

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Je správné křtít malé děti?

Diplomová práce

Autor: Jan Lamser
Katedra: Systematické teologie
Vedoucí práce: **Prof. ThDr. Jan Štefan**
Studijní obor: Evangelická teologie

Rok odevzdání: 2009

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Je správné křtít malé děti? napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia

V Praze dne 20. dubna 2009

Jan Lamser

Název práce v angličtině: May little children be baptised?

Anotace

Práce má za cíl vymezit se z pohledu dogmatiky k otázce křtu dětí. Obsahuje historický a konfesní přehled látky, artikuluje okruhy otevřených otázek a dovozuje, že na ně doposud není k dispozici skutečně vyvážená dogmatická reflexe, normativní výpovědi proto trpí značnou jednostranností. Té je třeba se vyvarovat již na úrovni metodiky práce s látkou. Práce následně konstatuje absenci robustnější sakramentologické metodiky, snaží se následně formulovat požadavky, jaké by takový metodický přístup měla splňovat, a to s přihlédnutím k přístupům, v jejichž rámci byla látka doposud rozebírána. Tyto přístupy jsou popsány ve struktuře metanarativu, vědní perspektivy, diskurzu, argumentativní logiky. V závěru práce je navržen postup práce s dostupnou látkou, jehož aplikace by mohla přinést celistvější pohled na otázku křtu dětí.

Klíčová slova: Křest, křest dětí, metodika sakramentologie

The Purpose of this writing is to address the issue of paedobaptism from the perspective of dogmatics. It contains an historical and confessional overview. It articulates the open issues and demonstrates, that so far no fundamentally balanced dogmatic reflection has been developed. Consequently, individual dogmatic views and positions have largely suffered from offering just partial perspectives. It seems critical to avoid such drawback while setting sound methodological background for such type of research. In the following sections an absence of a robust general methodology in the area of sacramentology is observed, an attempt to articulate key attributes of such methodology is presented, taking into account approaches taken so far. Such approaches are structurally analysed through metanarrative, research discipline, discourse, argumentative logic. Finally, a practicable approach to deal with abundant available relevant theological material is proposed. Such an approach, if applied, might offer more holistic perspective on paedobaptism.

Keywords: Baptism, Paedobaptism, Sacramentological Methodology

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce, profesoru Štefanovi, za trpělivost a povzbuzení a noci za její temnotu.

Obsah

ÚVOD.....	8
OČ V OTÁZCE KŘTU DĚTÍ BĚŽÍ?	11
HISTORIE KŘTU DĚTÍ	11
<i>Křest dětí v Novém zákoně</i>	11
<i>Rané křesťanství</i>	12
<i>Augustin</i>	15
<i>Středověk</i>	16
<i>Reformace - První protestantská generace Luther, Zwingli, Bucer a anabaptisté</i>	18
Luther	18
Anabaptisté reformace.....	19
Zwingli	20
Bucer	21
<i>Calvin, Bullinger, konfese</i>	22
Bullinger.....	22
Calvin	23
Konfese.....	26
<i>Švýcarské konfese</i>	27
<i>Kontinentální konfese</i>	27
<i>Britské konfese</i>	28
<i>České konfese</i>	29
<i>Shrnutí:</i>	30
<i>Protestantská ortodoxie</i>	31
<i>Angloamerická oblast</i>	32
<i>Osvícenství</i>	32
<i>Revivalismus</i>	34
<i>Dvacáté století</i>	34
<i>Sekularizace společnosti, protestantská teologie křtu dětí 20. století</i>	35
<i>Historická teologie</i>	39
<i>Posuny v názorech katolické církve na křest dětí v průběhu dvacátého století</i>	40
<i>Ekumenismus</i>	41
<i>Interdisciplinarismus</i>	42
<i>Charismatické trendy</i>	43
<i>Komplexnost, ekumenická korektnost a dogmatická čistota</i>	43
<i>Celkové historické shrnutí:</i>	44
KONFESNÍ POHLEDY	46
<i>Katolíci</i>	47
<i>Lutherské církve</i>	47
<i>Metodisté</i>	47
<i>Reformovaní</i>	48
<i>Pravosláví</i>	48
<i>Baptisté</i>	48
<i>Shrnutí</i>	49
ALTERNATIVNÍ PERSPEKTIVY SYSTEMATICKÉHO POHLEDU NA KŘEST DĚTÍ	50
<i>Spása prostředkovaná křtem</i>	50
<i>Očištění hříchů</i>	50
<i>Boží láska a milost</i>	51
<i>Znamení a Zaslíbení</i>	51
<i>Já – Ty</i>	51
<i>Víra, obrácení</i>	51
<i>Víra jako životní postoj</i>	52
<i>Víra a racionalita</i>	52
<i>Posilování víry</i>	52
<i>Objektivní přihlášení k víře</i>	53
<i>Fides Propria a Aliena</i>	53
<i>Víra u nemluvnat</i>	53
<i>Růst do budoucí víry, potence obecně</i>	54
<i>Sakramentalismus versus symbolično</i>	54
<i>Boží a lidská iniciativa</i>	54
<i>Závazek, obrácení</i>	55

<i>Predestinace</i>	55
<i>Smlouva</i>	55
<i>Vstup do církve</i>	56
<i>Liturgika</i>	56
<i>Bližní a církev</i>	56
<i>Legalismus platnost – účinnost</i>	57
<i>Objektivnost – subjektivnost</i>	57
<i>Paralelismus uvnitř – navenek</i>	58
<i>Shrnutí</i>	58
JAK TEDY TÉMA KŘTU DĚTÍ UCHOPIT A DOSPĚT K JEHO AKTUÁLNÍ, KOMPLEXNÍ A VYVÁŽENÉ TEOLOGICKÉ REFLEXI?	59
KONTEXT SAKRAMENTOLOGIE	60
<i>Obtížnost sakramentologie</i>	61
<i>Aktuální sakramentologická reflexe</i>	63
Nové teologické přístupy inspirované filosofií (Rahner, Chauvet, Schillebeeckx)	64
Epifomenalita	65
La nouvelle théologie	67
Dialektická teologie	68
Boží akt a lidská odpověď	69
Liturgické důrazy	70
Ekumenické trendy	70
Multikulturnost, multidisciplinarita	71
Nové svátosti – Ježíš a církev	72
Univerzálnost	73
<i>Budoucí otázky</i>	74
<i>Shrnutí pohledu na současnou sakramentologii</i>	74
METODICKÉ OTÁZKY UCHOPENÍ OTÁZKY KŘTU DĚTÍ	76
<i>Zdroje porozumění</i>	76
<i>Metanarativy</i>	77
<i>Oborové (vědní) perspektivy</i>	82
<i>Diskurs</i>	84
1) Biblistický diskurs	84
2) Scholasticko – dogmatický	84
3) Raciocentrický	85
4) Revivalistický	85
5) Novosmluvní	85
6) Vědecký	85
7) Subjektivně orientované diskursy	86
7a) Diskurs Agenta křtěnce	86
7b) Diskurs Agenta rodičů + kmotrů	86
7c) Ekleziologicko -inkluzivistický - Diskurs Agenta církve	86
7d) Diskurs Agenta Boha	86
8) Diskurs alternativních teologických pohledů	87
9) Diskurs konfesijní	87
<i>Technika a jazyk diskuse</i>	89
Co je norma	89
Co je třeba dokazovat, důkazní břemeno	91
Výrazné linie argumentace	92
1) Argument Závazného, Zakázaného a Povoleného	92
2) Argument Zásadní výjimky	93
3) Co není zakázáno, je dovoleno	93
4) Argument Presumpce (positivní či negativní)	94
5) Argument praxe a tradice	94
6) Důkazy sporem	95
7) Biblistický argument	95
8) Zdůraznění jednotlivosti s postulováním zásadního dopadu na otázku jako celek	96
Důslednost při používání argumentů	97
Relevance argumentů	98
Terminologie	100
<i>Jak se tedy k problému prakticky postavit?</i>	102
<i>Hledání předběžné metody</i>	104
<i>Křtít nemluvně? Kristus v příběhu víry a dialektická teologie</i>	106
<i>Křtít nemluvně? Otázka se ubírá mnoha cestami a nachází mnoho odpovědí: postmoderní perspektiva</i> .	110

<i>Křtít nemluvně? Konkrétní rozhodnutí a jeho etika</i>	112
<i>Tři přístupy, jeden praktický postup</i>	115
<i>Poznámky a námitky, závěr</i>	117
<i>Námitka zbytečnosti</i>	117
<i>Námitka deformace našeho pohledu</i>	117
<i>Námitka bezbřehé souřadnosti</i>	118
<i>Námitka absence normy</i>	118
<i>Závěr</i>	119
<i>Bibliografie</i>	120
a) <i>Sekundární</i>	120
b) <i>Pramenná</i>	122
c) <i>počítačové zdroje</i>	125

Úvod

Tématem této práce je otázka křtu dětí. Přesněji řečeno, mou ambicí je pokusit se zmapovat, jaké podstatné souvislosti je na místě mít na zřeteli, pokouší –li se někdo vynést normativní soud jako odpověď na otázku „Kdy je vhodné, aby byl člověk pokřtěn“?

Již otázka sama je přitom vlastně nejednoznačná. Vedle ústředního významu, který vztahuje ono „kdy“ k fyzickému individuálnímu věku v sobě nese i širší kontext jde zároveň o to, jaký člověk je či měl by být, i o to, jaký je a má být svět a prostředí kolem něj. Neboli, otázka není jenom o čase z pohledu věku, ale i o dalších podmínkách, na jejichž splnění se ono „kdy“ v naší otázce táže. Zodpovědět takto obecně kladenou otázku vyžaduje zohlednění (velmi četných) příslušných souvislostí a úkol činí velice nesnadným. Přitom, pokud se budeme pokoušet otázku formulovat určitěji, tak, aby se dalo snáze dospět k odpovědi (kupříkladu pokusíme-li se všechny kvalitativní podmínky z našich úvah uzávorkovat a otázku vztáhnout prostě jen na věk křtěnce), zjistíme záhy, že buď klademe problém prima facie nepřiměřeně redukovatě a nemůžeme doufat v odpověď, která by nás v posledku uspokojila, nebo – a to ještě spíše – že již tím, jak se tážeme (jakým způsobem jsme obecné tázání redukovali), předznamenáváme vlastně odpověď jako takovou.

Jde totiž o to, že náš problém je otázkou mimořádně průřezovou. Problémem není potřeba vytvořit praktické administrativní pravidlo pro výkon mechanického obřadu. Hovoříme (kromě jiného) o víře a spáse křtěného člověka. O tu by tím, že nebude řádně pokřtěn, mohl být připraven. Otázka se týká i vztahu rodičů a dětí, církve a dětí; takovým souvislostem se nelze jednoduše vyhnout tím, že je prostě odložíme. Otázka křtu dětí burcuje rodičovský cit a tím získává silnou emocionální naléhavost. Volá po jasné teologické artikulaci a jednoznačné odpovědi. Přitom neurčitost explicitních výpovědí Písma, tajemnost křtu jako takového i svátostnosti všeobecně jsou zřejmě příčinou toho, že zřetelné teologické slovo, které není selektivní, které by bylo sdělné, empatické k alternativním přístupům a přitom srozumitelné a respektované, zaznívá i třebas jen jako náznak odpovědi na námi položenou otázku - jen zřídka.

Již letný pohled na historii teologických diskusí na téma křtu dětí je indikativní. Ukazuje, že obvyklým východiskem pro drtivou většinu úvah o křtu dětí je silný výchozí normativní názor autora, jaká je jediná nutně správná odpověď na položenou otázku. Podle toho, jak tato apriorní odpověď stojí, je následně budována argumentační konstrukce, která ji zdůvodňuje (a která se opírá a je budována v kontextu obecnou teologickou koncepcí daného teologa či teologického proudu, avšak vesměs nikoliv tak, že by z ní byla vyvozena, ale je do ní obratně již hotová vkomponována). Teologická poctivá snaha problém pochopit, popsat a vymezit se vůči všemu podstatnému, čeho by se mohl týkat, jak v individuálních teologických koncepcích tak i v drtivé většině monografií nápadně chybí.¹ Skečovitost a částečnost je příznačná i pro diskusi na dané téma jako celek, ať již se jedná o příležitostné články, příspěvky na konferencích či o církevní dokumenty. Postoje k otázce křtu dětí, snad více než ke kterékoli jiné, jsou rovněž zatíženy silnou konfesijností. To vede velmi často k tomu, že od teologie argumentace někdy sklouzává až k revolverově prvoplánové rétorice, z teologické analýzy problému se stává pamflet.

V jistém smyslu není tento stav asi nutně překvapením, neúplnost pohledu na problém není zde ani nutně projevem teologického lajdáctví. Polyvalentnost tématu (kterou v dalším textu šířeji popíšeme) umožňuje vybrat si pro uchopení tématu řadu legitimních východisek. Mnohorozměrnost pak ovšem obvykle způsobí, že se jen velmi obtížně daří najít prostor společné řeči a polemiky s autory, kteří zvolili východiska alternativní. Diskuse budí dojem neuspořádanosti, nepřehlednosti. Stejně nepřehledná je reálná praxe, kde převládá spíše liberální přístup, avšak obvykle vázaný na různé kolaterální kompromisní podmíněnosti bez zřetelnější dogmatické opory.² Jakoby se nediskutovalo, jakoby každý, kdo se snaží do debaty přispět, vedl spíše svůj dílčí monolog, a snažil se po svém k tématu vymezovat, aniž by skutečně naslouchal ostatním.

Tato nepřehlednost je přitom výzvou terénu přeci jenom zmapovat. Jak je uvedeno výše, to je právě cílem tohoto příspěvku.

K tomu důležitá poznámka: Rozsah úkolu se ukázal být tak rozměrný, že jsem nucen, aby tato práce coby práce diplomová mohla být vtěsnána do únosného rozsahu bez újmy na

¹ Je na místě nicméně zde upozornit na poučený pokus o nalezení vyváženého a reformované tradici podloženého postoje v díle Riggs, John W. *Baptism in the Reformed Tradition: An Historical and Practical Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002. 187 s. ISBN 0—664-22531-4

² P. Leithart hovoří o tomto jevu jako o „schizofrenickém paedobaptismu“; LEITHART Peter J. *Infant Baptism in History: An Unfinished Tragicomedy*. In: STRAWBRIDGE Gregg et alii. *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Phillipsburg (New Jersey): P+R Publishing, 2003. 329 s. sborník, s. 255

srozumitelnosti a doufané kvalitě obsahu, rezignovat na pokrytí tématu v plné šíři. Původně zamýšlený přehled toho, co může být o křtu dětí řečeno a zmapování hlavních i sekundárních souvislostí ponechám jako prostor pro další zkoumání, zde se zaměřuji na úvod do problému jako takového a metodické zamýšlení, jak se vůbec k zodpovídání otázky křtu dětí stavět, třídit otázky a argumenty, do jakého kontextu je zasazovat. Ukazuje se totiž, že i jen takovéto předběžné rozvržení je nečekaně obtížné, a přitom bezpodmínečně pro poctivý přístup k problému nutné.

Členění práce a logika výkladu je následující:

- Nejprve se pokusím o stručný přehled tématu, který poskytne základní vhled do žité a myšlené bohatosti naší otázky.
 - Provedeme historický exkurz: jak se k otázce křtu dětí vymezovala praxe, jaké výrazné teologické názory byly ke křtu dětí kdy artikulovány
 - Připodotkneme a přehlédneme hlavní aktuální konfesní přístupy ke křtu dětí
 - Pokusím se o velmi předběžný závěr: lze identifikovat několik výrazných teologických postojů, od nichž se pojetí křtu dětí zásadním způsobem odvozuje. Dojdu ovšem k tomu, že teologický horizont odpovědí, které na námi kladenou otázku zaznívají, je značně omezený. Z toho vyplývá potřeba formovat pohled komplexnější.
- Ve snaze formulovat vhodné východisko pro budování takového to robustněji pojatého pohledu se následně pokusím vymezit prostor a postupy současné sakramentologie (coby zastřešujícího teologického oboru, v jehož rámci a jehož prostředky je na místě k otázce křtu přistupovat) a najít touto cestou použitelná věcná i metodická východiska
- Dále se pokusím provést pracovní přehled, jaké faktické okruhy se zdají být pro zkoumání našeho tématu relevantní a jaké formy analýzy a diskurzu jsou k dispozici nad rámec (omezující a nejednoznačné, jak vyplyne z předchozího) čistě sakramentologické perspektivy.
- Poté se pokusím na základě takového přehledu dostupných přístupů navrhnout praktický pracovní rámec práce s relevantními souvislostmi, jež máme za cíl zmapovat
- V další části – jež prozatím zůstává nedokončena a jež je přitom nutně těžištěm tématu vůbec – bude snad v budoucnu prezentován přehled souvislostí, které by měly být při

formulování teologie křtu dětí zohledněny v odpovídajících teologických registrech. Jinými slovy, chtěl bych navrženou metodu aplikovat na reálném materiálu.

Z nedostatku použitelných vzorů jsem zvolil tento postup. Rozsah práce přitom ovšem neumožnil obsáhnout téma v šíři a hloubce, kterou bych považoval za adekvátní. Přes snahu o maximální ucelenost jsem si vědom zásadní předběžnosti tohoto textu. Tuto předběžnost jsem v prvních verzích cítil potřebu opakovaně v celé práci zdůrazňovat. Poté, co mne vedoucí diplomové práce upozornil na trýzeň, již tato repetice čtenáři působí, tuto figuru plošně z textu vypouštím a čtenáře zároveň prosím, aby ji při četbě měl nicméně stále co nejsilněji na mysli. Zejména některé rázněji formulované závěry, na které lze v dalším textu narazit, je nutno diskontovat touto podmíněností předběžnosti.

Osobní poznámka: Téma mne přitom neobyčejně zaujalo, jak je naznačeno výše, hodlám se jím zabývat dál. Věřím proto, že se mi podaří práci ještě přiměřeně dopracovat a i tuto její úvodní část doplnit či rozšířit a od předběžných náznaků alespoň v některých punktech posunout k určitějším závěrům.

Oč v otázce křtu dětí běží?

Historie křtu dětí

Na tomto místě tedy provedme stručný historický přehled názorů na křest dětí (s přihlédnutím k dobové praxi) a hlavních argumentů, o které se opírají. Mimo užitečného předporozumění, jak a proč se konstituovaly některé zásadnější postoje, tento exkurs umožní identifikovat i některé perspektivy a východiska, které je každopádně třeba vnímat ne pouze jako historické a překonané, ale jako i dnes názorotvorné. Na druhou stranu není třeba pokoušet se na tomto místě studovat historii a prameny v zevrubném detailu: pohled na historický vývoj je (jak následně dovedíme, ale jak to vyplývá přímo z názoru) pouze jednou z užitečných metodických perspektiv, nikoliv však hlavní osou našeho zkoumání. Řadu spíše jen dílčích názorů a historických skutečností jen souřadných k tomu, co zmíníme, v této kapitole proto vědomě pomineme.

Křest dětí v Novém zákoně

Křest se v rámci křesťanské tradice objevuje v Novém zákoně – a to hned ve dvojí podobě. Kristus sám je pokřtěn Janem, aby posléze, v rámci vyslání apoštolů, ustanovil

křestní praxi. Evangelia poukazují na souvislost křtu Janova a křtu ustanoveného Kristem, o samotném křtu – a to zejména o křtu křesťanském – hovoří málo a o křestní praxi v zásadě vůbec. Stejně tak epištoly. K otázce, jak to Ježíš myslel při ustanovování křtu z hlediska věku křtěného křesťana – zdali příkaz křtu v sobě obsahuje určitá omezení nebo alespoň preference ohledně věku křtěného – nelze na základě Nového zákona přímo nic určitějšího říci.

Novozákonní text popisuje křest několika dospělých lidí, o křestu dětí se nijak nezmiňuje; zároveň jej ovšem také explicitně nezakazuje ani jinak neproblematizuje. Pro účel našeho zkoumání na tomto místě není určující, jak se vymežeme k řadě biblických míst, na která bývá zhusta odkazováno jako na nepřímé důkazy pro či proti křtu dětí za Ježíšova působení a v rané církvi. Pokud byl křest dětí běžnou či dílčí praxí, pak bible nijak explicitně takovouto praxi nekomentuje a nevykládá. Obdobně je tomu i s mimobiblickými zdroji – o reálné praxi křesťanských sborů není z původních pramenů z našeho hlediska nic známo, tím méně o teologii, která tuto praxi fundovala.

Rané křesťanství

Rané křesťanství až po Origena se v dochovaných dokumentech k otázce křtu dětí explicitně nevyslovuje; v *Martyrium Polycarpi* je výrok „86 let mu (Kristu) sloužím“ občas interpretován jako důkaz Polykarpova křtu již v ranném věku; u Justina je obdobně vykládána poznámka „...od svého dětství byli Kristovými učedníky“. Obdobně je zmiňován Ireneus „...stal se pro děti dítětem, aby posvěcoval děti...“; jinde Ireneus hovoří o znovuzrození coby přerodu v křesťanově životě, a to výslovně i s odkazem na novorozence.³ *Didaché* v souvislosti se křtem hovoří o pústu, což se jistě netýkalo nemluvňat, avšak ke křtu dětí se nijak zamítavě explicitně nestaví.⁴ Archeoepigrafika přináší příklady nápisů na hrobech, kdy se o dětech hovoří jako o „dětech Božích“⁵, odkud někteří dovozují, že nutně musely být křtěné. V souhrnu lze nicméně konstatovat, že jednotlivé dostupné útržkovité citace nelze brát jako jasné indikace, které by praxi křtu dětí v prvních stoletích potvrzovaly či vyvracely. Zejména pak tyto zdroje neposkytují žádné zprávy o případném teologickém zázemí tehdejšího křestního přístupu či přístupů.

³ IRENEUS. *Adversus Haereses*, 2.22.4

⁴ *Didaché*. kap. 7

⁵ *Corpus Inscriptionum Graecarum*. 9727, 9801, 9817; DIEHL E., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Berlin 1961, nos. 1523(3), 4429A

Výslovně se skeptí se k praxi křtu dětí staví Justin Martyr. Křtěnec pro něj „není dítětem z donucení a nevědomosti, ale volby a uvědomění, které dosahuje odpuštění dříve spáchaných hříchů, poté, co se rozhodl znovu zrodit a kát se ze svých hříchů“⁶

Tertullian výslovně doporučuje křtít až po svatbě⁷; v případě nebezpečí smrti děti pokřtít; neopírá tento názor o žádnou určitější teologickou argumentaci⁸, zavádí ovšem do latiny termín sacramentum a explicitně zdůrazňuje analogii s původním významem vojenské přísahy na zástavu; příležitostně glosuje „Křesťanem se člověk nerodí, ale stává“; takto lexikálně zdůrazňuje svátostný rozměr osobního vyznání, aktu a závazku.⁹

Hippolytus římský popisuje, že děti jsou vždy křtěny před dospělými, a ty, které (ještě) nedokážou v rámci rituálu odpovídat podle předepsané liturgie, za ty promlouvají dospělí.¹⁰

Pokusíme - li se shrnout: žádná převládající normativní praxe ani výklad v prvotní církvi nedominovala, problém nebyl ani tematizován; „je očividné, že (tehdejší) církve měla jen volné povědomí o (nějaké) biblické teologii křtu dětí. Děti byly křtěny, ale tato skutečnost byla vnímána s rozpaky.“¹¹

Origenes se o křtu dětí zmiňuje ve svých třech dílech¹². Jako první pramen vůbec se explicitně vymezuje k otázce prvotní praxe křtu dětí: „Církev přijala tradici od apoštolů, aby také dětem byl udělován křest“. Zdůrazňuje, že křtem jsou odpuštěny hříchy, cituje „Nikdo není nedotčen hříchem, ani ti, jejichž pozemský život trvá jediný den“ a dovozuje odtud přiměřenost křtu novorozenců.¹³

Z pramenů se zdá, že ve čtvrtém století již byla praxe křtu dětí běžná. Rozhodně ale neustupuje do pozadí ani křest dospělých; zkoumání křestních kázání Cyrila, Ambrože a Jana Zlatoústého „působí jednoznačným dojmem, že křest dospělých byl standardní, dokonce jednoznačně, v Jeruzalémě, Milánu a Antiochii“¹⁴.

Často je rozmach křtu dětí spojován s Konstantinem Velikým, resp. s nástupem křesťanství jako říšského náboženství. Politicky motivovaný krok vyžadoval administrativně jednoznačná pravidla, navíc z povahy věci bylo politickým cílem „masové

⁶ JUSTIN MARTYR. *Apologia*, 1.61.

⁷ TERTULLIAN. *De baptismo*, 18

⁸ BAKKE Odd Magne. *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis. Fortress Press. 2005.348s. str. 240

⁹ LEITHART Peter. *Infant Baptism*. s. 255

¹⁰ HIPPOLYTUS ŘÍMSKÝ. *Apoštolská tradice Hippolyta římského*, Refugium. 2000. s. 53. 21.4-5

¹¹ LEITHART Peter. *Infant Baptism*. s. 255

¹² ORIGENES. *Homiliae in Luc.* 14, ORIGENES. *Homiliae in Lev.* 8.3.5, a ORIGENES *Commentarii in Rom.* 5.9.11.

¹³ NEUNHEUSER Burkhard, *Baptism and Confirmation* Montreal. Palm. 1964, str. 70-71.

¹⁴ Edward Yarnold, citováno v LEITHART Peter. *Infant Baptism*. str. 252

pokřesťanství“, které nebylo svou povahou v příkrém rozporu s tradicí a kterému se bezpochyby v té době nijak pevná dogmatika –kdyby snad měla výhrady - dokázala přizpůsobit. Zároveň ovšem (na rozdíl od pozdější praxe kupř. v severských evropských zemích), postátnění křesťanství nevedlo k prostému překryvu občanství a příslušnosti k církvi, křest tím pádem zůstává ve sféře náboženské, není redukován na administrativní a čistě světsky standardizovaný registrační akt státní správy.

Masová expanze církve, kdy z odhadovaných sto tisíc křesťanů kolem roku sto vzrostl jejich počet na 30 milionů kolem roku 400, vyvolala i tak postupnou potřebu určitého praktického i teologického naformátování této expanze na úrovni pravidel a procesů vztahující se na vstup nových členů do církve. Praxe, dříve zřejmě místně podmíněná, se postupně od druhého století ustálila do uceleného schématu: dlouhá katecheze a příprava, křest obvykle o Velikonocích, pomazání olejem, svatě přijímání.¹⁵ Toto schéma odpovídá potřebám vstupu dospělých do církve a reflektuje ohromný růst církve, kdy právě masy nových dospělých křesťanů byly těžištěm liturgické a církevní potřeby. Křest dětí, tak jak je zřejmé z výše citovaných autorit, které jej ovšem spíše nahodile glosují než že by jej jakkoli určitěji systematicky uchopovaly, byl (čistě statisticky) fenoménem co do rozsahu nesrovnatelně méně častým a předmětem spíše okrajového liturgického a teologického zájmu. Křest byl vnímán jako součást „vstupního balíčku křesťana“, a tím pádem implicitně dominovala křestní iniciační teologie orientovaná na dospělé.

Jak se svět (minimálně svět, ve kterém žili významní biskupové a teologové) celý pokřesťanstil, došlo ovšem posléze k tomu, že dříve dominantní forma křtu (dospělých) výrazně nakonec ustoupila a naopak dříve množstevně minoritní křest dětí nabývá na kvantitativním významu. Od počátku pátého století se patristický iniciační balíček rozpadá (křest, konfirmace, první přijímání se liturgicky i eklesiologicky individualisují). Křestní rituál se výrazně zjednodušuje, teologický důraz přechází od iniciace do církve k očištění hříchů.

Tento posun důrazu vede postupně až téměř anekdotické praxi pozdního křtu, doložené u samotného Konstantina Velikého (ovšem i u kapadockých otců), kdy křest byl odkládán až do vysokého věku, s cílem dospět takto k odpuštění hříchů, které byly v předchozím životě spáchány (a minimalizací těch neodpuštěných, které do smrti člověk ještě stihne spáchat – Konstantin se záměrně nechal z tohoto důvodu pokřtít až těsně před smrtí). Když pomineme mnohé prvoplánově dubiosní aspekty takového přístupu ke křtu, je

¹⁵ RIGGS, *Baptism*. s.4

nicméně zřejmé, že jeho teologie je již orientovaná zcela dominantně právě na otázku smytí hříchu. Eklesiologicko – iniciační prvek ustoupil, či spíše vymizel.

Tento posun v teologii směrem k tématu hříchu – a ovšem tím i milosti a spásy - se odrazil, jak již bylo řečeno, i v zjednodušené liturgice (řada prvků, z doby, kdy obřad byl prvotně zaměřen na dospělé, nicméně přetrvává; třeba ritus exorcismu, zřetelně zavedený jako součást křtu dospělých, byl užíván nadále, a tedy (zejména a včetně) pro křty nemluvňat).

Výrazně se tak k otázce křtu dětí vymezil koncil v Kartágu roku 418. Koncil soudí, že novorozenci mají být křtění, svůj názor opírá právě o Boží milost: „jak by bylo možné odmítnout tuto milost novorozencům, kteří jsou tak bezbranní“. V dopisu LVIII¹⁶ o koncilní diskusi referuje poměrně obsáhle Cyprián; debata byla vyvolána otázkou, zdali nemá být křest dáván do souvislosti s obřízkou a tím pádem per analogam být křtěno osmý den po narození. Cyprián referuje, že v diskusi se objevila řada názorů, paralelu s obřízkou koncil ovšem zavrhl a teologizuje právě v souvislosti s milostí.

Augustin

Augustin pak v souladu s tímto trendem formuje zásadně a průlomově teologii křtu směrem od iniciační teologie. Přitakává křtu dětí a opírá ho o dvojí zásadní zdůvodnění.

Jednak tematizuje dědičný hřích a (zejména v reakci na pelagianismus) dovozuje, že člověk se sám žádným způsobem dědičného hříchu nedokáže zbavit, a naopak již jako nemluvně je hříšný (zde Augustin projevil velký zájem o dětskou psychiku, zkoumá chování novorozenců a v kontextu svých úvah nalézá již v tomto věku silné prvky sobectví). To je ovšem zásadní důvod pro praxi křtu dětí.

Zároveň je Augustin přesvědčen, že hříšníci mohou být spaseni jen spojením s Kristem v jeho smrti a vzkříšení (prostřednictvím křtu), tím pádem hraje v Augustinově teologii křest vůbec ústřední význam.

Kumulativně to, že bez křtu není spasení a již dítě může být křtěno, ho vede k jednoznačnému přitakání praxi křtění dětí. Augustinův přístup (křestní teologie

¹⁶ CYPRIAN, *Epistle LVIII*, in ROBERTS Alexander, DONALDSON James. *The Ante-Nicene Fathers*, ed., vol. 5 reprint, Eerdmans: Grand Rapids., 1971, str. 353-54.

dominovaná otázkou spásy a hříchu¹⁷) se stává ústřední a víceméně exkluzivní křestní doktrínou na dlouhá století.¹⁸

Ritus, který byl v prvních staletích jednoznačně konstruován pro křest dospělých, je následně postupně přeznačován, koncem prvního tisíciletí se již prakticky vytrácí prvky „přísahy, slibu a obrácení“ a liturgie křtu se zcela posunuje ve směru „křtu dětí za jejich spásu“.¹⁹

Východní církve augustinovkou doktrínu nepřevzala. Návazně na Jeronýma²⁰ a Řehoře z Nyassy²¹ vnímá křest jako projev Boží milosti, která nemůže být nikomu odpírána. Proto křtu nemluvnat přitakává, ovšem nikoliv s takovou naléhavostí jako církve katolická – absence křtu není ve východních církvích vnímána jako překážka spásy.

Středověk

Postupně je závaznost křtu dětí v západních církvích kodifikována i legislativně. V šestém století Justinian uzákoňuje křest dětí jako závaznou praxi²², II Lateránský koncil roku 1139 posunuje (v reakci na katary a další hereze) případnou kritiku křtu dětí do roviny zásadního rouhání („kdo odsuzuje křest dětí, budiž vyloučen“) Zcela v této linii Innocenc III roku 1201 konstatuje, že účinkem křtu je odpuštění hříchu a hříchu dědičného, proto je třeba křtít i děti a i Florentský koncil r. 1442 doporučuje udílet křest novorozenatům.

Ve středověku, v rámci scholastiky se třibídicích teologických názorů se postupně tradiční augustinovský přístup začíná jevit jako poněkud jednostranný; pokusy tematizovat víru jako fenomén bezprostředně vedou k rozpakům ohledně křestní praxe dětí: jak může být křesťan křesťanem, aniž by měl víru? Anselm, Bernard a jiní formulují možné východisko: *fides aliena*. Ke křtu je víra nutná, avšak u malých dětí může být víra křtěnce nahrazena vírou rodičů, resp. církve, prostě vírou okruhu blízkých, na nichž je křtěnec závislý a kteří mu věnují svou péči a lásku.²³

Scholastika zároveň respektuje augustinovský postoj, že křest je nutný ke spáse. Snaží se zodpovědět i otázku, jaký je z pohledu takového přístupu ke spáse osudu zemřelých,

¹⁷ Významným Augustinovým skramentologickým konceptem je rozlišení otázky platnosti a účinnosti svátosti. Přes všechnu problematičnost přenášení čistě právního konstruktů do oblasti Božího působení se bezesporu jedná o užitečný pracovní rámec sakramentologických úvah; pro otázku křtu dětí velmi významný a během dalšího vývoje paedokřestních názorů často referovaný

¹⁸ Blíže k Augustinovu přístupu ke křtu v LEITHART Peter. *Infant Baptism*. s. 255

¹⁹ Tamtéž

²⁰ HIERONYMUS. *Dialogi contra Pelagianos libri III* 18

²¹ GREGORY OF NYSSA. *On Infants Early Death*; dostupný na <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.ix.iii.html>

²² Blíže viz LEITHART Peter. *Infant Baptism* 247

²³ LUSK Rich. *Paedofaith*. Monroe (LA) Athanasius Press. 2005. 171s. str. 75

avšak nepokřtěných nemluvnat. Jakkoliv teoreticky vzato i tyto děti jsou v zajetí hříchu, jejich nevinnost je nicméně intuitivně prvoplánová a jejich zavržení se zdá být v zásadním rozporu s Boží milostí a láskou. Objevuje se koncept limbu puerorum (či infantium); nekřtěňátka zde sice netrpí fyzickou bolestí, ale jsou navždy zbavena „plné“ milosti, jsou skryta tváří boží. Tato, z pohledu vztahu rodičů k dětem značně trýznivá vize, která se postupně promítla mj. i do pohřební praxe (zvláštní hřbitovní okrsky) přetrvává mezi katolíky až do současnosti.²⁴

Peter de Bruis vytváří ve třináctém století jakousi protoanabaptistickou frakci Valdenských, učí, že dítě není způsobilé přijmout spásu; spasen může být jen ten, kdo má za sebou dlouhé odříkání, usilovnou snahu a práci. Za těchto předpokladů pak je ovšem křest dětí nemístný.²⁵ Od valdenských pochází i koncepce, která oprávněnost křtu dětí staví na poukazu k budoucí víře dítěte. Takové pojetí se následně postupně bez ohledu na svůj původ prosadilo v církvi jako jeden z prereformačních názorových proudů.

Česká tradice se ke křtu dětí staví s určitými rozpaky („Lépe je takto křtí, než nekřtí vůbec“²⁶, (obdobně se k otázce staví Chelčický), od roku 1478 křtí děti i Jednota bratrská²⁷

Reformace přinesla do oblasti teologických diskusí o křtu dětí novou variabilitu názorů a zásadní čerstvou dynamiku.

²⁴ Jednalo se ovšem o dlouho teologický názor mimo oficiální katolickou doktrinu; v katolických kanonických dokumentech se objevuje až roku 1905; roku 1992 opět z Katechismu katolické církve mizí. Benedikt XI se roku 2007 výslovně od této „teorie“ distancoval. Blíže k tomu viz i STASIAK Kurt, *Infant baptism: An endangered species*, Saint Meinrad School of Theology St. Meinrad, USA <http://64.233.183.104/search?q=cache:-AGoKS2dgWsJ:www.ctsfw.edu/events/symposia/papers/sym2003stasiak.pdf+i+%22infant+baptism:+an+endangered+species%22&hl=cs&ct=clnk&cd=1&gl=cz; 27.7.2007>

²⁵ BOOTH Robert R. *Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism*. PHILLIPSBURG (NJ) P+R Publishing. 1995. s.191 ISBN-13: 978-0-87552-165-7 str.169

²⁶ Lukáš Pražský v dopise Lutherovi; z MOLNÁR Amadeo, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha, 1948, s.92

²⁷ ŘÍČAN Rudolf, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha, 1957, ss.61n a 148n; blíže ŠTEFAN Jan. Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů. *Teologická reflexe 2/1997* s. 145 – 165. str. 152

Reformace - První protestantská generace Luther, Zwingli, Bucer a anabaptisté²⁸

Luther

Lutherův přístup ke křtu dětí odpovídá jeho obecným sakramentologickým východiskům: svátost je znamením boží milosti, avšak pouze víra tuto milost aktivuje a naplňuje. A naopak svátost je znamením, které má povzbuzovat víru. Specificky u křtu pointuje, že sakramentálně je člověk křtěn jednou, avšak následně na základě tohoto křtu v průběhu celého života je člověk křtěn svou vírou.²⁹ Luther se chtěl zřetelně vyhnout extrémním postojům: na jedné straně nechtěl přitakat tradiční katolické scholastické křestní sakramentalitě na základě *fides aliena* vztažené k církvi (pokud se k ní odkazuje Luther, tedy spíše k rodičům a okruhu blízkých dítěte, než k církvi jak abstraktnímu celku), zároveň ovšem nechtěl zpochybnit svátost křtu jako takového a připustit jiný mechanistický extrém, který odvozuje možnost spásy pouze od víry – a vztaženo na otázku křtu činí z něj pak spíše jen formální přílepek, administrovaný věřícímu, který mu ale již sám o sobě nic *de facto* nepřináší. Důraz na víru jako nutný předpoklad křtu proto v posledku Luther upozaduje a klíčový důraz klade na význam křtu spíše jako Boží aktivity než lidské: jde o viditelný projev příslibu odpuštění hříchů. Jde o osobní a existenciální nabídku, platnou pro člověka, která mu dává na horizontu jeho života volbu mezi životem a smrtí.³⁰ Tuto teologii křtu Luther postupně konsoliduje a promítá i do praktického křestního ritu a liturgických formulací.³¹ Důrazem na milost není erodována potřeba víry ani sakramentalita, k tomu zdá se, Luther směřoval. V tom na něj navazuje i Melanchton.³²

Sakramentologický přístup v triádě *příslib – znamení – víra* je základem vůbec celé reformační sakramentologie, a rovněž ovšem základem pro Lutherovy postoje ke křtu dětí. Luther křtu dětí přitakává, jeho specifická argumentace, kterou konkretizuje v tomto směru svůj obecný sakramentologický koncept, se ovšem vyvíjí. Zprvu potřebu víry k naplnění křtu opírá o *fides aliena*; kolem roku 1525 přichází s názorem, že i nemluvňata mají svou víru, po roce 1528, aniž by výslovně svoje názory v této věci změnil, klade důraz zejména na aspekt

²⁸ Interpretace různých podob reformační křestní teologie, jak jsou popsány v této kapitole, vychází vesměs z pečlivě zpracované monografie RIGGS, *Baptism*

²⁹ Luther svoje pojetí svátostnosti (vymezující se vůči „papežské“ sakramentalitě) artikuluje v *De captivate Bablyonica ecclesiae praeludium* (1520), k tomu blíže RIGGS, *Baptism* s.27

³⁰ GROENVIK Lorenz, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*, Goettingen, str. 15 – 16, 132 – 33, 174 – 79, 199 - 200

³¹ Luther, *Taufbuchlein*, 1523, křestní ritus z roku 1526 a.j. , k tomu řada sekundární literatury, doporučené v RIGGS, *Baptism*, str.130, pozn. 40

³² Blíže RIGGS, *Baptism* s. 81

příslibu a znamení (síla a povzbuzení k víře, v tomto znamení obsažená, je zásadním argumentem, proč křtít již nemluvňata). V diskusi s anabaptisty Luther návazně zpochybňuje jejich východisko (viz dále), stavící křest zásadně na lidské víře. Křest je dle něho především Boží iniciativa. Naše víra může kolísat, Boží láska a milost nikoliv. Kromě toho je ostatně stejně nemožné určit či měřit něčí víru. Takže i z čistě praktického hlediska je vyloučeno brát víru, její míru či intenzitu jako možné objektivní kritérium, od něhož by se odvozovala způsobilost člověka být pokřtěn.³³

Přestože v Lutherově teologii křtu dětí hraje víra podstatnou roli a je zasazována do různých kontextů (fides infantinum, fides aliena), Luther nepřítakává konceptu křtu dětí na základě jejich budoucí víry.³⁴

Anabaptisté reformace

Výrazně se k otázce křtu dětí vyzemily reformační anabaptistické iniciativy. Zásadní důraz na křest dospělých (s navazující praxí překřtívání) vycházel z přesvědčení, že Nový zákon je normou normans vůči Starému a je třeba jej jako normu vnímat velmi přísně – vzhledem k tomu, že Nový zákon zřetelně dosvědčuje křest dospělých, je nutno se k němu zásadně přiklonit³⁵. Dalším zřetelným důrazem byla touha po čistotě církve, anabaptisté chtěli “padlou církev” pozvednout, očistit od prázdných ritualizací a formálních institucionalizujících a byrokratizujících projevů³⁶ – křest dětí se jim jevil z tohoto pohledu jako obsahově vyprázdněný rituál, v němž je křtěnec pouhým pasivním objektem, který nijak svou vírou a jejím vyznáním nevstupuje do hry. Tato souhrnná pozice je výrazně artikulována m.a. v Schleithemském katechismu³⁷; vymezuje se vůči křtu dětí se značnou prudkostí a vznáší tři zásadní námitky proti této praxi: a) křest dětí není výslovně dosvědčen v Novém zákoně, b) apoštolské je vázat křest na víru a její vyznání c) křest dětí je snad nejodpornějším výmyslem papeženců. Obdobně Múntzer hodnotí praxi křtu dětí jako “nesmyslnou, rouhačskou a odpornou, v rozporu se vším písmem”³⁸.

³³ RIGGS, *Baptism* s. 29

³⁴ Blíže k Lutherovi a křtu dětí viz UFVOB

³⁵ BIERMA Lyle D. *Infant Baptism in the Reformed Confessions* in: STRAWBRIDGE. *The Case* str.236

³⁶ Grebel v dopse Muntzerovi vytýká Zwinglimu a luterské reformaci, že „podléhají stále římskokatolické doktríně a mají tendenci skrývat slovo Boží a míchat se slovem lidským“; k tomu HILLEBRAND Hans J. *The Protestant Reformation*. New York: Harper & Row 1968, str. 123-24.

³⁷ referovaná rovněž jako Brüderliche Vereinigung; jejím vůdčím redaktorem byl Michael Sattler STRAWBRIDGE Gregg. *The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward*. In. STRAWBRIDGE *The Case* str. 266

³⁸ BIERMA, *Infant Baptism* str. 236

Dle některých komentářů byl odpor proti křtu dětí ze strany anabaptistů právě motivován potřebou se co nejvýrazněji vymezit směrem k očištění církve a paradoxně, přes důraz na křest dospělých ve své teologii ani názorech nebyli zdaleka tak nekompromisně negativní vůči křtu dětí jako takovému (alespoň v počátečních fázích).³⁹ Tak či onak, teologicky jsou anabaptistické přístupy orientovány na zásadní zdůraznění potřeby víry křtěnce, víry nikoliv ve smyslu deklaratorního přihlášení se k nějaké věroučné doktríně, ale ve smyslu křesťanského životního postoje a žité víry v Ježíše Krista (v tom se chápání “víry” liší od přístupů pozdějších, které spíše víru vnímají v kontextu racionální reflexe toho, co je věřeno, než prožívání věřeného). Tato víra byla vnímána (v opozici k mainstreamovému středověkému sakramentalismu) par excellence subjektivně, jejím zásadním zdrojem byl člověk sám, jeho úkolem pak víru v životě osvědčit.

Zwingli

Zwingli ve své křestní teologii vycházel z *koncepce dvou smluv*, kdy zaslíbení staré přechází do nové a naplňuje se v Kristu. Svátosti prostředkují na základě této Smlouvy Boží milost a odpuštění hříchů. Již r. 1524 Zwingli dodává, že křest je zároveň závazek věřícího a jeho vyznání vůči ostatním věřícím.⁴⁰ Následně Zwingli formoval svůj názor na křest dětí pod silným vlivem konfrontace s radikálními curyšskými anabaptisty, kteří kolem roku 1525 začali odmítat křtít své děti a zavedli praxi překřtění dospělých. Vůči nim vedl Zwingli řadu polemik⁴¹, v nichž odmítá přílišný anabaptistický důraz na subjektivitu vyznání víry; překřtívání je pro něj nepřijatelné – křest je objektivním znamením Smlouvy milosti (Gnaedigen Pundt) a slibu ze strany Boží i jeho objektivním závazkem. Toto znamení má pokřtěného vést k životu v souladu a směrem ke křesťanskému učení, nejde o nějaké osobní introspektivní vyznání. Proto Zwingli přitakává křtu dětí, specificky poukazuje ve svém zdůvodňování na kontinuitu starozákonní funkce obřizky směrem k novozákonnímu křtu coby znamení Smlouvy. Zwingli je tak ve své teologii křtu dětí orientován poněkud jiným směrem než Luther; jakkoli oba souhlasí, že křest je prostředkem Boží Milosti, pro Zwingliho je tato milost instrumentalizována novou smlouvou (zatímco u Luthera jde o zásadní, velmi osobní

³⁹ k tomu Verduinovy komentáře k anabaptistické praxi ve Wassenbergu; dochované rané Sattlerovy názory a j. STRAWBRIDGE, *The Polemics* str. 266, rovněž k tomu i STEINMETZ David C. *Reformers in the Wings* Philadelphia: Fortress, 1971, str. 219-30.

⁴⁰ ZWINGLI Huldrych, *Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*, Huldrych Zwinglis saemtliche Werke, 3,124.32 – 125.25; odkazováno v RIGGS, *Baptism*, s.23

⁴¹ *De vera et falsa religione commentarius* (1525); *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe* (1525), *Farrago annotationum in Genesis* (1527), *Antwort ueber Balthasar Hubmaier Taufbuechlein* (1525), *In catabaptisarum strophas elenchus* (1527), bližší citace a odkazy na sekundární literaturu RIGGS, *Baptism* str.23 a poznámky

bilaterální vztah Boha a člověka, v dialogickém vyjádření milosti dostává člověk od Boha slib spásy a milosrdenství); Zwingli navíc přichází i s eklesiologicky orientovaným myšlením, kdy křest vnímá jako významným způsobem konstitutivní z hlediska vztahu jedince vůči církvi.

Bucer

Bucer rovněž křest dětí obhajuje; jeho sakramentologický konstrukt se přitom zajímavě vyvíjí. Zprvu se zaměřuje čistě na otázku účinku křtu, dovozuje, že křest sám o sobě žádné účinky nemá (opačné tvrzení je právě papeženským modlosakramentalismem), křest může přinést spásu pouze skrze Ducha a lidskou víru; ty jsou proto určující, nikoli křest sám⁴². Následně Bucer tematizuje i otázku platnosti, staví se na obecnou augustinovskou sakramentologickou pozici, vycházející z pojetí svátostí jako „viditelných znamení neviditelné milosti“. Toto pojetí operuje s paralelismem vnitřního působení a vnějších viditelných projevů. Co se děje člověku neviditelně v oblasti spásy, to odpovídá tomu, jak nám je tato milost prezentována sakramentologicky. Platnost je pak ovšem věcí zejména působení Božího vnitřně. Nelze proto proti platnosti křtu dětí argumentovat absencí víry, ta má vliv na účinnost, nikoliv platnost. K tomu navíc přistupuje další argument, specifický právě pro křest dětí, který Bucer rozvíjí ve shodě s Zwinglim ve svých polemikách s Múnsterskými anabaptisty (Bernard Rothmann): Milost přichází k člověku prostřednictvím Smlouvy; křest je znamením Nové smlouvy stejně jako obřizka byla znamením Smlouvy Abrahámovy – obojím způsobem člověk umírá hříchu a vstupuje do Smlouvy milosti nabízené Bohem⁴³. Bucerova teologie křtu dětí je poměrně široce rozkročená, pracuje s otázkou víry a milosti, znamení a slibu, Smlouvy, vztahu křtu a obřizky, vnitřního a vnějšího svátostného působení. Oproti Zwinglimu ovšem nezdůrazňuje Bucer křestní eklesiologické souvislosti ani aspekt slibu a přihlášení se ke křesťanství.⁴⁴

Pokusíme – li se shrnout teologii otců reformace v oblasti křtu dětí, konstatujeme, že této praxi přitakávají, a to s ohledem na důraz pojetí křtu coby primárně Božímu aktu (ať již přímo coby volání a nabídka milosti jako u Luthera nebo prostřednictvím konstruktu Smlouvy – Zwingli, Bucer). Konkrétní spásné účinky přicházejí jen skrze víru, již dochází věřící

⁴² Martin Bucer, *Grund und Ursach*, 1524, citováno v RIGGS, *Baptism*

⁴³ Martin Bucer, *Quid de baptisate infantium iuxta scripturas Dei Sentiendum* (Strasbourg, Matthias Apiarius, 1533); *Bericht auss der heyligen geschrift von der recht gottseligen anstellung und hausshaltung Christlicher gmeyn, Eynsatzung der diener des worts, Haltung ung brauch der heyligen Sacramenten* (Strasbourg, Matthias Apiarius, 1534)

⁴⁴ Blíže k sekundární literatuře o Bucerově teologii RIGGS, *Baptism* s.30-34

naplnění křestního příslibu. Objevuje se i aspekt objektivního závazku ke křesťanskému životu, který je vztažen na křtěnce nikoliv projeven jeho subjektivní vůle, ale zasazením do rámce církve.

Calvin, Bullinger, konfese

Další reformační generace navazuje na tato východiska, jako podstatné téma navíc pointuje kalvinistické křídlo otázku predestinační, vůči níž se snaží křestní teologii harmonizovat.

Bullinger

Bullinger plně navazuje na Zwingliho pojetím Smlouvy a křtu coby jejího svátostného vyjádření, kdy obřizka je novozákonně přeznačena na křest.⁴⁵ Křest novorozenců Bullinger návazně podporuje s poukazem na funkci křtu coby znamení přijetí do rodiny církve, opět s poukazem na obřizku a církev coby nový Israel. Toto pojetí zasazuje do obecného chápání svátostí, kdy svátost je znamením Božího působení v náš prospěch a poukazem k našim povinnostem na toto působení správně reagovat; v tom opět plně navazuje na východiska reformace v této oblasti. Bullinger přináší do oblasti křtu osobité propojení s predestinčním tématem. Přestože na jiných místech se vcelku jednoznačně staví za dvojí predestinaci, ve specifických diskusích o křtu je tento pro Bullingera znamením náleží k Božímu lidu a pečeti ospravedlnění; pokud toto znamení křtěnec přijme, žije ve víře v Boha a lásce k bližnímu; tak se prokáže, že byl vyvoleným a ospravedlnění se vskutku naplní.⁴⁶ Bullinger se k otázce, jinak značně v predestinačním kontextu obtížné (k čemu je vůbec křest dobrý, natož křest dětí, je – li o spáse či zavržení dopředu rozhodnuto) staví pragmaticky, s odkazem na pozitivní povzbuzení věřících v běžné církevní praxi. To se zdá být teologicky poněkud mělké, z úzkého pohledu dogmatického konstruktivismu by bylo možné mu vytknout přílišnou ležérnost.

⁴⁵ Bullingerova křestní teologie je artikulována zejména v *Summa Christenlicher Religion*, Zurich, Froschauer, 1556; *Adversus Anabaptistas*, Zurich, Froschauer, 1560 a zejména v *Druhé helvétské konfesi*, kterou Bullinger redigoval. Sekundární literatura a odkazy na primární literaturu v citacích viz zejména RIGGS, *Baptism*, s. 36 - 39. Bullingerovo pojetí smlouvy je nadstandardně inkluzivistické, odvozuje Smlouvu již od Adama a tedy vztahuje na celé lidstvo, Heinrich Bullinger, *Von dem Touff*, s. 73 Citace z RIGGS, *Baptism*

⁴⁶ BAKER J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Athens. Ohio University Press, 1980 str. 52

Calvin

Calvinův sakramentologický křestní rámec vychází z Lutherova důrazu na Boží milost⁴⁷, jíž je křest znamením. Calvin tuto milost vypočítává christologicky: křest směřuje ke Kristu coby příslibu, vzoru i symbolu milosti a lásky. Křest má navíc u Calvina i rozměr přihlášení se k víře a závazku žít křesťanským životem (Calvinovo pojetí je více individuální a subjektivní než u Zwingliho, přesto s jednoznačně eklesiologickým rozměrem), naopak křest pak víru podporuje a stimuluje.

Tento rámec ovšem během Calvinova působení připouští kladení různých důrazů a posunů v celkovém vyznění křestní svátostnosti vůbec a přístupů ke křtu dětí specificky, a to v závislosti na konkrétních problémech, které v danou dobu byly předmětem polemik a tím pádem v popředí teologického zájmu.⁴⁸ Na Calvinovi individuálně jsou tyto posuny – jinak se projevující spíše na horizontu církevních dějin jako celku než na vývoji názorů individuálního teologa – výrazně viditelné.

Tak funkci přihlášení k víře Calvin zprvu výslovně označuje za sice relevantní, ale fundamentálně druhosledovou: přední je náš vztah k Bohu a naše víra, teprve pak přichází vztah k ostatním a naše vyznání vůči nim.⁴⁹ Tento důraz odpovídá potřebě vymezovat se vůči katolickému sakramentalismu a zároveň i anabaptistickému přístupu opírat křest a svátosti obecně o subjektivní víru (Jak jsme to již ostatně komentovali u Luthera a Zwingliho). V rámci pobytu ve Štrasburku Calvin především musí čelit výtkám anabaptistů a dalších radikálů směřujících vůči morální a teologické laxnosti mainstreamové reformace. To nutí Calvina více uvažovat v eklesiologických souvislostech viditelné církve a vztahu svátostí v kontextu napětí mezi vírou a každodenní praxí. A tak zatímco v Instituci z roku 1536 jsou svátosti vymezeny jako čistě působení Boží, ve vydání 1539 již Calvin souřadně dodává: „zadruhé, potvrzují náboženství v očích ostatních“⁵⁰ a následně i ve vydání roku 1543 se prvek veřejného dosvědčení víry a přihlášení dále zdůrazňuje. Křest označuje nově za „znamení iniciace, jíž jsme přijati do společenství církve, že můžeme být připojeni ke Kristu a připočteni k dětem Božím“.⁵¹

⁴⁷ Calvin hovoří o svátosti dokonce výslovně jako o (pouhém) appendixu k božím příslibu, který tento příslib pečeti a potvrzuje, resp. dosvědčuje. Jan Calvin, Ioannis Calvini opera selecta, ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, Dora Scheuner, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1926-52, 1.118; 1.127, reference v RIGGS, *Baptism*

⁴⁸ Přitom ovšem je sakramentologie pro Calvina zásadní otázkou; protože vnějšími znaky viditelné církve je hlásání Slova a vysluhování svátostí (O.s. 1.91), je svátostná praxe pro Calvina terénem, na němž prokazuje pravověrnost reformace vůči katolíkům (a naopak reformačním radikálům).

⁴⁹ Opera selecta, 1.122 odkaz v RIGGS, *Baptism*

⁵⁰ K tomu RIGGS, *Baptism* s. 46

⁵¹ O.s. 5.285-16, Inst. 4.15.1 odkaz v RIGGS, *Baptism*

V tomto kontextu se objevuje zřejmě i Calvinův zájem o křest dětí., kterému plně přitakává; Instituce je roku 1559 doplněna oproti předchozím vydáním o celou kapitolu (4.16) věnovanou právě našemu tématu. Teologie křtu dětí je u Calvina orientovaná christologicky⁵², což je, jak jsme již uvedli, i Calvinova sakramentologie obecně. Takto Calvin vyostřuje koncept Znamení – příslib směrem k aktualizaci v oběti Kristově. Christologie pak Calvinovi umožňuje teologicky přesvědčivěji konsolidovat křestní teologii vůči viditelné církvi - kterou rozlišuje od neviditelné christologicky v tom smyslu, že Kristus skrze viditelnou církev nabízí boží milost, ovšem jen někteří ji přijmou. Křest je přitom viditelným znamením vtělení do církve.⁵³ Calvin ve své křestní teologii rovněž rozlišuje platnost (danou Božím působením, na něž odkazuje jako na substantiva, nátura křtu) a účinnosti (která vychází z víry člověka) křtu. Víra se přitom v člověku „rodí, roste a dospívá“.⁵⁴ Takovéto chápání svědčí dobře křtu dětí a dobře harmonuje s Calvinovým pozitivním vnímáním této praxe.⁵⁵ Obdobně křest dětí zapadá do Calvinova přesvědčení, že křest sám o sobě víře napomáhá, je božím prostředkem na její podporu, a to v jistém smyslu účinnějším než slovo, neb je viditelný - ve smyslu svátostného paralelismu⁵⁶. Calvin se přitom snaží vyvarovat svátostného instrumentalismu, a to opět christologickým poukazem – to co pomáhá, není živel sám, ale Kristus.⁵⁷

Z tohoto širšího popisu je zřejmé, že Calvinova teologie křtu dětí je promyšlená, konsistentní a bohatá. Integruje christologický důraz, teologii příslibu a znamení, eklesiologický aspekt křtu jako média mezi jedincem a bližními; vybalancovává aktivitu Boží i lidskou, klade důraz na víru, avšak zdůrazňuje význam křtu sama o sobě coby krakorce víry. Calvin rovněž přitakává jednotě Starého a Nového zákona a přeznačení obřizky na křest⁵⁸; tento argument ovšem není centrální pro jeho křestní argumentaci. Přesto není Calvinovo pojetí bez obtíží a zádrhelů⁵⁹. Calvin a jeho promyšlená křestní teologie se především dostává do podstatných obtíží v konfrontaci s jeho zásadním

⁵² Tak například v *Křestním řádu* z roku 1540 odkazuje Calvin primárně na christologické důrazy vztažené na děti v Mt. 19,13-15.

⁵³ Blíže odkaz v RIGGS, *Baptism* s. 47, 51

⁵⁴ *Instituce* 4.14.11

⁵⁵ K Calvinovu rozlišování platnosti a účinnosti křtu viz kupř. *Instituce*, 4.14.16; rovněž tak Calvinův komentář k Listu Římanům z roku 1540; blíže k tomu odkaz v RIGGS, *Baptism* str. 49

⁵⁶ atque ipsa carne proponere bonorum spiritualum speculum, *Instituce* 4.14.3

⁵⁷ K Calvinově koncepci křtu podporujícího víru viz kupř. *Instituce* 4.15.14, 4.16.22; rovněž kritika Petra Lombardského v 4.14.16; podrobný rozbor této otázky viz RIGGS, *Baptism* s.54 - 58

⁵⁸ *Instituce* 4.16.3.; k tomu šířeji viz odkaz v RIGGS, *Baptism* str. 59-60

⁵⁹ Věnuji zde Calvinovi již takto v úvodu relativně větší prostor proto, že obtížnost nalézt konsistentnost přístupů při všech možných perspektivách, jak ji již průběžně konstatujeme v oblasti křtu dětí jako celku, se značně plasticky objevuje i v kontextu jedné individuální teologické koncepce; i Calvinova teologie křtu dětí má, zdá se, výrazné slabiny

konceptem dvojí predestinace. Její odpůrci právem poukazovali na těžko zhojitelné rozpory mezi touto teologií a Calvinovým přístupem ke křtu (dětí). Klíčové námitky, s nimiž se Calvin měl vypořádat, byly tyto: a) je-li křest znamením milosti a jakýmsi posilovačem víry, není zřejmé, jak tyto jeho atributy chápat vůči zavrženým. Zdá se, jakoby s nimi Bůh hrál jakousi nečistou hru; cosi jim sliboval a předstíral, že je posiluje směrem k víře, o níž ovšem dopředu ví, že jejich plodů nikdy nedosáhnou. b) Jak chápat zmíněné působení křtu vůči dětem, které byly vyvolené, a narodily se již do opravdové boží obce (a toto působení jim tedy již neprostředkuje nic navíc nad to, co již mají a čím jsou).

Na první námitku Calvin poukazuje na to, že kritizovaná souvislost nemění nic na funkčním rámci křtu jako takového. To, že je platný a aktivovatelný vírou, je obecně dáno. Že je někdo předem zavržen a onu víru, potřebnou k aktivaci křtu nezíská, že Boží přísliby nenásleduje, to je jiná otázka, kde problém není v tom, že by funkčnost křtu byla defektní.⁶⁰ Ovšem, představa Boha, který předstírá, že něco nabízí, ačkoliv ví, že nabídka přijata být nemůže, je ovšem obtížná (a naznačuje, že predestinační přístupy jsou vesměs orientované spíše na křest dospělých, kde lze snáze argumentovat na bázi osvědčení víry jako předpokladu křtu).

Na druhou námitku Calvin reaguje poukazem na dvojstupňovitý charakter vyvolení. Někteří jsou vyvolení v jakémsi prvním kole – ti jsou narozeni, resp., křtěni do viditelné církve. Ovšem jen někteří z nich jsou vyvoleni ke spáse. Calvin zde argumentuje poukazem na Starý zákon – ne všichni ti, kteří se technicky vzato narodili do vyvoleného národa a vstoupili do smlouvy s Hospodinem skrze obřizku, nakonec chodili po cestách Hospodinových, mnozí naopak byli výslovně zavrženi.⁶¹ To ovšem nijak neodpovídá na otázku, k čemu je křest vůči dětem dobrý, když oněm vyvoleným v druhém kole nic potřebného nedává a oněm, kteří se v druhém kole (které proběhlo ještě před jejich narozením!) nekvalifikovali, rovněž nic nepřináší.

Tato debata rovněž vedla k otázce, co vůbec, i když odhlédneme od problematiky dvojí predestinace, křest dítěti dává v okamžiku, kdy je administrován. Dítě nemá ani víru, ani nemůže konat pokání. To Calvin připouští, avšak poukazuje na to, že dítě je křtěno do budoucího pokání a víry; k tomu pak dodává, že křtem je v člověku zasazeno sémě této

⁶⁰ K tomu kupř. *Instituce* 4.15.15, 4.14.7; odkaz v RIGGS, *Baptism*

⁶¹ kupř. *Instituce* 3.21.6, *Komentář k Listu Římanům*, 9:6 odkaz v RIGGS, *Baptism*

budoucí víry⁶². Tím Calvin obohatil svou křesťní teologii; problémem je ovšem jistý konflikt mezi důrazem na osobní oslovení člověka Bohem a naopak na zcela osobní odpověď na tuto výzvu prostřednictvím víry. Metafora semena skrytě přichází s jakýmsi mechanismem, který není součástí člověka samého a jaksi je mu implantován a nezávisle na jeho vůli na něj působí; oklikou se tak nablíží zpět ke křesťnímu instrumentalismu. Lze namítnout, že jde právě jen o pouhou metaforu. Jak ji ovšem konsistentně teologicky integrovat do christologicky dialogické Calvinově teologie křtu není zřejmé. Naopak, pokud bychom jako primární viděli u Calvina jeho eklesiologické důrazy, lze metaforu opřít o víru, povzbuzující důvěru a výchovu bližních a církve a tudíž nosnou a velmi inspirující.

Konfese

Konfese plasticky odrážejí vývoj protestantské teologie v kontextu dějinného vývoje, praktické víry a církevní praxe. Jejich teologie vychází s různými důrazy z teologií hlavních postav reformace, kde ovšem právě kvůli potřebě ujednocení v jedno vyznání v doteku s praxí různě nuancují. Otázka křtu dětí je přitom výrazné téma, vůči kterému cítí všechny významné konfese potřebu se vymezit.

Jakkoli bychom očekávali, že konfese se snažily vyjádřit to podstatné na křesťanství, tato podstatná exponovat ve vzájemných vztazích, a tím pádem by měly poskytnout zajímavý materiál pro zkoumání otázky křtu dětí v kontextu celé teologie, je obvykle názor ohledně křtu dětí v konfesích spíše jen volně integrován do celkové teologie daného vyznání. Obvyklým odkazem je poukaz na kontinuitu Starého a Nového zákona, resp. eklesiologické zdůvodnění bez dalšího výkladu. Otázka křtu dětí bývá obvykle řešena samostatným odstavcem i kapitolou; mnohdy explicitně, někdy skrytě, coby jaksi povinné vymezení se vůči novokřtěneckým učení. I tak je ovšem zajímavé, jak jednotlivé konfese nuancují svá vyjádření. Na tomto místě provedme jen stručný přehled s důrazem na případné zvláštnosti jednotlivých artikulací. Nebudeme širěji komentovat sakramentologii jednotlivých konfesí obecně; ta, jak bylo řečeno, vesměs vychází

⁶² viz kupř. zvláštní dodatek k fancouzské verzi *Instituce* z roku 1560 „...ils sont baptisez ne foy et pénitence pour l'avenir...“; „la semence y est plantée par l'opération secrete du saint Esprit...“

z kořenů, které jsme popsali výše, a navíc je obvykle provazba pasáže o křtu dětí na obecnější sakramentologické názory jednotlivých konfesí spíše volná.⁶³

Švýcarské konfese

První helvétská konfese (1536)

Děti mají být křtěny, neboť se narodily mezi Božím lidem a lze tedy předpokládat, že patří mezi vyvolené ke spáse.⁶⁴

Ženevská konfese (1536)

Křest je znamením, jímž Bůh dosvědčuje touhu adoptovat lidstvo jako děti Boží. Tato touha má charakter smlouvy, a děti křesťanů do této smlouvy jsou také zahrnuty⁶⁵, tudíž jim nemá být odpírán příslušný vnější znak, jímž je křest.⁶⁶

Ženevský katechismus (1545)

Sliby Boží vůči Izraeli a tím pádem i milost se přičiněním Krista rozšířily na celý svět, včetně Boží milosti. Proto znamení Starého zákona musí být nahrazena znameními zákona Nového; v případě obřizky je zde coby substitut křest. Nevadí, že děti nejsou ještě schopny pokání a víry. Účinky křtu se dostaví, až děti do víry vyrostou.⁶⁷

Druhá helvétská konfese (1561)

Rovněž dovozuje, že děti jsou součástí Božího lidu a náleží jim tedy znak smlouvy, jejímiž jsou již účastníky.⁶⁸

Kontinentální konfese

Augsburské vyznání (1530)

Křest je nezbytný ke spasení, je prostředkem, jímž se podává Boží milost. Děti mají být křtěny, neb „jsou podávány Bohu a přijímány na milost Boží.“⁶⁹

⁶³ Není zde cílem vydat úplný počet dětské křestní sakramentologie všech dostupných dokumentů majících charakter konfese, vybírám ty významnější. Specifickou pozornost zasluhují v tomto kontextu zvláště Bratrská konfese a Česká konfese, které k tématu přispívají velmi plastickými a kreativními přístupy

⁶⁴ článek 21, resp. 22

⁶⁵ nos enfants apartiennent a une telle alliance de noster Seigneur citace z odkazu v RIGGS, *Baptism*

⁶⁶ článek 15

⁶⁷ čl. 333 - 339

⁶⁸ Mueller, *Bekanntnisschriften*, 209, 42-49 odkaz v RIGGS, *Baptism*

Francouzská konfese (1559)

Klade důraz na „aktivaci“ křtu výhradně pokáním a vírou. Přiklání se nicméně ke křtu dětí, neboť „Bůh přijímá do církve děti spolu s jejich otci“⁷⁰

Belgická konfese (1561)

Je christologicky orientovaná; křest je symbolem krve Kristovy, která smývá hříchy pro život v znovuzrození, jehož je křest přelomem. Efekt křtu není ovšem jednorázový, působí po celý život. To, co se děje navenek, děje se křtěnci i spirituálně. Děti mají být křtěny, neboť mají právo na znamení Zákona stejně jako tomu bylo v Zákoně starém.⁷¹

Heidelberský katechismus (1563)

Je zaměřen v oblasti teologie křtu na model Zaslíbení – Znamení; pracuje ovšem i s pojetím křtu coby znamením Smlouvy; přisvědčuje návazně v obvyklém schématu přístupu Stará smlouva a její znamení v Nový zákon a jeho znamení křtu dětí.

Britské konfese

Skotská konfese víry (1560)

. Konfese zdůrazňuje obecně nutnost správného křestního postupu (křtít může výhradně jen ten „kdo je pověřen kázáním Slova“; je nepřípustné zavádět do křtu „lidské vynálezy“ jako pomazání olejem či solí; nesprávná aplikace křtu pak brání jeho účinkům vůbec; nouzové křtění „ne kvalifikovanými“ porodními bábami je odsuzováno). Naproti tomu konfese jasně učí, že jen víra svátosti může křest aktivovat; což kumulativně formuluje pozici, značně oslabující boží iniciativu. Ohledně našeho tématu konfese stanoví, že děti věřících mají být křtěny, bez širšího zdůvodnění, jak se s absencí víry u nich vyrovnat.⁷² Přitom třeba ohledně Večeře páně konfese velmi důrazně stanovuje, že k ní mohou být připuštěni jen ti, kdož svou víru a život v ní osvědčili.

⁶⁹ kapitola 9, jsou zde rovněž odsouzeni novokřtěnci, kteří „tvrdí, že děti dosahují spasení bez křtu“

⁷⁰ Mueller, Bekenntnisschriften, 230.18-22 odkaz v RIGGS, *Baptism*

⁷¹ Mueller, Bekenntnisschriften, 246.30 – 247.2 odkaz v RIGGS, *Baptism*

⁷² kapitola 23

39 článků víry Churých OF England (1571)

se drží pojetí Znamení a příslibu v křestní oblasti obecně; křest je znamením jak Boží nabídky milosti (a „adopce dětí“ do této milosti), tak lidského přitakání nabídce. Křest dětí je zdůvodněn nikoliv dotažením této linie argumentace, ale odkazem na ustanovení křtu dětí Kristem.⁷³

Anglikánský katechismus (1604)

navazuje sakramentologicky na Calvina. Pokání a víra jsou nezbytné k tomu, aby se nabídka milosti, již je křest symbolem mohla rozvinout. Přestože děti nemohou mít víru co se této Boží nabídky týče, mají být i tak křtěny; jsou odpovědné za svůj křest a víru až dosáhnou příslušného věku.

Westminsterská konfese (1646)

Je obecně velmi kalvinistická, jak co se týče dvojí predestinace, tak v oblasti křtu specificky. Postuluje teologii posilování víry křtem (který je znamením a pečeti Smlouvy Milosti), a to jak vnitřně, tak i ve vnější službě Bohu. Účinky křtu nenastávají nutně okamžikem křtu. Ohledně křtu dětí konfese stanoví, že „Děti věřících rodičů mají být křtěny“⁷⁴, bez širšího zdůvodnění, avšak s implicitním odkazem na teologii kontinuity Smlouvy.

České konfese

Bratrské vyznání (Počet z víry)(1535)

Křest je omýváním od hříchu a znovuzrozením, konfese zdůrazňuje svátostný paralelismus a dále uvádí, že stará církev křtila dospělé, křtěny by měly být ale i děti, neboť křest je přeznačením obřízky. Konfese navíc zdůrazňuje obecné novozákonní poukazy vůči dětem, jako je Mar 10,4. Vyznání artikuluje vztah křtu a misije: tím, že kněz křtí, naplňuje výzvu k misiji (křtí a učí). Ve vydání 1607 je věnována samostatná pasáž otázce smrti nekřtěňátek: spása není vázána na svátost a křest - uvedeny příklady ze SZ (zavržení reptáci na poušti) a naopak spasení lotr na kříži v NZ.

Konfese zavádí confirmaci a klade na ni důraz jako na „věc opravdově opravdovou“. „Kdo je pokřtěn a následně víry, lásky a naděje nenabude, křest jen

⁷³ kapitola 27

⁷⁴ kapitola 4

nadarmo přijal.“ Konfirmace má za cíl víru svou před církví vyznat, dobrovolně se přihlásit k ostříhání smlouvy s Bohem, vědomě se posvětit a závazek (prve skrze rodiče a kmotry) obnovit. Konfirmace probíhá vkládáním rukou, aby se zdůraznilo, že nejde o překřtívání.

České vyznání (1575)

Křest je koupel Ducha, ospravedlnění milostí jsme dědicové naděje života věčného, rovněž křest působí odpuštění hříchů. Víra je nutná dle Mk16,16. Děti také křtem získají milost (král. Boží AT 19,14), a to skrze modlitby a křest Bohu obětované; to je osobitý protopietistický eklesiologický pohled.

Shrnutí:

Nepřekvapí, vzhledem k tomu, že cílem konfesí obecně bylo sjednocovat názory církve, že z této souvislosti zde v přístupech a argumentaci nalezneme zejména eklesiologické důrazy. Většina konfesí v tomto kontextu konstatuje, že na děti věřících rodičů se vztahuje Nová smlouva, a to ještě před křtem; za významnou roli křtu považují konfese začlenění křtěnce do komunity věřících.⁷⁵

Trident se k otázce křtu dětí vymezuje se silným (očividně aktuálním dobovým kontextem daným) poukazem na anabaptisty a značně normativně: „Tvrdí-li někdo, že děti, protože nemají schopnost víry, i když přijaly křest, tak nesmí být považovány za křesťany a když dospějí, tak musí být znovu pokřtěny; nebo že je lépe je nekřtít než je křtít ve víře Církve bez jejich vlastního aktu víry, budiž vyloučen“⁷⁶ O teologii křtu dětí, o níž je takováto rezolutní pozice opřena, ovšem Trident mlčí, mimo poukaz v kánonech 12 – 14, kde konstatuje, že „děti se rodí s padlou lidskou přirozeností, poskvrněnou prvotním hříchem, mají zapotřebí, aby se znovu narodily křtem“. Positivně formulovanou teologii křtu dětí zde nenajdeme, obecně vzato Trident ovšem prostě přebírá tradiční augustinovský schéma, a takto se k věci následně staví katolická církevně teologická doktrína během

⁷⁵ BIERMA, *Infant Baptism* str. 239

⁷⁶ Trident, DH 1626

dalších staletí až po Druhý vatikánský koncil, a to včetně všech již zmíněných tradičních korolárů, *limbus infantium* nevyjímaje.⁷⁷

Protestantská ortodoxie

Ortodoxie souběžně se svou tendencí systemizovat víru racionalizuje i teologii křtu dětí; postupně zcela opouští tezi *fides infantium* a hovoří o Duchu, který působí v člověku od narození, tak, aby se jeho víra mohla rozvinout. Tematizuje křest jako působení živlu, ke kterému přistupuje Slovo. Důraz je kladen na vnitřní působení, účinky vnější obecně ortodoxie spíše potlačuje⁷⁸ - světský úkon je brán jako nástroj, jímž Bůh dává pečeť na srdce vyvolených.⁷⁹ Spása a milost není bezprostředním korelátem křtu; Heidegger výslovně připomíná, že mnoho nepokřtěných bude spaseno a mnozí pokřtění nikoliv.⁸⁰ Křest je „pouze“ poukazem na Boží příslib; potřeba křest praktikovat je dána tím, že je křest výslovně v Novém zákoně ustanoven, nikoliv nějakou teologickou kontextovou nutností; křest je jaksi jen vnějším projeven toho, co již Bůh učinil jinou cestou tak jako tak⁸¹.

Turretin ještě tematizuje otázku víry v souvislosti se křtem dětí tak, že účinky křtu nastávají již u dětí, ovšem nikoliv v individuálním smyslu (kvůli absenci rozumu a tím i víry)⁸²; postupně ortodoxie i od takového *sui generis* antropologického dualismu⁸³ ustupuje (což jistě souviselo i s postupně se prosazujícím osvícenským racionalismem). Křest dětí je bezvýhradně brán jako norma, ovšem pouze děti věřících rodičů (rodiče), a to s poukazem na teologii kontinuity Smlouvy, s akcenty více biologickými než eklesiologickými (orthodoxní shoda panuje v tom, že křtěny mají být i děti takových křesťanů, kteří stojí mimo církve⁸⁴). V kontextu s predestinací i ortodoxie řeší potíže, s nimiž se potýkal i Calvin, vesměs nijak přesvědčivě: uveďme jako příklad zvláštní fylogenetický predestinační názor, dle něhož je křest znamením Smlouvy, milosti a spásy pouze pro děti vyvolených. Přitom ovšem i děti nevyvolených křesťanů jím získávají „vnější výhody Smlouvy“.⁸⁵ Shrnutí: kontinentální

⁷⁷ Ještě v roce 1893 názor, že neokřtěným dětem se po smrti přeci jen možná dostává příznivějšího zacházení, artikulovaný Hermanem Schellem v díle *Katolische Dogmatik*, vyvolal prudkou reakci a kniha se octla na indexu zakázaných knih. (viz blíže Kavanagh, Shape, 89)

⁷⁸ RIGGS, *Baptism* 90, srovnej HEPPE, Heinrich. *Reformed Dogmatics*, London, 1970, str. 611 - 26

⁷⁹ RIGGS, *Baptism* 88

⁸⁰ HEPPE, *Reformed Dogmatics* str. 617

⁸¹ RIGGS, *Baptism* str. 99; vliv ortodoxní teologie křtu výrazně přesahuje šestnácté a sedmnácté století; němečtí autoři Heinrich Schmidt a Heinrich Heppe, kteří ortodoxní myšlení přebírají, shrnují a aktualizují, výrazně ovlivnili i Karla Bartha

⁸² TURRETIN Francis, *Institutio Theologiae Elencticae*, <http://people.virginia.edu/~jma8c/turretin/>, 7.12.2008

⁸³ viz LUSK, *Paedofaith* str. 86

⁸⁴ Leidenská Synopse, Bucanus, Riissen, Wollebius, Wallaeus, k tomu HEPPE, *Reformed Dogmatics* 621-22

⁸⁵ Heidegger, viz HEPPE, *Reformed Dogmatics*, str. 622 - 23

ortodoxie křtu dětí přitakává, ovšem jeho teologický obsah upozaduje a tím i svůj zájem o téma jako takové.

Angloamerická oblast

se ohledně otázky křtu dětí vymezovala výrazně méně jednotně než kontinentální Evropa. U puritánských teologů nalezneme široké spektrum názorů, a to jak extrémní pohled, označující křest dětí za absurdní, přes různé kompromisní pozice až po ztotožňování mechaniky křtu pro děti i dospělé na základě tvrzené *fides infantium* (jak názory radikální, že víra je dána pouze dětem, které jsou vyvoleny ke spáse, i dynamická pojetí víry, která teprve musí dospět, ovšem již u dítěte je vírou).⁸⁶ Objevují se ovšem i názory, že děti jsou ke křtu lépe disponované než dospělí, neboť jsou méně silně v zajetí hříchu⁸⁷.

Spíše pozitivní postoj ke křtu dětí zaujímají metodisté⁸⁸, ostře kriticky se vůči němu vymezují baptisté – ti zdůrazňují, že křest je ponořením do smrti a vzkříšením s Kristem dle Ř 6,3, kladou zásadní důraz na individuaci pokání a znovuzrození; korelují bezvýhradně takovýto osobní přerod s plně rozvinutou osobní křesťanskou zralostí a vůbec zdůrazňují aspekt zodpovědného přihlášení se k víře, hlásání evangelia a osvědčení víry skutky. Tyto důrazy jako východisko nutně staví křest dětí do problematické perspektivy, novorozence je obtížné do takového schématu harmonicky zasadit.⁸⁹

Osvícenství

přináší zřetelný posun v chápání určitých klíčových významů a tím i v teologickém uvažování. Zatímco ještě v šestnáctém století je víra zřetelně chápána do značné míry jako souznění s Kristem a spíše mód lidské existence, obsah se koncem osmnáctého století posunuje, víra je více korelována s konstruktem, kterému má být věřeno, obsahem víry je více racionální doktrína a faktografie. Zároveň zájmem o dějiny a sociální dynamiku obecně vytváří osvícenství prostor pro nové chápání jak jednotlivce, tak i civilizace a obecnosti – a vytváří prostor pro nově formulované pohledy, kde teologická východiska jsou

⁸⁶ Blíže k puritánským koncepcím *fides infantium* viz LUSK, *Paedofaith* str. 89

⁸⁷ Blíže k tomuto názoru Thomase Hookera viz E. Brooks Holifield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1570 – 1720* (New Haven and London: Yale University Press, 1974)

⁸⁸ O Wesleyově přístupu ke křtu dětí viz blíže STONEHOUSE Catherine. *Children in Wesleyan Thought* In RATCLIFF Donald. *Children's Spirituality: Christian Perspectives, Research, and Applications*. Eugene, (OR) Cascade Books. 2004 s. 424 str. 137

⁸⁹ Viz Baptistické konfese z roku 1644 i 1689, blíže k tomu STRAWBRIDGE, *The Polemics* s.271

harmonizována s antropologickými postoji takto vzniklými. Tyto posuny se odráží nikoliv ve změně praxe, ale v teologii křtu dětí a lze je dobře ilustrovat na Schleiermachově přístupu k našemu tématu.

Schleiermacherova teologie křtu je silně eklesiologická. Církev totiž člověku prostředkuje vztah k Bohu a předává štafetově od Krista⁹⁰ svého druhu vědomí Boha a o Bohu dále; pocit závislosti, který je religionisticko - antropologickou konstantou, působením církve získává christologický rozměr, člověk se stává křesťanem a dospívá ke spáse. Křest je tak jednak aktem přijetí do církve, ale zároveň i aktem prostředkování Kristova působení. Přitom ovšem před křtem se musí člověk přihlásit ke Slovu, k němuž již směřuje jeho víra.⁹¹ Víra sama sice stačí ke spáse, ale může být naplněna jen v křesťanské obecnosti.⁹² U Schleiermachera tudíž křest, přijetí do církve, nabytí víry a spása ideálně spadají v jeden časový okamžik⁹³. Dítě ovšem nemůže zvládat Slovo, resp. mít zralou víru. Na křest dětí tudíž nahlíží Schleiermacher coby na zbytečnou a nesprávnou praxi, nedokonalost a nedomyšlenost, protože před rozvinutím víry křest stejně nemá na člověka spásný účinek. S ohledem na roli církve, jak jsme ji popsali výše, nicméně konstatuje, že je-li křestem vnějšně společensky svěřena péče o budoucnost dětí církvi, opravdu tato může zprostředkovat přímý vztah k Bohu, až do doby, kdy se víra probudí.⁹⁴ Křest dětí by tedy mohl být sice klidně zrušen, protože je v zásadě nesprávný, pokud se ovšem praktikuje důsledně konfirmace (aby znalost Slova byla osvědčena), jde o tolerovatelnou praxi, která má své oprávnění.

Mimo Schleiermachera křest dětí není dobově v kontinentální protestantské teologii předmětem většího zájmu a praxe mu jednoznačně přitakává, a to až do první poloviny dvacátého století.

Poněkud odlišně se konstitovaly v této době přístupy ke křtu dětí za oceánem.

⁹⁰ U Krista Schleiermacher odmítá dvojí přirozenost, avšak postuluje, že Ježíš byl člověkem, který měl plnohodnotné boží vědomí, a právě toto je předáváno nejprve apoštoly a následně církvi dále; SCHLEIERMACHER Friedrich. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. vydání, Berlin, 1960, 2:127 -28

⁹¹ s tím, že pojmy Slovo a Víra se ovšem obsahově posunují směrem k „rozumění“

⁹² SCHLEIERMACHER, *Christliche Glaube*, 2:318

⁹³ I když Schleiermacher uznává, že to je jen ideální schema, které v praxi lze obtížně naplnit; vždy budou již znovuzrození lidé, kteří ještě nebyli pokřtěni (a naopak); SCHLEIERMACHER. *Christliche Glaube* 2:338

⁹⁴ SCHLEIERMACHER, *Christliche Glaube*, 2:337-38;

Revivalismus

Oproti spíše racionalistickým evropským tendencím, které asociují křest a (rozumovou) víru se angloamerická protestantská křesťanská komunita ve vnímání křtu vesměs postupně přiklonila k velkému důrazu na vztah křtu a obrácení. Návazně na pietismus a teologii Jonathana Edwardse, zdůrazňující oproti racionální doktríně roli křesťanského prožitku, se rozvinuly tendence, dle kterých je intenzita křesťanova života v Kristu úzce svázána a exaltací jeho citu a vnějších projevů jeho života vůbec. Od individuálního pokání a obrácení, coby zásadní osobní přerodu, se očekává, že nutně musí přeskupit celou osobnost, jak uvnitř, tak i navenek. To se postupně promítá i do křestní teologie; křest je stále více fixován na radikální odvrát od minulého života, pokání a obrácení. Ostatní koreláty křtu, jak augustínovské smytí hříchů a milost, tak reformační konstrukty znamení a slibu, eklesiologické teologie, teologie Smlouvy byly upozaděny. Křest dětí se v tomto kontextu dostává teologicky obtížně obhajitelné pozice.⁹⁵ Životní zkušenost ani víra nemluvnat není zřetelně zralá natolik, aby potřebný zásadní obrat vnitřní a odpovídající očekávaný viditelný obrat vnější vůbec mohly nastat.⁹⁶

Revivalistická teologie a s ní spojené výhrady vůči křtu dětí dominují Spojeným státům americkým devatenáctého století a v mnoha ohledech má velký vliv dodnes.

Shrňme: důraz na subjekt, ať už orientovaný na jeho rozum, zkušenost a životní postoje či city, posiluje od osvícenství a dále v devatenáctém století obecnou naladěnost vůči křtu dospělých a v zásadě má tendenci problematizovat křest dětí. Různá míra orientace na potřebu osvojení (doktrinálně artikulované) víry či radikalitu pokání, resp. distance vůči minulé životní zkušenosti, stojí i v dnešní době – mnohdy i skrytě - za řadou teologických postojů vůči křtu dětí.

Dvacáté století

přineslo nové impulsy a diskuse i do otázky křtu dětí. Vývoj názorů nebyl ovšem přehledně lineární, zdroje těchto impulsů byly namnoze velmi odlišné, stejně jako i formát navazující

⁹⁵ viz LUSK, *Paedofaith* str. 94; revivalismus je zde označován za kořen současného fundamentalismu a evangelikalismu

⁹⁶ Slabinou takovéto teologie ovšem je, že jaksi nutí člověka zkraje života žít neřádně a bloudit, aby jeho obrácení bylo dostatečně kontrastní; revivalistické hnutí skutečně vyvolalo jistou krizi v tradičních křesťanských komunitách, neboť radikální obrácení u osob, žijících od dětství v striktně praktikujících církvích, se prokázalo jako nesnadné co do formy i obsahu; k tomu kupř. Leithart Peter. *Revivalism and American Protestantism*, in *Christianity and Civilization, Volume 4: Reconstruction of the Church* Tyler, (Tx): Geneva Ministries, 1985, str. 46-84. nebo i LUSK, *Paedofaith* str. 96

diskuse (a okruh diskutujících). Jednotlivé názorové proudy se navzájem ovlivňovaly spíše nepřímou, aniž by vedly k nějaké zřetelné teologické syntéze⁹⁷. Je obtížné prezentovat více než pracovní přehled, následující shrnutí postojů dvacátého století ke křtu dětí je proto bezpochyby v mnoha ohledech neúplné.⁹⁸

Sekularizace společnosti, protestantská teologie křtu dětí 20. století

přinesla ve dvacátém století významné nové trendy, výrazně poznamenávající atmosféru společnosti v tradičních zavedených církvích. Výrazně přibývá vlažných křesťanů, kteří svou příslušnost k církvi vnímají spíše coby otázku tradice a společenského zařazení. Vůči církvi a křesťanství se vlastně nijak nevymezují, církve sice neopouštějí, avšak ve svém důsledku – tím, že jejich masa namnoze převyšuje počet praktikujících členů církví a sborů – ji coby společnosti rozmělnují. Tento jev zejména palčivě postihuje velké institucionální církve (a obzvláště pak církve státní), jejichž inkusivismus v některých případech přesunuje funkci církve v povědomí většiny jejích (jen formálních) členů spíše do oblasti folklóru. Toto rozmělnění vede pak církve ke ztrátě své radikality coby společnosti následujících Krista, a ztrátě schopnosti ve svém celku recipovat aktuální naléhavost, s níž Kristus volá jednotlivé povolávané v tomto hodnotově nepřehledném světě, přesyceném zároveň hmotnou kulturou i úzkostí a prázdnotou. Takto pojaté církevní rozmělněné křesťanství vyvolává dojem jaksi sterilního zteřelého učebnicového barvotisku s několika zapamatovatelnými bonmoty o lásce, souřadného s mnoha dalšími obdobně líbivě a poutavě v esoterické literatuře vykreslenými životními návody, ale i telenovelami nebo hokejovým fanděním.

Takovýto stav volá po nový pohled na církev jako takovou, a zejména na vztahy církve a věřících. Křest, coby obřad přijetí do církve (jak jsme zmínili, jedná se o jednu z prvotních křestních tradic), se tak dostává ve dvacátém století znovu do centra pozornosti. A zrovna tak a právě proto i křest dětí.

Právě na vztah křtu dětí v kontextu skandinávských státních církví se zaměřil ve své přednášce roku 1937 v Uppsale Emil Brunner. Konstatuje, že „objektivní“ či vnější atributy svátosti nabyly zcela dominantního významu oproti „subjektivnímu“, vnitřnímu působení milosti a víry. Konstatuje, že je vůbec obtížné při takovéto míře přeznačení a nerovnováhy

⁹⁷ resp. historický odstup je v tuto chvíli možná ještě příliš krátký, aby bylo možno takovouto syntézu detekovat

⁹⁸ Vycházím přitom zejména z následujících zdrojů: RIGGS, *Baptism* a MOODY Dale, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, Philadelphia, 1967, str. 45 - 112

hovořit o svátostnosti křtu.⁹⁹ V této souvislosti Brunner problematizuje, i když explicitně neodmítá, praxi křtu dětí.

Brunnerova přednáška se rychle rozšířila, a vyvolala široký ohlas i mimo německou jazykovou oblast.¹⁰⁰

V angloamerickém prostředí, ovlivněném revivalistickými názory, se stala Brunnerova přednáška impulsem, který dal otázce křtu dětí nový eklesiologický rozměr. Tyto diskuse právě zde velmi intenzivně pokračují až do současnosti, s různou intenzitou je eklesiologický rozměr křtu dětí konfrontován s důrazy tu na veřejné projevení víry, jindy účastenství na společenství církve, na bibličnost v opozici k rozbředávajícímu zneosobnění křesťanství atp.

¹⁰¹ Diskuse je velmi živá, avšak nepřináší žádné zásadně nové pohledy, které by bylo na místě na tomto místě zvláště zmínit.¹⁰²

I v Evropě vyvolala Brunnerova přednáška širokou odezvu a vyprovokovala řadu významných teologů, aby se k otázce křtu dětí vymezili.

Karl Barth se vůči křtu dětí rezolutně negativně staví v roce 1943.¹⁰³ Sobě vlastním naléhavým způsobem formuluje osobité uchopení svátostnosti křtu, v jehož rámci křest dětí vystupuje jako svátostná deviace.

Pro Bartha je křest obrazem (Abbild) smrti a vzkříšení Krista. Tento obraz v sobě zahrnuje hrůzu Golgoty i sjednocení s Kristem a vstup jeho prostřednictvím do nového života, naplněného Duchem; takto a jedině takto lze naplnit Novou smlouvu, Smlouvu milosti, která je uzavřená a účinná jenom skrze Krista.¹⁰⁴ Tento konstrukt ovšem vyžaduje určitou lidskou zkušenost a plnost osobnosti, která musí být pro takovýto spirituální přerod základem, a zároveň plně rozvinutou víru v milost, bez níž také není takový přerod myslitelný. Takového

⁹⁹ Brunner exponoval v uppsalské přednášce problém křtu dětí v kontextu své teologie, v níž jako autenticky křesťanské vnímá důrazy na „pravdu a setkání“ oproti „subjektoobjektové“ dichotomii, kterou dle jeho názoru vneslo do křesťanství řecké myšlení. Viz BRUNNER Emil, *Wahrheit als Begegnung*, angl. Truth as Encounter, Philadelphia, 1964, str. 181 - 85

¹⁰⁰ Při vši radikalitě svého názoru Brunner ovšem křest dětí hájí, a to s odkazem na klasické pojetí continuity Smlouvy a přeznačení obřizky. BRUNNER Emil, *The Misunderstanding of the Church*, Philadelphia, 1965, str. 65 - 66

¹⁰¹ MAC ARTHUR John. A Scriptural Critique of Infant Baptism, Transkript přednášky GC 80-194, Word of Grace, Panorama City, USA

¹⁰² Z celé řady diskutujících teologů zmiňme Paula Kinga Jewetta, v angloamerickém prostředí známého zejména svým radikálním prosazováním ordinace žen. V knize JEWETT Paul K. *Infant Baptism and the Covenant of Grace* Grand Rapids: Eerdmans, 1978, artikuluje značně ucelený teologický názor, radikálně polemizující s relevancí argumentace continuity Smlouvy a přeznačení obřizky křtem. Jeho argumentace je v současnosti společným východiskem velké části amerických kritiků křtu dětí. K Jewettovi viz blíže kupř. STRAWBRIDGE. *The Polemics* s.274

¹⁰³ BARTH Karl. *The Teaching of the Church regarding Baptism*, London, 1948

¹⁰⁴ BARTH, *The Teaching*, str. 9 -18

požadavky ovšem stěží může splnit nemluvně. Jakkoli Barth nepopírá v rámci celé mechaniky křtu roli církve, coby určitého vnějšího katalyzátoru¹⁰⁵, pro Bartha tato podpůrná funkce, podporující osobní zrání, není ale podstatná natolik, aby křest dětí nezavrhl jako „hluboce ne(po)řádnu praxi“. ¹⁰⁶ Barth nijak nešetří expresivitou a dále označuje křest dětí za ránu na těle Kristově, za účelový a despotický obřad.¹⁰⁷

Barthova teologie křtu je zajímavá ještě v dalším ohledu: Barth původně má zato, že křest není jen jistou tradiční dodatkovou formalitou, ale „res potentissima et efficacissima“. Nese v sobě celou posvátnou historii a exponuje ji člověku tak, že tuto výzvu lze odmítnout, nikoliv však obejít.¹⁰⁸ Křest dětí není tudíž otázkou okrajovou, ale opravdu zásadní, ona výzva musí ke člověku hovořit se vši naléhavostí, která ovšem při křtu nemluvněte nepřichází v úvahu.

Když tutéž látku později promýšlí a nově artikuluje v KDIV/4, odděluje od sebe Barth křest Ducha a křest vody. Křest Ducha v sobě nese působení, jež je výzvou k obrácení, voláním milosti. Křest vody je lidskou odpovědí, která vychází z ustanovení křtu Kristem (nikoliv však svátostného!), má za cíl toto božské působení směřovat k životu ve víře a pokoře.¹⁰⁹ Barth i při tomto přeznačení křtu, kdy jeho původní zásadní argument (naléhavost otázek souvisejících se křtem nelze dle jeho původního názoru obejít právě kvůli zásadní christologické svátostnosti křtu) vlastně ztrácí na významu, zachovává i tak zásadně odmítavý postoj ke křtu dětí.¹¹⁰

Barthův radikální odpor proti křtu dětí vyvolal široký polemický ohlas, a to jak na základě již dříve formulovaných konvenčních argumentů, tak i nových křestních doktrín.

Tak v odpovědi na Bartha přichází Oscar Cullmann s konceptem obecného křtu, kterým Kristus skrze svoji smrt a vzkříšení „pokřtil“ každého člověka bez ohledu na jeho sociální, intelektuální a osobnostní status. Křesťanský křest je jistým zúžením tohoto obecného křtu a zvláštním, intenzivnějším projevem milosti. Protože tento speciální křest navazuje na (zásadně inkluzivní) křest obecný, resp. je jeho jistým zúženým projevem, je zde předpoklad

¹⁰⁵ Srovnej výše popsané postoje u Schleiermachers, které jsou Barthovi překvapivě blízké; Schleiermacher ovšem bere roli církve jako relativně významnější než Barth

¹⁰⁶ BARTH, *the Teaching*, str. 34 - 54

¹⁰⁷ Barth, *Teaching*, str. 41, k tomu viz tcfcib249

¹⁰⁸ BARTH, *The Teaching*, str. 16

¹⁰⁹ BARTH Karl. KD IV/4 str. 100 – 164;

¹¹⁰ Přitom by se zdálo, že hlavní námitky proti této praxi odsvátostněním křtu, který tím získává dominantně antropologicko – sociologickou dimenzi, sám relativizuje (směřovat božské působení k životu ve víře a pokoře, což je cílem Barthova křtu vody, jistě nemusí být s praxí křtu dětí v zásadním rozporu)

pro kompatibilitu s konceptem křtu dětí. Cullmann skutečně křest dětí proti Barthovi hájí, specificky jej opírá o kontinuitu obřizky a křtu.¹¹¹

Jinak staví proti Barthovi obranu křtu dětí Franz Leenhardt.¹¹² Pointuje křest coby „výslovnou, konkrétní a aktuální Boží vůli spasit každého člověka skrze evangelium Ježíše Krista.“¹¹³ Tím je pro něj křest nikoliv završením pokání, víry, znovuzrození v Kristu, ale spíše poukazem na Boží touhu spásy člověka a apelem na člověka v nejširším slova smyslu, aby tuto výzvu uposlechnul. Tento apel se ovšem týká v případě nemluvňat rodičů, církve a dotčených blízkých vůbec, je pro ně výzvou vytvářet pro novorozeně podmínky a vést je k tomu, aby se svým životem směřovalo k onomu příslibu milosti, oné Boží touze milost s člověkem sdílet. V takto pojatém křtu pak ovšem námitka technické nezpůsobivosti nemluvněte Boží snahu reflektovat zaniká na pozadí významu, který takto naléhavě vystupuje pro jeho blízké i pro církevní komunitu jako celek.

Z konvenčnějších obhajob křtu dětí zde zmiňme Pierre Charlese Marcela¹¹⁴ Ten vychází z klasické kontinuity Smlouvy milosti, uzavřené s Abrahamem a přecházející na celé lidstvo skrze Nový zákon. Zmiňujeme zde Marcela ovšem spíše kvůli jeho pokusu provázat dogmatickou debatu s argumentací biblické teologie. Marcel toho chce dosáhnout prostřednictvím tzv. „dogmatické exegeze“ (rozuměj exegeze, při níž je Písmo vykládáno a čteno se zřetelem ke čtenářovu dogmatickému východisku). Na látce křtu dětí touto metodou dovozuje, že Písmo jako celek křtu dětí přitakává a „jen výslovný zákaz Písma by byl argumentem proti praxi křtu dětí“.¹¹⁵ Marcel je v tímto přístupem, kdy apriorně postuluje prioritu jistých východisek a uchopení a přenáší důkazní břemeno v diskusi na oponenty předznamenáním velmi nepřehledných sporů druhé poloviny dvacátého století, ve kterých jsou vršeny značně nesourodé argumenty nejrozličnějších teologických disciplin do účelově sestavených, avšak vesměs vnitřně nesourodých shluků. Cíl obhájit názor na křest dětí se stává motivem pro teologický konstrukt¹¹⁶

¹¹¹ CULLMANN Oscar, *Baptism in the New Testament*, Philadelphia, 1950, str. 9 – 69

¹¹² LEENHARDT Franz Jehan. *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel, Paris; 1946
Leenhardt (1902 – 1990) byl profesorem systematické teologie na ženevské universitě

¹¹³ LEENHARDT, *Le Baptême*, str.42

¹¹⁴ Pierre Charles Marcel (1910 – 1992), editor *La revue réformée*, působil na Faculté théologique libre de l'Université de Paris

¹¹⁵ MARCEL Pierre Charles. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace*, London, 1953, str. 187 - 203

¹¹⁶ Tak tomu bylo do značné míry již i v reformaci, která se vymezovala vůči anabaptistům, avšak současná situace je pozoruhodná právě mnohostí argumentů, které nebývají uspořádány do konsistentního celku

Zmiňme na tomto místě ještě polemiku Dietricha Bonhoeffera se slezským farářem Arnoldem Hitzerelem. Hitzer vznesl široké spektrum argumentů proti křtu dětí vycházejících z biblické teologie, luterské tradice i církevní praxe a vzbudil ve své době značnou pozornost.¹¹⁷ Bonhoeffer (ve své již nedokončené, avšak široce koncipované reakci) jeden po druhém Hitzerovy argumenty zkoumá, dospívá k právě opačným závěrům a rozhodným způsobem naopak křest dětí obhajuje.¹¹⁸

Historická teologie

Poněkud jiným směrem se ubírala velmi živá diskuse, zaměřená nikoliv na otázku aktuálního uchopení dogmatické křestní doktríny v kontextu církevní reality dvacátého století, ale na otázku prvotní praxe. Nové pohledy a informace, objevy dosud neznámých pramenů (Didaché) umožnily systematictěji uchopit téma vývoje křtu vůbec a na tomto pozadí specifickou diskusi ohledně křtu dětí.

Jakkoli praxe a většinou i závěry dogmatiky po dohlédnutelnou historii křesťanství vesměs straní křtu dětí, převládl v průběhu staletí postupně názor, že původní církev křest dětí nepraktikovala. Od dvacátých let minulého století ovšem tento postoj začíná být zpochybňován (A.Oepke, J.Leopold, již zmíněný O. Cullmann), nejvýrazněji v tomto smyslu ovšem vystoupil Joachim Jeremias. Dovojuje tradici křtu dětí již od období apoštolského a tvrdí, že při křtu dospělých vždy byly v této době i křtěny jejich děti. Toto tvrzení opírá o nejrozumnější biblické a zejména mimobiblické prameny a historické argumenty. Proti Jeremiasovým názorům vyvstala velmi bouřlivá polemika, jejíž hlavní osa byla vedena v dialogu s Kurtem Alandem. Ten počátek pokřtívání dětí situuje až do konce druhého století. Tato diskuse se stala svou tematizací v jistém smyslu modelovou a i současné spory v této věci se odkazují na Jeremiasovy a Alandovy monografie a obvykle se drží jejich formulace problému.¹¹⁹ Jakkoli by se zdálo, že otázka, kterou Aland a Jeremias řeší, je jen vzdáleně relevantní pro dogmatickou fundaci křtu dětí, strhla na sebe historická diskuse značnou pozornost a poskytla celou řadu argumentů do diskusí o relevanci křtu dětí vůbec. Spolu s biblistickými argumenty jsou oblíbené i odkazy na prvotní historickou praxi, resp. představy

¹¹⁷ HITZER Arnold: *Die Taufe mit dem Heiligen Geist nach dem Zeugnis der Schrift*, Verlag Niedenstein 1963; argumenty samé jsou ovšem spíše jen shrnutím názorů, popsaných na jiných místech tohoto přehledu

¹¹⁸ BONHOEFFER Dietrich, *Zur Taufe*, Gesammelte Schriften, Dritter Band, Chr. Kaiser, Muenchen, 1960, str.431 - 454

¹¹⁹ BAKKE. *When* s. 223

o ní jsou často kombinovány se sakramentologicky orientovanými diskursy, jak jsme již zmínili v souvislosti s Pierre Ch. Marcelem.

Posuny v názorech katolické církve na křest dětí v průběhu dvacátého století

V rámci katolické církve se přístup ke křtu dětí vyvíjel ve dvacátém století poněkud jiným směrem. Ultrakonzervativní teologické postoje spojené v zásadě s nezměněnou teologií tridentského koncilu se postupně dostávají pod tlak, a to prvotně nikoliv se strany sakramentologické, ale skrze liturgiku. Agentem těchto změn se stalo hnutí liturgické obrody. Jeho kořeny sahají do počátku devatenáctého století: Prosper Guéranger tehdy reformuje benediktýnský řád ve Francii včetně řádové liturgie. Jeho studia historie liturgie vyvolávají postupně i obecný širší zájem o liturgiku, historická studia se rozšiřují a formuje se ucelenější pohled na vývoj křesťanského ritu; roste zájem i vliv hnutí v rámci katolické církve. Kromě akademického zájmu o křesťanské obřady se na základě nabyté reflexe postupně formuje názor, že je na místě ve více ohledech katolickou liturgickou praxi reformovat. Významný přelom v tomto přináší encyklika *Mediator Dei* z roku 1947; je zde vznešena – v duchu názorů liturgické obrody - výzva k aktivnější účasti na bohoslužbách, bohoslužba je charakterizována jako společné dílo kněží i laiků. Zásadně pak hnutí ovlivňuje některé závěry Druhého vatikánského koncilu, v komisích pracuje řada jeho představitelů. Koncilní dokument *De sacra liturgia* z roku 1963 zdůrazňuje potřebu angažované účasti laiků na bohoslužbě, včetně ekumenické a misijní orientace bohoslužebnosti.

Teologickým východiskem zde je názor, že liturgie je prostředek, kterým Bůh zjevuje sebe a Slovo. Z pohledu dynamiky vztahu člověk - Bůh nikoli není tedy liturgie jen méně podstatným a spíše jen formálním rámcem, v němž se tento vztah realizuje, ale naopak základním konstitutivním prvkem. Život církve a její smysl je mnohem spíše než zprostředkováním Ducha laikům prostřednictvím kléru pohybem odspodu, kdy na základě tradic a Duchem předávané gramatiky liturgie je v každodennosti prožívána Boží zvěst. To je myšlenka radikální i ve svých dalších důsledcích: vyžaduje harmonizaci eklesiologie a liturgie; při novém formulování postojů katolické církve k dalším teologickým otázkám se pak stává nový důraz na živou církev a plnou liturgickou participativností jedním ze základních teologických východisek.

Konkrétně v oblasti křtu dochází v tomto kontextu k značnému posunu a přeznačení významů: je rehabilitován (právě s ohledem na eklesiologický důraz) původní iniciační rámeček

křtu¹²⁰. Dogmaticky opouští augustinovský důraz na hřích a na jeho místo klade právě téma přijetí do církve.¹²¹ Jak v teologii tak v ritu přitom zdůrazňuje nadindividuální význam křtu – role rodičů, kmotrů i celé církve – jak ve smyslu liturgickém, tak v oblasti závazku péče o křtěnce, závazku formovat jeho duševní horizont a vytvářet podmínky k tomu, aby mohl rozvinout svůj život v bohatství víry.¹²²

Na tento zlom v teologických přístupech navazuje řada reforem, konkrétně v oblasti křtu s důrazem na všeobecnou účast pokřtěných věřících na všech křtech v církvi¹²³. Návrat k patristickému integrovanému přístupu „křesťanské iniciace“ (patrný jak v odkazech na patristickou liturgii, tak i převzetím některých prastarých křestních termínů jako „mystagogie“ do nového aktuálního kontextu) je v křestní oblasti dále rozvinut a křest je touto široce participativní teologií velmi podstatně dogmaticky i prakticky přeznačen. Křest odkazuje na čtyři postupné fáze jednoho integrovaného procesu, který směřuje směrem ke vstupu do mystického těla Kristova. Je široce znovurozpracován i koncept křtu dospělých a odlišen od křtu dětí. Zatímco u dospělého je kladen velký důraz na osobní přípravu a připravenost ke křtu, v případě křtu dětí je těžiště přeneseno na rodiče a celou církev.

Ekumenismus

Posuny v chápání křtu v rámci reforem Druhého vatikánského koncilu našly svou odezvu i mimo katolickou církev. Kromě toho, že tato katolická aktualizace křtu skutečně rezonuje s krizí církevosti v sekularizovaném světě (tak jak jsme ji krátce výše popsali), a tím pádem byla jistě sama o sobě podnětem pro nekatolické teology, koncilní ekumenické důrazy s historicky zásadním posunem k dialogu s ostatními křesťanskými proudy zájem o katolickou křestní reformu dále zvýšily. Křestní teologie a navazující praxe, ukotvená koncilem a navazujícími dokumenty, se stala základem snahy o sjednocování značně pestré mnohosti křestních přístupů jednotlivých církví.

Takovýto proces probíhá jednak na základě přímé inspirace, resp. dvojstranného dialogu, ale i povýtce ekumenicky prostřednictvím Světové rady církví.

¹²⁰ Jakkoli na úrovni „vysoké teologie“ jsou křtu ponechány všechny jeho standardní koreláty: „Křest, brána k svátostem, je ke spáse tak nutný, že musí být přijat buď skutečně, nebo touhou; jím jsou lidé zbaveni hříchu, znovuzrození v děti boží a trvalým znamením připojení ke Kristu a včlenění do církve svaté“ kánon 849 Kodex kanonického práva 1983

¹²¹ RIGGS, *Baptism* 124

¹²² Blíže kupř. KAVANNAGH Aidan. *On Liturgical Theology*, New York: PPC, 1984 str. 75-76, 87-88, 120, 146-147

¹²³ BITRT str. 3

Takto americké luteránsky orientované církve reformovaly své křestní rity a jejich teologická východiska v nově koncipované Lutehran Book of Worship, obdobně i presbyteriáni prostřednictvím nově sestavené Book of Common Worship. Téma křtu dětí pak bylo předmětem diskusí zvláštní komise Světové rady církví, která v roce 1982 zformulovala ekumenicky smířlivé stanovisko, které připouští oba přístupy k otázce křtu dětí jako oprávněné a svými doporučeními směřuje k umírněnému postoji, kdy křest dětí je respektován jako převládající praxe.

Je třeba ovšem nahlédnout, že tato sbližování vesměs nastávají spíše na úrovni vnějšího projevu, a zřejmě do jisté míry jako výsledek snahy o ekumenický kompromis. Teologická východiska, o něž je možné postoje k otázce křtu dětí opírat v rámci tohoto procesu, nejsou vystavována konfrontaci, která by přinesla nové zásadnější dogmatické pohledy. Přetrvává stav, kdy dominantně jednotné přitakání křtu dětí je zároveň doprovázeno velkou nejednotností teologické fundace takovéto praxe.

Interdisciplinarismus

Mimo hlavní směry diskusí o křtu dětí – tak, jak jsou ve stručnosti popsány výše - se ve dvacátém století objevuje celá řada dílčích názorů, opřených o výsledky společenských věd. Vědní poznatky o sociální dynamice, fylogenezi a ontogenezi lidské psychiky, obecná hermeneutika, filosofie, staví do zvláštní perspektivy řadu klasických argumentů, v diskusí o křtu dětí tradičně používaných. Tak je kupříkladu pod úhlem nových pohledů z oblasti psychologie dítěte diskutován koncept *fides infantium*; semiotika a postmoderní filosofie vyvolávají diskuse směřující k povaze křtu coby symbolu a vztahů takového symbolu vůči habitu dětí a dospělých. Obdobně zvýšený zájem o *gender studies* přinesl prostřednictvím feministické teologie osobité pohledy na otázku křte dětí.¹²⁴ Je obtížné zde podat ucelený přehled takovýchto přístupů pro jejich velké množství. V zásadě lze říci, že v současnosti stále jejich vliv na církevní názory na křest dětí zůstává spíše marginalní, byť často témata, která s nimi zhusta mohou být při důkladnějším teologickém zkoumání dogmaticky asociována mohou být velmi podstatná a pro řešení otázky křtu dětí rozhodně přínosná.¹²⁵

¹²⁴ Je nutno přiznat, že teologie křtu dětí je tradičně výhradě mužskou záležitostí, absence osobní zkušenosti tak intimního vztahu vůči nemluvněti, jako má k němu matka, je dozajista *sui generis* významným handicapem, který může nakonec opravdu vést k pomýleným soudům.

¹²⁵ V dalším zkoumání využijí četné podněty, kterými tyto přístupy teologizování o křtu dětí obohacují

Charismatické trendy

Výrazným rysem minulého století a přetrvávající současnosti je rovněž – v kontrastu s úpadkem vlivu církve a její váhy v obecném společenském kontextu – vznik nejrůznějších charismatických hnutí a jejich značná radikalizace. Pro tyto směry, s jejich misijní orientací a evangelizačním důrazem, se vesměs křest jeví jako velmi naléhavá biblická tradice. Přitom obvykle takovéto proudy nejdou cestou konstantinovského inklusivismu, ale spíše vyostřují křest „jako okamžik životní pravdy“ a orientují jej tudíž vůči dospělým křtěncům. Konkrétní argumentace v jednotlivých případech značně kolísá v jednotlivostech, směřuje však typicky právě k tomuto vyústění.

Komplexnost, ekumenická korektnost a dogmatická čistota

Velké množství vlivů si na přelomu dvacátého a jednadvacátého století vynucuje méně selektivní formulace teologií křtu dětí než v minulosti. Dříve teolog, koncil či konfese stručně formuloval své praktické stanovisko a exponoval je ve světle výběrově komentovaných důrazů. Takové teologie bývají ve velké většině tím pádem značně jednostranně zaměřené (a obvykle radikální ve svých závěrech) a při velké konkurenci různých názorů, které se v současnosti objevují se stávají málo přesvědčivými.

Církev proto nově obvykle formulují svá stanoviska ke křtu dětí členitě a mnohvrstevnatě. Uvedme jako příklad postoj, formulovaný zvláštní metodistickou komisí pro otázky křtu: „Křest je jeden jako je jediný zdroj spásy – milost lásky Boží. Křtění člověka, ať již nemluvněte nebo dospělého, je znamením boží spásné milosti. Tato milost, kterou zakoušíme jako vyzývající, umožňující a podporující, je stejná pro všechny. Všichni ji potřebují a nikdo bez ní nemůže být spasen. Rozdíl mezi křtem dospělých a dětí spočívá v tom, že křesťanská víra je vědomě vyznávána tím, kdo má být pokřtěn. Křtěné nemluvně vyzná svou víru v pozdějším životě, na základě výchovy a výuky ze strany rodičů či jiných odpovědných dospělých a společenstvím věřících. Křest nemluvnat je převažující praxí v situacích, kdy se děti narodí věřícím rodičům a jsou vychovány v křesťanských domovech a společenstvích. Křest dospělých je normou je-li církev v situaci misijní, kdy zasahuje osoby v kultuře, která je k víře lhostejná či nepřátelská. Zatímco pro křesťanské rodiny je křest nemluvnat na místě,

v rostoucí míře minoritní postavení církve v současné společnosti vyžaduje více pozornosti při evangelizaci, podpoře a křtění dospělých, kteří se přihlásili k víře.¹²⁶

Takovéto vyjádření zní aktuálně a vymezuje se k řadě aspektů křtu dětí, na něž jsme v tomto přehledu narazili. Lze ovšem namítnout, že obdobné formulace – ve shodě s eklesiologicky motivovaným zájmem dvacátého století o křest dětí – nejsou skutečným teologickým stanoviskem, ale spíše sociálně – psychologicko – pedagogickým modelem. To se zdá být skutečně jedním z výrazných trendů dvacátého století, a socio – psychologická pragmatizace teologie má takto nezanedbatelný vliv i na oblast křtu dětí, jak je na výše uvedené citaci patrné. Z řady názorů vycházejících z takovýchto pragmatických postojů zde zmiňme značně pozoruhodné přístupy, formulované Willy Marxenem.¹²⁷

Prosazují se ovšem nově i pohledy, které jsou ekumenické nejen politicky, resp., pragmaticky, avšak i v oblasti teologického vhledu. V tomto ohledu je zajímavý kupříkladu koncept Německých evangelických církví z roku 2008, dle kterého je souhrnně konstatováno, že pokud chápeme víru jako subjektivní projev rozumu a osobní zkušenosti, nelze křest dětí obhajovat; pokud ji chápeme biblicky a v souladu s prvotní tradicí jako Boží dar, je naopak křest dětí zcela přirozený. Jde o to, že víra v sobě nese oba významy a v tomto smyslu opravňuje oba přístupy. Stejný dokument rovněž zdůrazňuje, že křest je spíše impulsem k dalšímu životu v křesťanském modu existence, voláním, než nějakým jednorázovým aktem, který cosi uzavírá a konzervuje – ať již zde mluvíme o dětech či dospělých.¹²⁸

Celkové historické shrnutí:

Historie přístupu ke křtu dětí je pestrá, objevuje se řada názorů a paralelních trendů. Tuto rozmanitost, a to je asi ten nejpodstatnější závěr, je prvoplánově obtížné strukturovat do nějakého přehledného schématu.

Tím se vracíme zpět k otázce, jak vlastně problém křtu dětí uchopit, jíž jsme si položili v úvodu, aniž bychom na ní našli z čistě historické perspektivy zřetelnější náznaky odpovědi.

¹²⁶ *By Water and the Spirit – A United Methodist Understanding of Baptism*; Committee to Study Baptism; United Methodist Worship and Music Publishing at the General Board of Discipleship Since 1968 ; http://www.gbod.org/worship/articles/water_spirit/life.html; 11.7.2007

¹²⁷ MARXEN Willy, *Darf man kleine Kinder taufen?: Eine falsche Fragestellung*. Guterslohe. Gerd Mohn. 1969. 45 s.

¹²⁸ *Die Taufe: Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche*, 2008. str.38, 43

Přítom si všimněme zajímavé skutečnosti: tento stručný přehled historie přístupů ke křtu dětí nijak nenaznačuje vývoj směrem k ucelenosti. Portfolio teologických důrazů se postupně rozšiřuje, žádné ovšem nejsou v zásadě zcela zavrhovány. Ujednocující pohled na všechny tyto (alespoň hlavní) koncepce křtu dětí pak vlastně i přes občasnou značnou intenzitu polemik o této věci vlastně nebyl přes dílčí pokusy dosud nějakou výraznější teologickou autoritou artikulován.

Jakou cestou by bylo vhodné k takovému komplexnějšímu uchopení dospět je tématem úvah dalších kapitol.

Konfesní pohledy

Právě jsme provedli stručný přehled historie křtu dětí. Pro prvotní uchopení problému se zdá být kromě toho užitečný i praktický přehled z perspektivy současných přístupů jednotlivých církví.¹²⁹

Jasně formulovat přístup jednotlivých konfesí ke křtu dětí není úplně snadné: jednak, jak jsme viděli, tyto postoje se v čase vyvíjely a vyvíjejí, zároveň navíc není jednoduché klást rovnítko mezi církevní praxí a církevní teologií. Zůstává navíc otázkou, zdali skutečně existuje něco jako „katolická“ či „reformovaná tradice křtu dětí“ nebo jestli je vždy spíše jen minulost danou církví aktuálně selektivně interpretována (pak bychom totiž museli zkoumat nejen tradici samu, ale i vývoj této tradice)

Církev praktikující křest dětí

Čistě nominálně vzato, křest dětí praktikují tyto církve a ecclesiooly: Římská katolická církev, Pravoslavné církve, anglikáni, německé Volkskirchen a některé Freikirchen, luterské církve, Presbyteriáni, Metodisté, Církev východního ritu, Nazaríni, americké reformované církve a další, v zásadě většina církví.

Církev, které křest dětí odmítají

Křest dětí zásadně odmítají Baptisté, Apoštolští křesťané, Učedníci Kristovi, většina letničních obcí, Mennonité, Amish, Společenství Kristovo, Plymouthští bratři, Adventisté, arminianské denominace. Pro pořádek zmiňme, že Jehovité a Mormoni rovněž křest dětí zavrhnou.

Dodejme, že v mnoha církvích je přístup ke křtu dětí ponechán na individuálním přístupu jednotlivých sborů či farářů.

Věnujme ve stručnosti na tomto místě něco pozornosti některým vybraným církvím

¹²⁹ Řady konfesně determinovaných postojů jsme se již dotkli v historickém přehledu; proto témata již exponovaná na tomto místě zmíním jen stručně.

Katolíci

Jak jsme již uvedli, až do poměrně výrazného přeznačení křtu směrem k eklesiologickým důrazům v kontextu liturgického hnutí byla teologickým východiskem pro otázku křtu dětí augustinovská teze prvotního hříchu a potřeby jej smýt coby zásadní předpoklad spásy vůbec; Augustinův důraz na Boží roli v této mechanice spásy potlačil požadavky na subjekt křtu a vytvořil tradiční důraz na význam křestního obřadu per se směrem k pojetí ex opera operato. Mimo oficiální doktrínu byla tato základní kostra postupně doplněna o další konstrukty jako fides aliena, teorie limbu. Reformy druhého vatikánského koncilu obnovily důraz prvních staletí na iniciační složku, avšak řada předreformních prvků s přímou vazbou na otázku křtu dětí dlouho přetrvala či stále přetrvává. Reformy nebyly přijaty církví jako celkem se zcela jednoznačným entuziasmem.

Přestože katolická křestní teologie opírá křest dětí o snahu angažovat církve a rodiče k výchově ve víře, doktrína o nutnosti křtu ke spáse je stále živě přítomná. Zmínili jsme již výmaz zmínky o limbu v Katechismu až v roce 1992, Kodex kanonického práva v kánonu 867 dodnes stanoví, že děti je třeba křtít během několika týdnů po narození, v případě nebezpečí smrti bezodkladně.

Lutherské církve

Luteráni staví teologický základ křtu dětí zejména na konceptu Znamení – Zaslíbení. Křest je nástrojem milosti, odpuštění hříchů, který vybízí k víře; spolu s vírou spolupůsobí křest směrem k spáse, působí křestní znovuzrození do nového, křesťanského života. Víra je ovšem také sama Božím darem, proto je možné křtít i nemluvňata. V zásadě se s různými důrazy tyto církve odkazují na Luthera, a protože Lutherovo myšlení se v oboru křtu dětí vyvíjelo, mají i lutherské církve dílčí postoje variabilní; vcelku ovšem křtu dětí přitakávají.

Metodisté

Metodisté křest dětí považují za vhodný, mají zato, že u dětí stimuluje duchovní život. John Wesley¹³⁰ se přikláněl k tomu, že křest i u nemluvňate působí znovuzrození, spolu se smytím prvotního hříchu a přijetím do církve coby obce dětí Božích. Přestože následně Wesley začal klást důraz zejména na spásu a znovuzrození samotnou vírou, což vytvořilo s jeho prvotním přístupem jisté napětí, v praxi metodistické sbory křest dětí praktikovaly a praktikují. Křest

¹³⁰ Zakladatel metodistického hnutí, 1703 - 1791

dětí totiž dobře váže na metodistickou teologickou antropologii. Metodisté chápou pád člověka v tom smyslu, že se odvrátil od Boha natolik, že již ani nemůže bez explicitní Boží vybídky víru najít. Křest dětí vhodně souzní s metodistickým konceptem předběžné milosti; je brán právě jako takovýto impuls či vybídka k hledání víry. Víru samu a naplnění tohoto impulsu mají křtěnci osvědčit při confirmaci.

Reformovaní

U reformovaných církví najdeme značnou šíři přístupů a variabilitu jak praxe, tak i jednotlivých teologických názorů. J.W.Riggs sice postuluje existenci reformované křestní doktríny, kterou shrnuje pod dva body: 1) prvotnost boží milosti a iniciativy 2) vyjádřené teologií Smlouvy¹³¹, poukazuje zároveň na obtíž, „co s teology, kteří jsou jinak očividně reformovaní, ale ohledně křtu dětí ne tak úplně?“ Poukazuje i na skutečnost, že kupř. Barthovy názory na křest dětí jsou nečekaně blízké Schleiermacherovi¹³² a dovozuje, že přístupy ke křtu dětí se přísné konfesionalizaci vymykají.¹³³

Pravoslaví

Pro východní církve je křest dětí vhodný. Časné administrování je na místě proto, že křest nemá v pravoslaví jen symbolickou hodnotu, ale milost i fakticky prostředkuje. Tradičně jsou děti křtěny s odkazem na obřizku osmý den po narození, avšak jde o nezávazný zvyk.

Baptisté

a další výše zmíněné denominace křest dětí odmítají. Je podle nich nebiblický, odporuje požadavku na živou a vyznanou víru. K tomu se ovšem připojuje i řada dalších argumentů (zásadní odlišnost Nového a Starého zákona a tím nepřípustnost argumentu kontinuity obřizky, důraz na vazbu křtu a závazku k misii, potřeba rehabilitace viditelné církve jejím očištěním od formálních (ne)křesťanů, navazujícími argumenty spíše sociologického charakteru. Výčet těchto dalších podstatných námitek proti křtu dětí jsme již poměrně obsáhle provedli v předchozí kapitole.

¹³¹ RIGGS, Baptism s. 114

¹³² RIGGS, Baptism s. 16

¹³³ jednotlivé reformované tradice, tak, jak byly exponovány v historickém přehledu, jsou se svými důrazy stále živé, s odkazem na předchozí kapitolu není proto nutné na tomto místě proto jejich výčet opakovat.

Shrnutí

Při pohledu na tento přehled se jeví značně nápadné, jak velká část současného křesťanstva křest dětí praktikuje ve srovnání s tím, jaké debaty toto téma vyvolává a vyvolávalo. Na první pohled by se takto zdálo, že nekřtít novorozence není v zásadě žádnou alternativou a tím pádem je nakonec diskuse na toto téma vůbec zbytečná. Téměř monolit křestní dětské praxe ovšem nestojí, jak jsme již upozornili výše, na jednoznačných teologických základech; jednotlivé argumenty, které ve prospěch křtu dětí vystupují, se namnoze navzájem problematizují. Pocit, že zde je ještě mnohé, co má být řečeno, je zřetelně všeobecný. Prostý poukaz na statistiku, s nímž by bylo možno diskusi o křtu dětí díky čistě konfesnímu pohledu uzavřít, se stejně jako případná snaha najít řešení v hledání historicky lineárního procesu obohacování křestní teologie a jejího spění k nějaké vyvážené a přesvědčivé odpovědi na kladenou otázku nezdá být ani pro prostou diplomovou práci přijatelným východiskem.

Alternativní perspektivy systematického pohledu na křest dětí

Přehled, který byl na předchozích řádcích a kapitolách prezentován nicméně i bez aplikace nějaké systematické teologické metodiky klade rovnou řadu zásadních dogmatických otázek. Naznačuje zároveň, kde můžeme při uchopování otázky křtu dětí očekávat obtíže. Již na tomto místě považují za účelné poukázat na klíčové okruhy otázek, které dle mého názoru z provedeného přehledu zřetelně vyvstávají. Tím získá ono „kdy“, pojmenované v předmluvě, rázem větší hloubku a zároveň jasnější kontury. Takovéto lepší pochopení otázky by nám mělo být nápomocno při hledání cesty, jak ji v posledku zodpovědět.

Spása prostředkovaná křtem

Je křest nutný ke spáse? Pokud není, má přesto ke spáse nějaký vztah? Zásadně afirmativní odpověď na první otázku pochází již od Augustina a velmi silně se historicky prosadila. Negativní odpověď, která křest staví spíše do polohy symbolu či mu přisuzuje výhradně světské účinky je ovšem rovněž častá; mezi těmito extrémy stojí kontinuum názorů dle kterých křest není bezpodmínečně ke spáse nutný, avšak v nějakém smyslu pro spásu užitečný. Bereme – li podmíněnost spásy řádným křtem jako východisko, navede nás to ovšem na velmi vyhraněný názor vůči křtu dětí.

Očištění hříchů

Je křest nástrojem pro smytí, odpuštění hříchů či dědičného hříchu? Augustin přitakává a smytí dědičného hříchu je pro něj právě nástrojem spásy. V protestantském kontextu, kdy je zásadní důraz kladen na víru coby jedinou a zásadní cestu ke spáse, „hřích – nehřích“, se může tato věc jevit mnohem méně zřetelnou, reformace a navazující koncepce křtu jsou ve vztahu křtu k hříchu mnohdy značně zdrženlivé. Přitakáme – li názoru, že křest je nástrojem, jak eliminovat dědičný hřích, budeme mít zřejmě spíše tendenci děti křtít (a nenechat je žít záměrně pod tíhou dědičného hříchu). Jak, chápat vztah otázky křtu dětí a očištění od „běžných“ hříchů? Po vzoru Konstantina, pokud bychom viděli jako hlavní cíl člověka odejít z tohoto světa s minimem hříchů, možná není důvod se křtem až tak spěchat, natož křtít hned po narození..

Boží láska a milost

Velmi silný je proud, který staví křest primárně jako par excellence projev boží lásky a milosrdenství, jako viditelný projev Boží vůle člověka spasit, vybídnutí k víře a k otevření se milosti a lásce. V kontextu křtu dětí zde na sebe naráží na jednu stranu jednoznačně inkluzivní rozměr milosti, která přeci působí bez jakýchkoli podmínek a omezení, a není ji tudíž na místě dětem odpírat; proti tomu ovšem stojí poukaz na to, že tato milost ještě není sama o sobě spásná a vykupující, vybídnutý člověk musí na výzvu milosti nějak reagovat; přitom se zdá, že nemluvně nic jako Boží milost nemůže reálně vnímat ani pochopit, natož na ni odpovědět.

Znamení a Zaslíbení

Koncept Znamení a Zaslíbení, tematizovaný výrazně Lutherem, navazuje na schéma Boží milosti. Co ovšem je vše možné pod ono zaslíbení zahrnout? Jak se ve křtu projevuje? Jaký je vztah znamení a zaslíbení? Jakou funkci ono znamení má? Je možné si klást i otázku, zdali význam křtu jako znamení je prvotní a určující nebo spíše poskytuje rámec, v němž hraje důležitější roli jiné dogmatické téma. Podle toho, jak na tyto otázky odpovíme, budeme se pak i vymezovat ke křtu dětí. Nebo naopak, to, jaký přístup ke křtu dětí zaujmeme, nás dovede k tematizaci otázky Znamení a Zaslíbení.

Já – Ty

Křest je možno vnímat jako cosi zcela privátního, jako formu dialogu člověka a Boha a v tomto intimním kontextu se pak dále tázat a odpovídat si. I když toto stanovisko zaujmeme (což není nijak samozřejmé – jaká je pak role bližních a církve, vezmeme – li v úvahu, že kolektivní povaha křtu je dána již tím, že vždy člověka křtí další člověk ?), objevují se další otázky, které se točí kolem toho, jak tento dialog mezi bohem a člověkem probíhá. Má nějaký pevný formát? Očekávají se od člověka nějaké určité předpoklady? Jaké? Může je splňovat i nemluvně?

Víra, obrácení

Víra v kontextu křtu a křtu dětí specificky vystupuje jako mimořádně závažné téma, a to ve více souvislostech. Významným východiskem k postoji ke křtu dětí je role, kterou křtu přiřkneme v kontextu obrácení. Pokud křest uchopíme jako impuls, který víru v plně rozvinuté potenci k pokání a obrácení rozzáří znovuzrozením v Kristu, bude náš postoj ke křtu dětí jistě spíše rezervovaný. Pokud křest budeme chápat jako nástroj, který víru posiluje a

člověka k obrácení vybízí, aniž by ovšem křest sám o sobě obrácení mohl jaksi magicky či sakramentálně vyvolat, budeme asi naopak mít tendenci křtu dětí přitakávat.

Víra jako životní postoj

Výrazně naše chápání křtu dětí ovlivní, jak budeme nahlížet na pojem víry jako takové. Významný teologický proud při reflexi otázky křtu dětí chápe víru jako jistý stav existence, který prostupuje člověka, jeho zkušenost, který jej naplňuje radostí a usměrňuje jeho vztah ke světu a bližnímu. Životní situace, kterou nelze nijak svázat, měřit či jinak regulovat. Zde pak v souvislosti se křtem dětí budeme řešit otázku, nakolik takovéto pojetí víry je univerzálně aplikovatelné na každého člověka bez ohledu na věk (ano, otázkou jsou i mentálně postižení, nenarozené děti...to by bylo ovšem již vykročení mimo téma této práce).

Víra a racionalita

Proti takovémuto čistě subjektivně zaměřenému, na prožitku postavenému pojetí víry lze ledacos namítnout. V neposlední řadě je třeba se vypořádat s otázkou, jak může a má víra reflektovat Slovo. Význam Slova nelze jen tak pominout a spolehnout se čistě na sensualismus a emocionální zbožnost. Víra není bezobsažná, měl by za ní být pevný lidský postoj, který má svou rozumovou a etickou rovinu; Slovo, které víru sděluje, by mělo být uchopeno a předáváno dále. Je – li křest jistou certifikací víry, či pečetí, je-li křest výrazem přihlášení se k víře v Krista, závazkem dále ji šířit, narazíme při teologickém obhajování křtu dětí na nemalé obtíže.

Posilování víry

Calvin a po něm mnozí další zdůrazňují důležitost pozitivního vlivu křtu na víru člověka. Můžeme jej chápeme jako Calvin, čili jako jakýsi květináč s dávkou hnojiva, který víru chrání a posiluje jako cosi externě do člověka vloženého¹³⁴, nebo jej chápeme jako znamení stálého božího působení, které nás nutká k neustálé osobní a zásadní reflexi (Schleiermacher); či jako nepřehlédnutelné memento, které je jistou pojistkou proti tomu, abychom snad Boží volání nepřeslechli a nabízenou milost nepřehlédli (tak Barth). Tato stanoviska nás ovšem mohou dovést k radikálně odlišným přístupům ke křtu dětí. Navíc, je samo o sobě otázkou, zdali toto posilování je směřováno k tomu, aby víra dosáhla jisté úrovně, postačující, aby byl celý mechanismus milosti a spásy aktivován, či k tomu, aby po takovéto konverzi člověk ve víře

¹³⁴ Calvinova metafora „sémě víry“, ja kjsme již naznačili výše, je vzhledem k tomu, co tímto termínem Calvin sám rozumí, spíše zavádějící

vytrval. Jak si na tuto otázku odpovíme, bude zřejmě potenciálně názorově silně konstitutivní co do našeho přístupu ke křtu dětí vůbec.

Objektivní přihlášení k víře

Víru je možné v kontextu křtu velmi dobře vnímat jako jakési pojivo mezi křesťany. Má – li víra tuto funkci plnit se vším důrazem, roste význam křtu coby jisté vstupenky a osvědčení legitimacy naší příslušnosti k církvi. Křest někoho, jehož víra tuto obec nebude upevňovat, ale vydrolovat, by byl popřením vlastně všeho, co je v naději se křtem spojováno. Zároveň je ovšem víra cosi sdíleného, co předává dalším generacím evangelium, je něčím par excellence ekumenickým (vždyť církev je přece tělo Kristovo!). V takovém světle se musí jevit představa, že člověk jaksi v ústraní nechá svou víru vyžrát mimo křesťanskou obec vlastně zvrácená, a navazující konstrukt, kdy po tomto vyžrání je člověk jaksi vyzkoušen a teprve se svou již církevně okolkovanou vírou se přidá k ostatním, značně pošetilá.. Nepřekvapí, že naše postoje k této věci ovlivní naše přístupy ke křtu dětí; křest může být vnímán jako znamení a impuls živého propojení víry křtěnce a víry obce; je znamením pro obec i křtěnce, je poukazem na potřebu svou individuální víru nechávat stále vyžrávat a konfrontovat s vírou církve a povinnost církve o víru křesťanů stále pečovat – není zde pak zřetelně žádný důvod i velmi malé děti z takovéhoho sui generis admirabile comercio vylučovat. Anebo můžeme na tuto otázku nahlížet odlišně a křest dětí následně odmítneme.

Fides Propria a Aliena

V kontextu víry a přihlášení se k ní se objevuje další zajímavá otázka. O čí víře zde je vlastně řeč? Křtěnce, rodičů, blízkých, kmotrů, kněze, církve? V jakých souvislostech? Čí víra je pro křest nezbytná a čí víru křest povolává? Podle toho, jak na tuto otázku budeme nazírat, bude se odpovídajícím způsobem formovat náš postoj ke křtu dětí.

Víra u nemluvňat

Dostaneme se přitom i k otázce, zdali je vůbec nějaký rozdíl mezi kvalitou, kvantitou či jiným přívlastkem víry v závislosti na věku, stavu či jiném životním kontextu člověka. Radikální názory mohou směřovat k nejrůznějším důrazům. Klademe – li si otázku ve směru k problému křtu dětí, bude nás zajímat, lze – li i u nemluvňat nalézt jisté prvky víry a pokud ano, zdali jsou dostatečně robustní, aby splňovaly základní nároky, které křest na křtěnce klade. Lutherův názor, že i dítě takovouto dostatečnou míru víry má (který ovšem ani u Lutehra není rozhodně tím hlavním, co o křtu dětí říká) má moderní racionalita tendenci vnímat jako vliv

pozdně středověké mystiky a dětinské dětské antropologie. Na druhou stranu současné výzkumy psychiky člověka v mnohém naznačují, že naopak onen sebevědomý racionalizující postoj, právě narozenému či mladému člověku šířeji vzato upírající zásadní strukturální kvality lidské osobnosti, se v mnohém jeví jako naivní a dětinský.

Růst do budoucí víry, potence obecně

Již jsme zmínili otázku, zdali křest je spíše završením svého druhu přípravy a zraní k obrácení a znovuzrození v Kristu nebo naopak impulsem, který právě působení víry a milosti jaksi spouští s poukazem do budoucna. Oba pohledy se v diskusích o křtu dětí objevují velmi často. Z jedné strany obvykle staví pohled zdůrazňující křest coby završení přípravy křest dětí do velmi problematického světla, protože o jaké přípravě a zraní vůbec může být řeč? Naopak pojetí, která zdůrazňují spíše funkci křtu jako směřování do budoucnosti obvykle vztahují takovéto směřování již od narození; jsou jistě dobré důvody mít zato, že dětství a dospívání jsou období, kde lidská osobnost získává svůj tvar a zejména v tomto časovém prostoru může mít působení víry a postupné uchopování světa hned již mající po ruce Krista jako kompas v tomto hledání orientace zásadní význam.

Sakramentalismus versus symbolično

Jinou otázkou je, jak vlastně křest „doopravdy“ působí. Je něčím reálným, co nezávisle na člověku prostředkuje nějaký aspekt mimosvětskosti, snad i spásu?¹³⁵ Nebo jde o čistě lidské počínání, které váže na biblické ustanovení, avšak nemá žádné transcendingující kvality? Sakramentalismus bude zřejmě křtu dětí přitakávat. Pohled vyhraněně odkazující křest do oblasti čistě lidské obřadnosti a pokory před biblickými pokyny může kolísat mezi bezproblémovým označením nemluvněte takovýmto symbolem až po názor, že je nutné, aby si křtěnec právě alespoň ono biblické ustanovení uvědomil a byl schopen chápat, na co symbol vůbec odkazuje. Tím pádem může náš celkový postoj ke křtu dětí značně kolísat v závislosti na míře „doopravdivosti“, kterou křtu přisoudíme..

Boží a lidská iniciativa

Lze říci, že panuje určitý konsensus, že křest integruje složku Božského působení a lidské odpovědi. Panuje nicméně velká variabilita v důrazu, jenž ta či ona koncepce křtu – a to platí i

¹³⁵ Zde se dostáváme do okruhu tradiční „vysoké sakramentologie“, budované na rozlišení fyzických a metafyzických konstituencí svátosti. Zejména scholastika takto svátosti široce tematizuje, do vlastní diskuse o specifickém problému křtu dětí zásadněji ovšem tato distinkce nevstoupila. Poukaz na ni ponecháváme jen takto pod čarou. Předznamenávám na tomto místě, že v další části jí budeme věnovat poměrně široký prostor v souvislosti s uchopením sakramentologie jako disciplíny

o koncepcích křtu dětí – na tu kterou složku klade. Lze říci, že přístupy zdůrazňující Boží působení vesměs obhajují křest dětí, zatímco perspektiva, při které je pro křestní souvislosti zásadní zejména nastavenost a konání člověka a církve obvykle naráží na obtíž, kdy dítě těžko ony požadavky na zastávání aktivní role při křtu může zastávat. To je pak jistě důvodem ke zdrženlivému vztahu vůči křtu dětí.

Závazek, obrácení

Křtu bývá – v souladu s prvotním významem pojmu sacramentum – rovněž často přisuzován význam přísahy a závazku. V tomto smyslu se člověk veřejně hlásí ke Kristu a evangeliu a slibuje, že se bude ve svém životě řídit jeho hlasem. V jiné souvislosti bývá kladen zásadní důraz na potřebu obrácení, radikálního vzdání se svého předešlého života, přičemž v této radikalitě je již skryt i implicitní závazek vést i nadále řádný křesťanský život. Pokud budeme brát potřebu přihlášení se k víře, resp. razantního obrácení jako primární, křest dětí obtížně obstojí. Přehnaný důraz na čistě deklaratorní přihlášení k víře, resp. pokusy podrobovat upřímnost a trvalost obrácení nějakým objektivním testům, zdá se ale, posouvá těžiště křtu až příliš do imanence a v některých aspektech zavání pelagianismem. Proti tomu lze namítat, že závazek sám o sobě není z pohledu opravdového pokání a znovuzrození v Kristu vlastně ničím, není – li doprovázen (více než) upřímnou snahou o jeho naplnění, a tato snaha není ničím, než právě oním osvědčením životem a chováním, které by mělo křtu předcházet. Ale lze ovšem i říci, že naopak nic nebrání tomu, aby k naplnění takového závazku pod vlivem svého okolí a snad i onoho sémě víry, zasazeného při křtu, pokřtěné dítě nesměřovalo již od útlého věku.

Predestinace

Již jsme dosti obsáhle zmínili, že křest dětí je tématem, na kterém odpůrci dvojí predestinace stavěli své zpochybnění této koncepce Božího přístupu k člověku vůbec. Zdá se, že predestinace jako koncept je spíše složitě slučitelná se křtem dětí. Přesto ovšem církve a sbory, které s perspektivou dvojí predestinace dnes žijí, vesměs křest dětí praktikují a ostatně již i Calvin jej obsáhle hájil.

Smlouva

Křest je minimálně od reformace dáván do úzké souvislosti se Smlouvou, která stanoví vztah mezi Bohem a člověkem. Častým argumentem je teze, že křest hraje per analogam stejnou roli vůči Kristově Nové smlouvě jako hrála obřizka vůči smlouvě starozákonní, m.j. proto, že

mezi oběma smlouvami je přímá návaznost. Smlouva (či smlouvy) mají ovšem jaksi kolektivní ráz, jak ale přiměřeně interpretovat vazbu takového kolektivního institutu vůči jedinci? Jaký je vztah takové smlouvy vůči spáse a jakou roli tu hrála obřízka a nyní křest? Jsou obě smlouvy skutečně návazné nebo Nová smlouva naopak starou radikálně přeznačuje, včetně nepotřebnosti vnějších znaků jako je obřízka? Jak s děvčaty? Toto vše bude mít zásadní vliv na náš postoj ke křtu dětí. Otázkou je i harmonizace této teologie, která, jak jsme popsali v předchozí kapitole, se vyvinula převážně z potřeby legitimovat právě křest dětí, s dalšími teologickými tématy.

Vstup do církve

Významným a možná i původním určením křtu je jeho role vstupního obřadu. Zde opět vyvstává velké množství otázek. Je – li cestou ke spáse víra osvědčená láskou k bližnímu, k čemu vůbec nějaké iniciační rituály? Pokud jsou potřeba, proč? Koho se pak mají týkat, jaký význam křest v tomto kontextu má, jaké požadavky, závazky a práva klade na křtěnce a ostatní účastníky obřadu jak při administrování, tak následně? Jakou vazbu má tento vstup k otázkám církve viditelné a neviditelné? Názory na tyto okruhy nalezneme velmi pestré; přitom jsou dozajista velmi významné z hlediska přístupu ke křtu dětí a jeho atributů.

Liturgika

Současné přístupy, kladoucí liturgiku jako jistou gramatiku křesťanské zvěsti, která uspořádává vztahy a symboly života křesťanské obce a jejích členů, a to jak vůči tradici tak současnosti, vyvolávají v souvislosti se křtem dětí řadu otázek. V tomto kontextu nabývá na obzvláštním významu k pochopení křtu jako takového a vymezení se k otázce křtu dětí křestní obřad sám (ale v širším smyslu i katechumenát, mystagogie atp.). Odvozeně se pak jeví k takovému porozumění velmi užitečné i uvědomění vývoje křestních liturgií – tento vývoj ukazuje, jakým směrem se ubírá ona gramatika dialogu mezi člověkem a Kristem. Při důsledném tázání narazíme i na řadu dalších otázek; naše postoje k nim velmi podstatně ovlivní náš přístup ke křtu dětí.

Bližní a církev

Otázka křtu dětí rovněž s velkou naléhavostí exponuje vztahovost. Křest, v kontextu rolí, které v něm hrají jedinci a kolektivy, je možné vnímat jako jistý vzorový archetyp, zakládající potřebu a povinnost uspořádávat životní poměry jedince vůbec –vztah vůči rodičům, příbuzným, okruhu věřících blízkých, církvi – a těchto osob naopak vůči němu.

Jakou roli ovšem křest v tomto kontextu hraje? Je zde nějaká vazba na věk křtěnce? Jak mají být poměry uspořádány a jak naopak nějaká uspořádanost poměrů váže na význam křtu? Je křest díky tomu, že se v něm jakoby nadčasově prolamuje Božské do tohoto světa, konstantním východiskem, od kterého bychom měli uspořádat individuální život i život kolektivní bez ohledu na konkrétní historicko – společenské souvislosti? Nebo je naopak význam křtu nutno odvozovat od života církve a dynamiky individuálního života a jeho hodnot v daném čase? Pak je třeba křest stále aktualizovat, aby vůbec mohl v daných společenských souvislostech svou roli hrát. Z názoru vyplývá, že tyto otázky jistě zásadně ovlivní náš postoj i ke křtu dětí.

Legalismus platnost – účinnost

Mnohé bylo a bývá řečeno o procesualitě křtu; synergie působení Božího, církve a křtěnce vede k různým projevům co do účinků křtu. Od Augustina je rozlišován transcendentní aspekt křtu, který v právním jazyce bývá odkazován jako platnost. Osobní postoj, chování a dispozice pokřtěného člověka pak ovlivní, jak se tento mimosvětový prvek projeví, a to zjevně i uvnitř člověka. Opět v právní metafoře hovoříme o účinnosti onoho obecného na konkrétní stav dané osoby; ať již ve formě přijetí nabídky milosti, či automatickou aktivací spásonosného mechanismu získáním jakési potřebné osobní dispozice. Otázky křtu dětí stojí v zásadě v centru těchto diskusí; ti, kteří rozlišují platnost a účinnost obvykle přitakávají křtu dětí. Ale i zde je možné nuancovat a poukazovat na to, že Boží nabídka milosti je skutečně platná i ve smyslu zákona a křestní akt je tudíž zbytečný pro potvrzení její platnosti; naopak lze pak tvrdit, že sám křest je nutno vnímat jako aplikaci této obecně platné nabídky a tudíž již i jeho administraci spíše úzce vázat i na jeho účinnost.

Objektivnost – subjektivnost

Jinou, často exponovanou otázkou, je objektivní a subjektivní aspekt křtu. V jisté paralele k otázce platnosti a účinnosti bývá dovozováno, že jakoby křest v sobě integroval složku, která je jaksi společná a neměnná bez ohledu na konkrétního člověka a rovněž takové jsou i její odpovídající univerzální projevy, a složku subjektivní, to jest jak křest právě na toho kterého jedince nakonec působí; máme na mysli ve zkratce, jak působí na jeho duši. V závislosti, jak rozvrhneme strukturu křtu a domyslíme jeho účinky, vyvstane nám následně předporozumění, které významně ovlivní náš postoj ke křtu dětí. Přitom ovšem v tázání, které se týká otázky subjektivně-objektivní povahy křtu je možné pokračovat: jak se objektivní a subjektivní složka křtu váže vůči církvi a okruhu bližních vůbec? Je objektivita, o které se zde

hovoří, vztažena nějak i k nim? Nebo k Bohu? Jsou nějaké subjektivní prvky křtu, účinné nikoliv vůči křtěnci, ale církvi, rodičům, kmotrům? A lze jít nakonec ještě dále: je křest vlastně jako takový určitou pevnou objektivní normou nebo je možné přístup k němu brát jako spíše věc subjektivního pocitu a konkrétního rozhodnutí? Nebo kombinace obojího? Proti tomu se poněkud vzpírá běžné teologické myšlení, které pracuje spíše s předpokladem, že lze hovořit o jistém správném a ideálním přístupu ke křtu dětí, ten je pouze třeba nalézt a přiměřeně aplikovat. Ovšem rozostřenost Písma v této věci a kolísavost tradice mohou být odkazovány jako důkaz, že křest a přístup k němu je silně kontextuální a nedoktrinální prvek křesťanské víry a praxe.

Paralelismus uvnitř – navenek

V předchozích kapitolách jsme vyzorovali všeobecnou shodu na svátostném paralelismu; to, co křest činí zvnějšku (omývání), činí zároveň i uvnitř (očistění hříchu). Jak ovšem toto tvrzení domýšlet? Co je všechno ve hře? A co z toho, co je ve hře, se dotýká otázky křtu dětí v tom smyslu, aby na jednu stranu ony vnější projevy mohly vůbec nastat a dosvědčit to, co se děje uvnitř, naopak aby to, co je viditelné navenek mohlo mít svůj vnitřní protějšek? Zde lze zaujmout rozličné postoje, které ve výsledku podstatně ovlivní náš postoj ke křtu dětí.

Shrnutí

Shrnuli jsme takto jen hlavní okruhy otázek, které se samy nabídky při vlastně jen letmém historickém pohledu. Zůstávám v údivu, jak mnohými pohledy lze na otázku křtu dětí nazírat. Tím přitom navíc možný výčet pozornosti hodných okruhů a témat rozhodně nekončí, bylo by možné (a bude nutné) se tázat na vztah křtu a misie, blíže zkoumat christologii křtu; zasazení křtu coby znamení a symbolu do rámce obecné sémiotiky atd. atd. Pro tuto chvíli ale nejde o úplný výčet, jde o to nahlédnout, jak širokým a obtížným úkolem ve skutečnosti je hledání odpovědi na onu otázku „křtít či nekřtít děti?“. To, co jsme předběžně nahlédli v úvodu se na základě historického pohledu a přehledu současné praxe potvrzuje. Opravdu mnohé lze o křtu dětí říci.

Jak ovšem nalézt hledaný vyvážený postoj, který se vyrovnává se vším podstatným, přičemž ono „vše podstatné“ je již vhodně uchopeno, setříděno; uspořádáno dle významu a návazností, artikulováno v pregnantních otázkách, navíc vsazeno do aktuálního kontextu? Co naopak do naší diskuse nepatří a mělo by z ní být vyloučeno? Hovoříme zde v nejrůznějších souvislostech o víře, spáse, hříchu, závazku, obrácení, ospravedlnění, znovuzrození, milosti,

osvědčení víry, Slovu, Duchu, církvi, znamení, smlouvě, zaslíbení, subjektivitě. Jak tyto termíny používat přiměřeně,? Jakým jazykem je spojovat?

Než se začneme zabývat problémem samotným věcně, než se ponoříme do prohlubování diskuse ve výše naznačených a dalších liniích, je účelné a nutné pokusit se nejprve formulovat určitý přístup, metodu, jak budeme postupovat. Jinak se s nadšením a bez rozmyslu ponoříme do problému tak, že nás pohlítí. Otázka křtu dětí je vysokou horou, tu nelze zdolat bez přípravy tak, že ráno vyrazíme lehce oděni bez jakékoli výzbroje a odpoledne se vrátíme. Tento výstup je třeba pečlivě plánovat, prostudovat mapy, dobře rozvrhnout síly, s rozmyslem volit nutné vybavení, členit výstup do etap a zakládat základní tábory.

Tato práce, není o výstupu, ale právě o přípravě na něj. To jsem již předeslal a opakuji na tomto místě znovu, protože poté, co jsme již horu obhlédli, začneme nyní hledat možné cesty na její vrchol.

Jak tedy téma křtu dětí uchopit a dospět k jeho aktuální, komplexní a vyvážené teologické reflexi?

Kontext sakramentologie

Naším cílem je zformulovat smysluplnou výpověď o problému křtu dětí. Téma samotné, ale i kontext této práce jasně určují, že rámcem takovéto výpovědi je systematická teologie. Ponecháme –li stranou banální konstatování, že diplomová práce v oboru Systematická teologie jen obtížně může být koncipována jinak, zdá se na první pohled, že výběr je přiměřený cíli. Téma křtu dětí je bezpochyby tématem teologickým; již popsaná polyvalence a komplexnost určují, že pro porozumění tématu je nutné zesoustavnit velké množství faktů, a podaří – li se to, teologicky je vyostřit, aktualizovat, zasadit do kontextů, učinit závěry, které pak je dále třeba v celé šíři dopadů teologických i ryze praktických vyložit. Naše volba tudíž, zdá se, nebudí prvoplánové rozpaky. Mimo jiné i proto, že bychom měli co nejvíce využít toho, co je již rozmyšlené, domyšlené, prověřené a co můžeme dobře využít. Bylo by pošetilé nevšímat si již prošlapaných cest a prodírat se zbytečně obtížně průchodným terénem.

Zaměříme se proto na kontext, který otázce křtu dětí systematická teologie vytváří. Křest dětí a cokoliv o něm je možné říci je ovšem zúžením řady otázek, které se váží na křest obecně. Tradičně pak teologie křest označuje ještě dále zobecňujícím pojmem svátost. Spolu s dalšími akty a fenomény, které rovněž tradice a magisteria přiřazují do svátostné kategorie, spadá na této vyšší úrovni náš problém do oblasti sakramentologie, čili obecné nauky o svátostech.¹³⁶ Ta již bývá vnímána jako jeden z oborů systematické teologie.

Zvolit obecný prostor systematické teologie v celé její šíři jako holistické východisko pro tematizaci křtu dětí by snad bylo v silách Karla Bartha, protože však jsem nucen realisticky počítat s omezeností svého teologického rozhledu a nakonec i prostoru, který formální rámec této práce poskytuje, nevyhnu se na tomto místě jistému zjednodušení. Jeví se prostě jako praktické spolehnout se na pohled, výslovně již od počátku zúžený na pole sakramentologie.¹³⁷

Tažme se proto, když jsme takto zúžili výchozí perspektivu, jaké východisko nám tedy sakramentologie pro naše snažení poskytuje.

¹³⁶ Poznamenejme zde jen, že Písmo křest jako svátost explicitně neoznačuje, svátostnost křtu je produkt teologizování, které, jakkoli relevantní, se jen nepřímo může o autoritu písma opřít

¹³⁷ Se spolehnutím, že Systematická teologie jako celek konzistentním způsobem začleňuje sakramentologii do smysluplného uceleného rámce, neboli spolehneme se, že pokud budeme respektovat požadavky sakramentologie, nedostaneme se do prima facie konfliktu s jinou systematicko – teologickou disciplínou

Obtížnost sakramentologie

Tak, jak se postupně formoval a rozvíjel pojem svátostí jako takových a objevovala se i odpovídající teologická reflexe, původní implicitnost svátostné praxe začala být poznenáhlu nahlížena v kontextu křesťanského učení jako celku. Výchozí sakramentologické koncepty jsou scholastické (je obtížné hovořit o ucelenější nauce o svátostech u starších autorit – snad s výjimkou Augustina - ty spíše komentují a příležitostně soudí tak, že se to či ono téma svátostí dotýká, avšak nikoli tak, že by se vyjadřovali k tématu svátostí v celém kontextu víry a křesťanského života).

Klasické, ze scholastiky vycházející uchopení u autorů, kteří se již snaží svátostnost systematizovat (tak jak to vidíme kupříkladu již u Tomáše Akvinského), obvykle, jak jsme již částečně naznačili výše, poukazuje v prvním kroku na fyzický a metafyzický aspekt svátostnosti. Následně se pak jejich výklad zaměřuje již na jednotlivé specifické svátosti¹³⁸. Jinými slovy, obecné úvahy o svátostech jsou obvykle v jistém zajetí aristotelského filosofizujícího diskursu, konkrétní specifické otázky se ale exponují spíše v prostoru normativně liturgickém s primárním zaměřením na problém, jak svátosti správně vysluhovat, resp. za jakých specifických podmínek ta či ona svátost je či není svátostí.¹³⁹

Přestože se svátosti v období reformace staly jedním z viditelných okruhů vzájemného vymezování reformačních a protireformačních teologií a „řádné vysluhování svátostí“ se ocitá v centru pozornosti, fundamentální sakramentologický diskurs mimo otázky spíše praktické a potřebu vymezit se vůči katolické církvi a naopak různým radikálním hnutím, jako takový výrazněji reformace neobohatila.¹⁴⁰ V oblasti normativní se ovšem zformovaly jasně formulované doktríny, bez toho, aby byly systematičtější a důsledněji vteologizovány do širšího kontextu¹⁴¹.

Tridentský koncil úsečně vymezuje, že bude proklet ten, kdo tvrdí o svátostech nesprávně (a taxativně vymezuje, jaké bludy má na mysli). Nevysvětluje ovšem proč a neformuluje zřetelnou pozitivní doktrínu svátosti. I reformační teologové mají na jednotlivé svátosti a

¹³⁸ Zmiňme zde kupř.. Josph A. de Aldama, *Sacrae Theologiae summa*, kapitola *Theoria generalis sacramentorum* 4:12 ff, resp. E. Doronzo, *De sacramentis in genere*, Bruce, Milwaukee, 1946 odkazy v OSBORNE Kenan B. *Christian Sacraments In a Postmodern World*. New York. Paulist Press. 1999

¹³⁹ Srovnej OSBORNE., *Christian Sacraments* str. 54 -57

¹⁴⁰ Mínilme tím úvysokou sakramentologii“, nikoliv konkrétní, a to velmi plodné, rozvrhování dílčích otázek, jako právě třeba křtu dětí

¹⁴¹ Zmiňme zde již odkazované slabiny Calvinovy sakramentologie křtu

jejich konkrétní aplikaci razantní názory, mnohdy vynalézavě podložené, ale ani oni vesměs příliš neřeší oblast svátostí jako systematický celek.¹⁴²

Značně přelomovým pro sakramentologii se jeví konec devatenáctého a počátek dvacátého století. Na základě historického bádání vznikají studie, které přinášejí nečekaná sakramentologická odhalení.¹⁴³ Ukázalo se, že oblast svátostí není v podstatě nijak uceleně historicky rozpracována a všechny sakramentální koncepce zřetelně vznikaly čistě na základě liturgické praxe a teologie té které doby, bez hlubší znalosti a přihlédnutí k historii a vývoji fenoménu svátostí, ať v obecnosti či jednotlivostech.

Tato potřeba robustněji sakramentologii usadit se nejprve projevila podrobným historickým mapováním a související diskusí v oblasti svátosti zpovědi, následně se zájem přenesl do oblasti křtu a postupně během první poloviny dvacátého století byl vypracován poměrně ucelený historický pohled na sakramentologii jako takovou. Nešlo přitom o pouhé formální cvičení, ukázalo se, že řada daností, z nichž ve svých úvahách vycházeli dřívější teologové rozpracovávající téma svátostí, ve světle historické analýzy neobstála (tak bylo kupř. všeobecným překvapením, že svátost manželství se v západní církvi chápe jako svátost až od dvanáctého století) a že obecně o vývoji chápání svátostí lze říci to, co jsme již výše naznačili: praxe předchází teorii a to navíc značně spontánním a decentralizovaným postupem: centrální autorita obvykle zpětně legitimuje již konstatovanou rozvinutou praxi, která se postupně ujala jako součet dílčích místních iniciativ.¹⁴⁴

Tomu odpovídal i styl práce sakramentologie samotné: protože její úlohou bylo legitimovat známou praxi, soustředila se vesměs na otázky typu kolik je svátostí a za jakých okolností je svátost platná (zdůvodňováním již dopředu známého teologicky korektního“ výsledku „zkoumáním“ metodou eisegesis¹⁴⁵ namísto korektní exegeze Písma a vyváženého přihlédnutí k autoritám) spíše než na problém co vůbec je nebo není svátost (jinými slovy,

¹⁴² A pokud tak činí, jsou jejich přístupy velmi individuální a nepříliš systematické. Při hledání reformované tradice sakramentologie křtu v *Baptism* dospívá Riggs k závěru, že ona tradice, o níž by bylo možno hovořit jako o sakramentologickém východisku reformované teologie křtu, je mimořádně úzká a koncentruje se pouze do dvou bodů.

¹⁴³ Zmiňme zde rozsáhlou studii LEE H.C., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 1896. Kniha přichází s historickým exkurzem v oblasti svátostí, který je ostře polemicky zaměřen proti katolickým sakramentálním dogmatům.

¹⁴⁴ O křtu dětí platí pravidlo „Lex orandi, lex credendi“ obzvlášť, LEITHART. *Infant Baptism* s. 251

¹⁴⁵ OSBORNE., *Christian Sacraments*, str. 42, srovnej Pierre Marcel a jeho dogmatická exegeze

sakramentologie jakoby bayesovsky ontoteologizuje – od očekávaných praktických závěrů odvozuje svá vlastní východiska¹⁴⁶).

Sakramentologie se v této perspektivě jeví jako zvláštní obor, který nikdy neměl svůj „zlatý věk“ a v podstatě dodnes platí, že posuny v reálné liturgické a/nebo svátostné praxi sakramentologie až spíše následně tematizuje, než že by na základě teologického sakramentologického diskursu a promyšlených teologických závěrů následně docházelo k odpovídajícím změnám v přístupech církví a sborů. Impulsy obvykle pro svou práci přejímá odjinud.

Schéma, do něhož je stávající sakramentologie systematizována, čili to, v němž je oddělována abstraktní a autochtonní metafyzická nauka od svátostných režimů tohoto světa (zatížených vesměs normativně konfesním pohledem)¹⁴⁷ vede sakramentologii k všeobecné nesdělnosti a odtrženosti od hlavních proudů teologie a života křesťanů všeobecně.

Předběžně na základě této spíše neradostné reflexe konstatujeme, že je obtížné se pro naše zkoumání opřít o jasný metodologický rámec, který by nám sakramentologie jako zastřešující disciplína mohla poskytnout. Genetický oportunistus, sakramentologii dodnes vlastní, spíše vždy přizpůsobuje teologický metodologický přístup cíli, než že by se dalo hovořit o všeobecně akceptovaném rámci, který by byl základem pro jakoukoli sakramentologickou diskusi, ze které bychom pro účel zkoumání otázky křtu dětí mohli vyjít.

Aktuální sakramentologická reflexe

I přes takový závěr je jistě na místě aktuální vývoj sakramentologie (co do jejího tematického zacílení zájmu) reflektovat. To, že pro naše zkoumání bude třeba vytvořit pracovní sui generis metodiku, aniž bychom mohli vyjít z hotových vzorů, nás nevyvazuje z povinnosti reflektovat

¹⁴⁶ viz OSBORNE., *Christian Sacraments*, Pojmem bayesovský míníme přístup odpovídající stejnojmenné metodě používané v matematické statistice. Jistý jev X je do určité míry podmíněn jevem Y, lze tudíž hovořit o pravděpodobnosti jevu X za podmínky Y. Přestože to odporuje obvyklé kauzální logice, pokouší – li se bayesovská statistika cosi říci o jevu Y, využívá k tomu pojem pravděpodobnosti Y za podmínky X. Neboli na základě již známého výsledku se snaží obecně vypovídat o podmínkách, které k výsledku vedly a tak zaměňuje následek za příčinu.

¹⁴⁷ K tomu široce OSBORNE., *Christian Sacraments. Jako odstrašující příklad z česky psané literatury zmiňme ČALA Antonín. O svátostných charakterech. Praha.1938*

směry a proudy, které sakramentologii ovlivňují, tak, aby naše zkoumání bylo relevantní a závěry rezonovaly s aktuálně kladenými otázkami.

Nejde v tuto chvíli o výčet východisek věcných ani normativně metodických (jak jsme konstatovali v předchozí kapitole, zde nám současná sakramentologie uchopitelnou a relevantní pevnou oporu nenabízí), ale zejména o vymezení přístupů a důrazů, jak otázku křtu dětí myslet tak, aby rezonovala s přístupy současné sakramentologie obecně.

Následující okruhy a otázky se vztahem k otázce svátostí, tak jak vyvstaly během dvacátého století, se jeví v tomto smyslu pro naše zkoumání zvlášť relevantní¹⁴⁸:

Nové teologické přístupy inspirované filosofií (Rahner, Chauvet, Schillebeeckx)

Možná právě s ohledem na vnitřní deficit konzistence perspektiv a tematizace ústředních problémů, jímž sakramentologie trpěla, přinesla druhá polovina dvacátého století vlnu zájmu o pohledy na interpretaci světa (specificky na vztah subjektu, objektů, bytí) a způsoby systematického tazání, které by mohly sakramentologii obohatit. Teologové¹⁴⁹ se zájmem sledovali východiska a závěry nových filosofických směrů – fenomenologie, existencialismu, strukturalismu a vnášejí do obecně teologických (ale i specificky sakramentologických diskursů) takto orientovaný filosofický slovník. V diskusích o svátostech můžeme nově narazit na pojetí svátostnosti jako okamžiku střetu *Verfremdung* a *Zugehoerigkeit*, svátostné prolomení transcendence do imanence vztahované k *Horizontverschmelzung*¹⁵⁰ atp. I v teologickém prostředí je rehabilitována a nově kladena subjektivita člověka, nově a hlouběji je reflektován i čas a časovost (asi ne náhodně pozorujeme ve dvacátém století tak silný christologický důraz, který právě osobní a časovou aktuálnost křesťanství zdůrazňuje). Pro sakramentologii je pak významný související teologický odklon od esencialistického myšlení, zdůraznění jedinečnosti jednotlivých svátostných aktů, prvek akce/aktivity, který v sobě nesou.

¹⁴⁸ Zde vycházím převážně z OSBORNE. *Christian Sacraments*

¹⁴⁹ Zmíňme zde příkladmo Schillebeeckxe (inspirovaného výrazně Merleau Pontym), Bultmanna (existencialisté), Chauveta (integrujícího pohledy od Heideggera přes Levinase po Derridu), Rahnera (Heidegger); blíže kupř. OSBORNE. *Christian Sacraments*. s. 37, CHAUVET Louis – Marie. *Symbole et Sacrement: Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne* Paris. Les editions du Cerf. 1987

¹⁵⁰ srovnej GADAMER Hans Georg at alii, *Truth and Method*, Continuum International Publishing Group, Edition 2. 2004 s. 601 str. 258

Je ovšem nutno brát zároveň v úvahu, že filosofující přístupy zdaleka neovládly hlavní sakramentologický proud. Zároveň jsou ve svých závěrech, formulovaných v pojmově náročném současném filosofickém aparátu, ne zcela lehce a přímočaře tlumočitelné a přenositelné pro účel našeho zkoumání. Kupříkladu „.... „Prvek „Svátostí“ je tedy symbolickým místem posunu, který je třeba činit od Písma k Etice, od písma k tělu. Liturgie je velkou pedagogikou, kde se učíme přitakat tomuto faktu nepřítomnosti Boha, který nás nutí dát mu v tomto světě tělo, čímž se dovršuje svátost v „liturgii bližního“ a rituální paměť Ježíše v paměť existenciální“ je brizantním sdělením, ke kterému by ovšem dále bylo nezbytné vytvořit značně náročný výklad, pokud bychom jeho význam chtěli konkrétně promítnout do otázky křtu dětí¹⁵¹. Nejde o to, zaleknout se složitosti takto orientovaného myšlení ani si z něj skepticky utahovat. Jde o to s ním prostě počítat.

Na tomto místě pro tuto chvíli konstatujeme, že budeme – li se snažit vymezit otázku křtu dětí důsledně, bude třeba se vypořádat i s úhly pohledu, vycházejícími z perspektivy filosofického myšlení dvacátého století (aniž bychom ovšem z otázky křtu dětí chtěli snad vytvořit filosofický problém či se pokoušeli teologický problém uchopit plnou šíří dostupných filosofujících konceptů – takovouto ambici si tato práce neklade).

Epifomenalita

Možná v souvislosti s masivní sekularizací se do popředí zájmu ve dvacátém století dostává přílišná exkluzivnost křesťanství a teologična, které jako by vytvářely svůj izolovaný samostatný prostor (v ontologickém slova smyslu). Běžný život civilizace, světa i jednotlivců jakoby byl z této sféry vyloučen, křesťanství a jeho řád se stává epifomenem nad realitou všednosti.¹⁵²

Sakramentologie, jak jsem již zmínili, je k takovému přístupu historicky značně náchylná svým „klasickým“ rozlišováním fyzické a metafyzické úrovně svátostnosti. Tento přístup apriori svátost nakonec vyvádí z horizontu imanence tohoto světa, klade důraz na její

¹⁵¹ Doslova „L'élément „Sacrement“ est ainsi le lieu symbolique du passage toujours a faire de l'Écriture a l'Éthique, de la lettre au corps. La liturgie est le grand pédagogie ou nous apprenons a acquiescer a cette présence du manque du Dieu qui nous requiert de lui donner corps en ce monde, accomplissant ainsi le sacrement en „liturgie du prochain“ et la mémoire rituelle de Jésus- Christ en mémoire existentielle“ CHAUVET, Symbole s. 270-71

¹⁵² LEEUW van der G. *Sakramentstheologie*, Nijkerk 1949 str. 219

nesvětskou esencialitu a činí ze svátosti v její konkrétní podobě cosi v zásadě podřadného. Zde je na místě si přitom uvědomit, že všechny svátosti jsou přitom při svém vysluhování vždy kombinací Božího působení s nějakou ryze lidskou činností (večeře, mytí...). Přílišné zmetafyzičňování svátostí je proto již prvoplánově v rozporu se svátostností jako takovou.

Proto se tyto přístupy také stávají předmětem zásadní kritiky: ve svátostnosti, která vystupuje z rámce křesťanství jako průsečík Božského a lidského, víry a Boží lásky, se jeví jako vrcholně problematické volit jako fundamentální přístup zdůraznění zásadní metodické distance a neslučitelnosti svátostné esenciální podstaty s tímto žitým historickým hmotným světem ve vření a sváru existence.¹⁵³ Tento problém stále čeká na důslednější sakramentologické uchopení, což ovšem nijak neumenšuje jeho naléhavost. Povědomí o něm a zároveň nepřipravenost se s ním vyrovnat je příznačně exponován například v Katechismu katolické církve. Část věnovaná svátostem, v zásadě plně formovaná v klasickém schématu distance, je uvedena úvodem o ekonomii svátostí, který potřebu překonání této distance reflektuje. Následně ale přístupy formulované v tomto úvodu nejsou nijak viditelně zohledněny ve zbytku kapitoly.¹⁵⁴ Nejde ale rozhodně jen o problém katolické církve a jejich obtíží harmonizovat do jedné ucelené výpovědi celou dvoutisíciletou teologickou a kulturní tradici.

Jde totiž i o to, že pro současnou civilizaci je svátostnost obtížně přijatelná. Tento svět (a nyní zde mám na mysli jeho každodennost a běžné emocionální lidské postoje) respektuje v zásadě dva typy reality: fyzickou a psychologickou. Něco neviditelného, jakési *realis praesentia*, které stojí mezi čistě vnitřním světem člověka a vnějším světem hmotné reality, do tohoto světa jaksi nepatří, jeho nastavení jej nepřijímá. Čili otázka „co je to vlastně jakási nějaká svátost“, jak vlastně může fungovat, pokud není přiměřeně tomuto světu zodpovězena, vykazuje sakramentálno mimo tento svět, nebo jinými slovy, svátostnost, která má být nositelem Boží skutečnosti v tomto světě Člověka je odkazována buď do oblasti lidských představ nebo do oblasti čirých transcendentálií jiných teologických témat. Tento svět neodmítá teologii a transacendentálně pojatou sakramentologii, pouze jim odmítá přisuzovat jakýkoli aspekt skutečnosti, vytěšňuje je do oblasti epifenomenality, mimojevovosti mimo

¹⁵³ K tomu kupř. RAHNER Karl, *The Church and Sacraments*, Virginia Burns and Oates, 1974, s. 116 str. 15-16

¹⁵⁴ Katechismus katolické církve, kapitola svátosti

tento „skutečný“ svět.¹⁵⁵ Společným dílem současného světa na jedné straně, který takto svátostnost vytěšňuje, a teologů, kteří svým jazykem a uvažováním této evakuaci vlastně přitakávají, se svátost ocitá v těsném sousedství kabaly, tarotu a astrologie. Stává se učením, které je zajímavé, tolerované, kterému se dokonce dá věřit, kde ale nemá cenu se vůbec tázat „jak to funguje a proč to funguje“, protože do tohoto technickoracionálního světa patří právě jen jako určitý „bonus“ mimo jeho reálný rozměr.

Co z toho vyplývá pro náš účel? Budeme-li formulovat nějaké závěry ohledně křtu dětí, a budeme se snažit této implicitní epifenomenalitě nepodlehout.. Bude třeba nazírat téma křtu dětí v kontextu našeho konkrétního životního prostoru. A to nejen tak, že křest je do něj jakoby zvnějšku zasazen (či spíše položen vedle něj) již hotový i s vyřešenou otázkou křtu dětí, ale tak, že teprve v tomto kontextu je možné si naši otázku vůbec položit. Naše teologické projekce je třeba konstruovat z pohledu žité reality epimorfně.

La nouvelle théologie

Pro sakramentologii obecně a pro naše téma specificky je užitečné podržet na sítnici impulzy, které přineslo hnutí La nouvelle théologie. Zdůrazňuje, že Bůh ve zjevení odkryl sebe, nikoliv nějaké „lidské“ pravdy.¹⁵⁶ Tento přístup otevírá prostor pro typologické a symbolické interpretace, vycházející z Božího zjevení, ale co nejvíce přiléhavé pro naši žitou skutečnost. Obvyklý přístup je v teologii s jejím důrazem na (lidskou!) tradici opačný a odvíjí se od představy rigidních věroučných konstant, nominálně tradovaných jako věčný závazný obsah církevní i individuální víry.¹⁵⁷ Takové konstanty spíše ale vypovídají o dobovém uchopení Božího zjevení než o zjevení samotném a v době, která se v mnohém tak zvláště profiluje, mohou výrazně selhávat a Boží zjevení nejen neprostředkovat, ale i zásadně deformovat. V tomto kontextu je na místě komentovat z těchto pozic teologickou nechuť přiznat svátostem „jen“ symbolický význam v obavě, že tím snad svátost ztratí cosi ze své podstaty (ať už je tato podstata jakákoliv). Taková obava je zřejmě do jisté míry oprávněná, navádí ovšem

¹⁵⁵ K tomu blíže BOEVE Livien, *Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context*, in *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven University Press 2001, s. 4 a DANEELS kardinál Godfreed, Introduction, tamtéž, str. XI - XIII

¹⁵⁶ OSBORNE, Christian Sacraments str.13

¹⁵⁷ Ebeling v této souvislosti používá podmanivé přirovnání k batochu víry, do něhož jako by mělo být doslova mechanicky vtěsnáno vše to, co je věřeno; křesťan by musel takový batoch nosit stále při sobě. Víra ovšem rozhodně nemůže být takovýmto batohem. Ebeling EBELING Gerhard. *Podstata křesťanské víry*, Praha. OIKOYMENH.1996 str. 17

k potlačení alegoricko –symbolické roviny, která svátost sice zřejmě nekonstituuje, avšak bezpochyby významně v působení v daný okamžik na danou komunitu a jedince spoluvytváří.¹⁵⁸

Pokud řešíme otázku křtu dětí, je třeba brát vážně symbolicko – semiotickou perspektivu: pro život křtěnce i církve je podstatné, jaký komplex představ a asociací je v souvislosti se křtem aktivován. Otázka křtu dětí by ve své odpovědi měla být s touto rovinou kolektivního i individuálního vnímání rovněž ve svých odpovědích harmonizována (jedině tak totiž může být vůbec doopravdy pochopena a akceptována). Vyjádření k otázce křtu dětí je třeba budovat i s přihlédnutím k tomu, jak je dnes dítě a jeho vztah ke světu vnímáno (a ne poukazem na prvotní praxi, která vychází z toho, jak bylo dítě vnímáno v prvním století). Obdobně, když pak o křtu dětí, resp. o našich závěrech k této otázce budeme vypovídat, je třeba pečlivě volit jazyk, pohybovat se v současném semiotickém rámci, respektovat jej a jeho možnosti zároveň i aktivně využívat.

Dialektická teologie

Razantní nástup dialektické teologie se přímo sakramentologie dotýká přeci jen spíše okrajově. Nesdělnost, prvky svátostného liberalismu, odtrženost od reálného života a naopak jakási synkretická kvazivěroučná doktrinální polévka, která snad má tuto odtrženost svou exaltovanou inkluzivností všeho přímo do jádra křesťanství jako takového kompenzovat – vše to, co generace dialektických teologů kritizuje jako nešvary dobové teologie, lze přitom v oblasti sakramentologie nalézt snad silněji než kdekoli jinde. Zájem jejích teologů se nicméně zaměřuje spíše jinými směry. Je možná příznačné, že právě svátostnost patří k tématům, které K. Barth v Církvní dogmatice nestihl zpracovat (mimo fragment tematiky křestní).

To nic nemění na potřebě odkaz dialektické teologie vnímat jako živý a její pohledy a důrazy při rozvažování souvislostí křtu dětí neztrácet z horizontu, jak při formulování metodických

¹⁵⁸ kardinál Godfried Daneels, sborník *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven University Press 2001, Introduction, str.XI - XIII

východisek (viz dále), tak i při diskusi jednotlivých konkrétních argumentů a specifických okruhů věcných otázek.¹⁵⁹

Boží akt a lidská odpověď

V průběhu minulého století lze vysledovat určitý myšlenkový konvergenční proces – dochází k širokému teologickému ustálení chápání svátostí jako (primárně) Božího aktu a (korespondující) lidské odpovědi. Takovéto porozumění implikuje, že svátost není „stvořená věc“, jež by měla obsah a formu, ani „jen“ lidská či „jen“ Boží akce – je to Boží akce (nekonečná) mezi člověkem zde a teď a Bohem a jeho věčným stvořením.¹⁶⁰ Pokud se budeme důsledně držet takového pohledu, je třeba, aby naše závěry vždy dbaly simultánně oboustranné přiměřenosti, respektovaly překryv horizontů lidského a božského, pro svátostné typický.

Svátost se vždy odehrává někde, někomu, o někom – ve smyslu individuálním i kolektivním. Zároveň je konáním Božím a neleze ji volně svazovat žádnými lidskými, církevními či církevnickými regulacemi.¹⁶¹ Bůh jedná, člověk odpovídá.¹⁶² Jednání a odpověď tu přitom nelze prostě směřovat, ale ani nepřiměřeně oddělovat.

Přitom je ovšem zřejmé, že by bylo laciné při zkoumání sakramentologických problémů prostě vždy jen odkazovat na neomezenost Božího konání a odtud dovozovat, že tam, kde se horizonty božského a lidského překrývají, nelze tedy v zásadě lidsky takový překryv jinak než čistě individuálním postojem, realizovaným vždy jen v nějaké konkrétní akci postihnout (s tím, že díky své neomezenosti se Božská komponenta nakonec vždy dokáže přizpůsobit). Lze naopak klást řadu otázek, resp. otázky již kladené zasazovat do tohoto kontextu. Příkladem: „Jaká je ještě dostatečná míra víry člověka pro účinnost svátosti?“¹⁶³

Zkoumáme – li otázku křtu dětí, je třeba perspektivu konání a odpovědi respektovat jako legitimní a ve výpovědích o křtu dětí ji v sakramentologickém smyslu tematizovat.

¹⁵⁹ Zohlednění požadavků dialektické teologie při formování metody, s níž by bylo vhodné uchopovat otázku křtu dětí je předmětem samostatné kapitoly v další části práce, proto na tomto místě věnuji dialektické teologii jen značně úspornou zmínku

¹⁶⁰ Toto téma jsem již zmínil v předchozích kapitolách, v aktuálních diskusích o křtu dětí vystupuje velmi silně a aktuální je i na úrovni sakramentologie jako disciplíny

¹⁶¹ OSBORNE, *Christian Sacraments* str. 73

¹⁶² OSBORNE, *Christian Sacraments* str. 140

¹⁶³ DANEELS, *Introduction*, str. XI - XIII

Liturgické důrazy

Jak jsme již naznačili, jistým osobitým prvkem sakramentologie je historicky její určitá explikační druhosledovost vůči liturgice. Z této perspektivy je proto na místě reflektovat již zdůrazněnou značnou dynamiku, kterou liturgika v období zhruba posledních sto let zejména v katolickém okruhu doznala. V katolické liturgii, jak jsme již popsali, se ještě před II. vatikánským koncilem¹⁶⁴ prosazují národní jazyky¹⁶⁵, posiluje se role laiků a tento trend návazně dále rozvíjí pod vlivem liturgického hnutí i Druhý vatikánský koncil sám – a zejména liturgická reforma na něj navazující. S nevelkým časovým odstupem i řada nekatolických církví, jak jsme rovněž již zmínili, přebírá nové mnohé prvky revidované katolické liturgie (i s ohledem na ekumenickou perspektivu)¹⁶⁶.

Pohled na liturgii v kontextu našeho zájmu o svátostnost by ovšem rozhodně neměl být omezen čistě na deskriptivně empirické souvislosti. Ritus bezpochyby hraje významnou roli při formování identity a soudržnosti (církevní) komunity. Jak vnímat v tomto smyslu roli křtu? Čím se křest, coby specificky křesťanský rituál skrze svou svátostnost v liturgickém slova smyslu odlišuje od dalších iniciačních ritů? Ritus je formován jistými úkony a posvátným jazykem, určitá forma takovéto rozšířené řečové hry má ovšem náhle zcela přesahující svátostné účinky,¹⁶⁷ v čem ale svátostná performativnost jazyka spočívá? Má nějaký ústřední význam při úvahách o křtu?¹⁶⁸

Liturgickou perspektivu (zejména východiska zmiňovaných změn, která mají širší než výhradně liturgické souvislosti) je proto na místě rovněž specificky zohlednit.

Ekumenické trendy

Ekumenické snahy minulého století vyvolaly široký mezicírkevní dialog, v jehož rámci dochází k hledání společných východisek, společného jazyka a shodných postojů napříč

¹⁶⁴ Jako východisko těchto změn bývá brána bula *Motu proprio, Tra le sollecitudini*, 1903

¹⁶⁵ Adaptovanost liturgie na specifická kulturní prostředí zůstává nicméně obecně – mimo okruh národních církví – spíše stále cílem a tématem diskuse než vyřešenou otázkou

¹⁶⁶ Tak kupř. revidovaná *Book of Common Prayer* i *Lutheran Book of Worship* záměrně sblížují liturgickou praxi v oblasti eucharistie.

¹⁶⁷ V tomto smyslu bývá používán termín performativnost jazyka; tím, že je něco řečeno, se i něco stává

¹⁶⁸ K tomu šířeji DANEELS, *Introduction*, str. XI - XIII

církvemi. Takto nově orientované hledání přineslo do sakramentologie řadu významných podnětů¹⁶⁹. Vzájemné uznávání svátostí, jak jsou celebrovány v jednotlivých církvích, se upevňuje a rozvíjí; úkol sakramentologie lze vidět v tom, vytvořit pro tento proces teologicky afinitní předpolí. Téma křtu dětí se rovněž stalo rovněž v minulém století tématem poměrně úspěšné konvergenční diskuse. Jakkoli je obtížné se ubránit dojmu, že výsledné sblížení pohledů není zřetelně teologicky fundováno a spíše má parametry ekumenickopolitické dohody¹⁷⁰, nelze je při našem zkoumání přiměřeně nezohlednit. Nebo jinými slovy: pokud budeme chtít formulovat teologicky relevantní a z pohledu systematické teologie aktuální a konzistentní stanovisko k otázce křtu dětí, je třeba se závěry diskusí na platformě Světové rady církví a jiných ekumenických struktur přiměřeně vyrovnat – což neznamená, že tyto závěry je nutné bez dalšího akceptovat. Lidský dokument specificky postuluje, že pro křest dětí i křest dospělých platí: „V obou případech bude muset pokřtěná osoba růst do porozumění víry. Pro ty, kteří jsou křtěni na základě vlastního vyznání víry, existuje stálý úkol, totiž nadále prohlubovat osobní odpověď ve víře. V případě křtu nemluvnat se očekává vyznání v pozdější době a křesťanská výchova by měla být zaměřena na vyjádření takového vyznání“¹⁷¹

Multikulturnost, multidisciplinarita

Multikulturnost je bezpochyby velmi příznačná pro naši dobu a má již od devatenáctého století i teologickou artikulaci v liberální teologii. Od místy velmi široce koncipovaného liberálně teologického inkusivismu, který se stavěl na pozice teologické konvergence křesťanské víry s fenomény sociálními a kulturními v celé geografické šíři a historické hloubce, dochází postupně k posunu: otázkou je, jak zasadit křesťanství do té které kultury s jejími zvyklostmi, symbolikou, tradičními hodnotami, tak, aby bylo jeho poselství sdělné, aby rezonovalo s otázkami, které tradičně pro danou kulturu či sociotop jsou ústřední. Přitom by nemělo dojít k asimilační deformaci křesťanství jako takového.

Potřeba takto aktualizovat dogma i praxi víry v jednotlivých kulturních kontextech, a přitom zachovat její integritu jako celku je otevřeným úkolem par excellence pro teologii obecně. Sakramentologie by zde měla hrát ne nepodstatnou roli: oblast liturgiky (a ostatně i

¹⁶⁹ Zmíňme na tomto místě zejména konvergenční prohlášení Komise pro „Víru a řád“ Světové rady církví Baptism, Eucharist and Ministry, Lima, 1982

¹⁷⁰ Kupříkladu vzájemně uznané svátostní režimy katolické a pravoslavné církve jsou postaveny na teologicky výrazně odlišných základech

¹⁷¹ český překlad převzat z <http://coena.edunix.cz/teologie>, 23.9.2008

misiologie) vyžaduje systematickou doktrinní podporu, odpovídající multikulturnímu stylu myšlení.¹⁷² Aby takovou roli přitom opravdu mohla hrát, musí zvládnout integraci pohledů řady specifických teologických oborů. Výzvou pro sakramentologii je nově ustavit samu sebe jako obor, který je schopen integrovat a aktivně integruje východiska i výstupy řady jiných teologických i neteologických oborů.¹⁷³

Pro otázku křtu dětí je tento pohled velmi důležitý – právě proto, že je námi kladený problém úzce vázán na praxi, je třeba mít při postulování závěrů na mysli i jejich kulturní podmíněnost. Z hlediska našeho zkoumání berme v tuto chvíli v potaz, že konzistentní sakramentologický přístup k otázce křtu dětí by měl zohledňovat potřebu adaptability na jednotlivá kulturní prostředí aniž by rezignoval na jednotnost a ucelenost jádra své výpovědi.

Nové svátosti – Ježíš a církev

Již jsme poukázali na pozoruhodnou izolaci metafyzických svátostných konstruktů a jejich praktické aplikace. Je poněkud překvapivé, že (s výjimkou snad posledního desetiletí) nebyla teologická pozornost příliš orientována na toto téma. Naopak, aniž by se podařilo formulovat ucelenější pohled na fenomén svátosti, dochází k jeho extenzi: v roce 1953 se objevil koncept sakramentality církve¹⁷⁴ (kdy se o církvi hovoří jako o „původní svátosti“), na který na začátku šedesátých let navázala idea svátostnosti Ježíše.¹⁷⁵ Katolické prostředí tuto rétoriku nečekaně rychle převzalo a svátostnost církve a Ježíše zakotvilo v klíčových konstitucích II. vatikánského koncilu, následně i v Katechismu katolické církve.¹⁷⁶ Tím přibyly dvě zbrusu nové svátosti, navíc svátosti par excellence. Jakkoli je zřejmé, že svátostnost Ježíše nutně obnáší cosi odlišného než svátostnost manželství a ostatní „standardní svátosti“, sakramentologie i nyní zůstala u jistého prvoplánově libivého slovního manýrismu a otázku, jak vůbec tematizovat svátost, navíc v takto rozšířeném a ztíženém pojetí, v zásadě nijak neřešila.

Jistá teologická bezstarostnost, s níž se zdá být svátostnost církve postulována nemění nic na skutečnosti, že poukaz na kolektivní (v daném kontextu církevní) rozměr svátostnosti

¹⁷² Významným prvkem je zde i otázka srozumitelnosti liturgické výpovědi v nových kulturních i etnických kontextech – viz DANEELS, Introduction, str.XI - XIII

¹⁷³ DANEELS, Introduction, str.XI - XIII

¹⁷⁴ SEMMELROTH Otto. Die Kirche als Ursakrament. J. Knecht. 1953 s. 244

¹⁷⁵ RAHNER, The Church, SCHILLEBEECKX Edward, *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*, 1960

¹⁷⁶ Lumen Gentium, Katechismus Katolické církve

zasluhuje být dále rozvíjen. Obdobně svátostnost Krista jaksí novým způsobem exponuje ústřední téma křesťanství vůbec: jak může a mohl Bůh prostředkovat spásu skrze tělo. Uchopovat tuto otázku jako sakramentologický problém by mohlo přinést nové pohledy.¹⁷⁷

Pokud se budeme snažit zasadit křest dětí do svátostného kontextu, je třeba s otázkou svátostností Ježíše a církve (ať taková svátostnost obnáší cokoliv) počítat.

Univerzálnost

Paralelně s proudy, které, jak je naznačeno výše - kladou důraz na ontologické i praktické „Sitz im Leben“ křtu v historii a lidském životě, objevují se i sakramentologické důrazy, které postulují zobecňující pojetí svátostnosti. Svátosti úzce souvisejí s historií spásy, ta však má svůj počátek již při stvoření. Mechanika svátostného *sacrum commercum* počíná již zde. Takto nazíráno, celý svět v sobě nese jistý prvek svátostnosti.¹⁷⁸ Jinak řečeno, stavy reality tohoto světa, zasaženy svátostností, nabývají svého plného významu, resp. nacházejí (z perspektivy Já člověk, Ty Bůh) svůj plný význam. Takováto pojetí nutně míří k svátostnému liberalismu a důrazu na subjektivní svátostnou adekvaci, až v mystizující poloze. Je nicméně vhodné i takovéto náhledy vnímat jako relevantní a ne je paušálně odsoudit jako nějakou maceraci teologie hnutím New Age; ostatně obdobné přístupy nalezneme i v historii – tak již sv. Bonaventura postuluje obecnou potenci světa k sakramentalitě, výše zmíněná sakramentalizace církve i Krista rovněž rezonuje v obdobných myšlenkových konstruktech.¹⁷⁹

Z pohledu otázky křtu dětí přináší takové pohledy řadu impulzů a možných interpretací (tak můžeme u každého člověka shledávat potenci k tomu, být pokřtěn, kterou je třeba co nejlépe naplnit, aby takovýto okamžik a život člověka (i církve a světa) jako celek byl co nejvíce osmysluplněn). Pro naše zkoumání proto takovouto perspektivu aktivně respektujeme.

¹⁷⁷ DANEELS. Introduction, str.XI - XIII

¹⁷⁸ Viz například. KILMARTIN Edward, *Theology of the Sacraments: Toward a New Understanding of the Chief Rites of the Church of Jesus Christ, Alternative Futures for Worship, Vol 1*, str. 123-175

¹⁷⁹ Kilmartin dovozuje, že ještě ve středověku byl svět nahlížen jako svátostný prostor, k odklonu došlo až vlivem osvícenství, které v důrazu na rozumové uchopení reality a možnost tuto realitu i následně měnit středověké přístupy (Bonaventura, Rupert z Deutz) opouští; srovnej i DUFFY Regis, *An American Emmaus: Faith and Sacrament in the American Culture*, New York. Crossroad. 1995 s.9 -32

Budoucí otázky

Protože chceme být při vymezení horizontů našeho zkoumání důslední, pokusme se na tomto místě zabývat i takovými důrazy sakramentologické tematizace, které sice pro tuto chvíli nejsou nutně předmětem širší diskuse, avšak začíná se k nim upínat pozornost. I přes prozatímní nedostatek určitějších uchopitelných konstruktů a závěrů je na místě předjímat, že takovéto perspektivy se zejména budou v blízké budoucnosti rozvíjet. Takováto teologická prognostika je ovšem nesnadná, na tomto místě a pro tento účel použijme „předpověď“ Regise Duffy¹⁸⁰, který vytyčuje pro církve ve třetím tisíciletí tři zásadní oblasti, do nichž je třeba vnést větší teologickou i žitou určitost:

- 1) Kulturní kontext evangelizace ve vazbě na svátostnost
- 2) Role Ducha svatého a její ekumenické koroláry
- 3) Zvládnutí role symbolična v postindustriální éře, a to směrem ke kontextuálně smyslupnému přijímání svátostí

Všimněme si, že východiska k takto vyznačeným okruhům lze snadno najít v již v námi výše zmíněných souvislostech reflexe současné sakramentologie. Registrujme pro nás účel na tomto místě proto zejména předjímaný důraz na pneumatologická hlediska a snažme se i tato zohledňovat při našem dalším zkoumání.

Shrnutí pohledu na současnou sakramentologii

Letný exkurs současnou sakramentologií se může jevit jako značně povrchní a povýtce jednostranný v dílčích závěrech. Naším cílem ovšem nebylo popsat sakramentologii a její současnou tvář v celé úplnosti. Vyšli jsme z teze, že sakramentologie jako teologický obor neposkytuje pro zkoumání otázky křtu dětí dostatečně pevný metodický rámec, který by bylo možné bez dalšího jednoduše převzít. Vymezili jsme nicméně jisté tematické okruhy tázání, které dobře doplňují – a místy se překrývají – s okruhy a otázkami, ke kterým jsme dospěli při shrnutí historického pohledu. Naše chápání toho, „o co při křtu dětí jde a má jít“ se podařilo dále rozšířit.

¹⁸⁰ DUFFY Regis. *Sacraments*, Minneapolis, Minn, Fortress Press, 1991, 2:205

V následující kapitole se pokusíme postupně vytvořit metodický rámec, jak tyto okruhy zpracovávat. Naší snahou bude při zkoumání otázky křtu dětí zohlednit jak klasické teologické pohledy, tak i perspektivy méně tradiční, avšak aktuální. Jejich identifikace a artikulace byla právě cílem předchozích úvah.

Metodické otázky uchopení otázky křtu dětí

Pokud nám sakramentologie nedává pro naše téma jednoznačný a návodný mustr a metodiku vhodnou pro rozvíjení našeho tázání, hledejme východisko pro tuto práci v problému samotném a pokusme se vytýčit zásady a přístupy, podle kterých naše zkoumání usměrníme. I přes patrnou neuspořádanost a fragmentovanost známých uchopení tématu je užitečné zohlednit, jakou technikou byla vedena argumentace, jaký byl typický diskurs obhajoby toho či onoho názoru na křest dětí.

V této kapitole takto vymezíme hlavní tradiční přístupy – nazveme je metanarativy. Provedeme indikativní výčet perspektiv, jakými lze otázku křtu dětí nahlížet a zorientujeme se ve sféře užívaných diskuzů. Přitom ovšem budeme mít na mysli i vše, co bylo o současném stavu sakramentologie výše řečeno.

Zdroje porozumění

Jak již bylo opakovaně řečeno, a zmiňme to na tomto místě pro pořádek snad naposledy, pokud se pokoušíme zodpovědně si klást otázku ohledně křtu dětí, narážíme na bohaté souvislosti a chabý návodný rámec. Naše tázání by nemělo být nahodilé, je jistě třeba ony souvislosti chápat povýtce křesťanskou perspektivou. Pokud nám sakramentologie, coby světlo majáku teologie na pevnině víry, nedokáže posloužit jako záchytný bod při našem bloudění v moři otázek souvisejících s křtem dětí, velí první reflex: obrátit se k Písmu.

Přílišné spolehnutí na Písmo, coby když ne zdroj definitivní jasné odpovědi, tedy alespoň pomůcku při vytýčení cesty k jejímu nalezení, ovšem nepostačí. V Písmu se lze ledacos podstatného dopátrat o dětech, Nový zákon poskytuje zásadní výpovědi o křtu, avšak o křtu dětí – mlčí (nebo, abychom zde nezastávali apriori příliš kategorické stanovisko, hovoří přinejmenším jen nepřímě).

Tím se ocitáme v nesnázích, a naším dalším přirozeným krokem bude proto uchýlit se k teologické tradici. Zde nalezneme (jak jsme již seznali v předchozím textu) vcelku velice bohatý pramen pro další zkoumání a bezpochyby je na místě ji brát jako podstatné východisko tohoto snažení, protože právě tradice prostředkuje zvěst Písma¹⁸¹. Je s ní ovšem třeba zacházet poučeně a opatrně; nepodlehnout jí jako jedinému a dominantnímu zdroji našich názorů.

¹⁸¹ srovnej koncept geschichtliche Bewusstsein; GADAMER, *Truth and Method*

Respektovat ji jako potřebné předporozumění, se kterým k otázce křtu dětí přistupujeme (ve smyslu Gadamerova Vorgegeben, které je základem pro Vorhabe a Vorgriff).¹⁸²

Pokud k takto vymezené tradici připojíme souvislosti současného světa, které je nutno do našeho tázání zahrnout, zjistíme, že takto získaný materiál je ovšem nesmírně široký (což jsme již seznali při našem prvotním pokusu shrnout historickou perspektivu křtu dětí).

Metanarativy

Diskuse o křtu dětí ovšem nejsou zcela nahodilé. Základní názor, zdali křtít děti (s případnými navazujícími podmínkami), obvykle vychází z určitého metanarativu, o který je následně implicitně opřena konkrétní argumentace, vztažená již k problému samotnému.

Názorové školy, které formují tyto metanarativy, berou vesměs jako zásadní fundament jistý aspekt (biblického) poselství, vytvářejí určitý autonomní příběh křtu dětí, který z takto vybraného důrazu vychází.

Jinou související otázkou, která přesahuje téma křtu dětí je skutečnost, že “křesťané dávají odlišné odpovědi na ty nejzákladnější otázky o křtu. Křesťané se neshodují 1) na důvodu, proč křtít (Proč?), 2) příjemci křtu (Koho) a 3) způsobu křtu (Jak)“.¹⁸³ To ovšem náš úkol nezjednodušuje. Tato obecná nejistota ohledně křtu nás nicméně nemusí nutně zcela v našem zkoumání paralyzovat. To, co je pro řešení otázky křtu dětí v této obecné křestní diskusi podstatné, bude jistě vhodné při formování zodpovědného názoru zohlednit (zde se primárně zaměříme na různé významy křtu, které jsou vždy nakonec určující i pro otázky Jak a Komu)¹⁸⁴. Navíc užitečným vodítkem pro nás mohou být právě metanarativy, které formulují v poněkud bezbřehém prostoru nejistoty Proč – Koho – Jak prvotně syntetizující náhledy, variantní topologie, které umožňují terén zmapovat a ponechávají nám volnost popsat jej, poté, co jsme jej prozkoumali, jinak.

Co mám v kontextu křtu dětí konkrétně na mysli když hovořím o metanarativech? Na tomto místě se pokusím o vstupní výběrový rámcový výklad. Popíšeme metanarativy tak, jak se

¹⁸² k tomu Habermas, *Der Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik*, 1970 str. 265-70

¹⁸³ ARMSTRONG John H. *Understanding Four Views on Baptism*. Grand Rapids: Zondervan. 2007s.222 str.163

¹⁸⁴ Tamtéž

prima facie manifestují již při v předchozích částech provedeném letmém seznámení se s látkou.¹⁸⁵

Tři výrazné metanarativy vycházejí z elementární biblické zvěsti “Uvěř a nech se pokřtít”, resp. “hlásej evangelium”. Centrálním pojmem je zde víra, ovšem s určitým specifickým důrazem

1) Křest věřících¹⁸⁶

Tento příběh křtu je postaven na pojetí racionálních obsahů víry. Aby mohl být člověk křtěn, musí těmto obsahům porozumět, resp. přihlásit se k nim, být připraven je misijně šířit, a zejména na jejich základě dojít k osobnímu obrácení – zavržení předchozího života a znovuzrození coby křesťana.¹⁸⁷ Klíčovým východiskem argumentace je rozumová svéprávnost – jen pokud rozumí, čím ho křesťanství osvobozuje a co od něj očekává, je možné, aby byl člověk schopen tyto atributy křtu naplnit.

2) Víra dětí

Tento metanarativ klade oproti rozumu, který “již jen” reflektuje obsah víry víru samu. Argumentuje, že racionální obsahy víry jsou sekundární. Člověku nelze upírat schopnost víry ani v nejtětlejším věku. Tím pádem je i male dítě skrze svou víru způsobilé křest přijmout. Debata se pak vede, jak takováto víra vypadá či nevypadá, případně, zdali se jedná jen o “sémě” víry, které je nicméně dostatečným základem pro křestní praxi, popřípadě zdali víra dětí není dokonce vzorem pro víru dospělých.

3) Fides aliena

Tento metanarativ respektuje křest dospělých skrze jejich víru jako výchozí pro křestní praxi, postuluje ale zároveň, že u dětí lze při křtu nahradit jejich vlastní – zatím nerozvinutou – víru vírou komunity. Důrazy pak mohou být rozmanité – buď je zde zdůrazněna víra rodičů, resp. jejich závazek ke křesťanské výchově dítěte, nebo církve či sboru. Bývá zdůrazňován význam křtu coby svátosti, která se netýká jen křtěného, ale je svátostí pro celý sbor. Důraz je kladen i

¹⁸⁵ Nuancování těchto metanarativů, resp. identifikace dalších, je cílem snažení, která by mohla navázat na tuto práci. Metanarativy ne náhodou korespondují s okruhy, které jsme vymezili ve shrnující historické poznámce. Rozdíl je dán tím, že matanarativy jsou základním příběhem křtu, o nějž ta která teologie opírá další souvislosti, my jsme doposud volně – a v zásadě neangažovaně – pouze souřadně kladli témata a otázky

¹⁸⁶ Tento – zejména tradičně baptistický pohled bývá v anglofonní jazykové oblasti odkazován jako „Believers Baptism“

¹⁸⁷ kupř. viz STRAWBRIDGE. The Case str.3

místo křtu coby vstupenky k plnohodnotnému členství do křesťanské komunity. Nově je tento metanarativ široce rehabilitován důrazy II. Vatikánského koncilu a ekumenickým konsenzem, který vyvrcholil v již zmíněném stanovisku Komise pro víru a řád Světové rady církví.

Další zásadní metanarativy si jako východisko berou nikoliv víru jako předpoklad křtu, ale některý z účinků křtu a svůj příběh exponují v takto orientované entelechialitě.¹⁸⁸

4) Křest Smlouvy¹⁸⁹

Východiskem zde je funkce křtu vztažená k biblické smlouvě člověka s Bohem. Obdobně jako ve Starém zákoně je obřizka znamením příslušnosti k vyvolenému lidu a tedy i zahrnutím do Abrahámovy smlouvy, je křest vnímán jako přeznačení obřizky do kontextu Nového zákona a jako nositel, medium a znamení Nové smlouvy. Význam Kristových svátostných instrukcí orientovaných na víru je v rámci tohoto metanarativu vnímán jako pohled sekundárně procesní, důraz je kladen na milost Smlouvy. Pokud zvolíme takovéto východisko, naše argumentace se pak odvíjí od chápání vztahu Starého a Nového zákona - postulování kontinuity nebo naopak diskontinuity. Ti, kdo kladou důraz na kontinuitu, legitimují přirozenou analogii s obřizkou křest dětí. Naopak zastánci diskontinuitních pohledů zdůrazňují zásadní kvalitativní odlišnosti obou smluv a tím i formy uvedení do Smluv a mívají ke křtu dětí výhrady.¹⁹⁰

5) Smytí prvotního hříchu

Tento důraz pochází již od Augustina. Křest je dominantně vnímán jako (pomocný) nástroj spásy; specificky je mu přičítána způsobilost eliminace dědičného hříchu. Takovýto důraz (vesměs s velmi silným prvkem *ex opera operato*) vesměs vede k jednoznačnému přitakání dětské křestní praxi.

6) Křest obrácení

S využitím pavlovského důrazu na obrácení vznikl výrazný metanarativ obrácení. Křest je znamením reflexe antropologické nedostatečnosti života bez Krista a zásadního osobního obratu a přitakání. S kořeny již v extrémních křídlech reformace, od kvakerů přes puritánské

¹⁸⁸ Příklad vyostřené podoby tohoto modelového přístupu lze najít kupř. v ARMSTRONG, Understandingstr. 95

¹⁸⁹ V anglofonních diskusích vystupuje pod signálním termínem „Covenant Baptism“, odtud i poněkud nezvykle znějící český termín, který je z nedostatku lepšího pojmu prostým přímým překladem

¹⁹⁰ WATT Jonathan M. *The Oikos Formula In: STRAWBRIDGE Gregg et alii. The Case for Covenantal Infant Baptism.* Phillipsburg (New Jersey): P+R Publishing, 2003. 329 s. sborník str.175

sbory v Nové Anglii až po široce zakotvený revivalismus ve Spojených státech amerických devatenáctého století, získával tento proud na síle a legitimitě. Tento přístup klade zásadní důraz na vnitřní obrat v člověku – pro takový obrat musí být ovšem tento člověk adekvátně vybaven z pohledu volních, kognitivních, rozumových vlastností. Příznivci pohledu Křtu obrácení jsou přirozeně ke křtu dětí kritičtí.

7) Znamení a příslib¹⁹¹

Tento přístup potlačuje jak důrazy na víru, tak i pokusy spojovat křest prvoplánově a exkluzivně s nějakou vyostřenou teologickou kategorií. Křest je vnímán jako impuls a přelom, kdy jednotlivec i křesťanská komunita, k níž náleží, vyjadřují přesvědčení, že křtěný člověk se postupně stane plnohodnotným křesťanem. Zároveň křestním rituálem vyjadřuje tato komunita závazek k tomuto osobnímu růstu do křesťanství sama přispět. Navíc, křest je i Božím příslibem, příslibem milosti a ospravedlnění – resp. znamením takového příslibu. Tuto teologii, jak jsme již popsali, rozpracoval Luther. Jeho pojetí vesměs klade důraz na dynamičnost křtu: v každém okamžiku života jsou na člověka coby křesťana kladeny jiné požadavky a očekávání. Těm je třeba učinit zadost, přiměřeně konkrétní situaci. To platí i o křtu. Křest je jen jeden, avšak pro každého člověka specifický konkrétními životními okolnostmi, za nichž je křtěn. Takováto východiska obvykle vedou k následnému přitakávání křtu dětí.

8) Tradicionalisté

Mimo metanarativy, které zdůrazňují vztah Boha a člověka v kontextu života člověka a křesťanské obce, je velká část současných diskusí v zajetí historicko – tradicionalistického narativu. Důraz není kladen na akt křtu jako takový, předmětem zájmu je zvláště prvotní praxe, to jest, zdali z biblických nepřímých náznaků a dochované mimobiblické tradice (i židovské a jiné) vyplývá, že iniciační a očistné rituály obecně a následně tedy i křest se týkaly již malých dětí. Tímto směrem orientuje metanarativ svůj zájem a argumentační prostor, dominantně se opírá o biblistické diskuse, resp. interpretace apoštolských a církevních otců. Narace se ubírá mnoha rozličnými cestami, společným jmenovatelem je jen sekundární váha přisuzovaná náhledům systematické teologie, vzorem je hledaná prvotní praxe, kterou je třeba poznat a převzít, a jen teprve následně snad teologicky zdůvodnit.

¹⁹¹ V anglosaském světě referováno jako teologie směru „Sign and Promise“

Metanarativy: shrnutí

Výše popsané příběhy nevyčerpávají v žádném případě bohatost otázky křtu dětí, resp. jak je možné o křtu dětí vypovídat. S jistou mírou zjednodušení je lze považovat za (historicky) nejvýraznější a na tomto místě je zmiňujeme jako ilustraci zjištění, že otázka křtu bývá vesměs nahlížena z nějakého zásadního východiska, které je následně určující – jak jsme již naznačili a uvidíme i dále – i z hlediska výběru argumentů a závěrů, ke kterým tyto argumenty směřují.

Zmiňme i to, že metanarativy významně ovlivňují nejen výběr argumentů, ale i techniku diskuse. Metanarativy mají tendenci věnovat jen malou pozornost alternativním narativům, a pokud je reflektují, mají v zásadě sklon si je podmaňovat.¹⁹²

Je rovněž na místě si uvědomit, že vyjmenované metanarativy jen částečně rezonují se současným zaměřením obecných sakramentologických diskusí. Vnímejme pro náš účel prostor aktuálních sakramentologických otázek, tak jak jsme je ve zkratce popsali výše, jako jistý druh implicitního metanarativu, který by měl vlastně teprve být zformován. To nezmenšuje jeho význam pro naše zkoumání – ba naopak.

¹⁹² Ve smyslu potenciálně reduktivních postulátů typu: „Křest dětí, paedovíra a účinnost křtu jsou „package deal“. Podporují a posilují se navzájem. ...vyplývají jeden z druhého navzájem“ LUSK. *Paedofaith* str.111

Oborové (vědní) perspektivy

Vývoj posledních staletí značně změnil pohledy na člověka a svět; antropologie, psychologie, sociologie přinesly radikálně nové porozumění člověku, jeho vztahu k ostatním a světu kolem něj. Pokud se pokoušíme zkoumat otázku křtu dětí a zasazovat ji do aktuálních kontextů, je nutno se s takovými pohledy vypořádat.

Vidění světa prizmatem těchto disciplín je viděním současným a je třeba je respektovat jako určité vstupní předporozumění kontextu, do něhož naši otázku po křtu dětí klademe. Toto předporozumění ovšem neberme jako nějakou homogenní danost, ale jako velmi pestrou mozaiku postřehů a podnětů.

Oborovosti je nutno si povšimnout i v dalším významném smyslu. Ať již je nahlížena otázka křtu dětí z jakéhokoliv výchozího hlediska, vždy se následně rozvinutí dalšího zkoumání opírá o argumenty a závěry badatelských disciplín, které poskytují k otázce křtu dětí vstupní či doplňující perspektivy.

Jádrem teologické argumentace je vesměs přirozeně dogmatika, podstatné vstupy ovšem poskytují i další disciplíny: biblistika, historická teologie, ale i praktická teologie, zejména eklesiologie, a liturgika.

Výrazně se na diskusi o křtu dětí – přímo či nepřímo – podílejí i přístupy již zmíněných oborů neteologických, a to nejen ve smyslu zmíněného formování předporozumění, ale i jako nástroj pro zkoumání problému vůbec. Jak jsme již zmínili, zejména ve dvacátém století došlo k přehodnocení řady pohledů na člověka, jeho vnímání a existenci. Filosofické podněty pro otázku křtu dětí vrhají nové světlo na řadu tradičních a teologických východisek a představ, resp. na jejich základy vůbec. Podstatné vstupy a konotace nacházíme i v oborech etiky, sociologie a psychologie – pokud chceme aktualizovat teologické uchopení křtu dětí do dějinně společenské současnosti, je nutno zohledňovat a aktivně pracovat se znalostmi a přístupy, týkajícími se člověka, struktury jeho psychiky, které současný výzkum v těchto disciplínách přinesl.

Problémem samozřejmě může být určité řetězení perspektiv. Jestliže uznáme legitimitu potřeby respektovat pohledy jednotlivých badatelských disciplín v jejich osobitosti, narazíme na značně problematický ideální cíl „všechno toto tedy zahrnout“ do našeho názoru, aby nebyl redukován. Obdobně pokus některý dílčí aspekt zkoumat do opravdového důsledku a mobilizovat další a další perspektivy nás nakonec spíše zavede k rozmělnění na jednotlivosti,

kdy nakonec snadno ztratíme ze zřetele podstatu původní otázky jako takové.¹⁹³ Nevyhneme se jisté praktičnosti, určitá selektivita konkrétního uvažování je vždy nutná. Avšak pokud k problému přistoupíme selektivně, měli bychom tak činit vědomě a s rozmyslem.

¹⁹³ Kupř. kdybychom se řídili úvahou ve FAGERBERG David W, *Theologia prima: What is Liturgical Theology?*, Hillenbrand 2003 s.242 str.220, pro nějaký aspekt našeho zkoumání si vybrali jako výchozí perspektivu liturgiku. Pak ovšem: „Liturgická teologii... ta souvisí s eklesiologií, ta s Christologií..., Christologie se soteriologií... a jak rozumně postavit soteriologii bez teologie hříchu? A jak hamartologii bez jasné doktríny Stvoření?“, skončíme v jisté výchozí koncepční bezbřehosti, aniž jsme o věci samé něco skutečně vypověděli.

Diskurs

Zvolíme-li některý z metanarativů jako naše východisko a vymežíme okruh perspektiv (badatelských disciplín a okruhů, které tyto disciplíny tematizují), ovlivní tento výběr i náš přístup ke zkoumání a artikulaci následných závěrů¹⁹⁴. Při přehlédnutí historické diskuse o křtu dětí je možno již na první pohled identifikovat řadu diskursů, které látku i její interpretaci formují do konkrétní výpovědi.

Diskurs je přitom pro diskusi zcela zásadním zázemím. Pokud si neuvědomíme, v rámci jakého metanarativu, s jakým konkrétním materiálem a jak diskursivně téma křtu dětí uchopujeme, stěží můžeme relevantně nahlédnout podněty, které by mohly vyplýnout z jiných narativů, věcných souvislostí a diskursů, resp. “budeme odsouzeni k tomu, vest mimochodnou diskusi”¹⁹⁵.

Pokusme se na tomto místě naznačit a popsat výrazné diskursivní přístupy k našemu tématu.

1) Biblistický diskurs

Biblistický diskurs vychází z technik exegeze. Oporou pro názor na křest dětí je dominantně Bible, resp. její přiměřený výklad. Tomu je přizpůsobeno myšlení o křtu dětí i technika argumentace; i tam, kde tématem se stávají obecnější otázky než čistě to, co v bibli je či není, myšlení se vrací k biblickým referencím a výkladům.

2) Scholasticko – dogmatický

Středověké výklady vycházejí ze své zvláštní metody tázání a diskursu, novotomistické a obdobná vidění teologie tyto značně abstraktní teologicko – konstruktivistické vzorce s větší či menší intenzitou kopírují. Křest dětí je diskutován jazykem zatěžklým metafyzikou a jejími univerzáliemi.

¹⁹⁴ STRAWBRIDGE, *The Polemics*. str. 269

¹⁹⁵ Until we can sort out whether God's word in point of fact actualizes and realizes his will as it comes to sinners, or whether the words of his people can do no more than point the attention of sinners to the heavenly realities of God's disposition toward them through Christ, we will be doomed to talk past each other. ARMSTRONG. *Understanding*

3) Raciocentrický

S nástupem osvícenství a důrazem na racionalitu a roli subjektu se formuje i typ diskursu o křtu dětí, který a) klade důraz na nutnost křtění rozumných křtěnců b) opírá tento názor o (místy značně prvoplánově racionalistickou) biblistiku. Jen rozumný (v co nejplnějším významu tohoto termínu) člověk se může myslitelně stát křesťanem. Kdo tvrdí opak, zastává nutně neracionální stanovisko.

4) Revivalistický

Je určitou variantou raciocentrického diskursu – zejména ve Spojených státech amerických – rozvinutým přístupem, který souvisí s již výše zmíněným revivalistickým hnutím. Zde navíc k obecnému požadavku rozumnosti je na člověka kladen požadavek zásadního, hlubokého (a viditelného) obrácení. To vede (dost paradoxně) ke zvláštní diskursivní kombinaci důrazu na rozumovost a zároveň subjektivní (jak ve smyslu individuálním, tak kolektivním) sensibilitu.

5) Novosmluvní

Diskurs, se opírá o prvotnost smlouvy Boha a člověka. Zde nachází prvotní východisko všech úvah o křtu – vnímá křest jako atribut Nové smlouvy mezi Bohem a člověkem. Křest uchopuje v tomto kontextu coby iniciační bod přistoupení jedince k této smlouvě, resp. znamená této smlouvy, jež si každý člověk následně nese životem (coby „křestní charakter“). Důraz je vesměs kladen na čistotu církve, coby společenství smlouvy, a to ve dvojitým smyslu a) inkluzivistickém: nelze z církve vylučovat ty, kteří jsou účastníky Nové smlouvy, b) zároveň ovšem by do ní neměli být připuštěni ti, kteří pod Novou smlouvou nejsou. To ovšem vede k polemikám, jak je tomu s malými dětmi. Diskurs se točí kolem Smlouvy, milosti, zavržení, čistoty, vztahu Nové a Staré smlouvy.

6) Vědecký

Vědeckým diskursem míníme jazyk současných (společenských) věd. Jazyk vědy je dnes formován určitými konvencemi vědeckosti a pracuje s metodami a argumentací, považovanými za „vědecký standard“. V čisté podobě, tam, kde převládá teologické hledisko, při diskusi tématu křtu dětí důsledně používán nebývá (jedním z důvodů jistě je obtížnost měřitelnosti, resp. možnost jednoznačně testovat teologické hypotézy – zde teologie naráží na přirozený a obtížně překonatelný problém). Tam ovšem, kde ke slovu přichází hledisko, které klade důraz spíše na nějaký antropologický jev než na jeho teologické zázemí (uvedme jako příklad vztah křtu a výchovy dítěte ke křesťanskému životu), pozorujeme tendenci jazyk vědy

si v diskursu osvojovat - stylizovat diskusi do jazykového prostředí některé neteologické vědní disciplíny. Tak se kupříkladu hovoří o neuroteologii (otázky víry jsou zkoumány v kontextu fyziologie mozku), a ovšem obdobně bývá odkazována při diskusích o křtu dětí i psychologie a sociologie.

7) Subjektivně orientované diskursy

O křtu dětí bývá často vypovídáno z apriorně subjektivního hlediska. V diskursu je zvoleno zásadní východisko, které primárně zohledňuje pohled některého z účastníků křtu (což zní neobratně, zde dále budu používat ještě méně libě znějící termín „agent“. Jeho výhodou ovšem je, že odkazuje na zcela určitý latinský pojem).

7a) Diskurs Agenty křtěnce

Často bývá zdůrazněno hledisko křtěného. Koneckonců jde o jeho život a jeho spásu. Diskurs se pak váže a točí kolem významů a účinků, které jsou pro křtěnce, potlačuje či upozaduje ostatní důrazy.

7b) Diskurs Agenty rodičů + kmotrů

Při tomto typu diskursu se jako východisko bere závazek rodičů, resp. kmotrů, „dohlížet a rozvíjet“ duchovní život křtěnce. Jde o závazek vůči křtěnci, sboru i Bohu. Tento diskurs dominuje dnes v katolické církvi.

7c) Eklesiologicko -inkluzivistický - Diskurs Agenty církve

Některé příspěvky k diskusi o křtu dětí kladou zásadní důraz na eklesiologickou rovinu problému – otázka křtu je nahlížena primárně z pohledu církve či sboru. Zde ovšem – a tak je tomu ostatně se všemi diskursy, které zřídka nacházíme ve zcela čisté a vyostřené podobě – má tento diskurs mnoho styčných ploch s diskursem Nové smlouvy, je ale obvykle výrazně širší a často zaměřený na velice konkrétní otázky sborové praxe a vnitrosborové sociální dynamiky (jako jsou kupříkladu mezigenerační vztahy uvnitř sboru). Podle okolností a přesvědčení autora bývá diskurs postaven inkluzivisticky nebo naopak exkluzivisticky. Tomu bývá pak uzpůsoben slovník i argumentační přístup.

7d) Diskurs Agenty Boha

Jako výchozí bod zkoumání otázky křtu dětí je možno vzít perspektivu Boha – stvořitele, hybatele permanentní svátostnosti, Boha milujícího a nabízejícího se v milosti jako Otec, Syn

a Duch. Vesměs je pak takovéto východisko postaveno christologicky a v diskursu je zdůrazňována zejména nekonečná Boží milost.¹⁹⁶

8) Diskurs alternativních teologických pohledů

Pro pořádek zde zmiňme i pohledy Teologie osvobození, Feministické teologie (a případně jiné alternativní teologické disciplíny), které mají tendenci na téma křtu dětí artikulovat vesměs zásadní názory. Výklad takové pozice je pak dán velmi specifickým územ daného teologického pohledu. Specificky teologie osvobození sklouzává velmi často (obdobně jako namnoze i diskurs konfesijní) do obecně popsaných progresivistických schémat – křest je vnímán jako nástroj sociální obrody a médium zlepšování civilizačních vztahů a ovšem i hmotné kultury.

9) Diskurs konfesijní

Velmi výrazně do diskuse o křtu dětí vstupují i konfesijní diskursy. Jako základ je bráno učení té které církve i denominace, z otázky křtu dětí se takto zhusta stává otázka hájení obecných teologických pozic, resp. obhajování superiority pohledů dané konfese vůči alternativním pohledům. U baptistických denominací se dokonce jedná o ústřední věroučný problém vůbec, od kterého jsou nakonec odvozovány diskursivní přístupy k ostatním křesťanským tématům.

Poznámka k otázce metanarativů a diskursů

Jsem si plně vědom toho, že můj pokus třídit výpovědi o křtu dětí tímto způsobem nemá oporu v citovatelné autoritě. Rovněž mu lze bezpochyby vytknout, že jde spíše o nápad, kterému chybí potřebný hlubší rozbor. Mám nicméně zato, že z materiálu shromážděného v předchozích kapitolách oprávněnost tohoto přístupu do značné míry vystupuje. Hlubší rozbor a příklady by byly v mnoha ohledech jen opakováním toho, co již bylo vyřčeno – byť v poněkud jiném kontextu – výše.

Věřím, že pro účel této práce je jistá úspornost předchozí kapitoly přiměřená. To nic nemění na tom, že by si metanarativy a diskursy zasloužily hlubší analýzu. Bylo by zajímavé provést úplnější přehled metanarativů, diskursů a badatelských disciplín, jejich přístupy a vzájemné vztahy popsat lingvisticko semiologicky. Je zřejmé, že některé metanarativy o křtu dětí,

¹⁹⁶ Srovnej kupř. PF 62

využívají dle potřeby více diskursů. Naopak ten či onen diskurs bývá využíván více metanarativy....

Shrnutí

Metanarativ, badatelská perspektiva a diskurs zásadním způsobem ovlivňují konkrétní vedení argumentace a váhu, která je argumentům přikládána. Na téma techniky diskuse a argumentace o křtu dětí se zaměříme v následující kapitole.

Technika a jazyk diskuse

V předchozím výkladu jsme se pokusili uchopit obsah a strukturu kontextu, v němž je otázka po křtu dětí kladena. Pokud už je jednou problém vymezen a otázka položena, ten, kdo si formuje názor na základě svého předporozumění daného narativem, který sleduje, a od toho odvozeným stylem diskursu a výběrem argumentů a perspektiv, nakonec dospívá k určité konkrétní konstrukci – z vybraných premis konkrétně dovozuje závěry, zvažuje případné námitky, vymezuje se k jiným jemu známým alternativním pohledům a vedením argumentace. Takovéto konkrétní logické argumentativní konstrukce bývají rozmanité a dané individuálním rozhodnutím jejich autora.

Upozorníme na několik nápadných diskusních prvků a argumentativních figur, které se v polemikách o křtu dětí zhusta objevují.

Co je norma

Podstatným prvkem každé argumentace o křtu dětí je, co považuje argumentující za křesťanskou normu. Norma vymezuje rámce chování, které jsou automaticky brány jako přípustné, splňující určitý cíl či předpoklad. Vše nad rámec normy je třeba pečlivě dovodit a zdůvodnit.

Jak s normou pracovat v kontextu zaujímání individuálního stanoviska ke křtu dětí, popíšeme dále, zde berme na vědomí, že norma (či představa o ní – a tato představa ve skutečnosti bývá značně rozmanitá) je zásadním východiskem každé argumentace a při hodnocení relevance jakéhokoli názoru na křest dětí je užitečné vždy jasně určit, z jaké představy křesťanské normy argumentující vychází.

Běžnou normou je například východisko „jeden křest“¹⁹⁷. Jiným rozšířeným základním normativem bývá: „normou je vše, co Bible výslovně přikazuje“.¹⁹⁸ Běžným normativním vstupem je v diskusích o křtu dětí často názor, že prvotní pro uchopení fenoménu křtu je křest dospělých a vše co se dětí týče, je nutně od takto uchopeného křtu odvoditelné a nutné

¹⁹⁷ Při takovémto pohledu na normu nutně musíme zejména obhajovat otázku rozmanitosti takovéto jednoty, vztahu jednoty na individuaci osoby, jíž se týká atd.

¹⁹⁸ MARXEN, *Darf man* s.18n rozebírá omezenost takovéhoto prvoplánově biblistického normativních pohledů a poukazuje na to, že pokud bychom byli v takovémto chápání důslední, bylo by nezbytné i dnes aktivně praktikovat návazně na Jk5,14 olejování a Mk, 16,18c vkládání rukou.

odvozovat.¹⁹⁹ Pro jisté varianty metanarativů Nové Smlouvy je přirozeně normou skutečnost, že děti jsou součástí Smlouvy.²⁰⁰

Norma jako východisko může být rozličná, fenomén normy v diskusi o křtu dětí je ovšem důležitý. Od něj se totiž odvíjí, co je vlastně třeba logicky dovozovat a dokazovat, resp. vyvracet.

¹⁹⁹ Takovéto chápání normy je naprosto dominantní při uchopování svátosti eucharistie. K tomu viz zajímavé poznámky v CUNNINGHAM William. *Infant Baptism*. Sola Scriptura, A reformed Theology Ressource, <http://www.mbrem.com/baptism/WCinfant.htm>, 11.7.2007

²⁰⁰ Viz kupř. *The Biblical Doctrine of Baptism*, The Saint Andrew Press 1958, p 49 (Church of Scotland's Special Commission, study document).

Co je třeba dokazovat, důkazní břemeno

Pokud budeme obhajovat nějaký názor o křtu dětí proti jinému, je potřebné si vymezit, z jaké představy o normě tyto názory vycházejí. Další důležitou otázkou je, jaké další argumenty přinášíme, abychom daný názor na křest dětí zdůvodnili. Argumenty jsou ovšem vybírány podle toho, co chceme dokazovat (resp. vyvracet)– co o normu opíráme, resp. za jejího přispění vyvracíme. Zároveň to, co považujeme za normu, vymezuje okruhy, o kterých, právě proto, že je považujeme za samozřejmé předporozumění, máme tendenci vůbec nehovořit.²⁰¹

Pokud si takto nedokážeme vymezit terén pro diskusi “vyústí to v mnoho výbušných srážek, avšak bez očekávaného výsledku”²⁰²

Na základě představy normy bývá v diskusi o křtu dětí vymezován předjímaný směr a technika polemiky například takto:

- “Bůh ustavil křest jako znamení a pečeť znovuzrození...ten, kdo to popírá, popírá milost, jejímž je křest znamením. Tak Bůh odpírá křest hříšníkům, kteří nečiní pokání (Mt3,7-8), protože pokud jim neudílí milost, nedává jim ani znamení. Pokud tedy Bůh odmítá znamení dětem věřícím, musí to být proto, že jim upírá milost, kterou křest označuje.”²⁰³

Orientace důkazního břemena nemusí nutně vycházet z odkazu na pevnou ucelenou doktrínu, norma může být konstituována i osobním závěrem či dojmem, kterým diskutující hodnotí nějaký okruh dostupných skutečností: „Jakkoli pasáže o křtu domácností samy o sobě nejsou jednoznačné ve věci křtu dětí, představují tak silný základ ve prospěch křtu dětí, že kladou důkazní břemeno na ty, kteří tvrdí, že děti se křtu domácností neúčastnily.”²⁰⁴

Obecně lze říci, že v záležitosti křtu dětí je sama otázka, zdali je třeba dokázat křest dětí jako souřadný s praxí křtu dospělých nebo zda je třeba vyvrátit adekvátnost uplatnění křtu jako univerzální svátosti vůči některým lidem (v našem příkladě vymezeným věkem či mírou rozvinutí individuální psychiky) velmi podstatná. Při absenci jednoznačných slov Písma i roztržitosti tradice a nesjednocenosti metodických pohledů je zřejmé, že je mnohem snazší zpochybňovat než dokazovat. Toho jsou si diskutující vědomi a vesměs jako vorpost debaty podsunují jako její základ svou normu a vyzývají oponenta, aby se jí pokusil zpochybnit.²⁰⁵

²⁰¹ K tomu blíže a šířeji kupř. ARMSTRONG. *Understanding* str. 48

²⁰² A failure to recognize this as the *status questionis* will result in many explosive clashes between the battleships, but all to no avail. STRAWBRIDGE. *The Polemics* str. 269

²⁰³ OWEN John, *Of Infant Baptism*, in *The Works of John Owen*. Edinburgh: Banner of Truth, 1968, 16:260.

²⁰⁴ WATT. *Oikos* str. 84

²⁰⁵ Jsou ovšem i přístupy, kde se nediskutuje vůbec a norma sama je normována in extenso na otázku křtu dětí přímo, úplně a bez diskuse. Zmiňme závěry Tridentského koncilu.

Předmětem polemik se pak, právě proto, že východisko pro diskusi je zde tak podstatné, stává nejen otázka křtu dětí samotného, ale i výchozích norem.²⁰⁶

Výrazné linie argumentace

Diskurs, výchozí norma a směřování důkazní linie již dosti zřetelně vymezují výběr konkrétních fakt. Při diskusích o křtu dětí lze identifikovat některé modelové argumentační figury, jimiž bývají určitá argumentovaná fakta zasazena do výkladu daného názoru.

Opět bez nároku na vyčerpávající výčet na tomto místě uveďme příkladem některé výrazné modely takovýchto argumentačních formátů:

1) Argument Závazného, Zakázaného a Povoleného

Odvoláním na určitý autoritativní výrok jsou ostatní možné pohledy na křest dětí upozaděny (typická figura, která váže na výše diskutovanou zvolenou normu). Takto bývá často zdůrazněna autorita Písma coby prohibitiv všeho, co Písmo nepřikazuje či neumožňuje. Argument bývá používán jak na obranu, tak proti praxi křtu dětí.

Tak například „Podle Westminsterského presbyteriánského vyznání a Londýnského baptistického vyznání z roku 1689...přijatelný způsob uctívání Boha je ustaven jím samotným a omezen takto jeho vlastní zjevenou vůlí, (tak, že) nemůže být vzýván podle představ a přístupů lidských žádným jiným způsobem, než předepsaným ve svatém Písmu“²⁰⁷ Obdobně. „Cokoliv není zřejmé jako učení Písma v (jeho) jasných pasážích textu nebo příkladech je nutno chápat jako zakázané...“²⁰⁸

Opačným směrem míří kupříkladu stanovisko „Bůh ustavil svou církev ve dnech Abrahámových a zahrnul do ní děti. Musí v ní zůstat dokud je z ní nevyjme. To nikde (v

²⁰⁶ Tak kupř. v STASIAK. *Infant Baptism*, viz kritiku použití modelu křtu jako podílu na smrti a zmrtvýchvstání Krista pro diskusi o křtu dětí

²⁰⁷ CUNNINGHAM. *Infant Baptism*,

²⁰⁸ Dopis Conrada Grebela Thomasu Munsterovi, 1524, referováno v BIERMA. *Infant Baptism* str. 236

Bibli) neučinil. Jsou tedy stále členy Jeho Církve a jako takové mají nárok na vysluhování svátostí“²⁰⁹

Jako autorita bývá odkazováno primárně Písmo. Navíc ovšem i maxima, jak Písmo chápat, která vychází z tradice, díla významného teologa, vyznání, katechismu. Jak ilustrují výše uvedené citace, bývá takovýto argument použit absolutně, diskuse zde nutně končí. Norma (a její interpretace!) rozhodla.

2) *Argument Zásadní výjimky*

V poněkud slabší (liberálnější) verzi Argumentu Závazného, Zakázaného a Povolného argumentující přebírá popsanou argumentační figuru s odkazem na příslušnou referovanou normu, nicméně připouští možnost výjimky z pravidla, pokud se ovšem najdou dobré důvody, které takovéto výjimce svědčí.

Formulace této argumentační figury může znít například takto:

„Děti věřících jsou způsobilé přijmout a často skutečně přijímají požehnání smlouvy, ospravedlnění a znovuzrození; a jsou tedy – pokud tomu velmi explicitně nebrání nějaký zákaz, ať již jako obecný princip nebo nějaký zvláštní výrok – způsobilé a oprávněné (k přijímání) znamení těchto požehnání“.²¹⁰

Diskuse zde může pokračovat, ovšem její ráz je předem dán. Je přitom jasné, že v rámci takto vymezené teologické diskuse snaha obhájit, že příslušná výjimka z pravidla je opravdu na místě, není ničím jednoduchým.

3) *Co není zakázáno, je dovoleno*

Určitou zobecněnou variantou Argumentu Povolného je odkaz na obecný právní princip „Co není zakázáno, je povoleno“. Neboli, jedná se zde o teologické východisko, které říká: „Jsme zásadně svobodni v našem životě i způsobu zbožnosti, není žádná apriorní externí regulace na bázi obecných vzorců víry či učení; určité praxe je nutno se pro křesťana zdržet pouze tehdy,

²⁰⁹ Warfield, citován v VENEMA Cornelis P. *Covenant Theology and Baptism*. In STRAWBRIDGE Gregg et alii. *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Phillipsburg (New Jersey): P+R Publishing, 2003. 329 s. sborník str. 229

²¹⁰ CUNNINGHAM. *Infant Baptism*

pokud nějaká teologická autorita toto určité konkrétní chování výslovně zakazuje“. To je mimochodem velmi silný předpoklad, který je možno ještě vyostřit:

„Normativní princip učí, že křesťanská praxe obsahuje to, co Bůh přikazuje a může obsahovat i to, co Písmo specificky nezakazuje. To otevírá dveře i různým nepřikázaným aktivitám, které mnohou namnoze limitovat praxi přikázaných prvků (chování).“²¹¹

Připustit, že chování, které není zakázáno, je nutno stavět teologicky na roveň chování, které je dáno božím příkazem, je extrémní; nicméně ve slabších verzích bývá tento argument velmi často v diskusích o křtu dětí používán.

4) *Argument Presumpce (pozitivní či negativní)*

Zvláštní figurou je přístup, kdy teologické úvahy dospějí k závěrům, že určitá praxe se jednotlivce týká v závislosti na nějaké vlastnosti, kterou disponuje či nedisponuje. Pokud ovšem nelze v dané konkrétní situaci jednoznačně určit, zdali hledané kritérium je splněno či nikoliv, postuluje pozitivní presumptivní stanovisko, že je nutno mít zato, že podmínka je splněna – až do té doby, kdy se ukáže, že tomu tak není. Naopak negativní presumpce vyžaduje, aby v případě nejistoty byla předpokládána absence dané kvalifikující vlastnosti, a to až do okamžiku, kdy bude její přítomnost prokázána.

„Jiní ... tvrdili, že na děti smlouvy je nutno nazírat jako na presumptivně znovuzrozené. To není totéž, jako tvrdit, že všechny jsou znovuzrozené, pokud podstupují křest, ale předpokládá se to o nich až do chvíle, kdy z jejich životů nevyplyne opak“²¹²

Tato figura dává Argumentu Závazného, Zakázaného a Povoleného několikerou novou dynamiku: objektivní theologizování je vztaženo na konkrétní subjekt, připouští se, že dogmatická norma v některých případech nemůže být kvůli nejistotě na straně vstupů mechanicky aplikována, do argumentace je vnesen fenomén času včetně (individuálně) eschatologického hlediska.

5) *Argument praxe a tradice*

Velmi častou figurou je poukaz nikoli na logický (teologický) konstrukt nebo explicitní výrok nějaké autority, ale prostý poukaz na určitou reálnou praxi. Jak jsem již zmínili, v oblasti křtu

²¹¹ CUNNINGHAM. *Infant Baptism*

²¹² BERKHOF Louis, *Systematic Theology*, Grand Rapids, . Eerdmans 1996

děti praxe historicky explicitní dogmatiku předchází. Nicméně je zřejmé, že jakákoli křesťanská praxe vždy z nějakého, byť explicitně neartikulovaného dogmatického porozumění vždy nutně vycházela. Pokud tedy poukaz na praxi budeme vnímat jako poukaz na jistý implicitní dogmatický přístup, v němž má daná praxe východisko, je nutno brát takovýto argument vážně i mimo prostředí normované katolickým či pravoslavným modelem křesťanství.

Přestože v Bibli nikde není zmínka o tom, že by ženy měly být rovněž oprávněné přijímat svátost eucharistie, praxe je neoddiskutovatelně taková. Tento fakt sám o sobě ovšem by nebyl teologickým argumentem. Jde ale o to, že biblický kontext jednoznačně poukazuje na nutnost takového chápání, resp. nemožnost ženy z pohledu eucharistie diskriminovat.²¹³

Jestliže bývá argument praxe použit, obvykle jde ale při reálných diskusích o křtu dětí o poukaz na sílu praxe jako takové, nikoliv jejích základů.

6) *Důkazy sporem*

Subtilní argumentační figurou je důkaz sporem. Připustíme oponované tvrzení, následně je rozvineme a dospějeme k zjevně nepřijatelným závěrům. Tím můžeme zavrhnout výchozí tvrzení jako takové.

V diskusích o křtu dětí se ve více či méně skryté podobě tato figura objevuje poměrně často. Zmiňme zde Luthera, který na výtku, že malé děti nelze křtít, neboť nemají rozum (potřebný k porozumění obsahu křesťanské víry), argumentuje takto: „dobrá, připusťme, že rozum je pro křest dětí důležitý. Pokud ovšem dospělý křesťan spí, také v tu chvíli nemá rozum. Přestává snad být ale ve spánku křesťanem? Je snad ve spánku zbaven milosti? To je absurdní a proto jako absurdní musíme brát i tvrzení, že kvůli absenci rozumu nelze křtít malé děti.“²¹⁴

7) *Biblistický argument*

Odkaz na autoritu Písma je samozřejmě častým argumentem. Vzhledem k tomu, že Písmo se k otázce křtu dětí explicitně nevymezuje, je ovšem prvoplánový odkaz na tuto autoritu silně

²¹³ Bromiley takovouto implicitní teologii nazývá „principem legitimní inference“, viz blíže General Assembly 2001. United Free Church of Scotland,; Panel on Doctrine; Report – Baptism; <http://www.ufcos.org.uk/ga01/panel05.htm> 11.7.2007

²¹⁴ LUTHER Martin, *Ausgewahlte Werke, Dritte Auflage*, Chr. Kaiser Verlag Munchen, 1957; *Vierter Band*

ovlivněn hermeneutikou argumentujícího. V zásadě proti sobě stojí dvě biblistické školy. Dle jedné je skutečnost, že Bible o křtu dětí mlčí, nutno uchopovat jako poukaz na irelevanci takové praxe. Alternativní hermeneutika postuluje, že křest dětí jako automatický důsledek křtu dospělých je v daných sociocivilizačních reáliích nutno vnímat za něco tak samozřejmého, že absence biblické zmínky na toto téma nutně znamená automatické přitakání takovéto praxi.

V těchto diskusích jde o určitou variantu debaty o Závazném, Zakázaném a Povolném. Zde zmiňuji tuto specifickou verzi takové argumentace proto, že je neobyčejně rozšířená²¹⁵. Kromě toho obvykle vede k vleklým historickým či lingvistickým polemikám, které se od podstaty problému samotného značně vzdalují. Hermeneutika a exegeze nahrazují teologii. Připomeňme již zmíněného Pierre Ch. Marcela a jeho “dogmatickou exegezi” neboli exegeze, která “vychází z reformované exegeze a provádí syntézu v souladu s jejími obecnými standardy”; není ovšem “omezena řádem a metodami kritické exegeze”. Takto konstruovaná exegeze pak, jak dovozuje Marcel, “by ukázala, že křest dětí je biblický, křesťanský a reformovaný”.²¹⁶ Dodejme, že by rovněž, pokud bychom mohli při značné libovolnosti metod této “dogmatické exegeze” použít některé z výše uvedených argumentačních figur používaných proti křtu dětí, bezpochyby mohla snadno ukázat i pravý opak. Což se právě zhusta děje.

8) *Zdůraznění jednotlivosti s postulováním zásadního dopadu na otázku jako celek*

Pokazovat na v zásadě méně podstatnou jednotlivost, na které se mimo širší kontext dá tvrzení, související se křtem dětí argumentovat, je často používaným nástrojem diskuse, a to hned ve dvou směrech.

Nelze se snadno zbavit dojmu, že k tomuto typu argumentace teologové skutečně mají tendenci se uchýlovat – tak kupříkladu C. Buchanan poukazuje na skutečnost, že Justin Martyr ve své První apologii zmiňuje „mnoho mužů a žen ve věku šedesáti a sedmdesáti let,

²¹⁵ Zmíňme příklady obou zásadních biblistických přístupů ke křtu dětí: „...z tohoto ticha oprávněně dovozujeme, že (křesťané, o nichž hovoří Skutky) museli být nutně pokřtěni v dětství...“ (Robert Shaw, *The Reformed Faith: An Exposition of the Westminster Confession of Faith* [Inverness: Christian Focus Publication, 1974], 290). citováno v BOOTH, Children str. 94; “...(dětí, které mohly být křtěny jako součást NZ křtu celých domácností) nebyly nutně dětmi věřících rodičů – dokonce ani nevíme, kdo byli jejich rodiče! Myšlenka, že by měly být děti věřících rodičů nebo rodičů, kteří jsou členy církve křtěny na základě tohoto biblického argumentu, je prostě irelevantní.” MAC ARTHUR. *A Scriptural Critique*

²¹⁶ Blíže RIGGS, Baptism str.96

kteří byli Kristovými učeníky již od dětství“. Navíc, dovozuje Buchanan, „byli“ je v původním textu gramaticky v pasivu, čili je nutno text číst jako „byli učiněni učedníky“, navíc Justin, pokud hovoří (na jiných místech) o křtu, někdy toto pasivum rovněž používá.²¹⁷ Jako silná opora pro zásadní příklon k praxi křtu dětí se ovšem jeví tento argument jako přeci jen problematický.

Obecná námitka vytrhávání z kontextu bývá ovšem velmi často používána v argumentaci o křtu dětí samotné. Tak kupříkladu David Kingdon vytýká baptistům, že odhlížejí od skutečnosti, že “smlouva milosti je, bez ohledu na to, že bývá prostředkována rozličně jak v čase (jejího) příslibu, tak jeho naplnění, stále jednou smlouvou.....”, a proto “fragmentární, atomistický přístup mnoha současných baptistů je argumentačně zhruba tak účinný jako flinta proti Shermanovu tanku”²¹⁸

Důslednost při používání argumentů

Obtížnou otázkou, týkající se techniky argumentování v diskusi o křtu dětí, je problém důslednosti: neboli nakolik je nutno určitou postulovanou tezi či argument, použitý v daném kontextu, obhajovat jako absolutní tvrzení. Jestliže bychom trvali na potřebě jaksi spinozovsky čisté diskuse, kdy každý argument musí být ve všech aspektech a jednotlivostech plně konzistentní se vším ostatním, co jako argumentující teolog tvrdím, dostaneme se, při vši složitosti lidského a Božího, vždy nějak nakonec na omezující konec našeho dogmatického konstruktů a naše tvrzení se prokáží jako nedostačující či protimluvná. Naopak je obtížné připustit úplnou libovůli v tom smyslu, že určitý argument je vhodné použít na svátost křtu, budeme –li se ale bavit o eucharistii, můžeme zastávat stanovisko odlišné.

Ocitujme zde tři příklady (údajně) takto nekonzistentních přístupů: „1) Paedobaptisté tvrdí, že jejich praxe je odvozena od příkazu Abrahamovi v Gn17. Přitom ale nekřtí, pokud rodiče věrohodně neprokáží svou víru. Křtí tedy na jiném základě, než na kterém stojí obřizka. 2) Paedobaptisté nepřipouštějí malé děti k eucharistii. To je podstatné, protože náhrada starozákonního Hodu beránka novozákonní Večeří páně je v novém zákoně ještě explicitnější

²¹⁷ BUCHANAN C. *A Case for Infant Baptism*. Grove Books 1973, str.23.

²¹⁸ KINGDON David. *Children of Abraham* Worthing, (England): Henry E. Walter, 1973, 20-21.

než náhrada obřízky křtem coby znamením smlouvy 3) Paedobaptisté nekřtí celé domácnosti²¹⁹

Tyto výtky mají svou relevanci, cítíme ovšem, že pokoušet se všechny postuláty naopak univerzalizovat by rovněž, při vší diverzitě Bible a víry, vedlo rychle k problémům (metodou, kterou používá zde Welthy - to jest názor zavrhneme, pokud v případě, že budeme toto tvrzení vztahovat na nějaký vybraný konkrétní biblický úsek, zjistíme, že zde není funkční - lze napadnout víceméně jakékoli teologické tvrzení).

Relevance argumentů

Uvedený výčet argumentačních figur není samozřejmě pokusem o úplnou a ucelenou metateorii teologického diskursu o křtu dětí. Není ani úplný (uvádím přístupy, o nichž mám zato, že jsou často využívány), ani konzistentní (jednotlivé typologie přecházejí poměrně volně jedna do druhé). Mým cílem je poukázat na to, že i přes značnou neutříděnost diskuse o křtu dětí má diskuse přeci jen jistý argumentační řád, zároveň chci takto ilustrovat, jak volně je s ním ale v praktických debatách zhusta nakládáno.

Zdrojem těchto obtíží samozřejmě je, jaké má argumentující předporozumění problému a v rámci jaké disciplíny situuje svůj diskurs. Tomu totiž pak odpovídá jeho argumentace.

Jak jsme již konstatovali, otázka křtu dětí na sebe váže mnohá předporozumění a může být nazírána prizmatem řady vědních a teologických disciplín. Je proto zjevné, že nelze snadno vybudovat nějaký univerzální ucelený systém uchopování a jednotný kodex diskuse o tomto tématu. Uvedené příklady ovšem ilustrují, že při absenci elementární shody na východiscích (nikoliv věcného souhlasu, ale připustit si, že vůbec nějaké alternativní východisko je alespoň pracovníě možné) a diskursu pak argumentace (která je vždy následně intencionální) nutně nikam nevede. Rovněž, pokud bychom zde měli formulovat určitý mezitímní závěr, je vhodné dbát, abychom při diskusi o křtu dětí příliš volně nepřeskakovali mezi argumentačními registry různých výchozích disciplín (nepokoušet se kupříkladu v dogmatické disputaci vítězit čistě biblistickými argumenty).

Shrnutí

Při zkoumání otázky křtu dětí jsem se pokusil pracovníě uchopit jak strukturu, tak zohlednit jisté věcné důrazy problému a způsoby, jak bývá uchopován. V dalším se pokusím navrhnout

²¹⁹ WELTY Greg, *A Critical Evaluation of Paedobaptism*, USA, Reformed Baptist Publications, USA

určitou pracovní metodu, která, při větší složitosti úkolu, která vyplývá z provedeního přehledu, by mohla být použitelným přístupem pro formulování zodpovědných teologických názorů o otázce křtu dětí a následně tuto metodu zkusím aplikovat.

Terminologie

Na tomto místě ještě několik terminologických poznámek.

Vyhraněné postoje k otázce křtu obecně (a dětí specificky) bývají souhrnně označovány obecnými názvy, resp. okruhu zastánců takových postojů se dostává příslušného názvu.

Vzhledem k tomu, že nejživější diskuse na téma křtu dětí – minimálně co do kvantity – probíhá v anglofonním jazykovém prostoru, prosazují se postupně (přes citace a překlady) odvozené termíny i v dalších jazycích. Němčina má ovšem značně pregnantní termíny Kindertaufe, resp. Saeulingstaufe, její vliv zřetelně ovšem slábne.

Velmi často je postoj, vymezující se negativně k praxi křtu dětí, označován jako baptistický s poukazem na učení baptistických církví, které právě v tomto punktu se výrazně doktrinálně vymezují. Takovéto označení je ovšem od podstaty svou zužující terminologickou konfesijností nepřesné (obdobně bychom mohli označit postoj křtu dětí příznivý jako třeba římskokatolický). Objevuje se proto termín credobaptismus (v německé oblasti Glaubigentaufe), ten odkazuje na specifický postoj, zdůrazňující přítomnost plné a osvědčené víry v křtěném. To je ovšem jen jedna z řady námitek či stanovisek, z jejichž pozice bývá křest dětí odmítán a tudíž rovněž by ji bylo možno přijmout za shrnující termín jen s obtížemi.

V polemikách se objevila praktická potřeba nějak souhrnně označit i postoj opačný; mimo různých opisů se velice často objevuje termín paedobaptisté, který se prosazuje zřetelně právě jako vymezení proti termínu baptisté. Jde o termín kostrbatý, nelibozvučný a jaksí semiologicky pejorativní, nicméně na rozdíl od pojmu baptisté skutečně pojmenovává vcelku pregnantně okruh příznivců křtu dětí (i zde ovšem vyvstává potřeba vhodně vyjádřit i subtilnější postoje: křest novorozenců, křest dětí ve věku sedmi dnů, křest dětí ve věku kolem tří let.... které mají rovněž své přívržence a mnohdy výrazně odlišné teologické názory; termín paedobaptisté se jeví jako značně obecný, nepřesný a místy tudíž matoucí)²²⁰.

²²⁰ „Přestože označení „antipaedobaptista“ se na první pohled může zdát jako urážlivé, je to nejlepší zastřešující termín...“ STRAWBRIDGE, *The Polemics* str. 271

V rámci reflexe, kdy se ukazuje, že zatímco termín paedobaptisté poukazuje na postoj ke křtu dětí, zatímco název baptisté spíše na název církve, se objevil i pojem antipaedobaptisté²²¹.

Jen pro pořádek zde uvedeme, že termín anabaptisté (občas v diskusích na téma křtu dětí poněkud nešťastně používaný) má s naším tématem samozřejmě jistou souvislost, ovšem z pohledu historické teologie příliš jednoznačně poukazuje na příslušná dobová křesťanská hnutí a doktríny šestnáctého století, resp. v jiném významu proudy (quakeři), které popírají potřebu praxe křtu vůbec.

Z pohledu této práce jsem zprvu uvažoval o užití pojmů paedobaptisté – antipaedobaptisté. Nakonec jsem dospěl k závěru, že nezvyklost a neohrabanost těchto pojmů by byla pro čtenáře příliš rušivá. Rovněž jsem se rozhodl vyhnout pokusům o zavádění inovativních českých novovýrazů. Termín „novokřtěnec“ sice poukazuje na způsobilost českého jazyka potřebný jazykový aparát vytvořit, v naší oblasti k tomu ovšem prozatím nedošlo a pokusy typu babykřtěnci nebo dokonce mimikřtěnci znějí sice aktuálně, ale prozatím se vymykají obvyklému teologickému slovníku a zřejmě by čtenáře rozptylovaly.

Z nedostatku jiných lepších řešení tudíž na náš problém odkazují jako na „problém křtu dětí“, zastánce různých pohledů na tento problém odkazují jako „příznivce a přívržence“ resp. „odpůrce“ resp. v obdobných opisech. To je sice málo elegantní, ovšem rovněž vůči čtenáři neinvazivní. Nezbyvá než doufat, že se časem i v rámci češtiny objeví přijatelný jazykový úzus, který budoucím badatelům ušetří zdlouhavé opisy a zjednoduší tak diskusi na toto téma

²²¹ V kontextu církevních dějin bývá tento termín používán zejména v odkazu na tzv. anglikánské antipaedobaptisty, směr anglikánské církve, zpochybňující platnost křtu dětí, reprezentovaný nejvýrazněji Johnem Tombesem (1603 – 1676)

Jak se tedy k problému prakticky postavit?

V tuto chvíli je na místě provést shrnutí dosavadního zkoumání. Aniž bychom se pokoušeli věcně soudit o problému křtu dětí, nahlédli jsme, jak o něm bylo dosud hovořeno, jakými způsoby byl zkoumán a v krátkosti jsme tyto způsoby vymezili a popsali. Potvrdilo se, že ono hovoření o křtu dětí doposud probíhalo značně neuspořádaným způsobem, nebo, jinými slovy, bylo řečeno mnoho, avšak zhusta tyto výroky jsou nesouměřitelné, protože se nevztahují k nějakému explicitnímu či implicitnímu řádu či metodě. Tázali jsme se i rovnou, zdali takováto metoda, o kterou by se mohlo zkoumání otázky křtu dětí opřít, snad není k dispozici (a jen shodou okolností si zatím nevydobyła potřebnou autoritu). Letmé, avšak nikoliv povrchní dotčení obecné sakramentologie a systematické teologie vůbec nastolilo řadu témat, poukaz na jednoznačnou metodu a uspořádání tázání a odpovědí ovšem neposkytlo.

Stojíme tedy nyní před úkolem, prozkoumat to mnohé, co o problému křtu dětí bylo řečeno, aniž bychom našli nějaký autoritou vybavený či praxí ověřený způsob, jak takovýto úkol zvládnout.

Dosavadní zkoumání nám snad může dát sebevědomí potřebné k tomu, abychom se pokusili potřebnou metodu formulovat. Postulovat bez jasné určitější opory v tradici nový způsob a řád teologického tázání ovšem vyžaduje nutnou míru poučenosti a předběžné autority, které autorovi této práce zřetelně chybí.

Nabízí se v takovém případě na formulaci metody prostě rezignovat, formulovat pracovní hypotézu v tom smyslu, že rámec celé diskusi o křtu dětí chybí proto, že není o věci samé věcně dosti řečeno. Než takovou metodu bude možné stanovit, je nutné popsat předběžně problém sám (částečně jsme tento přístup již do jisté míry použili v historickém shrnutí a v kapitole o metanarativech) ve větší podrobnosti a mohutnosti takových podrobností. To by bylo možné mnohým způsobem. Avšak prostá inventarizace, na jejímž základě teprve dojdeme k názoru, dle jakého klíče vůbec měla být inventura provedena je jednak snažením neradostným, srovnatelným s plavbou na moři bez sextantu a GPS navigace, jednak nebezpečným – vždy jsme nakonec nuceni nějakou metodu pro takové předběžné zkoumání vybrat a v tomto výběru je již skryta jistá intencionalita. Poté, co jsme inventuru provedli a začneme se tázat po struktuře, kterou by bylo možné najít v tom, co jsme našli, tak,

abychom se mohli smysluplně tázat a dojít k určité podstatě věci samé, velmi pravděpodobně se dobereme do blízkosti námi prvotně vybraného metodického tázání, které ovlivnilo členění toho, co jsme zjistili natolik, že se bude zdát, že jde jakoby o jistou objektivní strukturu věci samé, nikoliv o konstrukt, který jsme do ní sami vložili.

Je tedy jediným dalším možným krokem prostě se bezhlavě pustit do problému tak, že si vybereme určité věcné předběžné stanovisko, najdeme několik prací které se tématu týkají a bez dalšího se s nimi vypořádáme, tak, že svůj pohled budeme s těmito pracemi konfrontovat? Nemusí to být nutně manipulativní postup, a to za předpokladu, že své stanovisko a pohled dopředu jasně řekneme (jinými slovy: budeme zkoumat problém křtu tak, že zformulujeme předběžnou hypotézu, následně dohledáme výsledky práce autorit a navazujících teologických úvah, které hovoří jazykem kompatibilním s naší hypotézou a tudíž jazykem hypotézou zkoumatelným).

Nebo snad paradoxně na tomto místě na další zkoumání rezignovat, s tím, že práce by byla jaksi marná a zbytečná: co o dané věci bez metody mohlo být řečeno, již bylo někdy někým ve vší neutříděnosti pravděpodobně vysloveno. Těžko autor najde nějaké nové zásadní teologické argumenty jaksi ex nihilo. Jinak totiž připadá v úvahu jen nimravá vivisekce myšlenek té či oné autority, která bez širšího rámce ovšem nutně nic nového tak jako tak nepřinese nebo prostě blouznivectví, kterému je obtížné se vyhnout při teologické práci, nesvázané apriori žádnou určitou metodou a východiskem.

V této tísni se uchýlím k jistému kompromisu všech nastíněných přístupů. Vyjdeme z toho, že sice naše předběžné zkoumání odhalilo, že není k dispozici jasná sakramentologicky fundovaná metoda zkoumání otázky křtu dětí, ale našli jsme určité poukazy na to, jak by sakramentologická zkoumání měla být formátována, resp. vůči jakým souvislostem by se měla zejména vymezovat, a získali jsem jisté předporozumnění, co problém obnáší, tím, že jsme jej historicky přehlédli a dále rozebrali. Pokusím se tudíž navrhnout několik metod, které alespoň částečně oněm předběžným požadavkům svědčí, a to tak, abych všechny tyto základní požadavky nějakou metodou zohlednil. Tato předběžná metodická východiska by následně souběžně mohla být uplatněna jako nástroj, jak provést přehledné zmapování toho, co o otázce křtu bylo řečeno a co o ní snad řečeno ještě říci může být.

To nám umožní nebát se dělat určité předběžné věcné závěry (pokud to dohledané skutečnosti a argumenty umožní), což je nakonec to, oč by mělo jít. Navíc, snad, pokud vedle věcných závěrů nalezneme určité přesahy mezi pracovními metodami či identifikujeme určité prvky problému, kterým by měla být při dalším zkoumání věnována zvláštní pozornost (ať již v oblasti věcné či metodické), budeme moci se vší opatrností formulovat jistá doporučení, která by snad mohl v budoucnosti využít někdo, kdo by se pokoušel o ucelenější, věcně i metodicky robustní pohled na otázku křtu dětí.

Hledání předběžné metody

Pokud se vrátíme k tomu, co jsme v předchozích kapitolách vymezili jako výrazné okruhy zájmu současné sakramentologie či impulsy ji formující, resp. témata, jimiž se dle názoru současných teologů bude (nebo měla by se) sakramentologie zabývat, nahlédneme již při prvním zjišťování, že tento okruh je značně široký a nesourodý. Jak jsme již ovšem předběžně formulovali naši ambici, nehledáme metodu, která nutně pokrývá a vypořádává se rovnou a univerzálně se všemi těmito okruhy.

Nahlédneme-li tuto skutečnost, je možné naši úlohu poněkud zjednodušit. Podaří-li se nám ony okruhy sdružit do několika více sourodých skupin, bude snad možné takovou metodu snadněji nalézt.

Pracovně lze říci, že sakramentologie se v současnosti musí vymezit k několika výrazným teologickým tématům. Stále ještě nebyly plně zohledněny impulsy dogmatických škol dvacátého století, a to jak v přístupu, tak v sakramentologickém uchopení určitých specifických témat. V tomto rámci i mimo něj jsme pak narazili na potřebu sakramentologického vymezení lidské odpovědi na Boží akt, otázky svátostnosti Ježíše, církve a světa jako takového, rozvinutí sakramentologické pneumatologie. Je zřejmé, že je třeba hledat metody navýsost teologické, které umožní vyostřit nazírání na svátosti a zároveň je zasadit do širších teologických rámců.

Sakramentologie by měla zároveň reflektovat řadu filosofických impulzů, absorbovat semiologické přínosy dvacátého století (zmínili jsme kupříkladu cíl zvládnout roli symbolična v postindustriální éře, a to směrem ke kontextuálně smyslupnému přijímání svátostí), vyrovnat se s nebezpečím epifenomenality a implozivního doktrinářství vůbec a konečně

formulovat postoje, které respektují kulturní podmíněnosti v pohledu evangelizace. To je více než náramný úkol, k němuž bude třeba hledat oporu a inspiraci ve specifických vědních metodách. Zde se nevyhneme tomu, opustit čistě pole sakramentologie. Nic ovšem nebrání na poli filosofie, kulturní antropologie, semiotiky či obecné hermeneutiky konstituovat metody, které v roli jakési pomocné vědy sakramentologické umožní vymezit se sakramentologii tam, kde její (skrovný) současný aparát zřejmě nemůže sám bez dalšího obstát.

Konečně by měla sakramentologie více reflektovat otázku praxe. Konec konců jde při svátostnosti vždy o určitý liturgický kontext, vzorce konkrétních chování kněží, církve, rodičů, laiků. Závěry sakramentologie musí být v tomto smyslu pragmatické, uchopitelné, instrumentální – a to i ve smyslu ekumenickém a univerzálně lidském.

Na toto volné pracovní seskupení cílů sakramentologie se pokusíme nyní navázat návrhem tří specifických metodických postupů.

Křtít nemluvně? Kristus v příběhu víry a dialektická teologie

Je samozřejmě neskromné a ze samé podstaty nemožné pokoušet se uchopit bez dalších předběžných podmínek dialektickou teologii²²² a k ní navíc několik dalších obtížných teologických témat a formulovat metodický postup zkoumání otázky křtu dětí, který by tomuto celku byl bezezbytku práv. To ovšem ani není naší ambicí, snažíme se formulovat praktický přístup, který by nám naznačil, jak předběžně je možné přistoupit k třídění látky tak, aby bylo postiženo pokud možno to, co je z pohledu současné teologie relevantní.

Náš cíl je tedy ambiciosní jen do jisté míry, ovšem aby na tomto – sice zjednodušeném, avšak stále rozsáhlém - prostoru bylo únosné nějaké předběžné metodiky vůbec vymezit, přistoupíme ještě k dalším dvěma zjednodušením v našich východiscích: 1) bude praktické vycházet z toho, jak dialektická teologie své vidění představuje a v čem svou úlohu vidí spíše než podle toho, jak nakonec v jejích různých perspektivách vystupují její závěry 2) Soustředíme se v tomto smyslu na Karla Bartha coby symbol dialektické teologie vůbec: neboli pokusíme se uchopit, co Barth vymezuje jako cíl teologie a jakým způsobem podle Bartha by tedy teologická práce na tématu tak členitém a mnohorozměrném, jakým otázkou křtu dětí je, měla per analogam vypadat.

Neboli otázka zní takto: máme před sebou teologický problém, který není explicitně odkazován v Písmu. Prvotní tradice k němu nevypovídá jednoznačně. Sekundární tradice je neobyčejně rozsáhlá. Problém se dotýká průřezově snad všeho, čím člověk žije a všeho, co Boha pojí s ním a jeho s Bohem. Jak se k problému stavět?

Pracovně vystavme základ pro náš přístup ke křtu na následujících zásadách

- Je vhodné klást problém před sebe tak, abychom uvolňovali cesty jeho řešení²²³

²²² Vybírám jako východisko pro návrh metody právě dialektickou teologii proto, že zde prostě je nutné nějak volit. Pokud se snad nepodaří na tomto základě pokrýt všechny požadavky, které na metodu zkoumání otázky křtu dětí klademe, nic nebrání případně sáhnout po jiném současném teologickém proudu.

²²³ Existuje jen jedno řešení a to je jen v samém Bohu. Naše věc může být jen upřímným, na všechny strany vyznařujícím, odvažujícím se říci: kněžským pohybem této naděje a nouze, jímž se pro řešení, které je v Bohu, uvolňuje cesta. Karl Barth, *Der Christ in der Gessellschaft*. Citováno z BROŽ Luděk. *Cesta Karla Bartha*. Praha. Kalich 1988

- Respektujeme, že vše, co je podstatné, má výraznou vnitřní dynamiku, problém, který je opravdovým problémem je nutně stále v pohybu, který můžeme zachytit jenom neobsáhlou průřezovostí našeho pohledu²²⁴
- Teologický problém je vždy z tohoto světa a při jeho řešení je tedy nutný pečlivý vhled, jak se tohoto světa dotýká²²⁵
- Je třeba vrcholné obezřetnosti před prvoplánovým viděním světa a tendencemi redukovat jej na mechanické poučky²²⁶
- Obtíž kategorického binárního škatulkování je totiž v tom, že nerespektuje dynamičnost pravdy v čase i diskursu, přičemž pravda zůstává stále pravdou²²⁷
- Potřeba nazírání problému bez redukování jeho šíře a polyvalentní kladení struktury problému²²⁸
- S tím související varování před pokusy složitou látku apriorně systematizovat²²⁹
- Nevylučovat apriori žádný aspekt problému jako nevýznamný²³⁰

²²⁴ „pohyb, který prochází takřka shora dolů všemi těmito hnutími.. pohyb božích dějin, ..nebo jinak řečeno, pohyb poznání Boha, jehož síla a význam jsou odhaleny v zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Ctít vyjádřit tento pohyb znamená pokusit se nakrslit ptáka v letu. Jde o „bytí v pohybu“ a „neklid“, jež mají v bohu svůj původ. Karl Barth, *Der Christ in der Gessellschaft*. Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²²⁵ „začínáme tušit, že smysl tak zvaného náboženství je v jeho vztahu ke skutečnému životu, k životu společnosti a ne v jeho odloučení. Izolovaná svatyně není svatyně Karl Barth, *Der Christ in der Gessellschaft*; Zjevení je skutečnost věčná, avšak nikoliv bezčasová, nýbrž zcela jistě také časová.. vstupuje do času, přijímá čas, vytváří čas, I/2 55 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²²⁶ „Pravý dialektik ví, že tento střed nelze obsáhnout ani nazírat, a dá se proto jen výjimečně strhnout k přímým výpovědím. Ví totiž, že všechna přímá sdělení, kladná nebo záporná, nejsou nikdy informací o tomto středu, nýbrž vždycky dogmatikou nebo kritikou.“ Slovo boží jako úkol teologie, Moltmann, Anfaenge, 218 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²²⁷ Vyvolení a osttání se vzájemně liší tím, že jedni vydávají svědectví pravdě a druzí proti téže pravdě lžou. Vyvolení a zavržení Kristus je hlavou obou.... předurčení není cosi, co bylo skončeno a podepsáno, ale cosi „co nepřestává být událostí“ (II/2 202) Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²²⁸ Kdo si pozorně všimá tohoto způsobu řeči, „ví, že otázka je odpovědí a odpověď otázkou, a raduje se z odpovědi, jež se mu stala zcela srozumitelnou, aby se však ihned ptal znovu, poněvadž by nedostal odpověď, kdyby vždy znovu nekladl otázku. Tamtéž Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²²⁹ Radikální a důsledné systematizování je v teologii vyloučeno, právě proto, že zmíněný střed je Ježíš Kristus. KD II/230 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²³⁰ „Teologie jako intellectus fidei shledává a sbírá všechny jednotliviny periférie a v jejich specifčnosti je oceňuje – vyvádí je však z jejich prostředí a shromažďuje kolem svého středu. Brož, str. 73; „...předřazení racionality předmětu před racionalitu poznávacího aktu vede teologa do samoty“ Karl Barth, KD II/ 251, Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha* str. 73; mementem zde může být i – pokud do našich úvah zahrneme i Barthův osobní příběh – jeho vztah a teologické hodnocení homosexuality

- Svět ve své imanenci a i abstrakce světa filosofií mají svůj vlastní řád a jazyk, které nejsou identické s teologickou perspektivou.²³¹
- V diskursu o problému je třeba používat přiměřený jazyk, přiměřený problému i diskutujícímu²³²
- Je podstatné, jak je o problému mluveno a jak v důsledku problém interpretovat, aby byl křesťanský i lidsky sdělný²³³
- Klíčový je v posledku příběh.²³⁴
- To není jen otázka hermeneutiky, to je otázka podstaty víry a spásy²³⁵

Lze namítnout, že jsme zde vytvořili jaksi značně comicsový konstrukt; do několika bublin ovšem Bartha i dialektickou teologii ovšem těžko se všim všudy vměstnáme. Připustíme – li ovšem, že násilí na Karlu Barthovi zde spáchané je díky předběžnosti našich snah ještě únosné, shledáme, že uvedené teze jsou značně metodicky návodné a umožňují navrhnout praktický přístup ke zkoumání otázky křtu dětí například takto:

- snažme se získat co nejširší pohled na otázku křtu dětí (co vše lze o našem problému říct)
- nesnažme se apriori přiklonit k nějaké interpretaci či závěru
- používejme vždy jazyk, který odpovídá látce a způsobu jejího zkoumání (v rámci dané disciplíny respektujme její jazyk)

²³¹ „...teologie je něco jiného než filosofie, něco jiného než společnost“, Karl Barth, Slovo boží jako úkol teologie Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²³² viz kupř. Barthovy poznámky k Anselmovi a jeho interpretace Proslogia: „Anselm... nejde mu o probere, ale o intelligere. Tím, že se uskutečňuje intelligere, dochází k probere... zajišťuje se platnost určitých vět oproti těm, kdo o nich pochybují nebo je popírají, takže dochází k polemicko- apologetickému účinku intelligere.“, Karl Barth, *fides querens intellectum*, 1958, 12 – 13 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²³³ Dogmatika není předně zákon víry, nýbrž zákon mluvení o víře. Nerozhoduje o spasení, ale rozhoduje o tom, co je přípustno na kazatelně. Karl Barth, *Christliche Dogmatik im Entwurf* Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²³⁴ Celý vztah mezi Bohem a člověkem, jež biblické svědectví zvěstuje jako skutečnost milosti, kterou Bůh chtěl, vytvořil a zjevil, je tak dějinný vztah – rozuměj: ne snad mimochodem, vnějšně či fenomenologicky, nýbrž právě svou podstatou dějinný. Smlouva milosti vzniká, realizuje se a naplňuje v samých příbězích: ne vedle nich, ne v oblasti idejí za nimi nebo nad nimi, nýbrž v těchto příbězích. II/ 71 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

²³⁵ Věčná boží vůle, poněvadž totožná s vyvoláním Ježíše Krista, je boží jednání v podobě příběhu, setkání a rozhodnutí, k nimž dochází mezi Bohem a člověkem II/2 110 Citováno z BROŽ. *Cesta Karla Bartha*

- respektujeme metanarativy a aktivně se po nich těžeme
- nebraňme se aktivně formulovat předběžné závěry, které v sobě mají jádro příběhu, „o němž by bylo možné kázat“
- doufejme, že pokorná práce nakonec „uvolní cestu řešení“

Konstatujeme zároveň, že takovýto postup nám umožňuje vymezit se k ostatním teologickým tématům (tak, jak jsme si to v úvodu této kapitoly dali za cíl), a to tím, že takové otázky věcně do našeho kladení křtu dětí zahrneme a dogmatiku s jejím aparátem tázání coby jeden z použitelných diskursů směřujeme, aby při pořádání souvislostí křtu dětí takové otázky opravdu kladla.

Navíc, vrátíme - li se v tuto chvíli opět zpět ke Karlu Barthovi, je užitečné zaznamenat, že Barthův přístup k sakramentologii obecně byl skeptický co se týče tradičních církevních a teologických pohledů: „Příběh Ježíše Krista, jeho vzkříšení... je jediná svátost.... Křesťanské křestní konání, podle všeho, co o něm učí Nový zákon, s velikou, nemáme – li říci s největší pravděpodobností nelze chápat jako lidi očišťující a obnovující slovo milosti, a také ne jako mystérium, ne jako svátost ve smyslu vládnoucí teologické tradice.“²³⁶

Poznamenejme zde, že christocentricita, Barthem obecně a zde zvláště zdůrazňovaná, není výše uvedeným pracovním schématem přístupu k otázce křtu dětí nijak negativně dotčena. Zároveň navržený přístup není otevřeně či skrytě ani levou (filosofie, přirozené náboženství) či pravou (ortodoxie, konfesionalismy) teologickou úchytkou, v posledku nakonec přijde dogmatika k hlavnímu slovu, avšak v předběžném dialogu necháme promluvit i jiné pohledy. Není cílem uchýlit se nalevo či napravo, ale právě díky širokému rozhledu a citu pro topologii problému se ubírat správným směrem.

²³⁶ BARTH. KDIV/4 140

Křtít nemluvně? Otázka se ubírá mnoha cestami a nachází mnoho odpovědí: postmoderní perspektiva

V našich obecných úvahách o metodě jsme formulovali požadavek aktivně se vymezit vůči filosofii dvacátého století (která, jak bývá zdůrazňováno, zašla až za hranici metafyziky vůbec) a dalším disciplínám, které nově vyznačují fenomén lidství a člověka. Měli bychom zároveň respektovat rehabilitaci subjektivity v její rozvinuté intencionalitě, zároveň ovšem vnímat tuto subjektivitu jako neoddělitelnou od hermeneutických a semiologických kontextů.

Pokud si budeme klást za cíl, formulovat zde pracovní metodu pořádání látky pro úvahy o křtu dětí, která by přímo umožnila, aby ony úvahy mohly reflektovat tyto požadavky (resp. aby těmto úvahám naše pořádání látky o křtu dětí poskytlo potřebnou substanci), vzápětí nahlédneme, že jsme si stanovili cíl více než nesnadný a bez dalšího bychom se s ním na tomto místě stěží vypořádali.

V této nouzi se zde proto uchýlím k postmodernímu stanovisku. Postmoderní kladení otázek a hledání odpovědí sice koncepce a vzorce myšlení dvacátého století, které bychom měli připustit jako možné způsoby tázání o křtu dětí, odmítá respektovat jako pevně normativní, respektuje je ovšem jako legitimní a v tomto smyslu je pak z procesu onoho hledání otázky a odpovědi nevylučuje.

To je pro nás podstatné, protože právě o to nám jde: vytvořit předporozumění látky, které nám umožní klást před sebe faktografii tak, aby toto kladení bylo použitelné pro navazující dialog. Sami zde tento dialog vést nemáme jako ambici a tím pádem nemusíme domýšlet postmoderní metodiku až do všech důsledků a zaměřit se jen na to, co je pro náš úkol podstatné. Nebudeme se zde pouštět do zdlouhavého rozkladu, co určuje postmoderní myšlení a jeho postupy; pouze odkážeme na ústřední postmoderní motivy: relevance každé výpovědi, dekonstrukce, mnohorozměrnost pravdy, Horizontsverschmelzung, význam řeči a narace.

Návazně formulujme určité metodické zásady pro naši práci s otázkou křtu dětí:

- Pracovně připusťme relevanci všech výpovědí o křtu dětí
- Nechme filosofii, sociologii, psychologii prostor jak tematicky, tak jako metodě
- Pokusme se o dekonstrukci výpovědí
- Snažme se přitom postupovat hermeneuticky šetrně k daným výpovědím:

- orientujme v prvním kroku hermeneutiku na vypovídajícího
- následně přehlédněme, co vypovídající vypovídá, a to přiměřeně jeho výpovědi
- Teprve v třetím plánu hledejme případné souvislosti v rámci (dekonstrukční) hermeneutiky orientované na čtenáře – sakramentologa
- Věnujme zvláštní pozornost výpovědím o subjektivitě člověka, jeho vnímání a životním horizontu
- Věnujme zvláštní pozornost výpovědím o společenství(ch), v něž je člověk zasazen
- Věnujme pozornost řeči a naraci výpovědi
- Snažme být zásadně při pořádání látky nedoktrinální, nekonfesijní
- Naše tázání musí ovšem vposledku směřovat k teologické výpovědi, neboť tak zní otázka, kterou si klademe (a kontext kladení této otázky musíme totiž rovněž respektovat)

Bylo by více než troufalé tyto naše zásady chápat jako postmoderní metodu. To není naším cílem. Na tomto místě se snažíme hledat praktický přístup k otázce křtu dětí a nikoliv doktrinální čistotu. Náš výběr nám ostatně ulehčuje úkol takovou pozici obhájit v tomto případě i tím, že případná výtka, že naše postmoderní metoda není z pohledu čistoty postmoderní doktríny dostatečně postmoderní by byla naprosto absurdní od základu.

Křtít nemluvně? Konkrétní rozhodnutí a jeho etika

V předchozích dvou kapitolách jsme se při snaze formulovat základy metodiky, kterou by bylo možno použít jako pracovní přístup k předběžnému uspořádání problematiky křtu dětí, pokoušeli nejprve vyjít z teologických perspektiv (čili jaksi jsme uzavorkovali v přehledu požadavků, které by naše předběžná metoda měla splnit, vše, na co je možné aplikovat pohledy dialektické teologie, pro tento okruh jsme zformulovali předběžnou pracovní metodu). Následně jsme se obdobně pokusili uzavorkovat požadavky, které na jednu stranu souvisí s filosofickými pohledy (v celé jejich pestrosti, tak, jak se objevily během dvacátého století) a uchýlili se k postmodernímu stanovisku jako základu pro předběžnou metodu, která by mohla kladené nároky splňovat.

Je tedy na místě otázka, zdali se nám po tomto dvojím uzavorkování podařilo vše, co od předběžné metody očekáváme, pokrýt, nebo zůstává –li před touto dvojí závorkou stále ještě vytčen nějaký okruh požadavků, které ani jeden z obou metodických přístupů přiměřeně nereflektuje.

Provedeme-li takovéto mezitímní zhodnocení, můžeme konstatovat, že se nám podařilo většinu obtížných požadavků alespoň rámcově zohlednit. Výjimkou se ovšem zdají být požadavky, které by na jednu stranu měly sakramentologické zkoumání ukotvit do žité reality, zároveň se je v tomto kontextu i snažit přiměřeně univerzalizovat.

Zamyslíme – li se, co tento požadavek obnáší, nahlédneme, že otázka „Je správné křtít malé děti“ je obecnou otázkou, týkající se hodnocení jisté činnosti. Tato otázka má ovšem smysl pouze tehdy, vztahuje – li se nakonec k otázce „Je správné křtít *toto* malé dítě“? Obecná odpověď na otázku první má být pak návodem pro odpověď na otázku druhou. Aniž bychom se snažili uniknout z oblasti teologie, zjišťujeme nicméně, že v tomto teologickém kontextu klademe problém, který se strukturálně velmi blíží problémům z oblasti etiky.

Nabízí se tudíž nahlédnout, jak by při etickém zkoumání námi kladeného problému bylo možno metodicky postupovat. Bude – li tato metoda alespoň *prima facie* teologicky přiměřená, bude ji snad při našich vlastně nikterak silných požadavcích (má být jen nástrojem předběžného třídění otázek křtu dětí) možné s výhodou využít.

Jako příhodné východisko se při hledání eticky založené metodiky jeví Kantova koncepce, postavená na transcendentální diferenci. Velmi stručně zde popíšeme, jak kantovská logika etické problémy staví a proč se takovýto přístup jeví jako předběžně použitelný pro naši (teologickou!) otázku.

V situaci, kdy jsem nucen provést hodnocení jisté konkrétní akce, resp. je přede mnou nutnost určitého konkrétního rozhodnutí, kantovská etika káže postupovat takto“

- a) „uvědomím si různé možnosti jednání, mezi nimiž se mám rozhodnout
- b) Pak se ptám, které maximy jednání jsou v základu jednotlivých možností jednání
- c) Posoudím tyto maximy jednání podle ideje obecného zákona“²³⁷

Tento postup volíme proto, že stanovení určitých konkrétních pravidel jednání je dle kantovského pohledu aplikací určitých morálních maxim (podle principů a kontextu). Maximy jsou určité regulatorní ideje v obecném prostoru říše účelů²³⁸. Relevanci daných maxim (nikoliv ovšem konkrétního jednání) testuji prostřednictvím kategorického imperativu²³⁹; přitom usiluji o to, aby maximy, jimž při tomto testu přitakám, bylo možno myslet a chtít jako obecný zákon²⁴⁰.

Toto schéma se jeví v mnoha ohledech jako přiměřené naší situaci: zabýváme se otázkou křtu dětí; křest sám v sobě nese řadu účelů, mnoho autorit formulovalo určité zásadní pozice ne nepodobné maximám. Budeme – li se inspirovat kantovskou etikou, můžeme pracovně přistoupit ke křtu dětí takto: Na otázku, zda křtít nebo nekřtít nelze univerzálně odpovědět. Odpověď je totiž subjektivní, a to v tom smyslu, že jde aplikaci testu individuální víry (kategorického imperativu) na klíčové názory (nebo, poněkud šířeji: názorové školy) na danou problematiku (maximy). Tyto maximy jednak byly teologicky formulovány, jednak jsou implicitně skryty v rozsáhlém historickém a empirickém materiálu. Dále máme i předběžně zmapováno, v jakých vzájemných vztazích, souvislostech vůči jiným účelům (i případy, kdy otázka křtu dětí je prostředkem v nějakém diskursu, aby bylo dosaženo účelu,

²³⁷ ANZENBACHER Arno. Úvod do etiky. Praha: Zvon 1994 s.292; str.53

²³⁸ KANT Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. 1788 A 35; KANT Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1785 BA 74

²³⁹ KANT. *Kritik A* 54

²⁴⁰ HOFFE. Otfried. *Immanuel Kant*. C.H. Beck. 1988, str. 186 - 96

který se křtem dětí bezprostředně nesouvisí) a diskursivních režimech tyto názory/maximy stojí.

Praktický postup dle tohoto schématu si lze představit takto:

1. Třídíme, aktualizujeme, hodnotíme empiricko teologický materiál a diskurs o něm
2. Nalézáme a uzavorkováváme jednotlivé maximy
3. Uplatníme na tyto maximy pohled víry co by test, zdali ob stojí v nejobecnějším požadavku lásky k bohu a bližnímu jako univerzální zákon

Takto nějak by zřejmě mohla etikou inspirovaná metoda přístupu ke křtu dětí vypadat, ovšem úplná aplikace takového postupu by měla zřejmě čtená úskalí. Pro náš účel je ovšem podstatné praktické uchopení počátečních kroků. Zde shledáváme, že relevantní pro nás je veškerý dostupný materiál a názory na něj (neboť ty se snaží vposledku regulovat konkrétní chování prostřednictvím nějakých maxim). Tento materiál musíme utřídit tak, abychom byli schopni nahlédnout jednotlivé maximy a jejich účely: musíme tedy co nejšetrněji respektovat prostor, jazyk a účely těchto maxim. Syntetizující pohled, který tyto maximy poté zasazuje do rámce říše účelů jako celku a vymezuje se k nim pozitivně či negativně je teologické zhodnocení té které maximy (teologie totiž jako disciplína právě poskytuje hodnocení vědění a poznání prizmatem víry).

Tím již i rovnou vidíme, že máme odpověď na klíčovou námitku, kterou by proti našemu postupu bylo možné vznést: totiž že jaksi po schleiermachersku systematickou teologii zaměňujeme za antropocentrické moralizování: zde nestavíme etiku nad teologii, ale teologii jako arbitra do rámce etického; etika je zde médiem, které v našich službách teologické zkoumání přenáší a aktualizuje do reálného světa.

Tři přístupy, jeden praktický postup

Pokusme se nyní shrnout, kam nás naše úvahy dovedly. Řešíme problém křtu dětí, který není prvoplánově snadné uchopit:

- 1) Máme velmi široký materiál o křtu dětí, podle jakého kritéria ho ale třídit a hodnotit? Které pohledy jsou primární? Které konkrétní skutečnosti a názory výchozí? Chybí nám takový klíč, kterým by nás vybavily autority
- 2) Jak vůbec formulovat názor na křest dětí? (Normativnost, o co se musí opírat?)
- 3) Jak ověřovat konzistenci tohoto názoru vůči dostupné empirii?
- 4) Jak ověřovat konzistenci tohoto názoru vůči teoretickému myšlení?
- 5) Jak ověřovat konzistenci názoru vůči teologii (víře?)

My jsme zde – je dobré to takto explicitně zdůraznit - primárně řešili problém 1) s přihlédnutím k problému 2) a jaksí mimoděk rozebrali i některé aspekty 3 – 5

K problému 2) jsme se vymezili jen předběžně. Jde o třídění empirie tak, aby tento názor mohl být vytvářen; předběžné požadavky na takovýto názor se pokusíme rámcově formulovat, ovšem až v budoucnu – jde totiž o to, že je vhodné tento problém řešit teprve poté, co získáme jisté porozumění pro obsah látky jako takové, to, co chci říkat a jak to chci říkat je třeba vnímat i v kontextu toho, o čem hovořím - proto takováto sekvence. Cílem je tedy získat jakési Vorhabe, které je ovšem natolik široké, aby závěry, ke kterým nějaká budoucí sakramentologie křtu dětí dospěje, pokud budou exponovány v její plné šíři, byly relevantní z většiny kritických perspektiv a tím pádem konstituovaly robustní teologii.

K problému 1) jsem se vymezili tak, že jsme zformulovali požadavky na metodu přiměřenou jeho řešení. Dovedli jsme následně tři předběžné možné přístupy, navzájem velmi odlišně fundované, avšak

- a) v souhrnu se vyrovnávající se všemi kladenými požadavky
- b) vposledku praktické kroky směřující k uspořádání všeho, co je o křtu dětí známo a co o něm bylo a je hovořeno překvapivě u všech tří přístupů směřují stejným směrem

Jinými slovy, pokud si jako pracovní přístup stanovíme:

- všechny výpovědi o křtu dětí je třeba předběžně brát jako relevantní

- musíme je nazírat v kontextu, v němž jsou formulovány, a to co do účelu, jazyka i argumentace
- musíme se pokoušet výpovědi na jednu stranu zobecňovat, na druhou stranu vnímat, že musí být vposledku zasazeny do reálného života a praxe
- Na tyto výpovědi by následně měla sakramentologie, coby specializovaný nástroj dogmatiky, formulovat svůj názor

vyhovíme v zásadě nárokům všech tří metodických přístupů na prvotní uspořádání problémů. To je pro nás příjemný závěr v tom smyslu, že pokud takovýto přístup zvolíme, budou naše závěry pravděpodobně použitelné pro sakramentologické zkoumání.

Poznámky a námitky, závěr

Námitka zbytečnosti

Především je na tomto místě třeba počítat s poznámkou, která je nasnadě: „Po krkolomných výkladových eskapádách jsme se dobrali k velmi skromným závěrům, a přitom jsme vlastně o věci samé neřekli téměř nic. Toto chození kolem horké kaše bylo zbytečné. Jednoduše jsme se měli věnovat křtu dětí, což je naším cílem a tématem“. To je postoj, který vzhledem k rozsahu předchozích řádek nelze jen tak pominout. Co říci na obranu? Problém, co je vlastně pro posuzování křtu dětí relevantní není čistě abstraktním konstruktem. Z první konzultace od této práce jsem odcházel s radou „hlavně do toho netahejte biblistiku“. Jak to ale udělat, když nakonec každý, kdo něco zásadnějšího o tématu řekl, se přeci jen nějak vůči bibli vymezuje? Výše uvedené úvahy naznačují, že biblistiku prostě nemůžeme pominout zrovna tak jako psychologii, eklesiologii, sociologii. Nemůžeme je pominout, přestože naše otázka je z oboru sakramentologického. To je vlastně značně robustní závěr.

Námitka také nijak nenaznačuje, jak že jsme se křtem dětí měli zabývat. Učinit si na věc názor a pak jej obhájit v lepším případě kombinací vhodně vybraných selektivních citací a nějakého působivého nápadu, který tyto citace rozvrhne tak, že v tomto monologu se bude zdát výchozí názor obhájen: takto, zdá se, doposud postupují víceméně všichni. A bez ohledu na velikost své teologické autority dospívají vesměs k málo přesvědčivým výsledkům.

Přestože nic nenaznačuje, že právě námi odvozené závěry nakonec mohou vést k výsledkům lepším, určité důvody a souvislosti jsme v předchozím výkladu přeci jen shromáždili.

Námitka deformace našeho pohledu

Asi je možno namítnout, že by bylo vhodné více se držet tradice. Problémem ovšem je, že metodická tradice vlastně žádaná není a tradice substantivní je naopak mimořádně roztříštěná a nesourodá.

Rovněž je možné namítat, že podobné pokusy zde již byly; vždy to vedlo jen k zaneřádění teologie neteologickými přístupy. Problémem ovšem je, že pokud se chceme vůči nějaké otázce vymezit, vždy tak nutně činíme v rámci nějakého chápání tohoto světa, nelze žádné takovéto implicitní předporozumění (epistémé) nemít. O to více je na místě být si ho vědom, snažit se deformacím teologie vyhnout a být naopak v teologických soudech o to důslednější, že dokážeme toto předporozumění uzávorkovat a nerozměňovat to, co je na kladených otázkách skutečně výsostně teologické.

Námítka bezbřehé souřadnosti

Jako jeden z podstatných problémů diskusí o křtu jsme vyhodnotili absenci pevnějších východisek, která by umožnila určit, co je třeba do úvah zahrnout jako zásadní a co je sice relevantní, avšak bez podstatného vlivu na naše zkoumání, a náš pohled spíše může doplnit než konstituovat. Přitom se zdá, že metodický přístup, který jsme dovedli, nijak tento problém neřeší, naopak vše doporučuje zohlednit s důrazem na to, aby nic nebylo potlačeno. To ovšem může vést k obdobné bezbřehosti jako je tomu s prostorem diskuse, vůči kterému by se tato metoda právě chtěla vymezit. K tomu toto. Vše, co je o křtu dětí řečeno, bývá řečeno s nějakou naléhavostí – zdůraznili jsme potřebu v první fázi této metody maximálně empaticky přistoupit na hermeneutiku autora, a to včetně důrazu a naléhavostí, které jednotlivým úvahám a argumentům přisuzuje. Vyhneme se takto právě apriornímu vkládání nějaké struktury či příběhu, který by pocházel nikoliv z látky samé, ale z nás (jak jsem o tom hovořili v části věnované metanarativům a argumentačním figurám). To ovšem neznamená, že v další fázi neumožňuje či dokonce nenutí zvolený postup látku uspořádat do určitých celků a podřídít nějakému výkladu souvislostí. Východiskem pro takovou strukturu by ovšem měly být důrazy, které autoři jednotlivých názorů kladli a souhrn všeho, co jsme shromáždili, který jistě nějakou strukturu poskytne. V malém jsme to již – aniž bychom to čtenáři prozradili – učinili již při shrnutí úvodního historického exkurzu a přehledu konfesijních postojů: přesto, že shromážděný materiál nebyl nijak tříděn ani jeho obsah hodnocen, vytanula jaksi přirozeně celá řada významných otázek, která dala na první pohled vcelku snadno a nevinně vyhlížející otázce po křtu dětí mnohem jasnější tvar i hloubku. Pro skutečně odpovědné zkoumání otázky křtu dětí je ovšem nutné jít naznačeným směrem dále, jak co do shromažďování vstupů tak i co do náročnosti jejich pořádání a scelování tázání, která shromážděný materiál vyvolá.

Námítka absence normy

Našemu výkladu, resp. jeho tendencím, které jsou explicitně asi nejviditelnější v úvahách o Kantovi, je možno vytknout skrytou zásadní relativizaci otázky křtu dětí jako takové. Jakoby již když si otázku klademe, vycházíme rovnou z toho, že na ni není jednoznačná odpověď a vše je nakonec otázkou individuálního soudu.

K tomu lze říci: Naším cílem v této práci je pouze předběžně třídit, co lze o tématu křtu dětí říci, neděláme závěry co do obsahu a rovněž jsme neformulovali žádné omezující podmínky pro výsledek tohoto zkoumání jako takového. Všechny naše poznámky směřovaly výhradně ke snaze zformulovat rozumné pracovní východisko pro uspořádání dostupných vstupů.

Aniž by bylo třeba názoru, že každý teologický názor vychází ze zjevení a interpretace zjevení je nakonec vždy osobní záležitostí a rozhodnutím, přitakávat, takové přístupy nejsou teologicky heterodoxní. Zde bych odkázal na Ebelinga: „Jsou otázky....., které se týkají mne samotného, já sám se v nich vyskytuji, sám jsem vystaven otázce.... Jedná se o otázky, na které nelze odpovědět bez osobně zaujatého stanoviska.... Je třeba převzít za odpověď vlastní ručení, jde o to, že se identifikuji s odpovědí.“

Závěr

Zmapovali jsme alespoň částečně otázku křtu dětí, rozkryli orientačně strukturu názorů, které o této věci padají, stanovili jsme cíle metody, která by mohla uchopit téma ve větší úplnosti a přiměřenosti a takovouto metodu jsme nakonec navrhli. Tím, zdá se, byl cíl práce dosažen. Aniž bylo zatím mnohé, a zřejmě to nejpodstatnější, dořečeno.

Bibliografie

a) Sekundární

ANZENBACHER Arno. Úvod do etiky. Praha: Zvon 1994 s.292

ARMSTRONG John H. *Understanding Four Views on Baptism*. Grand Rapids: Zondervan. 2007s.222

BAKER J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Athens. Ohio University Press, 1980

BAKKE Odd Magne. *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*. Minneapolis. Fortress Press. 2005.348s.

BERKHOF Louis, *Systematic Theology*, Grand Rapids, . Eerdmans 1996

BOOTH Robert R. *Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism*. PHILLIPSBURG (NJ) P+R Publishing. 1995. s.191 ISBN-13: 978-0-87552-165-7 str.169

BROŽ Luděk. *Cesta Karla Bartha*. Praha. Kalich 1988

BUCHANAN C. *A Case for Infant Baptism* .Grove Books 1973

FAGERBERG David W, *Theologia prima: What is Liturgical Theology?*, Hillenbrand 2003 s.242

GROENVIK Lorenz, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*, Goettingen

HEPPE, Heinrich. *Reformed Dogmatics*, London, 1970

HOFFE. Otfried. *Immanuel Kant*. C.H. Beck. 1988

HILLEBRAND Hans J. *The Protestant Reformation*. New York: Harper & Row 1968,

KINGDON David . *Children of Abraham* Worthing, (England): Henry E. Walter, 1973

LEITHART Peter. *Revivalism and American Protestantism*, in *Christianity and Civilization, Volume 4: Reconstruction of the Church* Tyler, (Tx): Geneva Ministries. 1985.

LUSK Rich. *Paedofaith*. Monroe (LA) Athanasius Press. 2005. 171s

MAC ARTHUR John. A Scriptural Critique of Infant Baptism, Transkript přednášky GC 80-194, Word of Grace, Panorama City, USA

MOLNÁR Amadeo, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha, 1948,

- MOODY Dale, *Baptism: Foundation for Christian Unity*, Philadelphia, 1967
- NEUNHEUSER Burkhard, *Baptism and Confirmation*. Montreal. Palm. 1964
- OSBORNE Kenan B. *Christian Sacraments In a Postmodern World*. New York. Paulist Press. 1999
- RATCLIFF Donald. *Children's Spirituality: Christian Perspectives, Research, and Applications*. Eugene, (OR) Cascade Books. 2004 s. 424
- RIGGS, John W. *Baptism in the Reformed Tradition: An Historical and Practical Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002. 187 s. ISBN 0—664-22531-4
- ŘÍČAN Rudolf, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha, 1957
- STASIAK Kurt, *Infant baptism: An endangered species*, Saint Meinrad School of Theology St. Meinrad, USA <http://64.233.183.104/search?q=cache:-AGoKS2dgWsJ:www.ctsfw.edu/events/symposia/papers/sym2003stasiak.pdf+i+%22infant+baptism:+an+endangered+species%22&hl=cs&ct=clnk&cd=1&gl=cz; 27.7.2007>
- STEINMETZ David C. *Reformers in the Wings* Philadelphia: Fortress, 1971
- STRAWBRIDGE Gregg et alii. *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Phillipsburg (New Jersey): P+R Publishing, 2003. 329 s. sborník
- ŠTEFAN Jan. Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů. *Teologická reflexe* 2/1997 s. 145 – 165.
- WELTY Greg, *A Critical Evaluation of Paedobaptism*, USA, Reformed Baptist Publications, USA dostupné na http://wwwFOUNDERS.org/library/welty.html#N_1

b) Pramenná

Baptism, Eucharist and Ministry, Komise pro víru a řád, Lima, 1982
<http://coena.edunix.cz/teologie>, 23.9.2008

BARTH Karl. KD IV/4

BARTH Karl. *The Teaching of the Church regarding Baptism*, London, 1948

BONHOEFFER Dietrich, *Zur Taufe*, Gesammelte Schriften, Dritter Band, Chr. Kaiser, Muenchen, 1960

BRUNNER Emil, *The Misunderstanding of the Church*, Philadelphia, 1965

BRUNNER Emil, *Wahrheit als Begegnung*, angl. Truth as Encounter, Philadelphia, 1964

By Water and the Spirit – A United Methodist Understanding of Baptism; Committee to Study Baptism; ;United Methodist Worship and Music Publishing at the General Board of Discipleship Since 1968 ; http://www.gbod.org/worship/articles/water_spirit/life.html;
11.7.2007

Corpus Inscriptionum Graecarum

CULLMANN Oscar, *Baptism in the New Testament*, Philadelphia, 1950,

CYPRIAN, *Epistle LVIII*, in ROBERTS Alexander, DONALDSON James. *The Ante-Nicene Fathers*, ed., vol. 5 reprint, Eerdmans: Grand Rapids:, 1971

ČALA Antonín. *O svátostných charakterech*. Praha.1938

Didaché

Die Taufe: Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche, 2008

DUFFY Regis, *An American Emmaus: Faith and Sacrament in the American Culture*, New York. Crossroad. 1995

DUFFY Regis. *Sacraments*, Minneapolis, Minn, Fortress Press, 1991,

EBELING Gerhard. *Podstata křesťanské víry*, Praha. OIKOYMENH.1996

GADAMER Hans Georg at alii, *Truth and Method*, Continuum International Publishing Group, Edition 2. 2004 s. 601

GREGORY OF NYSSA. On Infants Early Death; dostupný na
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.ix.iii.html>

HIERONYMUS: Dialogi contra Pelagianos

HIPPOLYTUS ŘÍMSKÝ. *Apoštolská tradice Hippolyta římského*, Refugium. 2000. s. 53.

HITZER Arnold: *Die Taufe mit dem Heiligen Geist nach dem Zeugnis der Schrift*, Verlag Niedenstein 1963

CHAUVET Louis – Marie. *Symbole et Sacrement: Une relecture sacramentale de l'existence chrétienne* Paris. Les éditions du Cerf. 1987

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Berlin 1961

IRENEUS, *Adversus Haereses*

KANT Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1785

KANT Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. 1788

Kodex kanonického práva. 1983

JEWETT Paul K. *Infant Baptism and the Covenant of Grace* Grand Rapids: Eerdmans, 1978

JUSTIN MARTYR, *Apologia*

Katechismus katolícké cirkve

KAVANNAGH Aidan. *On Liturgical Theology*, New York: PPC, 1984

KILMARTIN Edward, *Theology of the Sacraments: Toward a New Understanding of the Chief Rites of the Church of Jesus Christ, Alternative Futures for Worship, Vol 1*

LEENHARDT Franz Jehan. *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchatel, Paris; 1946

LEEUW van der G. *Sakramentstheologie*, Nijkerk 1949

Lumen Gentium Dokumenty Druhého vatikánského koncilu. konstituce

LUTHER Martin, *Ausgewahlte Werke, Dritte Auflage*, Chr. Kaiser Verlag Munchen, 1957; *Vierter Band*

MARCEL Pierre Charles. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace*, London, 1953,

MARXEN Willy, *Darf man kleine Kinder taufen?: Eine falsche Fragestellung*. Guterslohe. Gerd Mohn. 1969. 45 s.

ORIGENES *Commentarii in Rom*

ORIGENES. *Homilae in Lev.*

ORIGENES. *Homiliae in Luc.*

OWEN John, *Of Infant Baptism*, in *The Works of John Owen*. Edinburgh: Banner of Truth, 1968

RAHNER Karl, *The Church and Sacraments*, Virginia Burns and Oates, 1974, s.116

Sacramental Presence in a Postmodern Context, Leuven University Press 2001

SEMMELOTH Otto. *Die Kirche als Ursakrament*. J. Knecht. 1953 s. 244

SCHLEIERMACHER Friedrich. *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. vydání, Berlin, 1960

TERTULLIAN. *De baptismo*

The Biblical Doctrine of Baptism , The Saint Andrew Press 1958, p 49 (Church of Scotland's Special Commission, study document

TURRETIN Francis, *Institutio Theologiæ Elencticæ*,
<http://people.virginia.edu/~jma8c/turretin/>, 7.12.2008

c) počítačové zdroje

CUNNINGAM William. *Infant Baptism*. Sola Scriptura, A reformed Theology Ressource, <http://www.mbrem.com/baptism/WCinfant.htm>, 11.7.2007

Report – Baptism in: General Assembly 2001. United Free Church of Scotland; Panel on Doctrine;; <http://www.ufcos.org.uk/ga01/panel05.htm> 11.7.2007