcus BORG, *The Heart of Christianity*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2003.
- 6 John D. CAPUTO: *The Folly of God: A Theology of the Unconditional*, Farmington: Polebridge Press, 2015.
- 7 Rob BELL, *Love Wins*, New York: Harper One, 2011.
- 8 O jeho vyjádření referuje Anna ALMENDRALA, Rob Bells „Love Wins“, *The Huffington Post*, 19. 10. 2012.
- 9 Paul TILLICH: *The Eternal Now*, Londýn(?): SCM Press, 1965.
- 10 John A. T. ROBINSON: *Čestně o Bohu*, Praha: Kalich, 2006
- 11 Ta Cesta, www.tacesta.cz,
- 12 Alexandr FLEK: *Parabíle*, Praha: Biblion, 2018.
- 13 Meziprostor Program 2018, <https://www.meziprostor.cz/program>.

Is the Church Really Emerging?

This article presents the Emerging (or Emergent) Church in the context of the history of Protestant and Evangelical Christianity. It demonstrates its nature as an essentially postmodern, non-authoritarian, decentralized movement dedicated to dialogue. It deals with influential authors and various streams in the movement. It also deals with the presence of an „emerging church paradigm“ in Czech Christianity, such as the community Ta Cesta (The Way) and Meziprostor (Intermediate Space). The article also speaks about common criticisms of the movement and shows how this particular movement allows young, educated residents of larger cities to consider themselves Christians.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) externě spolupracuje s Evangelickou teologickou fakultou UK a s katedrou religionistiky Filozofické univerzity Pardubice.

Konzervativní evangelikalismus v USA u politického kormidla

NEJLEPŠÍ PŘÁTELÉ DONALDA TRUMPA

Miloš Mrázek

Tisková mluvčí současného amerického prezidenta Sarah Sandersová v rozhovoru pro evangelikální televizi CBN 30. ledna prohlásila, že „*Bůh chtěl, aby se Donald Trump stal prezidentem*“.¹ Od zahájení kampaně podobná tvrzení několikrát zazněla i z úst samotných evangelikálních vůdců. A naopak D. Trump mnohokrát tyto označil za „*velmi dobré*“ či „*speciální*“ přátele. Když na závěr svého nominačního projevu poděkoval příslušníkům „*evangelikální komunity, kteří byli ke mně tak dobří a tak moc mne podporovali*“, nešlo zjevně jen o zdvořilostní frázi. To dokazuje i pozdější postřeh pozorovatelů, že v Bílém domě se nikdy nepohybovalo tolik vlivných evangelikálů jako nyní.²

Spojení realitního magnáta, jehož dlouholetý mediální obraz snad ani nemohl být vzdálenější představě zbožného konzervativního křesťana, s významnou částí evangelikálního hnutí je pozoruhodným jevem, který se již zapsal do dějin politiky i náboženských dějin USA.³

Náboženská svoboda doma i ve světě
Výše citovaná slova Trumpova projevu na Národním republikánském kongresu v červenci 2016 pokračují: „*Máte tolik čím přispět naší politice, zatímco naše zákony vám brání, abyste o svých názorech promlouvali ze svých kazatelen*.“ Slib,

že se zasadí o zrušení tzv. Johnsoňova dodatku, podle něhož duchovní církví, které mají status daňově zvýhodněných organizací, nemohou při bohoslužbách činit politickou agitaci, byl jednou z mnoha nabídek do nitra těch evangelikálních kruhů, pro které se politická angažovanost stala součástí jejich identity. Krátce po své inauguraci nový prezident skutečně podepsal výnos, který zmíněný dodatek omezuje. V tomto případě ale šlo spíše o symbolické

a podrývá naši skvělou tradici náboženské svobody“. Oznámil přitom vytvoření speciálního útvaru pro ochranu náboženských skupin před perzekucí – *Religious Liberty Task Force*.⁵ Symbolem boje za náboženskou svobodu v tomto pojetí se stal cukrář Jack Phillips, který pět let prohrával soudní bitvu, v níž bojoval o právo neupéci dort ke svatbě homosexuálního páru. Vloni jej po velmi sledovaném jednání Nejvyšší soud osvobodil.

Ministerstvo zahraničí ve stejnou dobu zase dalo vzniknout speciálnímu fondu pro podporu náboženské svobody ve světě (*International Religious Freedom Fund*). Slavnostně to bylo oznámeno na summitu uspořádaném k dvacetiletému výročí založení Úřadu pro náboženskou svobodu ve světě (*Office of International Religious Freedom*), přičemž zde byl jeden z příkladů náboženské nesvobody zosobněn v postavě evangelikálního pastora Andrewa C. Brunsona, který byl jako údajný špión zatčen v Turecku po neúspěšném puči v roce 2016. Krátce na to američtí diplomaté dosáhli jeho propuštění. Ten pak šel hned po návratu osobně poděkovat D. Trumpovi za jeho angažovanost a s rukou na jeho rameni se pomodlil, aby mu Bůh dal „*nadpřirozenou moudrost, a mohl tak splnit plány, které Bůh má s ním a s celou zemí*“.

Jeruzalém a Kristův druhý příchod

Důležitým bodem kampaně byl statut Jeruzaléma jako hlavního města Státu Izrael. Trumpovi poradci vytyčili, že slib přeložení americké ambasády z Tel Avivu do Jeruzaléma bude pro část evangelikálního elektorátu velkou výzvou. Nebyla to však žádná novinka. Americký Kongres už v roce 1995 přestěhování velvyslanectví uzákonil – tím byl Jeruzalém *de iure* za hlavní město uznán. Všichni prezidenti však od té doby podepisovali dočasný odklad tohoto politicky citlivého rozhodnutí. Trump slíbil, že tuto praxi ukončí. Proto bylo pro mnohé zklamáním, když krátce po svém zvolení takovýto dočasný odklad rovněž podepsal. O to větší však měli radost, když k přesunu v polovině loňského roku skutečně došlo.

Proč byla tato událost tak důležitá? V pozadí je teologie tzv. premileniálního dispensionalismu, který má svůj původ v teologii J. N. Darbyho (1800–1882).⁶ Jádrem jeho myšlenek bylo rozlišování několika historických etap, jimž je vlastní specifická podoba Boží komunikace



K významným podporovatelům D. Trumpa patří Jerry Falwell Jr., prvorozený syn Jerryho Falwella Sr. (1933–2007), televangelisty, zakladatele politicky angažovaného hnutí *Moral Majority* a evangelikální vysoké školy Liberty University. Jejím prezidentem je právě Jerry Jr.
Foto: Wikimedia Commons.

Následující řádky jsou sondou do tohoto zvláštního a ještě před nedávnem asi těžko představitelného vztahu. Navazuje na obecnější pojednání, která jsme tématu politické angažovanosti amerických *born again* protestantů v časopise *Dingir* věnovali.⁴ Současný příspěvek je stručným dodatkem především k poslednímu z nich a všímá si významných momentů vztahu konzervativních znovuzrozených křesťanů a současného amerického prezidenta v jeho dosavadním funkčním období. Nejde tedy o samostatné, a už vůbec ne akademické, pojednání.

gesto bez významnějšího dopadu.

Mnozí evangelikálové také museli mít pocit zadostiučinění, když své dlouhodobé obavy o krácení práv a svobod věřících v kontextu ideologie politické korektnosti slyšeli pronášené ústy i dalších členů Trumpova kabinetu, zvláště ministra spravedlnosti Jeffa Sessionse. Ten na summitu věnovanému stavu náboženské svobody v USA vloni v srpnu prohlásil, že „*mnoho Američanů cítí, že jejich svoboda praktikovat náboženství je v ohrožení*“ a že „*nebezpečné hnutí, mnohými nepozorované, nyní zpochybňuje*

s lidmi. Lidstvo je podle něj na prahu poslední etapy – tisíciletého Kristova království, kterému bude předcházet tzv. vytržení či uchvácení (*rapture*) věřících na nebe. Práví křesťané při něm budou tělesně vzati z tohoto světa a ostatní zůstanou na Zemi. „Potom Židé znovu vybudují chrám v Jeruzalémě a začnou války známé jako Armadegon, které budou trvat sedm let. Hodně Židů uvěří, že Ježíš je Mesiáš a budou připočtení k těm, kteří budou spaseni. Po té se Kristus a jeho stoupenci vrátí z nebe na Zemi. A kam přijdou? Do Jeruzaléma... A z tohoto nového Jeruzaléma bude Kristus vládnout po tisíc let.“⁷

Naděje bojovníků

za práva nenarozených

Katalyzátorem politické angažovanosti evangelikálních křesťanů byl bezesporu soudní rozsudek *Wade v. Roe* v roce 1973, který na federální úrovni umožnil legálně ukončovat těhotenství. Boj proti potratům se stal klíčovým tématem tzv. nové křesťanské pravice. Její úsilí však nevedlo prakticky k žádnému úspěchu. I tato frustrace zjevně přispěla ke změně strategie, jež vyústila v podporu kandidáta – outsidera (náboženského i politického). Trumpovi přitom neuškodilo ani to, že se dříve se označoval jako „velmi *pro-choice*“ (tedy pro potraty). Přesto mu část voličstva, pro které šlo o důležité téma, uvěřila jeho obrát k „velmi *pro-life*“ (pro život

nenarozených). Když se potom v lednu 2017 každoročního *Pochodu pro život* osobně zúčastnil viceprezident M. Pence a předal zdravici samotného čerstvě inaugurovaného prezidenta, byla tím jejich naděje na změnu v této oblasti posílena. Na pochodu byly vidět transparenty s parafrází hesla Trumpovy volební kampaně *Make Amerika Pro-life Again*. Trump pak později skutečně oznámil omezení podpory potratovým institucím a několik států (např. Mississippi) v poslední době přístup k potratům zpřísnilo. Naopak stát New York v lednu tohoto roku vyslal signál v podobě liberalizace potratů (*Reproductive Health Act*), jež podle některých interpretací umožňuje ukončit těhotenství až do doby těsně před porodem.

Otázka nenarozeného života je opět horké politické téma a hovoří se o tom, že zvrat zmíněného precedentního rozsudku na federální úrovni nebyl nikdy tak reálný jako nyní. Trump přitom sehrál zásadní roli v tom, že posílil konzervativní hlasy v Nejvyšším soudu USA.⁸

Bůh a Bible zpátky do škol

V kampani se Trump chlubil svou sbírkou Biblí a příliš mu neublížilo ani to, když byl načapán při základních neznalostech této „skvělé knihy“. Ti evangelikálové, kteří si na něj vsadili, mohli nedávno pocítit zadostiučinění, když D. Trump skrze své oblíbené médium podpořil

výuku biblické gramotnosti na školách, jak ji chystá stát např. Kentucky, a označil to za „skvělé“.⁹ Už dříve se přitom do budov škol v některých státech vrátilo státní motto *In God We Trust* („Bohu důvěřujeme“).¹⁰

Pocta Billymu Grahamovi

Když vloni zemřel jeden z nejvlivnějších kazatelů v dějinách USA Billy Graham (1918–2018), vzdal mu Trump hold nejen na Twitteru, ale nechal pro něj uspořádat velkolepý státní pohřeb. Grahamovy ostatky byly vystaveny k veřejnému uctění v Rotundě Kapitolu Spojených států amerických. Této pocty, udělované lidem za „významnou službu národu“ a prokazované obvykle jen významným státníkům a vojevůdcům, se přitom do té doby dostalo jen třem osobnostem „z lidu“. Šlo tedy o velmi významné symbolické gesto, jež mělo ukázat, jak si národ v čele s jeho prezidentem evangelikálních vůdců váží.¹¹

Nový Kýros

Významná část konzervativních protestantů rozumí heslu *Make Amerika Great Again* ve smyslu „Christian Again“. Podpoře Trumpa pak pomohla symbolika „nového krále Kýra“. Kýros II. byl perský vládce, jenž v roce 538 Izraelcům dovolil návrat do jejich vlasti. V Bibli (Izaiáš, kapitola 45) je vykreslován jako v jistém smyslu mesiášská postava („pomazaný Hospodinův“), kterou Bůh vedl, aby zachránila Židy, ačkoliv ona sama nebyla jedna z nich. I někteří evangelikálové na Trumpa pohlížejí jako na někoho, kdo nepatří k Božím lidu, ale je Božím nástrojem, který má podpořit křesťanství (a dále pak Izrael), tím, že jim naslouchá.

Poznámky

- 1 „White House Press Secretary Sarah Sanders: ‚God Wanted Donald Trump to Become President‘“, CBN, 30. 1. 2019, online: <http://www1.cbn.com/cbnnews/politics/2019/january/exclusive-white-house-press-secretary-sarah-sanders-god-wanted-donald-trump-to-become-president>.
- 2 L. Philippová, „Nejevanglikálnější Bílý dům v historii“, *Náboženský infoservis*, 5. 3. 2018.
- 3 O Trumpově vlastní religiozitě viz: Stephen Mansfield: *Choosing Donald Trump: God, Anger, Hope, and Why Christian Conservatives Supported Him*, Grand Rapids 2017, 208 s.
- 4 M. Mrázek, „Víra a volby“, *Dingir* 2/2013, s. 38–40; M. Mrázek, „Náboženský hlas pro Donalda Trumpa“, *Dingir* 1/2017, s. 8–11.
- 5 Viz zpráva, „Ministerstvo spravedlnosti USA vyjadřuje obavy o stav náboženské svobody v zemi“, *Náboženský infoservis*, 11. 8. 2018.
- 6 Viz Pavel Šíma, „Uzavřená církev“, *Dingir* 1/2002, str. 6n.
- 7 Jon M. Sweeney, „Looking forward to the rapture: the cod theology of the US fundamentalist Christians

behind Trump's Jerusalem decision“, *The Tablet*, 14. 12. 2017, online: <https://www.thetablet.co.uk/features/2/11867/looking-forward-to-the-rapture-the-cod-theology-of-the-us-fundamentalist-christians-behind-trump-s-jerusalem-decision>.

- 8 Viz např. „How Trump helped inspire a wave of strict new abortion laws“, *Vox*, 21. 11. 2018, online: <https://www.vox.com/2018/3/22/17143454/trump-ohio-heartbeat-bill-abortion-ban-mississippi>.
- 9 „Trump calls Bible literacy classes in schools ‚great‘“, *Politico*, 28. 1. 2019, online: https://www.politico.com/story/2019/01/28/donald-trump-bible-classes-school-1128702?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=78ca0b2a19-EMAIL_CAMPAIGN_2019_01_28_02_25&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-78ca0b2a19-400483865.
- 10 „Heslo ‚Bohu důvěřujeme‘ na budovách amerických škol“, *Náboženský infoservis*, 21. 8. 2018.
- 11 Viz např. Kimberly Winston, „Billy Graham, lying in honor and civil religion“, *Religion News Service*, 1. 3. 2018, online: [https://religionnews.com/2018/](https://religionnews.com/2018/02/28/the-splainer-billy-graham-public-mourning-and-civil-religion/)

02/28/the-splainer-billy-graham-public-mourning-and-civil-religion/.

- 12 Roger E. Olson, „Is Trump ‚Our Cyrus‘? A Critical American-Christian Explanation and Response“, *Patheos*, 27. 8. 2018, online: <http://www.patheos.com/blogs/rogereolson/2018/08/is-trump-our-cyrus-a-critical-american-christian-explanation-and-response/>.
- 13 „Jerry Falwell's justification for supporting Trump called ‚disaster for the church‘“, *The Christian Post*, 2. 1. 2019, online: <https://www.christianpost.com/news/jerry-falwells-justification-for-supporting-trump-called-disaster-for-the-church.html>.
- 14 O zprávě *Public Religion Research Institute* informoval *Náboženský infoservis*: „Bieli evangelikáli v USA podporují Trumpa a negativně vnímají aktuálně demografické změny“, 16. 8. 2018.
- 15 „The walls around Trump are crumbling. Evangelicals may be his last resort“, *The Washington Post*, 2. 1. 2018, online: https://www.washingtonpost.com/opinions/2019/01/02/walls-around-trump-are-crumbling-evangelicals-may-be-his-last-resort/?noredirect=on&utm_term=.0fb1a97a13c5.

Mají na mysli znovuvybudování Chrámu v Jeruzalémě, k čemuž měl napomoci zmíněný přesun velvyslanectví, i obranu křesťanů před levicovým sekularismem, který chce podle nich autentické biblické křesťany kriminalizovat.

Místo závěru

Tento příspěvek neměl dojít k žádnému závěru. Šlo jen o sondu do vztahu Donalda Trumpa a americké evangelikální komunity, která umožňuje toto zvláštní spojení pochopit. Vyhrazený prostor a hlavně nemožnost časového odstupu nám nedovoluje komplexnější pohled na tuto problematiku. K tomu by bylo potřeba podívat se na různé názory na toto spojení mezi samotnými evangelikály. Vedle nadšených podporovatelů „nového Kýra“ zde najdeme stejně razantní odpůrce. Za všechny si ocitujeme alespoň baptistického teologa Rogera E. Olsona: „Mám velké obavy, že Trump se svou konzervativní křesťanskou, základnou‘ pouze manipuluje a obrátí se k ní zády, jakmile to pro jeho mocichtivou agendu bude výhodné.“¹² I jiní vřelý vztah k D. Trumpovi např. ze strany J. Falwella Jr. považují za „katastrofu pro církev“.¹³

Také jsme se zde zaměřili více méně jen na ideologickou rovinu. Hlubší analýza by musela zohlednit i další aspekty, např. demografický faktor. Mezi různými náboženskými skupinami jsou bílí evangelikální protestanté jedineční v tom, do jaké míry negativně vnímají demografické změny v americké společnosti. Více než polovina z nich zastává názor, že pokud nebude většina populace bělošská, bude to mít pro zemi nepříznivé důsledky.¹⁴ A je to také právě tato sociální skupina, v níž má velkou podporu zeď na jižní hranici USA.¹⁵

Nesmíme rovněž zapomínat, že američtí evangelikálové nejsou nějakou homogenní skupinou – v náboženském ani politickém smyslu. Ostatně ani samotný termín „evangelikál“ není jednoznačný.

Přes to všechno je snad možné říci, že ať už se tento vztah bude vyvíjet jakkoliv, evangelikální komunitu již značně poznamenal. A snad není příliš přehnané tvrzení, že moderní dějiny amerického evangelikalismu bude možné periodizovat na dobu „před Trumpem“ a „po Trumpovi“.

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

Evanjeličtí hnutí v USA nie je len konzervatívne a pravicové

EVANJELIKÁLNA ĽAVICA

Pavol Bargár

Evanjeličtí hnutí je v myšliach väčšiny ľudí spojené v prvom rade s viac či menej proklamovanou podporou (sociálne) konzervatívnej (a ekonomicky liberálnej) pravicovej politiky. To je najviac očividné predovšetkým v súvislosti s evanjelikalizmom v USA, napr. organizácia *Moral Majority* a jej spojitost s Republikánskou stranou ako „God’s Own Party“ (t. j. „skutočnou Božou stranou“) v 80. rokoch či, v súčasnej dobe, podpora značnej časti amerických evanjelikálov administratíve prezidenta Trumpa.

V rámci amerického evanjeličtí hnutia však existuje celé spektrum postojov k politickým a spoločenským otázkam reprezentujúcich „pravicu“, „stred“ i „ľavicu“. Práve poslednej zmienovanej skupine sa venuje tento článok.

David Gushee hovorí, že evanjeličtí hnutia je ľavicou práve preto, lebo interpretuje Bibliu a nároky kladené na kresťanov ako nasledovníkov Krista spôsobmi, ktoré sú v súčasnosti považované za „ľavicovo orientované morálne predpoklady“.¹ Je potrebné povedať, že táto definícia je značne formalistická a v podstate nevytvára nič o obsahu toho, za čím si evanjeličtí hnutia stojí. O priblíženie charakteristických rysov tohto prúdu v rámci evanjelikalizmu sa pokúsi tento článok.

Hoci evanjeličtí hnutia sa neteší zďaleka takej veľkej pozornosti médií ako jej „dvojča na pravici“,² ide o relatívne dobre etablovanú skupinu v rámci evanjeličtí hnutia kresťanstva.³ Jej začiatky v podobe, v akej sa dnes o nej hovorí, siahajú do prelomu 60. a 70. rokov minulého storočia. Významne sa spájajú s postavou senátora za štát Oregon Marka Hatfielda a jeho ráznym vystupovaním proti vojne vo Vietname a údajnému zbožšťovaniu amerického národa.⁴ V tejto súvislosti stoja za pozornosť predovšetkým dve skutočnosti. Po prvé, Hatfieldov hlas volajúci po nenásilí a sociálnej spravodlivosti nebol medzi americkými evanjeličtí hnutiami tej doby vôbec ojedinelý. Práve naopak, evanjeličtí hnutia patrili v 60. rokoch popri odborároch a katolíkoch medzi najvýznamnejších podporovateľov Demokratickej strany a nebolo vôbec samozrejmé, že postupom času

v rámci tejto politickej strany zvíťazí sekulárne krídlo.⁵

Po druhé, keď vezmeme do úvahy, že Hatfield bol liberálnym republikánom a pacifistickým evanjeličtí hnutím, ktorý nielen dôrazne vystupoval proti interrupciám, ale zároveň sa vehementne zasadzoval o myšlienku sociálnej úlohy štátu a ochrany životného prostredia,⁶ tušíme, že i samotné hnutie evanjeličtí hnutia ľavice sa bude vyznačovať značnou rozmanitosťou presvedčení a postojov. Čo však predstaviteľov evanjeličtí hnutia ľavice charakterizuje, je dôraz na Bibliu ako Božie slovo a na potrebu čítať ju cez výkladové okuliare sociálnej spravodlivosti. Tézou tohto článku je, že tento hermeneutický princíp je kľúčom odlišujúcim evanjeličtí hnutia ľavicu od iných evanjeličtí hnutí skupín a prúdov. Ani taký tradičný analytický nástroj na identifikáciu evanjeličtí hnutia identity, akým je tzv. „Bebingtonova štvorčlenka“ (*the Bebbington quadrilateral*),⁷ sa nemusí hodiť na všetkých jednotlivcov či skupiny v rámci evanjeličtí hnutia ľavice, no onen liberacionistický spôsob výkladu Biblie sa zdá byť skutočne smerodajný.

Dôraz na interpretáciu Biblie optikou sociálnej spravodlivosti je výborne zreteľný už v Chicagskej deklarácii evanjeličtí hnutia sociálnej angažovanosti (*Chicago Declaration of Evangelical Social Concern*), dokumente vydanom v roku 1973, ktorý je možné považovať za akúsi zakladajúcu listinu a zároveň neoficiálne programové vyhlásenie evanjeličtí hnutia ľavice. Pre ilustráciu zmieneného princípu stojí za to citovať dlhšiu pasáž z tohto dokumentu:

Vyznávame, že Boh vyžaduje spravodlivosť. Avšak my sme túto jeho spravodlivosť nezvestovali ani nepreukazovali nespravodlivej americkej spoločnosti. Hoci Pán nás volá k obrane sociálnych a ekonomických práv chudobných a utláčaných, my sme väčšinou mlčali. Odsudzujeme historický podiel cirkvi v Amerike na rasizme a nespochybniteľnú zodpovednosť evanjelikálov pri posilňovaní a šírení osobných postojov a inštitučných štruktúr, ktoré rozdelili telo Kristovo na základe farby pokožky. Taktiež sme zlyhali, keď sme neodsúdili vykorisťovanie v dôsledku rasizmu, ktoré náš ekonomický systém napáchal doma i v zahraničí.

Vyznávame svoju kresťanskú zodpovednosť za spoluutváranie a spravovanie občianskej spoločnosti. Preto musíme odmietnuť mylnú vieru v národ a jeho ekonomickú a vojenskú moc – pyšnú vieru presadzujúcu národnú patológiu vojny a násilia, ktorá mení našich blížnych doma i v zahraničí na obeť. Musíme odolávať pokušeniu pretvárať národ a jeho inštitúcie na objekty takmer náboženskej lojality.⁸

Citovaná pasáž zreteľne pomenováva témy, na ktoré evanjelikálna ľavica kladie dôraz: 1. úsilie o sociálnu a ekonomickú spravodlivosť; 2. odmietanie rasizmu a snaha o rasovú spravodlivosť; 3. aktívna občianska angažovanosť pri presadzovaní obecného blaha a 4. odmietania militarizmu a prikláňanie sa k nenásiliu.

Je možné tvrdiť, že tieto dôrazy sú tesne previazané so širokým pochopením spásy. Nielen záchrana ľudskej duše z moci hriechu, ale komplexné vyslobodenie a uzdravenie ľudskej osoby v pletive jej vzťahov a väzieb – to je to, čo prízvukujú predstavitelia evanjelikálnej ľavice a čo ich vedie nielen k záujmu o „vnútro ľudského srdca“ či prípadne „súkromie domova“, ale tiež k angažovanosti v „otvorenom priestore verejného života“.⁹ Takýto proklamovaný záujem o verejné blaho ešte samozrejme sám o sebe nič nehovorí o tom, či ten ktorý evanjelikál (resp.

kresťan vôbec) sympatizuje s ľavou alebo pravou stranou politického spektra. Pre evanjelikálnu ľavicu je však príznačné, že jej predstavitelia sú presvedčení, že ich kresťanská viera ich zaväzuje k solidarite s marginalizovanými, na presadzovaní onoho verejného blaha (o ktorom veria, že je v súlade s evanjeliom) sú ochotní spolupracovať aj s nekresťanskými či sekulárnymi aktérmi a uvedomujú si, že snaha jednotlivcov, cirkví a neziskových organizácií samotných nestačí na zabezpečenie spravodlivosti potrebnej pre blaho všetkých, ale že sa k tomuto cieľu vyžaduje vládna podpora. Ako hovorí Kathryn Leeová, evanjelikálna ľavica je presvedčená, že „spravodlivosť“ (ako

ju predstavuje biblický termín) *šalom* nie je možné dosiahnuť bez vládnych zásahov“.¹⁰

Ďalšia téma, ktorá už desaťročia silne rezonuje v prostredí evanjelikálnej ľavice, je rovnosť pohlaví. Citovaná Chicagská deklarácia sa v tejto veci vyjadrila nasledovne: „Vyznávame, že sme povzbudzovali mužov k pyšnej dominancii a ženy k nezodpovednej pasivite. Teraz voláme mužov i ženy k vzájomnej poddanosti a aktívnemu nasledovaniu“.¹¹ Táto zmienka sa do finálnej verzie dokumentu dostala vďaka nasedeniu teologičky Nancy



James E. („Jimmy“) Carter (*1924), odchádzajúci symbol úspechu evanjelikálnej ľavice, bol prezidentom Spojených štátov v rokoch 1977–1981.

Hardestyovej, ktorá o rok neskôr vydala spolu s Lethou Dawson Scanzoniovou knihu *All We're Meant To Be*¹² – publikácie, ktorá položila základy evanjelikálneho feminizmu. Zástankyne a zástancovia evanjelikálneho feminizmu vychádzajú z teologického predpokladu, že Duch svätý udeľuje mužom i ženám rovnaké dary, vrátane schopnosti vykladať i zvestovať Božie slovo, a argumentujú, že Bibliu je nutné vykladať v jej historickom kontexte a vo svetle Božej výzvy, že všetci veriaci si majú navzájom slúžiť.

Ďalšie dôležité témy a charakteristické rysy evanjelikálnej ľavice sa začali objavovať postupom času. Miera, v akej na ne kladú dôraz jednotliví predstavitelia

Poznámky

- 1 Pozri David P. Gushee, *The Future of Faith in American Politics: The Public Witness of the Evangelical Center* (Waco, TX: Baylor University Press, 2008), 59.
- 2 Podľa Kathryn Leeovej je tento menší záujem médií spôsobený tým, že evanjelikálna ľavica sa vyhýba apokalyptickému jazyku a používaniu zjednodušujúcich morálnych protikladov (dobro verus zlo, nebo verus peklo), ktoré podnecujú konflikt a vzbudzujú silné emócie, a tým aj priťahujú pozornosť médií. Pozri Kathryn A. Lee, „Can Anything Good Come Out of Nazareth? The Evangelical Left and Justice,” *Contemporary Justice Review* 16, 3 (2013): 351–358, tu 351–352.
- 3 Aj akademické pojednania v rozsahu monografií na tému evanjelikálnej ľavice sú relatívne nedávneho dáta. Z tých najvýznamnejších pozri napr. David R. Swartz, *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2012) a Brantley W. Gasaway, *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2014). Pravdepodobne jeden z prvých pokusov knižne pojednať fenomén evanjelikálnej ľavice predstavuje Millard J. Erickson, *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997). Tu je však nutné povedať, že Ericksonovi sa v tejto

- knihne nedarí viesť akademicky solídnu a vyrovnanú diskusiu a nezriedka sklzáva k zjednodušovaniu celého fenoménu s cieľom odsúdenia toho, čo považuje za neortodoxné teologické postoje. Naopak, pútavú konverzáciu dvoch evanjelikálnych autorov z „ľavice“ a „pravice“ predstavuje Lisa Sharon Harperová a D. C. Innes, *Left, Right and Christ: Evangelical Faith in Politics* (Russell Media, 2011).
- 4 Pozri David R. Swartz, „The Evangelical Left and the Future of Social Conservatism,” *Soc* 49 (2012): 54–60, predovšetkým 54; a Lee, „Can Anything Good Come Out of Nazareth?“, 354. Porovnaj tiež Hatfieldovu reflexiu jeho pôsobenia v politickej funkcii v Mark Hatfield, *Between a Rock and a Hard Place* (Waco, TX: Word, 1976).
- 5 K tomu pozri Swartz, „The Evangelical Left,” 55. Taktiež sa patrí povedať, že samotný Hatfield bol senátorom za Republikánsku stranu – čo len ukazuje, že obe hlavné politické uskupenia v USA prešli za posledných 50 rokov veľmi turbulentným vývojom.
- 6 Swartz, „The Evangelical Left,” 54.
- 7 T. j. štyri základné rysy na identifikáciu evanjelikálnych presvedčení a postojov, ktoré vo svojej klasickej štúdii zaviedol historik David Bebbington. Sú to nasledovné: 1. biblicizmus ako zvláštny dôraz na Bibliu ako jedinečný zdroj duchovnej pravdy; 2. krucicentrizmus ako dôraz na Kristovo dielo zmierenia uskutočnené v jeho smrti na kríži; 3. konver-

- zionizmus ako presvedčenie, že ľudské bytosti nutne vyžadujú obrátenie v smerovaní svojich životov;
4. aktivizmus ako presvedčenie, že od ľudí sa vyžaduje, aby cielavedome šíрили evanjelium (misia). Pozri David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Boston, MA: Unwin Hyman, 1989).
- 8 *Chicago Declaration of Evangelical Social Concern*, vydané 25. novembra 1973, dostupné online na <https://www.evangelicalsfor-social-action.org/about-esa/history/chicago-declaration-evangelical-social-concern/> (zobrazené 28. 1. 2019).
- 9 Pozri Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 97.
- 10 Lee, „Can Anything Good Come Out of Nazareth?“, 357.
- 11 *Chicago Declaration*.
- 12 Pozri Nancy A. Hardesty a Letha Dawson Scanzoni, *All We're Meant To Be: A Biblical Approach to Women's Liberation* (Waco, TX: Word, 1974). Ďalšie impulzy pre rozvoj evanjelikálneho feminizmu poskytla tiež publikácia Mary Stewart Van Leeuwen et al. (eds.), *After Eden: Facing the Challenge of Gender Reconciliation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993). K dejinám evanjelikálneho feminizmu pozri Pamela Cochran, *Evangelical Feminism: A History* (New York: New York University Press, 2005).

evanjelikálnej ľavice, i spôsob angažovanosti za to ktoré presvedčenie sa medzi jednotlivými skupinami či iniciatívami líši. Na tomto mieste si stručne predstavíme tri pravdepodobne najvýznamnejšie skupiny, ktoré je možné k evanjelikálnej ľavici zaradiť.

Organizáciu *Evangelicals for Social Action* (ESA) založil teológ Ron Sider v roku 1973 pri príležitosti stretnutia evanjelikálov v Chicagu, z ktorého vzišla už citovaná Chicagská deklarácia. ESA chce byť katalyzátorom Kristovho pokoja (šalóm), a to prostredníctvom projektov zameraných na kultúrnu obnovu, holistickú službu, politickú reflexiu a angažovanosť, sociálnu spravodlivosť, zmierenie a starostlivosť o stvorenie. Nechce byť „len“ think-tankom, ale skôr aktívnou skupinou mobilizujúcou ku konštruktívnej spoločenskej zmene.¹³ Jedna zo zaujímavých iniciatív ESA je *CreatureKind*, projekt vzývajúci kresťanov k zmene myslenia v súvislosti so zvieratami a kresťanskou vierou a k zmene správania sa vo vzťahu ku zvieratám chovaným na farmách.¹⁴

Organizáciu s ešte dlhšou históriou (1971) na poli evanjelikálnej angažovanosti za spravodlivejší svet predstavujú *Sojourners*, ktorých cieľom je vytvárať hnutie zamerané na transformáciu jednotlivcov, komunít, cirkvi i sveta. Pôvodne bola založená ako intencionálna komunita vo Washingtone, D. C, vydávajúca napr. svoj vlastný rovnomenný

časopis (vychádza dodnes), v súčasnosti sa profiluje ako širšia platforma využívajúca vieru ako motiváciu k sociálnej spravodlivosti. Témy, ktorým *Sojourners* v súčasnosti venujú najväčšiu pozornosť, zahŕňajú chudobu, imigráciu, globálne hrozby, klimatické zmeny a rasovú a rodovú nespravodlivosť.¹⁵ Zakladateľom a asi najvýraznejšou postavou hnutia je Jim Wallis, kazateľ, aktivista, autor a duchovný poradca bývalého prezidenta Baracka Obamu.

Postava Jima Wallisa prepája *Sojourners* s tretím významným hnutím v rámci evanjelikálnej ľavice – *Red Letter Christians* (RLC). Zakladateľmi tohto hnutia sú sociológ Tony Campolo a popredný predstaviteľ nového monasticizmu Shane Clairborne. RLC si kladú za cieľ vziať vážne Ježišové radikálne kontrakultúrne učenie, ako je zachytené predovšetkým v Kázni na vrchu. Hnutie funguje predovšetkým ako online platforma pri-

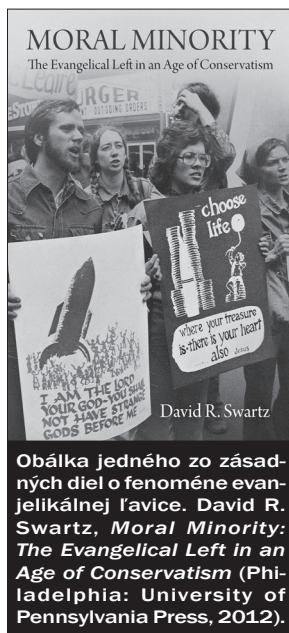
nášajúca rozličné zdroje (blogy, podcasty, videá, bulletiny, knihy) a spájajúca ľudí a spoločenstvá s podobným presvedčením. Okrem tém, ktoré boli dôležité aj pre už zmieňované ESA či *Sojourners*, ako napr. životné prostredie, rasizmus, imigrácia, nenásilie atď., sa RLC venujú tiež otázkam týkajúcim sa LGBTQ.¹⁶

Hnutie evanjelikálnej ľavice vyvoláva aj kritické reakcie, a to – podľa očakávania – predovšetkým zo spoločensky konzervatívnejšej časti evanjelikálnej rodiny. Dva asi najvýznamnejšie body kritiky vo svojom článku zreteľne popísal Keith Pavlischek.¹⁷ Prvý bod sa týka výziev k nenásiliu, ktoré zaznievajú od predstaviteľov evanjelikálnej ľavice. Pavlischek tvrdí, že evanjelikálna ľavica v tomto ohľade v žiadnom prípade nestojí v línii historických „*peace churches*“ (nenásilné cirkvi ako anabaptisti, mennoniti), pretože nerezignuje na snahu zasahovať do „svetských“ záležitostí a radiť „césarovi“ (t. j. predstaviteľom politickej moci). Hlavný problém navyše, podľa Pavlischeka, spočíva v tom, že títo teológovia, duchovní a aktivisti spravidla nemajú dostatočné kompetencie vyjad-

rovať sa napr. k vojenským či bezpečnostným otázkam.¹⁸

Druhá kritická poznámka na adresu evanjelikálnej ľavice, podľa Pavlischeka, spočíva v jej nekritickom a moralisticky bipolárnom vnímaní sveta, v ktorom je USA stotožnená s biblickou „babylonskou neviestkou“. Rubom tejto perspektívy má byť presvedčenie predstaviteľov evanjelikálnej ľavice, že ich kresťanskí spoluobčania si nedostatočne uvedomujú a vyznávajú hriech svojho národa.¹⁹

Záverom je možné povedať, že existencia evanjelikálnej ľavice i postoje jej predstaviteľov budú pravdepodobne aj naďalej terčom kritiky z rozmanitých táborov, najviac však asi spomedzi evanjelikálov odlišnej politickej orientácie. Zároveň sa tu však objavuje dôležitá pozitívna skutočnosť, totiž že v kontexte trumpovskej Ameriky začínajú zaznievať významné hlasy spomedzi predstaviteľov hlavného prúdu evanjelikalizmu, ktoré svojimi dôrazmi a dikciou nemajú ďaleko k témam evanjelikálnej ľavice. V tomto ohľade asi najmarkantnejšiu iniciatívu predstavuje vyhlásenie Marka Labbertona a Richarda Mouwa, ktoré vydali tesne po posledných prezidentských voľbách v USA. Súčasný a bývalý prezident Fullerovho teologického seminára v tomto vyhlásení ľutujú a odmietajú nenávisťné slová a skutky niektorých evanjelikálov na adresu predovšetkým ľudí s farebnou pokožkou, žien, imigrantov, moslimov a osôb LGBTQ, pretože Labberton a Mouw sú presvedčení o dôstojnosti všetkých ľudí stvorených na Boží obraz.²⁰ Evanjelikálna ľavica tak zostáva, priamo i nepriamo, významným prvkom pestrej mozaiky jednotlivcov, cirkví a organizácií hlásiacich sa k evanjelikálnemu hnutiu.



Obálka jedného zo zásadných diel o fenoméne evanjelikálnej ľavice. David R. Swartz, *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012).

13 Pozri <https://www.evangelicalsforsocialaction.org/> (zobrazené 28. 1. 2019).

14 Pozri <https://www.becreaturekind.org/> (zobrazené 28. 1. 2019).

15 Pozri <https://sojo.net/> (zobrazené 28. 1. 2019).

16 Pozri <https://www.redletterchristians.org/> (zobrazené 28. 1. 2019).

17 Pozri Keith J. Pavlischek, "Can the Vital Center Hold?: A Critique of the Evangelical Pacifist Left," *The Brandywine Review of Faith & International Affairs* 3, 1 (2005): 31–37.

18 Ibid., 34–35.

19 Ibid., 36 a 34.

20 Mark Labberton a Richard J. Mouw, "Post-Election Evangelical: A Statement from Mark Labberton and Richard Mouw," publikované 14. novembra 2016, dostupné online na <https://fullerstudio.fuller.edu/post-election-evangelical-statement-mark-labberton-richard-mouw/> (zobrazené 28. 1. 2019).

The Evangelical Left

This article explores the Evangelical Left (EL) as a distinct movement within the broader framework of evangelicalism. Having its roots in the USA of the late 1960s and the early 1970s, the EL is of wider significance with its emphasis on the pursuit of social and economic justice, the advocacy of racial and gender equality, active citizenship, and nonviolence. Introducing some of the most prominent EL organizations and projects, the article argues that the EL represents an important and irreducible element on the landscape of contemporary evangelicalism.

Medailonek autora je na strane 1.

Africký a asijský neocharismatický evangelikalismus

LETNIČNÍ OHEŇ JAKO KDYSI

Tereza Halasová

Pentekostální hnutí se v Severní Americe a v evropském prostoru rychle přizpůsobilo náboženským potřebám středních a vzdělaných vrstev obyvatel těchto regionů a jeho teologický i sociologický vývoj a bohoslužebný projev víceméně cíleně směřoval k charakteristikám etablovaného evangelikalismu středních vrstev společnosti. Hnutí postupně přejalo téměř beze změny veškerou evangelikální teologii a obohatilo ji pouze o křest v Duchu svatém. Tento křest je chápán jako další náboženská zkušenost následující po obrácení. Obvykle (ne nutně vždy) ji doprovázejí glosolalické projevy, tedy modlitba v neznámých jazycích. Hnutí převzalo od evangelikálů jejich způsob vedení a zřizování církevních a přidružených organizací, způsob byrokratického aparátu, pragmatický přístup k financím a společenské a politické angažmá. V tomto procesu ztratilo mnohé ze svých zvláštních charakteristických črt. Zůstaly zachovány v zemích Třetího světa a zajistily tam pentekostálnímu hnutí fenomenální úspěch a růst.

Pentekostální hnutí v souvislostech

Ačkoliv kořeny tohoto hnutí pevně spočívají v probuzeneckých hnutích 19. a 20. století v anglo-americkém prostoru, v současnosti je svébytné pentekostální hnutí záležitostí především globálního Jihu a v zemích subsaharské Afriky, Jižní Ameriky a jihovýchodní Asie vykazuje exponenciální růst. Jeho charakteristika se však od evropského a amerického pentekostálního evangelikalismu již značně odlišuje.

Zde už je nutné zmínit mimořádný vliv černošského kazatele W. Seymoura na Azusa Street i černošské spirituality a orální a hudební kultury, narativní teologie a náboženského projevu, to znamená specifické vlivy, které významnou měrou charakter pentekostálního hnutí utvářely.

Pentekostalismus Williama Seymoura porušoval totiž již od svého vzniku pravidla rasové a třídní segregace a z tohoto hlediska lze právě na Azusa Street najít kořeny ekumenických a globalizačních tendencí radikálně stírajících rozdíly mezi lidmi. Na začátku 20. století bylo probuzení na Azusa Street svědeckým mimořádného rovnostářství mezi lidmi. V tomto sboru stáli vedle sebe i působili jako kazatelé potomci černošských otroků či hispánského chudého obyvatelstva, emigranti z Latinské Ameriky a také bílí

obyvatelé, kteří svou přítomnost v multikulturním společenství nevnímali jako pokoření. Nicméně tento entuziastický charakter vydržel na Azusa Street jen asi čtyři roky: pod tlakem vnějších okolností došlo k oddělení bělošských a černošských kongregací. Misiijní a rovnostářské důrazy z Azusa Street ovšem v pentekostálním hnutí zůstaly.

Kořeny tohoto hnutí v afro-americké spiritualitě byly a dodnes bývají i mnohými bílými pentekostalisty ignorovány či zlehčovány, když zdůrazňují počáteční vliv bílého kazatele Charlese Foxe Parhama. Podobně bývá někdy hodnocena mimořádná schopnost inkulturace tohoto hnutí v zemích Třetího světa s opatrnou podezíravostí kvůli synkretismu. Tuto výtku je možné považovat v mnohých případech za oprávněnou.

Pro rozmach světového pentekostalismu je nicméně osobnost a přístup černošského kazatele Williama Seymoura mimořádně důležitá. Je to totiž právě jeho verze pentekostalismu, která tuto inkulturaci umožnila a která se nešířila jako náboženská kolonizace, ale proměnou zdola, skrze laický entuziasmus, skrze přizpůsobení se místním poměrům

a díky mimořádným a v praxi uplatňovaným rovnostářským důrazům.¹

Pentekostální hnutí samo o sobě je navíc značně nekonzistentní – již pro typický odpor k teologickému promýšlení a reflexi. Díky jeho přizpůsobivosti a rychlému rozšíření nacházíme množství variant a odnoží tohoto hnutí. Pro jiné křesťanské církve působící v zemích Třetího světa se tak stává teologický rozhovor s pentekostalisty náročnou výzvou. Různé varianty si nicméně uchovávají základní prvky křesťanské tradice, jako je důraz na konverzi, křest a večeři Páně a vztah k Bibli. Tím jsou jasné odlišné od místních duchovních tradic, s nimiž se setkávají.

Situaci nadále komplikuje skutečnost, že hnutí ne nepodobná pentekostálnímu povstávají i nezávisle na misiijním úsilí západních misionářů a teprve v důsledku interakcí s okolní společností či s misionáři se tato hnutí profilují jako více méně zařaditelná k pentekostalismu. Mezi domorodá hnutí tohoto typu lze zařadit např. Kimbanguistickou církev v Demokratické republice Kongo či Misií Pandity Ramabai Mukti v západní Indii.

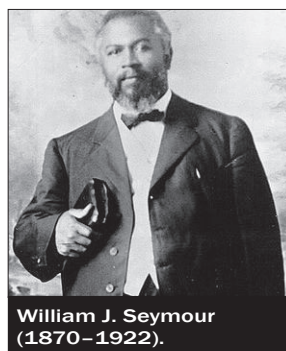
Obecně tedy lze o pentekostálním

hnutí říct, že se jedná spíše o sdílený přístup k transcendentní realitě než o nový soubor doktrín nebo novou náboženskou praxi, tedy že se spíše jedná o projevy proudu prožitkové spirituality v rámci křesťanské tradice než o nějaký ucelený náboženský systém.² Jakákoliv klasifikace to-

hoto hnutí a jeho jednotlivých proudů je tedy mimořádně náročná.³ Proto je také v tomto článku obecný charakter tohoto hnutí v zemích Třetího světa jen nastíněn a jeho mimořádný rozmach je pak dokumentován na konkrétních příkladech.

Afrika

Pro běžného pozorovatele se situace na africkém kontinentu může zdát značně nečitelná. Nacházíme tam tři hlavní rodiny církví:⁴ africké nezávislé církve, církve pentekostální a pak církve založené díky misii historických křesťanských církví, přičemž první dvě vznikají jako opozice vůči třetí církevní platformě. Zde se střetávají koncepce náboženské kolonizace a koncepce respektující rozdílnou kul-



William J. Seymour
(1870–1922).

туру a náboženský projev. Evangelikální hnutí v oné racionální podobě, jak jej známe ze Severní Ameriky či Evropy, nenachází v Africe živnou půdu. Nicméně do evangelikálního spektra v ještě širším smyslu slova můžeme zařadit kromě pentekostálních církví i africké nezávislé církve (církve založené Afričany pro Afričany).⁵ Tyto dvě rodiny církví navíc vykazují vzájemnou provázanost a podobu.⁶

Africké nezávislé církve

Vznik těchto církví vyvolaly zvláště faktory koloniální a rasové povahy církve i společnosti, ve kterých byly zcela vědomě upozaďovány africké prvky ve prospěch prvků evropských. Nezávislost na evropských vlivech se pak stala – zvláště na jihu Afriky – jednou ze zásadně důležitých stránek rostoucího křesťanského společenství. Tyto církve proto charakterizuje snaha být církvemi založenými Afričany pro Afričany a díky důslednému prosazování této idey také dosáhly velmi silného vlivu v africké společnosti.⁷

Dalším faktorem bylo vzednutí působení domorodých misionářů po celé dvacáté století. Stát se domorodým misionářem byla velmi prestižní úloha a význam domorodých misionářů rostl. Mezi lety 1910–1940 pak došlo k značnému rozšíření různých konvertistických hnutí motivovaných nepružností nebo nepřítomností misionářských církví.

Do spektra těchto církví patří *Siónská křesťanská církev* Engenase Lekganyaneho a *amaNazareta* Isaiha Shembeho, které obě působí v Jižní Africe, *Siónská křesťanská církev* Samuela Mutendiho a *Africká apoštolská církev* Johane Marankeho v Zimbabwe, církev *Lumpa* Alice Lenshinaové v Zambii, velmi významná a početná *Církev Ježíše Krista Simona Kimbangua* a pak *Církev cherubů a serafů* a *Církev Páně (aladurská)* v Nigérii.

Africké nezávislé církve lze rozdělit⁸ do tří kategorií. Do první patří neprorocká církevní hnutí etiopského typu, která vznikají jako odpověď na misijní církve vedené bělochy. Ačkoliv se jim značně podobají a jsou vlastně jejich černošskou variantou, ztělesňují „etiopskou“, neboli „specificky africkou“ ideologii, osvobozenou od evropských vlivů.⁹

Další typ zahrnuje společenství, která kladou mnohem větší důraz na



Shromáždění jedné z mega-církví v Lagosu.
Foto: Andrew Esiebo, <https://www.theguardian.com>.

působení Ducha svatého, jenž se projevuje v rámci bohoslužby a v prorockých darech, jako je uzdravování a rozmanité formy exorcismu.¹⁰ Do tohoto typu lze zařadit snad všechny siónské církve a většinu církví apoštolských.

Nejkontroverznější je pak třetí typ, církve mesiánské, v nichž se zakladatel či vůdce stává natolik klíčovou postavou jako ten, který činí mocná znamení a zázraky, že si nárokuje i spasitelské atributy, a potlačuje tak i význam Krista jako spasitele.

Tyto klasifikace mnohde pokulhávají a jednoznačné zařazení jednotlivých církví může být samo značně obtížné. Jednou z klíčových rolí v rámci těchto církví zaujímá uzdravování jako reakce na importovanou a drahou západní medicínu, a také jako reakce na tradiční africké léčitelské, soustředěné na zvláštní duchovní schopnosti a vyvolávající strach. V rámci církví se tak nabízí uzdravení a zároveň osvobození od závislosti na obou typech těchto léčebných postupů. Uzdravování je snad nejdůležitější kompetencí náboženského vůdce či skupiny a spolu s exorcismem je i základní součástí pastorační.



Shromáždění jedné z mega-církví v Lagosu.
Foto: Fany Fascar, <https://www.dw.com>.

Africké pentekostální hnutí

Církve náležející do široké rodiny pentekostálního hnutí jsou dalším, prudce rostoucím a neustále se rozvíjejícím prvkem africké náboženské scény. Vzhledem k jejich významu a překotnému růstu je v rámci akademického bádání v této oblasti velký deficit, nicméně nedostatek vědeckých pracovníků a výzkumů je dán také tíživou hospodářskou situací a proměnlivostí náboženské scény. Pentekostální církve v Africe se v některých případech s africkými nezávislými církvemi vzájemně

tak silně ovlivňují, že jejich rozdíly bývají značně rozostřené, ne-li úplně smyté.¹¹

Rozdíly zpravidla vyvstanou v otázce vztahu k tradiční africké kultuře, k uctívání duchů předků, k léčitelskému a k dalším prvkům africké kultury, vůči nimž se pentekostální hnutí mnohdy silně vymezuje a vnímá je jako démonické projevy. Nicméně protagonisté tohoto hnutí si nezřídka také uvědomují ambivalentní vztah k západní kultuře a snaží se tento vliv ve svém náboženském projevu eliminovat. Pokoušejí se tak vytvářet novou kulturu, vytvořenou Duchem svatým, která má odrážet nebeskou realitu Božího království zde na zemi a nemá být poznamenána působením ducha tohoto světa, ať už se manifestuje jakýmikoli kulturně podmíněnými projevy. Tím je pak otevřena cesta k nenápadnému, silně reinterpretovanému a různě zdůvodněnému či vykládanému synkretismu. Důraz je položen na nový počátek a na potřebu hledět do budoucnosti a tvořit novou životní realitu. Ohlížení se nazpět je proto hodnoceno spíše negativně. Tyto církve tedy zaujímají prostor mezi africkými nezávislými církvemi na jedné straně a na druhé straně církvemi historickými, přičemž odmítají jak afrikanizaci, tak i politizaci a inkulturaci, a nabízejí novou

rodinu a „kořeny“ v křesťanském společenství „vykořeněných“. Tito lidé by byli jinak skutečně „ztraceni“ v anonymitě velkoměst, kde etnické vazby přestaly hrát svou někdejší roli.¹² Značný úspěch a vliv v těchto společenstvích má proto tzv. evangelium prosperity a důraz na všestranné Boží požehnání a zaopatření.¹³

Za všechny příklady úspěšného pentekostálního hnutí v afrických zemích lze zmínit Nigérii. Nigérijské

evangelisté jsou řečníky na mezinárodních konferencích vedle řečníků z Koreje či Brazílie, silný rozmach pentekostalismu (také ve srovnání s africkými nezávislými církvemi) hlásí také např. Jižní Afrika, Libérie, Zambie, Etiopie, Zimbabwe či Ghana.

Asie

Situace pentekostálního hnutí v Asii je ještě barevnější než v Africe a je dána rozmanitou historií, kulturou a situací různých zemí, potkáváním se s karmickými náboženstvími, s tradičními náboženskými představami a systémy, s islámem, či s autoritářskými režimy a různým politickým směřováním zemí. Jedná se o světaďil, kde křesťané vždy byli a stále zůstávají v menšině a kde se křesťanství vždy potkávalo s diametrálně odlišným náboženským přemýšlením a kulturním prostředím. Křesťanství je tradičně zastoupeno v jihovýchodní Asii,¹⁴ v historii působili misionáři na různých místech v Indii, v Číně a na dalších místech, vždy ale vznikly spíše ostrůvky křesťanských komunit v moři nekřesťanského světa. Tyto ostrůvky jsou dnes ovlivňovány také pentekostálním hnutím a na různých místech výrazně rostou. Příkladem může být růst v již zmíněné jihovýchodní Asii, ale také v Číně (v rámci podzemních církví) či i v Indii.

Indie

V dějinách Indie povstalo ještě před událostmi na Azusa Street unikátní domorodé hnutí pentekostálního typu *Pandita Ramabai Mukti Mission*, a to díky mimořádné ženě z kasty bráhmánů, sociální reformátorce, edukátorce, průkopnici

ve vzdělávání žen, diplomatce a zároveň i průkopnici pentekostálního hnutí, Panditě¹⁵ Ramabai (1858–1922).¹⁶

Její otec, Ananata Shastri, jí navzdory společenským představám, předsudkům a kulturní tradici poskytl vynikající vzdělání. Kromě pěti indických jazyků Ramabai ovládala také výborně angličtinu, hebrejštinu a řečtinu. Během velkého hladomoru v roce 1877, kdy zemřela vyhladověním kromě bratra celá její rodina, se dostala do Kalkaty a poprvé se setkala s křesťanstvím. Byly jí zde uděleny čestné tituly a dostala možnost dalšího studia v Londýně. V roce 1886 navštívila na základě pozvání episkopální církve i Spojené státy a získala tam finanční prostředky na založení školy pro nezletilé vdovy v Mukti. Dále založila domovy pro seniory a sirotčince v několika městech a také domov pro prostitutky a zneužívané ženy, které poskytovaly lékařskou péči, vzdělání i křesťanské vyučování. V rámci aktivit této „komunity vykoupení a péče“¹⁷ organizovala dvakrát týdně přímluvné modlitby. Setkání se účastnilo kolem 550 žen. Tyto ženy také začaly svědčit o své víře v okolních vesnicích.

Centrem pentekostálního probuzení byly modlitby. Osířelá děvčata se modlila denně za asi 29 tisíc lidí jmenovitě. Tato děvčata svědčila o naplnění Duchem svatým a ohněm během těchto modliteb. Dne 29. července 1905, tedy ještě před událostmi na Azusa Street, jsou pak doloženy hromadné duchovní projevy jako mluvení v jazycích, zakoušení křtu

ohně, odpočívání v Duchu svatém apod.¹⁸ V rámci tohoto společenství v Mukti získalo křest v Duchu svatém také několik misionářů, včetně Američanů Minnie Abramsové a Alberta Nortona.

V komunitě se také údajně odehrály zázraky, například nečekaný vývěr pramene na pozemku její farmy, kde do té doby nebylo možné nalézt vodu. Rama-

bai zde zřídila školku, školu, šicí a tkalcovské dílny a dílny na zpracování textilu, knihkupectví, košíkářství, tiskárnu a nemocnici, včetně ambulancí. Ramabai také osobně řídila překlad Bible do jazyka Marathi.

V osobě Pandity Ramabai se tak spojil sociální zájem, cílevědomá angažovanost, vzdělání a administrativní dovednosti s křesťanským cítěním a s hlubokou zbožností. Představovala holistickou domorodou pentekostální misii, jedinečnou a snad vůbec první svého druhu na světě.

Čína

Většina pentekostálních církví v Číně souvisí s událostmi na Azusa Street, po nichž přišlo množství pentekostálních misionářů.¹⁹ Vzniklá společenství začala publikovat tiskoviny v čínštině (*Pentecostals Truths*, *Popular Gospel Truth*), které pomáhaly šířit pentekostální poselství. Kolem roku 1915 už byla pentekostální společenství na více než třiceti místech Číny a prožívala značné napětí ve vztahu s dřívějšími evangelikálními a dalšími křesťanskými misemi.²⁰

Nicméně tím, že mnoho pentekostálních misionářů působilo z přesvědčení



Poznámky

- 1 K misijní strategii pentekostálního hnutí ve srovnání s protestantskými církvemi srov. Anderson, A. H., *To the Ends of the Earth. Pentecostalism and the Transformation of World Christianity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2013, str. 85–92.
- 2 Srov. Poloma, M., *Main Street Mystics: The Toronto Blessing and Reviving Pentecostalism*. AltaMira Press, Walnut Creek, CA, 2003, str. 22.
- 3 Jako poněkud zjednodušující klasifikaci lze uvést rozdělení na klasicky letniční větve, charismatickou obnovu v rámci historických církví a tzv. Třetí vlnu neboli nezávislé charismatické hnutí samo zahrnující množství variant tzv. neocharismatismu. Srov. Anderson, A., *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge, 2007, str. 11–13. Pro podrobnější specifikaci historických kořenů pentekostalismu ve vztahu k evangelikalismu a dalším podobám křesťanství. Srov. Hollenweger, W. J., *Pentecostalism: Origin and Development Worldwide*. Peabody, MA, Hendrickson Publisher, 1997, str. 2.
- 4 Srov. Davieová, G., *Výjimečný případ Evropa. Podobný víry v dnešním světě*, CDK, Brno, 2009, str. 105–135.

- 5 Více: Bargár, P., Fenomén Afričanmi iniciovaných církví. *Dingir* 4/2015, str. 127–129.
- 6 Více: Hollenweger, W. J., *The Pentecostals. The Charismatic Movement in the Churches*. Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, SCM Press Ltd. 1972, str. 149–175 (12 kapitola „uMoya - the Spirit in the Independent African Churches“).
- 7 Podrobněji viz Bargár..., str. 127–129.
- 8 Daneel, M., „African independent churches“ in R. Wuthnow (ed.) *The Encyclopedia of Politics and Religion*, London, Routledge, 1998. Citováno in: Davieová, *Výjimečný případ...*, str. 118.
- 9 Srov. tamtéž str. 118–119.
- 10 Tamtéž, str. 119.
- 11 Srov. tamtéž, str. 122–123.
- 12 Více tamtéž, str. 123–125.
- 13 Srov. Bargár..., str. 129.
- 14 Srov. Davieová, *Výjimečný případ...*, str. 137–163.
- 15 Pandit je čestný titul v Indii, který jí byl udělen na Univerzitě v Kalkatě v roce 1878. Zde jí též bylo uděleno jméno Sarasvati, jméno indické bohyně moudrosti.
- 16 Více: Ramabai, Sarasvati Mary (Pandita) In. Burgess, S. M. and Van der Maas, E. M. (Eds.) *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Revised

and expanded edition. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002, str. 1016–1018.

- 17 Community of deliverance and care.

- 18 Pro přesnější porozumění událostí a specifických jevů, které dokládají podobnost tohoto hnutí s událostmi na Azusa Street a které se snaží uchopit pojmy jako „vylití Ducha svatého“, „odpočívání v Duchu svatém“ uvádím poznámku z deníku Pandity Ramabai z roku 1907. „I have seen not only the most ignorant of our people coming under the power of revival, but the most refined and very highly educated English men and women, who have given their lives for God's service in this country, coming under the power of God, so that they lose all control over their bodies, and are shaken like reeds, stammering words in various unknown tongues as the Spirit teaches them to speak, and gradually get to a place where they are in unbroken communion with God.“ Srov. „Ramabai, Sarasvati Mary (Pandita)“ In. Burgess, Van der Maas, E. M. (Eds.) *The New Dictionary* ... str. 1018.

- 19 Více: „China“, tamtéž, str. 58–64.

- 20 K napjatému vztahu a k problematice doktríny důkazu křtu v Duchu svatém skrze modlitbu v jazycích srov. tamtéž, str. 60–61.

jednotlivě a nezávisle na jakékoliv misijní organizaci, byl výsledkem jejich činnosti nespočet domorodých čínských pentekostálních církví. Na venkově byla pentekostální misie zvláště úspěšná svým důrazem na zázraky, poskytnutým prostorem pro realizaci čínským obyvatelům, a také díky tomu, že duchovní dary byly k dispozici každému. Důraz na zázraky a nadpřirozeno totiž více odpovídal potřebám lidové zbožnosti čínských obyvatel než stabilizované, institucionalizované protestantské misie.

Pentekostální misionáři, kteří pracovali jako jednotlivci na misijním poli, poskytovali také velké množství prostoru a pravomoci svým čínským spolupracovníkům. Ti nesli mnohem více odpovědnosti, než by jim bylo dáno v zaběhnutých misijních organizacích, a také byli mnohem srozumitelnější čínským obyvatelům a otevření jejich porozumění zvěsti i pastoračním potřebám.

Pentekostální důraz na demokratizaci duchovních darů, kdy Bůh dává všem bez rozdílu zjevení a povolává do služby evangelia, pak přímo posvětil růst nezávislých pentekostálních církví. Na tento růst neměla žádná zahraniční misijní organizace vliv či dohled.

Na začátku komunistické éry bylo v Číně asi 150 pentekostálních církví s asi 12 tisíci stoupenci. Tvořili maximálně 2 % všech protestantů v Číně (750 tisíc). Nejvýznamnější domorodé pentekostální církve byly *True Jesus Church* a komunita *The Jesus Family*. S nástupem režimu byly tyto církve rozpuštěny. Probíhalo kruté pronásledování a veřejné lynčování jak zahraničních misionářů, tak křesťanských kazatelů a vedoucích církví. Na konci éry Mao Ce-tunga byla institucionalizovaná forma pentekostálního křesťanství vyhlazena.

Represe komunistického režimu vedla k vzniku tzv. domácích církví.²¹ Tyto domácí skupinky musely zůstat velmi malé, aby se vyhnuly odhalení. Právě skrze toto uspořádání v časech těžkého pronásledování nastal explozivní růst, při němž se počet 1,5 milionů křesťanů v roce 1970 zvýšil na odhadovaných 78 milionů v roce 1995. Zatímco v roce 1970 bylo pouze 10 % čínských křesťanů pentekostálních, v roce 1995 jich bylo již 65 %, právě zásluhou buněčného fungování domácích církví. Křivka vývoje naznačuje, že v roce 2030 bude v Číně přes 247 milionů věřících.²² Pokud bude pokračovat současný trend, tak Čína bude i navzdory pokračujícímu tvrdému pronásledování zemí s největším počtem pentekostálních věřících na světě.

Jižní Korea

Za pozornost stojí také mimořádná situace v Jižní Korei, v zemi, která dnes vysílá množství misionářů do celého – nejen asijského – světa a která díky souhře náhod různých historických okolností se stala svědkem překotného růstu zvláštní formy pentekostálního křesťanství.

Protestantská verze křesťanství se od počátku 20. století na korejském poloostrově nacházela ve zvláště výhodné pozici. Představovala hráz vůči japonské agresi, ve které tradiční konfuciánské hodnoty selhávaly, neznamenal žádný kolonialistický ohrožení a ani zpátečnictví ve vztahu k rychle se rozvíjející společnosti a po skončení korejské války a rozdělení Korejského poloostrova představovala hráz proti komunismu a těšila se také materiální podpoře ze strany americké společnosti. Důsledkem byl nárůst počtu denominací i počtu členstva v rámci historických křesťanských církví, které více ctily původní kulturu.²³

V *Církvi plného evangelia* došlo ke splynutí protestantské verze křesťanství pentekostálního typu s původní kulturou s prvky šamanismu a s osobitým přístupem vyjádřeným tzv. teologií Minjung.²⁴ Díky této kombinaci se církev dostala do Guinnessovy knihy rekordů jako nejrychleji rostoucí církevní sbor na světě. Počátek tohoto sboru se datuje k roku 1958, kdy se věřící scházeli ve stanech na tzv. Modlitební hoře. Jeho exponenciální růst nastal v 70. letech a v 90. letech již měl více než 700 tisíc věřících.²⁵ Dnes je počet stoupenců tohoto obřího letničního sboru (*Yoido Full Gospel Church*)²⁶ odhadován na milion a sto tisíc. Jeho gigantická církevní stavba se nachází na ostrově Yeouido-dong, což je městská čtvrť v Soulu. V neděli probíhá jedna bohoslužba za druhou a během dne se tam vystřídají desítky tisíc věřících. Církev vlastní další početná zařízení a vzdělávací instituce, televizní studia, školy a misijní a pomáhající organizace. Modlitební hora dodnes funguje jako místo k modlitbě a obstarává ji mimo jiné i kyvadlová autobusová doprava spojující 30 km vzdálenou horu s centrem Soulu.

Závěr

Pro pentekostální hnutí je charakteristický silný důraz na svědectví, které se stává zvěstováním, na komunikaci prostřednictvím písní, na aktualizaci Božího slova a na narativní teologii, na emocionální prožívání Boží přítomnosti, na osobu Ducha svatého a jeho dary, na svědectví o Boží moci v konkrétních činech a na životou víru a spiritualitu. Křesťanství (v této žité formě) není primárně náboženství evropského, popř. severoamerického kontinentu, kde tradiční křesťanské církve pociťují stagnaci a úbytek členstva, ale co do početní povahy přívrženců se tato podoba křesťanství stává záležitostí globálního Jihu.

Se stagnací křesťanských církví Evropy souvisí představa tzv. „obrácené misie“, kdy se Starý kontinent stává cílem afrických a asijských misionářů, kteří vidí možnost usadit se v Evropě nejen v některých případech jako ekonomickou nutnost, ale hlavně jako příležitost a Bohem nabídnutou možnost přinést evangelium tam, kde už na něj zapomněli.

Ti, kteří původně přinesli evangelium do Afriky či do Asie, sešli v jejich představách z cesty, a tak ztratili živou víru, kterou mají křesťané z Třetího světa Ev-

21 K charakteristice hnutí „House Church movement“, tamtéž, str. 773–774.

22 Podle profesora Fengganga Yanga z americké Indiany bylo v roce 2010 v Číně přes 70 milionů křesťanů, což činí z Říše středu sedmý „nejkřesťanštější“ národ planety. Demografické odhady počítají do roku 2025 až se 160 miliony věřících a do roku 2030 s 247 miliony. Tou dobou možná Čína předběhne co do počtu křesťanů i Spojené státy. Srov. http://www.christnet.eu/clanky/5507/dve_tretiny_lidstva_jsou_verici_cesi_jsou_ctvrti_nejateistictejsi_narod.url Podle odhadu Burgess, Van der Maas, E. M. (Eds.) *The New Dictionary* ... str. 58–64, z roku 2002 mělo být v roce 2025 v Číně přes 90 milionů křesťanů.

23 Srov. Davieová, *Výjimečný případ...* str. 149–161.

24 Jedná se o kontextuální teologii osvobození svého druhu, která se vzpírá západnímu způsobu myšlení a která je tvořena životou vírou, písněmi, modlitbami a svědectvími. Má svou písemnou i ústní podobu a do

procesu svého utváření zahrnuje myšlení laiků a teologicky nevzdělaných lidí. Více v. Hollenweger, *Pentecostalism: Origin and Development...*, str. 102–105.

25 Srov. Davieová, *Výjimečný případ...*, str. 149–161.

26 Srov. webové stránky sboru: <http://english.fgtv.com>.

27 Organizace se dříve jmenovala *Gospel from Africa to Europe*. V roce 2000 byla přejmenována na *Gift from Africa to Europe (Dar Afriky Evropě)*, a to v reakci na teologicky kritické ohlasy z evropských církví.

28 Gift from Africa to Europe, An initiative of AEA (Association of Evangelicals in Africa) in fulfillment of God's plan for Europe. Srov. <http://www.treesoftheworld.org/GATE%20Flyer.pdf>. Download: 16. 2. 2019.

29 Více viz Davieová, *Výjimečný případ...*, str. 133.

30 Bringing the Gospel back to Europe. *The Irish Time*. (G. F.). May 19, 2001. Srov. <https://www.irishtimes.com/opinion/bringing-the-gospel-back-to-europe-1.308744>. Download: 16. 2. 2019.

Hľadanie evanjelikálnej identity

Americkými kresťanskými internetovými fórami nedávno prebehla živá výmena názorov (ktorá následne vyvolala ešte živšiu diskusiu) medzi Thomasom Kiddom, historikom špecializujúcim sa na dejiny evanjelikálneho hnutia, a Jonathanom Merrittom, evanjelikálnym publicistom.¹ Vyvolala ju skutočnosť, že Kidd v jednom svojom príspevku označil Phillis Wheatleyovú, afroamerickú básničku z 18. storočia, za „evanjelikálku“. Merritt následne nielenže ohodnotil takéto označenie za „divné“, ale dokonca spochybnil Kiddovu kompetenciu vynášať takéto sudy. Merrittove vyjadrenia, podľa očakávania, vyvolali búrlivú reakciu hneď z viacerých strán.

Tento prípad nanovo oživil (či skôr ešte zintenzívnil neustále prebiehajúce) diskusie týkajúce sa evanjelikálnej identity. Kľúčová otázka v tejto súvislosti nezní len „Kto sa počíta medzi evanjelikálov?“, ale tiež, ako názorne ukázal prípad Kidd vs. Merritt, „Kto a na základe akých kritérií má právo rozhodovať o tom, kto sa počíta medzi evanjelikálov?“

Je potrebné povedať, že označiť Phillis Wheatleyovú za evanjelikálku vo viacerých ohľadoch skutočne „divné“ je. Príjmenom je to anachronizmom, pretože, ako upozorňujú mnohí dejepisci evanjelikálneho hnutia, termín „evanjelikál“, resp. „evanjelikalizmus“ ako ho používame dnes sa objavil až v 40. rokoch 19., ba niektorí tvrdia, že až 20. storočia.² Na druhej strane je však nutné zdôrazniť, že Wheatleyová sa otvorene hlásila k Georgeovi Whitefieldovi, významnému kazateľovi a evanjelizátorovi Prvého veľkého prebudenia v Amerike, a jej viera mala nespochybniteľne obrátenecký a prebudenecký charakter. To ju istotne radí medzi príslušníkov evanjelikálneho hnutia.

Lenže, ako si všíma blogger Fred Clark, Wheatleyová bola zároveň tiež kongregacionalistkou, Afričankou, básničkou, čítala Novú zmluvu v gréckom origináli, nikdy nekritizovala evolúciu, nikdy nevolila Republikánsku stranu a dokonca občas (v súkromí) kritizovala otroctvo.³ Tieto rysy jej identity nepochybne narúšajú stereotypný obraz evanjelikálneho kresťana ako bieleho Američana, príslušníka strednej spoločenskej vrstvy a sympatizanta politickej pravice. Ba čo viac, jej komplexnosť naznačuje, že ani tradičné hermeneutické nástroje na definíciu evanjelikálnej identity, ako napr. „Bebbingtonova štvorčlenka“ (biblicizmus, krucicentrizmus, konverzionizmus, aktivizmus), nemusia byť adekvátne a postačujúce.

Opodstatnenosť tohto tvrdenia sa javí ako nesmierne aktuálna predovšetkým vo svetle meniacej sa demografickej štruktúry súčasného svetového evanjelikalizmu (a kresťanstva vôbec) charakterizovanej prudkým rozmachom cirkví z globálneho Juhu. Jeden z najpresvedčivejších a najkomplexnejších pokusov nielen oslobodiť (evanjelikálnu) cirkev z jej „bieleho kultúrneho zajatia“ vyznačujúceho sa individualizmom, konzumným a materialistickým spôsobom života a rasizmom, ale aj načrtnúť identitu „evanjelikalizmu budúcnosti“ prináša Soong-Chan Rah.⁴ Táto nová evanjelikálna identita (ak sa vôbec dá v tejto súvislosti hovoriť v singulári) by, podľa Raha, mohla byť charakterizovaná dialektikou utrpenia a oslavy, snahou o celostnú evanjelizáciu a prijatím multikultúrneho svetonázoru.

Snáď sa niečo z pestrosti súčasného evanjelikalizmu podarilo zachytiť i v tomto tematickom čísle Dingiru.

Pavol Bargár

Poznámky

- 1 Diskusia medzi Kiddom a Merrittom prebehla na sieti Twitter. Zachytáva ju John Turner, „Who Defines Evangelicalism?“, 20. 12. 2018, online <https://www.patheos.com/blogs/anxiousbench/2018/12/who-defines-evangelicalism/> (zobrazené 4. 1. 2019).
- 2 Pozri John Fea, „When WAS Evangelical?“ 14. 12. 2018, online <https://thewayofimprovement.com/2018/12/14/when-was-evangelical/> (zobrazené 4. 1. 2019).
- 3 Pozri Fred Clark, „Who's an 'evangelical'? Depends on who's asking. And why. (And when.)“, 20. 12. 2018, online https://www.patheos.com/blogs/slacktivist/2018/12/20/whos-an-evangelical-depends-on-whos-asking-and-why-and-when/?utm_source=Newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=Progressive+Christian&utm_content=43 (zobrazené 4. 1. 2019).
- 4 Pozri Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Freeing the Church from Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009).

ropě připomenout. Představu této „obrácené misie“ pak ztělesňují organizace jako např. Evangelium z Afriky do Evropy (*Gift (Gospel)²⁷ from Africa to Europe²⁸ – GATE*), jejíž zkratku lze v angličtině interpretovat teologicky jako bránu k novému životu.²⁹

Dnes tedy do evropského prostoru, i do České republiky, přicházejí afričtí a asijské, především korejské misionáře přesvědčení o nutnosti zvěstování evangelia post-křesťanské Evropě,³⁰ a to často bez patřičného porozumění odlišnému kulturnímu a náboženskému myšlení a bez pochopení souvislostí s církevní historií a s významem tradice a často také bez znalosti evropských realit. Přesto v diasporách v Británii (Londýn, Manchester) i v Holandsku (Bijlmer – předměstí Amsterdamu) tato společenství překotně rostou. Pozvolnější růst

zaznamenávají i další multikulturní křesťanská pentekostální společenství, která se zvláště ve větších evropských městech stávají známým prostorem globalizovaného světa a první pomocnou rukou nově příchozím cizincům z jiné kulturní oblasti.

S těmito misionáři a s jejich následovníky přicházejí do Evropy také nové náboženské představy, mnohdy zářející a vzbuzující rozpačité reakce, ale v každém případě vyzývající tradiční evropské myšlení. Pro tradiční křesťanské církve se tak stává porozumění, reflexe a teologický rozhovor s probuzeneckými proudy pentekostálního hnutí, zvláště toho ovlivněného cizokrajnými náboženskými a kulturními představami náročnou výzvou. Tím, že toto hnutí značnou mírou přispívá k růstu křesťanských církví v ze-

mích Třetího světa, proměňuje totiž také charakter světového křesťanství.

Fire of Pentecost still today

This article deals with the development of the Pentecostal Movement in Global South with specific emphasis on Africa and Asia. In the first part, the specific features of the Pentecostal Movement in Global South are compared with Pentecostalism in North America and Europe and their different conditions are presented on a general level and later in relation to the specific nature of religious life in Africa and Asia.

The main part of the article describes Pentecostal and Indigenous Pentecostal-like independent churches in Africa and then depicts the development of independent Pentecostal mission in India, China and South Korea. The article brings evidence showing that Pentecostal Churches in Global South became a leading force of global Christianity and describes the phenomenon of „reversal mission“ when mission organizations from the Third World are trying to bring the Gospel back to Europe.

Mgr. et Mgr. Tereza Halasová (*1981) je doktorandkou na katedře religionistiky Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

Brazilští evangelikálové tvoří světově unikátní fenomén

MEZI GARÁŽÍ A CHRÁMEM ŠALOMOUNOVÝM

Šárka Grauová

Brazilský evangelikalismus je fenomén vnitřně tak rozmanitý, že se dá těžko vměstnat do jednoho přehledového článku. To nejdůležitější se ale vejde do jedné věty: brazilští evangelikálové změnili Brazílii a chystají se změnit svět.¹

Ještě v roce 1970 se ke katolické církvi tradičně hlásilo přes 90 % obyvatel Brazílie, v roce 2010, kdy proběhlo poslední sčítání lidu, už to bylo jen 65 % a podle stávajících prognóz se zanedlouho počet evangelikálů a katolíků vyrovná. Ještě v roce 2012 se přitom odhadovalo, že k vyrovnání dojde v roce 2040,² ovšem střídavý odhad téhož sociologa z konce roku 2018 mluví o tom, že bude-li stávající trend pokračovat, evangelikálové už v roce 2032 katolíky nejenže doženou, ale co do počtu převýší.³ Jen mezi lednem 2010 a únorem 2017 bylo v Brazílii zaregistrováno bezmála 68 tisíc církví: jedna za hodinu. Tak rychlá proměna náboženské mapy země je světově unikátní a zaslouží si pozornost tím spíš, jedná-li se o zemi čítající 210 milionů obyvatel.

Historie

Pentekostalismus a neopentekostalismus (které bývají spojovány pod hlavičkou evangelikalismu)⁴ se v Brazílii prosazovaly ve třech vlnách.⁵

První dvě „klasické“ pentekostální církve byly v Brazílii založeny počátkem 20. století zahraničními misionáři. Na počátku stála Křesťanská kongregace (*Congregação Cristã*; dnes s více než 2 miliony členů),⁶ kterou roku založil 1910 italsko-americký misionář Louis Francescon. Druhou, Shromáždění Boží (*Assembléia de Deus*; dnes s více než 12 miliony v Brazílii a téměř 70 miliony v dalších 216 zemích), založili roku 1911 dva švédští misionáři, Daniel Berg a Gunnar Vingren. Tyto církve spojoval protikatolický odpor a jejich příslušníci byli většinou nemajetní venkované. Charakteristickými rysy církví první vlny byla střídmost, mravní přísnost, osobní prožitek a mluvení jazyky. Shromáždění Boží se rychle pobrazilštilo a už roku 1950 se stalo třetí největší brazilskou církví.

Církve vzniklé v druhé vlně, někdy označované jako „neoklasické“, už byly většinou výsledkem procesu inkulturace pentekostalismu do brazilského náboženského života, v němž se různé systémy navzájem nevyklučují, nýbrž doplňu-

jí.⁷ Ještě z americké misie vznikla roku 1951 Církev čtyřrozměrného evangelia (*Igreja do Evangelho Quadrangular*), po ní však už následovaly církve ryze brazilské: roku 1955 to byla pod heslem „uzdravovat a osvobodit“ Letniční evangelikální církev Brazílie pro Krista (*Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo*; dnes s přibližně 3 miliony členů) a roku 1962 Letniční církev Bůh je láska (*Igreja Pentecostal Deus é amor*; dnes se zhruba 1,2 miliony členů a s působností v dalších 87 zemích světa). Tyto církve měly základnu v rychle rostoucím São Paulu a jejich typickými znaky bylo duchovní osvobodování od zlých sil, „Boží uzdravování“ působením Ducha svatého a práce s moderními médii.

Skutečnou změnu v evangelikálním stylu ale přinesla až Univerzální církev Božího království (*Igreja Universal do Reino de Deus*; s dnes 7 miliony věřících v Brazílii a dalšími dvěma v nespočtu zemích světa), založená roku 1977 jejím dnešním biskupem Edirem Macedem. Ta přidala k rysům předchozích církví ně-

Poznámky

- 1 Výbornou syntézu brazilského evangelikalismu v jeho sociální a kulturní dimenzi nabízí kniha francouzské novinářky Lamie Oualalouové *Jesus t'aime. La déferlante évangélique*. Paris: Editions du Cerf, 2018.
- 2 Alves, José Eustáquio; Cavenaghi, Suzana; Barros, Luiz Felipe; Carvalho, Angelita A. de: „Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil“. *Tempo Social*, roč. 29, č. 2, 2017, s. 220.
- 3 Alves, José Eustáquio Diniz: „Transição Religiosa – Católicos abaixo de 50% até 2022 e abaixo do percentual de evangélicos até 2032“. *EcoDebate*, ISSN 2446-9394, 5/12/2018. Dostupné z: <<https://www.ecodebate.com.br/2018/12/05/transicao-religiosa-caticos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Cit. 20. 1. 2019.
- 4 Termín evangelikální je v brazilském pojetí značně široký a proměnlivý. Původně do něj spadaly i „historické“ protestantské církve, v poslední době se ale začíná omezovat na církve pentekostální a neopentekostální. Zahrnované církve se však liší po stránce organizační, teologické a liturgické natolik, že někteří autoři chápou označení „evangelikální“ jako označení „nativní“. Viz Montes (ová), Maria Luisa: „As Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado na religio-

sidade brasileira.“ In Schwarcz (ová), Lília Moritz: *História da Vida Privada no Brasil*, IV, *Contrastes da Intimidade Contemporânea*. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, s. 87.

- 5 Freston, Paul. „Breve história do pentecostalismo brasileiro“. In: Antoniazzi, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2. vyd. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 70.
- 6 Počty členů je třeba brát jako přibližné, protože věřící se „přelévají“ z jedné církve do druhé, což při velikosti Brazílie vede k rozdílu v desítkách až stovkách tisíc příslušníků, kteří se v době postdenominačního evangelikalismu průběžně přidávají a odcházejí. V řadě případů se navíc liší údaje uváděné církvemi a Brazilským zeměpisným a statistickým úřadem.
- 7 Jako první toto tlučení k synkretismu zmapoval João do Rio (1881–1891) ve své průkopnické práci *As Religiões no Rio* (1906).
- 8 Srov. František Kalenda: „Nábožensky motivované násilí v současné Brazílii“. In Šárka Grauová, Alena Rudolfová, Milan Tichý (eds.): *Brazílie v souvislostech*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018, s. 135–150.
- 9 *Ultimato*, Série Cadernos Especiais, *Teologia da Prosperidade*, březen, 1994, p. 5. Cit. dle Mariano Ricardo: „Os neopentecostais e a teologia da prosperidade“. *Novos Estudos CEBRAP*, č. 4, březen 1996, s. 24.

10 Stručný souhrn případu lze nalézt na stránkách brazilského Nejvyššího federálního soudu. Dostupné z: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=361590>>. Cit. 25. 1. 2019.

- 11 Křest vykonal pastor Everaldo Dias Pereira ze Shromáždění Božího, který je současně předsedou Sociálně-křesťanské strany. Podle jeho vlastních slov to ovšem neznámá, že by se Bolsonaro, který se náboženského života neúčastní, stal evangelikálem. „Lidé nechápou, že křest tu není pro evangelikála nebo katolíka, ale pro každého, kdo věří, že Ježíš je spasitel.“ Viz *Folha de São Paulo*, 30. 10. 2018. Dostupné z <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/catolico-bolsonaro-investe-em-pauta-evangelica-e-domina-segmento.shtml>>. Cit. 28. 1. 2019.
- 12 K Ediru Macedovi a jeho skandálům viz např. Porto, Rita; Gomes, João Francisco: „Edir Macedo. Os 15 momentos polêmicos na vida do milionário que fundou a IURD“. *Observador*, 26. 12. 2017. Online <<https://observador.pt/especiais/edir-macedo-os-15-momentos-polemicos-na-vida-do-milionario-que-fundou-a-iurd/>>. Cit. 24. 1. 2019.
- 13 Viz např. Mariano, Ricardo: *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

kteří další. Typické jsou emočně vypjaté rituály spojené s vymítáním zlých duchů, obsahující prvky známé z afrobrazilských kultů (proti jejichž vyznavačům jinak evangelikálové neváhají použít fyzické násilí).⁸ Na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let začal být kladen nový důraz na význam a úlohu peněz, související s teologií prosperity, podle níž jsou materiální blahobyty, zdraví a štěstí křesťanská práva, neboť vše, co je vysloveno s vírou, má moc se uskutečnit. „Abychom jedli to nejlepší jídlo, oblékali se do nejlepších šatů, řídili nejlepší auta [...], nikdy ne onemocněli ani nás nepotkala žádná nehoda [...], stačí věřit v srdci a nahlas prohlásit, že toto všechno máme. Stačí použít jméno Ježíš stejně svobodně, jako používáme šekovou knížku,“ píše se ve zvláštním čísle evangelikálního časopisu *Ultimato* z roku 1994.⁹

Kromě Univerzální církve by k větším evangelikálním církvím založeným ve třetí vlně (a podobně jako ona neopentekostální) mohly patřit ještě Evangelikální společenství Zhoj naší země (*Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra*, založeno 1976, dnes asi s milionem členů) či Mezinárodní církev Boží milosti (*Igreja Internacional da Graça de Deus*, založena 1980 s asi 1,2 milionu členů). Tyto církve bývají spravovány jako firmy a jejich předáci vedou věřící k tomu, aby na znamení své oddanosti Bohu odváděli církvi značné finanční částky. Na některých shromážděních jsou věřící vyzýváni dokonce k tomu, aby na církev přímo na místě převáděli auta nebo byty. Jen štedrému dárci se totiž může na oplátku dostat Boží odměna v podobě jeho vlastního finančního vzestupu.

Činnost těchto církví provázejí téměř nepřetržitě finanční i jiné skandály, ačkoli jejich čelní představitelé pro svůj vliv bývají málokdy odsouzeni – spíše

výjimkou jsou apoštol Estevam a biskupka Sonia Hernandesovi, zakladatelé jedné z velkých evangelikálních církví, nazvané Znovuzrodit se v Kristu (1986), kteří byli roku 2007 zatčeni v Miami a za podvody a zločinné spiknutí si nejprve odpykali trest ve Spojených státech a nyní jsou ve vězení v Brazílii.¹⁰

Podstatným jevem je také účast evangelikálů v politice: extrémně pravicový prezident Jair Messias Bolsonaro, který nastoupil do úřadu 1. ledna, zvítězil roku 2018 ve volbách právě díky cíleně získaným evangelikálními hlasům: tehdejší katolík Bolsonaro se dal 12. května 2016, v den odvolání levicové prezidentky Dilma Rousseffové, na znamení nového politického života znovu pokřtít v řece Jordánu¹¹ a jako poděkování svým evangelikálními podporovateli v jednom z prvních prohlášení ve funkci oznámil rozhodnutí přenést velvyslanectví Brazílie v Izraeli z Tel Avivu do Jeruzaléma.

Garážové chrámy

Edir Macedo, dnes patnáctý nejbohatší Brazylec,¹² založil svou Univerzální církev Božího království v opuštěných prostorách bývalé pohřební společnosti v riodejaneirské čtvrti Abolição. Uprostřed církevních skandálů se někdy zapomíná na význam, který evangelikální církve začaly mít pro nejchudší obyvatele Brazílie v osmdesátých a devadesátých letech, kdy hospodářská krize urychlila exodus lidí z venkova do měst. Stát tehdy selhával ve svých životně důležitých funkcích a vzhledem k tlaku, který po nástupu Jana Pavla II. Vatikán začal vyvíjet na odvolávání levicových kněží spojených s proudem teologie osvobození, zůstali tehdy lidé na společenském dně prakticky bez opory. Evangelikální církve toto vakuum vyplnily – na náboženské mapě Brazílie evangelikály najdeme především v tzv. oblouku odlesňování Amazonského pralesa, který se vyznačuje mi-



Biskup Edir Macedo. Foto: <https://www.metropoles.com>.

nimálním sociálním zázemím, a v „pásmu chudoby“ kolem gigantických metropolí – São Paula a Rio de Janeiro. Někteří sociologové mluví dokonce o tom, že za prudkým nárůstem počtu evangelikálů nemáme hledat na prvním místě důvody teologické, nýbrž sociální.¹³

Jedinou společensky nutnou kvalifikací zakladatelů těchto církví je vědomí Božího povolání a elementární znalost křesťanství, a proto se tyto „svěpomocné církve“ vyznačují značně nevyzpytatelným teologickým profilem – v tomto ohledu jsou do jisté míry pokračovateli lidového katolicismu, který se rodil kolem potulných venkovských kazatelů suplujících nepřítomné kněze. Lidové evangelikální pastoři, sloužící v garážích u domu, jsou věřícím blízko, protože čelí stejným problémům jako jejich malé chudé obce: všudypřítomnému násilí, špatným státním školám a nedostačující zdravotní péči. A blízko jsou jim i kulturně: chválit Boha lze jakýmkoli prostředkem a v době, kdy je myšlenkový a kulturní horizont chudých určován kulturním průmyslem, poskytují velké, mediálně zdatné církve nepřebornou nabídku stylů a výrazů, z nichž lze čerpat: návod k tomu, jak založit církev, se dnes dá najít na youtube. A konečně: v atomizovaném postmoderním světě je v dobách nouze jakékoli společenství záchranným kruhem, možností, jak se společně postarat o bezpečí dětí nebo uchránit dospívající před zhoubným prostředím chudinských čtvrtí.

Lidový evangelikalismus má tak ve srovnání s katolicismem, v němž jsou do církevní služby vysíláni školení lidé, řadu praktických výhod. Protože si Pán Bůh do své služby může povolovat kohokoli, objevují se povolání například i ve vězení, kde pak vězňové-pastoři mohou své svěřeníce dlouhodobě doprovázet a scházet se s nimi k četbě Bible a modlitbám. Když je



Jeden z deseti kostelů na hlavní ulici chudinské čtvrti města Itajaí ve státě Santa Catarina.

obrácený vězeň propuštěn, nízkoprahové evangelikální prostředí mu zase umožňuje integraci, z níž nikdo není předem vyloučen. Například ze sta institucí, které mají ve státě Rio de Janeiro povolení k pastoraci vězňů, je 81 evangelikálních, což si lze vysvětlit mimo jiné tím, že vězení je jedním z míst, kde z evangelikálního pohledu probíhá nejvyhrocenější zápas s ďáblem.

Konzum, média a politika

Celkový obraz evangelikálních církví vedených profesionály a viditelných ve veřejném prostoru je ovšem podstatně odlišný: církve dělají efektivní marketingové kampaně, opírají se o moc médií (Edir Macedo koupil roku 1989 televizní stanici TV Record, třetí největší v zemi, a na tomto základě postupně vybudoval mocné mediální impérium Grupo Record) a evangelikálové dnes představují druhou největší lobby v parlamentu.

Větší evangelikální církve a sbory nabízejí celotýdenní odpolední či večerní program, v němž je minimálně jeden den věnován tomu, jak dosáhnout pracovního a finančního úspěchu. Sociálně znevýhodnění se v něm neučí jen to, že jejich blahobyt záleží na darech církvi, ale i to, jak zacházet s penězi, jak získat a neztratit práci. Už jen tyto dovednosti nakonec v mnoha případech skutečně vedou ke zlepšení hmotné situace věřících.

Evangelikální církve se tak postupně musely rozhodnout, zda budou trvat na původních hodnotách, jako je střídmost a určitá mravní rigidita, které jejich členy oddělí od majoritní společnosti, nebo zda udělají současnému konzumnímu stylu jisté ústupky. Příklon k druhé možnosti vedl ke vzniku evangelikální subkultury,

živené přibližně čtvrt milionem evangelikálních firem. Ty nabízejí nejrůznější zboží, počínaje Biblemi pro různý věk a různou příležitost (prodá se jich kolem 11 milionů ročně) přes (cudnější) evangelikální variace světové módy po Colu Lev z Judy, k jejímuž vynálezu výrobce údajně inspiroval Duch svatý, aby zastavil monopol Coca-Coly.

K této kultuře patří mediální produkty, které se svou kvalitou směle rovnají těm světským. Evangelikální hudební kapely a zpěváci (kteří si říkají „adoredores“) nejrůznějších stylů (rock, pop, hiphop, gospel) se svou kvalitou vyrovnají předním postavám showbizysu. Filmy natáčené dceřinou společností Univerzální církve, jako *Desatero přikázání* (2016) či životopisný film o Ediru Macedovi *Není co ztratit* (2018), trhají žebříčky sledovanosti: oba údajně vidělo přes 11 milionů diváků – i když (jak tomu u evangelikálních církví a jejich prací se sebeobrazem bývá) u oficiálních údajů figuruje poznámka o vyprodaných, avšak prázdných kinosálech.¹⁴ Také vlastní produkce TV Record se stále zdokonaluje – od kratších příběhů postupně přešla k plnohodnotným telenovelám na biblická témata, jako jsou *Desatero přikázání* (2015), *Zaslíbená země* (2016–17) nebo nejnovější *Ježíš*. Podobně jako v jiných oblastech, i zde se TV Record stala vážným konkurentem nejvýznamnější producentky „světských“ telenovel TV Globo, obě totiž vysílají telenovely v hlavním večerním čase.

Jiným projevem touhy po zviditelnění je poněkud nevyzpytatelná účast evangelikálů v politice. Příklad prezidentské kandidátky Mariny Silvové, která stojí v čele ekologicky zaměřené strany *Rede*

(Síť), ukazuje, že sice existují osvícení evangelikálové, ale v době, kdy se podle výzkumu agentury Datafolha třetina neopentekostálních voličů řídí doporučením svého pastora a další třetina k němu přihlíží, mají čím dál menší naději na úspěch. Jaira Bolsonaro, otevřeného obdivovatele vojenské diktatury a obhájce mučení, volilo 71 % evangelikálů.¹⁵

Přístup evangelikálů k politice je vůbec značně nestandardní. V roce 2015 se evangelikál Eduardo Cunha stal předsedou sněmovny, což v praxi znamenalo, že o některých návrzích zákonů se vůbec nehlasovalo – dokud nebyl Cunha, člen Shromáždění Božího, v říjnu 2016 zatčen a v březnu 2017 odsouzen za praní špinavých peněz, pasivní korupci a daňové úniky k patnácti letům vězení.

Pro evangelikální poslance je typické i to, že jsou mnohdy loajální spíš Evangelikální parlamentní frontě (Frente Parlamentar Evangélica – FPE), založené roku 2003, než stranám, za něž byli zvoleni a mezi nimiž často přecházejí. Tato Fronta přitom roku 2017 měla 178 členů z celkového počtu 510 poslanců, tj. bezmála 35 %.¹⁶ Podstatné je přitom to, že počet evangelikálních poslanců stoupá bez ohledu na to, kdo je vítězem voleb – roku 1982 byli dva, v roce 1990 jich bylo 23, roku 2010 stoupl jejich počet na 73 a roku 2017 na 87.¹⁷ Přičteme-li k evangelikálnímu B (jako Bible) dvě konzervativní skupiny označované dalšími dvěma B – B jako *boi* (vůl) označuje rurální lobby a B jako *bala* (kulka) označuje zbrojařskou lobby –, zjistíme, že vzniklá „nová pravice“ podstatně ovlivňuje chod země. To dává například čím dál menší šance na prosazování zákonů týkajících se nejen lidskoprávní problematiky (práva sku-

14 Viz např. Pessoa(ová), Gabriela Sá: „Os Dez Mandamentos“, bate recorde de bilheteria „esgotando“ salas vazias. *Folha de São Paulo*, 11. 4. 2016. Dostupné z: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/04/1759482-os-dez-mandamentos-bate-recorde-de-bilheteria-esgotando-salas-vazias.shtml>>. Cit. 9. 2. 2019.

15 Lima, Renato Sérgio de, „Por que os evangélicos conservadores votam em Jair Bolsonaro?“ <<https://facesdaviolenia.blogfolha.uol.com.br/2018/10/16/por-que-os-evangelicos-conservadores-votam-em-jair-bolsonaro/>> Cit. 20. 1. 2019.

16 Machado, Leandro; Franco, Luiza: „Eleições 2018: os valores e ‚boatos‘ que conduzem evangélicos a Bolsonaro“. <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45829796>> Cit. 15. 1. 2019. Někdy lze nalézt podstatně odlišná čísla podle toho, zda jsou započtení pouze evangelikálové, nebo všichni ti, kteří písemně přistoupili k FPE, mezi nimiž najdeme i konzervativní katolíky nebo příslušníky tradičních protestantských církví.

17 Oualalouová (2018).

18 Macedo, Edir: *Nada a perder III. Do coreto ao Templo de Salomão: A Fé que Transforma*. São Paulo: Planeta, 2014, s. 219.

19 Termín Edira Maceda.

20 Viz Proença, Wander de Lara. *Sindicato de Mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977–2006)*. Disertační práce, Universidade de Estado de São Paulo, Assis, 2006.

21 Výdaje na stavbu se odhadují na 300 milionů dolarů.

22 Costa, Rafael Vilaça Epifani: *O novo Templo de Salomão: o projeto de expansão da Igreja Universal do Reino de Deus para o Brasil e o mundo*. Diplomová práce. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017, s. 108.

23 Budil, Ivo; Tydlitátová, Věra; Arava-Novotná, Lena; Tarant, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2013, s. 109.

24 Topel(ová), Marta Francisca: „A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões.“ *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, roč. IV, č. 10, květen 2011, s. 39–40.

Dostupné z <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>>. Cit. 15. 1. 2019.

25 Leonildo Silveira Campos: *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: UESP, 1997.

26 Viz Topel, s. 36.

27 Costa, s. 109–110.

28 Z pohledu metodistického pastora viz Neves, Waldemar: „O vale-tudo da fé.“ Dostupné z <<https://prwneves.blogspot.com/2016/03/>>. Cit. 18. 1. 2019. Ze sociologického pohledu je užitečná stať Ricarda Mariana: „Igreja Universal do Reino de Deus: A magia institucionalizada.“ *Revista USP*, São Paulo, č. 31, září-listopad 1996, s. 120–131.

29 Slova Edira Maceda u příležitosti oznámení stavby chrámu (youtube, 13. 7. 2010). Cit dle Costa, s. 61.

30 K symbolickému kapitálu Šalomounova chrámu viz Lellis, Nelson, *Templo de Salomão, IURD, Pós-Cristianismo e Neojudaísmo no Brasil*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

piny LGBT, práva Indiánů či bezzemků), ale i řady ekonomických otázek (církve v Brazílii neplatí daně, a proto dnes už tradičně spadají pod výbor vedený evangelikálem, který brání tomu, aby bylo obchodní podnikání miliardářů odděleno od vlastního náboženského života).

„Kousek Izraele v Brazílii“¹⁸

Velké evangelikální církve v metropolích si libují v okázalých chrámech, byť jinak, než bychom si v Evropě představovali – chrámy často připomínají obchodní centrum, divadlo nebo multikino, v poslední době přišly do módy obrovské „katedrály víry“¹⁹ mírně disneylandovského ražení, kombinující nejrůznější pseudohistorické prvky a vybavené zázemím, k němuž někdy patří i vlastní obchodní centra. Tato vnější honosnost je na rozdíl od starších, střídmejších staveb podle neopentekostálních teologů v čele s Edirem Macedem v souladu s teologií prosperity a zároveň je pro ně praktickým dokladem toho, že Bůh jejich církvím žehná.²⁰

I v oblasti architektury posunula Univerzální církev Božího království představu možného na zcela novou úroveň, když se rozhodla postavit v São Paulu repliku Šalomounova jeruzalémského chrámu – jen čtyřikrát větší.²¹ Stavba chrámu je součástí nedávného teologického posunu evangelikálních církví, především té Univerzální, směrem k judaismu. Kromě tradičního protestantského tíhnutí spíše k Jeruzalému než k Athénám či Římu může hrát roli také identifikace s „archetypem Žida“ jako finančně úspěšného člověka.²² Jak se domnívá profesorka židovské kultury Topelová, která se tímto jevem zabývala jako první, další příčinou může být teologie dispensionalismu, podle níž Bůh splní své sliby dané Izraelcům a „Kristův druhý příchod bude fyzickou a historickou událostí, na Chrámové hoře v Jeruzalémě bude vystaven Třetí chrám a bude obnoveno království Izraele pod vládou Krista, v němž Židé rozpoznají svého Mesiáše.“²³ Z tohoto pohledu Ježíš přišel poprvé na svět, aby spasil Židy, a podruhé přijde se stejným posláním: Řím je tak jen epizodou mezi dvěma světodějnými okamžiky zasazenými do Jeruzaléma.²⁴ A konečně je tento posun součástí imagologického sebevymezování proti katolické církvi, jejím zdobným kostelům a smyslovým vjemům vůbec: na evangelikálních církvích se oceňuje jejich schopnost zacházet s hma-

tatelnými symbolickými statky a jejich chrámy byly výstižně popsány trojicí „divadla“, „chrámy“ a „tržiště“.²⁵ Přinejmenším od přelomu tisíciletí se těší oblíbě židovské symboly, jako je Davidova hvězda, menora, šofar, mezuzah či repliky schrány smlouvy – lze je totiž používat bez rizika, že jejich průkopníci budou obviněni z modlářství.²⁶

Biskup Edir Macedo, kterého někteří pastoři označují titulem velekněz, si pak k pohoršení řady ortodoxních rabínů mimo jiné nechal narůst rádobý prorocký vous a začal kázat v jarmulce a s talitem přes ramena. Jak shrnuje Costa, neopentekostální církve jsou k přijetí židovských symbolů vedeny důvody tržními, doktrinárními a liturgickými, proto ale jejich příslušníky ještě nelze považovat za stoupence židovského mesianismu.²⁷ Na rozdíl od nich totiž evangelikálové (stále ještě) vycházejí z křesťanství a prvky judaismu začleňují do svého systému v duchu brazilské synkretické tradice. Adorace starozákonních symbolů ovšem podle některých tradičnějších pastorů není zcela nevinná, protože vede k modelům, které už byly překonány – k rituálům, k víře v to, že Bůh jedná prostřednictvím posvátných předmětů, takže se do rejstříku evangelikálních obřadů dostává například kropení věřících svěcenou vodou se solí či magické přenášení kořenů zla v domácnosti na snítku routy, která je posléze spálena, atd.²⁸

Sám Šalomounův chrám je vybudován na takto „dotýkaných“ předmětech, jejichž neobyčejné vlastnosti tkví v izraelském původu. Kameny, které tvoří vnější plášť chrámu, byly dovezeny z Izraele, a jsou to „kameny, které byly svědky Boží moci před dvěma tisíci lety“.²⁹ Ze starozákonní tradice pocházejí i všechny symboly v chrámu: dvanáct izraelských kmenů připomínají například dvanáctery dveře na fasádě, dvanáct sloupů na bočních stranách chrámu či dvanáct lamp ve tvaru meny. Pódium v čele sálu vévodí



replika truhly smlouvy, v níž je zabudováno baptisterium pro křest ponořením, je vidět opona roztržená na dva kusy, za kazatelnu jsou desky zákona s hebrejsky vyvedeným desaterem, a dokonce i tradiční nápis Univerzální církve „Ježíš je Pán“ je nahrazen větou, kterou měl podle Exodu (39,30) Áron na čelence: „Svatý Hospodinu“. Jeruzalémskou atmosféru má přiblížit Biblická zahrada s dvanácti staletými olivovníky (tentokrát dovezenými z Uruguaye) a střecha Památníku, symbolicky představujícího dějiny Božího lidu, kopíruje střechu Skalního dómu uprostřed Chrámové hory.³⁰ Tato fascinující podívaná, pro níž se sãopaulský Šalomounův chrám stal vyhledávanějším místem než socha Krista Vykupitele v Rio de Janeiru, ale vyvolává jednu otázku: může být v centru takto nastaveného místa kultu ještě Ježíš Kristus?

Between the garage and the temple of Solomon

This article provides a short description of evangelicalism in Brazil. It focuses on the most important activities of local evangelical churches: their social work among the poorest people, their relation to consumerist society and to contemporary media and their involvement in political life of the country.

In its final part the article deals with the issue of a strengthening tie between evangelicalism and Jewish tradition, as it is exemplified in the Sao Paulo replica of Solomon's temple.

Mgr. Šárka Grauová, Ph.D. (*1965), působí jako odborná asistentka a vedoucí Oddělení portugalistiky v Ústavu románských studií FF UK. Vedle literárních překladů z portugalské a brazilské literatury se věnuje zejména brazilské literatuře a kultuře.

Rozhovor s evangelikálním pastorem Alexandrem Flekem

EVANGELIKÁLOVÉ JSOU EVANGELÍCI, KTERÍ TO MYSLÍ VÁŽNĚ

Ivan O. Štampach

Alexandr Flek, BA, MTh. (*1968); od roku 1988 zakladatel a pastor samostatného sboru Voda života; studoval teologii v Uppsale a v Praze na Mezinárodním baptistickém teologickém semináři; charakterizuje se jako snílek, komunikátor a průkopník; zakladatel a v letech 2009–2016 pastor společenství Ta Cesta. dnes biblista a kazatel na volné noze; projekt *Bible 21*, který patnáct let vedl, se stal českým bestsellerem (přes 120 tisíc prodaných výtisků). V současnosti pracuje na komentovaném vydání *Studijní Bible 21* a také na projektu *ParaBible* – moderním převyprávění evangelijních textů (původně na Facebooku, roku 2018 i knižně).

Sašo, ty jsi – pokud mám správnou představu o tvém životním příběhu – objevil evangelikální a letniční podobu křesťanství někdy na rozmezí 80. a 90. let. Hrál v tom roli i měnící se politická situace? Jak to proběhlo? A co ti to tehdy dalo a co ti to vzalo?

Ano, pocházím z ateistické rodiny a spolu s dalšími přáteli jsem v roce 1987 zažil poměrně dramatické obrácení skrze svědectví zambijského studenta Henryho Kashweky. Doma byl laickým kazatelem letniční církve a do Československa přijel studovat ekonomii. Bylo mi necelých 19 let a hledal jsem smysl života ve všem možném, ale marně. Silně na mě doléhala šedivost a nesmyslnost života v husákovské ČSSR, především všudypřítomná přetvářka, faleš a absence nějakého ideálu, pro který stojí za to ráno vstát a prožít další den. Závídel jsem věřícím jejich oči vidný vnitřní pokoj a jakési světlo – ale zdálo se mi, že je to jen pro ně, že „neumím věřit“. Občas jsem prožíval cosi jako prchavé záblesky Boží blízkosti v přírodě nebo v umění, hned je ale znovu vystřídal pocit ztracenosti a zmaru. Když jsem pak od Henryho poprvé v životě slyšel evangelium, bylo to skoro příliš dobré na to, aby to byla pravda.

Nakonec jsem ale překonal skepsi, pozval jsem v modlitbě Ježíše do svého života a prožil nové narození (to jsou základní evangelikální pojmy popisující konverzi). Vzniklo z toho menší podzemní hnutí, zcela mimo denominace. Dalo by se říci, že jsme získali trochu afrického DNA – letničního temperamentu a vervy, se kterou jsme uctívali Boha a sdíleli evangelium s naším nevěřícím okolím. Abych odpověděl na tvou otázku: dalo mi to úplně nový začátek, smysl, náboj a směr, který mě ovlivňuje dodnes – díky srozumitelně sdílené formulaci evangelia jsem mohl uvěřit a vstoupit do vztahu s Bohem.

A co mi to vzalo? Kromě té marnosti, prázdnoty a všemožných negativních věcí bohužel taky mnoho přátel a dočasně i věci, ke kterým jsem měl (a dnes znovu mám) blízko: zájem o umění, literaturu, o společenské dění atd. V těch pár letech před Sametovou revolucí mi to taky vzalo určitý komfort, protože jsme byli všelijak špehováni, zatýkáni a vyslýcháni StB. Například jsem tak přišel o práci pomocného vychovatele v dětském domově, protože jsem tam dětem

vyprávěl o pravém smyslu Vánoc. Samozřejmě toho vůbec nelituju.

Slovo „evangelikální“ je poněkud nejasné. Například Českobratrská církev evangelická si v angličtině říká „Evangelical Church of Czech Brethren“. Je to tedy totéž, čemu u nás říkáme „evangelická“? V čem se evangelikálové shodují s ostatními křesťany, protestanty či evangelíky a v čem se liší?

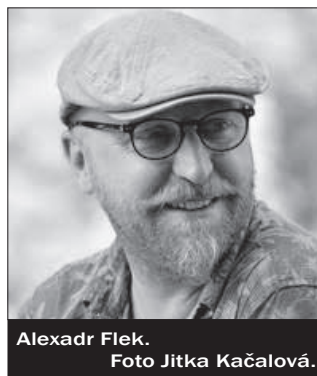
Evangelikální hnutí má kořeny v 18. století mezi britskými pietisty, presbyteriány a puritány, kteří pak své pojetí zbožnosti přenesli do anglických kolonií v Severní Americe. Zajímavé je, že tyto probuzenecké skupiny (včetně metodistů, baptistů i Armády spásy) byly silně ovlivněny též spiritualitou Moravských bratří. Tito raní evangelikálové pocítovali potřebu vymezit se vůči často jen formálnímu mainstreamovému protestantismu

a chtěli prožívat svou víru osobněji a autentičtěji ve společenství „obrácených“ křesťanů.

Evangelikalismus v dnešním slova smyslu je ovšem spíše typicky americký náboženský fenomén reagující na dvě výrazná duchovní hnutí odehrávající se v USA počátkem 20. století. Jedním byl fundamenta-

lismus (tj. pokus o „návrat k biblickým pravdám“), druhým letniční hnutí (návrat k prožitku „darů Ducha“, tedy charismat, přítomných v novozákonní církvi). Moderní američtí evangelikálové chtěli být věrní Písmu, ale nechtěli bojovat proti vědě a všemu modernímu tak jako fundamentalisté. Stáli také o dary Ducha, ale oproti často extrémním charismatickým projevům chtěli dát hlavní důraz na Písmo a zejména na formulaci „dobré zprávy“ (řec. *euangleion*) pro všechny lidi ve všech dobách. Tato kombinace teologických a praktických ohledů spojená se značným misijním nasazením způsobila obrovský rozmach hnutí ve Spojených státech a jeho rozšíření doslova po celém světě.

Evangelikálové jsou velmi široký proud bez pevně daných hranic, s ostatními křesťany mají ovšem společné Písmo, historická vyznání víry a základní kontury bohoslužby. Sami sebe považují za pravověrné protestanty. Slyšel jsem



Alexandr Flek.
Foto Jitka Kačalová.

i definici, že evangelikálové jsou „evangelíci, kteří to myslí vážně“ (s tím by ovšem evangelíci asi sotva souhlasili). Většinou se uvádějí čtyři základní „artikuly“ evangelikalismu: Bible jako nejvyšší autorita ve věcech víry, Ježíš Kristus jako jediná cesta ke spáse, nutnost osobního obrácení (tzv. „znovuzrození“) a odpovědnost každého křesťana za zvěstování evangelia světu.

V posledních několika letech se to ale celé zkomplikovalo. Termín se v USA stal označením demografické skupiny, kterou lze definovat spíše politicky, kulturně a socioekonomicky než teologicky.

Evangelikální křesťanství, zejména v jeho americké podobě, má také přidruženou politickou agendu. Příkladem může být nedávná volba krajně pravicového kandidáta, prý evangelikála Jaira Bolsonera za prezidenta Brazílie. Jaké tedy mají evangelikálové politické preference a jak je k tomu vede právě jejich evangelikální orientace?

Politici a novináři dnes termín používají pro vrstvu téměř výhradně bílých, konzervativně smýšlejících příslušníků střední třídy převážně z amerických předměstí a venkova, přísahajících věrnost v první řadě americkému patriotismu, přičemž o Kristu a jeho učení mají často jen mlhavé nebo nulové povědomí. (Podobně zavádějící je ale situace i u nás, když mnozí lidé, kteří netuší nic o křesťanství, domněle bojují za „křesťanské hodnoty“.)

Je to však opět trochu složitější, než by se mohlo zdát. Jak jsem zmínil, americký evangelikalismus vznikl mj. i jako reakce vůči fundamentalismu. Evangelikálové se vždy chtěli společensky angažovat a přispívat k proměně světa evangeliem, místo aby žili v jakémsi uzavřeném náboženském ghettu. Problém je ovšem v tom, jak si kdo onu proměnu světa představuje.

Britští evangelikálové kolem Williama Wilberforce na začátku 19. století prosadili zrušení otroctví. Také Armáda spásy a metodisté měli neobyčejně silné sociální zaměření. Ujímal se chudých a marginalizovaných a významně přispěli ke zlidštění hrozných poměrů raného britského kapitalismu (jak je známe třeba z děl Charlese Dickense). Zřejmě nejznámějším americkým evangelikálem 20. století byl evangelista Billy Graham,

známý svou ekumenickou vstřícností. Jeho syn Franklin je dlouholetým ředitelem mezinárodní humanitární organizace „Samaritan's Purse“, která pomáhá obětem konfliktů, přírodních katastrof, ale například také uprchlíkům na řeckém ostrově Lesbos.

Zásadní roli v amerických dějinách sehrál jiný evangelikál, baptistický pastor Martin Luther King, který se stal mluvčím a čelním hybatelem hnutí za občanská práva Afroameričanů. Nejortodoxnějším evangelikálním politikem v USA byl demokratický prezident Jimmy Carter, známý svými mírovými postoji, skromným životním stylem a celoživotním nasazením pro lidi bez domova (dodnes jim osobně pomáhá stavět domy spolu s organizací „Habitat for Humanity“). To je ovšem jen jedna – a u nás bohužel téměř neznámá – tvář hnutí.

Evangelikální hnutí, o kterém kriticky píší novináři, to je jistě něco jiného než Martin Luther King nebo Jimmy Carter.

Od konce 70. let v hnutí postupně narůstají tendence ke konzervatismu, nacionalismu a „kulturním válkám“ proti společenským posunům, které jsou vnímány jako ohrožení křesťanských hodnot. Vznikla řada organizací, které se nezabývají šířením evangelia, ale politickým lobbingem a veřejnou propagací např. tradičních mužských a ženských rolí, práva držet zbraň apod. Během posledních třiceti let došlo ke ztotožnění evangelikální voličské základny s Republikánskou stranou (což bylo za časů Cartera a M. L. Kinga nemyslitelné).

Zásadním bodem evangelikální politické agendy je boj proti potratům. Toto téma zásadně ovlivnilo i poslední prezidentské volby. Zatímco Hillary Clintonová cílila na progresivní městské voliče, Donald Trump se dohodl s evangelikálními představiteli, že v případě svého zvolení jmenuje do Nejvyššího soudu konzervativní soudce, kteří zvrátí rozhodnutí z roku 1973, legalizující v USA umělou interrupci. Trump opakovaně veřejně prohlásil, že evangelikálové mají v Americe příliš málo moci a že on tuto situaci změní. Ti jsou si vědomi jeho morálních selhání a nekřesťanského životního způsobu, ale na rozdíl od předchozích prezidentů mu vše odpouštějí, protože Trump se profilel jako ochránce křesťanů a přítel Izraele. Tato rétorika došla

tak daleko, že mnozí evangelikálové považují současného prezidenta za svého osvoboditele z útlatu a dárce náboženské svobody. Často se uvádí, že 82 % podpora amerických evangelikálů rozhodla o Trumpově volebním vítězství.

Dlužno však upřesnit, že toto číslo se týká bílých evangelikálních mužů. V početných afroamerických, hispánských a dalších komunitách je situace zcela odlišná. Tyto skupiny ani nejsou počítány za evangelikální, neboť tento termín označuje jinou společenskou skupinu, jak už jsem popsal. Další a do budoucna možná zásadní skupinou, která má s tímto označením problém, jsou mladí evangelikálové, především ti městští a vzdělaní. Ti buď hnutí (a s ním často i celé křesťanství) opouštějí, anebo se identifikují jako post-evangelikálové apod. Vznikla celá řada veřejných prohlášení, v nichž se tyto progresivní hlasy vymezují vůči zpolitizovanému a původním ideálům na hony vzdálenému veřejnému obrazu hnutí. Zajímavé je, že se často takto vymezují evangelikální teologové a pastoři – ti se totiž dle výzkumů ve volbách rozhodovali podstatně jinak než řadové evangelikálové (Trumpa jich volila jen menšina). Vznikají organizace jako „Sojourners“, „Red Letter Christians“ a další, které usilují o obrodu evangelikálního hnutí v duchu jeho původních hodnot a v otevřenosti pro současnou generaci.

Loni například proběhlo turné „Vote Common Good“. Na mítincích připomínajících klasická evangelizační shromáždění se celá řada progresivních evangelikálních pastorů, autorů a teologů vyslovuje ve prospěch změny současného politického a společenského klimatu. Vyzývají věřící, aby nevolili slepě podle stranické příslušnosti, ale aby podle svého svědomí vybrali kandidáty, kteří budou prosazovat „veřejné dobro“ pro všechny – a ne jen pro jednu privilegovanou skupinu, jako je tomu dnes.

Těžko říci, který proud v současném americkém evangelikalismu převládá – a jaký vliv to bude mít na jen velmi volně navázaná evangelikální společenství ve zbytku světa. Každopádně je dobré vědět, že toto hnutí není žádný monolit a že za mediální zkratkou je bohatý a mnoho-
vrstevný fenomén. Už proto, že globálně jde (spolu s letničními a charismatiky) o více než 600 milionů lidí a tedy čtvrtinu všech křesťanů.

ATEISTA MŮŽE BÝT DUCHOVNÍM KANADSKÉ PROTESTANTSKE CÍRKVE

Sjednocená církev Kanady (United Church of Canada, UCC) se pět let zabývala otázkou, zda mezi jejími duchovními může být někdo, kdo prohlašuje, že nevěří v Boha. V roce 2013 pastorka torontského sboru *West Hill Unated Church* Gretta Vosperová svým farníkům sdělila, že je ateistka. Potvrdila tím to, co už vyplývalo z jejích publikací, zvláště úspěšné knihy „S Bohem nebo bez Boha“ vydané v roce 2008 s podtitulem „Proč to, jak žijeme, je důležitější, než v co věříme“.

Veřejnou se její kauza stala v roce 2015, kdy publikovala text, v němž výslovně odmítá „existenci nadpřirozené bytosti, jejíž úmysly se mohou předvídat a poté, když jsou nemilosrdně vyloženy, musejí být realizovány v rámci lidské komunity ve jménu této bytosti.“ O rok později ji regionální vedení v Torontu (Torontská konference) shledalo jako „nevyhovující“ pro duchovenskou službu, neboť již není v „podstatné shodě“ s učením církve, když odmítla potvrdit svůj dřívější slib, který skládala při ordinaci v roce 1993.

Vosperová vynaložila 200 tisíc kanadských dolarů na to, aby svůj spor se zaměstnavatelem vyhrála. Část této částky se vybrala od věřících (resp. členů) církve. V listopadu minulého roku se měl konat celocírkevní sněm, jenž měl případ pastorky rozhodnout. Ještě před ním však došlo k dohodě, jejíž obsah není veřejný. Na základě ní G. Vosperová zůstává ve svém torontském kostele. „Byla jsem velmi překvapena, vše nasvědčovalo tomu, že skončím mimo církev“, prohlásila po obdržení této zprávy. Vedení církve podle ní už nestálo o další medializaci této kauzy a vidělo, že se nemíní vzdát.

Nyní šedesátiletá Vosperová se po celou dobu hájila tím, že k jejímu odvolání není důvod. V pastorači podle ní nejde o uchovávání neudržitelných archaických představ, ale o vytváření komunity, v nichž je „opravdu každý“ vítán. „Vše, co učím, je v souladu s teologickým vzděláním, kterého se mi dostalo. Učili nás, že Bible je lidským konstruktem a že mnoho moudrosti je v řadě dalších textů, starodávných i současných.“ Je přesvědčena, že podobné názory zastává velké množství dalších duchovních UCC, jen je nevyjadřují veřejně.

Hlavní představitel UCC (moderátor) Dr. Richard Bott cestu ke konečnému rozhodnutí chápe jako „tanec mezi dvěma klíčovými hodnotami“ této denominace: vírou v Boha a závazkem, že budou otevřenou a inkluzivní církví, v níž jsou respektovány různé názory.

UCC je největší protestantskou církví v zemi. Při sčítání lidu v roce 2011 se k ní přihlásily asi dva milióny stoupenců. Skládá se asi z 2 800 sborů.



Gretta Vosperová.

SVĚDEK JEHOVŮV V RUSKU ODSOUZEN NA ŠEST LET DO VĚZENÍ

První z trestně stíhaných svědků Jehovových v Rusku byl odsouzen, a to k šesti letům ve vězení. Je jím dánský občan Dennis Ole Christensen (46 let), jenž má ruskou manželku a byl ve vedení místního sboru svědků Jehovových v městě Orel (Orloj).

Vše začalo přijetím dvou federálních zákonů, které rozšiřují možnosti boje proti extremismu a terorismu roku 2016.¹ Ještě roku 2016 vztáhl místní soud v městě Orel tento nový zákon na organizaci svědků Jehovových, prohlásil ji za extremistickou a Dennise Christensena vzal do vazby. Nejvyšší soud toto rozhodnutí místního soudu roku 2017 schválil, potvrdil, že svědkové Jehovovi jsou extremistická organizace, a nařídil její rozpuštění. Povzbudil tím úřady k jednání. A ty skutečně od ledna roku 2018 jednají. Nejde jen o trestně stíhané, kterých je několik desítek, snad až stovka, ale také o razie, výslechy, zabavování materiálů a hojně uplatňovanou vyšetřovací vazbu.

Podle médií, která o situaci svědků informují, je jim dáváno za vinu členství v extremistické organizaci (a jejich vedoucím to, že jsou vůdcové takové organizace), distribuce extremistické literatury nebo rozněcování nenávisti. Za těmito obviněními je jejich náboženská příslušnost, misie prostřednictvím časopisů a jiných tiskovin a kritika církví a jiných náboženství. V pozadí je patrně především to, že svědkové jsou mezi lidmi spíše nepopulární: běžní lidé nemají rádi jejich misii, duchovním vadí černobílá a ostrá kritika jejich církví, bývalí

členové si trpce stěžují na zásadu „stranění se“, která jim zabraňuje v jakémkoli styku se stávajícími členy, byť by to byli rodinní příslušníci, jiní jim vyčítají nevlastenectví (ve slovníku svědků „neutralitu“), s níž odmítají vzdávat úctu státním symbolům a účastnit se politického života.

Počet svědků Jehovových v Rusku se odhaduje asi na 170 tisíc, počet sborů asi na 400. V interních statistikách není Rusko uvedeno.

Poznámka

1 Více: JANDOUREK, Jan, „Rusko utahuje šrouby náboženské svobody“, *Dingir* 20 (2), 2017, str. 48–50.

LETOŠNÍ ZPRÁVA O STAVU PERZEKUCE KŘESŤANŮ: NEJVÍCE SI POHORŠILY RUSKO A ČÍNA

V letošní zprávě „World Watch List“ (WWL), vydané mezinárodní organizací Open Doors opět nalezneme seznam padesáti zemí, v níž křesťané podle dat, s nimiž autoři zprávy pracují, čelí větší míře perzekuce, ať už ze strany státních orgánů nebo různých organizací, militantních skupin nebo i místních komunit a rodin.

Od roku 2002 první místo zaujímá Severní Korea, a je tomu tak i v letošním roce. Země je ve zprávě charakterizována jako stát, v němž jsou jako modly uctívány jeho představitelé. Křesťanství je pak podle zprávy chápáno jako nepřátelský element, který má být co nejvíce eliminován. Navzdory posunům ve vztazích mezi oběma částmi korejského poloostrova (psali jsme zde) a historickému setkání Kim Čong Uma a Donalda Trumpa obdržela tato komunistická země 94 „trestných bodů“ ze sta.

Ty organizace uděluje podle vlastní metodologie, přičemž data získává od místních komunit, zahraničních misio-nářů, spolupracovníků organizace a veřejných zdrojů. Je však zřejmé, že nelze ze všech států světa, zvláště pokud tam vládne autoritářský režim, získat stejné hodnotné údaje. A tak zpráva má větší hodnotu spíše ve srovnávání jednotlivých ročníků než v tom, že by exaktně porovnála země od č. 1 po č. 50. Avšak i tato metodologie se postupně vyvíjí –

právě s ohledem na snahu, aby výsledky měly co největší vypovídací hodnotu.

I další země ze seznamu WWL si více či méně své místo ponechaly. Po KLDLR následuje Afganistán, Somálsko, Libye a Pákistán, tedy skoro stejná pětice, jako vloni. Jen Libye postoupila ze sedmého místa na čtvrté, vloni bylo vyhrazené pro Súdán (letos šestý). „Skokanem roku“ je letos Čína. Za rok se posunula ze 43. na 27. místo, a to kvůli nové legislativě, která více omezuje náboženskou svobodu.

Další významnou změnou je umístění Ruské federace, která v minulých letech na seznamu vůbec nefigurovala. Nyní se Rusko umístilo na 41. místě. Jako hlavní důvod je uveden „islámský útlak“. Open Doors uvádí příklady násilí na křesťanech ze strany muslimských radikálů na Kavkaze (konkrétně v Dagestánu a Čečensku). Své znepokojení ovšem vyjadřuje i s ohledem na situaci „netradičních“ křesťanských skupin, jejichž misijní působení omezuje ruská legislativa. ■

*Původně pro Náboženský infoservis
Zdeněk Vojtíšek a Miloš Mrázek.*

VLADIMIR ILJIČ LENIN JAKO OPIUM LIDSTVA?

Kult ostatků neodmyslitelně patří k pravoslavné spiritualitě, a tak je očekávatelné, že je velice intenzivně prožíván na Rusi. Nyní se ale ozval ze strany tradice, odkud by mohl znít poněkud překvapivě – tradice marxismu-leninismu.

(Ne)svaté ostatky

Fotku Leninovy mrtvoly, uložené v moskevském Mauzoleu, si vybaví téměř každý, a ta je pravděpodobně stále i poněkud atypickou, leč přitažlivou turistickou atrakcí. O podobě Leninova pohřbu se spekulovalo už v terminální fázi jeho nemoci. Mezi zastánce bombastických představ patřil Josif Stalin, střízlivěji se k problému stavěli např. Trocký či Bucharin, ale též sama Naděžda Krupská.

Stalin měl v duchu experimentů komunistického spisovatele a lékaře Alexandra Bogdanova (roz. Malinovského) usilovat o důkladné zachování Leninova těla i z důvodů

téměř okultních a některé teorie dnes znějí skoro neuvěřitelně. Bogdanov prováděl na své klinice experimenty s krevními transfúzemi. Věřil, že pomocí nich dokáže zpomalovat příznaky stárnutí, ba dokonce dosáhnout věčného mládí. Mezi jeho nejslavnější pacienty tehdy patřila i Leninova mladší sestra Marie, kterou Lenin v korespondenci oslovoval něžně „Máňuško“ (Манюша).

Péči o Leninovo tělo byl po jeho smrti pověřen patolog Aleksej Abrikosov (též dohlížel na pitvu M. V. Frunzeho, V. M. Bechtěreva ad.), který vyjmul vnitřnosti a korpus nabalzoval. V té době se měl A. Bogdanov postarat o odkrvení a prověřit stav krve, případně možnosti jejího dalšího využití.

Tělo bylo posléze uloženo do provizorní dřevěné hrobky a zbudování výstavního mauzolea bylo svěřeno architektu Alekseji Ščusěvovi, který se proslavil řadou staveb v tzv. novoruském stylu, zahrnujícím prvky byzantské architektury, ale i např. staroegyptské monumentality (mezi jeho další slavné budovy patří mj. Marfo-marijský klášter v Moskvě, stalinsko-klasicistní Hotel Moskva či nechvalně proslulá Lubjanka). Stavba Leninova mauzolea byla dokončena r. 1930.

Vrať se do hrobu!

Způsob vystavení mrtvého Lenina budil kontroverze od samého počátku. Jak již bylo zmíněno, striktně jej odmítala i Naděžda Krupská. Mauzoleum se sice brzy stalo mezinárodním ikonickým symbolem sovětského komunismu, potažmo ruského kultu osobnosti, sami Moskvané se k němu ovšem stavěli různě. Několikrát bylo terčem vandalismu a ještě za sovětské éry proběhly dokonce i pokusy o žhářský či pumový útok. Diskuse o vystavování Leninovy mumie se pochopitelně rozběhly v nové intenzitě po pádu východního bloku. Podle různých

průzkumů by značný počet Rusů byl pro Leninovo řádné pohřbení a zrušení této morbidní památky na sovětskou éru, případně alespoň vystavení pouhé Leninovy pryžové či voskové make-ty. V 90. letech tuto alternativu odmítl

první prezident moderního Ruska, Boris Jelcin, a ani současný lídr Ruské federace z této linie zatím nevybočuje.

Nyní vypukla veřejná debata o možném pohřbu V. I. Lenina nanovo, tentokrát i s nečekanou komickou zápletkou, kvůli které brzy probublala i do světových médií. Zástupce zákonodárnyho sboru Leningradské oblasti Vladimir Stanislavovič Petrov adresoval vládě podnět, aby bylo Leninovo tělo u příležitosti 100. výročí jeho úmrtí (tedy roku 2024) pochováno v rodinné hrobce v Petrohradě (v polovině listopadu o tom informoval zpravodajský server gazeta.ru). „K pozitivním důsledkům takového kroku bychom mohli přičíst i významnou úsporu na drahých procedurách, které je třeba provádět k udržení těla Vladimíra Lenina v jeho současném stavu,“ vyjádřil se Petrov pro ruský server Russia Today.

Za komunistickou ortodoxií!

Do této diskuse razantně vstoupili ruští komunisté, a to tentokrát religionisticky velmi zajímavým způsobem. Lídr Komunistické strany Ruské federace (KPRF) Gennadij Zjuganov ve vysílání rozhlasové stanice Govorit Moskva označil Petrova za naprostého morálního mrzáka a odmítl zvažovaný pohřeb V. I. Lenina s tím, že byl Lenin pohřben zcela v souladu s národními i pravoslavnými (sic) tradicemi. První tajemník petrohradské sekce radikálnější strany Komunistická strana Komunisté Ruska (KPKR) Sergej A. Malinkovič zaujal ještě nečekanější postoj, když se pro zpravodajskou agenturu Novosti (ria.ru) vyjádřil, že podal podnět, aby Petrovova iniciativa byla prošetřena na základě podezření z urážky náboženského cítění, případně z podněcování k nenávisti a snižování lidské důstojnosti.

Ruští komunisté tím novým způsobem vstupují do religionistických diskusí nejen o vztahu náboženství a politiky (viz *Dingir* 4/2003), ale též o konceptu implicitního náboženství (srov. *Dingir* 1/1210 a 3/2010), v souvislosti s nímž se o (kvazi)religiozitě komunistických režimů hovoří již dlouhou dobu. Nová výzkumná otázka by tak mohla znít, zda se z implicitního náboženství ruského komunismu nestává již náboženství poněkud explicitní. ■

J. Sušer,

psáno pro *Náboženský infoservis* (info.dingir.cz), publikováno 12. 12. 2018.



Mauzoleum na Rudém náměstí v Moskvě.

DINGIR 2018 21. ročník

Úvodníky

Z. M. Kostičová, *Indiáni v Dingiru*, č. 1, s. 1; **J. Schlichtsová**, *Komunikace zpřítomňuje vztah*, č. 3, s. 73; **Z. Vojtíšek**, *Znovu o jiném rytmu*, č. 2, s. 37; *Dingir plný zvířat*, č. 4, s. 109.

RECENZOVANÉ TEXTY

R. Figura, *Náboženský život zvířat?*, č. 4, s. 110–113; **Z. Hesová**, *Al-Džabírův kritika tradice*, č. 4, s. 113–115; **P. Hošek**, *Pokrok lesní moudrosti*, č. 3, s. 74–76; **M. Mrázek**, *Bratrstvo jako nová církev*, č. 2, s. 45–48; **I. O. Štampach**, *Souzení papeže*, č. 2, s. 41–42; **L. Philippová**, *Garifunové, Indiáni černé Ameriky*, č. 2, s. 68–69; **M. Soukupová**, *Mesiánský judaismus*, č. 2, s. 38–40; **Z. Vojtíšek**, *Blesk zazářil na Východě*, č. 1, s. 8–11.

Téma

P. Bargár, *Nové mníšstvo u evanjelíkálů*, č. 2, s. 61–64; **M. Dluhoš**, *Poselství skrytých inteligencí*, č. 3, s. 96–98; **H. Exnerová**, *Šamanská komunikace*, č. 3, s. 91–93; **M. Halbich**, *Náboženství v novém světě*, č. 1, s. 26–29; **J. Hoblík**, *Vizionáři, snivci a proroci Severní Ameriky*, č. 1, s. 22–25; **Z. Hyhlíková**, *Kráva jako matka i zbraň*, č. 4, s. 126–129; **J. Kapusta**, *Mayská spiritualita*, č. 1, s. 16–19; **J. Kocurek**, *Buddhismus a zvířata*, č. 4, s. 119–121; **Z. M. Kostičová**, *Indiánské kultury v zrcadle Západu*, č. 1, s. 13–15; *Šedí andělé, zelení ďáblové*, č. 3, s. 88–90; **P. Macek**, *Komunita jako Boží záměr*, č. 2, s. 50–53; **A. Pokorná**, *Komunitní život v kmenech*, č. 2, s. 58–61; **L. Senft**, *Jak voní démoni*, č. 4, s. 124–126; **J. Schlichtsová**, *Boj dobra a zla v multivesmíru*, č. 3, s. 93–95; **I. O. Štampach**, *Co může být komunikací s duchovním světem?*, č. 3, s. 84–86; **O. Vilímková**, *Duchovní tradice And*, č. 1, s. 19–22.

NERECENZOVANÉ TEXTY v hlavních rubrikách

J. Bartošek, *Ve všech tělech stejná džíva*, č. 4, s. 135–137; **T. Halasová**, *Hadi, štíři, oheň a otrávené nápoje*, č. 4, s. 133; **T. Havlíček**, **K. Klingorová**, *Regionální diferenciaci náboženství v Česku*, č. 1, s. 2–4; **B. Oudová Holcátová**, *Ohavnosti knihy Leviticus*, č. 4, s. 122–123; **P. Hošek**, *Nový spor o smysl českých dějin*,

č. 1, s. 4–7; **K. Hlaváčová**, *Hermetismus je komplexní cesta*, č. 1, s. 11–12; **J. Jablonski**, **J. Adámek**, *Hadi: bázeň i úcta*, č. 4, s. 132–134; **J. Lípa**, *Učení Fráni Drtikola*, č. 3, s. 81–83; **M. Mendel**, *Muslimové a psovitě šelmy*, č. 4, s. 130–131; **M. Ořešník**, *V dialogu s duchovním světem*, č. 3, strana obálky; **J. Sušer**, *Biskup Kallistos k tématu homosexuality*, č. 3, s. 77; *„Lekce Váchalová“*, č. 3, s. 86–87; **K. Tesař**, *Počátky víry Bahá'í u nás*, č. 2, s. 42–44; *Pronásledování, ale nezničení*, č. 4, s. 116–117; **M. Vaňáč**, *Biskupské odcházení*, č. 3, s. 78–80; **Z. Vojtíšek**, *Čím se zvyšuje oddanost*, č. 2, s. 48–50; *Robert Monroe a jeho inspekci*, č. 3, s. 99; *Smysl suicidií v Jonestownu*, č. 4, s. 118; **D. Weissmanová** (přeložil Z. Vojtíšek), *Náboženské kibucy v Izraeli*, č. 2, s. 54–58.

Rozhovory

Z. M. Kostičová, *Nelítostný a moudrý svět pralesů* (s Mnislavem Zeleným – Atapanou), č. 1, s. 30–31; **J. Schlichtsová**, *Výhoda úskalí života v komunitě* (s oddaným Křišny Turíjou dásem), č. 2, s. 64–65; **I. O. Štampach**, *Vnímat bytosti přírody není účelem, tím je služba* (s Radomilem Hradilem o komunikaci s přírodními bytostmi), č. 3, s. 100–102; **H. Exnerová**, *Zvířata jsou osobnosti* (s Věrou Erinti Hamtilovou o zvířatech a šamanismu), č. 4, s. 136–137.

Události

A. Hudáková, *„Staňte se vegany! Vytvářejte mír!“*, č. 2, s. 65; **M. Ořešník**, *Sri Chinmoy v pražském Rudolfinu*, č. 4, s. 139.

Recenze

T. Havlíček, K. Klingorová, J. Lysák et al., *Atlas náboženství Česka*, Karolinum 2017 (**J. Sušer**, č. 1, s. 35–36); K. Černý, *Jezídové, komunita na útěku*. Nakladatelství lidové noviny 2016 (**V. Tutr**, č. 1, s. 36); J. A. Kozák, *Ódinn: mýtus, oběť, iniciace*, Hermann & synové 2018 (**H. Exnerová**, č. 2, s. 70–71); P. Rosůlek a kol., *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*, Dokořán 2018 (**B. Ostránský**, č. 2, s. 71); J. Lukavec, *Bytosti na pomezí. Texty o literární fantastice*, Pulchra 2016 (**Z. M. Kostičová**, č. 2, s. 72); V. Havel („Atom“), *Kniha života*, Knihovna Václava Havla 2011 (**J. Sušer**, č. 3, s. 106); M. Routil, P. Košťálová, P. Novák, *Katastrofa křesťanů. Likvidace Arménů, Asýřanů a Řeků v Osman-ské říši 1914–1923*, Pavel Mervart 2017

(**M. Ořešník**, č. 3, s. 106–107); Hassan bin Talál, *Křesťanství v arabském světě*, Pavel Mervart 2018 (**J. Sušer**, č. 3, s. 107); E. Drewermann, *O nesmrtnosti zvířat*, Timotej 1998 (**P. Hošek**, č. 4, s. 142); A. Linzey, *Teologie zvířat*, Triton 2018 (**J. Sušer**, č. 4, s. 142–143); J. Miscavige Hillová (spolu s L. Pulitzerovou), *K nevěře. Můj tajný život uvnitř Scientologické církve a dramatický útěk*, Aktuell 2016 (**Z. Vojtíšek**, č. 4, s. 143–144); L. Wright, *Víra ve víru. Scientologie, Hollywood, vězení víry*, Talpress 2016 (**Z. Vojtíšek**, č. 4, s. 144).

Reflexe

P. Bargár, *Túžba po pevné modernitě* (k tématu Dingiru 2/2018 Náboženské komunity), č. 4, s. 140–141; **P. Bruna**, *Inspirace Francií* (k tématu Dingiru 2/2018); č. 3, s. 104–105.

Dopisy

J. X. Doležal, *Zdraví nadšený čtenář Dingiru!* (k tématu Dingiru 1/2018 Spiritu- alita Indiánů), č. 3, s. 108; **I. Štampach**, *Vážená redakce!* (ke společenství Dva- náct kmenů), č. 3, s. 108.

Čtení

M. Stingl, *Indiáni na válečné stezce*, č. 1, 3. strana obálky; **R. M. Kanter**, *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspectives* (přeložil Zdeněk Vojtíšek), č. 2, 3. strana obálky; **E. T. Seton**, *Desatero přikázání ve světě zvířat*, č. 4, 3. strana obálky.

Rejstřík připravila Andrea Hudáková.

NA PŘÍŠTĚ 2/2019

Příští časopis *Dingir* bude ve svém tématu zkoumat, jak je to s náboženstvím v krajině.

Budeme hledat odpovědi na to, jak náboženství krajinu formuje, co krajina o náboženství svých obyvatel vypovídá apod.

Vztah člověka k vlku jako reflexe tématu „Náboženství a zvířata“

LUPUS DEI A NEOANIMISMUS

Pavel Hulva

Každý vztah se vyznačuje určitou mírou ambivalence, německý kulturní okruh, tradičně zběhlý v zacházení s protiklady, k tomu má pěkný termín *Hassliebe*, kterému chybí český ekvivalent (*nenávisťoláska* nezní nejlépe). Pokud se podíváme do zvířecí říše, snad nejexemplárnějším příkladem rozporuplného postoje je vztah člověka k vlku obecnému.

Ambivalentní emoce často naznačují, že je dotčeno nevědomí. Pokud jsou tyto emoce mimořádně silné a oscilují mezi zbožňováním a nenávistí, je zřejmé, že se jedná o hluboké nevědomí, příslušný objekt je cílem projekce nějakého archetypu a příslušné obsahy mají numinózní (posvátný) charakter. Jaká je tedy symbolika spojená s touto šelmou a jaká nevědomá témata se nám zde manifestují? Pro podrobnější analýzu nezbyvá než se na chvíli ponořit do vod srovnávací mytologie, analytické psychologie a evoluční biologie.¹

Homo lupus a krev Beránkova

Začneme několika příklady. Pokud odhlédneme od skutečnosti, že Vánoce jsou na extrovertovaném Západě především svátkem rodiny a konzumu, můžeme analyzovat rudimenty magických praktik spojených s tímto svátkem, který křesťanská liturgie staví nejvýše. Otec zabíjí (nebo dnes si spíše nechá zabít) kapra, po jeho konzumaci při světle svíček se rodina vydává ke svatému přijímání, kde si vyslechne podobenství ze Zjevení svatého Jana o obětovaném Beránkovi se sedmi rohy a šelmě, vylézající z moře a ze země, poznamenané na čele a mluvící dračí řečí.

Posuňme se o pár století do minulosti ke starým Slovanům. Neolitický polyteistický kult je o poznání syrovější, v noci

za slunovratu hoří badník, patriarcha poráží domácího berana a jeho vnitřnosti vkládá do ohniště. Pronásí modlitby, oběť je stravována ohněm a kouř ji odnáší Radegastovi. Tento bůh má rohy a tvář šelmy. Pojdme o pár desítek tisíc let nazpět ke gravettským lovcům. Skupina mužů právě dostihla pižmoně raněného oštěpem. Šaman přistupuje k ležícímu zvířeti, dívá se mu do rozšířených zornic a celou svou bytostí se snaží o navázání komunikace. Prosí zvíře o odpuštění a dává jeho duchovi instrukce na cestu

k předkům, aby se on nebo jeho příbuzní zde na zemi nemstili jemu a jeho klanu a nemařili budoucí lov. Teprve pak mu přikládá ke krku obsidiánový nůž a pije jeho krev. Muž je oblečený ve vlčí kůži a v tuto chvíli se psychologicky identifikuje s šelmou - svým duchovním učitelem a bohem, ve kterého se během magických úkonů před lovem spirituálně převtěl.² Proč hraje princip oběti v náboženských praktikách člověka tak velkou roli a jakou roli zde hraje predátor?

Vlk jako učitel a bůh: *Homo canis*

Naši předkové byli jako lidoopi lesní tvorové. Koncem třetihor se ale začalo klima ochlazovat a aridizovat a tito primáti byli nuceni se vydat z pralesů do africké savany, kde začíná příběh člověka. Během procesu hominizace došlo k obrovskému množství změn. Jednou z nich je to, že

se člověk stal predátorem velkých savců (určité trendy ke karnivorii vidíme ale i u našich příbuzných, šimpanzů). Zde je potřeba si uvědomit ekologické analogie mezi lidmi a vlčím kladem psovitých šelem (Hulva, 2017). V obou skupinách existuje trend evoluce od menších soliterních forem s oportunistickou trofickou nikou (např. *Australopithecus* i šakal využívají zbytky kořisti velkých šelem) po velké sociální predátory, jako je člověk a vlk.

Vlk je v některých ekologických aspektech našemu druhu skutečně nejobdobnější ze všech savců, někteří autoři dokonce mluví o *lupifikaci*, tedy evolučnímu připodobnění člověka velkým sociálním psovitým šelmám (Schleidt a Shalter 2003) a pokládají si otázku: „*Is humaneness canine?*“. V lidských komunitách existuje např. podobně jako u vlků větší úroveň recipročního altruismu než u jiných primátů, věrnost domovu aj. Tyto skutečnosti se odrážejí také v evoluci psa a v našem vztahu k tomuto zvířeti (Pierotti a Fogg 2017).

Milióny let, po které se člověk vyvíjel jako součást megafaunových gild, logicky výrazně formovaly jeho nevědomou psychologii. Není překvapivé, že u přírodních etnik má lov a vztah k velkým savcům v náboženských představách relativně centrální postavení. Náboženské ustrojení lovecko-sběračských komunit přeživších do současnosti (a předpokládané také u paleolitických společností) sdružujeme většinou do kategorie animismu. Archaická psýché v principu nenadřazuje člověka ostatním tvorům a funguje na rozdíl od moderního člověka spíše na bázi synchronicit než kauzality. Proto mají animisté na denním pořádku magické úkony, neboť každé zvíře, strom i pramen žije svým vlastním duchovním životem, do něhož je člověk osudově vpleten.

Velký prostor, který je věnován mystické participaci s kořistí (Frazer, 1960) poukazuje na psychologické obtíže spojené se zabíjením. Lovce velkých savců, tvorů podobných člověku, prožívá palčivě imperativ zabíjet, aby mohl žít. To vyústilo v koncepty homeopatické magie spojené s masem, rituálů přechodu doprovázejících zabíjení kořisti a božských poct této oběti, zděděných a modifikovaných i pozdějšími poly- a monoteistickými náboženstvími (Sax, 2000). Např. do obou výše zmíněných vánočních rituálů



Člověk v lovecko-sběračské fázi evoluce je součástí megafaunových gild, v rámci animistického vztahu ke světu má vlk díky svým ekologickým konvergencím s lidmi často status totemového zvířete (replika totemu, Museum of the North, Aljaška).



S neolitickou revolucí získal vlk status problematického zvířete v zemědělské praxi i přeneseně v duchovní rovině, např. Satan je metaforicky označován jako Šelma, Kristus jako Beránek Boží (anglický bestiář, 1200–1210).

se promítá symbolika mystické participace na krvavé oběti. Otec – Bůh zabíjí svého syna (ryba – Ichthys, Iésús Christós Theú huiós sôtér – Ježíš Kristus boží syn Spasitel).³ Tato symbolická deicida odkazuje na smrt a znovuzrození slunečního boha a předkřesťanské pojetí světa (načasování na slunovrat představuje v křesťanství cizorodý prvek, získaný z hyletických náboženských okruhů až po expanzi z Negevské pouště a poukazuje na výrazně synkretický charakter jeho dnešních forem). V přijímání těla a krve Krista ale také můžeme spatřovat sublimovanou verzi skutečné oběti, Agnus Dei (Beránek Boží) je fyzicky konzumován a duchovně vchází na nebesa.⁴

Protože člověk se stal dravcem teprve evolučně nedávno, pochopitelné je i časté chápání specializovaných predátorů (např. šelem nebo dravých ptáků) jako učitelů, i psychologické procesy vedoucí k nagualismu, tedy psychologické identifikaci s nimi. V megafaunových společenstvech platí zákon silnějšího a moc v podstatě koreluje s fyzickou silou. Úcta, kterou lovec-sběrač prokazuje jednotlivým tvorům, je úměrná jejich síle. Vlci jsou poměrně velká zvířata, ale jejich role v ekosystému tuto závislost ještě překračuje, protože jsou podobně jako lidé díky kooperaci a strategii schopni lovit mnohem větší kořist než jsou sami, což je v očích „divocha“ obdařuje magickými schopnostmi. Tyto procesy se promítly do totemistických představ a kosmogonických mýtů mnohých přírodních národů severní polokoule, které často odvozovaly svůj původ od teriomorfního vlčího předka. V kontrastu s tím si při-

pomeňme psychologické projekce spojené s opicemi, našimi fylogeneticky nejbližšími příbuznými (Sax, 2000) a všeobecné pohoršení, které vzbudilo Darwinovo odhalení tohoto blízkého vztahu.

Vlk jako nepřítel a ďábel: *Canis homo*

I antagonistické vztahy s velkými predátory se u lovců-sběračů řídí principy homeopatické magie a zásadou *lex talionis*. Malé procento populace je zabíjeno v souvislosti s kulty posvátných zvířat a pokud jde o pragmatické aspekty soužití s tvory schopnými zabít člověka, přírodním národům je cizí princip preventivní represe a dravci jsou

„trestáni“ jen v případě „provinění“ (Frazer, 1960). Zlomem ve vztahu k velkým šelmám včetně vlka se stala neolitická revoluce, kdy se člověk postupně obrátil k mocnějším a abstraktnějším božstvům a zvířata přestala být partnery k duchovnímu dialogu. V mnoha pasteveckých komunitách začala být masožravost vnímána jako „vada“ tohoto světa, jak můžeme sledovat např. ve starozákonním obraze Hospodinovy nové země: „Vlk a beránek se budou pást spolu a lev jako dobytče bude žrát slámu“; „...nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu“ (Izajáš). Tuto změnu můžeme sledovat i v symbolickém významu krve; zatímco v archaických ritech má její konzumace značný význam, věrouky vzniklé v pasteveckých společnostech jako např. judaismus se konzumaci krve úzkostlivě vyhýbají (košer porážka). Velcí dravci získali status problematických zvířat v zemědělské praxi a cejch nečistých tvorů i v symbolické rovině a pár protikladů šelma vs. kořist je jednou ze základních metafor stojících za implicitním dualismem obsaženým v křesťanství (Kristus jako Beránek Boží versus Satan jako Šelma). Podrobení velkých dravců mělo odnepaměti (a zejména v době osvícenství a kolonialismu) i symbolický význam jako vítězství člověka nad přírodou. Velké šelmy často čekal stejný osud jako příslušníky přírodních národů, např. likvidace vlků v Severní Americe i jinde měla charakter genocidy (Lopez 1979).

Kromě lovu existuje ještě jeden problematický aspekt lidské přirozenosti, který je spojen s projekcemi na vlka, a to skupinová agrese. Musíme si uvědomit,

že po většinu lidské historie se technologie lovu a války příliš nelišily. Člověk jako specialista na predaci velkých savců mohl při teritoriálních a kompetitivních sporech snadno obrátit své evolučně nové a velmi efektivní schopnosti zabíjení proti svému vlastnímu druhu. Příslůvečné „*Homo homini lupus*“ má své biologické jádro, neboť u teritoriálních a sociálních savců vzrůstá pravděpodobnost letální agrese mezi příslušníky vlastního druhu (Gómez a kol. 2016). Kromě technické stránky má válka i tu psychologickou, kde byl často využíván stejný mechanismus jako v případě lovu – tedy psychologická identifikace dobytčů s vlky a jejich obětí s býložravci. Tato symbolika se pak odrážela v kosmogonických mýtech, nomenklatuře a válečnických iniciačních obřadech Indoevropských, Turkomongolských i amerických kmenů (Eliade, 1995) i později v době koloniálních expanzí včetně té nacistické (Sax, 2000) i v postmoderní tvorbě.

Canis sapiens

a *coniunctio oppositorum*

Pokud bychom vývoj vztahu k vlkovi chtěli umístit na evoluční škálu, např. zjednodušeně do Morganovy „magické trojky“ divoštství – barbarství – civilizace, můžeme vysledovat vývoj od iniciační psychologické identifikace s predátorem, přes delegaci příslušných vlastností na teriomorfní božstva až po současné většinové vytěsnění obsahů spojených se zabíjením, doprovázených projekcemi stínu a rozpadem vztahu k šelmám do ambivalentních postojů. V industriálním a postindustriálním světě vztah k vlkovi kopíruje postmoderní rozpad jednotících vztahových soustav.

V antropocénu se status všech druhů v očích značné části lidstva postupně začal měnit dle své „užitečnosti“ z partnerů v majetek, který žárlivě střežíme („užitková zvířata“), nepřátele, které hubíme („škodná“) či bezvýznamnou biomasu, jejíž osud je nám lhostejný (všichni ostatní). Určité druhy využíváme s technokratickou brutalitou až na hranice biologických možností a vše, co by tomu mohlo překážet, musí zmizet z povrchu zemského. Tento ekonomicky utilitaristický pohled je pak v případě vlka mimořádně negativně emocionálně vystupňovaný projekcemi stínu, zejména spojenými s vytěsňovanou predátorskou povahou člověka.

Současná situace kolektivního člověka ovšem díky těmto jednostrannostem nese znaky krize (analogie se zdravotními a psychickými obtížemi začínajícími v polovině života). Z hlediska přírodních věd jsme např. zahubili malé tvory ve svém vnitřním ekosystému a nyní trpíme civilizačními chorobami (Dominiquez Bello a kol. 2018), ve vnějším ekosystému jsme vybili tvory velké a jsme stíhání ekologickými kolapsy (Galetti a kol. 2018). To jsou extrovertní aspekty. Co se však děje v našem opomíjeném vnitřním světě? Nejen fyzicky, ale i psychicky jsme stále lovci a sběrači, mnozí autoři spojují archetyp ztraceného ráje (oplývajícího zvěří) s koncem doby ledové a lovecko-sběračského způsobu života. Moderní člověk trpí neurotickým rozštěpením mezi kulturní a přírodní stránkou, kterou např. Jung popsal metaforou Amfortasovy rány v duši. Některé sociologické důsledky tohoto odloučení zpracoval futurolog Alvin Toffler ve své knize *Šok z budoucnosti* (Toffler, 1970). Jedno z možných znázornění příslušného střetu protikladů je ilustrováno na obrázku vpravo. Pentagram s vrcholem orientovaným nahoru v předvědecké řeči symbolů znázorňuje kulturního člověka s hlavou hrdě vztyčenou k nebi a jednotě, kam se na křídlech svého vědomí hodlá prométheovskými vznést. Pentagram s vrcholem orientovaným dolů je tradičně interpretován jako mendézský kozel, symbol Satana, jehož atributy dvojnosti symbolizují pád do polárního hmotného světa. Srovnávat tělo a hlavu ale neodpovídá principům homologie. Není to

spíše, jak tvrdí šprýmař Viktor Pelevin v románu *Svatá kniha vlkodlaka*, ukřižovaný vlk (odlak) s ocasem nasměřovaným k materiální zemi?⁵ Tedy přírodní část člověka, kterou lidský dábel přibíbil na kříž svých karteziánských souřadnic? Ruský výraz pro vlkodlaka - *оборотень* (oboroťen) poukazuje na téma bodu obratu, oné psychické proměny středu života, nutné pro zdárný průběh individuálního procesu (Evan-gelium podle Matouše: „Amen, pravím vám, jestliže se neobrá-títe a nebudete jako děti, nevej-dete do království nebeského.“). Lidstvo se dostává do „středního věku“, kdy adaptace je možná dle Jungova konceptu jen při náhradě

ega bytostným já, které v sobě zahrnuje i zintegrováný stín. Čím dětinštěji se budeme tomuto vývoji vzpěčovat, tím agresivněji na nás bude náš stín cenit zuby. Máme snad již dnes dostatek informací k nahlédnutí skutečnosti, že vlk je jen zrcadlem, ve kterém vidíme svou vlastní tvář predátora⁶ a jeho krutost je jen pověstnou třískou v oku oproti trámu krutosti člověka.

Integrace příslušného stínu samo-zřejmě nemá v žádném případě zmeanat návrat k primitivnímu kultu dravosti nebo trofejí a další animistické atavismy. Vlk je charakteristický kombinací zna-ků, které mají v archaické řeči symbolů mužské i ženské atributy (samozřejmě jen prizmatem vnímání člověka a jeho symboliky, neboť vlci na rozdíl od lidí



nemají výrazný pohlavní dimorfismus v morfologii ani bioakustických parametrech). Např. kolektivní lov i válka jsou u lovců-sběračů mužská záležitost. Jiné vlastnosti ale symbolizují archetypálně ženské hodnoty, např. vlk je spojován s nocí a měsícem, nese atributy pohlavování,⁷ vytí vlka má ve srovnání třeba s řevem lva femininní charakter,⁸ aj. Z přírodovědného pohledu patří vlk ke klíčovému druhům temperátních ekosystémů. Jeho návrat do Evropské přírody včetně České republiky (Hulva a kol. 2018) je proto vnímán jako jistý milník ekologie obnovy naší krajiny, poškozené činností člověka. Tento úspěch koexistenčního modelu soužití s přírodou, který je v kontrastu s především anglosaským a koloniálním způsobem přístupu k divočině založeném na separaci naznačuje, že pastevecko-křesťanský předsudek k vlkovi je u určité části veřejnosti překonán. Pokroky v přírodních vědách, např. „next generation“ sekvenační technologie při výzkumu vnitřního ekosystému nebo družicového snímkování při výzkumu ekosystému vnějšího, nastavily „omics“ éru v biologii a pomáhají odhalovat neuvěřitelnou komplexnost živých systémů na různých hierarchických úrovních. Tento vývoj si vynucuje o poznání holističtější přístup ke světu, než bychom si ještě nedávno dovedli představit, např. rozpoznání významu ohrožené diversity mikrobioty pro lidské zdraví nebo mizející diversity megabioty (včetně vlků) jako ekosystémových inženýrů pro fungování biosféry. Vlk a jeho vztah k němu se stává jedním ze symbolů reflektování této

⇒ Dokončení článku na další straně dole v rámečku.



VĚDEC JAKO VÝZKUMNÍK, VĚDEC JAKO KNĚŽ

Filip Tylš a kol.: *Fenomén psychedelie*, Praha: Dybbuk 2017.

Na úvod je třeba říci, že reflexe knihy, kterou sepsal kolektiv autorů pod vedením Dr. Filipa Tylše, je pro religionistu mimořádně náročnou výzvou. Jak zhodnotit text, který je rovným dílem zásadně vědecky důležitý, a přitom totálně náboženský? A jak se popasovat s jeho významem pro současnou vědu, ať přírodní, nebo humanitní?

Fenomén psychedelie jako vědecký text

Snad bude nejlépe začít cíli, které si klade jak sama kniha, tak projekt, na jehož bázi vznikla. Hned v první řádce autoři deklarují, že jim jde o snahu „nahlédnout do tajů chemicky způsobeného změněného stavu vědomí“, „nastítnit současný pohled na psychedelické látky“, jejich možný význam pro jedince i pro společnost jako takovou, a „nahlédnout do zákulisí psychedelického výzkumu, který

se po více než čtyřiceti letech ignorování tohoto fenoménu začal na území České republiky rozvíjet.“ Text pak vychází z projektu Dr. Tomáše Páleníčka, jemuž se podařilo podniknout rozsáhlý výzkum účinků silocybinu na psychiku zdravého jedince, a to jak s pomocí komplexního měření (od zkoumání behaviorálních projevů přes odběry krve až po magnetickou rezonanci), tak s pomocí popisů dodaných subjekty samotnými (celkem experiment podstoupilo 19 lidí). Cílem projektu bylo humánní modelování psychotického onemocnění a v budoucnu i úvahy o možnostech terapeutického podávání psychedelik pacientům trpícím těžkými formami psychóz a depresí. Tomáš Páleníček i Filip Tylš mnohokrát upozorňovali na to, že pokusy s aplikací určitých psychedelik při terapiích duševních poruch prokázaly velmi nadějně výsledky, které mohly přetrvat i mnoho měsíců od podání. Vzdor populárnímu zařazení psychedelik mezi „drogy“ (tedy návykové substance) nebyl nikdy popsán vznik fyzické závislosti na těchto látkách. Dokonce i v běžných školních protidrogo-

vých besedách se poukazy na škodlivost psychedelik omezují na oblíbené klišé „uvidíte příšerné věci a vyskočíte z okna“. Riziko vzniku tohoto fenoménu, označovaného jako „bad trip“, bylo však v kontrolovaném prostředí výzkumu výrazně sníženo oproti běžnému rekreačnímu užití. Přesto samozřejmě zcela nezaniklo, jeden z experimentálních subjektů dokonce „bad trip“ přímo prožil (a z osobních důvodů odmítl publikování své reflexe). Na druhou stranu, určitá rizika jsou provázána téměř s každým lékem.

V tomto smyslu je kniha vítaným výstupem dlouho očekávaného vědeckého projektu, jehož chvályhodnost a užitečnost nelze nikterak popřít. Z určitého hlediska je dokonce na místě být hrdý na to, že Česká republika je opět jedním z center psychedelického výzkumu, jako bývala před lety, než došlo k plošnému zákazu halucinogenů. Kniha (alespoň ve většině) nepředstavuje žádnou prvoplánovou „agitku“ – kapitola „Nástrahy na cestě“ je dokonce specificky zaměřena na rizika spojená s užíváním, včetně diskuse o tom, jak jim předejít.

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

komplexity, ve vnitřním světě i hodnot pravé hemisféry, které v dnešní technické společnosti přicházejí zkrátka. Jak bude vypadat duchovní svět příštích generací, potřebujeme k ekologii obnovy (*restoration ecology*) i náboženství obnovy (*restoration religion*)? V této souvislosti se v postmoderní společnosti čím dál častěji objevují otázky, zda není načase začít postupně přehodnocovat tu část liberálního humanismu, která je teoreticky sekulární inkarnací monoteistických dogmat o duchovní nadřazenosti našeho druhu nad těmi ostatními a prakticky často slouží jako záminka k ospravedlňování barbarství člověka vůči přírodě a ega vůči psyché, učinit kroky k „neoanimistické“ deflaci lidského ega a naplnit původní význam slova *religio*, tedy *znovunapojení*. ■

Literatura:

- Acerbi A, Mesoudi A, „If we are all cultural Darwinians what's the fuss about? Clarifying recent disagreement in the field of cultural evolution“, *Biol Philos*, 2015, 30, 481–503.
- Dominiquez Bello MG, Knight R, Gilbert JA, Blaser MJ, „Preserving microbial diversity“, *Science*, 2018, 362, 33–34.
- Eliade M (1995), *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. OIKOYMENH. Kapitola 10 „Dědictví paleolitických lovců“, str. 46–48.
- Frazer JG (1960), *The Golden Bough*, Macmillan and Co. (Zlatá ratolest, Vydavatelství a nakladatelství Aleš

Čeněk, 2007. Kapitola „Usmířování divokých zvířat lovců“, str. 476–487).

Galett M a kol., „Ecological and evolutionary legacy of megafauna extinctions“, *Biol Rev Camb Philos Soc*, 2018, 93, 845–862.

Gómez JM, Verdú M, González-Megías A, Méndez M, „The phylogenetic roots of human lethal violence“, *Nature*, 2016, 538, 233–237.

Harari YN, *Sapiens: A brief history of humankind*. Harper, New York, 2012 (*Sapiens: Úchvatný i úděsný příběh lidstva*, LEDA, s.r.o., 2013, str. 288).

Hulva P, „O vlkovi, postdivočině a evoluci“, *Vesmír*, 2017, 96, 212–215.

Hulva P a kol., „Wolves at the crossroad: fission-fusion range biogeography in the Western Carpathians and Central Europe“, *Diversity and Distributions*, 2018, 24, 179–192.

Lopez B, *Of wolf and man*. Scribner, New York, 1979.

Pierotti R, Fogg BR, *The first domestication: How wolves and humans coevolved*. Yale University Press, 2017.

Sax B, *Animals in the Third Reich. Pets, Scapegoats and the Holocaust*. Continuum, London, 2000.

Schleidt WM, Shalter MD, „Co-evolution of human and canids. An alternative view of dog domestication: Homo Homini Lupus?“ *Evolution and Cognition*, 2003, 9, 57–72.

Toffler A, *Future shock*. Random House, New York, 1970.

Poznámky

- 1 Samozřejmě v humanitních vědách existuje větší diferenciace paradigmat než v těch přírodních v důsledku identity objektu a subjektu výzkumu. Použití analýzy nevědomí může být v souvislosti s religionistikou vnímáno jako nevhodná psychologizace náboženství, a použití biologických argumentů pak někdy jako nemístný evolucionismus nebo přímo sociální darwinismus (Acerbi a Mesoudi, 2015). Podle mého názoru však rozpory mezi vědními obory jsou jen artefaktem kognitivního procesu, a tudíž existují jen dočasně, neboť všechny disciplíny popisují jednu a tutéž realitu. Zatímco platí, že „celek je více než součet částí“ a na vyšších hierarchických úrovních vyvstávají „emergent properties“, na hierarchicky vyšší úrovni nejsou pravidla úrovně nižší popřena.

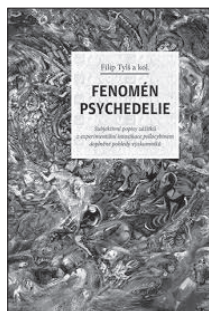
Profesor Harari se ve svém bestselleru „Sapiens“ ptá: „... jak dlouho bude možné podepírat zed, která odděluje katedru biologie od katedry práva a politologie?“ (Harari, 2012) a někteří autoři si kladou podobné otázky i v případě katedry religionistiky.

- 2 U použitých prezentací rudimentů kulturních jevů a narativních rekonstrukcí rituálních praktik našich předků mi nešlo o historickou přesnost, neboť příslušné hypotézy se obtížně testují, ale o ilustraci trendů postupného vytěšňování predátorské podstaty našeho druhu.
- 3 Touto metaforou jsem chtěl ilustrovat propastný rozdíl mezi naším a lovecko-sběračským spirituálním vztahem k sobě i k přírodě. Z hlediska poušt-ních monoteismů je *Homo sapiens* vysoce nadřazen ostatním druhům (neboť dle příslušných dogmat má jako jediný tvor substanciální duši) a Bůh vysoce nadřazen člověku, spojení člověka i kapra s Bohem je tedy velmi odvážné. Nicméně u animistů i v některých jiných náboženstvích nejsou hranice mezi bohem, člověkem (brahma = átman) a zvířetem tak kategorické, neboť dle archaické psyché jsou všechny bytosti nositeli téhož spirituálního principu.
- 4 „Hoden je ten zabítý Beránek přijmout moc a bohatství, moudrost a sílu, slávu, chválu a čest!“ (Zjevení svatého Jana)
- 5 Pokud sledujeme vývoj ztvárnění vlkodlaka v literatuře, vidíme posun od čistě démonické bytosti do sofistikovanějších poloh, což dává naději v integraci příslušného kolektivního stínu.
- 6 „Zde je zapotřebí moudrosti. Kdo tomu rozumí, ať spočte číslo té šelmy, neboť je to číslo člověka.“ (Zjevení svatého Jana, 5:12)
- 7 Viz např. pohádka O Červené karkulce (více o výkladu z hlediska analytické psychologie viz. Hulva, 2017).
- 8 Kenning pro výraz *vytř* – zpěv koní obryně – naznačuje spojení s ženskými archetypy.

Doc. RNDr. Pavel Hulva, Ph.D., (*1975) vystudoval molekulární biologii (Mgr.) a zoologii (Ph.D.) na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Na katedře zoologie PFF UK a katedře biologie a ekologie PFF Ostravské univerzity se zabývá zejména evoluční genetikou, biogeografií a ochranou savců.

Fenomén psychedelie jako náboženský text

Je tu však ještě jeden rozměr, který je třeba podchytit, a to je výrazná náboženská (či lépe *spirituální*) zátěž, kterou prokazuje nejen kniha, ale i experiment samotný. Zde už samozřejmě překračujeme hranice lékařské vědy či psychoterapie a noříme se do antropologie a religionistiky, do kontextu nezamýšlených efektů jak výzkumu, tak jeho veřejné prezentace. Bylo by snadné předem odmávnout kritiku z těchto pozic poukazem na to, že o religionistiku nešlo a žádný odborník z tohoto oboru se experimentu neúčastnil. To by však bylo předčasné. Při bližším pohledu do obsahu totiž v knize objevíme i text Dr. Jana Kozáka, religionisty, který přednáší o teorii mýtu



i náboženství starých Germánů na Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty UK v Praze. Není jasné, jak velkou úlohu měl během experimentu samého a zda se ho vůbec účastnil. Snad pouze přispěl svým textem. Jeho příspěvek se v každém případě nikterak nevymyká všeobecnému světonázorovému základu knihy. A tím je beze sporu současná alternativní spiritualita (dříve nazývaná „new age“) – dramaticky rostoucí nové náboženství, které už dávno dominuje kulturnímu mainstreamu České republiky.

Tato světonázorová zátěž je patrná na mnoha úrovních knihy. První z nich je osobní rovina jednotlivých autorů – většina z nich se přiznává k letitým osobním zkušenostem s psychedelikou, snad dosáhnout skrz ně osobní transformace, „větší pravdivosti vůči sobě samému“ a „navazování hlubšího mezilidského kontaktu“. Na tom samozřejmě není nic špatného – každý pocházíme z nějakého světonázorového kontextu a je naopak dobře, když se na případná předporozumění vědce upozorní už v textu samém. New age slovník, vizualita i konkrétní propriety však pronikají přímo do experimentálního prostředí, od rázu místnosti přes vykuřování vonnými tyčinkami a šalvějí, užití některých specifických hudebních žánrů úzce spjatých s new age psychedelickou kontrakulturou až po výroky sitterů (jeden ze subjektů cituje sitterova slova „dobří duchové jsou vítáni“). Nechybí ani aktivní meditování během zážitku.

K tomu se přidávají nábožensky zabarvené výroky objevující se přímo v knize. Nemá samozřejmě smysl hodnotit výroky těch, kteří se experimentu podrobili – tam je pochopitelná naprostá subjektivita, včetně té spirituální. Je patrné, že drtivá většina subjektů zážitků prožívala v intencích „new age“ a v tomto smyslu se text dokonce může stát cenným materiálem pro studium současné alternativní spirituality. Na druhou stranu, náboženské vize by neměly pronikat do vlastního vědeckého textu, natož lékařského – a natož do knihy, jejímž spoluautorem byl religionista. Stane-li se to, musíme se ptát: jaká je vůbec hranice mezi vědcem-experimentátorem a vědcem-knězem?

Podívejme se na tyto výroky blíže. Od vcelku neškodných, jako konstatování „imanentní potřeby spirituality v moderním světě“ a poukazování na užitečnost psychedeliky v osobním rozvoji, až po poměrně těžký kalibr, který je našťastí opravdu v minoritě. Najdeme ho zvláště v textu Květy Surové. Výroky typu „lidská duše, která je součástí systému kosmu, zažívá tyto změny [plynule probíhající všude kolem i uvnitř] velmi intenzivně. Vnější a vnitřní svět jsou jaksi propojeny, to, se děje uvnitř nás, formuje to, co se děje v hmotném světě kolem nás (pokud lze vůbec stanovit hranici mezi vnitřním a vnějším)“ se kombinují se srovnáváním světových náboženství s ohledem na jejich pojetí smrti, které je chápáno jako transkulturní. Každý, kdo alespoň trochu studoval západní esoterismus, je okamžitě doma. Autorka přitom v nejlepší tradici současné alternativní spirituality ostře favorizuje reinkarnaci, čímž implicitně naznačuje, že světová náboženství ve většině hlásají přerodování duše (což rozhodně není pravda). Na vině tu však nemusí být misijní zápal, ale čistě autorčina odborná nevyzrálость – text je založen na její diplomové práci o pojetí smrti v kulturách světa, která vykazuje podobné chyby a silně zevšeobecňující rysy, jako článek ve *Fenoménu psychedelie*. Je tedy otázkou, zda se nemělo takto nezkušené autorce dostat lepšího feedbacku od spoluautorů, zvláště od hlavního editora knihy. Bylo by to užitečné jak publikaci, tak Mgr. Surové samotné.

Kapitolu samu pro sebe pak tvoří zmíněný text Jana Kozáka, který paradoxně hranice vědecké neutrality překračuje nejvíce. Článek se zabývá rituály a jejich významem pro lidskou zkušenost, a to se speciálním ohledem na psychedelickou zkušenost a její rituální rámec. Jan Kozák však nejen popisuje, ale specificky navrhuje, že je třeba vytvořit psychedelický rituál, který by sloužil k zlepšení bezpečnosti a zejména k „zesílení léčivých a pozitivně transformativních aspektů celé psychedelické zkušenosti.“ V rámci toho navrhuje použít trojčlenný iniciační vzorec popsany Arnoldem van Gennepem a doplněný Victorem Turnerem (separace-liminalita-reintegrace), „pracovat se symbolikou přechodu nebo průchodu a pohybu vůbec, případně smrti a rozpadu, který musí nastat, aby člověk mohl vykročit k novým horizontům“ a případně přímo „vystavit člověka nějakému záměrnému symbolickému protivenství – tmě, neznámému, samotě, hrozivým maskám.“ Záměr vytvořit nový rituál je míněn zcela seriózně – Jan Kozák doporučuje, aby konkrétní rituální postupy vznikly „společnou součinností terapeutů s klinickými zkušenostmi, diskuzí s antropology, religionisty a dalšími odborníky a jako výsledek výzkumů postupů tradičních šamanů pracujících s psychedelikou, ale také neošamanů současné ezoterické subkultury“. Tyto posledně jmenovaní totiž dokážou „v některých případech vytvořit funkční rituály“ a „sloužit jako objekt terénního výzkumu dovnitř naší vlastní kultury, v jehož rámci se badatelé pokusí zhodnotit užitečnost konkrétních nápadů a postupů, které se v rituálu vytvořily.“ Jan Kozák končí svůj text výzvou ke kritice, opravám, nápadům a diskusi; to, jak se domnívám, je vskutku na místě.

Co s tím

Nepoučenému čtenáři se mohou výše zmíněné problematické stránky knihy jevit jako nevýznamné – vlastní lékařsko-terapeutické cíle výzkumu totiž nikterak nenarušují. Představme si však pro ilustraci celý fenomén nasvícený jiným náboženstvím. Představme si, že by se tým lékařsky vzdělaných odborníků rozhodl studovat procesy, které probíhají v mozku během modlitby. Představme si, že by tak činil v místnosti vyzdobené křesťanskými symboly, že by se výzkumníci přiznali k vlastní intenzivní křesťanské praxi a že by silně naznačovali, že

modlitba je klíčová pro skutečné přiblížení Bohu a pro své blahodárné účinky vyvolávající pokoru a lásku k bližnímu. Představme si, že by během prožitku usměrňovali vnímání experimentálních subjektů směrem ke křesťanské symbolice, používali křesťanský jazyk, mluvili o Ježíši a vykuřovali místnost kadidlem. A představme si, že by součástí sborníku byl text zdůrazňující, že modlitba k jedinému Bohu je univerzálním základem světových náboženství, i praktický návrh úprav modlitební praxe, jehož cílem by bylo prohloubení duchovního rozměru věci a zintenzivnění zážitku. Proti takovému textu by se přirozeně zvedly mnohé kritické hlasy. To, že se tak u současné alternativní spirituality neděje, je dáno tím, že psychedelická komunita sama je v ní hluboce, neoddělitelně zakořeněná (časté odkazy na Stanislava Grofa, velké postavy jak psychedelického výzkumu, tak alternativní spirituality, o tom výmluvně svědčí). A sekundárně je to dáno faktem, že mainstreamový charakter současné duchovní alternativy z ní činí do velké míry neviditelný fenomén. Bez přehánění se dá říci, že současná alternativní spiritualita je všude kolem nás – a přitom religionisty, kteří se jí u nás věnují, bychom spočítali na prstech jedné ruky.

Fenomén *psychedelie* je tak ambivalentním textem, který je na jednu stranu skvělou zprávou o pokrocích české vědy, na druhou stranu však zároveň výmluvným svědectvím o intenzivním pronikání alternativních spiritualit do elitního vědeckého diskurzu. Lékařské výsledky, které text zaznamenává, to samozřejmě nikterak neznehodnocuje, stejně jako potenciál podobného výzkumu do budoucna. Mělo by však smysl, aby lékařská veřejnost s plnou vážností reflektovala situaci a zamyslela se nad tím, kde končí ohled ke komfortu experimentálního subjektu a kde začíná *bona fide* spirituální misie.

Světové vědě trvalo stovky let krví zaplacené rebelie, než se vymanila z doktorinálního područí jednoho velkého náboženství. Je rozumné, aby z čiré nepozornosti a nadšení spojila své síly s dalším?

Zuzana Marie Kostiřová

SBORNÍK TEXTŮ ÚCTYHODNÉHO ZÁBĚRU

Luboš Kropáček: *Na cestě k porozumění Orientu a Africe. Sborník textů z let 1964–2016*, Praha: Karolinum 2018.

Při příležitosti 80. narozenin profesora Kropáčka vydalo nakladatelství Karolinum výběr z jeho kratších akademických textů, publikovaných v průběhu jeho kariéry, zejména však během 90. let. Vybírat je vskutku z čeho, a tak je kniha rozdělena na čtyři části: nejdelší Islamica, Arabica, Africana a Sudanica.

Texty ze sekce Islamica jsou vesměs nejnovější, a také pravděpodobně nejzajímavější pro širokou veřejnost, protože se často věnují tématům momentálně aktuálním. Řada z nich je velmi dobrým úvodem k dotyčné problematice, tak např. texty o křesťansko-islámských vztazích či islám a ekonomie. Za vyzdvihnutí také stojí stať o Abdarrahmánu Badawím, která se věnuje méně známému tématu moderní islámské filosofie. Nezasvěceného čtenáře může ovšem zaskočit povaha některých textů: část z nich byla totiž psána pro Teologické listy, a mají tedy zřetelně křesťanské myšlenkové východisko, což do nich vkládá hodnotící postoj, v akademických textech jinak neobvyklý.

Sekce Arabica se věnuje několika partikálním tématům z arabského světa, z nichž bych obzvláště vypíchla studii „Tísňivý čas arabské vlasti“, která původně vyšla v čase irácké invaze do Kuvajtu a která zahrnuje množství detailních informací o dobové krizi, které jsou v dnešní době z hlediska dlouhodobých dopadů této události – zejména vzestup světového džihádismu – obzvláště zajímavé.

Sekce Africana také přináší možnost hlubšího porozumění současné situaci přes detailní analýzy doby minulé. Zvláště první tři texty jsou přehledem ekonomických potíží subsaharské Afriky a jejich příčin a složitosti afrického školství. Článek o Amadu Hampaté Ba, malijském učenci a duchovním velikánovi, je pak extrémně žádoucím vyvážením jinak spíše pesimisticky laděných textů o Africe.

Poslední a nejkratší sekce, Sudanica, přináší nejstarší texty, včetně pasáže z diplomové práce prof. Kropáčka a úryvku z disertace, obou dosud nepublikova-

ných. Oba se také věnují tématice propojení politiky a islámu v oblasti a islámu jako politické ideologie, což je téma mající v dnešní době obnovenou relevanci.

Vzhledem k zacílení i na širší veřejnost by snad bylo možné sborníku obecně vytknout chybějící delší úvod, který by zasadil často několik desítek let staré texty do dobového kontextu a uvedl změny, k nimž v oborových přístupech za posledních třicet let došlo. Například problematiku Saidovy kritiky orientalistického přístupu prof. Kropáček shrne v několika větách. Pro širší veřejnost by patrně bylo třeba téma rozvést. Obecně je ale sborník přehledem vysoce úctyhodného akademického záběru prof. Kropáčka i jeho mimořádné publikační plodnosti.

Barbara Oudová Holcátová

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

22. ročník

Číslo 1/2019 vychází 18. března 2019.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Ph. D.,

Mgr. Helena Exnerová,

Prof. Pavel Hošek, Ph. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Ořešník,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

Mgr. Jitka Schlichtsová,

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 urgency:

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

LAUSANNSKÝ ZÁVAZEK

ÚVOD

My, příslušníci církve Ježíše Krista z více než 150 národů, účastníci Mezinárodního kongresu o světové evangelizaci v Lausanne, chválíme Boha za jeho velké spasení a radujeme se ze společenství, které nám dal se sebou samým a s ostatními věřícími. Hluboce se nás dotýká, co Bůh činí v dnešní době. Naše nedostatky nás nutí k pokání a dosud neukončený úkol evangelizace je pro nás výzvou. Věříme, že evangelium je dobrou zprávou pro celý svět, a pro Kristovu milost jsme odhodláni poslechnout jeho příkaz zvěstovat evangelium každému člověku a získávat učedníky v každém národě. Proto toužíme vyhlásit svoji víru a své předsevzetí a zveřejnit tento závazek. (...)

2. AUTORITA A MOC BIBLE

Prohlašujeme božskou inspiraci, pravdivost a autoritu celého Starého i Nového zákona jako jediného napsaného Božího slova bez chyby ve všem, co tvrdí. Přijímáme Boží slovo jako jediné neomylné pravidlo víry a života. Také prohlašujeme moc Božího slova k dosažení jeho cíle spásy. Zvěst Bible je určena pro celé lidstvo. Vždyť Boží zjevení v Kristu a v Písmu je neměnné. Duch svatý skrze ně mluví i dnes. Osvěcuje myšlení Božího lidu v každé kultuře, aby viděl pravdu Písma živě svými vlastníma očima, a tak celé církvi stále více ukazuje mnohostrannou Boží moudrost. (...)

4. PODSTATA EVANGELIZACE

Evangelizovat znamená hlásat radostnou zprávu, že Ježíš Kristus zemřel za naše hříchy, vstal z mrtvých podle Písem, kraluje jako Pán, dává odpuštění hříchů a osvobozující dar Ducha svatého každému, kdo činí pokání a věří. Přítomnost křesťanů ve světě je nezbytná pro evangelizaci, stejně jako dialog, jehož účelem je citlivě naslouchat ve snaze o porozumění. Evangelizace sama o sobě znamená zvěstování historického, biblického Krista jako Spasitele a Pána, s cílem přesvědčit lidi, aby k němu osobně přišli a byli tak smířeni s Bohem. Při zvěstování poselství evangelia nemáme právo zakrývat cenu následování. Všechny, kdo ho chtějí následovat, Ježíš i dnes vyzývá, aby zapřeli sami sebe, vzali na sebe svůj kříž a sjednotili se s jeho novým společenstvím. Výsledkem evangelizace je: poslušnost Krista, začlenění se do jeho církve a odpovědná služba ve světě. (...)

5. KŘESŤANSKÁ SOCIÁLNÍ ZODPOVĚDNOST

Vyznáváme, že Bůh je jak Spasitelem, tak i Soudcem všech lidí. Proto bychom měli sdílet jeho starost o spravedlnost, smíření v celé lidské společnosti a o osvobození člověka z každého útlatku. Protože je lidstvo stvořeno k obrazu Božímu, má každý člověk bez ohledu na rasu, náboženství, barvu pleti, kulturu, sociální postavení, pohlaví či věk vnitřní důstojnost, pro niž má být předmětem úcty a služby, nikoli vykořisťování. Proto vyjadřujeme lítost nad tím, co jsme zanedbali, a také nad tím, že jsme evangelizaci a sociální zájem někdy považovali za vzájemně se vylučující činnosti. Přestože smíření člověka s člověkem není smíření s Bohem, sociální působení není evangelizací, politické osvobození neznamená spásu, vyznáváme, že k naší křesťanské povinnosti patří evangelizace a společensko – politický zájem. Obojí je nutné k vyjádření našeho učení o Bohu a o člověku, o naší lásce k bližnímu a o naší poslušnosti Ježíše Krista. Poselství o spasení zároveň obsahuje odsouzení každé formy odcizení, útisku a diskriminace. Neměli bychom se bát napadat zlo a nespravedlnost, kdekoli se projeví. Když člověk přijme Krista, je znovuzrozen do jeho království a musí se snažit na jeho spravedlnost nejen ukazovat, ale také ji rozšiřovat uprostřed nespravedlivého světa. Spasení, které jsme dostali, nás má proměňovat ve všech našich osobních a sociálních povinnostech. Víra bez skutků je mrtvá. (...)



Text závazku (bez udání jména překladatele) poskytuje ve své internetové prezentaci Sdružení evangelikálních teologů (SET; <https://evangelikalni-teologie.cz>). V upoutávce k textu uvádí, že Mezinárodní kongresu pro světovou evangelizaci v Lausanne v roce 1974, jenž závazek přijal, se účastnilo více než 4 tisíce křesťanů, kteří pocházeli ze 150 zemí a mnoha evangelikálních církví. Polovina účastníků údajně byla z tzv. Třetího světa. Závazek má 15 částí.

Některé z nich vybral Zdeněk Vojtíšek.



„Aboriginská Austrálie“ je jedno z hesel, které láká do této exotické země tisíce turistů ročně. Tradice, rituály a samotná existence původních australských obyvatel je však naneštěstí významně ohrožena. Dnes tvoří potomci původních kmenů jen asi tři procenta celkové populace. Jednou z iniciativ, které se snaží tyto tradice zachovat, jsou také trhy zvané „Blak Markets“. Jejich součástí je i kulturní program, který sestává z domorodých zpěvů, tanců a vyprávění. Na ostrově Bare Island, který je součástí aboriginské rezervace La Perouse, se konají několikrát ročně. Tentokrát proběhl 24. února s otevřenou náručí pro všechny zájemce o aboriginskou kulturu.

Fotoreportáž: Kateřina Hlaváčová