

Universita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Praha 2008

Kateřina Vodičková

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce na téma

**Monasticismus u Martina Luthera a některé jeho ohlasy
v dějinách protestantismu**

**(Monasticism of Martin Luther and some of its echoes in the
history of Protestantism)**

Katedra psychosociálních studií

4. ročník

Prezenční studium

Vedoucí práce:

doc. ThDr. Václav Ventura, Th. D.

Autor:

Kateřina Vodičková

Praha 2008

Poděkování

Mé díky patří v první řadě Bohu, že mi dal dostatek síly začít, k práci se vracet a vůbec ji dokončit. Na cestě hledání Jeho pravdy jsem potkala monasticismus, znovu se k němu nyní vrátila a mohu jít dál. Také bez Tvé podpory a inspirace v nekonečných diskusích, by práce vypadala úplně jinak. Děkuji, Petře. Díky i rodině za toleranci ukradených chvil jejich blízkosti a mých nadšených vyprávění o bizarnostech. Děkuji také doc. Venturovi za vedení práce a velkou pomoc při specifikaci tématu.

PROHLÁŠENÍ:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury.

V Praze dne 7. 4. 2008

Podpis: _____

Anotace

Autorka se ve své práci zabývá otázkou, zda se ideály katolického monasticismu zachovaly i v protestantských hnutích a církvích. Teoretickým zázemím pro tento výzkum byly myšlenky Martina Luthera, který na téma mnišství napsal několik spisů. Práce začíná historickým přehledem počátků křesťanského monasticismu jako takového a stručným Lutherovým životopisem pro porozumění jeho myšlenkového pozadí. Následně začíná sama analýza Lutherových spisů a dalších teologických i historických děl, jejímž hlavním úkolem je přinést poznatky o reflexi Lutherových postojů v protestantismu. Jako zvláštní případ je stručně popsána mnišská komunita v Taizé. Výsledkem je potvrzení počáteční hypotézy a popsání některých výrazných reziduí monastických ideálů a to zejména čistoty, poslušnosti a chudoby.

The writer in his work deals with the question, if the ideals of Catholic monasticism were preserved also in the Protestant movements and Churches. Theoretical backgrounds for this research were the thoughts of Martin Luther, who wrote several papers on the topic of monasticism. Work is introduced with historical overview of the beginnings of Christian monasticism and a brief biography of Martin Luther to reach better understanding of his thought background. Consecutively begins the analysis of the Luther's works and other theological and historical writings, whose purpose is to bring information about the reflection of Luther's standpoints in later Protestantism. As a specific case is shortly described the community of Taizé. The result is the corroboration of the hypothesis and description of some distinctive residua of monastic ideals, particularly the chastity, obedience and poverty.

Klíčová slova v češtině: monasticismus, protestantismus, čistota, poslušnost, chudoba, Luther, sexualita

Klíčová slova v angličtině: monasticism, Protestantism, chastity, obedience, poverty, Luther, sexuality

Obsah

1. Úvod	7
2. Křesťanské mnišství – krátký přehled dějin	8
2. 1 Pojetí askeze v křesťanství	9
2. 2 Otcové – učitelé a mniši	11
2. 3 Vznik prvních klášterů	13
3. Život Martina Luthera	18
4. Luther o monasticismu	25
4. 1 Krátké uvedení	25
4. 2 O mniších a celibátu	25
4. 3 O skutcích	28
5. Vybrané základní teze protestantismu	31
5. 1 Nové církve – nový řád	31
5. 2 Specifické důrazy některých hnutí	34
6. O čistotě	38
6. 1 Celibát	38
6. 2 Čistota v protestantismu	42
6.3 Od sebekontroly k sebepopření	44
6. 4 Zdrženlivost dnes	49
7. O poslušnosti	56
7. 1 Příkazy lidské a příkazy Boží	56
7. 2 Kontrola a sebekontrola	61
8. O majetku	67
8. 1 Chudoba v protestantismu	67
8. 2 Socio-ekonomické změny a církve	71
9. Taizé	77
9. 1 Historie	77
9. 2 Tradiční monastické prvky v Taizé	78
9. 3 Krátké poznatky o životě v komunitě	81
10. Závěr	83
Seznam literatury	84

1. Úvod

Téma „Martin Luther“ již bylo interpretováno nesčetněkrát. Zdálo by se tedy, že k němu již není příliš co nového dodat. V této práci se ale Lutherovou teologií budeme zabývat jen částečně a pouze vybraným tématem – monasticismem. Tedy otázkami, které dlouhá léta trápily tohoto velkého člověka evropských dějin.

Abychom však mohli zodpovědně nahlížet pozdně středověké mnišství, nejprve se krátce probereme jeho minulostí a také si pro ujasnění probereme nejdůležitější okamžiky Lutherova života, abychom jeho postoje k církvi a zejména klášterům dokázali lépe vstřebat a mohli na nich dále stavět při rozboru stěžejních Lutherových děl na toto téma, tedy *O svobodě křesťanské* (1520), *Zvěst o babylónském zajetí církve* (1520) a *De votis monasticis M. Lutheri iudicium* (1521).

V dalších kapitolách budeme podrobně rozebírat mnišské sliby tak, jak je kriticky hodnotí a vykládá Luther, ale také jak se stále znovu a v různých podobách objevovaly u protestantských hnutí. Naší premisou je, že ačkoliv se Martin Luther ve svých dílech staví spíše proti mnišství, protestantská hnutí z lutheranismu vycházející v některých svých podobách mnišské ideály přejaly. Naším úkolem tedy bude zmapovat alespoň některá nejdůležitější hnutí a zhodnotit, do jaké míry ten který ideál v jejich prostředí přežil, popřípadě, do jaké míry byl transformován.

Na závěr provedeme krátký exkurz do unikátního ekumenického mnišského počínu, do Taizé. Tato komunita je výjimečná svým protestantským zakotvením, které spontánně přejalo mnišské ideály ve vší plnosti. Jejich vývoj ale naznačuje jisté nové trendy, které směřují komunitu do značně odlišných kolejí, než ve kterých se běžně protestantismus nachází.

Vedle zmíněných pramenů jsme v práci použili zejména díla teologů církví, o kterých je pojednáváno, práce hodnotící vývoj protestantismu nebo práce čistě historické. Tato sestava vyplynula přirozeně během bádání, jelikož podobné práce, které by stavěly po bok katolické mnišství a protestantismus, nejsou v našem prostředí k dispozici v dostatečné míře.

2. Křesťanské mnišství – krátký přehled dějin

Je nutné si především říci, že rané mnišství se od toho pozdějšího, které bylo vystaveno tvrdé kritice Martina Luthera, v důležitých detailech lišilo. Ti kteří se od společenství křesťanů žijících ve městech a vesnicích oddělili, tak učinili, aby mohli lépe pěstovat askezi. Tento pojem nebyl v antice nikterak nový. Podle Serafima Seppäläho nacházíme první stopy křesťanské askeze u egyptských Otců a nemálo pozůstatků se dochovalo také v syrských osadách. Domnívá se, že syrská obliba stoicismu ve spojení s okolními společenstvími Esenců a Kumránců hrála velmi důležitou roli v tříbení se křesťanského poustevnictví.¹ Jistě se společenství a život v těchto židovských sektách od pozdějších klášterů příliš nelišil. Z biblických pramenů připomeňme také Jana Křtitele, který žil daleko od lidí v poušti, chodil zabalený do zvířecích kůží a živil se hmyzem a kořínky². Křesťanští asketové tedy měli z čeho čerpat. (V Mk 2, 18 je pozoruhodná narážka farizeů, že Ježíšovi učedníci se nepostili, ale Janovi a farizeové ano. To by bylo pro křesťanskou askezi velice problematické. Čtème ale dál – Ježíš vše vysvětlil v následujících dvou verších: „*Až bude ženich vzat, budou se také postit*“.) Jak rozsáhle popisuje Christian Marksches, byli již od počátku ve veliké úctě, a ačkoliv se zdržovali daleko od měst a lépe byli dostupní vesnickému obyvatelstvu, měšťanům to nijak nebránilo putovat kilometry k poustevnám, aby se s moudrými muži radili o věcech duchovních, ale velmi často i o záležitostech všedního života.³

Důvodem odchodu asketů a poustevníků, byla touha opustit běžný život, který, nutno přiznat, člověka v mnohém odváděl od soustředěnosti na Boží cestu a jak mnozí vypovídali, starosti o rodinu a živobytí bylo jen ztěžováním již dost nelehké situace. Pokud zauvažujeme nad riziky, která na křesťana v prvních třech staletích po Ježíšově smrti čekala, můžeme jen souhlasně přikyvovat (spolu s Pavlem) nad rozumností zůstat „*tak, jak byli*“. Založení rodiny není v žádné době zcela bez rizik a pokud hrozí, že mohou kdykoli do domu vtrhnout vojáci a celou rodinu povraždit či předhodit lvům, skutečně je lépe odejít od lidí daleko do pouště a zahodit podobné strachy. Navíc eschatologická očekávání činila snahu rozmnožovat se

¹ S. Seppälä: *In Speechless Ecstasy. Expression and Interpretation of mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Studia Orientalia, Vol. 98. 2003, Finnish Oriental Society, University of Helsinki 2003; str. 3n. Hovoří také o polemice Vöobuse s Abou Zaydem o problematičnosti syrské církve, která byla pravděpodobně ovlivněna manichejismem a navíc křesťanská eucharistie udělovala jen elitě obcí. Manichejské kláštery v Sýrii byly také motivací k nové asketické horlivosti a tento styl života praktikovaly i „heretické“ skupiny křesťanů jako gnostici a Markionisti (ibid.; str. 6).

² *Slovník spirituality* italských autorů S. de Fiore a T. Goffiho v heslu *askeze* (str. 40n) dokazuje, že Písmo tohoto výrazu ještě neuznává, ani neukazuje žádné konkrétní metody, ale mluví o úsilí, boji. V případě Jana Křtitele jde o „duchovní život založený na jednoduchosti“.

³ Ch. Marksches: *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Vyšehrad, Praha 2006; str. 112n.

nesmyslnou a zbytečnou. Jak uvidíme později, kanadská historička Elizabeth Abbottová pak zkoumala zejména středověké důvody odchodu do kláštera.

2.1 Pojetí askeze v křesťanství

Asketická cvičení se dají provádět mnoha způsoby a jak víme ze zápisů antických autorů, křesťanské prostředí bylo bohaté na velice bizarní obrazy, které si v leccem nezadají s proslulými indickými uschlými rukama, nehty a vlasy dlouhými několik metrů apod. Můžeme se přít, zda je to všechno nutné ke spáse či sjednocení s Bohem, ale Duch svatý si vybírá přepodivné cesty. Asi nejrozšířenější model byl naštěstí poněkud mírnější. Obvykle žil poustevník v poušti či pustině v nějaké jeskyni, protože příbytek si postavit nemohl (a ani nechtěl). Někteří se vzdali dokonce šatů a postačil jim kus hadru kolem těla. Živili se kořínky, plody nemnohých stromů, hmyzem a pili vodu, ale přísun stravy byl beztak minimální. Je nejspíš těžko dokazatelné, jak často jedli poutníci na samotě, ale později se v komunitách jedlo i jen jednou denně a někteří i jen několikrát do měsíce. Poutník přirozeně nesměl mít žádný majetek a styk s ostatními lidmi byl také velmi omezen. Úplná samota se vyskytovala pravděpodobně jen vzácně, poněvadž muži i ženy, kteří trávili tolik času ve „společnosti“ Boha byli lákavým cílem křesťanů, kteří se nedokázali (vlastně nikdy) zcela vymanit z magického prostředí každodenního života a poustevníky hojně navštěvovali pro pocit posvěcení, uzdravení i pro získání rady nebo požehnání⁴. Velmi rozšířenou metodou askeze bylo také noční bdění. Noc byla dokonalou dobou na modlitby a chvály, neboť pro množství hvězd se nebe zdá v noci blíže. V noci ani ptáci nezpívají a naprosté ticho umožňuje slyšet i „duchovní hlasy“. Soustředěnost napomáhá hlubší kontemplaci a duchovnímu růstu. Něco takového se bez pochyby ve městě nedá uskutečňovat, protože „město přece nikdy nespí“.

Jak se to ale stalo, že se člověk rozhodl odejít do samoty? Rané křesťanství bylo silně ovlivněno dualismem pronikajícím z Persie a již v novozákonních textech lze na mnoha místech zcela jasně vyčíst negativní postoje vůči tělu a všem jeho potřebám a touhám. Podobné myšlenky lze najít již u apoštola Pavla, ale hlavně v mnoha apokryfních textech⁵ a

⁴ Markschie ve své již zmíněné knize hovoří o magickém přístupu obyvatel snad ke všemu, co si jen lze představit, ať už to souviselo s liturgií, modlitbou i civilním životem. demonstuje to zejména na úctě k svatým a andělům, na nošení nepřeborného množství amuletů a odřikávání všemožných formulí na ochranu před uhranutím, nemocí či jen tak, preventivně (str. 100 – 125 a na různých místech celé knihy). Mýtičnost antického člověka je tedy nevyhnutelná a je nutno s ní počítat také při interpretaci mnišství.

⁵ Například ve skutcích apoštola Tomáše ze 3. století nalezneme tvrdou kritiku manželského života a dokonce varování před dětmi, které jsou buď posedlé nečistými duchy nebo páchají zlé skutky (Sk Tomášovy 12 in: (ed.) Jan A. Dus: *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*, Vyšehrad, Praha 2003; str. 365)

spisech církevních Otců najdeme mnoho pasáží varujících před svody těla a vyzývajících k odmítnutí pohlavního života, ke střídmosti v jídle a pití, zákaz zdobení se (což je přirozenou reakcí na prostředí, kde se pohanské ženy zdobily naprosto běžně a takto bylo možné vyjádřit svůj nesouhlas s marnivou kulturou) a mnoho dalších činů čistoty.

Jedním z největších ideálů rané křesťanské církve (ale již dříve i pohanských stoiků), který se udržel po mnohá staletí až do nynějška byla právě čistota života projikovaná do „panenství“ mužů a žen⁶. Pro muže bylo společensky mnohem jednodušší neoženit se a věnovat se pouze Božím dílu na zemi (i když v prostředí římského státu byl celibát vyhrazen jen některým chrámovým kněžkám a mužů se takřka nedotýkal, ba byl jimi opovrhován⁷), ale v případě ženy, je dodnes mnohdy obtížné, prosadit svou touhu po panenském životě. V prostředí židovském, pohanském a také muslimském bylo vždy přirozené, že žena je určena bohy/Bohem k plození a péči o děti a tím naplňuje svou roli ve stvoření. Vzhledem k tomu, že křesťané se „rekrutovali“ právě z tohoto prostředí, mohly se ženy a dívky setkat s mnohými útrapami i ze strany ještě neobrácené rodiny. Jen pro ilustraci si uvedme mučednici Perpetuu z Kartága nebo slavnou Pavlovu společnici Theklu. Podle Václava Ventury, je panenství a panictví doloženo již v Novém zákoně a listech církevních Otců. Jde konkrétně o apoštola Jana a dcery Filipovy. Panenství se často stávalo velkým argumentem proti pohanům, jako obraz opravdovosti a síly křesťanství. Jejich význam zesílil natolik, že se klérus přizpůsobil a celibát se tak rozšířil do církevních hierarchických struktur, kde zůstal dodnes.⁸

Tělo se stalo „svatým chrámem“ a napodobovalo tím Kristovo rozhodnutí postavit se proti „*Plodte a množte se*“ z Gn 1, 28. Ve většinovém proudu křesťanství bylo zachování neposkvrněnosti výsadou těch, kteří dostali povolání Ducha svatého, ale většina obcí i dále setrvala v rodinném životě (až na příležitostné vlny masivních odchodů do klášterních komunit). Oproti tomu některé křesťanské sekty (které již od počátku rostly jako „houby po dešti“) považovaly za bezpodmínečné, aby každý křesťan žil v čistotě těla (např. manichejci považovali život bez celibátu za méněcenný⁹) a měly hned několik pramenů na svoji

⁶ Původně byl stav celibátu ctěn jako vzor moudrého života, ale pravděpodobně vlivem stoicismu a gnosticizmu bylo manželství a sexualita vůbec později zavržena jako něco zlého a ďábelského. Biblické odůvodnění, že Eva podlehla Satanovi a tím uvrhla trest na celé lidstvo se dnes zdá naprosto nepřijatelné, ale celému středověku i části novověku s úspěchem dominovalo. Nutno podotknout, že v některých náboženských společenstvích se drží i nadále.

⁷ E. Abbottová: *Historie celibátu*, BB/art, Praha 2005; str. 37 – 51.

⁸ V. Ventura: *Spiritualita křesťanského mnišství I. Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*, Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2006; str. 63n.

⁹ Ibid.; str. 70n.

obhajobu: Ódy Šalamounovy, evangelium Hebrejů, Hermova pastýře či Jakubovo a Tomášovo evangelium¹⁰:

„Ježíš řekl: Blahoslavení, kdo jsou samojedini (μοναχός)

a vyvolení, protože najdete království.

Z něho jste a opět tam vejdete.“¹¹ (Tomášovo evangelium, logion 49; 41,27b-30a)

„Ježíš řekl: Běda tělesnosti, která závisí na duši,

a běda duši, která závisí na tělesnosti.“ (Tomášovo evangelium, logion 112; 51,01b-12a, dublet s logiem 87)

„A řekl kněz: „Vrať pannu, kterou jsi přijal z chrámu páně!“ A Josef se rozplakal. A kněz řekl: „Dám vám pít vodu zkoušky Páně a ta vám postaví před oči vaše vlastní viny.“ A vzal ji a dal ji vypít Josefovi a poslal ho na horu – a on se vrátil bez úhony. Dal ji vypít Marii a poslal ji na horu – a ona se vrátila bez úhony. A všichni lidé byli v úžasu nad tím, že se neprokázala jejich vina.“ (Protoevangelium Jakubovo XVI 1n)

2.2 Otcové – učitelé a mniši

Pokud nahlédneme do církevních dějin, vidíme, že snad nejbouřlivější vývoj zaznamenala věrouka. Je to samozřejmě přirozené, neboť limity, ve kterých si víra zachová svoji čistotu a pravost jsou křehké a mnozí kněží se v nich nedokázali udržet – nezachovali δίκη. Mezi těmi, kteří diskutovali o těchto limitech, o způsobu správného života a o vhodném „způsobu věření“ bylo mnoho významných kněží (resp. biskupů) a do současnosti se zachovaly desítky a desítky dopisů a listů jednotlivcům i celým obcím¹². Učení těchto Otců je možno nalézt v jakékoliv knize o prvotní církvi a o dějinách dogmatu, proto se o nich nebudeme šířeji zmiňovat, ale nastíníme si ve zkratce jen ty nejdůležitější.

Někteří Otcové se řadí ještě mezi tzv. „pouštní Otce“ a proto je velmi obtížné cele zrekonstruovat jejich učení. Z fragmentů jejich díla či díla jejich žáků, se ale dozvídáme

¹⁰ Tématu povahy poustevnictví a podobám askeze se poměrně kvalitně věnuje *Encyklopedie mystiky II.* od kolektivu autorů, tato pasáž konkrétně z pera Jeana Boesse (Argo, Praha 2001; str. 81 – 87).

¹¹ Podle výkladu autorů souboru Novozákonní apokryfy jde o duchovní seberealizaci a nikoliv ještě o výraz pro poustevníka.

¹² Markschies se ve své knize zmiňuje o souborné publikaci právě raně církevní korespondence, která vyšla v Římě roku 1990 (str. 222, pozn. 517).

mnoho pozoruhodného a pro víru antických křesťanů důležitého¹³. Například *Antonín* († 356) se dlouho nechtěl otevřít těm, kteří toužili stát se jeho žáky, ale přesto skrze ně nakonec zanechal nadějný odkaz: Lidská přirozenost je sama o sobě dobrá, ale je nutné ji poznat. Dosáhne-li člověk jejího pramene, je možné ji pak objevovat úplně znovu, v jejím prvotním výrazu. Ve srovnání s pozdějšími snahami prohlásit lidskou duši ze své podstaty za zlou, je toto názorově čistější a ještě dualismem neovlivněné tvrzení. Antonín si během svého poustevnictví prožil mnoho démonických vidin a zvláštních vizí, proto byl a stále může být jeho kladný postoj k duši člověka velmi povzbuzující. Na rozdíl od Antonína, který se bál opustit svou samotu, *Pachomius* († 346) v ní spatřoval velká rizika. Moderní psychologie se již postarala o jejich důkladný rozbor a vysvětlení příčin, ale pro antickou mysl (zajatou v magické rovině vnímání, jak víme od Markschie) mohly mít „dábelské“ vidiny katastrofální následky. Bylo důležité, aby mladý poustevník či mnich uměl rozeznávat pravá vidění od halucinací z hladu, vedra a únavy a *Pachomius* zřejmě viděl mnoho takových neštěstí. Zavedl proto „řeholní“ život v pospolitosti, aby byl mnich před nebezpečím úplné samoty chráněn a duchovní učitel měl možnost ho v jeho viděních provázet přes zmíněná zlá „území“. Založil postupně asi devět pouštních klášterů dohromady čítajících 6 – 8 tisíc mnichů, ve kterých dbal zejména na dodržování nočních modliteb. Aby mniši neusnuli, radil jim modlit se ve stoje se vzpaženýma rukama¹⁴.

Problémy, kterými se myslitelé zabývali patřily jak do oblasti všedního života, tak do oblasti mystiky. *Kléments Alexandrijský* († před 215) toužil po dosažení gnose, vrcholu poznávání Boha, kdy dojde poznání Božích tajemství a tím částečně získá Boží povahu (bude zbožštěn). Toto byl cíl vlastně většiny poustevníků, asketů a mystiků. *Órigenés* (185 – 254) k tomu dodává, že tato gnose je Božím darem a lze k ní dojít nejen čistotou těla, ale také duše, která se má po katarzi a osvícení dostat do stavu jakéhosi „nadvědomí“. O mnišském životě jako ideálu mluví také *Basileos zv. Veliký* (330 – 379). Manželství sice není nic špatného, ale, jak jsme již říkali, svými starostmi odvádí od věcí v životě podstatných a Bohu je nutné dát vše. *Basileos* byl velkým podporovatelem cenobitství. Klášter byl pro něj nejvhodnější místo k životu, protože je tam klid a při manuální práci člověk nesklouzne k lenivosti a navíc má při ní dostatek času na modlitbu a rozjímání. Zejména městské kláštery byly pro *Basilea* důležité, protože mohly plnit úkoly sociálně-charitativní a také výchovné. Byly zkrátka centry

¹³ J. Boesse, J. Lacondra a M.-M. Davyová in: kol. autorů: *Encyklopedie mystiky II.*; str. 89 – 149, 151 – 181.

¹⁴ M.-M. Davyová in: kol. autorů: *Encyklopedie mystiky II.*; str. 160n.

křesťanství¹⁵ (tuto svou roli dále posílily během středověku). Celá Basileova rodina je proslulá bohatstvím Boží milosti a mnozí jeho příbuzní byli mniši a asketi (*Řehoř z Nazianzu* (329/30 – 390), *Makrina* († 379)). Jiný jeho bratr, *Řehoř z Nyssy* byl sice ženatý, ale po smrti své ženy začal také žít jako mnich a dokonce sepsal významný spis „*O panenství*“. Slavný kazatel *Jan Zlatoústý* (347 – 407) o mnišském životě tvrdil, že pomáhá duchovnímu růstu, i když si byl vědom, že není cestou pro všechny (1. Kor 7). Mnich se podle něj snaží zalíbit Bohu, ale i na laika čeká Boží království bez všeho útrpného odříkání.

I na Západě bylo chováno mnišství ve veliké úctě. *Ambrosius z Milána* (339/40 – 397) ho považuje za právoplatnou součást křesťanství zrovna tak jako požehnaný svazek manželský. *Hieronimus* (342 – 420) považoval klášter za přípravný předstupeň poustevnictví a k odchodu do ústraní bylo zapotřebí křesťany vzdělávat. Askeze se totiž uchytila také v kruzích aristokracie a Hieronimus docházel do jednoho šlechtického domu, k vdově Marcelle na římský pahorek Aventin. Tam společnost vzdělával jak ve znalostech Bible, tak je vedl duchovně. Marcella se později odebrala s blízkými ženami na venkovské sídlo, kde žily odděleně klášterním životem¹⁶. *Řehoř Veliký* (540 – 604) stejně jako Basileos vidí naplnění mnichova života v askezi a charitě, ale rád by, aby kláštery byly co možná nejvíce izolované od světa. Stojí tak proti názoru staršího biskupa *Eusebia* (†370), který na opak podporoval účast mnichů na životě širší obce. On sám byl zároveň mnichem i knězem a vytvořil tzv. klerikální klášter. Již v 5. století existovaly také tzv. kláštery bazilikální, tj. kláštery s vlastním chrámem, kde vysvěcení mniši, sloužili mše¹⁷.

2.3 Vznik prvních klášterů

Množství poustevníků se během let stále zvyšovalo a postupem času, tj. hlavně během 4. století, se shlukovali do menších komunit. Lidé odcházeli nejen z vnitřních pohnutek, ale také z čistě praktických důvodů, jako byla například těžká práce na poli, vysoké daně nebo ve vyšších společenských vrstvách sponzorování pohanských slavností spojených se zastáváním veřejných funkcí¹⁸. Tak se z putujících kazatelů, kteří šířili evangelium ještě v 1. a začátku 2.

¹⁵ K. S. Frank: *Dějiny křesťanského mnišství*, Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2003; str. 36n.

¹⁶ Ibid.; str. 40.

¹⁷ Ibid.; str. 41.

¹⁸ Ch. Markschie: *Mezi dvěma světy*; str. 154. Rozsáhle o dalších důvodech odchodu mnohých členů křesťanských obcí pojednává K.S. Frank ve svých *Dějínách křesťanského mnišství* na str. 12 – 26. Například vyslovuje velmi pozoruhodnou tezi, že rozčarování z nepřicházejícího Božího království přeneslo jeho eschatologičnost právě na askezi, která byla vlivem nenaplnění se Ježíšova proroctví vykládána jako

století stali ve století 4. mniši „se vším všudy“. Pro své rozsáhlé sociální a poradenské aktivity okolo žijícím vesničanům a značnou oblibu u městského obyvatelstva a časem i panovníků byli brzy mniši schopni přebudovat své chýše na opevněná sídla s rozsáhlými pozemky, které jim zajišťovaly obživu. Jak ale vhodně poznamenává Seppälä, již v tomto kroku se poněkud rozcházel s původním ideálem života úplně oproštěného od majetku a nezávislého na ničem světském¹⁹.

Kláštéry nebyly vůbec klidnými místy, jak by se mohlo na první pohled zdát. Společnost vyžadovala, aby to, co na venkově nemohla církev obstarat vykonávaly kláštéry (o nějakém státem zřízovaném sociálním systému nemůže být přirozeně řeč). Tak si mnohé zřídily hostince, kdy z vytěžených peněz obdarovávali chudé, mniši pečovali o lidi v nebezpečí, samozřejmě se věnovali misii, ale často působili také politicky. To, když vystupovali proti otrokářství nebo podnikali bojovné výpravy k pohanským svatyním, které bořili a na místo nich stavěli křesťanské kostely nebo nové kláštéry. Během 5. – 6. století se od církevních struktur poněkud distancovali, ale postupem času, kdy se většina biskupů začala profilovat právě v klášterech (viz výše Eusebius), vztahy se vylepšily a mnozí mniši docházeli do vesnic i měst a sloužili bohoslužby²⁰. Celý tento vývoj nasvědčuje skutečnosti, která ovlivnila celý budoucí věk. Totiž uznání křesťanství za státní náboženství milánským ediktem roku 313. Ačkoliv ještě poté se *Iulianus Apostata* (331 – 363) snažil změnu vyvrátit, křesťanství nadobro zapustilo kořeny v řecko-římském impériu. Samozřejmě se křesťany nestali všichni hned, ale tlaky se uvolnily, pohané přestali být každodenní hrozbou a církev ve všech svých složkách mohla být aktivnější. Jako přirozený lidský reflex nastala vlna uvolnění mravů, protože opadla snaha o čistý život pro případ parúsie (království Boží stále nepřicházelo, ani po několika staletích), ba ani nebylo již nutné tolik prezentovat navenek svůj odlišný způsob života. Jak nasvědčují mnohá dochovaná kázání teologů jako byli Eusebius nebo Jan Zlatoústý, před tím také nebyla morálka obcí vždy dokonalá, ale od 4. století se ještě zhoršila. Ti, kteří si chtěli uchovat poslední zbytky touhy po svatém životě takřka neměli na vybranou a opouštěli zkaženou společnost po tisících. V klášterech se tak shromáždili lidé ze všech společenských vrstev. Mohlo by se zdát, že z toho bude problém, ale před Bohem i opatem jsou si všichni rovni a řehole udělila všem stejný sociální status –

předjímání nebeského života. Více o teologických výkladech nenaplnění se eschatologických očekávání již u Petra a ostatních Ježíšových druhů odkazují na legendární dílo Milana Machovce *Ježíš pro moderního člověka* od str. 161 dále. Jeho myšlenky mohou napomoci hlubšímu proniknutí do myšlení prvních křesťanů a lepšího pochopení celého problému.

¹⁹ S. Seppälä: *In Speechless Extasy*; str. 7.

²⁰ *Ibid.*; str. 10.

občan Božího království²¹. Ve skutečnosti se problémy objevily ve chvíli, kdy se šlechtici stávali biskupy a opaty a mniši z rolníků zůstávali ve spodu klášterní hierarchie. Církevní koncily se rychle postaraly o církevně-právní problematiku existence a fungování klášterů a zlatá doba rozmachu mnišství mohla začít.

Ani ženy nebyly opomenuty v rozvíjejícím se mnišství a *Robert z Arbrisselu* († 1116), ačkoliv měl nejprve problémy s obhájením církevnosti svého společenství putujících mnichů doprovázených „bezprizorními“ ženami, asi roku 1100 založil podle interpretace slov J 19, 27 klášter benediktinek ve Fontevraultu u Poitiers. Fenomén putujících mnichů ale nebyl u Roberta ojedinelý. *Norbert z Xantenu* (asi 1082-1132) založil komunitu putujících mnichů podle augustiniánského vzoru v Prémontré a jeho řád budoval i dvojité kláštery jako Robert. Ty ale byly kvůli „morálním pochybnostem“ roku 1140 zakázány generální kapitulou řádu²².

Pojednejme nyní o dvojité etice uvnitř řádů. Koncem 11. století dosahuje její aplikování nebývalých rozměrů. Život klerika byl natolik přeplněný organizačními úkoly a prací pro kurii, že na samotu a kontemplaci, která charakterizovala původní mnišství už nezbývalo času. Ozývaly se hlasy za obnovu celé církve a dostalo se jí v podobě rozsáhlé a důkladné gregoriánské reformy. Mnohé kláštery se vlivem plošného návratu k augustiniánskému modelu (jehož síla nepolevila ani v dalších staletích) rozdělily i uvnitř sebe na „lepší a horší“ mnichy, tj. na kleriky a kanovníky. Papež přijal Augustinovu řeholi jako druhou povolenou, ale mezi mnichy se rozhořela velká polemická diskuse o tom, který řád je pravější a původnější. Brzy na to měla přijít pro meziklášterní etiku mnohem výraznější novota – žebravé řády.

Dosavadní kláštery sídlily obvykle mimo města a péči o věřící měšťany zajišťovalo pár mnichů sloužících při městských kostelech. Kláštery byly také podporovány šlechtou a ideál chudoby se začal poněkud míjet se skutečností. Počátkem 13. století se právě ve městech zvedla touha po evangelním chudém životě s novou silou a netrvalo dlouho a papež svolil k existenci nového řádu vycházejícího z Augustinova vzoru. Nová zde nebyla ani tak chudoba jako organizační struktura. Nešlo již o vazbu na konkrétní klášter, ale o osobní svaz mnichů-kanovníků, kteří putovali a kázali (zatím) po Evropě a přebývali v místních domech svého řádu – konventech. Jednotícím prvkem jsou stanovy řádu a vědomí příslušnosti ke skupině. Roku 1216/17 *Dominik Guzmán* (1170 – 1221) dosáhl papežského potvrzení misionářských

²¹ K. S. Frank: *Dějiny křesťanského mnišství*; str. 42.

²² *Ibid.*; str. 70 – 74.

kazatelů a přejal i péči o obrácené ženy. Vytvořil pro ně pevné řádové zázemí a brzy rozšířil své ideály i na třetí řád žijící mimo konvent ve světě. Téměř zároveň s ním se k podobnému kroku rozhodl i *František z Assisi* (1181/82 – 1226) a vedl své „menší bratry“ velmi přísně. Byli zavázáni k práci mezi věřícími i pohany (sám František šel příkladem, když rozmlouval se sultánem al-Kámilem a snažil se na něm vymoci povolení k misi pro své bratry²³) a roku 1212 se k nim připojila *Klára z Assisi* s druhým, kontemplativním řádem – klariskami²⁴. Spojení řádu s kurií a jeho klerikalizace napomohla jeho rozšíření jako v případě dominikánů. Oba řády zastaly hlavně učitelská místa na univerzitách a byly jim svěřeny náročné úkoly misie v zemích severní Afriky, Předního východu i v Číně. Vedle třetího františkánského laického řádu se v obou nových řádech vyčleňovalo mnoho podskupin, které se zaměřovaly porůznu více na misii, kontemplaci, učení, jedni putovali, jiní zůstávali v konventech apod. Během 13. století vzešlo ještě mnoho podobných menších řádů (trinitáři, oživení eremité od augustiniánů, karmelitáni, řády rytířské, špitálské, atd.). Jejich význam ve společnosti způsobil velké reformní převraty příštích dvou století – „devotio moderna“. Staré řády byly nuceny se více otevírat a přejímat činnost určenou dříve jen žebravým řádům. Idea pocházela z Nizozemí od *Geerta Grootena* (†1384) a zasáhla všechny existující řády. Jedním z nejvýznamnějších teoretiků (i praktiků) byl *Thomas Hammerken z Kempenu* (1380 – 1471). Ženské řády v 16. století zaznamenaly také velký rozmach a vznikalo mnoho menších či větších uskupení, která se v místě svého působení věnovala charitativní činnosti, péči o nemocné ve špitálech nebo výuce bohatých, či naopak opuštěných dívek. Jmenujme alespoň voršilky, „anglické panny“ *Mary Wardové* (1585 – 1645; vycházející z učení Ignáce) nebo vincentky.

Odpor veřejnosti ke klášterům v důsledku jejich pověsti místa „hříšných obcování“ dostal živnou sílu v reformaci, která si kláštery, díky bohatým zkušenostem jejího hlavního evropského iniciátora a důležité postavy naší práce, vzala na mušku také. Reformátoři propagovali niternou péči o svou duši i o duši bratří, což v té době nebylo na denní pořádku řeholních společenství. To se ale změnilo s vystoupením *Ignáce z Loyoly* (1491 – 1556), který svými exerciciemi a snahou oslovit evangeliem co nejvíce lidí strhl stovky mužů. Ignác učinil velmi výhodný krok, když nabídl své služby přímo papeži, protože ten mu poskytl neporušitelnou ochranu a brzy již Tovaryšstvo Ježíšovo (zv. jezuité) působilo ve všech

²³ K. S. Frank: *Dějiny křesťanského mnišství*; str. 87.

²⁴ Za prosazení klarisek v Čechách se zasadila Klářina přítelkyně Anežka Česká. Byla ale nucena z Klářiných požadavků ustoupit, protože středoevropské klima nedovolilo nechávat sestry bosé jako v Itálii, kde brzká smrt umrznutím nebyla tak velkým rizikem.

zemích tehdejší Evropy. Do svých rukou získali vedení katechizmu mezi obyčejnými věřícími i výuku ve školách a na univerzitách. Byly jim svěřeny i misijní práce v nově dobytých územích mimo Evropu, kde svou členskou základnu a vliv posílili nejvíce. Stali se natolik nezbytnými, že i když byl řád roku 1773 papežem zrušen, například Rusko novou skutečnost ignorovalo, aby se v důsledku nezhroutil jeho vzdělávací systém.

Předosvícenské období vědeckosti se stalo další výzvou k proměně klášterů. Po tridentském koncilu v letech 1545 – 1563 začaly kláštery intenzivně pěstovat vědu (zejména vědy přírodní) a role všech řádů ve vzdělávání ještě zintenzivněla. Zároveň se ale opět prohloubila touha po životě co nejvíce asketickém a jejím plodem v 17. století byl například z cisterciáctví vzniklý řád v La Trappe opata *de Rancé* (1626 – 1700). Obnova klášternictví ovšem neměla právě ve Francii dlouhého trvání a za krutého řádění revolučních „občanů“ nepadaly jen hlavy šlechticů, ale i mnoha církevních hodnostářů a mnichů a kláštery byly po důkladném vydrancování rušeny. Masivní, leč ne tolik krvavé rušení klášterů následovalo i v jiných zemích v rámci nové úsporné politiky osvícenských vládců. V Rakouské monarchii proslul v tomto ohledu zejména šetrný císař *Josef II.* (1765 – 1790), ale situace se časem uklidnila a papež kvůli novému posílení církve i klášterů obnovil roku 1820 působnost jezuitů.

V 19. a 20. století se význam klášterů poněkud posunul. Stát se otevřeně stavěl ke kontemplativním řádům jako k nepotřebným povalečům a změny v industrializované společnosti namířily kláštery novým směrem. Převzaly takřka plně sociální zabezpečení obyvatelstva a to jim částečně zůstalo dodnes. Nevznikalo již nové řády jako takové, ale řada hnutí řeholního charakteru, která se starala o četné nově vzniklé chudobince, sirotčince, nemocnice, školy apod. Přesto, jak uvidíme dále, ideály, které byly po staletí hnací silou mnišských hnutí nezůstaly zapomenuty v propadlišti dějin, ale často se objevovaly nenápadně a na nepříliš očekávaných místech.

3. Život Martina Luthera

Marin Luther se narodil 10. listopadu roku 1483 v malém saském městě Eisleben. Jeho otec *Hans* (1459 – 1530) byl rolník, ale jako starší syn byl nucen budovat vlastní živobytí.²⁵ Jako mladý se odstěhoval z otcova statku a pracoval v měděném dole. Dobře se mu dařilo, po čase už vlastnil šest dolů a oženil se s *Margarethe Lindemannovou* (1460 – 1531), která pocházela z velmi staré rodiny. Ačkoliv Hans nashlédal uspokojivý majetek, nežili Lutherovi nijak přepychově. Martin se narodil jako druhý syn, ale jen on a mladší Jakub přežili do dospělosti. Roku 1505 podlehl ostatní bratři moru, tedy právě v době, kdy Martin vstupoval do kláštera. Šest měsíců po Martinově narození vzal otec rodinu a odstěhovali se do Mansfeldu, kde chodil Martin do školy. Ve čtrnácti letech, roku 1497 byl na rok poslán do Magdeburgu na Labi a vzápětí na další rok do Eisenachu. Byl úspěšným studentem a v květnu roku 1501 započal svá studia na fakultě svobodných umění univerzity v Erfurtu, i na tehdejší poměry vcelku kosmopolitním městě. Roku 1505 se stal magistrem a jeho otec plánoval, že jej pošle studovat dál – práva. Tuto slibnou kariéru ale narušila slavná událost, která zahýbala celým Martinovým životem. Ačkoliv jí později podle svých slov litoval, dovolujeme si soudit, že bez toho by se nenaplnily Boží záměry s tímto mužem.

Stalo se to 2. července roku 1505, když Martina zastihla u Strotternheimu bouře. Byla dost silná a Martin se obával o svůj život. Slíbil tedy sv. Anně, že vstoupí do kláštera jako mnich, když ho zachová při životě. Přežil. Byl vychován ve víře, že sliby dané Bohu (zde skrze Annu) jsou absolutní a neodvolatelné. Jeho otec zuřil a přátelé mu rozhodnutí vymlouvali. Martin byl ale neoblomný a už 17. téhož měsíce vstoupil k augustiniánům, kteří měli ve městě svůj eremus. Otto H. Pesch se domnívá, že jeho pohnutky ke vstupu se objevily už dříve²⁶, ale je těžké soudit, zvláště vezmeme-li v potaz, že Hans Luther nebyl nijak zapřisáhlý katolík a o řádech církve si myslel asi své. Představitelé řádu nakonec rozhodli, že je Martin způsobilý k vykonávání kněžské služby a roku 1507 sloužil svou první mši. Z toho, co o této chvíli později vyprávěl vezme zde alespoň tolik, že právě tehdy pocítil, jak malicherné je snažit se k Bohu ze své lidské malosti vůbec jen promluvit. Pochopil jeho velikost a všechna pravidla, která se pro mši učil mu přišla pošetilá. V tento moment se začíná rodit velký reformátor. Jak totiž Martin brzy zjistil, v klášteře se dalo žít různými způsoby, od

²⁵ Jak glosuje Richard Marius, tradice bratří Grimmů zanechala v lidech stopy a tím spravedlivým a moudrým synem byl ten nejmladší. Proto byl také ustaven dědicem. R. Marius: *Martin Luther. The Christian Between God and Death*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1999, Massachusetts - London; str. 19.

²⁶ O. H. Pesch: *Cesty k Lutherovi*, CDK, Brno 1999; str. 80.

kruté askeze až k velmi lenivému životu. Protože chtěl, hnán celoživotními depresemi, pracovat na své spiritualitě, hodně se postil a probděl řadu nocí při vigiliích. Vedle toho se věnoval studiu teologie, která se místo práv stala součástí jeho života.

Roku 1510 se v řádu rozmohly spory a erfurtský klášter vyslal do Říma své dva zástupce. Martin byl jedním z nich a na cestu se velmi těšil. Řím ho nadchl, ale hlavně zde očekával silné duchovní působení a růst jistoty odpuštění hříchů, který ho dlouho trápil. V tomto ohledu byl značně zklamán, protože život římských mnichů byl neuctivý, mniši byli prostořecí a neshledal u nich ani dostatek víry, jak by očekával v Božím městě Římě. Po návratu domů byl roku 1511 řádem poslán do malého města (oproti Erfurtu spíše vesnice) v Durynsku – Wittenbergu. Místní vladař a kurfiřt saský *Fridrich III. Moudrý* (1463 – 1525) se totiž snažil vybudovat ve městě univerzitu, ale takovou, aby dokázala konkurovat i tak staré a slavné jako byla ta v Lipsku. Požádal proto i františkány a augustiniány, aby poslali tři mnichy, kteří by zde učili. Roku 1512 se zde stal doktorem teologie a od této doby vznikaly desítky jeho listů, traktátů a kázání. Stále ho ale trápila ona nejistota, zda mu byly jeho hříchy odpuštěny. Neshledával ve svém životě nic, co by mu dávalo pocit, že si odpuštění zaslouží. Mezi zpovědníky byl pověstný a chodil k nim i několikrát denně s těmi stejnými hříchy, ale oni už ho vyháněli, že to žádné hříchy nejsou²⁷.

To však nebylo jediné, co bratra Martina trápilo. Marius ve své knize, již výše zmíněné, věnoval celou první kapitolu rozboru doby, ve které Luther žil. Velmi zaujatě líčí vztahy mezi místní šlechtou a císařem, jímž byl v této době *Fridrich III.* (1440 – 1493) následován svým výbojným synem *Maxmiliánem I.* (1493 – 1517). Nestabilita jitřená neustálými spory a válkami jen umocňovala krizi mezi rolnickým obyvatelstvem, které tvořilo většinu německého obyvatelstva²⁸. Vliv papeže byl také silný a sílil i za časů Lutherova mládí. „Kapitalismus“, který se vloudil do společnosti hýbal všemi jejími sférami a hlavně církví, která se ocitla ve stavu všeobecné korupce. Prodej odpustků se zvýšil a tato „mánie“ měla zasáhnout i území kurfiřta *Fridricha Moudrého*. Ten kupce sice vykázal ze své země, ale oni se usadili na hranicích a pro obyvatelstvo tak nebyl problém si v dobré víře pro odpustky dojit. Biskup *Albrecht Brandenburský Hohenzollern* (1490 – 1545) se ale nedal kurfiřtem jen tak odbýt a navedl své prodejce, aby rozšířili odpustky po celé mohučské diecézi. Luther proti prodeji vystupoval už od začátku a také už od začátku to bylo dost rizikové počínání. Výnos z odpustků totiž šel do pokladen také jeho farnosti, univerzity i jeho kláštera, který sídlil ve

²⁷ R. H. Bainton: *Martin Luther*, Návrat domov, Bratislava 1999; str. 50.

²⁸ R. Marius: *Martin Luther. The Christian Between God and Death.*; str. 1 – 11.

Fridrichově palácové kapli. Roku 1517 došla Lutherovi trpělivost a po všech kázáních proti odpustkům vyvěsil na dveře wittenberského chrámu sv. Petra svých 95 tezí.

Není třeba zde obšírněji rozebírat a vysvětlovat jejich témata. Shrňme jen obecně, že Luther v nich napadl především svatokupectví a korupci uvnitř římské kurie, prohlášení o moci papeže odpouštět hříchy i tresty a jeho moci nad očištěním. Mezi lidem již dlouhá léta panovalo napětí co se církevních poplatků týče a Lutherova slova tedy padla na úrodnou půdu. Je samozřejmě možné polemizovat, co oslovilo širokou veřejnost více, zda požadavek na snížení poplatků nebo obviňování církve z rouhání se Božím milosrdenství. Hlavní je výsledek, tj. že jistí horliví Němci přeložili teze z latiny do němčiny a vytištěné je šířili dál. Bainton upozorňuje na důležitou skutečnost, že tohle Luther vůbec nechtěl. Byl rozhodnut kdykoliv ustoupit (proto také vyvěsil teze na kostel, jak bylo zvykem při vyzývání teologů k diskusi), kdyby jeho protivníci přestali se svým konáním²⁹. Augustiniánští představení byli mnohokrát vyzýváni, aby mnicha Martina poučili o „pravdě“, leč bezúspěšně. Zato řád dominikánů se ochotně postavil na stranu papeže a nakonec se Lutherovi dostalo exkomunikace. Věrný své víře, že jediné pravé odpuštění či trest je od Boha, sepsal několik listů tvrdíc, že exkomunikace je pouze věcí členstva pozemské církve a na Boží milost nemají žádný vliv. Navíc zpochybnil autoritu papeže jako pilíře církve i její nárok na univerzalitu ve světě.

Papeži *Lvu X.* (1475 – 1521) došla trpělivost a dokonce císař Maxmilián jej vyzýval k rychlému vyřešení věci, protože se zdálo pravděpodobným, že by Lutherovo učení strhlo nejen lid, ale i řadové kněží. Lutherovi přikázali přijet do Říma, ale protože kurfiřt Fridrich mu již dříve slíbil, že se případ v Římě řešit nebude, dohodli se na konec tak, že Luthera měl vyslechnout v dogmatice přísný kardinál Kajetán v Augsburgu. Stalo se tak v říjnu roku 1518. Kardinál měl instrukce dovést Luthera ke zřeknutí se svých názorů, ale diskuse se velmi vyostřila a ke smíru nedošlo. Nakonec byl Luther zbaven přísahy poslušnosti řádu, což pro něj byla v té době velká rána, protože představený kláštera byl jeho velkým přítelem a dosud i spojencem. Kardinál Kajetán ho po týdnu upozornil, že má povolení ho uvěznit, proto Luther na nic nečekal a s pomocí spřízněných obyvatel města utekl zpět do Wittenbergu. Kajetán poslal Fridrichovi Moudrému zprávu o průběhu výslechu, ale kníže, věrný svému jménu, si vyslechl i Luthera samotného. Nebyl si jist, co dělat a Luther se už smířoval s myšlenkou

²⁹ R. H. Bainton: *Martin Luther*; str. 82.

vyhnanství, pokud by se jeho zbožný panovník rozhodl uposlechnout papeže. Jako významný univerzitní teolog si nakonec ale získal knížecí důvěru a směl zůstat učit.

Ve věci odpustků udělala papežská stolice krok kupředu bulou „*Cum Postquam*“ z 9. listopadu roku 1518. Luther se totiž stále obhajoval tím, že žádná doktrína o odpustcích nebyla Římem vydána, takže jeho učení není kacířské. Papež nakonec v bule vyhlásil, že odpustky se vztahují jen na trest a že vina musí být nejprve odpuštěna skrze svátost pokání. Papežův vyslanec *Karl von Miltitz* (1490 – 1529) se snažil přimět Luthera bulu podepsat, ale nakonec se dohodli na kompromisu, že obě strany přestanou diskutovat a publikovat proti sobě kázání. Po následující dva roky nastal relativní klid. Lutherovy myšlenky obletěly Evropu a mnoho z jeho spisů oslovilo nejvýznačnější myslitele nadcházející renesance a humanismu. V tomto plodném období vznikla řada traktátů včetně dvou velmi důležitých: „*O babylónském zajetí církve*“ a „*O svobodě křesťanské*“. První spis se zabývá svátostmi. Luther přišel s razantní redukcí sedmi svátostí na dvě podle kritéria „svaté je to, co za svaté prohlásil Ježíš“. Zůstaly tedy jen křest a Večeře Páně. Opřel se také do praxe mší, které vytýkal magičnost místo mystičnosti. Luther byl striktně proti, aby si církve skrze magickou mši podrobovala svátosti. Těch se nám dostává z víry jako daru Božího, ale protože i sama víra je dar, není na svátostech závislá. Druhým zásadním problémem v katolické mši byla transsubstanciacie. V textu se odvolává i na svého jinak velkého oponenta *Erasma Rotterdamského* (1466/9 – 1536) a na svého velkého žáka *Filipa Melanchtona* (1497 – 1560), kteří oba analýzou biblického originálu dokázali, že pojem substance pochází až ze scholastiky a nemá s původním Kristovým ustavením Večeře nic společného.

Všechny Lutherovy výstupy proti papeži a také silný hlas *Jan Ecka* (1486 – 1543), se kterým se Luther se svými žáky utkal v disputaci v červenci 1519 v Lipsku, povzbudili papeže Lva X. k rozhodnému kroku. 15. června 1520 vydal bulu „*Exsurge Domine*“, která odsuzovala jednotlivá Lutherova prohlášení. V Evropě se papežští poslové nedočkali příliš vřelého uvítání a mnozí učenci bulu odmítli. V prosinci téhož roku se v katolickém Kolíně nad Rýnem pálily Lutherovy knihy a na oplátku Luther, když konečně po dlouhém čekání obdržel bulu, pálil s studenty wittenberské univerzity knihy scholastiků, papežské dekrety a nakonec i bulu samotnou. Luther se rozhodl pro odvolání se k císaři *Karlu V.* (1500 – 1558). Sepsal spis „*Křesťanské šlechtě německého národa o zlepšení stavu křesťanstva*“ a obhajoval své odvolání tím, že jeho myšlenky jsou plně nakloněny občanskému státu a že světská autorita má nemenší podíl na křesťanském společenství jako kterýkoliv jiný pokřtěný člověk.

Císaři v dopise vysvětlil také svůj plán církevní reformy. Císař se dlouho rozhodoval, zda si Luthera poslechne. Nakonec uvážil, že síla a vliv Lutherových stoupenců je pro jeho vládu daleko důležitější než Řím a vzkázal Fridrichovi, aby neposlušného mnicha přivedl na sněm do Wormsu. Tam byla 27. ledna 1521 ustavena komise v čele s papežským nunciem pro Německo *Girolamem Aleandrem* (1480 – 1542). Ten se hned z kraje pustil do pranýřování Luthera jako kacíře, čímž proti sobě poštval již tak zjitřené obyvatelstvo města. Sněm neukázal nic, proč by měl být Luther trestán. V únoru už byla na světě další bula, která požadovala Lutherovo uvěznění a spálení všech jeho knih. To vše měl posvětit císařův edikt. Německé stavy ale takový postup odmítli, protože mnich měl přílišnou podporu mezi lidmi. Luther byl tedy znovu předvolán. Po několika stáních byl císaři konečně předložen návrh ediktu proti Lutherovi. Nakonec se pro něj vyslovil i sněm a 26. května 1521 vešel v platnost. Odsoudil Luthera za kritiku a odmítnutí svátostí, uznal jeho exkomunikaci a svolil s pálením jeho knih. Zdálo by se, že Luther je v koncích, ale Fridrich Moudrý naplánoval falešné přepadení a únos a dal Luthera dopravit na hrad Wartburg, kde během nepokojů kolem univerzity vytvořil mnoho ze svých děl a hlavně dílo pro Němce snad nejvýznamnější – německý překlad Nového zákona.

Ve Wittenbergu se zatím rozeběhla reformace plným tempem a v jejím čele stál Lutherův mladý žák Filip Melanchton. V letech 1521 – 22 se v kláštorech děly učiněné divy. Mše se sloužily je tak v „civilu“ a německy, nesloužily se zádušní mše, mniši si nechávali dorůst vlasy na pečlivě holených tonzurách a hlavně se začali ženit kněží i mniši a jeptišky – nejlépe mezi sebou.³⁰ Univerzita ve Wittenbergu dokonce přikázala kněžím povinné sňatky a povinné otcovství. Luther se tehdy nad sňatky mnichů zhrozil. Pod vlivem učení *Gabriela Zwillinga* (1487 – 1558) začali dokonce mnozí mniši augustiniánský klášter opouštět. Luther proto napsal spis *De votis monasticis M. Lutheri iudicium*, ve kterém vyzdvihuje řeholní a kněžské sliby dané z vlastní svobodné vůle. Proto se nakonec wittenberští augustiniáni rozhodli neodejít na protest všichni, ale dát každému právo se svobodně rozhodnout zda zůstat, anebo se vrátit do světského života. Ne všichni se však chtěli reformám podrobit a nakonec docházelo i k násilným potyčkám mezi starověrci a skupinkou kolem Melanchtona a Zwillinga. Luther své žáky velmi podporoval a poslal proto své nové rukopisy do Wittenbergu k tisku. Město bylo ale v takovém chaosu, že žádný ze spisů vůbec nevyšel a tak se nakonec Luther rozhodl v noci z 3. na 4. prosince 1521 v přestrojení utéci z hradu a jet se do města podívat. Byl svědkem přepadení kostelů a ničení jejich vybavení, vyhánění kněží a

³⁰ R. H. Bainton: *Martin Luther*; str. 201.

mnichů z klášterů, ale sám si později také přisadil, když vyzval Fridricha Moudrého, aby vydal lidu celou svou sbírku zlacených relikvií pro fond pomoci chudým. Věc se však rychle vymkla z rukou a revoluční nálada zasáhla i prostý lid, který po vzoru studentů také přepadl kostely a vyhrožoval a spílal kněžím. Následně se ještě rozmohla debata o obrazech světců, Panny Marie a krucifixů.

Luther se snažil situaci uklidnit, když varoval před násilím. Fridrich Moudrý dal reformátorům ještě druhou šanci, když je vyzval, aby si všechno dobře rozmysleli, protože zrušením mší by vyschl pramen financí a navíc se míšeňský biskup dožadoval provedení inspekce. Kurfirť tedy rozhodl reformy zpomalit, některé otázky zatím ponechat nedořešené a zachovat ve mši všechny důležité části. Městská rada ale rozhodla, že by alespoň bylo dobré oficiálně povolát zpět Luthera. Hned během prvního týdne v březnu 1522 se Luther dostavil do Wittenbergu a začal aktivně uklidňovat napjaté nálady ve městě. Odsoudil násilí konané na kněžích a kostelech a hlásal trpělivost a křesťanskou lásku. Kurfirť mu však po tom všem již nemohl slíbit pomoc, kdyby si ho znovu povolal k výslechu císař, protože tlak církevních struktur velmi zesílil.

Luther se podřídil požadavkům, které Fridrich vznesl a stal se tak nosným článkem pro budování nových praktických i filosofických pravidel ve zchaotizovaném městě. Už na podzim se vyřešila otázka relikvií, když je na Svátek všech svatých roku 1522 lid „vypískal“ – velký sběratel Fridrich Moudrý dostal svému jménu a svého koníčka se raději vzdal – a začátkem roku 1525 se duchovní shodli na ukončení zádušních mší za zesnulé příslušníky saské vládnoucí dynastie, kterou Luther považoval za modlářství a svatokrádež. Norimberský sněm započatý 18. dubna 1524 nakonec způsobil definitivní rozchod Lutherových reformátorů s Římem, ale také rozdělení samotných reformátorů. Zdvihla se vlna evangelikálních hnutí, která vyzdvihla Ducha svatého nad Písmo a tím značně ohrozila teorii i život církve. Největšími konkurenty se Lutherovi stali novokřtění a hnutí kolem *Huldricha Zwingliho* (1486 – 1531), které položilo základ pozdějšího kalvinismu. Tyto skupiny, stejně jako odštěpení Lutherovi žáci Müntzer a Karlstadt, odmítly transsubstanciaci, hudbu a obrazy v kostele, odmítly křtít malé děti a prosazovaly laické kněžství. Luther se nemohl nejvíce smířit právě s tímto, protože v jeho představě měli být kněží vyškolení pro svou práci. Představa sedláka, který po nedělích recituje hebrejské pasáže Bible ho děsila.³¹

³¹ Ibid.; str. 264 – 266.

V období let 1523 – 25 už v Evropě bujela různá selská povstání a války a němečtí sedláci se horlivě chytali těch Lutherových myšlenek, které se jim zrovna hodily. Lutherův odpor ke klášterům ospravedlnil rabování a zatýkání jeho příznivců na základě wormského ediktu se stalo vhodnou příležitostí, aby se mohli sedláci shromažďovat. Žádali sice propuštění vězňů, ale hlavně byli vidět a slyšet. V květnu roku 1525 zemřel Fridrich Moudrý a na jeho místo nastoupil jeho mladý synovec *Jan* zvaný Neoblomný (1468 – 1532). Sedláci neměli šanci vyhrát, protože neměli jednotné vedení ani program a nikdo mocný se za ně nepostavil. I Martin Luther, kterého se často dovolávali proti nim napsal spis „*Proti loupežným a vražedným hordám sedláků*“. Vůbec se nebránil nabádat proti sedlákům k násilí, protože beztak sami sebe uvrhli mimo Boží zákon, čímž se připravil o mnoho příznivců, kteří byli právě z řad sedláků a věrné mu zůstalo jen okolí Wittenbergu.

Rok 1525 znamená pro naše téma významný mezník. Ačkoliv Luther ve svém učení ruší povinný závazek celibátu pro kněží a mnichy, sám se nikdy neměl k tomu, aby naplnil Boží přikázání z Gn 1, 28. Leč i pro něj měl Bůh moudře připravenou roli manžela a otce a to skrze bývalou jeptišku *Kateřinu von Bora* (1499 – 1552). Tato žena byla jednou z těch, kterých se Luther ujal, aby jim našel vhodné manžely a zajistil jim tak přežití ve společnosti. Kateřina se bránila sňatku s vybranými muži a sňatek s Lutherem byl až úplně poslední možností. Luther zpočátku nechtěl, ale zároveň viděl dobrou šanci jak upokojit svého starého otce, který byl velkým odpůrcem celibátu, popudit papeže a zároveň jít příkladem a dosvědčit pravdivost svých myšlenek. Nakonec spolu vychovávali šest dětí.

Po uklidnění situace mezi obyvatelstvem po selské válce se začal sílcí lutheranismus konsolidovat a nabírat pevnější strukturu. Vystaly problémy majetkové a finanční, ale také otázky řádu bohoslužeb, když Luther odmítl uniformní liturgii. Biskupové museli být nahrazeni lutherskými a bylo nutné se vypořádat s vlivem sněmu. Evangelické konfese spolu dlouho rokovaly o řádu soužití až se konfesioních sporů roku 1530 ujal sám císař Karel V. a vyhlásil Augsburskou konfesi o míru mezi katolíky a evangelíky³². Poslední léta svého života strávil Luther kázáními a přednáškami, psal, ale hlavně radil a rozsuzoval. K veřejným záležitostem už se příliš nevyjadřoval, protože jeho choroba sílila. Jeho posledním činem byla pomoc ve sporu Mansfeldské šlechty a cestou domů zemřel. Bylo to 18. února 1546 v Eislebenu.

³² O politicko-náboženském vývoji této doby viz Dr. F. X. Kryštůfek: *Všeobecný církevní dějepis, Nový věk, díl III.*, Rohlíček a Sievers, Praha 1892; str. 78 – 80. Text Augsburské konfese in: M Wernisch: *Knihovna svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Kalich, Praha 2006.

4. Luther o monasticismu

4.1 Krátké uvedení

Ideály monasticismu nelze zcela zavrhnout a to ani jejich dílčí aspekty. Ať už se na ně díváme z kteréhokoliv úhlu a ukládáme do kteréhokoliv kulturního i časového kontextu, vždy lze najít nějaké vazby k Písmu nebo k mimobiblickým svědectvím o životě Ježíše Krista nebo jeho učedníků. Pokud chceme hovořit o autoritě jednotlivých zdrojů, kterých mniši po staletí používali ke zdokonalování svých řeholních pravidel, dostaneme se na rovinu historickou a literárně – kritickou. Naším cílem není rozebírat staré texty a hledat v nich opodstatnění toho či onoho předpisu, ale je dobré si uvědomit, že mniši toto často dělali a proto jejich závěry a tudíž i aspekty monastické praxe jsou poplatné dějinné situaci a způsobu teologické interpretace tehdy dostupných textů. Nutno mít také na paměti, že mnohé zdroje dnes kvalifikujeme jako apokryfní, či jako pouhé legendy a proto nám přijetí jejich autoritativnosti činí potíže.

Když si toto vše vezmeme na vědomí, zbývá nám už jen si připomenout, že teologie Lutherovy doby naprosto nebyla ve stádiu, kdy by byla schopna kriticky přezkoumat a zhodnotit vlastní ideové zdroje. Proto Lutherovy bezostyšné výtky tolik popudily papeže i s celou církevní hierarchií, a proto jeho texty způsobily mezi mnichy obrovskou vnitřní revoluci. Domníváme se, že ohlas, kterého se Lutherova slova dočkala byl způsoben právě oním faktem, že nebyla podložena žádnými vědeckými důkazy (které byly předloženy až o staletí později), nýbrž silou Ducha. Jeho argumenty, proč je systém klášterů prohnílý a nutně potřebuje reformovat vycházejí čistě s biblických veršů a logických vysvětlení. Řeholníci si tedy mohli všechna jeho slova ověřit v Písmu a na základě jeho argumentů si učinit vlastní názor – měli jistě plno vlastních zkušeností s chodem klášterů. Je pak tedy zcela samozřejmé, že církevní vrchnosti se jeho aktivity vůbec nezamlouvaly a svými kroky proti Lutherovi naopak jen potvrdili jeho slova a paradoxně řeholníky ujistili, že opustit klášter není nic proti Božímu zákonu. Ba naopak.

4.2 O mniších a celibátu

Ve svých myšlenkách se Luther vrací k tezím, které Ježíš stále zdůrazňoval svým židovským oponentům. Konání činů, které nakazuje Mojžíšův zákon je sice chvályhodné, ale

k záchraně duše nestačí. Žádné skutky nevedou podle Luthera ke spasení samy o sobě a kdo si to myslí, jednoduše nemá víru. Představitelé klášterních struktur tvořili stále nové a nové předpisy a nová omezení života v klauzuře. Podle postoje, jaký k nim Luther zaujímá lze hodnotit jejich postup jako aplikaci hesla „podle sebe soudím tebe“. Protože tito lidé pravděpodobně ve velké většině nepraktikovali nijak přísnou životní morálku a byli si vědomi rizika následků rozšíření jejich životního stylu mezi řadové mnichy, kláštery se nakonec staly ještě tyranštějším prostředím než jakákoliv světská vláda, jež si, podle dějinných zkušeností lidstva, s jednotlivci příliš starostí nedělala.³³ Luther je ve věci skutků nekompromisní a zcela otevřeně se staví proti asketickým a sebemrškačským činů, které podle něj neospravedlní duši více než víra v milost Boží a nemají tedy žádný smysl.³⁴

Jediný případ, kdy by mohl s asketickým životem souhlasit je tehdy, chce-li se dotyčný zalíbit Bohu. Jestliže se vzdá všech pozemských statků a vazeb na světské hodnoty, je zcela volný ke službě Pánu. Nepoutá ho nic, co by musel oplakávat jako oběť, ani ho nic v práci nerozptyluje. Lidské tělo je sice plné nástrah, ale proto se ho má člověk učit ovládat, aby nebyl sváděn k hříchu a ne se záměrně týrat a soutěžit tak askezi v jakési „svatosti“, která je beztak svatostí jen v očích lidí ne u Pána Boha.³⁵

Luther dobře věděl, že duch se v člověku pere s tělem. Odmítá sice všechny antropologie založené na dualitě těla a duše, protože člověk je vždy celistvý. Rozdíl těla a duše ale není dualistický, nýbrž biblický a teologický. Když se tedy duše s tělem „nedohodnou“ a je spáchán hřích, hřeší celý člověk a ne jen tělo.³⁶ Ale podle Ga 5, 16 – 18 ten, který je živ z ducha, nepodlehne žádostem lidské přirozenosti.³⁷ V Lutherově životě bylo mnoho chvil, kdy si připadal jako ten nejhrubší hříšník, a jak jsme již zmínili v kapitole o jeho životě, zpovědníci ho mnohokrát od zpovědi vyháněli. Proto je jeho pohled na člověka spíše negativní. Nadějí ale zůstává, že skrze víru lze vytouženého očištění dosáhnout a potažmo tím překonat i nečistotu těla.³⁸ A pokud je člověk skutečně poddán Bohu a přijal svobodu, kterou mu víra poskytuje, nemůže ho v tom nic fyzického ovlivnit. Z toho vyplývá, že chce-li člověk skutečně dosáhnout svatosti a žít v souladu s Boží vůlí, nepomůže mu ani život v izolaci, ani oblékání rouch světců, ani vykonávání nebo poslouchání posvátných úřadů, posty ani strava

³³ M. Luther: *O svobodě křesťanské*, Evangelická matice, Praha 1917; str. 37.

³⁴ Ibid.; str. 41.

³⁵ Ibid.; str. 42. Člověk, který činí dobré skutky je beztak posvěcený pouze skrze víru a ne skrze své skutky. Proto i člověk, který v Boha nevěří a přesto koná dobré skutky bude spasen až tehdy, když uvěří (str. 43).

³⁶ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 41n.

³⁷ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 20.

³⁸ Ibid.; str. 23n.

podle zákona Mojžíšova.³⁹ Stejně tak ani celibát není schopen zaručit člověku svatost a spasení, i když je výrazem obětování se Bohu. Jak již bylo řečeno, žádný skutek nepřináší spásu sám o sobě, bez podílu Boží milosti. Chce-li se kdo odkazovat na slovo Boží, musí mít víru, neboť jen skrze ni lze ono Slovo přijmout a uctít. Spása *extra nos* je vždy zprostředkována skrze slyšení, cítění a zakoušení bezpodmínečného slibu Božího, že nám chce dát sebe samého a tento dar nezávisí na našich kvalitách.⁴⁰

Ježíš velmi jasně ohraničuje skutky, které jsou Bohu milé. Celé jeho učení bylo postaveno na podmínce víry. Kdo nemá víru, nemá nic. Ani život, ani spásu. Proto může Luther bez ostychu prohlásit, že vše, co není ve shodě, nebo je v protikladu ke Kristu má být zavrženo. A to platí, i kdyby to nařídili andělé, nebo se staly mocné zázraky. Sliby, které se v mnišství slibují jsou právě těmi věcmi, které jsou podle Luthera v rozporu s Kristem. Jasným důkazem může být už jen to, že mnozí z mnichů o sobě prohlašují, že došli dokonce dál než Ježíš a vedou veskrze dokonalý život.⁴¹ To je očividná hereze. Je zvláštní, že tehdejší církev byla natolik utopená ve své sebestřednosti a v pocitu nebeské dokonalosti nijak nereflektovala, že tento postoj je *de facto* zrušením výlučnosti Kristova lidství a povýšení mnichů na roveň samotnému Bohu. Za podobné názory by se jejich obhájce běžně ocitl na hranici, ale v toto případě šlo o zcela otevřeně zastávané stanovisko. Lutherovi bylo ale jasné, že nikdy není možné měřit stav dokonalosti podle jakýchkoliv rad a předpisů, jejichž biblická autenticita nebo jen ideové zakotvení v evangeliu je na výsost pochybné. Pak se může objevit i takový očividný protimluv, jako je zákaz toužit. Bez hříchu byl pouze Kristus sám a nežila nikdy ani panna, která by nezatoužila.⁴²

V klášterních regulích se mezi příkazy k životu rozlišovalo na „rady“ a „příkazy“. Co Kristus stanovil jako příkaz a co jako radu, rozhodovala řádová vrchnost a interpretace byly mnohdy pozoruhodné. Už jen ta troufalost rozhodnout, co Kristus žádá po každém a co má status jen jakéhosi doporučení⁴³ vyžaduje notnou dávku sebejistoty. Navíc, ze všeho, co mniši považují za rady nebo doporučení, slibují podle Lutherovy kritiky pouze tři: chudobu,

³⁹ Ibid.; str. 21. Někdo by mohl třeba namítnout, že půst vykonával i Ježíš. Zde je ale nutné zdůraznit, že Luther půst nepovažuje za zbytečný, ale odmítá ho jako prostředek ospravedlnění sebe sama. Pak postrádá svůj spasitelný charakter. Bohu libý může být půst pouze tehdy. Když je vykonáván jako prostředek k soustředění ducha k modlitbě nebo jako přímluva k Bohu. Ani tehdy však nepřináší spásu sám o sobě, ale jen skrze Boží milost.

⁴⁰ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 52n.

⁴¹ M. Luther: *De votis monasticis iudicium* in: (ed.) J. Atkinson: *Luther's works*, vol. 44 : The Christian in Society 1, Fortress Press, Philadelphia 1966; str. 254.

⁴² Ibid.; str. 263.

⁴³ Ustanovení rady si můžeme představit asi takto: „Tohle můžete dodržovat, ale jak chcete. Víte, on si zrovna tohle Bůh nijak moc nebere.“ Že vám to nezní příliš jako výrok, který by Ježíš mohl říci? Ani Lutherovi ne.

poslušnost a čistotu. Zbytek ctností, o kterých Kristus skutečně mluví jako o cestě Pravdy ani neslibují a v závěru ani nežijí.⁴⁴ A to je pro Luthera tím největším kamenem úrazu. Nakonec mu ani tak nevádí, že v klášteře je člověk svázán sliby, které často ani přijmout nechce, ale že chudoba, poslušnost a čistota jsou to jediné, co podle řádových doktrín smí Bůh od člověka žádat. Jestliže člověk přichází žít do kláštera, aby sloužil Bohu a byl mu co nejbliže, pak by měl slíbit celé evangelium. K němu je člověk ale připoután již ve křtu⁴⁵ a slibovat něco navíc už je překračováním evangelia. Slib a příkaz navíc nejsou totožné, protože slib plnit příkazy jde z lidské vůle, ale ta člověka nedonutí slib dodržet.⁴⁶

Podle Luthera člověk ani nemá právo činit sliby a uvazovat se tak pod jeho, natožpak přijímat nedobrovolný, jiným člověkem nařízený způsob života. Kdokoli takový slib učiní, musí se od něj osvobodit.⁴⁷ Pokud člověk nevezme slib, aby tím pro sebe získal ve vztahu k Bohu prospěch, nebo pokud se tento způsob života zdál pro něj tím nejlepším, pak slib nepředstavuje nebezpečí, ani nelze takový způsob života hodnotit jako špatný. Je ale důležité stále se považovat za rovného lidem žijícím mimo klášter a bez slibů, ačkoliv řeholní sliby by mohly být v perspektivě spásy posuzovány jako kvalitnější. Boží milost je ale nade všechny způsoby života (Ž 63, 4), proto jsou si mniši i obyčejní lidé rovni a jediné, co je odlišuje je složení či nesložení slibů.⁴⁸

4.3 O skutcích

Život v klášteře by měl být životem zasvěceným Bohu. V této souvislosti nám ale vyvstává problematika spásy skrze skutky. Jistěže to není pouze specifikum klášterů, ale právě mniši, tím, že se vydělili pro službu Pánu, byli nejrizikovější skupinou vyvýšení svých skutků. Již sám život v klauzuře a odříkání je skutkem, proto není nic podivného, když se mniši začali považovat za nadřazené jiným lidem, jak jsme nyní popsali, ani když navíc tento svůj život naplněný skutky považovali za jistou cestu ke spáse. Kněz, denně vysluhuje bohoslužbu, koná všechny své úkoly, je nápomocen lidem své farnosti, ale o jeho vnitřním životě to vlastně nic neříká.

⁴⁴ Ibid.; str. 265.

⁴⁵ Ibid.; str. 365.

⁴⁶ Ibid.; str. 341.

⁴⁷ Ibid.; str. 254.

⁴⁸ Ibid.; str. 304.

Skutky sice nemohou spasit člověka samy o sobě, ale také nelze zcela opustit přikázání Desatera a Zákona a zároveň se také nelze spoléhat jen na ně.⁴⁹ Skrze přikázání Bůh člověka učí, kam až sahají mantinely jeho, lidské, vůle. Staví hráze totálnímu odloučení se od Boha a nutí člověka přemýšlet. Nakonec totiž vždy dojdeme poznání, že Boží příkazy nejsou pro nás dosažitelné, že jejich plnění bezezbytku není možné a povětšinou nejme schopni ani zdaleka se přiblížit ideálu Desatera. Spíše než o příkazy tedy jde o zrcadlo poskytující bolestnou pravdu. Když zjistíme, že není v naší moci obstát, je zde Bůh jako jediná pomoc.⁵⁰ Následování skutků Zákona tedy na jednu stranu posiluje víru a zároveň je konání dobra plodem spravedlnosti pramenící z víry. Víra beze skutků je mrtvá. Proto i skutky, které vyplývají z mnišských slibů jsou důležité, pohybují-li se v intencích víry. Plnění přikázání je plodem spravedlnosti, která pramení z víry.⁵¹

Podle Luthera všechny skutky, které pocházejí z nás samotných, nás obviňují a všechny skutky, které pramení z Krista nás chrání a zachraňují.⁵² Proto nelze pokrytecky konat dobré skutky, aby mohl být onen člověk považován za spravedlivého.⁵³ Skrze takové činy bude považován za spravedlivého pouze lidmi, ale Bůh uvidí pravou podstatu jeho konání. Aplikováno na prostředí kláštera, nejvíce podezřelé z pokryteckých činů „spravedlnosti“, by tedy skutky neměly být konány, protože jsou obsahem slibu, ale svobodně a z radosti. Pravý slib proto musí být složen svobodně a nesmí svazovat lidského ducha. List Koloským 2, 20-23 ostře kritizuje naprosto zbytečné podřizování se světským příkazům, které nemají žádný smysl pro spásu ani ovládnutí svých vášní. Autor listu připomíná smrt světu ve křtu, takže cokoli Bůh jasně nepřikázal, stává se otázkou svobodné vůle.⁵⁴

Jestliže není třeba skutků k dosažení větší spravedlivosti, není třeba se vzdávat například ani rodinného života, pokud to není výslovně Boží vůle. V tom je pravá svoboda křesťana.⁵⁵ Kdo se od zákonů lidí nedokáže oprostít, nikdy ani nemůže poznat svobodu,

⁴⁹ Ibid.; str. 298.

⁵⁰ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 26.

⁵¹ M. Luther: *De votis monasticis iudicium*; str. 298.

⁵² Ibid.; str. 301.

⁵³ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 46. Adventista Robert Folkenberg kritizuje snahu být dobrý tím, že nebudu zlý. Evidentně tedy takovéto smýšlení, tedy, že čím více hříchů se zbavím, tím jsem dokonalejší je časté i dnes. Když se nám naše hříchy nepovede odstranit všechny, propadáme beznaději. A ti, kteří si myslí, že uspěli a jsou bez hříchu, jsou obyčejní farizeové a sešli z pravé cesty. Ve své slepotě se pak vyvyšují nad ostatní. Od dob Martina Luthera se tedy moc nezměnilo a lidé se ve své „víře“ povyšovali jedni nad druhé i mimo kláštery, i mimo katolickou církev. Je tedy smutnou povinností konstatovat, že takto lidského ducha nekřiví církev, ale hřích. Ten, který nebyl odstraněn. (in: R. S. Folkenberg: *Stále věříme*, Advent-Orion s. r. o., Praha 1995; str. 82.)

⁵⁴ M. Luther: *De votis monasticis iudicium*; str. 309n.

⁵⁵ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 28.

kterou Pán lidem připravil ve svém řádu stvoření. Bohužel tak ale nenaplní ani roli, kterou mu Bůh přisoudil – ἡν Χριστῶ εἶναι. Nenaplní svůj ontologický status bytosti stvořené k obrazu Božímu, bytosti svobodné v Duchu Božím. Svoboda v Kristu je darem, proto ho nelze zneužívat s pocitem, že nejsme k ničemu vázáni.⁵⁶ Lidé nikdy nebudou svobodní od všech skutků, ale mohou být osvobození od falše a bludů, že skrze skutky budou ospravedlněni.⁵⁷

⁵⁶ Ibid.; str. 59: „Mnozí jsou, kteříž o té svobodě křesťanské slyšíce, hned ji k rozpustlosti těla obracují, domnívajíce se, že již jim hned všechno náleží k a ničemuž že nejsou zavázáni ... jakoby proto křesťané byli, že dnů určitých nepostíce se nezachovávají, anebo když se jiní postí, že oni maso jedí, aneb že modliteb, kteréž říkávali, již neříkají a pozdvihše nosu, ustanovením lidským se posmívají i rouhají a jiné věci, kteréž ku křesťanskému životu přiležejí, opomítají.“ (Citováno z dodatku „o ustanoveních lidských“.)

⁵⁷ Ibid.; str. 60.

5. Vybrané základní teze protestantismu

5.1 Nové církve – nový řád

Na učení Dr. Martina Luthera velmi brzy navázalo hned několik hnutí po celé Evropě. Přesněji řečeno, ideje, které již desítky let kolovaly v „podzemí“ a tu a tam se probudily v otevřený odboj (například v podobě dvou největších pre-protestantských myslitelů, Mistra Jana Husa a Johna Wycliffa) náhle dostaly nový impuls. Povzbuzení, kterého se jim dostalo v podobě zpráv o vzdorovitém mnichu odkudsi z východu Německa způsobilo velké bujení všelijakých myšlenek. Největší duchovní obroda započala kromě Německa ve Švýcarsku, Nizozemí a Anglii. Většinou byly jejich ideály společné a stejně tak byla hnutí i podobně pronásledována. Některým se podařilo udržet se v původní společnosti, jiní museli pryč. A byli také tací, kterým pocity výjimečnosti zadusily poslední zbytky soudnosti. O tom všem si stručně pojednáme v této kapitole.

Kalvínská reformace, která si ve Švýcarsku velmi rychle vydobyla pevnou půdu pod nohama se přes Francii dostala i do Anglie, kde ještě dozníval církevní rozkol a léta krvavých pronásledování. Způsob řízení církve a její vnitřní život se od anglikánského modelu značně lišil a dějiny ukázaly, že Anglie, snažící se o image moderního státu tak úplně moderně založená nebyla. V roce 1560 vyšla v Anglii Ženevská Bible a s ní svázaná kalvinistická tradice se záhy dostala do protikladu k novému církevnímu zřízení královny *Alžběty I.* (1533-1603) z roku 1559. Dokud zůstávalo hnutí, zvané pro své teologické i praktické důrazy puritanismem, součástí anglikánské církve, měli možnost jeho zastánci prosazovat alespoň některé ze svých ideálů. Například se snažili zvýšit úroveň vzdělanosti u duchovních, která byla velmi nízká. Sami puritáni si podle švýcarského vzoru na vzdělávání svých duchovních i laiků dávali velmi záležet. A v porovnání s nimi tedy anglikánští duchovní neměli šanci obstát. Přirozeně s tím byla spojeny i úcta, kterou si puritánští (tehdy ještě) kněží svou moudrostí a znalostmi u lidí vysloužili. Potíže nastaly ve chvíli, kdy novátorští kněží a vlivní laici začali usilovat o obměnu struktury církve.⁵⁸ Kalvinismus totiž přinesl presbyteriánské

⁵⁸ Posledním hřebíčkem do rakve se puritánským radikálům stala velmi jedovatá obvinění ze strany státní církve a vrchnost tedy konečně našla důvod je otevřeně pronásledovat. Od roku 1591 byli vůdci zavíráni a v roce 1593 jich bylo několik dokonce popraveno. Protože však měli podporu lokální šlechty, nechaly svých snah o reformu s tím, že budou realizovány v budoucnu. Společali na blížící se královninu smrt, ale ta jich ještě část stihla vyštvat zpět na evropskou pevninu a Stuartovští nástupci její snahy naplnili vypravením stovek puritánů do zámorí. (D. Newtonová: *Papists, Protestants and Puritans, 1559 – 1714*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; str. 12.)

zřízení, které opustilo hierarchický a biskupský systém. Autoritami byli jednotliví presbyterové (starší sborů) a na vyšší úrovni zástupci sborů ve všeobecném shromáždění. Puritáni se také začali scházet ke zcela odlišným setkáním, než bylo v katolicismu i anglikanismu zvykem. Vedli hodiny biblického studia, rozborů teologických a duchovních otázek a problémů, rozšířili popularitu osobní modlitby a množství času věnovali obecným náboženským aktivitám.⁵⁹ V církvích panovala prázdnota a živá víra potřebovala obnovit. Vzdělané duchovenstvo, kterým disponovala například lutherská orthodoxie 17. století postrádalo spontánní zápal pro Boha.⁶⁰ Podobná prázdnota se v podstatě projevila v kláštorech. Ačkoliv zpočátku to byla místa hluboké spirituality, jejich nově nabytý úkol ve vzdělávání kléru (a tím i sebe sama) je uvrhl do nekonečných, mnohdy absurdních úvah o Bohu. Vzdělání sebralo mnichům zápal ve víře i službě a skutečně činných mnichů bylo velmi málo. Dodejme pateticky: a pak přišel Luther a hlásal proti nim.

Nejdůležitější tedy pro nové reformátory bylo šířit slovo Boží mezi lidi. Povzbudit je k četbě a studiu Písma a číst ho negramotným. Hlavním úkolem všech reformátorů bylo přesvědčit laiky, že pouhé sezení při bohoslužbě není to, co znamená křesťanství ve skutečnosti a co je úkolem člověka. Bylo třeba, aby každý za sebe převzal jistý stupeň odpovědnosti. Ideálním společenstvím se stalo *collegium pietatis*, společenství vnitřní religiozity podle vzoru *Johanna Arndta* (1585-1621), německého reformátora druhé generace a mystika. Vývoj lutheranismu po několika bouřlivých letech ustrnul a bylo zapotřebí znovu bojovat. Tentokrát ne za formu víry, ale za její obsah. Jeden z hlavních činitelů německého pietismu, *Phillip Jakob Spener* (1635-1705), začal iniciovat duchovní setkání a tím se definitivně odtrhl od hlavního proudu luterské ortodoxie. Cvičení „duchovního kněžství“ mezi laiky se vrátilo k Lutherovu ideálu svobodného a aktivně vyznávajícího křesťana, který postupem let ortodoxie opustila. Spenerovým hlavním životním úkolem se tedy stala hlavně katecheze.⁶¹ Společné církevní modlitby, zvané litanie, sobotní písňové půlhodinky a modlitební setkání byla běžná také v české Jednotě bratrské.⁶²

Podobně také američtí kvakeři konali setkání, která se ovšem velmi podobala starým mystickým exerciciím. Společně se ztišili a otevřeli se Duchu, protože podle slov Mt 18, 20:

⁵⁹ D. Newtonová: *Papists, Protestants and Puritans, 1559 – 1714*; 8 – 12.

⁶⁰ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*, Institute for Ecumenical Research Strassbourg, Mercer University Press, Macon 1983; str. 180.

⁶¹ W. R. Ward: *Early Evangelicalism. A Global Intellectual History, 1670 – 1789*, Cambridge University Press, New York 2006; str. 31 a 33.

⁶² Úzká rada Jednoty bratrské: *Jednota bratrská. Knižka o vzniku, učení, řádech a zřízení*, B. Vančura, Praha 1938; str. 12.

„*Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.*“, bylo takové společenství ideální pro přijímání Ducha Páně. Kvakeři v dějinách prošli také dlouhým kvietistickým obdobím, které Rufus Jones, sám kvaker, považuje za jejich velký omyl. Jones tvrdí, že tehdy kvakeři požadovali, aby lidé přicházeli na setkání s prázdnou myslí, aby neměli žádná očekávání, žádné téma k meditaci a byli plně otevřeni Duchu a nedošlo tak ke zkreslení Jeho zvěsti.⁶³ To je ale poněkud kostrbatý požadavek. Navíc pro člověka obtíženého denní starostmi a úkoly takřka nesplnitelný. Reálnější se jeví v případě starých mystiků, kteří mohli být celé dny schouleni ve své cele a mysl vyprazdňovat. Ovšem – i když vyprázdníme svou mysl, těžko vyprázdníme touhy srdce, které pak stejně bude „slyšené Slovo Boží“ interpretovat po svém.

John Wesley (1703 – 1791) považoval kvietismus, mysticismus a proudy radikálů postavené na stírání rozdílů mezi laiky a klérem za poměrně nebezpečné. Věděl, že veškerá hnutí náboženského entusiasmů, která hlásala ideu sociální i politické rovnosti nebyla dostatečně stabilní. On si pro svou formu zbožnosti vybral raději biblickou svatost. Mezi lidmi šířil v četných venkovních kázáních a společných setkáních. Náležitým výkladem založeným na Bibli dosáhl vybudování individuální jistoty ve svých následovnicích, disciplíny uvnitř společenství a také národní regenerace (vezměme zde v potaz období a místo jeho působení).⁶⁴ Wesley stejně tak nesouhlasil s kvietismem Moravských bratří, kteří v té době taktéž osidlovali pusté končiny Nového světa, protože sám kladl důraz spíše na disciplínu v aktivní spiritualitě a na cestu k praktické svatosti, než uprázdňování mysli a čekání na Ducha Kristova, jako tomu bylo třeba v případě kvakerů.⁶⁵ Metodismus vyvstal podobně jako pozdější pentekostalismus zespoďu, jako nové revoluční hnutí a bez vnější podpory se rozrostlo mezi lidmi zkoumajícími možnosti nového prostředí.⁶⁶ Stali se tak zřetelným opakem všech Wesleyem kritizovaných hnutí, protože narozdíl od nich (a od kontemplativní katolické tradice) nehledali útěk ze světa a samotu, ale naopak se vrhli do světa o to hlasitěji, aby je Bůh v té vřavě všeho lidu uslyšel.⁶⁷ Metodisté zdůrazňovali sice osobní prožitek, ale hlavně byli vázáni osobní i společenskou disciplínou vedoucí je k lepšímu životu. Zpočátku

⁶³ R. M. Jones: *The Faith and Practice of the Quakers*, Meuthen And Co. Ltd., London 1928; str. 56 – 58.

⁶⁴ D. Hempton: *Methodism: empire of the spirit*, Yale University Press, New Haven 2005; str. 14.

⁶⁵ *Ibid.*; str. 57.

⁶⁶ *Ibid.*; str. 30.

⁶⁷ Důležitým prvkem duchovního života metodistů byl totiž zpěv písní a hymnů, sloužící jako forma modlitby nebo meditace (viz 9. kapitola) V písních ale byla obsažena spíše chvála, tužby, utrpení a jiné pocity než doktrína a tento jejich charakter byl úzkostlivě zachovávan (ibid.; str. 68 – 70). Právě v katolické chrámové hudbě byla dlouhou dobu zachycována spíše doktrína a na nějaké „důvěrnosti“ s Bohem nebyl v oficiální věrouce prostor. Písně také pomáhaly věřícím například v dobách krizí jako modlitba a pomáhaly utvářet společenství a solidaritu mezi lidmi (ibid.; str. 73).

stáli na okraji a byli v ostrém rozporu se společností, ale brzy si vydobyli dobré postavení a postupně se stali motorem „Amerického snu“. Prosadili se svou prací, disciplínou a vášní pro vzdělání spíše než tichostí a usebráním.⁶⁸ Cesta k dokonalosti podle Johna Wesleye si totiž žádala tvrdou disciplínu včetně sebezapření, vytrvalosti, poslušnosti a píle.⁶⁹

V pietismu jde podle Cartera Lindberga o snahu potvrdit doktrínu v praktickém životě. Pietisté se stejně jako třeba puritáni nebo kvakeři scházeli v malých kroužcích, které považovali za důležitější než formální bohoslužbu. V takto sdíleném společenství si „znovuzrození“ křesťané mohli připadat jako nadřazení mase věřících při mši. Církev jako instituce spásy a milosti byla skupinkami takřka nahrazena. V nich se mohli věřící vzájemně utvrzovat ve víře a stávali se skutečně „bratry“. Velké společenství toto poskytnout nemůže. Na druhou stranu úzká společenství podporovala v lidech individualismus, tolik charakteristický pro nové dějiny Starého i Nového kontinentu. Jedinec totiž náhle získal jedinečnou hodnotu a jeho hlas byl slyšet i poslouchán.⁷⁰ Ačkoliv, jak jsme před několika řádky zmínili, John Wesley nepodporoval niterná radikální hnutí, v latentním rozvoji individualismu se shodovali. Pro metodisty byly vždy velmi důležité příběhy lidí o jejich konverzích (dodnes nejen v metodismu živá praxe podávání „svědectví“). Byl to okamžik druhého zrození a nový závazek vůči Bohu. Jejich důležitost lze přirovnat k legendárním příběhům o nalezení pravé cesty světců s tím rozdílem, že tady byl takto vážen příběh každé duše, ne jen hlavních postav hnutí.⁷¹

5. 2 Specifické důrazy některých hnutí

Protestantská hnutí si ale z Luthera a jeho žáků pouze nebrala. Některé jeho postoje nebyly přijaty a také vývoj lutheranismu byl pro mnohé další reformátory varováním. Každí způsobem pro sebe nejvhodnějším se vypořádali se sklony k zlenivění a rigidnosti, která pomalu rozkládala poměrně ještě mladou Lutherovu církev.

Duše, touha, láska, moudrost a potěcha. To vše stojí podle Phillipa Jacoba Spenera proti Bohu. Křesťanovým úkolem by měla být snaha odumírat světu. Odmítnutím těchto lidských slabostí se má od něj odpojit a dojít tak onoho nového zrození. Jen tak je možné překlenout

⁶⁸ Ibid.; str. 31.

⁶⁹ Ibid.; str. 77.

⁷⁰ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 134n.

⁷¹ D. Hempton: *Methodism: empire of the spirit*; str. 60 – 62.

obrovskou propast mezi spásou a světem. Spener s Lutherem nesdílel obraz člověka stále hříšného ani ideu prvotního hříchu, proto z jeho pohledu stačilo k dosažení spásy zřeknutí se lidských pout ke světu vezdejšímu.⁷² Spener sice teologicky zůstal do jisté míry ortodoxii loajální, ale v některých důzřazem se s ní rozcházal. Lutherská ortodoxie si velmi zakládala na Božím zákoně, s čímž pietista Spener sice souhlasil, ale více si uvědomoval sílu Boží milosti, která pro něj byla mnohem vyzývavějším konceptem než soud. Myšlenku ospravedlnění spojil s aktivním křesťanským životem (*praxis pietatis*), takže živá víra se stala více záležitostí osobní víry. Poznání Pravdy pak ve víře člověku osvětluje sám Bůh, spíše než teologické poučky. Víra tedy mohla člověka přivést k ospravedlnění i k posvěcení. Jen skrze živou víru může člověk plně docenit dílo Kristovo a nově také interpretovat Jeho dokonalost. Tak se v protestantské teologii také stalo.⁷³ John Wesley podobně pokládal velký důraz na lidskou závislost na milosti, skrze níž je možné dosáhnout dokonalosti. Podle jeho názoru však člověk nemá pasivně odpovídat na Boží vůli, ale má pracovat na své spáse. Má stále bdít nad svým duchovním vývojem a být za sebe odpovědný.⁷⁴

S touto odpovědností sama za sebe a za svůj duchovní vývoj souvisí také otázka odmítání světa, kterou jsme krátce nastínili u Spenera a nyní ji trochu rozvedeme. Augustinus Aurelius v *Confessionum* píše, že obracením se ke světu nachází člověk jen vlastní destrukci, ale obracením se k Bohu hledáme a nacházíme konečné blaho.⁷⁵ Během let, kdy se kláštery od světa odvracely směrem k Bohu, dosáhla jeho slova vrcholu a vlastně popřela sama sebe. Mniši se tolik obraceli k Bohu, že je jejich cesta nakonec dovedla k destrukci.⁷⁶ Platonik z Cambridge, John Smith, autor knihy „*The True Way or Method of Attaining to Divine Knowledge*“, popisuje nejvyšší možnou úroveň pro člověka jako metafyzickou a kontemplativní. Tím ale nemyslí Plótínovo totální odmítnutí všeho světského a tělesného a dokonce i sebe sama, ale odmítnutí sebelásky, pýchy a pocitu vlastní ctnosti. Jeho kolega Benjamin Whichcote se vyjadřuje v tom smyslu, že člověk jako Boží stvoření nemůže s Bohem vůbec komunikovat. Jediným způsobem je morálka, v níž bychom se měli snažit napodobovat morálku Boží. Podle těchto platoniků člověk může Boha poznávat ne popíráním světa, ale právě intenzivním žitím v něm. Proto třeba puritáni položili velký důraz na morální

⁷² C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 146 – 149.

⁷³ W. R. Ward: *Early Evangelicalism. A Global Intellectual History, 1670 – 1789*; str. 33.

⁷⁴ D. Hempton: *Methodism: empire of the spirit*; str. 58.

⁷⁵ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 34.

⁷⁶ Korunu destrukci při hledání Boha nasadili münsterští anabaptisté, skupina opovrhovaná i samotnými anabaptisty. Cítili se být výjimeční, vyvolení. Vydělili se a zbytek světa zavrhl jako hříšný a méněcenný. Ideál zvláštního lidu Božího, který zná Jeho stezky a koná Jeho vůli se tak zvrhl doslova v „bandu šilenců a vrahů“.

stálost. Zůstávat ve vůli Páně je centrem jejich náboženské filosofie. Ačkoliv je člověk hříšný a nemůže tedy objektivně posuzovat správnost svého jednání, Bůh v něm působí a skrze morální život je možné se s Bohem sjednotit.⁷⁷ Naopak charismatická hnutí vnímají církev jako Boží rodinu oddělenou od světa a její obraz by v ideálním případě (o který se přirozeně snaží) měl korespondovat s tím Božím. Církev by měla být ztvárněním pravé podoby života člověka. Tak, jak to chce Bůh.⁷⁸ Podobným způsobem hledal František z Asissi Boží pomoc ve skutečném životě. Proto se vydal do světa a spolu s „malými bratry“ stál po boku reálným lidem v reálných situacích a snažil se pomoc Boží uskutečňovat a realizovat tak církev podle Boží vůle. Pozdější anabaptistická idea osvobození církve od státu a možnosti plně následovat Krista bez ohledu na vůli vládce tedy nebyla nikterak nová.⁷⁹

Se starou církevností a starým pojetím víry se vyrovnávala také americká církev, která samu sebe nazývá Společnost přátel, ale více jsou známi pod hanlivým označením kvakeři (z angl. *quake* – chvěti se; vedle nich existovalo i podobné hnutí shakerů jejichž etymologii není třeba vysvětlovat nikomu, kdo kdy míchal koktejl) podle charakteristických pohybů při modlitebním vytržení. Kvakeři vyzdvihují tři hodnoty: víru, prožitek a službu jako nejsvatější pojmy jejich nového křesťanství. Analogie ke třem mnišským slibům-ctnostem nám nepřipadá jako náhodná, ale nepovažujeme ji za vědomou. Náboženství je v kvakerské perspektivě základem života a ne jen jeho dodatkem. Problémem církve je podle nich její starobylost a zatíženost zděděnými tradicemi a slovy, která se stala prázdnými frázemi. Na počátku křesťanství bylo společenství a ne autoritativní organizace a všichni společně hledali nejlepší způsob, jak předávat Pravdu a s ní spojený Život.⁸⁰ Pravá víra pak není z venku, nevzniká z knih, kréd ani institucí, ale pramení z nitra, kde v člověku sídlí Duch svatý.⁸¹ Řečeno v souvislosti našeho tématu, sliby ji nijak neprohloubí ani nez kvalitní. Další kvakerskou pozoruhodností je důraz na jednoduchost. Doba 18. století vrhala člověka do mnoha moderních aktivit, které jej zatěžovaly. Kvakeři chtěli mít bohoslužbu živou, plnou Ducha a ne mechanickou, jak byla k vidění ve společenstvích právě takto unavených lidí. Stejně tak odmítli kréda a formule doktríny, která považují za zbytečně složitá. Život

⁷⁷ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, Yale University Press, New Haven 1986; str. 24 – 31.

⁷⁸ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*; str. 248.

⁷⁹ Obecně se tento proud vzniklý z mnišství nazývá mysticismus a anabaptisté jím byli velmi ovlivněni. V jednom ohledu byli dokonce, jak zhodnotil Luther, pokračovateli středověkého mnišství. Vyznávali totiž doktrínu, že při Soudu nebude člověk před Bohem opuštěný, jak to vykládá protestantismus. Podle anabaptistů má církev, tedy Boží společenství moc uzdravovat hříchy. Zemřelý tedy nakonec nedosáhne odpuštění a spásy sám, ale skrze církev, která tuto svou moc obdržela skrze Krista. (in: W. Klaassen: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*; Conrad Press, Waterloo 1973; str. 68n)

⁸⁰ Rufus M. Jones: *The Faith and Practice of the Quakers*; str. 9n.

⁸¹ *Ibid.*; str. 40.

v jednoduchosti a ve víře dostává jisté kvality, proto kvakeři odmítali zejména odosobněný, zoufalý život v klášteře nebo v jeskyni. Ačkoliv jejich ideál prostého života se blíží touze mnichů (nejsilnější je tato tradice patrně v ženských komunitách) žít co nejjednodušeji, životy světců považují za marnou snahu utéct od sebe sama a jako rezignaci na osobní problémy, které by měli raději řešit.⁸² Zakladatel kvakerů *George Fox* (1624 – 1691) se spíše než na vnitřní osobní utrpení a vykoupení z něj, hlavní ideu klášterních kontemplací, zaměřoval zejména na pomoc z utrpení lidem okolo sebe. Centrem kvakerské činnosti se vedle sociální práce staly také školy, kde panovala výchova k jednoduchému životu a jejich absolventi, posílení i o nekvakerskou mládež, se brzy stali vedoucími prominenty slavných univerzit.⁸³

Jestliže jsme nyní viděli některá opoziční stanoviska proti Lutherovým myšlenkám, ukažme nyní na jednu společnou. Totiž zarputilé odmítání papežství. Luther se nechtěl radikálně s římskou kurií rozejít, ale okolnosti jej přesvědčili o správnosti tohoto kroku. Jeho následovníci již neměli pochyb. Demonstrujme si následky na příkladu anabaptistů. Anabaptisté zásadně odmítali svatost jedné zvláštní osoby a to nejenom papeže. Projevovalo se to zejména ve vysluhování Večeře Páně. V katolicismu přijímal víno pouze kněz, protože měl „předpoklady“ k přijímání svaté Kristovy krve – měl vzdělání a také svěcení. U laika bylo riziko, že se nebude umět při svátosti chovat a víno by mohl rozlít, což v případě katolické mše znamená katastrofu. *Konradu Grebelovi* (1498-1526), švýcarsko-německému šlechtici a podporovateli Zwingliho (tedy alespoň z počátku), toto izolování laiků od plné svátosti vadilo. V tomto názoru našel podporu u Švýcara *Michaela Sattlera* (asi 1490-1527), který rovněž popírá, že by nějaká osoba mohla být svatější než jiná. Argumentuje tím, že všichni, kdo náležejí Kristu jsou svatí. Proto, kohokoliv přijalo společenství svatých (bratří), je také svatý a smí obdržet chléb a pít víno⁸⁴ (a se souhlasem církve také svátost vysluhovat).

⁸² Ibid.; str. 91n.

⁸³ Ibid.; str. 123 a 145.

⁸⁴ W. Klaassen: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*; str. 13n.

6. O čistotě

6. 1 Celibát

Jak jsme uvedli výše, mnišské sliby se vlastně skládaly ze tří. Novic musel slíbit čistotu, chudobu a poslušnost. Věnujme se nejprve čistotě. Problematika celibátu je snad na celém mnišství ta nejžehavější a nejdiskutovanější. Od vstupu do kláštera mnohé lidi odradil právě doživotní slib pohlavní čistoty, který i v dnešních dnech zapříčiňuje velký úbytek řeholníků. Nelze ale samozřejmě tvrdit, že celibát je obecně negativem, které člověku působí jen potíže. V dějinách se naopak objevilo mnoho lidí, kteří po klášteře a zejména celibátu skutečně hluboce toužili. Co je ovšem na věci nejvíce pozoruhodné je fakt, že většina legend hovoří hlavně o ženách. Příčinou je pravděpodobně role ženy ve společnosti, která se nikdy nezměnila a ani změnit nemůže – totiž role matky. Žena byla vždy spatřována jako jediná povoláná bytost k výchově dětí bez nichž, to jistě není třeba zdůvodňovat, by lidský rod zanikl. Proto jakákoliv žena, která neporodila dítě, nebo alespoň dítě nevychovala okamžitě ztrácela hodnotu lidské bytosti. Důvod je prostý – nesplnila svůj pozemský úkol. Dnes se na věc samozřejmě díváme poněkud odlišně, protože svůj potenciál mohou ženy vložit do většího počtu činností, ale dříve nebyla touha žen po samotě a celibátu respektována.

Mnoho legend naopak vypráví o složitých cestách, kterými si ženy plnily svou touhu. Rodinný život není nikdy bezstarostný, ale život žen, zvláště v těchto dobách starověku a středověku, byl zcela neútešným osudem, který by si jistě nepřála prožít žádná dnešní žena. Zachovalo se mnoho příběhů, kdy se dcera, nejlépe mladá a neobvykle krásná, touží skrýt před nechtěnou svatbou. Jako jediný způsob je často spatřován klášter a velké množství dívek proto do klauzury skutečně vstoupilo. Ovšem některé další legendy popisují plánovaná spiknutí proti rodičům a to zejména v době raně křesťanské. Hluboce věřící dívka, která chce svůj život zasvětit Bohu náhle čelí smluvenému zasnoubení a rodičům za zády se smluví s knězem nebo místním klášterním představeným. Ženské kláštery již tehdy nebyly neobvyklé, proto mnohé dívky, obvykle později svatořečené, hledaly azyl v kláštorech mužských převlečené nejčastěji za eunuchy. Do jaké míry jde o skutečnost, skutečně není možné prokázat.⁸⁵

⁸⁵ E. Abbotová: *Historie celibátu*; str. 74 – 91.

Jestliže ale člověk slíbí celibát nedobrovolně a přitom v srdci touží po svatbě a životě s rodinou, vystávají důležité otázky, na které se snaží odpovídat Martin Luther: Co může člověku zabránit, aby si nevyložil svůj slib podmíněčně? A co mu zabráni to skutečně udělat?⁸⁶ Vědomí, že slib, který jsem dal je jen jakási formalita pak značně komplikuje život. Touha žít podle svého srdce člověka přemáhá a frustrace jej připraví i o poslední zábrany. Muž, který se zavázal čistotě pak hřeší s „děvkami“, protože se může vymlouvat na nedokonalost lidskou a nemožnost dostat Božím nařízením.⁸⁷ Proto, tvrdí Luther, kdo poslouchá Boha, raději se ožení, aby nehřešil. Manželství tedy nabízí jakousi střední cestu.⁸⁸ Nedobrovolnost vstupu do kláštera nebyla ničím neobvyklým a její častost vzrůstala od středověku dále až do úpadku církve v době osvícenství. V případě mužů bývalo dostatek času na vnitřní přípravu. Tradiční kariéry synů dědic, voják a kněz (podle věku) směřovalo výchovu od počátku tímto směrem. Nejmladší syn tedy měl dostatek času na smíření se s myšlenkou celibátu a většinou byl také striktně separován a poslán na seminář co nejdříve. Přesto nechtění mniši plnili kláštery vsutku hojně. Vždyť jen případ bratra Martina mluví o skutečnosti, že i zdánlivě nenápadná událost může takto silně poznamenat lidský život.

Na „nenápadné události“ byl však nejbohatší život dívek a nejvíce těch chudých. Vyplácení věna nebylo snadnou záležitostí ani pro bohatého otce a čím méně dcer měl, tím lépe pro něj. Dcera, na kterou už nezbyvalo věno, nebo byla dokonce zplozena mimo manželství, obvykle končila jako jeptiška někde hodně daleko od domova, aby se snad nemohla vrátit. Nejenže by její útěk přinesl rodině nevídanou pohanu, ale rodina by si ji stejně nenechala. Každý krk na víc, který není schopen oddřít tvrdou prací na statku nemá pro hospodáře žádnou cenu. Uprchlé jeptišky byly tedy nejčastěji posílány do nevěstinců, zabíjeny nebo deportovány zpět do kláštera, kde se původní vězení stalo izolovanou celou s omezenou stravou a dny plnými ponižování a bití. Světlych výjimek, že se dívce podařilo utéci a dokonce se i vdát bylo velmi málo. Případ Kateřiny von Bora nebyl sice jedinečný ve své době, ale z pohledu celých dějin monasticismu mohla mluvit o nevýslovném štěstí. Velmi zajímavě se odvíjela historie v kláštřech, kde se nedobrovolné jeptišky staly abatyšemi. Moc, která se jim dostala do rukou často proměnila tichá místa cudnosti v ráj hříchu. Smíšených

⁸⁶ Ibid.; str. 337.

⁸⁷ Ibid.; str. 340.

⁸⁸ Přitom si ale také dobře uvědomuje, že lidské manželství je jen velmi vzdáleným obrazem manželství duše s Kristem (M. Luther: *De votis monasticis iudicium*; str. 30) V tomto smyslu by pak bylo možné uznat význam posvátného manželství v kláštře, je-li dobrovolné a nezištné.

klášterů nebylo mnoho, ale ačkoliv byl přísný zákaz styku mezi oběma částmi, množství vydaných ediktů v této věci nasvědčuje zcela jiné realitě.⁸⁹

V současnosti se přesto objevuje opačná tendence. Jde o tzv. hnutí monasticismu nového věku, které sdružuje muže a ženy do párů při modlitbách. Vzájemné vztahy jsou velmi intenzivní, ale přísně udržovány pouze na duchovní rovině. Řeholníci nejsou ohroženi jako poustevníci na samotách a mají také jinou zpětnou vazbu než v „heterosexuálních“ klášterech. Tento trend se objevil nejen v katolicismu, ale také v ášramech.⁹⁰ Z příznačného označení hnutí vyplývá, že tento jev není příliš podporován a podle záznamu E. Abbottové se tato společnost vyskytují snad jen ve Spojených státech.

Jak je tedy možné, že se kláštery stále rozvíjely, ačkoliv velké procento jejich obyvatel bylo v jeho zdech zavřeno proti své vůli nebo dokonce za trest? Jak je v křesťanství možné, že mohli být nuceni žít v celibátu? Donucování jistě ospravedlnitelné není, ačkoliv argument racionalizace se vždycky našel. Přesto ve své kritice monasticismu Luther tvrdí, že podle mnišských doktrín je celibát rada, ačkoliv Kristus od něj člověka spíše odrazuje: *Učedníci mu řekli: „Jestliže je to s mužem a ženou takové, pak je lépe se neženit.“ On jim odpověděl: „Ne všichni pochopí to slovo; jen ti, kterým je to dáno. Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.“* (Mt 19, 10-12). Doporučen je pouze eunuchům, které bychom mohli zahrnout do těch, kterým neschopnost k manželství způsobili lidé.⁹¹

Slova apoštola Pavla na toto téma jsou proslulá a jsou velkým argumentem jak mnichů, tak odpůrců celibátu. Opakuje se zde Ježíšovo poučení „ne všichni pochopí to slovo“. Právě proto také nejsme schopni říci, která strana je tou, co nepochopila. Pavel sám nic nenařizuje, ale celibát je pro něj osobně velkou hodnotou: *Přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já; ale každý má od Boha svůj vlastní dar, jeden tak, druhý jinak. Svobodným a vdovám pravím, že je pro ně lépe, když zůstanou tak jako já. Je-li jim zatěžko žít zdrženlivě, ať vstoupí v manželství, neboť je lepší žít v manželství než se trápit.* (1 Kor 7,7-9) Je si vědom, že celibát není pro každého a ponechává věc na svědomí každého jednotlivce. Jistě však jeho důvodem k životu bez ženy nebyla touha být dokonalejší než ostatní, ale touha být Bohu stále

⁸⁹ E. Abbotová: *Historie celibátu*; str. 145 – 159.

⁹⁰ *Ibid.*; str. 420n.

⁹¹ M. Luther: *De votis monasticis iudicium*; str. 261.

k dispozici a nebýt sužován strachem o zajištění rodiny, neřku-li pak o její bezpečnost v dobách nejistoty. Jestliže člověk ale slib celibátu učiní nedobrovolně, nectí evangelium, které jej podmiňuje dobrovolností. Navíc slíbením celibátu samo tuto jeho dobrovolnost překračuje, protože se pro něj stává nařízením a přestává být svobodný. Slova Žalmu 76, 12a: „*Učiňte slib a splňte jej Hospodinu, svému Bohu!*“ vyjadřují, že člověk by měl kvůli Hospodinu vzaté sliby dodržovat. Když se ale jeho život změní a vidí, že slib je již zbytečný nebo na překážku, už se ho nemůže svobodně zříci. Je tedy lepší žít svatě beze slibů. Podle Luthera je mnišský slib beztak vhodný pouze pro spirituálně založené, kteří jej využijí k dobrému. Takových lidí je ale málo a dokáží jít po stezkách Páně i beze slibů.

Mniši se považovali za dokonalé a obyčejný lid považovali za něco méněcenného. Jejich styl života byl v porovnání s klášterem hodnocen jako život nedokonalý.⁹² Jak jsme o tom hovořili výše, tento jejich postoj většinu lidí, včetně Luthera, neobyčejně popouzel, i když většinou se neodvážili něco podobného si ani připustit. Dostat se do sváru se strukturami církve se rovnalo sebevraždě a na příkladu bratra Martina jsme viděli tu nejmírnější podobu. Kdyby se byl kurfiřt Fridrich nepostavil na mnichovu stranu, papežský stolec by si s ním velké starosti nedělal. Přesto Luther argumentuje i ve prospěch celibátu. Lze ho přijmout ne proto, že je dokonalejší formou života, ale protože křesťan žijící bez manželství může být skrze něj osvobozen od služby tělu a může se věnovat modlitbám. Nevytváří úzké vazby na svět jako rodina a umožňuje mu naplno sloužit Bohu beze strachu o lidi, kteří by na něm mohli být závislí. Pokud by však nedokázal své tělo ovládnout, má se oženit.⁹³ Přesně, jak to psal Pavel. Ani tak ale není možné prisuzovat životu v celibátu vyšší kvalitu než životu v manželství. Lutherova zásadní teze „*sola fide*“ platí i zde. Luther poznamenává že „*Víra, která jest kratičké a dokonalé naplnění zákona, tak velikou spravedlností věřící naplní, že žádné jiné věci k spravedlnosti nebudou potřebovati.*“⁹⁴ Z toho jasně vyplývá, že spravedlivým činí člověka kvalita jeho víry a ne jeho života. Člověk žijící v celibátu tedy není lepší než člověk ženatý, pokud mají oba stejnou víru. Vyvýšení jednoho stylu života nad ostatní může být přijímáno v očích lidí, ale ne v očích Božích.⁹⁵ Všichni by tedy místo

⁹² Ibid.; str. 262.

⁹³ Ibid.; str. 264. Viz 1 Kor 7,26; 7,32 a 34.

⁹⁴ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 25.

⁹⁵ Ibid.; str. 304n. Výše zmíněný švýcarský průkopník anabaptismu Michael Sattler býval mnichem (byl představeným v benediktinském klášteře ve Freiburgu). Jeho sňatek byl jednou z výtek katolíků proti němu, protože tím porušil svatost, která vyplývala z jeho života v celibátu. Protože však Sattler odmítá výjimečnou svatost kohokoliv, odmítá i svatost skrze celibát. (in: W. Klaassen: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*; str. 14.)

povyšování se měli sloužit Bohu v jedné společné víře. „*On (tj. Bůh) je stejný v každém z nás, ale skrze každého působí jinak a jinak se projevuje.*“⁹⁶

6. 2 Čistota v protestantismu

Zatímco Martin Luther zápasil s katolickou církví a snažil se obhájit kvalitativní rovnocennost života v klášteře i mimo klášter, jeho pozdější žáci (přímí i nepřímí) už měli v těchto otázkách jasno. Celibát pro ně již neznamenal žádnou otázku⁹⁷. Spíše tedy než na otázku zda obětovat čistotu a oženit se, je zajímavé, jak žít čistě v manželství a jak si kromě těla udržet čistou také duši. Centrem puritánského myšlení se stala aktivní sebekontrola, střízlivost, morálka a stálý zájem o duchovní a morální cíle člověka. Jejich dosažení se stalo vyjádřením vědomí o Bohu a náboženské vážnosti. Spontaneita i střízlivost byla, z pohledu mnichů zcela paradoxně, spojena v ideálu manželství, protože v něm je možné zachovat spokojené a šťastné soužití a zároveň zůstat emocionálně i morálně v normě – teoreticky řečeno šťastný manžel neměl potřebu navštěvovat nevěstince nebo se utíkat k jiným neřestem.

Obvyklým vnějším obrazem puritanismu je askeze. Ve skutečnosti, tedy alespoň na počátku, tomu však bylo převážně jinak. Šťastné soužití manželů mělo přinášet potěšení duchovní, ale i smyslové.⁹⁸ Puritáni stáli v silné opozici proti těm, kteří za jedinou cestu k Bohu považovali extázi a zvláštní pocitové stavy. Edmund Leites se proto domnívá, že tvrzení o asketičnosti puritánů je velkým omylem velkého Maxe Webera. Puritanismus nevyvyšuje askezi. Naopak se vůči mnišství vymezuje a rodinný život považuje za lepší. (Tím se samozřejmě dostáváme opět do diskuse, zda může být ten či onen způsob života hodnocen jako lepší nebo horší, ale to raději ponechme stranou.) Podobně jako puritáni si manželství cení také Jednota bratrská. Podle jejich vnitřních řádů žádná sborová ani církevní nařízení nesmí narušovat povinnosti člověka k rodině.⁹⁹ Manželská sexualita byla považována protestanty za věc dobrou a prospěšnou. Podle jejich přesvědčení totiž nejen zabraňuje člověku páchat smilstvo a slouží, přirozeně, k reprodukci, ale zkrátka poskytuje člověku

⁹⁶ Ibid.; str. 308: „*He is the same in everyone, but does different works in us all.*“

⁹⁷ Puritáni již považovali za samozřejmé, že katolické církevní právo ve věci celibátu stálo proti Božimu: Bůh stvořil muže a ženu do manželství, a proto musí být zachováno právo na manželství. Pokud tato přirozenost v člověku nepomine, nesmí ji žádný zákon narušit. Nehledě na to, že papež svými zákony vytlačil ustanovení církevních sněmů, které manželství kněží povolují (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, XXIII, 20, Göttingen 1952 in: J. Pelikan: *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*, Collins, London 1968; str. 109).

⁹⁸ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 2n.

⁹⁹ Úzká rada Jednoty bratrské: *Jednota bratrská. Knížka o vzniku, učení, rádech a zřízení*; str. 31.

potěšení, které je mu přirozené.¹⁰⁰ Na druhou stranu bylo ale vždy důrazně připomínáno, že partneři spolu vedle všelijakých radostí musí budovat pevné a stabilní manželství skrze systematickou vnitřní disciplínu. Manželská sexualita je tudíž nahlížena jako harmonie tělesných, morálních a duchovních pout uvnitř člověka a mezi dvěma lidmi.

V krátkosti bychom rádi nahlédli puritánský fenomén sebekontroly, díky kterému původní označení hnutí, oslavující čistotu (anglicky „*purity*“) dostalo zcela nové a mnohdy dosti negativní konotace něčeho umělého a vynuceného. Hlavním cílem puritanismu bylo kontrolovat svoje pocity. Protože to je však velmi složitá a náročná práce se sebou samým, mnohem jednodušší je alespoň navenek své pocity potlačovat. Potíž se však objevila velmi záhy. Puritánská společnost se v důsledku toho zdála (a bohužel také byla) velmi povrchní a pokrytecká. Někteří puritáni měli vlivem Lutherova odkazu silně zažitou ideu, že lidská bytost je nenapravitelně hříšná a není jí příliš možné pomoci. Jinak se ale vyskytovala také tvrzení, že pevnou sebekontrolou a schopností ovládat své chování a pocity je možné se vyhnout úpadku a hříchu. Prožitek přítomnosti Boží, který je pak s takovou vnitřní čistotou spojený je v závěru dostupný i obyčejným lidem a ne jen mnichům. Jediné, co musí udělat, je udržet svou duši dostatečně čistou.¹⁰¹ Podle puritánské doktríny schopnost dosáhnout čistoty spočívá ve stálosti a neměnnosti morálního temperamentu.¹⁰² Víra, že Boha lze nalézat klidem, stálostí nitra a ustavičnou sebereflexí vylučuje užívání jakéhokoliv násilí, ba dokonce vyjadřování silných pocitů. Pokud se v protestantismu nějaké násilí objevilo, bylo většinou považováno za projev velmi nízký a nehodný bohobojného člověka. Skupiny páchající takové násilí byly hodnoceny jako velmi pochybné.¹⁰³ Kde se však v puritánství vzala tak silná touha ovládat své niterné pochody a neprojevat je před druhými lidmi? Podle Leitesa sahají její kořeny do silného sociálního aspektu tohoto myšlenkového proudu. Podle jejich výkladu by totiž mohly naše pocity ovlivnit konání a smýšlení druhých lidí. Mohly by je odradit od jejich původních motivů. Skrze ventilování vnitřních pohnutek je velmi snadné druhou osobu zmanipulovat podle vlastní vůle a to je velmi nečestný způsob vnitřního násilí na svobodě člověka. Stejně tak naše pocity ovlivňují prožívání druhých a mají vliv i na tak nenápadnou skutečnost, jakou je chvilková nálada. Zkroušený výraz může vyvolat reakci smutku, nebo

¹⁰⁰ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 11n.

¹⁰¹ Podle Freuda se dobrý člověk stále zkoumá a obviňuje a cítí se proto špatně. Podle Leitesa se tak stalo v puritanismu, když nechtěně dospěl k jakémusi asketismu. Tak dlouho sami sebe zkoumali, aby byli čistí, až se zhroutili pocitem špatnosti. Asketismus se dostal lidem hluboko do svědomí. (Ibid.; str. 20.)

¹⁰² Ibid.; str. 7 – 10.

¹⁰³ Ibid.; str. 31. Což ale nijak nevylučuje masovou podporu takových zvěrstev jako byl například masakr v Salemu nebo válka proti Britům. Strach o náboženskou čistotu nebo národní identitu pravděpodobně převážil nad ideálem klidné duše.

naopak nevhodně projevená radost může člověka urazit, atd. Existuje tolik možností manipulace druhými, že puritáni usoudili, že ponechat si své rozpoložené pro sebe bude tou nejsnazší cestou k harmonickému soužití lidí.¹⁰⁴

6. 3 Od sebekontroly k sebepopření

V 18. a 19. století se ale pohled puritánů na manželství proměnil v pohled ryze nepřátelský. Nastupující generace evangelikálů se domnívala, že stálost a sebedisciplína, kterou puritanismus tolik prosazoval, je člověku dosažitelná pouze tehdy, když sexuální požítky odmítne.¹⁰⁵ Tím jako by se navraceli do myšlenkového spektra mnichů a asketů. Tento jejich vývoj byl pravděpodobně nevědomý a prosazoval se velmi nenápadně. Navenek zdůrazňovali hlavně přátelský rozměr manželství. Argumentovali, že lidé se přece neberou jen kvůli plození dětí nebo tělesným požítkům, ale protože svého partnera obdivují, mohou se s ním sdílet a tak naplňovat přirozenou lidskou touhu po společenství.¹⁰⁶ Manželství by jistě nemělo být bez sexuální touhy, ale na druhou stranu musí být mezi manželi také silné duchovní spojení. V jeho rámci by se měli spolu také modlit.¹⁰⁷ Tento ideál o manželství je na první pohled jistě krásný a idylický. V praxi se ale původně hlásaná harmonie těla a ducha jaksi vytratila a zejména během „viktoriánské“ doby se po Evropě i amerických koloniích rozšířila velmi uzavřená a neupřímná morálka, která vše, co by jen zdánlivě mohlo souviset s tělesností, uzavřela pod přísná tabu.

Pokud hovoříme o otázkách individuální čistoty, nelze opomenout skutečnost, že v dějinách se většinou kladly větší důrazy na čistotu žen než mužů. Jaké důvody k tomu byly a stále ještě jsou ponechme stranou jako úkol „gender studies“. Dozajista je to však idea prastará. Začněme ale raději až ve středověku. Tehdy panovala mezi lidmi idea hříšných žen a dokonalých mužů a katolická církev jej všemožně podporovala, ačkoliv jinak její doktrína hlásá rovnost obou pohlaví.¹⁰⁸ Jako vždy jsou si ale někteří rovnější a rovnost před Bohem nemusí být nutně shodná s rovností před lidmi. V puritanismu byla rovnost pohlaví zakotvena také a často nepoměrně otevřeněji, než je tomu v některých dnešních spolcích nebo církvích. Například metodisté byli ze začátku takřka církví žen, protože jich byla znatelná většina. Ženy, většinou vdovy nebo neprovdané, bývaly velmi často také kazatelkami. Přestože ženy

¹⁰⁴ Ibid.; str. 53n.

¹⁰⁵ Ibid.; str. 76n.

¹⁰⁶ Ibid.; str. 78 – 80.

¹⁰⁷ Ibid.; str. 89 – 91.

¹⁰⁸ Ibid.; str. 16.

požívala větší úcty jako provdané matky, tyto svou prací získávaly stejné benefity. S dětmi by naprosto nemohly obětovat tolik energie a ani nemuseli pečovat o muže a domácnost. Veškerý svůj potenciál mohly vkládat do pastorace. V porovnání s muži tedy na tom byly lépe, protože pastor, zpravidla ženatý a požehnaný mnoha dětmi, musel věnovat část mysli a srdce rodině a jejímu zabezpečení. Svět žen-kazatelek byl ale plný utrpení. Jako bytosti považované za sensitivnější často doprovázely umírající nebo rodičky a při tak velké mortalitě dětí a rodiček nebylo jejich poslání nijak příjemné. Jejich spiritualita se proto vyznačuje velkým pesimismem, smutkem a utrpením. Mnoho dochovaných písemných dokladů svědčí o jejich těžkých duchovních zápasech.¹⁰⁹

Od 18. století velmi vzrostlo povědomí o ženách jako o mírných a cudných bytostech. Podle Davida Hemptona byl důvodem vzniku a šíření takového obrazu zájem vládnoucích vrstev. Jistě se nikomu nelíbila představa vypočítavé obchodnice, která svých zájmů dosahuje krajně nevhodnými prostředky a tím přebírá moc z rukou mužů. Zřejmě to však nebyl jediný důvod. Výsledky této kampaně za usazení žen za okna domů se nakonec projeví jako původnímu puritanismu protikladné. Jestliže puritáni požadovali mírnost a čistotu po všech lidech, ideální obraz cudné a tiché ženy nakonec vyprodukoval svůj protipól – bezuzdného muže, který ukájí své choutky kdykoliv má možnost, a který dokáže prosadit své zájmy za každou cenu.¹¹⁰ Postupný nárůst prostituce a s ním spojené šíření pohlavních chorob vzbudil ve 2. polovině 19. století rezistentní ženské hnutí, které se prosazováním celibátu snažilo ženy vymanit z potupného postavení prostitutek. Zdůrazňovaly nespravedlivý postoj mužů, kteří s radostí využívají služeb lehkých žen a pak se vrací do svých pohodlných domovů, zatímco ony dál přežívají v ubohých pokojících nebo umírají na ulici bez šance na lepší život.¹¹¹

Zhruba ve stejné době se na americkém kontinentu v první polovině 19. století začaly objevovat zcela nevídané reformní tendence, totiž „hnutí za mužskou čistotu“. Jména jako *Sylvester Graham*, *S. B. Woodward* nebo *William Alcott* byla spojována s ideálem dokonalého mladého muže, který překypuje silou těla, ale také bystrostí ducha a rozumu, a který svou mužnou sílu neplýtvá v neřestných hrátkách s pochybnými ženami. Tedy, drsní a nespoutaní představitelé mužského světa se dali mírně na ústup před „sešikovanými řadami nové generace cudných mladíků“. Patetický tón zde volíme zcela záměrně, protože velmi vhodně vystihuje atmosféru doby. Na mírné krůčky a tichá napomínání nebyl čas. Rychle se měnící

¹⁰⁹ D. Hempton: *Methodism: empire of the spirit*; str. 140 – 142.

¹¹⁰ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 17 – 19.

¹¹¹ E. Abbottová: *Historie celibátu*; str. 295.

společnost bohatnoucí Ameriky si žádala stejně rychlé změny. Některé staré instituce, včetně systému řemeslného vzdělávání zanikaly a ve státech Nového světa rostly řady nevyužitých mladíků, jež neměli nic jiného na práci, než rozvíjet dosud zaběhnutý ideál neřestného muže. Právě agitační kampaně tří výše jmenovaných pánů zvedly po celé zemi vlnu „morální nápravy“, která se téměř výhradně zaměřovala na svobodné muže.

Hlavní bojovým argumentem byla zhoubná škodlivost autoerotismu, která stavěla na prastaré pohanské nauce o zachování spermatu. Sperma, mystický potenciál mužské síly a tvořivosti, je zcela nepostradatelné pro muže, který chce v životě něco dokázat a v pohanských národech po celém světě bylo jeho zadržování obvyklou metodou sbírání sil před bojem nebo sportovním zápasem. Muž se tedy má varovat jakékoliv podobně zhoubné činnosti, která by mu ubírala potenciál a raději svou sílu investovat do něčeho plodnějšího. Zároveň agitační program stavěl na náboženském odkazu puritanismu, který ve své původní podobě z americké společnosti takřka vymizel. Nástroje, které reformátoři používaly jsou dodnes velmi známé, ale o jejich původu jistě běžný spotřebitel ani netuší. Jméno pana Grahama jistě čtenáři připomene běžně dostupnou komoditu a pokud si ještě není jistý, určitě vše osvětlí jméno *John Harvey Kellogg* (1852 – 1943). To nejsnazší, co mohli pracovníci osvěty mládeže svým svěřencům naordinovat, byla změna stravy. Alkohol, ostrá jídla, příliš soli, příliš výrazné chutě – to vše v tehdejších potravinářských analýzách figurovalo jako povzbuzovače sexuální apetence. Jednoduché řešení, tedy jejich odstranění z jídelníčku, bylo nasnadě a Grahamovy moučné výrobky zaplavily nejen americký svět stejně rychle jako kukuřičné lupínky pana Kellogga. Zodpovědné matky jistě svým malým dětem nekupují „Corn flakes“ kvůli utlumení vášní, ale kdo by nebyl rád, že jsou jeho děti takové klidné?¹¹²

Obě hnutí, za ženskou i mužskou čistotu spolu úzce souvisí a vzájemně se využívaly pro dosažení svých cílů. Mužská hnutí se snažila mužům vštípit novou morálku sexuálního života a ženská hnutí se zase snažila pracovat s prostitutkami. Jejich společnou touhou bylo eliminovat sexuální výstřelky na obou stranách, protože vycházeli z předpokladu, že ženy nebudou nuceny k prostituci, když muži budou věrní svým manželkám a budou se chovat zodpovědně.¹¹³ Víme dobře, zda uspěli či nikoliv. Jediné, co snad lze uznat jako úspěch je, že prostituce se stala lépe organizovanou a ženy neumírají v koutku na chodníku. Je ovšem ironií běhu dějin, že právě tato proměna vytvořila z prostituce o to méně kontrolovatelnou

¹¹² Ibid.; str. 214 – 225. Příklady k zachování spermatu na str. 225 – 246.

¹¹³ Ibid.; str. 296n.

záležitost, více uzavřenou a méně průhlednou. Dívce, které mohly dobré ženy v celibátu pomoci na ulici dnes nepomohou, protože je dobře ukryta.

Důležitost ženské čistoty v 18. a 19. století vzrostla tedy mimo jiné proto, že vedoucí postavení ve společnosti zastávali muži a ženy zde *de facto* byly jen pro jejich požitek, zachování rodu a k službě. Jako jedna z nejdůležitějších vlastností ženy byla přirozeně čistota a to zejména ta tělesná. Ženské tělo patřilo jejich mužům, stejně jako jejich čistota. Dokud byly ženy ve středověku považovány téměř výhradně za mužův majetek, jejich prastarý obraz lascivnějšího pohlaví byl vcelku přijatelný.¹¹⁴ Majetek se ovládá velmi snadno a stejně jako s provinilým psem i s provinilou ženou bylo snadné naložit. Jestliže se však proměnila struktura společnosti i funkce jejích institucí, nový úkol žen jako pečovatelek, vychovatelek dokonalých dětí a plnohodnotných partnerek pro mužův život, musel se nutně proměnit i obraz žen samotných. Dříve nerozumná a vrtkavá stvoření musela být nyní prezentována jako rozvážné paní domů a spolehlivé manželky a matky. Mary Pooveyová navíc dodává, že nová role žen, jež jim přisuzovala cudnost a často až frigiditu, byla ve své podstatě pro ženy výhodná. Toto přesvědčení totiž v mužích nevzbuzovalo tolik obav z případné manželčiny nevěry.¹¹⁵ Nancy Cottová dokonce tvrdí, že díky ideji, která ženu stavěla v otázkách cudnosti nad muže si ženy mohly zvýšit svůj status v mužském světě.¹¹⁶ Zde je asi vhodné souhlasit, protože jen těžko se lze přit o výhodnosti statutu pečovatelky nad statutem majetku a, hrubě řečeno, „stroje na děti“.

Navýšení technických vymožeností nenutilo pracovat tak veliké množství žen, které nyní ze všeho nejvíce trávily čas s dětmi. Protože dětem předávaly základní životní hodnoty, víru a názory, nemohly být přirozeně představovány jako „chronické pelešnice“ ani jako bytosti neschopné samostatného myšlení.¹¹⁷ Tento ideový posun lze spatřovat nejdříve asi u Jana Kalvína, v jehož hnutí získaly ženy velký význam. Jejich úlohou bylo děti vzdělávat a předávat jim víru, proto již na samotné vzdělávání žen i dívek byl kladen velký důraz. V porovnání s katolickým světem šlo o něco naprosto nevídaného, když si uvědomíme, že první katolické dívčí školy začaly vznikat až během 18. století! Přesto lze drobnou podobnost s katolicismem najít a to v mariánském kultu. Kristova matka Marie, jako jediná zástupkyně

¹¹⁴ Ibid.; str. 150.

¹¹⁵ M. Pooveyová: *The Proper Lady and the Woman Writer*, Chicago University Press, Chicago 1984 in: E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 151.

¹¹⁶ N. F. Cottová: *Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790 – 1850*, vydavatel neuveden, 1978 – 79, in: E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 151.

¹¹⁷ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 153.

ženského pohlaví byla ve věrouce obdařena dokonalým ženstvím, morálkou a láskyplností a muži se k ní neváhali veřejně obracet.¹¹⁸ Protestantismus tedy v tomto ohledu udělal krok napřed, když podobné schopnosti přiznal všem ženám. Možná také proto se katolická církev stavěla k pozdvižení žen tolik rezervovaně, protože dosud výsostné postavení Ježíšovy matky nebylo možné jen tak přiřknout obyčejným hříšnicím.

Zcela zvláštním a výstražně jedinečným případem přehodnocení rolí manželek se objevilo v extrémní podobě jinak vcelku mírného anabaptismu – v Münsteru. Jak již bylo řečeno, ženy byly obecně považovány za nábožensky citlivější než muži a četné moderní výzkumy tato tvrzení podporují. Ve vypjatých dobách přelomu 15. a 16. století se lidé masově stěhovali za nábožensky příznivějšími podmínkami. Proto do věhlasné Boží obce v německém Münsteru přicházely denně desítky rodin, ale ze všeho nejvíce samotných žen, které v mileniálním očekávání konečných událostí a parúsie opouštěly své rodiny a putovaly stovky kilometrů připojit se k vyvolenému lidu Božimu. Protože anabaptistický Münster byl již od počátku své poměrně krátké historie terčem politických i vojenských zásahů, podmínky pro život nebyly ve městě nijak ideální. *De facto* bylo odříznuto od okolního světa a oč hůře, to vše z vlastní vůle a touhy po očistě od hříchu. V důsledku neustálých potyček s vojáky a nedostatkem péče, navíc s připočtením již tak katastrofální úrovně „zdravotnictví“ byla mortalita ve městě vysoká. Aby komuna přežila, nový příliv žen byl velmi vítaný. Nakonec byla dokonce ospravedlněna i polygynie a sám král *Jan z Leydeny* (asi 1509 – 1536) měl manželek jako turecký paša. Výsledkem ovšem nebyla obnovená natalita, protože všechny nově přichozí ženy ani nebyly dostatečně zabezpečeny. Udávání, které bylo na denním pořádku mezi všemi obyvateli komuny převážilo ve sporech mezi ženami a spory v rodinách se obvykle řešily násilně a často končily vraždou. Ženy, které v protestantismu nabyly nového sebevědomí byly v Münsteru podřízené mužům jako otrokyně, i když navenek hlásala komuna stejná práva pro obě pohlaví.¹¹⁹

Jak čas plynul, vyvíjelo se i postavení ženy. Jak jsme o tom mluvili dříve, ženám se dostávalo více prostoru, když byly osvobozeny od některých druhů prací a mohly se tak ze

¹¹⁸ Ibid.; str. 155.

¹¹⁹ V. Vlnas: *Novokřtenci v Münsteru*, NLN, Praha 2002; str. 84 – 89. Když pak hlad ke konci obléhání vyvrcholil, dovolil král zapudit mužům své nové manželky. Ženy byly z města vyhnány a za branami je zabíjeli biskupovi vojáci jako kacířky. Nakonec se jim ale znechutilo, vraždit vyhublé nevinné ženy a děti a některým z nich dokonce poskytli jídlo. Děti pak většinou pouštěli na svobodu a ženy nechali živořit v pásmu nikoho mezi hradbami a táborem vojáků biskupa hraběte *Franze von Waldecka* (1491 – 1553). (Str. 132.) Láska, podle které poznáme křesťany, nakonec byla spíše na straně „zkažených katolíků“, než v zářivých řadách „Božího lidu“.

strojů emancipovat na vychovatelky a myslící bytosti. Jejich touha po seberealizaci tím ale jen zesílila a koncem 19. století se už ženy začaly objevovat v běžných profesích, které do té doby zastávali pouze muži. Například ošetřovatelky už nebyly pouze jeptišky, ve školách učily ženy, ale i v mnohých kancelářích přibýlo stenografek, novinářek atd. Ženská emancipace si ale vyžádala velkou daň – celibát. Tak, jako se před manželstvím mnoho dívek středověku skrývalo do klášterů, tak se nyní místo do manželství uchýlovaly ženy k práci. Nejenom že se tím staly zcela nezávislé (do té doby za ně zodpovídal otec nebo posléze manžel), ale mohly se zcela nevídanými možnostmi realizovat novým způsobem. Z poznatků „gender studies“ dnes víme, že tento proces nepoznamenal pouze ženy, ale na druhou stranu, berme jako pozitivní, že ženský element v mnoha směrech přinesl progresivní vývoj pro mnoho oblastí obchodu i průmyslu, kterého by muži sami nebyli schopni nikdy dosáhnout. Navíc muži, kteří opustili kanceláře ekonomických oddělení se mohli začít podílet na skutečném rozmachu podnikání a mnoho učitelů matematiky konečně mohlo dokončit svůj skvělý vynález.

Hnutí starých panen byla v mnoha ohledech osvobozující nejen pro ženy ze střední třídy, ale zároveň tyto dámy mluvily za tisíce chudých dělnic, které se nikdy z kolotoče rození dětí a dřiny v továrně osvobodit nemohly. Nastavovaly tak mužskému světu zrcadlo, s jehož pomocí chtěly dosáhnout posunu rolí. Je možné mluvit o jakési tiché sexuální vzpouře. Ženy, které se odmítly vdát a žít, z jejich pohledu, svazujícím sexuálním životem tak velmi zásadním způsobem ovlivnily dosavadní vnímání žen, jako samozřejmých objektů mužské nadvlády. V Británii se právě v této době emancipace žen institucionalizovala a vznikaly ženské spolky, kde si ženy vzájemně poskytovaly podporu či případně i zázemí. Vedly život v jistém ohledu velmi osamělý a jen málokteré z nich se časem skutečně vdaly. Některé si poskytovaly jisté „služby“ navzájem. Jedním z důvodů byl mimochodem také nedostatek mužů v zemi a mnoho žen proto odjelo hledat štěstí do Austrálie nebo jiných zemí Commonwealthu.¹²⁰

6. 4 Zdrženlivost dnes

Ženská čistota nemá pouze náboženské základy. Jistě, z velké části je požadavek panenství produktem náboženského pohledu, který lpí zejména na morálce. Jestliže v podstatě ve všech majoritních náboženstvích je pohlavní život člověka tabu nebo je dokonce

¹²⁰ E. Abbottová: *Historie celibátu*; str. 268 – 274.

démonizován, je pak snaha odsunout sex alespoň do nějakých mezí zřejmá a pochopitelná. Pravdou ovšem také je, že náboženské důvody se ve své prapůvodní podstatě opírají o čistě pragmatické základy. Dívka, která nepoznala muže pravděpodobně netrpí pohlavními chorobami a proto její dítě bude téměř s určitostí zdravé. Z hlediska ekonomického je panenská dcera zárukou lukrativnějšího svatebního „obchodu“. V dnešní Evropě tento argument již nemá žádnou váhu, ale například ve světě islámu nebo hinduismu je stále aktuální. Islámská svatba je vlastně podpisem smlouvy, kdy manželka přináší určitý obnos nebo majetek do manželství, ale zároveň je vyplacena svým manželem. Obvykle se nekončí jen u toho a jde-li o svazek dvou obchodnických nebo jinak společensky významných rodin, v pozadí věna stojí ještě daleko důležitější obchodní transakce. Manželsky svázané rodiny se stávají partnery v mnoha svých činnostech, protože jejich důvěra má na čem stavět. Proto je v zájmu otce, aby svou dceru uchránil až do manželství a tím jí zaručil výjimečnou hodnotu. Naopak dcera zneuctěná (ať už vlastní vinou či proti své vůli) je *de facto* neprovdatelná a často se pak věc řeší jednoduše její smrtí. (Bylo by však mylné se domnívat, že takto krutá řešení volí pouze muslimové.) Panenská nevěsta zároveň demonstruje odpovědnost své kultury a příslib věrnosti a zároveň zaručuje legitimitu potomka.

Na druhou stranu v některých kulturách bylo spíše žádané, aby dívka přicházela do manželství již zkušená a dokázala tak manžela správně uspokojit, nebo se dokonce využívalo předmanželského sexu následovaného otěhotněním k urychlení svatby. První případ je charakteristický pro staré Germány, druhý pro Anglii v 18. a počátku 19. století. Typická anglická morálka zde poněkud pokulhává za skutečností, ale nutno podotknout, že tyto staré statistiky hovoří zejména o vesnickém prostředí.¹²¹

Oproti všemu, co bylo o čistotě dosud řečeno, je dnešní doba zcela jiná. Morální imperativy, které byly až s podivuhodnou samozřejmostí prosazovány církví ve společnosti, jsou v dnešní době spíše výjimkou. Sexuální revoluce druhé poloviny minulého století zapříčinila fatální zlom ve společenských postojích k čistotě. Ta nezůstala ani na duchovní ani na fyzické rovině. V dřívějších dobách bylo možné nalézt alespoň některé větší společenské skupiny, které se držely starých osvědčených hodnot, ale dnes takových nalezneme málo i mezi zbožnými lidmi (pak zbývají už jen penzisté). Zprofanovaná sexualita je na pořadu dne již mnoho let. Ať už jako prostředek sebeurčení promiskuitní mládeže, která ji využívá jako nástroj vzdoru proti organizovanému a odpovědnému světu dospělých, nebo jako vytrvalé

¹²¹ Ibid.; str. 277 – 282.

téma agitací a kampaní či jen „mudrování“ věřících a starců. Dnes je to zejména svět islámu, který se západní civilizaci vysmívá pro její morální úpadek a staví na odív svou (proklamovanou) spořádanost. Všichni tito kritici ovšem opomíjejí jednu zásadní věc. Jedna dnes již penzionovaná univerzitní pedagožka kdysi své studenty učila, že ten, který na druhého ukazuje prstem, míří třemi na sebe.

Je velmi snadné pouze naříkat nad vývojem světa, ale je dobré se také pokusit nahlédnout jeho příčiny. Podle Abbottové je příčina jen těžko ovlivnitelná. Současný ženský reprodukční systém se liší od dob minulých. Menstruace začíná velmi brzy a komerčně lákavá tematika sexu, jenž překvapivě stále nese konotace zakázaného ovoce, nutí dívky začínat sexuálně žít velmi brzy. Jejich emancipace a možnost dlouhých studií a budování kariéry navíc odsunulo věk vdavek až hodně ke třiceti, proto zdrženlivost, čistě racionálně a biologicky vzato, jednoduše není tak dlouho reálně udržitelná, pokud nemá skutečně velmi silné duchovní zdůvodnění.¹²²

Právě na této situaci, která je v západnějších zemích mnohem více alarmující nežli nyní v České republice, staví křesťanská hnutí propagující předmanželský celibát. Doba si zkrátka vyžádala, aby novomanželské panství a panictví bylo přijímáno jako vědomé a zásadní rozhodnutí jednotlivce, ačkoliv v dějinách šlo o (vesměs) samozřejmost. Jako novinka je zdrženlivost vyžadována také po chlapcích, kteří se objektem sexuální kampaně médií a obchodníků stali stejnou měrou jako dívky. Společenská prestiž vážící se k sexuální zkušenosti je rovnocenná prestiži, která kdysi byla přisuzována čistotě. Manželství již není církví prezentováno jako úchylný a nečistý stav, ale právě jako posvátný a vzácný stav, kterého by měl být člověk hoden. Ovšem musíme také poznamenat, že rostoucí procento rozvodovosti i v zemích se silnou působností hnutí čistoty nehovoří ve prospěch tvrzení, že manželství založené panenským svazkem je zárukou jeho kvality. Naopak. Jejich častý neúspěch jen nahrává kritikům starosvětské morálky, kteří sexuální zkušenosti považují za dobrý vklad do manželství s odůvodněním, že oba lidé si mohou vyzkoušet, jestli si vzájemně „porozumí“ a vyvarují se tak frustrujícím zklamáním. Ani jedna z pozic není stoprocentně spolehlivá, ale podle L. McSwaina a W. Shurdena kupodivu od roku 1979 americké statistiky hovoří o ústupu důrazů na předmanželskou zdrženlivost ve prospěch jiných „zhojných“ jevů, jako je například televize. Kazatelé útočí na televizní programy nevhodné nejen pro

¹²² Ibid.; str. 422 – 424.

mladé. Těch se zákazy ale dotýkají samozřejmě nejvíce, protože jsou nejširší konzumentskou vrstvou.¹²³

Vraťme se ale k hnutím čistoty. Uchování si panenství před manželstvím se stalo vlajkou původně amerických křesťanských fundamentalistů, kteří chtěli reagovat na hrozivě stoupající počty nezletilých matek a potratů. Své kampaně započali zejména na středních školách a univerzitách, kdy se pomocí příběhů „padlých“ dívek snažili přesvědčit ještě nezkušené dívky, že jejich panenství je jedinečný dar, který není radno dávat kdekomu, ale zachovat pro jediného milovaného muže. Stejně tak chlapci byli vystavováni podobným argumentům a plně v duchu hnutí za mužskou čistotu jim pracovníci poskytovali alternativy společenského vyžití. Protože se většina Američanů profiluje křesťanskou vírou, mládež se místo po barech a diskotékách začala shromažďovat nad Bibli nebo na zvláštních společných akcích. Mnohé instituce zajišťující mladým využití volného času stojí právě na základech čistoty nebo se alespoň staly vhodnými nástroji. Jakýsi nový puritanismus prodchnul celou americkou společnost a vlivem mocných křesťanských pravicových politiků je dále šířen, ačkoliv vlastní základnu má v jižních státech USA, tradičně nábožensky rigidnějších. Největšími „tahouny“ v této oblasti jsou pravděpodobně baptisté (ale nejen ti), kteří skrze svou masivní zahraniční misii posilují také vliv celého hnutí. Jejich přísný morální kód, který zahrnuje stejně zákaz lihovin a cigaret jako společné koupání chlapců a dívek na církevních táborech, nakupování o nedělích atd.,¹²⁴ se neomezuje pouze na řady jejich skalních věřících, ale dostává se i mezi méně oddané věřící. Racionální důvod, bezpečnost mládeže, je velkou „pákou“ na váhavé rodiče, kteří by rádi své děti uchránili nebezpečí pohlavních chorob nebo nechtěného těhotenství, ale také drog a obecně „špatné společnosti“.

Zkušenosti získané ze zahraničních, zejména evropských nebo afrických misí podávají zajímavé informace. Například v Jižní Africe se hnutí čistoty uchytilo natolik, že podpisem svůj slib zdrženlivosti stvrdilo na 60 tisíc mladých lidí jen při zahájení kampaně.¹²⁵ Podobně je na tom například Velká Británie, kde se v současnosti velmi rozšířilo podobné hnutí mezi dívkami, jejichž členky na znamení slibu nosí prsten, podobně jako katolické jeptišky. Ačkoliv v anglikánství několik málo klášterů nalezneme, monastická tradice není příliš silná.

¹²³ L. McSwain and W. B. Shurden: *Changing Values of Southern Baptists, 1900 – 1980* in: (ed.) M. E. Marty : *Modern American Protestantism and its World. Historical Articles on Protestantism in American Religious Life*, vol. 5 Varieties of Protestantism, K. G. Saur Verlag, Munich 1992, London, New York, Paris; str. 172.

¹²⁴ *Ibid.*; str. 170.

¹²⁵ E. Abbottová: *Historie celibátu*; str. 427.

Atraktivita veřejného slibu zdrženlivosti je však evidentně větší než myšlenková tradice vlastní církve (nehledě na to, že mezi členkami rozhodně nejsou pouze anglikánky).

Z vlastní zkušenosti bychom rádi zmínili baptistickou americkou misijní „základnu“ v brněnské Černé Hoře. Místní táborové zařízení má ohromnou kapacitu a jeho branami ročně projde několik tisíc dětí a mladých lidí. Životní režim je zde velice přísný a přesně odpovídá tomu, co jsme výše citovali ze studie o jižních baptistech. Společné koupání je sice do jisté míry možné, ale plavky musí být co nejudnější a vzájemné kontakty mezi oběma pohlavími jsou omezeny skutečně na nejnútější případy. Objevil se dokonce případ, kdy rozvíjející se vztah mezi dvěma táborovými vedoucími byl zachycen ihned v základu a ukončen hrozbou „deportace“ a tím i ztráty zaměstnání. Místní hlavní vedoucí se v české baptistické církvi nevalně zapsal také svými velmi rigidními výstupy na přednáškách pro mladé a nekompromisním přístupem k jedincům, kteří nesplňovali jeho přísné normy „správného křesťanství“. Ačkoliv táborová komunita působí již mnoho let, její obliba dominuje spíše v charismatičtější smýšlející části církve. Nemylme se však, že by takto přísná morálka byla nějakou velkou inovací v českém církevním prostředí. Stará Jednota bratrská své věřící poutala podobnými pravidly. Například komunitní oslavy nesměly být ani v hostinci, pouze v soukromí, natož aby se při nich tancovalo nebo jen hrála hudba. Také jakákoliv nestřídmost a přepych nebo pochybná společnost (její identifikace byla samozřejmě plně v rukou presbyterů) byla považována za nebezpečnou lehkomyšlnost pro vlastní duši, ale také vůči duši bližních, kteří mohli být takto svedeni na scestí.¹²⁶ Současná Jednota opět kráčí ve šlépějích svých otců a její vnitřní dohled nad členy a zejména mládeží a jejím životem je velmi podobný americkému fundamentalismu.

Hnutí křesťanů typu Pravá láska počká, Mocné panny, BAVAM! (Hnutí znovuzrozených amerických panen) a další ovšem zdaleka nejsou tak úspěšná, jak se zdálo na jejich počátku, nebo jak by o tom snili jejich zakladatelé a pracovníci. Zde platí mnohonásobně úsloví o ukazování, které jsme zmínili již dříve. Ačkoliv programy těchto spolků byly zaměřeny zejména do řad slabě sociálně zakotvené mládeže nebo mezi studenty hledající zábavu, která by byla „in“, působení ve vlastních řadách bylo možná ještě tristnější. Poměrně logický obraz dítky vzdorujícího svým rodičům a jejich hodnotám se ukázalo i zde. Neustálé zdůrazňování odpovědného výběru přátel a vhodné zábavy vrcholí v mladé mysli vnucováním či zakazováním partnerů. Většinový (nejen) americký rodič se snaží svým dětem

¹²⁶ Úzká rada Jednoty bratrské: *Jednota bratrská. Knížka o vzniku, učení, rádech a zřízení*; str. 32 a 36.

vštípit křesťanské zásady, podle kterých ale sám obvykle příliš nežije. Jde sice o poněkud odlišný problém, než jaký pojednáváme v této práci, ale s vnitřním životem mládeže úzce souvisí. Rebelantská povaha dneška daleko více zviditelňuje jinak skryté neduhy společnosti a pokrytectví v řadách „nedělních“ křesťanů se ukazuje být prokletím zejména americké společnosti, kde občanství stojí na křesťanských hodnotách, ty přežívají jen u velmi malé skupiny lidí. U většiny jsou buď značně okleštěné nebo naopak zveličené do nebezpečně aktivistického fundamentalismu. Mladý člověk si nešvary svých rodičů uvědomuje daleko více, než rodič sám a snaží se tedy zaujmout postoj ke světu zcela odlišný. Jestliže se tedy rodičovská generace snaží potomkům vštípit morální zásady stojící na odříkání a sebekontroly, její konzumní a nevázaná kultura ostře kontrastuje s proklamovanými ideály. Z konzumnosti vyplývající potřeba změny není mladým lidem ještě zcela zřejmá, proto je jejich odpor pochopitelný.

Dalším příkladem, kdy slovy o cudnosti bije církev nevědomky do svých řad je katolická církev. V poválečné době popularita klášterů a celibátu kulminovala a generace tehdy vysvěcených kněží patří dodnes k nejsilnějším. Ovšem sexuální revoluce se nejspíše záhadným způsobem dostala i do církve. Počátkem 60. let se řadami kléru a řeholníků nesl duch slavné budoucnosti dobrovolného celibátu a někteří kněží se dokonce již oženili v naději, že nadcházející ekumenický koncil jejich postoj potvrdí. Jenže svobodomyšlný *Jan XXIII.* (1881 – 1963) zemřel dříve, než se koncil stačil o věci usnést. *Pavel VI.* (1897 – 1978) sice vyjmenoval všechny možné racionální argumenty pro učinit celibát dobrovolným, ale nakonec vše smetl tím, že duchovní rovina kněžství a řehole je mnohem důležitější a na věci se nic měnit nebude. Ženatí kněží jen trpce přihlíželi. Reformní snahy přesto z jejich řad nezmizely a diskuse o celibátu je stále na pořadu dne stejně jako otázka svěcení žen. Veřejný obraz katolické církve je tedy pokřivený také proto, že mnoho kněží žije tajným manželským životem a najdou se i jedinci, kteří se tím příliš netají.¹²⁷ Největší překážkou pro bohoslovce i případné adepty na laické řeholníky je stále právě celibát, který má mnohem slabší argumentaci, než rodinný život. Hlásáním cudnosti tedy katolický kněz farní mládež příliš neosloví, jestliže mládež ví, že nedaleký klášter bude brzy zavřen, protože řeholní život „už lidem nic nedává“, nebo že jeho farář má děti, ke kterým se veřejně nehlásí (tedy činí sám, co církev odsuzuje). Alespoň tak se to těmto mladým lidem může jevit.

¹²⁷ E. Abbottová: *Historie celibátu*; str. 402 – 409.

Na závěr si krátce proberme ještě jinou variantu hnutí cudnosti, kterou je výše zmíněné hnutí BAVAM!, tedy hnutí znovuzrozených panen. Toto hnutí sdružuje dívky, které se svým sexuálním životem začaly příliš brzy a jejich životy tak byly nenávratně poznamenány nemocemi, potraty nebo jinými hroznými zážitky a které často také propadly prostituci. Těmto dívkám a mladým ženám byla nabídnuta hluboká duchovní obnova, která je známá z některých starých legend o panenských prostitutkách, které svého nového panenství dosáhly pokáním o poustevnickým životem. Členky BAVAM! poustevnický nežijí, ba naopak. Intenzivně se věnují práci s dívkami sobě podobnými, kterým navrací naději na znovuzískání ztracené důstojnosti. Jejich hlavní myšlenkou je možnost získání duchovního panenství, tedy druhé šance, kterou jim Bůh nabízí. Skončí se svým dosavadním životem a nově nabytá spiritualita jim pomáhá se s minulostí vyrovnat a později buď setrvat spokojeně v celibátu nebo se zodpovědně vdát a žít vyrovnaným životem, bez temného stínu starého života.¹²⁸ Vlastně jde o jakousi „totální“ smrt starého a zrození nového člověka. S trochou nadsázky lze mluvit i o „pohlavním křtu“.

Teorie současné sexuality nebo spíše sexuální zdrženlivosti je stále otevřenou otázkou. Její nástup započal z pohledu dějin teprve včera a jak se bude dále vyvíjet lze jen těžko předpovědět. Jisté je pouze to, že původně americké společenské hnutí se brzy po svém vzniku rozšířilo i na Starém kontinentu a působí prakticky všude, nehledě na konfesi. Jako malou prognózu řekněme, že náboženský trend masového odlivu katolíků k protestantům, který zachvátil jižní Ameriku v posledních několika letech možná vyprodukuje nová řešení v alarmující situaci mladistvé promiskuity, pohlavních chorob a drogových závislostí. Takové řešení by bylo stejně významné i pro Afriku. Na druhou stranu zůstává otázkou, zda zdrženlivost skutečně pronikne do laické veřejnosti, jestliže se pevně neuchytila ani mezi kněžstvem. Je možné, že právě neinstitucionalizovanost hnutí předmanželské cudnosti nebo celibátu obecně bude úspěšnější než tradiční mnišství. Ze Spojených států tuto zkušenost nemáme, protože katolicismus zde byl doposud v menšině, o řeholích nemluvě. Je také možné, že katolictví v jižní Americe na tomto trendu bude profitovat, jelikož společenství apoštolského života mají již dlouhou tradici, a pomalu roste také úcta rodin žijících při kláštorech, podřízených určitým monastizujícím pravidlům.

¹²⁸ Ibid.; str. 436 – 445.

7. O poslušnosti

7.1 Příkazy lidské a příkazy Boží

Martin Luther ale nebyl zdaleka první, kdo se zabýval otázkami poslušnosti v křesťanství. První vymezení, komu má být člověk poslušen podal sám Ježíš. Jeho výroky se na první pohled zdají být jasné: „*Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.*“ (Mt 22, 21) Stejně tak napomíná apoštol Pavel mladou křesťanskou církev v Římě, která nejvíce ze všech byla vytrvale vystavována konfrontaci s „nepřátelským“ světem Římského impéria a otázka poslušnosti k Bohu nebo k vládci pro ni znamenala otázku života nebo smrti. Proto Pavel píše: „*Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud. Vládcové nejsou přece hrozbou tomu, kdo jedná dobře, nýbrž tomu, kdo jedná zle. Chceš, aby ses nemusel bát vládnoucí moci? Jednej dobře, a dostane se ti od ní pochvaly. Vždyť je Božím služebníkem k tvému dobru. Jednáš-li však špatně, máš proč se bát, neboť nenese meč nadarmo; je Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo. Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí. Proto také platíte daň. Vládcové jsou v Boží službě, když se drží svých úkolů. Dávejte každému, co jste povinni: daň, komu daň; clo, komu clo; úctu, komu úctu; čest, komu čest.*“ (Ř 13, 1-7)

Ježíš i jeho následovníci jednoznačně připomínají, že člověk má být především odpovědný Bohu a Jeho vůle se držet. Vůle a poslušnost státu nebo jiným autoritám je důležitá pro život vezdejší, ale spása leží mimo ni. Ovšem člověk již od počátku není schopen rozpoznat hranice poslušnosti a svou přirozenou tendencí tvořit skupiny vnášel do církve frakcionalismus. Ne na darmo Pavel varuje, aby se církev neštěpila na skupiny příznivců jednotlivých apoštolů a kazatelů: „*Dozvěděl jsem se totiž o vás z domu Chloé, bratří, že jsou mezi vámi spory. Myslím tím to, že se mezi vámi říká: Já se hlásím k Pavlovi, já zase k Apollovi, já k Petrovi, já ke Kristu.*“ (1 Kor 1, 11n) Je tedy zřejmé, že člověk není příliš vybaven schopností držet se univerzální pravdy a spíše tenduje k jejímu dotváření podle aktuálních soukromých potřeb. Proto se již z počátku křesťané štěpili do frakcí – jednotliví kazatelé i apoštolé zdůrazňovali jiné prvky Kristova učení a podle toho si noví konvertité vybírali, koho budou poslouchat víc.

Na tom samotném by nebylo nic špatného, ale ve výsledku tím bylo evangelium oklešťováno, nebo jednoduše nebylo hlásáno celé. Již z knihy Skutků apoštolských je zřejmé, že podobně mezi sebou „bojovali“ sami apoštolé. Nejenže odmítali přiznat pravdu komukoliv jinému než své „frakci“ Kristových druhů, tím míníme Pavla, ale také mezi sebou navzájem měli potíže s uznáním autoritativních výroků. Vzpomeňme jen bouřlivou hádku na prvním církevním sněmu v Jeruzalémě v roce 51/53, kdy i Jakub s Petrem, stojící jinak, dá se říci, „na stejné vlně“ konzervativního prožidovského křesťanství, měli velkou potíž s dorozumněním se v otázkách pohanských konvertitů. Spor v církvi přesto latentně zůstal dál a jeruzalémská církev se od něj osvobozovala jen velmi těžko.

Jak se ale k autoritě stavěli mniši? Václav Ventura podává ve stručnosti přehled vývoje autority v kláštorech, Podle něj se první skupiny mnichů nepodřizovaly nijak složité struktuře, protože šlo spíše o skupiny stejně smýšlejících lidí, kteří se dokázali dohodnout. Každý využíval své dary od Pána a tím přispíval k chodu společenství a tak mu také bylo přidělováno představeným, který byl obvykle obdarován charismatem „zraku“, ale jeho vedení se muselo přísně řídit Písmem. Starší zkušení bratři jej mohli v lásce napomenout, kdyby se snad byl odchýlil. Tato idylická podoba jistě fungovala dál po celá staletí až dodnes. Ovšem z rozmachem klášterů a vznikem problémů vynuceného řeholnictví padly takřka všechny ideály a mezi pozeňnanými výjimkami existovalo mnoho despotických klauzur bez naděje na „moudré rozvažování“ vedoucích bratří.¹²⁹

Jestliže se pak s podobnými dohady a boji mezi klikami setkáváme i později v dějinách křesťanství, není tedy na místě se příliš divit. O to méně se můžeme divit eskalaci problematičnosti otázky poslušnosti v době pozdější, kdy zejména moc papeže a jeho kleriků velmi posílila. Ve své podstatě se ani nelze divit německým knížatům, která, jak jsme viděli ve 3. kapitole, se postavila na stranu reformátorů. Do důsledku vzato je odtržení od Říma vyvázalo z poslušnosti papeži, čímž se osvobodili od mnohých povinností, které se k Římu tradičně vázaly, ale i od symbolické podřízenosti, která jednoduše vládcům svazovala ruce. Každý politik ví, že stav vazalství je krajně nevýhodný, o to hůře, že popuzený papež mohl jediným prohlášením poštvat davy zmanipulovaných věřících proti svému vládci. Stejně jako dnes totiž žili lidé ochotní přijmout světskou podřízenost a lidé ochotní podříditi se jenom autoritě Boží, v daném případě papežské.

¹²⁹ V. Ventura: *Spiritualita křesťanského mnišství I. Od prapočátků po svatého Jana Zlatoustého*; str. 245n.

Ačkoliv instituce papežství byla jistě dobře myšlenou formou správy velkého počtu lidí (a majetku), s ohledem na všechna dějinná pro a proti lze celkem bez rozpaků konstatovat, že v mnoha obdobích se svým představitelům vymkla z rukou a směřovala velmi úspěšně proti vlastním kořenům. Velmi poeticky stav středověkého křesťanství vyjádřil slovensko-americký teolog Jaroslav Pelikan: „*Křesťanství bylo zamýšleno jako okno, skrze které se člověk dívá do Věčnosti. Ve středověku se z něj stalo spíše okno, na které se člověk pouze dívá.*“¹³⁰ Luther i mnozí další si uvědomovali, že struktura církve už nedokáže vyhovět svému původnímu poslání, tedy jistému zprostředkování a podpoře Božího života a Boží milosti. Církev zkrátka potřebovala oživit, dodat nový náboj svému vnitřnímu životu. Oficiálně sice byl duch církve postaven na roveň jejím strukturám, ale skutečnost spíše napovídala, že struktura byla postavena daleko nad ducha.¹³¹ Jak jsme zmiňovali již dříve, klérus sám sobě přisoudil vyšší postavení než bylo zdrávo a než odpovídalo biblickým požadavkům a jejich rétorika se od spasení lidstva přesunula k ovládání lidstva, k moci církve nad lidmi (protože jenom papež má dokonalé spojení s Bohem a jen on a jemu podobní mohou nejlépe vést lid podle Boží vůle) a, *de facto*, jejich útlaku. Proto je Luther v tak nemilosrdné opozici. Poslušen má být člověk pouze Bohu a jen jeho má poslouchat. Proto je v podstatě klášterní slib poslušnosti zbytečný, ale také proti Kristu. Slib poslušnosti totiž mnichy vyvazuje z univerzální pokory a podřizuje je pouze řádové vrchnosti a pravidlům řádu.¹³² Na Boží vůli nebo Kristovy příkazy o následování tedy vůbec nemusí být brán ohled a mnich přesto musí poslechnout.

Díváme-li se na církev dané doby z venku, vlastně se chovala jako vcelku běžný vládce. Problém je ale v tom, že církev rozhodně vládcem být nemá. Martin Luther důrazně připomíná, že křesťanství není o moci, ale o víře. Kristus určil pouze služebníky a ne vládce.¹³³ Výsostné postavení si církevní hierarchie mohla zachovat jen tím, že laikům nepřiznávala rovný status jako křesťanů. Kdyby totiž vyhověla Bibli a přiznala rovnocennost křtu laika i klerika, musela by také zdůraznit, že jediná vzájemná odlišnost je ve služebném (!) povolání a tedy vláda církve sahá jen tam, kam to lidská svoboda dovolí.¹³⁴ Papež však, podle Luthera, podřídil celou církev a všechno křesťanstvo svým zákonům¹³⁵ a svobodu Ducha zadusil. Proto v očích reformátorů Řím nemohl nikdy jako Boží zastupitelská instituce obstát.

¹³⁰ J. Pelikan: *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*; str. 5.

¹³¹ *Ibid.*; str. 8.

¹³² M. Luther: *De votis monasticis iudicium*; str. 265.

¹³³ *Dr. M. Luther Werke*, Weimar 1883, 6, 541-543 in: J. Pelikan: *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*; str. 11n.

¹³⁴ *Dr. M. Luther Werke*, Weimar 1883, 6, 521n in: J. Pelikan: *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*; str. 13.

¹³⁵ J. Pelikan: *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*; str. 21.

Na závěr stručné kritiky pozdně středověké církve jen dodejme, že dnešní svobodné církve se kvůli tomu všemu neváhají proti papežství stále striktně vymezovat. Například autor knih Křesťanských sborů Pavel Steiger o papežském úřadu soudí, že je absolutně nesmyslný a proti Bibli. Považuje ho za nástroj kontroly a opanování křesťanů, které tak nutí uctívat lidi jako bohy. V tomto ohledu mu nelze nepřiznat trochu pravdy. Rozhodně není příliš biblické líbání papežových nohou nebo prstenu, což radikálně odmítl již apoštol Petr, když se mu k nohám vrhal obrácený pohan Kornelius. Podle Steigera pravá církev nemá žádné otce ani žádné vůdce kromě Ježíše Krista.¹³⁶ Tím samozřejmě naráží i na oslovení „otče“, které náleží kněžím a na zvláštním postavení církevních představitelů. Svobodné církve jsou v tomto ohledu důsledné, proto je často velmi obtížné v jejich řadách najít nějaké centrální představitele.

Poslušnost se ale v křesťanství (a nejen v něm) nesoustředí výhradně na osoby. Jistě, mnich v klášteře se zavazoval poslušnosti svému představenému, který měl často silnější autoritu než řádová regule, a proto si nakonec někteří opati či abatyše počínali více než svévolně. Regule však jako taková požívala velké úcty. Zvláště tomu tak bylo proto, že byla jakousi relikvií, duchovním odkazem koncipovaným jako systém, který po sobě zanechal zakladatel řádu (obvykle světec). Předpokladem takové hodnoty bylo a stále je přesvědčení, že dotyčný světec nebo světice ve svém duchovním životě ušli dlouhou cestu a regule je tedy výsledkem jejich hledání a duchovních zápasů. Je také produktem jeho hledání Boží pravdy a cest k dokonalému životu. Jestliže světcův život vypovídá o hluboké oddanosti Bohu, lze také předpokládat, že regule je Bohem posvěcená a inspirovaná a v krajním případě jí lze přisuzovat podobnou či stejnou hodnotu jako Bibli. Bohužel nutno konstatovat, že v mnohých případech regule byla preferována před Bibli a slova svatých závaznější než slova Kristova. Podle Rufuse Jonese nemáme být poslušní žádných doktrín, které jsou dílem člověka, ale pouze Ducha Kristova, který je z víry¹³⁷. Podle něj klíč k bohatému a pravdivému duchovnímu životu neleží v poslušnosti a obdivu k nějaké organizaci nebo autoritativní osobě (ať už jí je kdokoliv), ale v duši každého člověka a jeho víře, která je darem od Boha a skrze ni může být člověk v kontaktu s Ním a hledat Jeho vůli. Podle Jonese není v tomto ohledu teologie nijak příliš významná. Člověk se musí sám chtít otevřít Bohu, přijmout víru a takto posilován se vydat na cestu spásy.¹³⁸

¹³⁶ P. Steiger: *Zápas o duši*, Křesťanské sbory v Československu, Ostrava 1991; 96n.

¹³⁷ R. M. Jones: *The Faith and Practice of the Quakers*; str. 44.

¹³⁸ *Ibid.*; str. 47.

Český historik Jaroslav Boubín ve své práci *a Petru Chelčickém* (asi 1390 – 1460) připomíná zásady tohoto dávného reformátora. Podle Chelčického je úkolem člověka usilovat o rozvoj svého ducha a o spasení. Rozhodně tím však neměl na mysli běžnou církevní praxi své doby. Odpustky, mechanické modlitby „za trest“, nic podobného ke spáse nevede. Naopak. I podle našeho názoru plněním těchto požadavků církve se člověk jen více stává závislým na církvi a od Boha se vzdaluje stále více a více. Přestává se řídit Duchem, který je v něm, ale systematicky jej vytlačuje slepým následováním čehosi, aniž by vůbec znal smysl svého konání. Podle Chelčického může člověk prohloubit svůj duchovní život skrze Ježíše Krista. Musí Ho hledat, ptát se po Boží vůli a vše dobře rozmyšlet. Chelčický stejně jako Martin Luther nevěří v moc církevních institucí, které hodnotí jako velmi pokřivené a Bohu vzdálené, ale snaží se hledat Boží pravdu ve svém vlastním nitru, protože Duch Páně působí především v lidských srdcích a skrze ně v institucích. Ne naopak. Stejně tak požaduje Chelčický na člověku, aby byl svobodný a nenechal se svazovat příkazy vrchnosti. Vrchnost totiž podle něj velmi touží po vládě nad lidskými dušemi, čímž však narušuje prostor Bohu, který jediný smí vládnout lidským duším. Lidem ani institucím by měla být prokazována úcta jen omezená, aby v lidských myslích a srdcích nenahradila Boží autoritu. Vůči lidským příkazům je tedy nutné být obezřetný, spravedlivě posuzovat a nepodřizovat se jim více, než je ve skutečnosti třeba. Situace, které se tu a tam vyskytly v dějinách klášterů, kdy autority stály v jasné opozici proti Bohu a přesto byly poslechnuty – to je pro Chelčického, a jistě i pro každého věrného křesťana do nebe volající pohana Božího řádu.¹³⁹

Reformátoři neodmítali poslušnost světským vládcům. Jistě ji neodmítal ani Ježíš, jak jsme viděli v biblických úryvcích v počátku této kapitoly. Avšak Boží řád určil světským panovníkům jen omezené pole působnosti, které jim poskytuje dostatečný prostor ke správnému vykonávání všech panovnických povinností. Je však člověku vlastní, a člověku s velkou mocí o to více, že jeho místo určené Bohem se mu zdá být nedostatečné a omezující jej „v rozletu“. Proto se snaží řád narušit a uzurpovat si alespoň trochu z prostoru náležejícího Hospodinu. A právě toto jejich konání bylo trnem oku nejen reformátorům, ale i Kristu a dávno před ním i žalmistovi:

„Lépe utíkat se k Hospodinu než doufat v člověka.

Lépe utíkat se k Hospodinu, než doufat v knížata.“ (Žalm 118, 8n)

¹³⁹ J. Boubín: *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Vyšehrad, Praha 2005; str. 136n.

7. 2 Kontrola a sebekontrola

Jeden ze spolehlivých způsobů, jakým mohla církev v dějinách kontrolovat myšlení a život svých oveček byla zpověď. Její prvotní význam, ulehčení svědomí a urovnání vlastních myšlenek a pocitů, se postupem času zvrhl k ujařmení člověka povinnou návštěvou zpovědnic. Je sice pravda, že dokud si člověk neučiní ve svém srdci pořádek, nemůže se zodpovědně účastnit eucharistie, na druhou stranu však tohoto vnitřního usmíření rozhodně nelze dosáhnout zmechanizovanou zpovědí. Zpovědní povinnost jen prohloubila pokrytectví, se kterým mnozí již tak jako tak přistupovali ke své „víře“. Největší vnitřní odpor k tomuto úkonu se rozmohl během osvícenství a postupující racionalizace světa, tedy dlouho po Lutherovi, který ji ještě horlivě obhajuje Písmem. Steiger zpověď přirozeně ke svému konfesnímu původu kritizuje jako nástroj katolické církve, jak si podmanit člověka a průběžně jej kontrolovat. Přirovnává ji ke starým babylonským zpovědím, kterými kněží udržovali lid v posvátném strachu, protože podle kultických naučení kněz dokázal přivolat posvátný hněv. Do jaké míry jde o náhodu, nebo se skutečně církev inspirovala v Babylónu nám nepřisluší na tomto místě a v této práci soudit. Nicméně na obhajobu svého zavržení ušní zpovědi uvádí Steiger Žalm 51, 3 – 5:

*„Smiluj se nade mnou, Bože, pro milosrdenství svoje,
pro své velké slitování zahlad' moje nevěrnosti,
moji nepravost smyj ze mne dokonale,
Očisť mě od mého hříchu!
Doznávám se ke svým nevěrnostem,
Svůj hřích mám před sebou stále.“*

Ze Žalmu podle něj vyplývá, že člověk se má zpovídat ze svých hříchů přímo Bohu.¹⁴⁰ V této souvislosti připomeňme, že protestantské církve dneška se výrazně profilují tím směrem, že člověk ve vztahu k Bohu nepotřebuje žádného lidského prostředníka, neboť Bůh vše zařídil dokonale a poslal nám Přímluvce (řecky παρακλητος). Zvláštní ovšem je ta skutečnost, že Steiger použil výroky ze Starého zákona namísto zákona Nového, ze kterého naopak argumentuje Martin Luther.

¹⁴⁰ P. Steiger: *Zápas o duši*; str. 197n.

Poslušnost lidem a jejich předpisům ale z protestantských hnutí nezmizela. Platí zde stále totéž, co platilo v případě světců a jejich duchovní autority. Například puritánství mělo silnou klerikální strukturu. „Otcové zakladatelé“ se těšili velké autoritě a ještě dlouho po své smrti byli (a někteří dodnes jsou) důležitým zdrojem v otázkách víry.¹⁴¹ Podobně česká Jednota bratrská řídila život svých věřících pevně stanovenými pravidly o poslušnosti. Například role staršovstva nebyla pouze reprezentativní nebo správní. Staršovstvo mělo právo ovlivnit dokonce volbu partnera člena církve a dávalo souhlas i s uskutečněním sňatku. Pokud se dotyčný nechtěl rozhodnutí starších podvolit, čekal ho velmi neveselý osud vyvrhele nebo dokonce exkomunikace.¹⁴² Co bylo horší, je těžko soudit.

Je celkem snadné souhlasit s tím, že pro münsterskou komunu byla povinnost poslušnosti konstitutivním prvkem. Lidé v ní žijící se přece připravovali na příchod Páně a její vůdci a proroci jistě věděli nejlépe, co a jak dělat, aby tento lid dosáhl spásy. V komuně nejprve vládla tvrdá moc proroků a později také poněkud samozvaného krále Jana z Leydenu. Lidé byli sice podřízeni příkazům Bible, a to hlavně Starému zákonu (nehledě tak na slova Kristova o naplnění Zákona nebo učení o svobodě apoštola Pavla a svého současníka Luthera). Na tom samotném by nebylo nic moc špatného, kdyby však tyto příkazy nepodléhaly další interpretaci samotného krále. Až jeho výklad se stal oním závazným, takže je vcelku jasné, nakolik biblický byl skutečný život v komuně. I malé prohřešky se nemilosrdně trestaly smrtí, protože spása města závisela na čistotě všech a nebylo možné trpět nečistého hříšníka v zástupech čistých, aby tito snad nebyli svedeni či poskvrněni.¹⁴³ Bylo ironií osudu, že právě „nejčistší a vyvolený lid Boží“ nakonec selhal a svou bitvu prohrál. Jedinou možnou racionalizací krutého zániku tohoto podivného společenství byla právě jeho hříšnost, která byla celá léta popírána a mnozí kvůli ní zaplatili životem. Svou poslušnost Písmu dovedli münsterští až do krajnosti a spíše než Bohu sloužili svým předpisům. Nakonec, ve jménu odmítání dosavadního křesťanstva ještě znásobili jeho zkaženost. V kláštorech, místech čistoty, sice bylo mnoho hříchu, ale aspoň tolik pokory se zde našlo, že se pro svůj hřích vzájemně nezabíjeli.

Daleko přijatelnější a bibličtější podoba se vyskytuje v puritanismu. Obecně je možno říci, že pokud někdo kontroluje někoho dalšího a přitom se hájí vyššími (v tomto případě božskými) zájmy, je na místě pochybovat. Puritanismus a jím inspirované protestantské

¹⁴¹ C. Lindberg: *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*, str. 135.

¹⁴² Úzká rada Jednoty bratrské: *Jednota bratrská. Knížka o vzniku, učení, rádech a zřízení*, str. 32.

¹⁴³ V. Vlnas: *Novokřřenci v Münsteru*, str. 76.

proudy se vydaly mnohem lépe ospravedlnitelnou cestou sebekontroly. Jak jsme o tom mluvili již v oddíle o čistotě, puritáni si nastavily vysokou laťku mravního života a soustavnou prací na sobě samém k ní svůj život směřovali. Tato metoda ovšem nebyla výsadou dospělých. Děti, ačkoliv je v tomto ohledu nelze dost dobře srovnávat se zralými osobnostmi jejich rodičů, byly vedeny také striktně ke stálosti a sebekontrolě. Bylo jim vštěpováno vědomí poslušnosti k autoritám. Příkázání Dekalogu o poslušnosti rodičům bylo vysvětlováno tak, že vztahy dětí k matce a otci jsou na stejné rovině podřízenosti jako ve vztahu ke škole, státu nebo církvi. Jejich nadřazenost dítěti a posléze v dospělosti každému člověku je dána Boží vůlí. Proto je třeba prokazovat institucím stejnou úctu jako rodičům. Tím ovšem nijak nepopírají Boží nadřazenost celému lidskému zřízení. Podíváme-li se na tyto výchovné důrazy, můžeme konstatovat, že vlastně jde o velmi pragmatické společensko-politické učení.¹⁴⁴ Správně vypěstovaná autorita rodičů mohla v dítěti podpořit přijetí autority rozumu a zabránit tak, aby kdy podlehlo svévoli – to je také hlavní myšlenkou Lockova „*Some Thoughts Concerning Education*“ z roku 1693. Locke však také poznamenává, že děti, které svou povahou narušovaly ideál poslušného a mírného potomka, byly k rozumu vedeny velmi příkře a to na nich nechalo hluboké následky. Často byly v přísném světě dospělých „použitelné“ ještě méně, než kdyby je rodiče bývali nechali být.¹⁴⁵ Jestliže má člověk prokazovat stejnou poslušnost institucím jako rodičům, není přesto jejich vzájemný vztah stejný. Vztah člověka ke svým rodičům je kvalitativně velmi odlišný, protože je navíc obohacen o jakýsi niterný rozměr. Alespoň tak se domníváme, protože bychom neradi Lockovi podsouvali nějaká citová vysvětlení a narušovali tak jeho celistvý svět racionality. Dítě tedy má sice projevovat věrnost svým rodičům, ale jako dospělý člověk by si již neměl v institucích hledat „nové rodiče“, nýbrž projevovat státu a jeho institucím loajalitu výhradně z postu rozumu, který mu byl vštípen rodiči¹⁴⁶

Martin Luther dává puritánské rodinné struktuře ještě další rozměr. Podle něj jsou podmíněčné všechny mnišské sliby s výjimkou příkazu ctít rodiče a milovat bližní.¹⁴⁷ Mnišství podle něj systematicky znemožňuje obojí. Mniši si příkaz Kristův o následování z Mt 10, 37, vysvětlili jinak, než je podle Luthera správné: „*Kdo miluje otce nebo matku víc nežli mne, není mne hoden; kdo miluje syna nebo dceru víc nežli mne, není mne hoden.*“ Podle Luthera se tato slova netýkají služby Bohu, ale víry v Krista. Ježíš přece nemůže zavrhnout

¹⁴⁴ E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 34n.

¹⁴⁵ J. Locke: *Some Thoughts Concerning Education*, 1693; str. 46 in: E. Leites: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*; str. 40.

¹⁴⁶ *Ibid.*; str 46 – 48.

¹⁴⁷ *Ibid.*; str. 326.

úctu k rodičům a péči o ně.¹⁴⁸ Podle svých slov nepřišel Zákon zrušit, ale naplnit. Jedná se tedy o lásku ke Kristu a k rodině, ale ne o to, zda rodinu zahrnout, nechat ji svému osudu a jít do světa sloužit Bohu. Na jiném místě Luther vysvětluje, že člověk přece nežije sám pro sebe, ale pro druhé.¹⁴⁹ Tím je myšlena jak rodina, tak ale také potřební kdekoliv na světě. Proto volá-li Bůh skutečně člověka k úkolu, je třeba Ho poslechnout.¹⁵⁰ V tomto ohledu je nutné mít opravdu velkou víru nebo pokoru, aby byl člověk schopen posoudit, zda myšlenka, která se mu objevuje v mysli je skutečně vůlí Boží, nebo je to jen jeho domněnka a ve skutečnosti by jejím uskutečněním napáchal mnohé škody. Luther připomíná, že v dokonalé víře se služba stává radostí a ztrácí již svůj charakter povinnosti. Vše, co děláme, má být druhým lidem k prospěchu.¹⁵¹ Takže víme-li, že služba, ke které nás Pán povolal bude velkým přínosem pro mnohé lidi a zároveň bude-li nám tato služba přinášet radost, jistě i naše rodina, pokud je její láska opravdová, bude snášet náš odchod s láskou a pochopením. To je jeden z možných výkladů.

Na tomto místě bychom rádi pouvažovali nad několika spornými případy, které souvisí právě s poslušností rodičům. Ta je nám sice v puritánském protestantismu podávána jako naprostá samozřejmost, ba dokonce nutnost k uchování řádu, ale není tak bezproblémovou v každém případě. Luther velmi kritizuje, že si mniši dávají za vzor světce, kteří se svým rodičům skrývali, vzdorovali jim, utíkali do pustin, jen aby dosáhli svého cíle být svatí (zde skutečně nejde o mnichy a jeptišky zavřené násilím). V mnoha případech ani nešlo o to někomu pomáhat, ale čistě jen o pobyt v izolaci nebo v klášteře nebo dokonce o mučednickou smrt.¹⁵² Vzpomeňme jen Kateřinu Sienskou, která již v šesti letech založila skupinu bičujících se dětí, týrala své tělo celý život, trpěla bulimií, vypila hnis z rakovinou stíženého umírajícího těla a nakonec zemřela hladu s uspokojivým pocitem, že je konečně svatá.¹⁵³ Luther mnichům vyčítá, že uctívají ty, kteří svévolně nedbali povinnosti ctít své rodiče a pomáhat jim. Spor je velmi složitý. Velmi obtížně totiž může dokázat, že ten či onen svatý skutečně neměl poslání od Boha opustit svou rodinu. Vždyť ani Ježíš nedovolil svým učedníkům pohřbit otce a vyzval je k odchodu z města

¹⁴⁸ Ibid.; str. 327.

¹⁴⁹ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 48.

¹⁵⁰ Ibid.; str. 29.

¹⁵¹ Ibid.; str. 49n.

¹⁵² Zde je zřetelné, že touha po mučednictví je lidem dost blízká a není výsadou konkrétních náboženství. Také je dobře vidět, že okolí mučedníka ne vždy schvaluje jeho oběť, protože důvody nebo smysl tohoto činu jim nejsou vždy tak jasné, jako oné oběti.

¹⁵³ E. Abbotová: *Historie celibátu*; str. 133 – 138.

Ve skutečnosti je Lutherův výklad poněkud nejasný. Demonstrujme si proč. Před několika lety uvěřil nadějný advokát v Boha a stal se členem pentekostální církve. Byl natolik nadšený nově nalezeným smyslem života, že ho chtěl využít naplno a zanechal své báječné kariéry ve prospěch dobrovolné práce pro církve. Stal se asistentem v zařízení pro mládež a organizoval mnoho misijních i pastoračních aktivit. To vše by se zdálo jako nádherné naplňování úkolu, který pro něj Pán nachystal. Kdyby ovšem v pozadí nestála rozhořčená rodina (která navíc nesdílela jeho nadšení pro víru) a otcova hrozba vydědění syna, pokud tento „nedostane rozum a nezačne dělat zase pořádnou práci“. Otázkou je, zda-li měl tento bývalý advokát právo neuposlechnout svého otce a jít si tvrdohlavě za svým, způsobit rodinný rozkol a téměř deset let nechat svého otce žít ve smutku a zklamání. Vysvětlování nemělo smysl ani pro jednu ani pro druhou stranu, které se vzájemně nechtěly pochopit. Na druhou stranu jaké právo měl otec vydírat svého syna, když si svobodně zvolil svou cestu? Když v Boha nevěřil, jakou měl moc v rozlišení, že to je vůle Páně a ne synův rozmar? A jak by se k celé věci postavili rodiče věřící? Byli by skutečně ochotni uvěřit, že to Bůh povolal jejich dítě k nejisté existenci ve službě Pánu, když ve své dřívější profesi bylo úspěšné? Mnoho otázek, na něž není jednoznačná odpověď. Ježíš sice prikazuje bezvýhradné následování, ale zároveň připomíná Zákony Otců a apoštol Pavel dokonce odmítá přijmout vdovu mezi „vdovy“¹⁵⁴, dokud má sama o koho se starat. Je skutečně nutné se stále dotazovat na Boží vůli.

Podobným typem poslušnosti jako vůči rodině je v protestantismu podřízení se životní situaci, do které člověka zasadil Bůh. Jde o úvahy, které ve svém „*Kapitalismu a duchu protestantské etiky*“ rozvádí Max Weber. Podle něj v protestantismu nebyl zpočátku nijak důležitý výběr zaměstnání. Postupem času však jeho význam zesílil. Člověk byl totiž podle těchto fatalistických výkladů zrozen z Boží vůle do určitého prostředí, doby a poměrů a tak by také svůj životní cíl a své poslání měl pojímat. Ačkoliv německý protestantismus se snaží spíše odklánět od tradičních postojů zaujímaných katolickou církví, v tomto ohledu je podle Webera plně tradicionalistický a podporuje víru v Boží předurčení lidského života a uposlechnutí Boží vůle.¹⁵⁵

O poslušnosti také hluboce uvažují věřící Církve adventistů sedmého dne. Ve své drobné knížečce, která vesměs pojednává o počátcích adventistické církve a snaží se je

¹⁵⁴ Rozuměj, starokřesťanský úřad vdov, jejichž posláním v církvi bylo pečovat o staré, nemocné a osamělé.

¹⁵⁵ M. Weber: *Protestantská etika a duch kapitalismu*, in: Metodologie, sociologie a politika, OIKOUMENEH, Praha 1998; str. 238n. Více v kapitole 8.

nahlédnout a zhodnotit poněkud kritičtěji než bývalo dosud zvykem, věnuje Robert Folkenberg otázkám poslušnosti několik stránek. Podle jeho pastorských zkušeností jsou mnozí adventisté ve svém nitru svázáni „*podmíněným ospravedlněním*“. Tvrdí, že se obávají příliš zdůrazňovat jistotu spasení, kterou jim zaručuje Kristus, aby tím neznehodnotili význam poslušnosti v křesťanově životě. Lidé by si pak totiž mohli myslet, „*že mohou být spaseni ve svých hříších, místo od svých hříchů*“.¹⁵⁶ Spása je však založena v Kristu. Když pak položíme důraz na nezbytnou poslušnost, ale nepřipomeneme jistotu v Kristu, lidé by mohli snadno ztratit naději na spásu. Mnoho lidí bohužel slýchá více o poslušnosti než o jistotě v Kristu, a proto se bojí soudu, který jim ukáže, zda obstáli či ne.¹⁵⁷ Poslušnost je podle Folkenberga sice základní hodnotou pro život s Kristem, ale není základem spasení jako takového. Cílem člověka je překonat hřích, „*ne aby byl spasen, ale protože byl spasen v Kristu*.“ Poslušnost je tedy vlastně ovocem Ducha. Ta skutečná, pravá poslušnost vychází ze srdce člověka a je plodem vztahu s Kristem, ne prázdným následováním odosobněných předpisů. Naše vlastní rozhodnutí pak budou na základě niterného rozhodnutí o následování Krista vždy v souladu s Ním. Folkenberg ale také tvrdí, že vše nakonec záleží na pohnutkách, se kterými člověk to či ono koná. Zde vidíme ohlas Lutherovy obhajoby, že mnišství je přípustné jako způsob zalíbení se Bohu, jak jsme o tom psali výše. Podle Folkenberga, i kdyby člověk něco učinil proti zákonu, avšak s pohnutkou zalíbit se Bohu, Bůh jeho čin přijme. Pohnutky jsou tedy podle něj důležitější než poslušnost, protože poslušnost zákona ze strachu je převážena poslušností Kristu z lásky.¹⁵⁸

Toto tvrzení se nám ale nezdá být úplně v pořádku, pokud jej autor opravdu myslel tak, jak jej napsal. Lidské pohnutky mohou být leccaké a ospravedlňovat je touhou zalíbit se Bohu je krajně nespolehlivé a až směšně snadno zneužitelné. V současné době je navíc tato otázka předmětem mnohého hloubání filosofů, teologů i psychologů. Zatím nepříliš úspěšně. Argument zalíbení se Bohu totiž s oblibou používají násilníci všeho druhu. O to více je tato otázka v současnosti palčivá, vzpomeneme-li si na vyznavačské projevy zakuklených teroristů (nejčastěji muslimských) s nožem na hrdle náhodného turisty nebo humanitárního pracovníka. Stejnými argumenty se ale obhajovali mnozí křesťanští násilníci v dějinách i v současnosti. Připomeňme například šokující incidenty z interrupčních klinik ve Spojených státech nebo útok v Oklahoma City provedené rukou hluboce zbožných křesťanských aktivistů Timothyho

¹⁵⁶ R. S. Folkenberg: *Stále věříme*; str. 44 (zvýraznění z originálu).

¹⁵⁷ *Ibid.*; str. 45.

¹⁵⁸ *Ibid.*, str. 46n.

McWeigha nebo Mikea Braye.¹⁵⁹ Jakýkoliv teroristický útok je pak ospravedlnitelný budováním světa „k většímu dobru“. Odstranění hříchu z povrchu zemského napomáhá v mysli těchto podivně zvrácených lidí uskutečňování Království Božího na zemi. Se stejnými myšlenkami jsme se setkali již při reflexi komuny v německém Münsteru. Na obranu poslušnosti proti pohnutkám tedy ocitujme alespoň příkaz Mojžíšova zákona: „*Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo.*“ (Ex 23, 2a)

Přes náš nesouhlas s některými tvrzeními Roberta Folkenberga však můžeme přikývnout názoru, že mnozí křesťané zapomněli na skutečný důvod k poslušnosti člověka k Bohu a řádu obecně a zaměřili se na ni samotnou. Přiznejme si, že bující farizejství není potíží pouze adventistů, ale že je věrným druhem každé lidské organizované skupiny, která stojí na velebených ideálech. I poctivá práce na zlepšování životního prostředí se může časem stát záležitostí neosobních pravidel, které v některých případech mohou skutečné blaho přírody negovat. Adventisté se s důrazem poslušnosti a Kristem garantované milosti mnohokrát prali a v dějinách se snažili myšlenkový vývoj církve směřovat do „středu“. Okolnosti ale vždy nakonec nahrály jednomu nebo druhému extrému a dosažení Pravdy odsunuly zase kousek dál. Poslušnost a evangelium nejsou vůči sobě v protikladu, nýbrž se vzájemně doplňují. Úkolem člověka je mezi nimi hledat a nalézat rovnováhu.¹⁶⁰ Tohoto úkolu se zhostili také skupiny anabaptistů a více či méně se přibližovali nebo vzdalovali od svého cíle. Podle holandského zakladatele dodnes živé církve mennonitů, *Menna Simonse* (1496 – 1561), je poslušnost člověka k Bohu plnou součástí živé víry. V díle „*Schriften*“ jihoněmeckého mysticky orientovaného humanisty *Hanse Dencka* (1500 – 1527) tento píše, že poslušnost k člověku i k Bohu musí být pravá. Proto srdce, ústa i skutky člověka spolupracují ve víře a poslušnost Bohu tak naplňují.¹⁶¹ Jedinou výhradou k poslušnosti byla pro anabaptisty loajalita k vládci, která měla být veřejně demonstrována a její prokazování bylo běžnou součástí mnohých veřejno-právních úkonů. Proto nemohli skládat ani přísahu, neboť přísahat lze pouze Bohu. Pro mnohé z nich to znamenalo velké potíže, protože tím narušovali ideu o spořádaném občanství pod vládou pozeňnaného panovníka. Mnozí byli nakonec vyhnáni do exilu, což znamenalo ztrátu postavení, majetku a domova.¹⁶²

¹⁵⁹ M. Juergensmeyer: *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, CDK, Brno 2007; str. 39 – 60.

¹⁶⁰ R. S. Folkenberg: *Stále věříme*; str. 76 – 78.

¹⁶¹ W. Klaassen: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*; str. 20.

¹⁶² *Ibid.*; str. 22.

8. O majetku

8.1 Chudoba v protestantismu

Křesťanství již od svých raných dob řešilo otázku, co s majetkem? Například tento úryvek z evangelia: „Ježíš mu odpověděl: *Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď s následuj mne.*“ (Mt 19, 21) Kristova slova zcela zřetelně radí člověku zřici se všeho světského majetku a následovat Krista na cestě k dokonalosti. Těchto slov se držel a stále drží monastický ideál chudoby. Podle citovaného verše je jeho biblický základ nepopíratelný, přesto však není zcela jisté, jak to vlastně Ježíš myslel. Text evangelia totiž pokračuje perikopou o majetku, kde Kristus vysvětluje učedníkům vztah majetku a Božího království známou replikou o velbloudu a uchu jehly. Učedníci jsou zjevně velmi znepokojeni, dalo by se říci, že až šokováni. Ptají se Pána: „*Kdo potom může být spasen?*“ (a Kristus jim odpovídá) „*U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.*“ (Mt 19, 25n) Podle lidského chápání by se tedy zdálo naprosto nereálné, aby kdokoliv, kdo si ponechá větší majetek byl hoden Božího království. Ježíš ale takovéto myšlenky vyvrací. Lidský rozum není zdaleka schopen posoudit skutečný rozměr Božího nakládání s člověkem a rozhodně nemůže činit nějaké závěry o tom, jak Bůh naloží s tím či oním člověkem.

V historii mnišství se vedly mnohaleté boje a hádky o majetek řádů. Vzpomeňme jen slavné román Umberta Eca „*Jméno růže*“, kde se v pozadí detektivního příběhu odehrává intelektuální a věroučný boj mezi bohatými dominikány a chudými františkány. I uvnitř jednotlivých řádů se mohly klášterní komunity lišit ve způsobu života, protože postavení opata nebo abatyše bylo natolik silné, že vnitřní podmínky si do velké míry mohli určovat podle libosti. Epizoda ztvárněná v díle je tedy jen kratičkým okamžikem v celé historii sporu. Nicméně, ať už novic vstupoval do kteréhokoliv řádu nebo konkrétního kláštera, sliboval vzdát se majetku a v některých zvláště asketických komunitách nepatřila mnichovi ani malá miska, ani ten kus pláště, který měl kolem těla. Jak jsme ovšem viděli před malou chvílí, z Ježíšových slov nevyplývá nutnost vzdát se všeho majetku a živořit jako nuzák, aby člověk dosáhl věčného života. V podstatě jde o niterné a jedinečné rozhodnutí člověka, který k podobnému kroku dospěje po velkém vnitřním boji, rozvažování a dotazování se Boha. Není tedy možné tak významný závazek generalizovat a vztáhnout jej na všechny křesťany. Jak jsme již jednou řekli v předchozích kapitolách, pro každého z nás má Hospodin jiný úkol

a cesta ke spáse vede právě skrze plnění vůle Boží. Proto je v protestantismu možné zavrhnout klášternictví i v argumenty evangelijní chudoby. Navíc podle úvah Martina Luthera evangelická chudoba ve skutečnosti znamená netoužit po ničem v duchu a sloužit svobodně potřebám druhých a ne ocitnout se v nouzi. Navrch tomu všemu dokáže být nouze inspirativní pouze v případě, že byla přijata dobrovolně a ne z donucení, jako v případech některých řeholníků.¹⁶³ Luther dodává, že duchovní chudoba beztak nemůže být nikým slibována, protože je úkolem všech křesťanů, kteří ji přijali ve křtu. Mniši tedy v podstatě hřeší slibování nějakého „nadstandardu“ a navíc tím, že své sliby v mnoha případech pouze předstírají.¹⁶⁴

Podívejme se ale nyní na pozdější protestantská hnutí, jak ta se s ideálem chudoby pro Krista vyrovnávala. Začneme anabaptisty. Anabaptisté měli odlišný přístup k majetku než bylo zvykem v jiných protestantských komunitách a tento velký rozdíl se projevoval hlavně v německém prostředí. Nově příchozí věřící totiž svůj majetek věnoval komunitě. Ačkoliv se na první pohled zdá, že jde opět o jakýsi komunistický experiment, ve skutečnosti tato praxe fungovala docela dobře. Základní lidské právo na soukromý majetek, které později ovládlo povědomí Evropanů zde na rozdíl od některých jiných socio-ekonomických náboženských pokusů zůstalo zachováno. Člověk majetek nadále obhospodařoval, bratři si uvnitř komunity vypomáhali a zároveň nikdo nikdy nemohl vyhnat bratra v nouzi, jestliže majetek *de facto* náležel všem.¹⁶⁵ Sociální rozdíly mezi obyvateli byly méně markantní a teoreticky v komunitě nebyl nikdo příliš chudý. S tím se samozřejmě váže i lepší vnitřní morálka, protože nevznikala potřeba krást pro přilepšení. Opět podotýkáme – teoreticky.

Praxe se totiž v některých případech mohla vymknout prvotní ideji. Mluvíme-li o anabaptismu, jistě nemusíme příliš zdůrazňovat, o kom bude nyní řeč. V Münsteru byl všechn majetek společný a přerozděloval se podle potřeb. Na tom by nebylo nic zvláštního, kdyby ovšem někteří méně upřímní věřící na svém majetku nelpěli příliš. Kdokoliv odmítl vydat majetek byl popraven, nehledě na svůj stavovský původ.¹⁶⁶ Příliv imigrantů, který den za dne stoupal přinutil místní vládu k takto radikálním krokům. Časem totiž odmítali majetek vydat i jinak hluboce zbožní lidé, protože smrt hladem nebyla ve městě nijak neobvyklá. Proto byl vyhlášen trest smrti za nespolupráci, aby se příliš neprojevovala nerovnost v rozložení zásob a tak i vzájemná nenávist. Vzpomeneme-li opět Eca, mniši z jeho románu

¹⁶³ M. Luther: *De votis monasticis*; str. 267.

¹⁶⁴ *Ibid.*; str. 356.

¹⁶⁵ W. Klaassen: *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*; str. 22.

¹⁶⁶ V. Vlnas: *Novokřřenci v Münsteru*; str. 13.

pravidelně svolávali vesničany k odvodům z majetku a pokud dal někdo málo, byl tvrdě potrestán. Obecně lze říci, že stane-li se vyživovací povinnost skutečně povinností, bratrská láska jde velmi rychle do pozadí. Komunitní majetek spravovalo zvláštní grémium, které vydávalo jen podle potřeb. Z domů musely zmizet ploty a zámky, jídlo v domech bylo registrováno a mohlo být kdykoliv použito pro celou obec (také se často dělaly společné hostiny ze společných zásob – chudí se najedli a na chvíli přestali dotírat na bohaté, královská rodina hodovala odděleně ...¹⁶⁷). Peníze byly v Münsteru zrušeny. Přesto ale rovnost, jak jsme naznačili, byla jen pro někoho. Na majetky měšťanů, které také podléhali registraci, se obvykle nesahalo příliš často a bralo se odjinud. Měšťané se totiž stále odmítali ponížít na úroveň chudých přistěhovalců, zejména těch z Holandska, a shlíželi na ně skrz prsty.¹⁶⁸ Münsterští předáci se zpočátku snažili alespoň o vytvoření vzájemné solidarity, ale někteří radikálové brzy začali hlásat přímo komunismus a zákaz soukromého majetku.¹⁶⁹

Anabaptisté všude po Evropě obvykle žili ve společných domech a velkodomácnostech a stranili se ostatních obyvatel. Pro ně samotné bohužel, protože právě jejich izolovanost napomáhala šíření demonizujících „zaručených“ zpráv o uctívání ďábla a hromadných sodomích. Přesto byly některé skupiny velmi tiché, skromné a nekonfliktní, takže je lokální panstvo nakonec začalo podporovat (například v Českých zemích) a mnozí z nich se projeví jako dobří ranhojiči, řemeslníci (moravská majolika) i služebníci. Komunity i jednotlivci brzy zbohatli, proto jim král místo exilu vyměřil vysoké daně, aby z nich raději měl něco pozitivnějšího než lidové lynčování a tahanice s církví.¹⁷⁰ V rámci své obce si anabaptisté pomáhali, odpouštěli si dluhy, ale také manifestačně pálili dlužní úpisy, protože v horizontu konce světa, který byl přece tak blízko, nic z toho nemělo význam. Vůči jinověrcům, ale byli nesmiřitelní a časté šarvátky pouze zhoršovaly již dost napjatou situaci.¹⁷¹

Ačkoliv metodismus sám sebe profiluje jako hluboce spirituální proud, jeho dějinami se táhne otázka financí velmi významně. Peněžní dary, které věřící tradičně odevzdávají církvi nebyly u metodistů považovány jen jako příspěvek odevzdaný během duchovní cesty člověka, ale byly interpretovány také jako církevní služba, na niž dohlížel důmyslný aparát pokladníků a komisí. Tímto způsobem se tedy na službě v církvi mohl podílet každý tím, že odevzdal

¹⁶⁷ Královský dvůr se vždy ukazoval se vši slávou a bohatstvím a dokázal dokonale vysvětlit, proč pro něj neplatí stejné předpisy, jako pro ostatní. (Ibid.; str. 97.) Když pak tuto rozmařilost kritizovala jedna z králových manželek, Else Wandschererová, byla popravena, protože se vzepřela autoritě krále.

¹⁶⁸ Ibid.; str. 59n.

¹⁶⁹ Ibid.; str. 21.

¹⁷⁰ Ibid.; str. 22n.

¹⁷¹ Ibid.; str. 38.

církevní daň. John Wesley sice zpočátku vyzkoušel model bratrské lásky a společného majetku snad jako každé začínající protestantské společenství, ale tento experiment rychle zavrhl, když se přesvědčil o skutečné síle lidské hrabivosti. Nicméně rozrůstající se církev stála na velmi nákladné misii (kazatelé cestovali běžně stovky kilometrů po celých tehdejších Státech a to i do velmi odlehlých oblastí) a brzy nedokázala dostatečně zabezpečit své duchovní. Ti měli zcela běžně několik dětí, tak, jak je tomu v tradičních křesťanských rodinách zvykem. Navíc občanská válka si v USA vyžádala svou daň (doslova) a lidé byli velmi chudí. Nejenže odváděli válečné daně, ale mnozí přišli o svá pole, kde se bojovalo, a mnoho mužů zahynulo a pole zbylá neměl kdo obdělávat. Ačkoliv se zpočátku zdálo, že nový systém by mohl být úspěšný, zanedlouho se ukázalo, že i on má své trhliny. Počet kazatelů rostl úměrně s rozmachem církve, jejich nároky na finance byly čím dál větší a dávky se stále zvyšovaly a zvyšovaly. Nakonec někteří lidé chodili do kostela spíše jako jakýsi „spolek přátel“, než regulérní členové, aby nemuseli platit vysoké poplatky.¹⁷² Jejich počínání je ale v jistém smyslu pochopitelné a jistě bychom je pro to neměli zavrhouvat.

Zcela v odlišném duchu ale s majetkem naložili pověstní nešťastní manželé Ananiáš a Safira z Jeruzaléma (Sk 5, 1 – 11), kteří sice chtěli odevzdat církvi svůj majetek, ale jejich touha podpořit církev nebyla dostatečná a ze strachu z odsudků se raději odhodlali ke lži. Kdyby byli upřímnější i sami k sobě, byli by přiznali, že si něco ponechají a nemuseli by zemřít. V jejich příběhu sehrál majetek pouze vedlejší roli, ale v pro generace následující byli vždy varováním, že církev si žádá jisté oběti.

8. 2 Socio-ekonomické změny a církve

Křesťanství neodmyslitelně patří do evropské kultury a vždy ovlivňovalo její vývoj. Jeho vliv je patrný ve všech sférách lidského života a mnoho změn uvnitř společnosti a jejího uspořádání bylo buď církvemi přímo způsobeno, nebo tyto stály alespoň v pozadí. Podle Davida Knowlese měla například Lutherova reformace dalekosáhlé následky nejen pro soudobou společenskou organizaci, ale také pro ekonomii. Rozpuštění klášterů v Anglii a Lutherských zemích, které se odehrálo přibližně ve stejné době, si vyžádalo na společnosti nahrazení jejich výhradních činností, tj. zejména vzdělávání, misie a sociální péče.¹⁷³ Vláda se tedy urychleně musela postarat nejen o tyto tři oblasti společenského působení, ale také o

¹⁷² D. Hempton: *Methodism: empire of the spirit*; str. 110 – 112.

¹⁷³ D. Knowles: *The Religious Orders in England, III, The Tudor Age*, Cambridge 1959; str. 203 in: J. Pelikan: *Spirit versus Structure*; str. 51n.

majetky, které klášterům zabavila. Martin Luther ani jeho první žáci nepředpokládali, že by zbylé kláštery přežily déle, než dokud budou žít poslední vytrvalí řeholníci a navrhl zemské správě jejich doživotní státní zabezpečení, aby nemohl být obviněn z opozičního postoje, ale zachoval si křesťanského ducha.¹⁷⁴ Tento jeho postoj je velmi pozoruhodný ve srovnání s jeho dřívějšími prohlášeními, že mnišství by mělo být dobrovolné. Zcela evidentně tedy nepředpokládal, že by si je někdo dobrovolně zvolil.

Změny daleko většího a významnějšího rozsahu si ale protestantismus vyžadoval dále a rozhodně nezůstal pouze u zabezpečení mnichů a přerozdělení církevního majetku. Jeho vzestup zapříčinil velké společenské změny, kterým se důkladně věnoval jeden z nejlepších sociologů počátku 20. století Max Weber. Jeho poměrně krátká stať o vývoji kapitalismu v protestantském prostředí se stala převratnou prací, jejíž poznatky jsou ještě v dnešní době respektovány, i když některé se již řadí k překonaným. Hlavní ideu však Weber vystihl zdá se správně, tedy tu, že protestantismus v sobě nese „něco“, co mu umožnilo ve stále se vyvíjejícím světě uspět a předstihnout katolictví. První náznaky kapitalismu se podle Webera mohly rozvíjet plně až tehdy, když se společnost odklonila od tradicionalismu. Kapitalismus samotný ale neviděl jako produkt reformace. Tím je pro něj důraz na získávání náboženských „prémii“ za vezdejší práci, doslova, povolání. Bible, kterou Luther jednoznačně považoval za základ všeho, se přiklání spíše k onomu tradicionalistickému pohledu. Texty Starého zákona se o zisku vyjadřují celkem jasně, tedy ponechávají jej bezbožníkům s tím, že pro spravedlivé je určena „obživa“. Je tedy nasnadě, že obchodnictví nebylo v očích starého Izraele příliš hodnotné zaměstnání (ještě netušili, co je čeká) a větší důstojnost přisuzuje řemeslu nebo rolnictví. Nový zákon zisk nepovažuje za nijak důležitý. Raná doba církve byla natolik orientována mimo tento svět, že v jejích eschatologických náladách hromadění majetku nemělo žádný smysl. Jisté náznaky by se daly vysledovat v některých výkladech modlitby „Otče náš“, kdy Ježíš prosí o „chléb náš *vezdejší*“. Přesto ale nikomu není nařizováno přestat pracovat a místo toho živořit nebo žebrot, dokud nepřijde den Soudu. Každý by měl pracovat, aby nebyl na obtíž svým bližním jako chudák. Je-li Království Boží skutečně blízko, tvrdá práce na zemi nebude trvat už moc dlouho.¹⁷⁵

Reformaci podle Webera ve skutečnosti nešlo o odstranění církevního panství nad společností, jako je tomu dnes, v době nenáboženského kapitalismu. (Skutečný vývoj událostí jistě nikdo z reformátorů nepředpokládal. Dnešní kapitalismus v sobě má z náboženství jen

¹⁷⁴ Ibid.; str. 62.

¹⁷⁵ M. Weber: *Protestantská etika a duch kapitalismu*; str. 237.

nepatrná residua.) Reformaci šlo spíše o nahrazení staré formy panství formou novou. Vždyť právě reformace kritizovala nedostatek zbožnosti ve společnosti a nedostatečnou nebo neefektivní vládu církve mezi lidmi.¹⁷⁶

Proč ale byli protestanti jiní, pokud šlo o vztah k práci a majetku? Tato zásadní otázka se vyjevila teprve po mnoha desetiletích a Weber se jako jeden z prvních pokusil dát na ni seriózní odpověď. Podle něj je jednou z příčin výchovou vštípená duchovní specifická. Právě ta patrně zapříčinila, že protestanti na vrcholu, ve středu i vespu ekonomického procesu inklinovali, např. oproti katolíkům, k ekonomickému racionalismu a v tradičně protestantských zemích je racionalismus ekonomice vlastní dodnes. V dějinách protestanti vytýkali katolíkům jejich monastickou askezi, která byla v myšlení lidí hluboce zakořeněná, a z ní plynoucí odcizenost světu. Naopak katolíci argumentují proti protestantismu přílišnou materiálností a zájmem o hmotné statky. Weber se ale domnívá, že příčina hmotných jistin protestantů netkví v jejich materialismu a požívačnosti či hrabivosti. Domnívá se, že může jít o opak, tedy o jaksi paradoxní sounáležitosti askeze a zisku. Jako příklad uvádí statisticky významný počet členů pietistických hnutí a obdobných spolků, kteří pocházejí z řad obchodníků. Tedy argument, že asketická výchova v mládí plodí v dospělosti ziskuchtivce zde nefunguje. Důkazem může být také kalvinismus, který v sobě spojuje jak hlubokou niternou zbožnost, tak kapitalistický obchodní smysl. Stejně kupříkladu mezi hugenoty byli zastoupeni jak bývalí mniši, tak průmyslníci. Kvakeři a mennonité lpí na své zbožnosti, ale přesto disponují obrovskými majetky téměř po celou dobu své existence. Termín „duch práce“ zde totiž nelze dost dobře chápat v jeho dnešním slova smyslu, neboť v kontextu protestantských církví je úzce propojen s náboženstvím.¹⁷⁷ Weber se striktně vymezuje proti směšování protestantismu s honbou za penězi tolik charakteristickou pro dnešní svět.

Protestantská ekonomická prosperita je do velké míry plodem také odříkání si radovánek. Jak jsme několikrát uvedli, přísná morálka nedovoluje upřímně věřícímu protestantovi hýřit v radovánkách těla a ty vždy byly poměrně nákladné. Jejich zřeknutím se zůstal v rodinné kase přirozeně větší obnos než v kase rodiny „zpuštější“. Weber cituje pasáž ze spisu *Benjamina Franklina* (1706 – 1790) „*Advise to a young tradesman*“ z roku 1748, ve které se zřetelně objevuje šetrnost protestantského obchodníka (ačkoliv Franklin byl urputný

¹⁷⁶ Ibid.; str. 187n.

¹⁷⁷ Ibid.; str. 190 – 195. V poznámce 25 na str. 195 autor připomíná, že „...je třeba přísně rozlišovat mezi tím, oč nějaké náboženské směřování usilovalo jako o ideál, a tím, jaký byl jeho faktický vliv na způsob života stoupenců.“ (Zvýraznění z originálu.)

deista a s organizovanou církví měl velké vnitřní potíže, nakonec podpořil jakousi presbyteriánskou skupinu), která někdy lehce hraničí až s askézí. Projevuje se zde ucelený *étos* obchodnictví. V něm ovšem spočívá také riziko lakomství a přehnané šetrnosti, povinnosti člověka množit a schraňovat kapitál jako sebeúčel. Každé nedodržení správné míry hrozí extrémem, jímž zde je tolik kritizované a opovrhované hromadění majetků, které bylo ve středověku doménou klášterů. Franklin o majetku píše: „*Neboť „summum bonum“ této etiky je především získávání peněz a stále více peněz za co nejpřísnějšího omezení jakéhokoliv nevázaného požitku, přitom naprosto zbavené všech eudaimonistických nebo vůbec hedonistických hledisek, myšlené čistě jako sebeúčel, takže se to oproti „štěstí“ nebo „užitku“ jednotlivého individua v každém případě jeví jako něco transcendentního a naprosto iracionálního. Člověk se tu orientuje na zisk jako na účel svého života a nikoli jako prostředek k uspokojování svých materiálních životních potřeb.*“¹⁷⁸ Franklin tedy sklouzl do sebeúčelnosti peněz, ale přesto lze vyvodit, že získávání peněz je zde považováno za „povolání“ a je výrazem zdatnosti.¹⁷⁹ Pro lepší pochopení dodejme, že správné uchopení tohoto povolání je z náboženského hlediska zároveň plným využitím Bohem daného potenciálu a důkazem oddanosti Pánu.

Ve Weberovi se ale nezapřela kalvínská konfese jeho matky. Jeho pohled na katolicismus nebyl příliš pozitivní a již zmiňovaným argumentem katolíků, že protestantismu je založen na touze po penězích, se nenechává nijak zmást. Podává obhajobu protestantismu a zároveň obviňuje katolicismus. Podle něj jsou v dějinách křesťanství mnohé důkazy, že vědomá a bezohledná touha po penězích byla často právě na straně katolické tradice.¹⁸⁰ Bezesporu se také katolická církev velmi intenzivně podílela na podpoře obchodních zájmů italských měst pozdního středověku, protože pro ni byla politicky velmi důležitá.¹⁸¹

Výše jsme hovořili o Lutherově tradicionalismu. Co je u Webera myšleno pojmem tradicionalismus? Tento výraz používá velmi často, ale je nutné a také zajímavé říci, co je jím myšleno. Weber vysvětluje, že tradicionalismus v ekonomice stojí na jednoduché myšlence: „*lid pracuje jen proto, že je chudý a pracuje jen potud, dokud je chudý.*“¹⁸² V porovnání s katolíky vykonávali protestantští pracovníci svá povolání ve zcela jiných intencích. Katolík nepracuje, pokud nemusí, protestant ale pracuje, protože práci spatřuje jako svůj úkol, jako

¹⁷⁸ Ibid.; str. 201n.

¹⁷⁹ Ibid.; str. 202.

¹⁸⁰ Ibid.; str. 208.

¹⁸¹ Ibid.; str. 222.

¹⁸² Ibid.; str. 210.

povinnost. Přísně se ovládá, je šetrný a hospodárný a tím zároveň zvyšuje svou výkonnost.¹⁸³ Autor dokonce uvažuje, že pronásledování, kterým byli protestanti vystavováni byla povětšinou z důvodů právě pracovních a ekonomických. Totéž se objevilo jako teze u Víta Vlnase v případě anabaptistů. Zkrátka byli ochotnější pracovat a tím také více bohatli.¹⁸⁴

Argument duchovního zakotvení kapitalismu vysvětluje Weber na příkladu bohatnoucího podnikatele. Rostoucí majetek jej brzy mohl v očích veřejnosti postavit do velmi napjaté situace. Vypadal na první pohled jako zloděj, bývalý loupežník či pirát. Kde jen mohl vzít tolik peněz, sám to přece nemohl vydělat? Lidé jsou velmi závistiví, přestali mu věřit a nenáviděli ho. Jestliže tuto situaci náš muž ustál, zachoval si svou důstojnost a obhájil před zákazníky své ctnosti, nemohl to, podle Webera, dokázat z jiných intencí než duchovních. Následně se mu dostává onoho iracionálního pocitu splněného povolání. Dnešek bohužel ukazuje jinou situaci a šetrnost zpočátku motivovaná náboženstvím nakonec náboženství odvrhla. Kapitalismus víru považuje za překážku a jeho současné metody vytváření zisku jsou s ní krajně neslučitelné.¹⁸⁵

Podle Webera nábožensko-společenská tradice zisk nerespektuje. Považuje ho sice za mravní indiferentnost a tolerovatelnou věc, ale pro spásu je naprosto nekompatibilní. V protestantismu má ale zisk opačnou charakteristiku, která se, viděna z dnešních pozic, zdá poněkud humorná. Je vlastně projevem lásky. Ekonomický rozkvět v závěru přinášel blaho celému městu a to jak na daních do městské pokladny, tak jako prostor pro pracovní příležitosti. Plánovité hospodaření tak bylo pro lid výhodnější než živoření z ruky do úst v uzavřeném cechovním systému, ve kterém přetrvávala tradice.¹⁸⁶ Jde o praxi dnes běžnou, ale v poměrech například 17. či 18. století naprosto revoluční. Martin Luther píše ve *Svobodě křesťanské* o podvojném, duchovním a tělesném, přirozenosti člověka¹⁸⁷, což znamená, že člověk je vázán na své tělo a své společenství. Dar Boží milosti, kterou ve víře dostává splácí Hospodinu alespoň prostřednictvím lásky k lidem, se kterými z Božího určení žije. Ve výkladu „weberovském“ má láska podobu podnikání. V tomto ohledu je navíc

¹⁸³ Jak jsme uvažovali již v případě Benjamina Franklina, protestanti nevyhledávali kratochvíle v takové míře jako jiní lidé. Nejenže tedy ušetřili, ale mohli být plně soustředěni na svou práci, nebo jí také věnovat více času a osobního nasazení. Weber ve spisu srovnává katolickou a protestantskou služku a je vcelku jasné, která ze srovnání vychází jako žádanější. Protestantka udělá vše lépe a je schopna si práci i zpříjemnit. Proto si nakonec i více vydělá (str. 212).

¹⁸⁴ Ibid.; str. 213.

¹⁸⁵ Ibid.; str. 217 – 219. V poznámce 53 na str. 221n ještě doplňuje, že někteří mnišští autoři, kteří reprezentují asketickou tradici připouští zisk obchodníka jako odměnu za jeho „industria“. V asketickém protestantismu je v povolání *de facto* potvrzena vlastní spása, tedy v jistém smyslu odměna psychická.

¹⁸⁶ Ibid.; str. 223n a 234.

¹⁸⁷ M. Luther: *O svobodě křesťanské*; str. 20.

protestantismus v rozporu s asketickou teorií práce jako prostředku opanování těla, kterou razil již Benedikt svým „*oro et laboro*“.

Podle Andrewa Carnegieho jsou chudí možností našeho života. Bohatí pro ně mohou pořádat benefice a tím jim jednak pomoci a jednak naplňovat poslání pomáhajícího (stejnou myšlenku nacházíme např. také v islámu). Uvažuje, že vrchol životního vývoje nelze nejspíše dosáhnout imitací Krista, ale možné to je oživením svého ducha skrze Ducha Kristova. Konkrétně poznáním změněných podmínek v měnícím se světě a přijetím odpovídajících projevů Ducha. Stále tedy můžeme pracovat pro dobro druhých, jen jiným způsobem, než doposud, aby bylo vyhověno potřebám doby.¹⁸⁸ Podle Weberovy (i Carnegieho) teorie protestantismu je tedy mnišství nesmyslné a stojí proti Bohu, protože se nestará o svět a nesplácí tak lásku a milost darovanou od Boha.¹⁸⁹ Mnišství je tedy pro svůj odpor k majetku v protestantismu zavrhováno, ale myšlenka uvážlivého a šetrného nakládání majetku zůstala.

¹⁸⁸ A. Carnegie: *Wealth*, in: (ed.) M. E. Marty : *Modern American Protestantism and its World. Historical Articles on Protestantism in american Religious Life*, vol. 14 Varieties of Religious Expression, K. G. Saur Verlag, Munich, London, New York, Paris 1993; str. 258.

¹⁸⁹ M. Weber: *Protestantská etika a duch kapitalismu*; str. 234.

9. Taizé¹⁹⁰

9.1 Historie

Slavné mnišské společenství z jižní Francie zastává v současném křesťanství velkou a nezastupitelnou roli. Rádi bychom se mu věnovali alespoň tolik, jak nám to dovoluje rozsah práce. Jeho kořeny a současná podoba jsou totiž velmi zajímavým kompilátem obou námi pojednávaných křesťanských tradic.

Druhá světová válka ovlivnila ve světě mnohé. Utrpení tolika lidí se stalo prvotním impulsem ke vzniku mnoha dobročinných i vlasteneckých společností a paradoxně právě zlo, které se roztáhlo po světě vzbudilo v lidech touhu konat dobro. Stejně tak se roku 1940 objevil ve francouzském Burgundsku *Roger Louis Schütz-Marsauche* (1915-2005), rodák ze Švýcarska. Bylo mu teprve dvacet pět let, když se po studiích¹⁹¹ rozhodl opustit svou vlast a usadit se v krajině, kde se narodila jeho matka. Trpěl tuberkulózou, která mu ale nijak nebránila v díle, pro které se rozhodl. Vesnice Taizé leží v místech, která během války těsně sousedila s demarkační linií dělící Francii na okupovanou a tzv. „svobodnou“, i když o její svobodě se dalo s úspěchem pochybovat. Nicméně nebezpečnost doby jen povzbudila Rogera ke konání lásky a vyzval dokonce svou sestru *Geneviève*, aby ho doprovázela při pomoci uprchlíkům z válkou těžce postižených oblastí. Zakoupili dům a pár malých stavení kolem, kde začali aktivně skrývat také Židy.

Mnohé rysy života, který vede dnešní komunita v Taizé začaly krystalizovat již během této válečné doby. Protože nebylo peněz nazbyt, ani domy nebyly nijak vybavené, dva roky strávené v úkrytu žili uprchlíci se svými hostiteli velmi skromně. Pestrá skladba lidí si navíc vyžádala zcela zvláštní opatření. Židé, křesťané i lidé bez vyznání se museli vzájemně respektovat a maximálně si vycházet vstříc. Na harmonii jejich soužití záviselo také jejich bezpečí. Proto se Roger začal modlit v skrytu a do lesa chodil zpívat Bohu chvály, aby tím nikoho nerušil. Geneviève totéž poradila všem. Pokoje se tedy začaly měnit v soukromé „modlitebny“. V roce 1942 byl Roger varován před nebezpečím odhalení svým příbuzným, který sloužil v armádě. Celá komunita musela uprchnout, ale hned v roce 1945 se zase Roger vrátil zpět, nyní již s celou skupinou stejně duchovně založených bratří. Své aktivity rozšířili ještě na péči o válečné sirotky, pro něž nedaleko Taizé vznikl domov. Geneviève se vrátila

¹⁹⁰ Většina historických informací byla převzata z webového portálu www.taize.fr a příslušných rubrik.

¹⁹¹ V letech 1937 – 40 studoval teologii v Lausanne a Strasbourgu. (http://cs.wikipedia.org/wiki/Roger_Sch%C3%BCtz)

zpět k bratrovi a děti se ujala. Rok 1949 se stal velkým mezníkem v životě bratří. Shodli se na závazku života v celibátu, společném vlastnictví a prostotě (tedy tři hlavní mnišské sliby). Stále noví bratří, kteří s ke skupině Taizé připojovali rozšířili služební potenciál komunity natolik, že od padesátých let někteří bratři odcházeli do chudých oblastí světa, kde pomáhali lidem žít lépe nebo alespoň přežít. Od konce padesátých let příliv mladých lidí ještě vzrostl a proto je Roger začal pověřovat konkrétními úkoly. Mnozí z nich odcházeli do východní Evropy, kde povzbuzovali křesťany ve víře, kterou jim místní prostředí upíralo. Ke komunitě se postupně přidávala i další hnutí a řády. Takto se v roce 1966 usadila ve vedlejší vesnici skupina Sester svatého Ondřeje a v nedávné době také sestry voršilký z Polska. Společnými silami zajišťují organizaci a realizaci seminářů a setkání, která Taizé pořádá. Samotná komunita bratří dnes čítá více než sto lidí z pětadvaceti různých zemí a z mnoha různých denominací.

Roger byl již od mládí ekumenicky velmi otevřený a jeho cílem se časem stalo právě vytvoření společenství křesťanů, které pojí touha sloužit Bohu a žít v lásce a dobrotě, a kteří se neohlíží na rozdíly, kterými je vybavily jejich denominace. Původně evangelická komunita začala velmi brzy po svém vzniku přijímat také katolické bratry, pro něž forma života taizéských byla blízká. Nyní je jich asi třetina. Svými aktivitami zejména pro mladé křesťany si Taizé vydobylo významné postavení na poli ekumeny. Jejich práce v mnoha koutech světa i ve své francouzské základně přináší ovoce, a ačkoliv bratři žijí pouze ze své práce a žádné dary nepřijímají, středisko, které v Taizé za poslední desetiletí vzniklo je velkolepé. V roce 2005 byl na bratra Rogera spáchán atentát a v současnosti komunitu vede katolík *Alois Löser* (nar. 1954), Bavor s kořeny v českých Sudetech.

9. 2 Tradiční monastické prvky v Taizé

Nyní ale zpět k našemu tématu. Stručný přehled vývoje Taizé jen naznačuje, že ačkoliv se v dnešní době zdá již klášterní život bezvýznamný a veškeré instituty celibátu a chudoby jako zcela zbytečné, bratřím na překážku nejsou. O to závažnější předmět studia pro nás Taizé představuje, že jeho kořeny jsou evangelické. Jak je tedy možné, že se muži vychovaní v tradici bohabojných rodin a společných modlitebních shromáždění, jak je to v evangelických církvích zvykem, oddělili od světa, uzavřeli se do svých pokojů, zavázali se mnišskými sliby a vzali na sebe jeho osamělé práce na díle Božím? Kam se poděl obdiv k lidem, kteří slouží Bohu a ještě se starají o rodiny, vychovávají zbožné děti a jsou svobodní,

navázání žádnými sliby na celý život? Vždyť Luther přece kdysi dávno kritizoval právě sliby dané Bohu, které nelze rozvázat?

Otázek, které v této souvislosti vyvstávají, je mnoho, proto bude třeba si postupně rozebrat jejich nejzávažnější body. Při studiu materiálů z Taizé a života jejích bratrů je možné objevit jeden velmi zajímavý prvek, konkrétně jakýsi zvláštní „kult“ otce zakladatele Rogera. Není snad výroku který by na něj neupomínal, většina literatury, kterou komunita produkuje je z pera právě Rogerova a jeho rady a směrnice pro život se staly vlastně obdobou řeholních regulí. Na první pohled se zdá, že něco takového do protestantismu nepatří. Ale právě opak je pravdou a velmi rozšířenou. Zakladatelské osobnosti se stávaly hrdiny. Často se alespoň trochu podílely na tvorbě základních směrnic, ale jejich hlavním dílem je položení ideového základu jako takového. Další konkrétní předpisy vznikaly buď v průběhu času jako reakce na vznikající situace, ve kterých se mladá církev ocitla, nebo jako konsensus skupiny vedoucích představitelů, kteří se seskupili kolem vůdčí zakladatelovy osoby. Pozoruhodné postavení „otců zakladatelů“ se objevilo již brzy po Lutherově smrti. Již od roku 1546 začal být považován za světce, divotvůrce, proroka Německa či doslova „*divus et sanctus Dr. M. Luther*“.¹⁹² Také Phillip Jacob Spener a jeho druhové byli po dlouhou dobu zdrojem duchovní inspirace. Například Církev adventistů sedmého dne spočívá na myšlenkách, které sepsala prorokyně z počátku hnutí *Ellen Gould Whiteová* (1827-1915). Výsostného postavení požívali také metodista Wesley a kvaker George Fox. Baptismus, který se dosud uctivě odvolává na dávné předky v řadách anabaptistů, vyzdvihuje na piedestal zejména současné učitele. Za všechny jmenujme alespoň Billyho Grahama nebo Jerremyho Falwella. Význam zakladatelů už v dnešní době ale poněkud klesá, protože proměňující se doba si žádá nové odpovědi na odlišné otázky. Nic to ale nemění na tom, že jejich postavení zaujímají stále noví lidé. Komunita v Taizé a její ideový základ je čistě dílem bratra Rogera, ale snad je tomu právě proto, že společenství je dosud velmi mladé, v porovnání s jinými řády nebo církvemi. Nástup bratra Aloise možná přinese jiný vývoj. Až čas nám ukáže, do jaké míry je Taizé tvárné. Bude se proměňovat s dobou, nebo se přiblíží více katolickým řádům, které své regule, stanovené iniciující postavou úzkostlivě dodržují po staletí bez významných změn.

Bratři slibují život v prostotě, milosrdenství, lásce a přijímají závazek celibátu. Přijímání těchto slibů ale nevzniklo po příchodu katolických bratrů, nýbrž se k němu rozhodla ještě ona původní evangelická sestava. Ačkoliv se to zdá být jako velmi podivné a vzdálené

¹⁹² Předmluva J. L. Hromádky k dílu M. Luthera: *O babylónském zajetí církve*, Jan Leichter, Praha 1935; str. 10n.

protestantské tradici, říkali jsme, že jak Pavel, tak Luther si byli dobře vědomi, že může být celibát vhodnější a užitečný a Luther mnichům vytýkal spíše postoje, s jakými se mniši nejen k celibátu stavěli. V Taizé je celibát přijímán právě z onoho praktického důvodu. Vzhledem ke stylu života komunity není zcela myslitelné, aby snad mniši přivedli do společenství svoje rodiny, manželky a děti. Tempo života by se jim opravdu přizpůsobit nedalo a dlouhé zahraniční mise některých bratří by rozhodně rodinné atmosféře nepřispívaly. Bratr Roger k otázce celibátu říká: „*Přítakat celibátu znamená odevzdat se na celý život ... a člověk překračuje sám sebe.*“¹⁹³ Tím vyjadřuje i hluboký rozměr celibátu. Člověk se plně oddá Bohu a jeho pravý smysl bude naplněn pouze tehdy, je-li jako slib vzat celoživotně. V tomto ohledu nejspíše nelze nesouhlasit. Vztít nějaký slib, který člověka nutí se stále ovládat a pracovat na sobě a zároveň ho vzít pouze dočasně musí mysl nutně svádět k úvahám, jaké to bude, až slib pomine. Nemluvě ani o těšení se na onen okamžik, kdy pomine trápení omezeného těla.

Bratři se zavazují také, že ve svém láskyplném společenství si budou jeden druhému naslouchat. Prakticky jde o období zpovědi, ale v protestantském hávu. Již dříve jsme viděli, že mnohá protestantská hnutí využívají této praxe sdílení svých duchovních zážitků a pocitů, svých zkušeností s ostatními bratřími. V jejich případě šlo vlastně o skupinovou terapii. V případě Taizé je více akcentována samota jedince, ve které se setkává s Bohem, proto také sdílné společenství není masivní skupinovou záležitostí, ale spíše rozhovorem mezi dvěma bratry. Podobnou praxi poskytují bratři také návštěvníkům, kteří jsou přímo vyzýváni k rozhovoru s bratry, jestliže cítí touhu hovořit o své víře a povolání od Pána. Pokud jde o novice, mají k němu bratři přímo povinnost naslouchat.¹⁹⁴ V rozhovoru má člověk možnost utřídit si své myšlenky, podívat se na věc z trochu jiného úhlu a může odhalit netušené možnosti odpovědí na své otázky. Právě to je hlubokým účelem katolické zpovědi. Její svátostný charakter a povaha povinnosti každého katolíka však mysticky zastírá psychologickou podstatu. Když protestantismus, podle svého zvyku „odkouzlil“ i tuto církevní praxi, mohl ji maličko pozměnit a upravit podle aktuálních potřeb. V reakci na dobové nálady pak mohly zcela spontánně vznikat zpovědní kroužky kvakerů, chvílky rozjímání evropských evangelických církví i důvěrné rozhovory dvou lidí v podání Taizé.

Bratři se při vstupu do komunity zavazují také k životu v prostotě a majetek sdílejí společně. Právě proto, že si francouzská komunita zvolila oddělený způsob života, je pro ní možné plně realizovat starý ideál společného vlastnictví. Stejně to bylo možné jen u těch

¹⁹³ Roger z Taizé: *Láska nad všechnu lásku. Prameny Taizé*, Cesta, Brno 1960; str. 68.

¹⁹⁴ *Ibid.*; str. 72.

protestantských skupin, které žily mimo hlavní společenský okruh a reálným ideál zůstal do chvíle jejich vstoupení do většinové společnosti. Proto s rozrůstáním se křesťanství v jeho raných dobách tento společenský model vymizel a stal se výsadou potulných kazatelů a později mnichů nebo oddělených skupin. Různorodá společnost, kterou začalo nové náboženství pokrývat jednoduše neutáhlo duchovní i materiální obtížnost takového způsobu života a zůstalo raději u osvědčeného soukromého vlastnictví. Potřební byli zaopatřováni bratrskou pomocí (podle vzoru sbírek již z Pavlových dob, které se uskutečňovaly podle potřeby), takže vlastně nebylo nutné vytvářet nějaké společné komunitní fondy, jako je tomu dnes v případě nesčetných církevních organizací dotujících pravidelně celá města, nebo lokální a diasporní církve. V menším měřítku a navíc ještě bez vázanosti na existenční zajištění se ale ideál mohl oživit. Život v samotě nebo v oddělených skupinách je tedy v tomto ohledu méně komplikovaný a tedy je možné žít ze společných zdrojů. Taizé si proto zakládá na evangelní chudobě a, jak jsme již říkali, žijí pouze z výdělku vlastních rukou a z provozu komunitních zařízení. *„Dělit se o svůj majetek, to vede k zjednodušování vlastního života a k otevírání vlastních domovů. K přijímání druhých je toho třeba tak málo.“*¹⁹⁵ Jako bychom slyšeli George Foxe. Zároveň jim to dává velkou svobodu a sílu, protože nemusí být vděční lidem, jen Bohu a nemusí se tedy podřizovat žádnému diktátu zvenčí. Vzhledem k jejich velkému vlivu na mladou generaci křesťanů by se něco podobného mohlo stát celkem snadno. *„Neustálé zjednodušování existence vzdaluje od křivolakých cest, kde se snadno můžeme ztratit.“*¹⁹⁶ V protestantismu je tento model v současnosti již neobvyklý, protože nekatolické církve nevytvářejí oddělené struktury příliš často a i jejich spirituální proudy (které se někdy oddělily od původní církve), jakým byl počátkem novověku například pietismus, zůstávají většinou integrovány do majoritní společnosti a uzavřeně probíhají jen dílčí části duchovního života.

9. 3 Krátké poznatky o životě v komunitě

Společenství bratří prakticky neustále pracuje na aktivitách a seminářích pro mladé křesťany, kteří celoročně přijíždějí do Taizé načerpat sílu a učinit důležitá rozhodnutí. Velkým důrazem společného života je právě konání činností pospolu. Tak je společné jídlo tmelem bratří i návštěvníků a zároveň jeho prostá povaha připomíná povolání Taizé: sdílet s chudými jejich nouzi.¹⁹⁷ Společné jsou také modlitby, které jsou většinou skutečně

¹⁹⁵ Ibid.; str. 24 a 83.

¹⁹⁶ Ibid.; str. 84.

¹⁹⁷ Ibid.; str. 71.

masového charakteru. „*Ve společné modlitbě dává duch chval tušit odrazy neviditelného. Skrze ni se ti náhle objevuje nový smysl bytí a pomalu v tobě vyvstává údiv z lásky.*“¹⁹⁸ Ačkoliv tedy Roger kdysi v mládí začínal jako osamocený prosebník v pokojíku, velmi dobře chápal hloubky a význam společných modliteb. Jejich sílu využívá nejedno charismatické společenství. K psychologickému rozboru atmosféry hromadných shromáždění se zde vyjadřovat nebudeme. O tom pojednává mnoho jiných prací z oblasti psychologie náboženství.

Ve společenství panuje silná role představeného. Jak jsme již zmiňovali, kult úcty k zakladateli zatím není jednoznačně vyprofilovaný a bratr Alois nepůsobí v čele komunity příliš dlouho. Zatím tedy nelze bez pochyb říci, jaké bude jeho postavení do budoucna. Buď se ujme vedení stejně výrazným způsobem jako Roger a osoba představeného bude nadále významným článkem společenství, nebo nastane opačná situace a Roger zůstane ve svém dosud jedinečném postavení „otce zakladatele“ a navždy bude tím, na kterého se všichni odkazují. Podle slov bratra Rogera představený figuruje jako služebník společenství. Jeho úkolem je obracet pozornost bratří ke společnému naplňování podobnosti společenství v Taizé a tím směřovat také jeho činnost. Není ostatním nadřazený, proto rozhodování o vývoji komunity a jejích činnostech se vede v diskusi všech bratří. Když se ale představený rozhoduje, má naslouchat Bohu a nenechat se ovlivnit většinou. Vždy musí určit svého nástupce, aby nebyl přerušen chod komunity.¹⁹⁹ Podle těchto svých slov Roger určil Aloise již dříve v minulosti. Proto již v den smrti mohl Alois převzít úkol bez zbytečných prodlev, které by mohly společenství uškodit. Zároveň je tím zachována jakási „posloupnost“ v ideových postojích představených.²⁰⁰

Vývoj Taizé se zatím nedá příliš předpokládat. V každém případě stojí na evangelických základech a je proto možné je považovat za jakousi raritu. V Německu sice existuje několik evangelických klášterů, ale jejich činnost je vskutku niterná a není o nich možné získat nijak podrobné informace. Možná jsou v očích ostatních protestantů jakýmsi „*infant terrible*“ a raději se o nich nemluví. Taizé je snad pro ně odstrašujícím příkladem, že vpustit si do svých myšlenek cokoliv katolického, je riskantní. Tak se totiž nakonec stalo, že bratr Roger přijal ikony a Panu Marii a celé společenství jaksi více nabralo katolických rysů nežli evangelických. Stále se ale snaží být především společenstvím ekumenickým.

¹⁹⁸ Ibid.; str. 62.

¹⁹⁹ Ibid.; str. 69.

²⁰⁰ Ibid.; str. 70.

10. Závěr

Pojednali jsme alespoň o nejvýraznějších interpretacích mnišských slibů v katolicismu i protestantismu a srovnali vzájemné spojitosti i rozdíly. Naše úvodní premisa, že monastické ideály se v protestantismu přes veškerý vzájemný odpor objevují se ukázala jako opodstatněná. Ačkoliv Martin Luther, pomyslný „zakladatel“ protestantismu, se k mnišství stavěl velmi negativně, přesto nemohl neuznat některé jeho klady, aniž by tím ztratil biblickou „půdu pod nohama“.

Viděli jsme, že ideál tělesné čistoty ztvárněný v celibátu projevil svou sílu, získanou staletími bohaté historie dokázal ukázat i na místech neočekávaných a současný vývoj jen nasvědčuje tomu, že se nikterak nejeví být oslaben. Popularita panenství mezi křesťany je stále vysoká a se stoupajícím vlivem charismatických hnutí se dá předpokládat její další nárůst. Pravděpodobně již nikdy nedosáhne takového vlivu jako ve středověku a s přihlédnutím k bezpráví páchaném ve jménu čistoty i skutkům hluboké lásky, je na posouzení každého čtenáře, zda je tomu dobře či ne.

Otázka poslušnosti nejspíše nadále zůstane otázkou. Není příliš pravděpodobné, že bychom se kdy lidským rozumem dobrali správné hranice pro uposlechnutí a vzdor. V lidských dějinách se ukázalo mnoho chvil, kdy člověk měl lépe poslouchat Ducha Páně, který, obrazně řečeno, v zoufalství nad lidskou slabostí marně „křičel“ Boží vůli. Podřízenost lidem, kterou kritizoval Luther se nejednou objevila i mimo zdi kláštera a nehledě na doporučení protestantských myslitelů se lidé opakovaně vzdávaly své svobody a odpovědnosti slepým posloucháním lidských příkazů.

A nakonec chudoba. Ideál, který se táhne křesťanstvím jako tenká linie, místy silnější, jindy slabší. Pokrytectví vnesl člověk i sem, když za zástěrkou nuzného života a oběti vlastního pohodlí žádal po svých bližních díl jejich vlastního pohodlí a jejich majetku. Finance a církve se v dnešních dnech opět dostaly na pořad dne a my jen s hrůzou zjišťujeme, že přepychová církevní minulost se stala hlubokou křivdou v lidech, která nebude snadno odpuštěna. Bohužel i církve, které se vždy pyšily svou nezávislostí na světě nyní žádají svůj díl a celkový obraz církve, jenž panuje v myslích lidí mimo ně, dále strádá.

Seznam literatury

a) Prameny

FOLKENBERG, Robert S. *Stále věříme*, Advent-Orion s. r. o., Praha 1995. ISBN 80-7172-145-X

HARMON, Nolan B. *Discipline of the Methodist Church*, Whitmore & Stone, 1944. ISBN nevedeno

JONES, Rufus M. *The Faith and Practice of the Quakers*, Meuthen And Co. Ltd., London 1928. ISBN nevedeno

LUTHER, Martin. *De votis monasticis iudicium* in: (ed.) ATKINSON, James. *Luther's works*, vol. 44 : The Christian in Society 1, Fortress Press, Philadelphia 1966. ISBN nevedeno

LUTHER, Martin. *O babylónském zajetí církve*, Jan Leichter, Praha 1935. ISBN nevedeno

LUTHER, Martin. *O svobodě křesťanské*, Evangelická matice, Praha 1917. ISBN nevedeno

ROGER z Taizé. *Láska nad všechnu lásku. Prameny Taizé*, Cesta, Brno 1960. ISBN 80-85319-03-9

STEIGER, Pavel. *Zápas o duši*, Křesťanské sbory v Československu, Ostrava 1991. ISBN 80-85237-14-8

ÚZKÁ RADA JEDNOTY BRATRSKÉ. *Jednota bratrská. Knížka o vzniku, učení, řádech a zřízení*, B. Vančura, Praha 1938. ISBN nevedeno

The Book of Discipleship of the Religious Society of Friends, W. H. Jenkins, Philadelphia 1927. ISBN nevedeno

b) Sekundární literatura

ABBOTTOVÁ, Elizabeth. *Historie celibátu*, BB/art, Praha 2005. ISBN 80-7341-560-7

AUMANN, Jordan. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Karolinum, Praha 2000. ISBN 80-1784-928-6

BAINTON, Roland H. *Martin Luther, Návrat domov*, Bratislava 1999. ISBN 80-967954-6-5

BIBLE. Písmo svaté Starého a Nového zákona (ekumenický překlad), ČBS, Praha 1985

BOUBÍN, Jaroslav. *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Vyšehrad, Praha 2005. ISBN 80-7021-654-9

(ed.) DUS, Jan A. *Novozákonní apokryfy II. Příběhy apoštolů*, Vyšehrad, Praha 2003. ISBN 80-7021-593-3

ECO, Umberto. *Jméno růže*, Český klub, Praha 2007. ISBN 978-80-86922-02-7

FRANK, Karl S. *Dějiny křesťanského mnišství*, Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2003. ISBN 80-902682-8-5

HEMPTON, David. *Methodism: empire of the spirit*, Yale University Press, New Haven 2005. ISBN 0-300-10614-9

JUERGENSMEYER, Mark. *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, CDK, Brno 2007. ISBN 978-80-7325-109-3

KLAASSEN, Walter. *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*, Conrad Press, Waterloo (Ontario) 1973. ISBN 0-9690458-1-6

KRYŠTŮFEK, F. X. *Všeobecný církevní dějepis, Nový věk, díl III.*, Rohlíček a Sievers, Praha 1892; str. 78 – 80. ISBN neuvedeno

LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*, CDK a Vyšehrad, Praha, Brno 2001. ISBN 80-85959-88-7

LEITES, Edmund. *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, Yale University Press, New Haven 1986. ISBN 0-300-03490-3

LINDBERG, Carter. *The Third Reformation? Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*, Mercer University Press, Macon 1983. ISBN 0-86554-075-6

MACHOVEC, Milan. *Ježíš pro moderního člověka*, Akropolis, Praha 2003. ISBN 80-7304-033-6

MARIUS, Richard. *Martin Luther. The Christian Between God and Death*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1999. ISBN 0-674-55090-0

MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*, Vyšehrad, Praha 2006. ISBN 80-7021-775-8

(ed.) MARTY, Martin E. *Modern American Protestantism and its World. Historical Articles on Protestantism in American Religious Life*, vol. 5 Varieties of Protestantism, K. G. Saur Verlag, Munich 1992, London, New York, Paris 1989. ISBN 3-598-41536-2

(ed.) MARTY, Martin E. *Modern American Protestantism and its World. Historical Articles on Protestantism in American Religious Life*, vol. 14 Varieties of Religious Expression, K. G. Saur Verlag, Munich, London, New York, Paris 1993. ISBN 3-598-41545-1

MCBETH, Leon. *Baptist Fundamentalism: A Cultural Interpretation*, in: (ed.) MARTY, Martin E. *Modern American Protestantism and its World. Historical Articles on Protestantism in American Religious Life*, vol. 10 Fundamentalism and Evangelicalism, K. G. Saur Verlag 1993, Munich, London, New York, Paris 1992. ISBN 3-598-41541-3

MCGRATH, Alister. *Křesťanská spiritualita*, Volvox Globator, Praha 2001. ISBN 80-7207-444-X

NEWTONOVÁ, Diana. *Papists, Protestants and Puritans, 1559 – 1714*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. ISBN 0-521-59845-1

PELIKAN, Jaroslav. *Spirit versus Structure. Luther and the Institutions of the Church*, Collins, London 1968. ISBN neuvedeno

PESCH, Otto H. *Cesty k Lutherovi*, CDK, Brno 1999. ISBN 80-85959-53-4

SEPPÄLÄ, Serafim. *In Speechless Ecstasy. Expression and Interpretation of mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Studia Orientalia, Vol. 98. 2003, Finnish Oriental Society, University of Helsinki 2003. ISBN 951-9380-58-2

VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství I. Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*, Benediktinské opatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2006. ISBN 80-86882-03-9

VLNAS, Vít. *Novokřtenci v Münsteru*, NLN, Praha 2002. ISBN 80-7106-505-6

WARD, William R. *Early Evangelicalism. A Global Intellectual History, 1670 – 1789*, Cambridge University Press, New York 2006. ISBN 0-521-86404-6

WEBER, Max. *Protestantská etika a duch kapitalismu*, in: Metodologie, sociologie a politika, OIKOUMENEH, Praha 1998. ISBN 80-86005-48-8

WERNISCH, Martin. *Knihy svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Kalich, Praha 2006. ISBN 80-7017-026-3

(ed.) WILSON, H. S. *Christian Fundamentalism Today. The papers and findings of the WRC/LWF/PCPCU Consultation 1993*, WARC, Geneva 1994. ISBN 92-9075-015-4

ZUBERT, Bronislaw W. *Řeholní právo. Instituty zasvěceného života a společnosti apoštolského života*, Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1997. ISBN neuvedeno

c) Encyklopedie a slovníky

FIORES, Stefano de, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999. ISBN 80-7192-338-9

kol. autorů. *Encyklopedie mystiky*, svazek II., Argo, Praha 2001. ISBN 80-7203-372-7

d) Elektronické dokumenty nebo jejich části

LUTHER, Martin. *Letter to several nuns* (1524), dostupné na webové stránce: <http://www.iclnet.org/pub/resources/text/wittenberg/luther/nuns.txt>

LUTHER, Martin. *Letter to the pope Leo X.* in *Concerning christian liberty* (1520), dostupné na webové stránce: <http://www.bartleby.com/36/6/1.html>

KALLAS, Endel. *The Spirituality of Luther: A Reappraisal of His Contribution (Luther's monastic experience)*, in: *Spirituality Today*, Winter 1982, Vol. 34, No. 4, str. 292 – 302, dostupná na webové stránce: <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/823441kallas.html>

O komunitě v Taizé: <http://www.taize.fr>

Životopis Rogera Schutze: http://cs.wikipedia.org/wiki/Roger_Sch%C3%BCtz

Summary

Monasticismus u Martina Luthera a některé jeho ohlasy v dějinách protestantismu

Monasticism of Martin Luther and some of its echoes in the history of Protestantism

Kateřina Vodičková

The proposal of this work is to find out, if and how the ideas of Martin Luther about monasticism were reflected in some Protestant movements. The work analyses basic Luther's texts about monasticism and compares its main views with the history of Protestantism. The most important standpoints are found in the three monastic vows of celibacy, obedience and poverty. It is shown, that most Protestant movements and Churches have applied and still apply many monastic elements. They only differ one from another in which elements and how do they uniquely understand them. In many cases Luther's criticism wasn't taken into consult.