

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Magisterská práce

Jiří Mataj

2012

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



Pastorační obraz koinónie
v ekumenické komunitě bratří z Taizé

Magisterská práce

Autor:	Bc. Jiří Mataj, DiS.
Katedra:	Praktická teologie
Vedoucí práce:	Mgr. Petr Jandejsek, M.A.
Studijní program:	Teologie, N6141
Studijní obor:	Křesťanská humanitární a pastorační práce – diakonika
Rok odevzdání:	2012

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto magisterskou práci s názvem Pastorační obraz koinónie v ekumenické komunitě bratří z Taizé napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 31. 5. 2012

.....
Jiří Mataj

Bibliografická citace

Pastorační obraz koinónie v ekumenické komunitě bratří z Taizé: magisterská práce / Jiří Mataj; vedoucí práce: Petr Jandejsek. – Praha, 2012. – s. 124

Anotace

Autor práce si klade za cíl objasnit význam a obsah termínu *koinónia* pro současnou pastorační praxi. Po definici termínu a jeho obecných vlastností přistupuje k prohloubení pojmu *koinónia* zachycením jeho souvislosti s termínem Boží království a dále sleduje jeho relevanci pro ekumenismus.

Aby našel implikace *koinónie* pro pastorační praxi současných církví, identifikuje její konkrétní podoby v pastoraci mládeže realizované v Ekumenické komunitě bratří z Taizé. Z této praxe v závěru práce následně extrahuje dílčí inspirace pro současné církve, zejména pro jejich práci s mládeží.

Autor využívá odborných poznatků z oblasti lingvistiky, ekumenické teologie, exegetiky, biblistiky a sociální filozofie. V části věnující se Taizé vychází z literatury o Taizé, odborných studií, osobních svědectví a dotazníkového šetření realizovaného u návštěvníků ekumenické komunity v Taizé z České a Slovenské republiky.

Klíčová slova

koinónia, Boží království, společenství, komunita, křesťanské společenství, Taizé, ekumenismus, ekumenická komunita, jednota církví, jednota křesťanů, pastore mládeže

Pastoral Image of *Koinónia* in the Ecumenical Community of Brothers from Taizé

Summary

Author's aim is to clarify the content and meaning of the term *koinónia* for contemporary pastoral practice. After defining the term and its basic characteristics, he scrutinises it by the means of capturing the relationship between *koinónia* and Kingdom of God. He further observes the importance of *koinónia* for ecumenism.

In order to find out the concrete implications of *koinónia* for contemporary practice of churches, he identifies its forms in youth pastoral work which is being realized in the Ecumenical Community of Brothers from Taizé. He is then able to extract pastoral inspirations from this practice for today's churches, especially their youth work.

Author is using sources from linguistics, ecumenical theology, exegetics, bible studies and social philosophy. In the part considering the Taizé community, he draws from literature about Taizé, former studies, personal experience and questionnaire inquiry realized among the visitors of Taizé community from Czech and Slovak Republic.

Keywords

koinónia, kingdom of God, fellowship, community, Christian fellowship, Taizé, ecumenism, ecumenical community, unity of churches, unity of Christians, youth work

Poděkování

Děkuji vedoucímu mé práce Petrovi Jandějskovi za odborné rady a komentáře, bez nichž by má práce byla příliš v zajetí mého nekritického, emotivního zápalu.

Rovněž děkuji bratrům z Taizé (zejména bratrovi Stephenovi), kterých jsem se při různých příležitostech doptával na nejednoznačnosti a obdržel od nich cenné korekce dílčích jednostranností mé práce. Díky patří také doktorandovi Jasonu Santosovi, jehož výzkum týkající se komunity v Taizé mě v závěru práce v mnohém inspiroval.

Děkuji také všem návštěvníkům komunity v Taizé, kteří věnovali svůj čas vyplnění mého dotazníku – bez jejich postřehů by má práce byla obsahově plošší. Vděk patří také všem mým přátelům a teologicky fundovaným spolužákům, s nimiž jsem některé myšlenky z mé práce konzultoval a dialogicky zušlechťoval.

Odborná úroveň mé práce by značně utrpěla nebýt možnosti využít rozsáhlých knižních fondů a elektronických zdrojů z knihovny Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, z Národní knihovny a z knihoven University of Helsinki – personálu těchto knihoven patří proto rovněž můj veliký dík.

V dnešní době, kdy selhaly všechny komunismy, a člověk prožívá mizérii nového individualismu, neexistuje nic žádanějšího a současně vzdálenějšího – takřka nedosažitelného, odsunutého kamsi do nejisté budoucnosti – než lidské společenství.¹

¹ ESPOSITO, S. 1; překlad autor

Obsah

Úvod – cíl práce.....	8
1. Koinónia	10
1.1 Teorie koinónie	10
1.2 Koinónia v praxi	24
1.3 Církev jako vězení pro koinónii?.....	27
2. Koinónia jenom pro křesťany?	32
2.1 Nezbytnost křesťanství pro udržitelné lidské společenství	32
2.2 Křesťanská koinónie jako sůl míru pro svět	36
3. Koinónia jako projev Božího království.....	40
3.1 Boží království jako Ježíšova mise.....	40
3.2 Církev a Boží království	45
4. Koinónia a spirituální ekumenismus	51
4.1 Jednota už nyní nebo až potom?.....	51
4.2 Ekumenismus vzájemného obohacování	56
4.3 Problém nevyjasněných identit a příliš velkých diverzit.....	63
4.4 Identita v jednotě – příklad bratra Rogera z Taizé	66
4.5 Prozatímní cíl: Společné setkání u stolu Páně	70
5. Koinónia v Taizé a její fundamenty	73
5.1 Klíčová myšlenka: smíření církvi.....	74
5.2 Podobenství společenství.....	76
5.3 Setkávání se svěřenými mladými lidmi	80
6. Pastoračně významné momenty v Taizé.....	82
6.1 Před cestou do Taizé	83
6.2 Při cestě do Taizé.....	84
6.3 Příjezd do Taizé a uvítání	86
6.4 Společná modlitba a její proměny	94
6.5 Biblický úvod – explicitní pastorece	100
6.6 Sdílení ve skupinkách po biblickém úvodu	104
6.7 Četba Písma v tichosti	106
7. Inspirativní fundamenty pastorece v Taizé.....	109
7.1 Situační učení a otevřenost změně.....	109
7.2 Inkluzivní členství mladých v komunitě.....	111
7.3 Smíření a jednota bratří i na úrovni struktury.....	112
7.4 Ekumenismus zdola	114
7.5 Novoroční setkání jako podpora lokálního ekumenismu	114
Závěr	117
Seznam literatury.....	120
Příloha č. 1: Dotazník	124

Úvod – cíl práce

Cílem mé práce je ukázat, jakým způsobem se v pastorační mládeži realizované v ekumenické komunitě bratří z Taizé zrcadlí tamější pojetí společenství jako křesťanské *koinónie*²; jak spolu obě tato prakticky-teologická témata – pastore v Taizé a *koinónia* – souvisí, a jaké blaho z jejich souznění plyne nejen pro mladé návštěvníky komunity, ale i pro církve a svět, jsou-li nakloněni recepci skromné inspirace. Oporou napříč prací mi jsou aktuální poznatky teologů činných nejen v ekumenickém hnutí, biblická evidence a originální perspektivy současných filozofů.

Abych mohl v práci s pojmem *koinónia* operovat, zprvu jej po terminologické stránce objasním. Dále prozkoumám vazbu *koinónie* na církve a možnost její existence za hranicemi instituce církve i křesťanského náboženství. Podtrhnu souvislost *koinónie* s pojmem Boží království a naleznu pro ni prostor v pracovním konstruktivním království Kristova; neopomenu taktéž zdůraznit implicitní výzvu *koinónie* k jednotě křesťanů, která mou pozornost obrátí k ekumenismu.

Exkurze do spletité etymologie a významového spektra termínu *koinónia* mi umožní vyvést tento pojem ze slepých uliček křesťanského indiferentismu a přímočarých utilitaristických redukcí. Mým úmyslem přitom není vyhnout se kontroverzím pramenícím z nejasných interpretací vztahu *koinónie*, církve a Božího království, nebo z rozdílných aplikací *koinónie* na ekumenismus. Rozpory se pokouším napříč kapitolami alespoň elementárně usmířit a načrtnout přínosná východiska, která vybízí k setkání a vzájemnému poznávání křesťanů.

Ekumenický zájem na smíření křesťanů a jejich jednotě, stejně tak jako usilování o smíření celé lidské rodiny, je rovněž esenciálním zájmem ekumenické komunity bratří z Taizé. Ekumenismus mi proto slouží jako most do pomyslné druhé části mé práce, ve které sleduji, kterak konkrétní rysy *koinónie* nalézají zcela pokorně, „post festum“ svůj obraz v každodenní

² Termín *koinónia* včetně jeho počestného skloňování a termíny s kořenem tohoto slova související nebudu ve své práci dále psát kurzívou nebo uvádět do uvozovek, neboť jich užívám hojně a jejich speciální označování by narušovalo estetickou stránku práce.

pastorační práci s mládeží v ekumenické komunitě bratří z Taizé i v životě komunity jako celku. Vycházím přitom z titulů a studií pojednávajících o Taizé, z vlastní zkušenosti a dotazníkového šetření provedeného u českých a slovenských návštěvníků Taizé z různých církví.

Kongruentní projevy koinónie, které jsou v pastorační realitě Taizé patrné, podtrhuji v sedmé kapitole a nabízím je v konkrétních bodech jako dílčí inspirace současným církvím. Přičemž za inspiraci nejzásadnější, ze které důvěryhodná pastorační praxe vychází, označuji usilování o uskutečnitelnou jednotu křesťanů prostřednictvím jejich upřímného sblížení a spolu-žití: Je to právě nenucená jednota bratří v Taizé, která přináší do pastorační praxe čerstvý vítr, koinónickou autenticitu a mimoděk tak i velkou atraktivitu pro mladé, kteří jsou citliví na rozpory mezi křesťanským učením a praxí.

1. Koinónia

Záměrem první kapitoly mé práce je seznámit čtenáře s obsahem a širokým významem pojmu koinónia, se kterým budu posléze operovat v následujících kapitolách. Rovněž se zde pokusím pojednat o tom, zda může koinónie nalézt místo v extra-eklesiálním i mimo-křesťanském, sekulárním prostoru. Dílčím výstupem této kapitoly bude zachycení specifických rysů koinónie, které jsou nejen pro současnou křesťanskou, ale i pro obecně lidskou praxi, trvalým existenciálním obohacáním.

Praktické projevy koinónie se posléze ve druhé části své práce pokouším vysledovat v implicitní i explicitní pastorační práci s mládeží realizované v ekumenické komunitě bratří z Taizé. Dříve než se ale uchýlím k tomuto kroku, jehož záměrem je ukázat konkrétní tvář křesťanské koinónie a její dobré – nenucené – praktikování, je zapotřebí v druhé a třetí kapitole teoretické části dále sledovat koinónii a její význam pro Boží království a ekumenismus. Bude tak v celkovém závěru možno – v kombinaci s poznatky z Taizé – dojít ucelenějšího praktického obrazu koinónie, který má co říci církvím.

1.1 Teorie koinónie

Termínu koinónia (řecky *κοινωνία*)³ se v Novém zákoně hojně užívá především pro označení vztahů nové kvality, které panují v raných křesťanských společenstvích či církvích. Raní křesťané reflektují své společenství – koinónii jako „pospolitost, která je něčím jedinečným a novým.“⁴ a za koinónii rovněž označují ohniskovou událost večeře Páně⁵.

Do češtiny bývá termín koinónia překládán jako společenství. Počínali si tak na většině míst Nového zákona jak autoři Českého ekumenického překladu (dále jen ČEP), tak – a to pochopitelně s větší, konkordantní zásadovostí – i autoři

³ TICHÝ, S. 97, heslo: koinónia; významy: Společenství, účast, podíl (na čem), sdílení, odevzdání, ochota dělit se; sbírka;

⁴ NOVOTNÝ, S. 515, heslo: obecnství (koinónia);

⁵ Apoštol Pavel klade důraz na svátostné společenství těla a krve Páně a zve ho koinónia (srov. 1Kor 10,16). Stejně i bod 4. Limského ekumenického dokumentu pojednává o večeři Páně jako koinónii – obecnství věřících, ačkoli pro večeři Páně se na západě ujalo spíše slovo *communio*, které však s koinónií etymologicky úzce souvisí (srov. FILIPI, 1991, S. 106).

Českého studijního překladu (dále jen ČSP)⁶. Kralický překlad je pestřejší, dnes však již na některých místech méně srozumitelný; pro koinónii nabízí termíny jako obecnství, společnost, účastenství, obcování, tovaryšství nebo sbírka, přejaté Adolfem Novotným do jeho rozsáhlého Biblického slovníku a dodnes s respektem užívaných některými českými evangelíky.

Do stejné rodiny s koinónií patří rovněž řecká slova koinónein vyjadřující podíl na činnosti, majetku nebo životě a koinónos, používané pro označení společníka, zejména při obchodování.⁷

V zájmu hlubšího pochopení významové pestrosti termínu koinónia se nelze spokojit s prostou redukcí na české slovo společenství: Ačkoli slovem společenství můžeme označit všechny skutečnosti, které korespondují s koinónií, hrozí vždy riziko, že některé fundamentální důrazy podceníme nebo přehlédneme, neboť je s českým ekvivalentem koinónie jednoduše tak často nespojujeme. Zvláště v současném sekularizovaném kontextu tak může koinónia velmi lehce přijít o podstatnou perspektivu, kterou v sobě nese, totiž o výpověď, že je možno mít společenství nejen s lidmi, ale „stejně tak“ i s Bohem, nebo že skutečné společenství, podílnictví v sobě implicitně nese samozřejmost činu, tedy např. uspořádání sbírky.

Aby se neztratily některé základní vlastnosti koinónie ze zřetele, je příhodné podniknout v první řadě menší historický exkurs, který naznačí, jak bylo nakládáno s koinónií v běhu dějin. Bude tak možno s větší přehledností nalézt odpověď na otázku, co je to koinónia, jaký význam měl tento termín před evangelijní zvěstí a jak na něj evangelium navázalo a proměnilo ho. Posléze pak bude možné s větší jistotou přistoupit k pojednání o tom, jak široce můžeme koinónii chápat v současnosti, a v jakém smyslu je na místě považovat ji za realitu exkluzivně církevní či křesťanskou.

⁶ S ČSP operuji na většině míst své práce, pokud není uvedeno jinak. Zvolil jsem ho, neboť poskytuje přesný překlad i za cenu krajní gramatické neúhlednosti bez nutnosti znalosti řečtiny.

⁷ BARCLAY, S. 175, heslo: koinónein;

1.1.1 Antická koinónia

Koinónia – život ve společenství, byl odjakživa vnímán jako podmínka skutečného lidství.⁸

Podobně jako množství dalších řeckých pojmů, patří i koinónia mezi ty, jejichž obsah se prohluboval s tím, jak se novozákonní autoři pokoušeli verbalizovat a zaznamenat radostnou zvěst. Původní řecké významové spektrum termínu koinónia, které poukazuje na „společné“ skutečnosti jak ze sféry materiální a materiálně-duchovní, tak i ryze duchovní, nebylo s příchodem Ježíše Krista, resp. se zachycením a reflexí jeho činnosti v evangeliích a dopadů jeho působení ve skutcích a epištolách, zavrženo, nýbrž podstatně rozšířeno a prohloubeno.

Jako pojem užitý pro označení materiální skutečnosti měla koinónia následující význam: Ti, o nichž se říká, že jsou v koinónii, mají společný podíl např. na obchodování nebo práci. V Lukášově evangeliu se lze setkat s jejím použitím právě v tomto smyslu „spolupracovníctví“ (tovaryšství), když spolu budoucí Ježíšovi učedníci loví ryby (srov. Lk 5,7; 5,10). Rovněž apoštol Pavel užívá v listě Galatským termínu koinónia pro označení dohody o spolupráci mezi apoštoly (srov. Gal 2,9).⁹

V materiálně-duchovním kontextu označovala koinónia silné přátelství, nebo intimní vztah s důrazem na duchovní i tělesnou jednotu partnerů v něm žijícím. Šlo tedy zejména o manželství, prodchnuté rodinnou láskou, ve kterém vládlo sdílení duchovních i materiálních statků. Koinónia mohla ale stejně tak představovat sdílení celospolečenské materiální či ideové povahy za účelem údržby a rozvoje řecké politické obce jako celku navzájem provázaných částí.¹⁰

Sdílení materiálních statků¹¹, ke kterému evangelisté (a v epištolách speciálně pak apoštol Pavel) vyzývají, je přitom Novým zákonem rozšířeno z úzkého

⁸ SAGOVSKY, 2000, S. 6; překlad autor

⁹ srov. NOVOTNÝ, S. 515, heslo: obecnství;

¹⁰ srov. HAUCK in BROMILEY, S. 794–796

¹¹ Sdílení majetku mezi ranými křesťany bylo ve 20. století obzvláště zapotřebí blíže vysvětlit, neboť čelilo zjednodušujícím marxistickým interpretacím. Hauck proto ve svém rozsáhlém příspěvku o koinónii v Kittelově teologickém slovníku, z něhož čerpá většina prací o koinónii jako z primárního zdroje, věnuje mnoho prostoru antickým postojům k soukromému vlastnictví:

okruhu příslušníků jedné obce na širší lidské společenství, přičemž nelze zanedbávat ani jeho velký misijní potenciál (srov. 2Kor 9,13; Žid 13,16). Koinónia je na těchto místech překládána jako sbírka¹². Jinde, kde představuje intimně-duchovní rozměr, narazíme např. na společenství Ducha svatého (srov. 2Kor 13,13).

V posledku mohla helénská koinónia (a stejně tak i římský státní kult, kde bozi vstupovali do společenství s lidmi prostřednictvím svých soch) provázená posvátnými hody i sexuálními kultickými praktikami představovat také ryze duchovní společenství participantů těchto hostin s bohy.¹³ Antičtí mystici pak zaměřují společenství s Bohem za jednolitou, beztvárovou unii.¹⁴ Duchovní význam koinónie je v Novém zákoně proto pochopitelně spásně-dějinně přeznačen na společenství s Ježíšem Kristem a Bohem Otcem v Duchu Svatém, které zakoušejí apoštolové, a rádi by do něj prostřednictvím zvěstování pozvali i ostatní (srov. 1J 1,3).

Oproti ostatním soudobým civilizacím „objevili“ Řekové individualitu jedince se soukromým životem i právy a povinnostmi vůči obci. Prosperita a svobodný prostor soukromého života, stojící na práci otroků, dal vzniknout soukromému vlastnictví, které bylo zdrojem napětí v obci. Celá antická filozofie, činící si ambici být obci prospěšná, proto vidí soukromý majetek jako zlo: Pythagoras chtěl po členech obce, aby dali svůj osobní majetek k dispozici ke společnému užívání – uspěl pouze u svých učedníků. Platón by rád soukromý majetek zrušil úplně, u Cyniků se vyskytly i neúspěšné pokusy sdílet manželky a děti. Aristoteles je realističtější – pokouší se regulovat dopady soukromého vlastnictví etikou... Filón Alexandrijský i Josephus proto v době Ježíšově z pozice helenizovaného světa vysoce oceňují komunity Esejců (ty existovaly pravděpodobně ještě ve 2. st. po Kr.) pro jejich sdílení majetku. Rovněž helénista Lukáš (srov. Sk 2,44; 4,34; 5,1) opěvuje sdílení majetku mezi křesťany, do kterého dle Haucka projikuje řecké vzorce myšlení. Lukáš je přesvědčen, že to, po čem celý (řecký filozoficko-materialistický) svět toužil, bylo dosaženo v křesťanském společenství. Hauck přitom zdůrazňuje, že křesťané žijící v (parochiální) obci (křesťanská většina) nikdy nesdíleli svůj majetek na základě konstituovaných pravidel (nešlo o formu komunismu), ale na základě spontánní štědrosti pramenící z vědomí vzájemné sounáležitosti v Duchu Svatém. (HAUCK in BROMILEY, S. 794–796)

¹² srov. FILIPI, 1991, S. 45

¹³ Platón i Epiktétus pochopitelně nezřízené kultické praktiky kritizují, vidí v nich jak zastírání pravdy, tak možné ohrožení stability obce. Společenství s bohem (ať už jako s veskrze statickým tvůrcem idejí) je ale i pro ně cílem náboženství, chtějí ho nicméně dosahovat kultivovanější (filozofickou) cestou. (HAUCK in BROMILEY, S. 800)

¹⁴ BARCLAY, S. 173–174, heslo: koinónia;

1.1.2 „Nespolečenský“ Bůh Izraele?

S těmi, kdo se ho bojí, má Hospodin důvěrný vztah, dává jim poznat svou smlouvu.
(Žalm 25,14)

Zatímco se Řekové, jak je zřejmé, nijak neostýchali užívat pojmu koinónia dosti široce – tedy i pro označení osobních vztahů mezi lidmi a bohy, židovští překladatelé Starého zákona do řečtiny (Septuaginta, dále jen LXX) se užití koinónie pro označení vztahu člověka k Bohu bránili. Pociťovali totiž, zejména v diaspoře, na pozadí zkušenosti s hromadnými pohanskými kultickými radovánkami svých sousedů, které jejich bůžci hojně „navštěvovali“, nutnost uchovat svého Boha v izolaci od všeho „společného“.¹⁵

Judaismus provázela ne nutně neodůvodněná obava, že pokud by se z posvátného učinilo „společné“, ztratilo by pak posvátné svou hodnotu, stalo by se nečistým. Zespolečenštění (řecky koinón), neboli zprofanování¹⁶ posvátného, se proto rovnalo svatokrádeži¹⁷ a byla to právě obava ze zesvětštění posvátna, která zabránila užití výrazu koinónia pro označení vztahu člověka k Bohu v Septuagintě.

Někteří autoři tvrdí, že „deficit koinónie“ v řeckém překladu Staré smlouvy odpovídá obecnému starozákonnímu trendu, který vztah Boha a člověka vzdaluje skutečnému společenství a staví člověka do role služebníka či otroka Božího.¹⁸ Toto tvrzení se opírá o fakt, že společenství Izraele a Boha je

¹⁵ srov. CHILD, S. 355; HAUCK in BROMILEY, S. 801

¹⁶ Profánní (latinsky *profānus*) byli v Římské říši věci nebo budovy dané k veřejnému užívání. Pro židy byli navíc profánní pracovní dny, kromě soboty a zvířecí maso, kromě obětí určených Bohu nebo jako strava kněžstvu. (HAUCK in BROMILEY, S. 790-791) V této souvislosti je zajímavé podtrhnout, že Ježíš opravdu činí dalekosáhlý průlom na poli profánní – posvátné, když např. tvrdí, že sobota byla stvořena pro člověka (srov. Mk 2,27). Evangelium překračuje koncept profánní – posvátné a ti, kteří tak svět nadále vnímají, jsou Pavlem (srov. Řím 14,2) označeni za „slabé“. (HAUCK in BROMILEY, S. 797)

¹⁷ DANKER, S. 203, hesla koinónia, koinón; Obava ze společnosti s nečistým v jisté podobě přetrvává i v křesťanství – Apoštol Pavel tak křesťanům nedoporučuje účast na nezřízených podnikách s nevěřícími, upozorňuje, že světlo nemá dobré společenství s tmou (srov. 2Kor 6,14). Pavel se přitom obává především zkompromitování křesťanského svědectví v momentě, kdy křesťané spolu s pohany pojídají maso obětované modlám – pohané si totiž jejich počínání logicky interpretují jako účast na jejich kultu, a ačkoli křesťané vědí, že nehřeší, utvrzují svým konáním pohany ve správnosti pohanské cesty.

¹⁸ CHILD, S. 355

především společenstvím morálním, které se realizuje jako poznání Boha skrze plnění jeho přikázání (srov. Oz 2,20; 4,6; 6,6; 13,4). „Sentimentální láska“ se ve starozákonním konceptu morálního společenství mezi Bohem a lidmi ztrácí a skutečným vyjádřením lásky a společenství mezi člověkem a Bohem je pak pro Boží lid smlouvy především dodržování Božích přikázání.¹⁹

Další pohledy jsou v oblasti prožívání „sentimentálního“ společenství mezi Bohem a lidmi mírnější a připouštějí, že osobní, přátelský vztah člověka k Bohu je ve Starém zákoně ostýchavě naznačován a v dobové realitě zakoušen.²⁰

Pohlédneme-li na Starý zákon pod optikou řeckého překladu, skutečně nabudeme přesvědčení, že první tvrzení je správné – koinónia se ve Staré smlouvě téměř nevyskytuje a člověk je Bohu nejčastěji otrokem nebo „služebníkem“²¹. Pokud budeme ale v původním textu Starého zákona sledovat nejen hebrejské *chaber*²², které LXX překládá rodinou slov příbuzných koinónii, ale i ostatní hebrejské výrazy jako je např. *cowd*²³, zjistíme, že je intimní společenství a přátelství mezi Bohem a člověkem ve Starém zákoně – sice zřídka, ale přesto – nejen implicitně ale i explicitně vyjádřeno.

Ještě překvapivější pak je zjištění, že ten, který takovýto osobní vztah s Bohem zakoušel, nebyl nikdo jiný než zkouškami a útrapami pokoušený Job. Ten rovněž, jako jediný ve Starém zákoně, zmiňuje, že Bůh hledá člověka (srov. Job 7,21), jinak je hledajícím výlučně člověk.²⁴ Není tedy úplně nemístné domnívat se, že ďábel, který zkoušku pro Joba vyprovokoval, nechce Joba jen

¹⁹ VANGEMEREN, S. 281

²⁰ „Koinónia s Bohem byla v judaismu rozpačitě zakoušena během bohoslužeb.“ (HAUCK in BROMILEY, S. 802; překlad autor; srov. JOHN, 1997, S. 9)

²¹ hebrejsky עֶבֶד *`ebed*; významy: otrok, služebník; slovo se vyskytuje 800krát v hebrejské bibli, zajímavé je, že může být použito jak pro označení nejnižšího sociálního statutu (otrok) tak i pro nejvyšší pozici (služebník Boží). (VANGEMEREN, S. 1183–1184)

²² hebrejsky חֶבֶר *chaber*; významy: vojenské a politické aliance mezi lidmi (LXX: *koinónein*), pracovní společenství (Iz 44,11, Moudr 4,10), negativní spojení s čarodějnictvím, se zloději (srov. Iz 1,23; LXX: *koinónoi kleptón*); fyzikální spojování materiálů různého druhu, spojení opon v chrámu, dvou částí efodu atd. (VANGEMEREN, S. 16–17)

²³ hebrejsky כֹּוֹד *cowd*; významy: rada, zasedání, tajné, intimní společenství.

²⁴ VANGEMEREN, S. 84

„vyzkoušet“, ale jde mu o fundamentální snahu, která je patrná již v zahradě Eden – narušit a zpochybnit společenství mezi Bohem a člověkem.²⁵

A Jób pokračoval v pronášení své promluvy. Řekl: Kéž je mi dopřáno žít jako za dávných měsíců, jako za dnů, kdy mě Bůh chránil, když nad mou hlavou nechával svítit svou lampu, a šel jsem temnotou za jeho světlem. Tak jako jsem byl ve dnech své sklizně v **důvěrném společenství s Bohem (důvěrném Božím sdělení, vztahu)** nad svým stanem, když ještě se mnou byl Všemohoucí a moji služebníci okolo mě. (Job 29,1-5)

Na příkladu Joba můžeme vidět jednu z mála explicitně vyjádřených zkušeností společenství s Bohem ve Starém zákoně. Dalším svědectvím o společenství s Bohem – i když stále s poněkud nejasnými konturami – může být i skutečnost, že Bůh Izraeli poskytl své jméno. Ten, který dá své jméno ve známost, se totiž stává členem společenství, Bůh se tak Božím lidu stává dosažitelným i zranitelným současně.²⁶ Pokud jde o zranitelnost, ta byla reflektována spíše přeneseně jako možnost dopustit se vůči Bohu kultické nevěry. Představa, že by Bůh, nebo literární Syn Boží, mohl trpět, pak nebyla naprosto přípustná.

Navzdory výše naznačené starozákonní „vztahové“ evidenci, byl ale vztah člověka k Bohu v hlavních proudech judaismu, formován spíše restriktivně, jak může ostatně potvrdit evangelijní svědectví. Většinové povědomí podléhalo přesvědčení, že žádné jiné společenství mezi Bohem a člověkem mimo prožívání posvátné bázně v chrámu není možné. Rozsáhlý kult tuto představu jen podporoval. A je to právě povinnostní kult, který Ježíš posouvá do roviny svobodného intimního společenství – do srdce člověka.²⁷

Ježíš jí řekl: „Věř mi, ženo, že přichází hodina, kdy se nebudete klanět Otci ani na této hoře ani v Jeruzalémě.“ (Jan 4,21)

²⁵ Rovněž Sv. Augustin vidí jako hlavní cíl Satana, který se povýšil v sebelásce, zkázu lidstva a zrušení nebeského společenství (srov. De Civitate Dei 14.26).

²⁶ srov. VANGEMEREN, S. 1297; heslo *yahveh*

²⁷ JOHN, 2011, S. 64

Tendence inklinovat k povinnosti poloze bázně a zásluh je i v křesťanství ostatně dodnes přítomná, ačkoli společenství s Bohem díky Ježíši Kristu nabylo jasných kontur darovanosti a svobodného pozvání do osobního vztahu. Judaismu tyto kontury chybí a tak je jeho váhání na poli společenství s Bohem do jisté míry pochopitelné, někdy dokonce nezbytné.

1.1.3 Společenství se Synem a Otcem

Tím, kdo do společenství zve a povolává, je Syn, a jestliže člověk ve Starém zákoně výjimečně vystupuje – byť je tato představa, jak bylo výše nastíněno, spíše potlačovaná – jako společník Boží, pozici Syna Božího si ale žádný jednotlivec nedovoluje nárokovat. Tento titul patří andělům (srov. Gn 6,2; Job 1,6) nebo lidu Izraele jako celku (srov. Ex 4,22). Výjimečně židovským králům, u nichž podtrhuje jejich roli Božích náměstků a ve zcela speciálním významu očekávanému mesiáši (srov. Žalm 2,7).

„Čistého“, kultického (a královského) mesiáše splňujícího doslovně všechny (ne vždy kompatibilní) literární požadavky, by střední proudy judaismu v době Ježíšově pravděpodobně ještě akceptovaly. Syna Božího, který současně vyhledává společenství nečistých lidí a činí „nezřízené“ zázraky, ale nebylo možno propustit pečlivě vystavěným starozákonním mechanismem ochrany posvátna a i ten nakonec sehrál roli při jeho odsouzení (srov. Jan 18,22).

Problematické ostatně není jen být Synem Božím, ale rovněž samo Boží otcovství – člověk má ve Starém zákoně k Bohu spíše daleko a musí ho hledat, sám Bůh je pak popisován s velkou mírou posvátné distance, kterou islám později ještě více akcentuje.²⁸ Bůh je ve Starém zákoně jen zřídka jmenován otcem, což je označení, „které vyjadřuje vztah těsné blízkosti mezi Bohem a lidmi, které je sice v židovských písmech příležitostně používáno, ale vždy s jistou zdrženlivostí a téměř nikdy v přímém oslovení.“²⁹

A já (Hospodin) si říkal: Jak rád bych tě zařadil mezi syny a dal ti výbornou zemi, nádherné dědictví zástupů národů! Říkal jsem si, že mě budeš nazývat: Můj otče, a nebudeš se ode mě odvracet. (Jer 3,19)

²⁸ REILLY, S. 133

²⁹ JOHN, 1997, S. 9

Blízkost mezi Izraelem a jeho Bohem, byť sebevící naznačovanou, stejně tak jako nejasné kontury společenství Řeků s jejich svévolnými bohy, zásadně postihuje až spasně-dějinná korekce v evangelijní zvěsti.³⁰

1.1.4 Společenství jako hrozba znečištění i prostředek jeho negace

Judaismus byl kromě pečlivé ochrany posvátna zatížen také rozšířenou orientální představou, že společenstvím s něčím nebo někým, kdo je kulticko-sociální percepcí vyhodnocen jako „špatný“ – nečistý, přechází nečistota se sociálními dopady na toho, který se této koinónie „dopustil“.

Opět se jedná o mechanismus pro přežití lidského společenství a kultury do jisté míry nezbytný, jehož provizorní charakter nelze přehlížet a jehož aplikace nelze absurdně přehánět. Domnívám se, že je jím reflektován – i když poněkud zmatenou, pověřivou formou – fakt, že člověk je jako bytost společenská zároveň ve společenství zranitelným. Na jeho identitu a identitu jeho společenství útočí vnější vlivy, kterým ne vždy rozumí, vyhodnocuje je jako cizí a ohrožující, zároveň však tajemně přitažlivé, a chce se jim bránit. Principy ochrany lidského společenství prostřednictvím sociálního vyloučení odborně rozpracovala teorie etiketizace³¹ a dodnes zaznívají v onom nepřiliš efektivním rodičovském varování: „Dávej si pozor, s kým se stýkáš.“

V době Ježíše Krista byla otevřenost židovské společnosti tomu „odlišnému“, po zkušenostech národa s násilnou migrací a opakovanými mocenskými importy cizích kultů, posunuta spíše do polohy rigidního názoru: „Dávej si pozor na hříšníka, který číhá na každém rohu.“ Koinónia – společenství s druhým, mohla být daleko častěji něčím nechtěným, před čím musel být člověk ostražitě na pozoru – takřka trestným činem, vedoucím k sociálnímu propadu několikanásobně zhoubnějším, než dnes může způsobit pomluva šířená na malém městě. Uvažme, jak svatokrádežně pak tedy muselo působit, když ten,

³⁰ NOVOTNÝ, S. 515, heslo: obecnství;

³¹ Za zakladatele teorie etiketizace (*labelling theory*) je považován Americký sociolog Howard Becker, který tento sociálně-psychologický koncept poprvé nastínil v knize *Outsiders* (1963). Teorie etiketizace si všímá, jak je lidská skupina schopna, i na základě omylu nebo iracionálního konstruktů, ze svého středu vylučovat nekonformní podskupinu nebo jedince, kterému pak zůstává obtížně odstranitelná nálepka (*labell*) sociální nepřizpůsobivosti jevící známky „nakažlivosti“.

který byl rozpačitě pokládán za Syna Božího, jedl a pil ve společenství hříšníků a současně proklamoval, že tyto jeho skutky dosvědčují jeho poslání od Otce (srov. Jan 5,36).

Ježíš přece svým společenstvím s hříšníky de-facto přenáší jejich „nečistotu“, jejich hřích, na sebe, a co víc – nejen na sebe, ale i na svého Otce, neboť ten s ním je rovněž v koinónii. U Otce ani Syna nicméně jakákoli, ať sociálně-kulticky vykonstruovaná, nebo „skutečná nečistota“, nemá místo – ztrácí všechny předpoklady pro svou existenci – neboť Bůh Otec ani Syn nebo Duch Svátý jednoduše nemohou být nečistí (srov. Mk 3,28–29) – kdo by toto tvrdil, rouhá se par excellence.

Lze se tedy právem domnívat, že hřích je rušen právě skrze společenství s Ježíšem Kristem a koinónia s ním tak sehrává důležitou roli nástroje spásy a odpuštění. Společenství s Ježíšem Kristem je žádoucí stav člověka i lidstva, kterému se tak otevírá narovnané společenství s Bohem. Fakt, že je to nakonec samo lidské společenství v modu beztvaré davovosti, které Ježíše identifikuje jako „hříšníka“ a ukřižuje ho, jen dotvrzuje ad absurdum reálnost a autenticitu Ježíšovy nabídky kvalitativně jiného a nového společenství.

Ježíši Kriste, narozený jako chudý mezi chudými, nepřišel jsi soudit ani jednoho z Božích maličkých, ale proto, aby si nám narovnal cestu ke společenství s Bohem.³²

Je tedy fascinující sledovat, kterak proklamace, že Ježíš Kristus snímá hříchy světa, nalézá svůj (před)obraz i v ryze praktické rovině sdílení (a tím pádem i zrušení) hříchu prostřednictvím společenství s hříšníky, kterého se Ježíš hojně „dopouštěl“ za svého pozemského života. Společenství s hříšníky za účelem jejich spasení, jako Boží vůle, kterou Ježíš touží plnit, se projevuje také v nezbytnosti jeho křtu, který podstupuje a stává se tak plně součástí začátku proměny celé lidské rodiny – Ježíš tak stojí na počátku (nového) stvoření.

³² SCHUTZ, Lesezeichen Kalender 2010; překlad autor

1.1.5 Nové společenství, z jehož zřetele se bližní nikdy nevytrácí

Věrný je Bůh, skrze něhož jste byli povoláni do společenství jeho Syna Ježíše Krista, našeho Pána. (1Kor 1,9)

Zamyslíme-li se – na pozadí výše probrané problematiky společenství ve Starém zákoně – v čem je Nový zákon skutečně novým, nelze než dospět ke zjištění, že ona novost spočívá především v otevření judaismu do té doby víceméně zapovězené vztahové vertikály:

Nový zákon podává zprávu o tom, že již na této zemi existuje možnost mít vztah a společenství s Bohem. V osobě Syna Božího – Ježíše Krista, který nazývá své učedníky přáteli³³ (srov. Jan 15,15) a dává jim poznat své jméno a lásku (srov. Jan 17,26), přestává být Bůh vzdálený, ale lze o něm propříště prohlásit, že je s námi – Immanuel (srov. Iz 7, 14). Ježíšovo veřejné působení, které má charakter univerzálního pozvání všech lidí do přátelského osobního vztahu s ním a jeho Otcem (srov. Ef 3,6), pak legitimizuje používání koinónie nově i pro označení vztahu mezi Abrahámovým Bohem a člověkem.

Lid Nového zákona je lidem na základě těla a krve Kristovy; jedině z tohoto středu se stává lidem. Jen proto se může nazývat „Božím lidem“, jelikož společenstvím s Kristem si otevírá vztah k Bohu, který člověk sám od sebe nemůže vybudovat.³⁴

„Evangelium přináší svědectví o tom, že to, co je nad světem, chce být ve společenství s tímto světem.“³⁵ Evangelijní průlom, spočívající v otevření možnosti mít společenství s Bohem prostřednictvím³⁶ Ježíše Krista, naštěstí nezůstává uvězněna jen ve své vertikalitě (to by ostatně pro helénské myšlení nebylo novinkou), ale zásadně obohacuje i mezilidskou rovinu s níž kráčí ruku v

³³ „Philia“ – přátelství je podle některých autorů klíčový prvek umožňující život ve společenství. Ježíšova otázka na Petra, zda ho miluje (srov. Jan 21,15), je interpretována jako otázka po společném „přátelském“ a „spolupracovníckém“ zájmu na království Božím. (MEILAENDER, S. 49)

³⁴ RATZINGER, S. 18

³⁵ BONHOEFFER, S. 12

³⁶ Ježíšovo prostřednictví akcentuje zejm. apoštol Pavel, který se tak částečně přidržuje židovské představy, že s Bohem nelze mít přímý bezprostřední vztah. Charakter zprostředkovaného vztahu s Bohem v osobě Ježíše Krista, ovšem není ochuzený – vzhledem k tomu, že je Ježíš Božím Synem, je tento vztah plnohodnotně osobní. (srov. CHILD, S. 356)

ruce: Bůh chce být ve společenství s tímto světem a s lidmi a to tak, že do světa sestupuje. Vztah člověka k Bohu a k bližnímu se díky Božímu sestoupení nivelizuje, vyrovnává – láska k Bohu nalézá praktické uplatnění v lásce k bližnímu a naopak. Ježíšem umožněné a zvěstované společenství s Bohem se stává proměněným společenstvím mezi lidmi.

Kdybychom si tak stále připomínali, že Ježíš je comunio – společenství. Nepřišel na zem, aby založil další náboženství, ale aby všem nabídl společenství s Bohem. Jeho učedníci jsou povoláni k tomu být pokorným kvasem důvěry a míru uvnitř lidské rodiny. Pokud je společenství mezi křesťany životem a ne teorií, vyzařuje naději a může napomoci při hledání světového míru.³⁷

To, že Ježíš učinil paralelně nové společenství nejen mezi lidmi a Bohem, ale i mezi lidmi navzájem, je nesporné – žádost učedníků o naučení modlitby (srov. Lk 11,1) reflektuje jejich vědomí, že z nich Ježíš učinil nové společenství. Vlastní modlitební řád je totiž u okolních náboženských skupin podstatným znamením jejich společenství.³⁸ Křesťané se pak v modlitbě Otčenáš modlí, aby se posvětilo Boží jméno, jehož jsou sami nositeli, přičemž „znakem toho, že nesou Boží jméno, je společenství, které mezi nimi existuje, společenství zakořeněné v Bohu.“³⁹ Toto společenství má tedy niternou vazbu na Boží jméno a Bůh v osobě Ježíše Krista podstatně definuje jeho podobu:

Ježíš ví, jaký je jeho Otec, neboť ho zná a je s ním v osobním vztahu, toto poznání Boha a jeho vůle se promítá do Ježíšova milosrdného jednání, k jehož napodobování zve své přátele (srov. Mt 9,13) – neboť tak poznají skrze něho i Otce: „Jedině proto, že se Syn Boží stal člověkem, že je prostředníkem, je pravý vztah k němu dán následováním.“⁴⁰ Společenství, které na zemi otevřel Ježíš Kristus, je tedy fundamentálně spojeno s jeho následováním. Toto následování, chce-li být autentické, nekončí v egoistickém sebe-zbožštění posluchače radostné zvěsti, ale směřuje k prožívání koinónie ve vztazích nové kvality s ostatními lidmi. K prožívání koinónie tak, jak ji prožíval sám Ježíš.

³⁷ SCHUTZ, 2006, S. 39; překlad autor

³⁸ RATZINGER, S. 15

³⁹ JOHN, 1997, S. 20

⁴⁰ BONHOEFFER, S. 34–35

Prosím, aby se společenství tvé víry projevilo v poznání všeho dobrého, jež je v nás pro Krista. (Filemon 1,6)

Ježíš, jako cele Bůh i cele člověk, navazoval mezilidské vztahy, kterých se plně a zodpovědně účastnil, uzdravoval je a obohacoval – stejně tak mají činit i jeho následovníci. Držet se vzoru Ježíše Krista znamená být „v něm“. „Skrze něj“ je pak možno přicházet k Otci a mít s ním společenství (srov. Jan 14, 6), z kteréhožto zřetele se bližní nikdy nevytrácí. To je novozákonní koinónia, neprodlévající sama v sobě, nýbrž připravena k činu, budující a uzdravující celé lidské společenství.

1.1.6 Shrnutí evangelijní koinónie: Obohacení judaismu a korekce helenismu

To nové přitom vlastně nejsou nové ideje, nýbrž nová je osoba: Bůh, který se stává člověkem a který k sobě přitahuje lidi.⁴¹

Shrneme-li doposud uvedená zjištění, dospějeme k závěru, že i po novozákonní významové extenzi⁴² zůstává koinónia i nadále skutečností především vztahovou – tím je za jedno s částečně přeznačeným řeckým významovým spektrem a judaismu otevírá do té doby zapovězenou možnost mít díky Ježíši Kristu společenství s Bohem. Jedná se jak o společenství duchovní, které se nabízí jako primární, neboť Boha nikdy nikdo neviděl (srov. Jan 1,18), ale stejně tak i intimní (srov. Jan 4, 6–26, O samařské ženě), pracovní (srov. motiv dělníků v Mt 10,10), či rodinné (srov. motiv svatby v Mt 22,2).

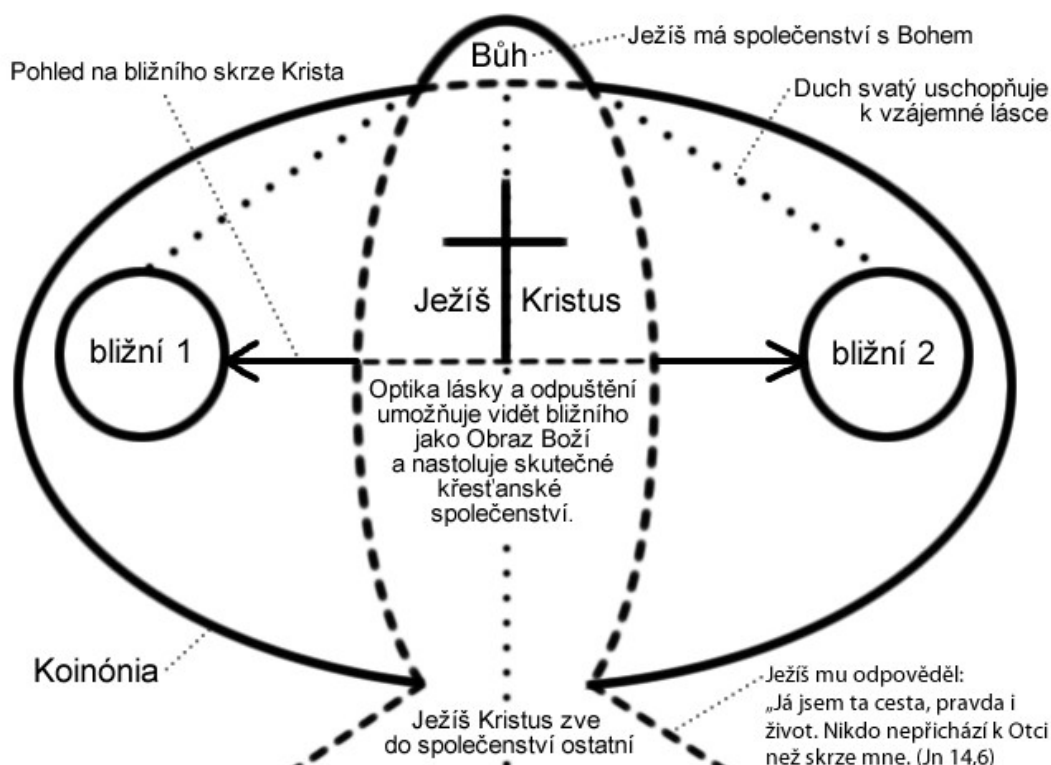
Společenství s Bohem přitom nalézají svůj paralelní obraz ve společenství mezi-lidském: „Nový vztah s Bohem má jako svůj okamžitý následek také nový vztah mezi lidmi.“⁴³ V pravé koinónii v ideálním případě již „nemáme

⁴¹ RATZINGER, S. 74

⁴² Někteří autoři tvrdí, že tím, který naplňuje koinónii v Novém zákoně speciálním významem oproti původnímu řeckému, je výhradně apoštol Pavel a jím ovlivněná tradice. (BALZ, SCHNEIDER, S. 303) Další poukazují na fakt, že Pavlovo užívání koinónie v rozšířeném smyslu oproti helénskému, odpovídá dřívější křesťanské tradici, která ho předcházela – nejedná se tedy výhradně o jeho vlastní invenci ale o navazování na již dříve verbalizovanou, pro křesťany zažitou skutečnost. (FEE, S. 468)

⁴³ JOHN, 1997, S. 12

k druhému člověku jiné cesty než tu, která vede přes Krista, přes jeho slovo a jeho následování.⁴⁴



Obr. 1 – Grafické znázornění novozákonní koinónie.⁴⁵

Odpuštění a jeho uskutečňování cestou pokání a následování je nejprve zcela osobní střed veškeré obnovy. (...) Jelikož však odpuštění zasahuje osobu v jejím jádru, vytváří z ní článek společenství a je též středem obnovy společenství. Neboť jsou-li ze mne sňaty prach a nečistota, jež ve mně činí Boží obraz nepoznatelným, pak se tím přece stávám též podobný druhému, který je rovněž obrazem Božím, a především se stávám podobným Kristu, který je obrazem Božím bez omezení, vzorem podle něhož jsme všichni stvořeni.⁴⁶

⁴⁴ BONHOEFFER, S. 63; volně reinterpetováno ve vizualizaci na obrázku 1

⁴⁵ Stejně jako Trojice, ve které hypostase znají jednu druhou skrze *perichoretickou* lásku, také lidé se navzájem skutečně poznávají skrze lásku. (SAKHAROV in SUMMERS, S. 160) Lásky je na schématu explicitně vyjádřena jako Kristus; citát z Jn 14,6 z ČEP.

⁴⁶ RATZINGER, S. 103

Ve druhé části své práce budu sledovat, jak se tato cesta k člověku skrze Krista implicitně uplatňuje v pastorační práci ekumenické komunity bratří z Taizé. Bezprostřední a autentické příklady praktických dopadů christocentrické koinónie je nicméně vhodné zprvu hledat v novozákonních epištolách, které nastolují rovněž otázku institucionalizace a vztahu koinónie k církvi – tato témata tvoří obsah následující podkapitoly.

1.2 Koinónia v praxi

Vytrvale zůstávali v učení apoštolů a ve společenství, v lámání chleba a modlitbách.
(Sk 2:42)

Předobrazem křesťanské koinónie je vztah mezi Bohem Otcem a Ježíšem Kristem, který se nabízí i lidem (srov. 1J 1,3). Ježíš vyjadřuje svůj vztah k Bohu jako vztah Syna k Otci a inspiruje tak svým průlomovým počínáním mj. i trinitologii, která nazírá jediného Boha jako vnitřně vztahového.⁴⁷ A stejně jako je vnitřní život Boží trojice popisován jako dynamické *perichóresis*, tak i obraz tohoto společenství, označovaný jako koinónia, není pouhým pasivním „bytím spolu“, ale provází ho aktivní společná činnost. Proto je zcela legitimní, nachází-li koinónia praktický dopad v aktivním životě svých členů a nekončí kdesi v mysticko-egoistickém splynutí s Bohem (to by opět nebyla žádná novinka). Nový zákon přitom přináší svědectví o požehnaném množství navzájem provázaných, často paralelně uskutečňovaných aktivit:

Společenství se projevuje ve společných modlitbách, v kázání, liturgickém lámání chleba při večeři Páně a ve sdílení duchovních i materiálních statků. Členové společenství se dělí o svá povolání, spolupracují a mají pochopení jeden pro druhého (srov. Gal 2,9). Společenství nejedná lehkovážně a ve chvílích, kdy čelí problémům, jej není radno opouštět – obecnství s Bohem je ostatně potvrzeno právě utrpením⁴⁸ a podílnictví na budoucí slávě Kristově koresponduje nejen s radostí při účasti na jeho těle a krvi, ale i s nynější participací na jeho utrpení (srov. Fp 3,10, 1P 5,1).⁴⁹ Duch Svatý je pak nejen ve chvílích utrpení tmelem (srov. 2Kor 13,13), přímlyvcem i utěšitelem společenství.

⁴⁷ FUCHS, S. 26–28

⁴⁸ srov. BONHOEFFER, S. 59

⁴⁹ srov. BALZ, SCHNEIDER, S. 303

Abych nepodlehł prostým katalogizujícím tendencím při výčtu množin aktivních projevů koinónie, podtrhnu nyní systematičtěji několik klíčových oblastí, ve kterých se koinónia podle novozákonního svědectví prakticky projevuje. Důraz přitom položím na eucharistii a inkuzivitu členství, diakonii a smíření. Dotknu se tak eklesiologického propria – populárních čtyř legitimizačních funkcí církve: diakonie, martýrie, liturgie a koinónie;⁵⁰ přičemž koinónia pozvolna vystoupí jako archa schopná v sobě nést zbývající tři funkce a skutečnost církve tak činit zdánlivě nadbytečnou, což představuje výzvu k vyjasnění vztahu koinónie k viditelné církvi.

1.2.1 Hostina s těmi, které jsme si nevybrali

Což není kalich požehnání, který žehnáme, společenstvím krve Kristovy? A což není chléb, který lámeme, společenstvím těla Kristova? (1Kor 10,16)⁵¹

Eucharistie – hostina u stolu Páně je pro křesťanské koinónické společenství základní společnou činností, která má společenství vertikálně (s Ježíšem Kristem a Bohem Otcem, působením Ducha Svatého) i horizontálně (s ostatními lidmi) aktualizovat a dotvrzovat, stolovníky upomínat na spásu a na fakt, že jsou v Kristu jedním tělem; posilovat je tak v jistotě a naději věčného života (srov. 1Kor 10,16).

První Večeři Páně zahájil sám Ježíš Kristus, který je přítomný i při každé další prostřednictvím Ducha Svatého. Tato hostina tedy může připomínat pohanské radovánky, které jsou jí co do principu sdílení společenství s božstvím podobné, apoštol Pavel (srov. 1Kor 10,14) proto zdůrazňuje, že tím, se kterým mají křesťané společenství, nejsou démoni, ale Kristus a mají se podle toho tedy chovat.⁵²

⁵⁰ Konzal (in HANUŠ, S. 110-111) používá místo termínu „legitimizační funkce církve“ termín „ovoce církve“; Koinónie pak jako ovoce církve přináší další ovoce.

⁵¹ Pavel v 1. listě Korintským výjimečně obrací obvyklé pořadí chléb-kalich na kalich-chléb, snad aby zdůraznil nutnost solidarity mezi členy společenství. Chléb mohl totiž onehdy znamenat solidaritu uprostřed společenství a kalich vertikální spojení s Bohem skrze Krista. Pavel také pravděpodobně neztotožňuje chléb a víno s reálnou přítomností Krista v těchto živlech, ačkoli jeho reálnou přítomnost při hostině reflektuje. (FEE, S. 466)

⁵² FEE, S. 463

Ten, který člověka do společenství těla a krve Páně povolává, je sám Bůh – členství v něm tedy není otázkou elitářství, pragmatismu nebo vkusu stávajících členů a jedná se tak vždy o inkluzivní společenství lidí, které jsme si nevybrali (srov. 1Kor 1,9). Strategie výběru členů zůstává plně v kompetenci Boží, do jehož svobodného rozhodování není radno promítat lidské racionální konstrukty, kauzalitu zásluh a už vůbec ne karmické principy (srov. Mt 20,1-15). Do společenství jsou tak vůlí Otce nakonec pozváni úplně všichni a nikdo by neměl tuto velkorysost znevažovat (srov. Ef 3,6), ba naopak – měl by ji reflektovat svou vlastní otevřeností a ochotou ke smíření s tolik rozdílnými ostatními členy.

Pokud večeře Páně, stejně jako společenství, které na ní participuje, ztratí svůj vztah k Ježíšově praxi – pokud přestane být otevřeno chudým nebo cizincům, lze mluvit o destrukci smyslu Večeře.⁵³ Stejně implicitní pravidlo – přijímat ty, které jsme si nevybrali, kterými často svět pohrdá, platí logicky nejen večeři Páně, ale i pro celek z ní vyvěrajícího křesťanského společenství. Koinónia je tedy v duchu večeře Páně inkluzivní vztahovou realitou usmiřující rozdílnosti.

1.2.2 Diakonie uvnitř i navenek

Teprve krokem k účasti na Boží nouzi, a to biblicky znamená: na nouzi jednoho z nejmenších bratří Kristových, překračují hranici mezi pohanstvím a křesťanstvím.⁵⁴

Nezasloužená, ale vykoupená účast u Stolu Páně, nezve společenství k pasivitě, ale k aktivnímu uchopení nové možnosti mít a prožívat láskyplný vztah s Bohem stejně jako s bližním. Aktivní odpověď nemůže být přitom nic jiného, než zachovávání Ježíšova přikázání lásky (srov. Mt 22,37–39), které má nalézat svůj obraz v ohleduplných vztazích panujících uvnitř i vně společenství a v pomoci potřebným.

V rámci vnitřního udržování vyžaduje společenství docenění individuálních darů svých členů. Nezůstává přitom prosto konfliktů a nedorozumění – proto se nemůže při následování Krista obejít bez metanoii (pokání, obrácení), která platí

⁵³ srov. FILIPI, 1991, S. 121, 26, 46

⁵⁴ LOCHMAN in BONHOEFFER, S. 14

stejně tak jedinci, jako společenství, jehož členové žijí ve stálém obracení srdce v lásce a odpouštění (srov. Mt 3,2).

Citlivou pozornost je třeba věnovat znevýhodněným, které Ježíš programově blahoslavlil svým veřejným působením a horskou řečí (Mt 5–7). Horská řeč, kterou povolává Ježíš všechny potřebné do středu jím ustanoveného společenství, by měla být vnímána jako katechetická instrukce pro nově pokřtěné, tedy pro ty, kteří se rozhodli obléci Krista a následovat ho. Blahoslavenství (Mt 5,3–12) se pak nevztahují pouze k eschatologické budoucnosti, ale mají nalézat své naplnění již nyní na zemi právě v křesťanských společenstvích.⁵⁵

Dvojí přikázání lásky s implikacemi v horské řeči namířenými k praktické pomoci potřebným na periferii, je tedy integrální součástí každého společenství, které chce mít novozákonní, koinónickou kvalitu. Ježíšův příklad vytváří názorné vodítko pro diakonickou praxi křesťanského společenství. Diakonické projevy koinónie přitom na jedné straně již volají po ustanovení základních organizačních struktur – mluvíme-li nejen o jedincově spontánní pomoci v nepředvídatelné situaci, ale o pomoci společenství jako celku – a na druhé straně již narážejí – stejně jako Večeře páně (liturgie) – na spektrum činností, které jsou tradičně realizovány v rámci činnosti církve. Stojíme nejen před otázkou nezbytnosti či nevyhnutelnosti institucionalizace některých projevů koinónie, ale také před otázkou, jaký je vztah církve a koinónie.

1.3 Církev jako vězení pro koinónii?

Moderní představa, že můžeme volit pouze mezi hierarchií nebo všeobecnou rovností je pouhým „měsíčním svitem“.⁵⁶

Někteří autoři nazírají vztah mezi koinónií a církví takřka konkurenčně: koinónia podle nich vznikla dříve než institucionalizovaná církev, která se dostavila až po ní, jako průvodní jev šíření křesťanství v římské strukturami prosáklé realitě. Toto dialektické východisko umožňuje postulovat provokativní

⁵⁵ srov. FUELLENBACH, S. 120; VIVIANO, S. 47; KASPER, 2008, S. 26

⁵⁶ LEWIS, S. 75; překlad autor

otázky typu: „Neselhala v rané době církev jako koinónia, když byl Duch Svátý upozaděn a koinónia zredukována na eucharistii? (...) Komu svěřil Ježíš křest a lámání chleba – církvi nebo koinónii?“⁵⁷

Pak je rovněž možné vyjádřit obavu, se kterou operoval baptista Child, že totiž církev, která se příliš vychýlí do podoby instituce, může dokonce v některých momentech přestat být koinónii a tedy skutečnou a plnohodnotnou církví. „Strukturu jednoty“ je ostatně i podle Ratzingera třeba udržovat, aby na sebe nenakupila přílišné množství dalších lidských struktur a nezakrývala tak vlastní duchovní střed⁵⁸.

1.3.1 Co činí církev koinónickou?

Ratzinger ve své knize „Církev jako společenství“ problém ztráty koinónické kvality církve tematizuje nepřímě. Katolická církev je pro něj společenstvím, které je pokračováním starozákonního Božího lidu (hebr. *Quahal*).⁵⁹ Tato kontinuita církvi zaručuje koinónickou kvalitu jaksi sama o sobě a zdánlivě nedává prostor pochybnostem. Volf Ratzingerovi proto vytýká, že ve svém „eklesiologickém puzzle“ nerozlišuje mezi církví a *communiem* (koinónii).⁶⁰ Přesto lze ale u Ratzingera vysledovat obavu z uzavřenosti církve, která pro církev v podstatě reprezentuje ztrátu koinónického rysu – otevřenosti:

Církev se nesmí stát statickým společenstvím vedle sebe stojících místních církví, jež si v zásadě sami dostačují. Musí zůstat apoštolskou, jinak řečeno, dynamismus jednoty musí vytvářet její strukturu.⁶¹

Ratzinger je polemický s převládajícím „volným“ protestantským eklesiologickým pojetím, ve kterém se církev vytváří či zasévá hlásáním Slova a vzniká svobodně ze zdola paralelně na mnoha místech jako jednotlivé obce a shromáždění věřících. Shromáždění jako zásada pro vytváření jednotné a

⁵⁷ CHILD, S. 359

⁵⁸ srov. RATZINGER, S. 63

⁵⁹ Pobyt učedníků ve večeřadle spolu s Marií (srov. Sk 1, 13–14) je podle Ratzingera první *Quahal*, je to shromáždění bratří a sester s různým posláním i zrcadlo celého nového lidu – církve, která je současně mystériem, společenstvím svatých. (RATZINGER, S. 27)

⁶⁰ VOLF, S. 32

⁶¹ RATZINGER, S. 57

otevřené církve přitom podle Ratzingera nepostačuje, tvrdí, že bez biskupského řízení se církev stává skupinou drženou pohromadě jen vnitřním srozuměním a ztrácí tak svou otevřenost.⁶²

Apoštolská posloupnost se strukturou jednoty právně vyjádřenou v úřadu Petrova nástupce je pro Ratzingera jakýmsi garantem koinónické kvality církve alespoň co do její otevřenosti. Přítomnost biskupa sama o sobě přitom ale nijak nebrání církvi v tom, aby se stala na lokální úrovni statickým společenstvím de facto „nejednotných“ vedle sebe stojících farností, které o sobě nic nevědí. „Apoštolskost“, kterou (bez nezbytnosti explicitní posloupnosti) proklamují i protestantské církve, jako následování vzoru apoštolů, se pak zdá být onou hlavní kvalitou církve – jež si i Ratzinger všímá, která v sobě nese koinónii volající ke křesťanské zodpovědnosti a aktivní otevřenosti, k zájmu jedince o svět a bližní kolem něj.

1.3.2 Nejednota jako překážka společenství

Problém apoštolské posloupnosti, který je pro část církví existenciálním garantem jednoty, nicméně přece jen s koinónickou kvalitou církve souvisí. Poukazuje totiž na problém nejednoty, který je různými skupinami křesťanů vnímán s rozdílnou palčivostí (někteří jsou spokojeni se stávající mírou jednoty) a vede často k množství kontradiktorních implikací. Nejednotnost či rozdělení – i kdyby tak byl stav křesťanstva vnímán jen minoritou – do jisté míry vždy koreluje s uzavřeností a obratem se tak dotýká koinónie, neboť opravdové „apoštolské“ křesťanské společenství je jednotné a drží pohromadě. A jestliže je koinónia „budováním a udržováním ducha jednoty ve shromáždění.“⁶³ tak tento duch jednoty má být zřetelný na všech úrovních tohoto „shromáždění“.

Církev je totiž stejně tak *ekklésii*, kterou septuaginta překládá hebrejský výraz *quahal*, a který představuje větší shromáždění nebo společenství lidu jako celku, jako i *synagoge*⁶⁴, kterou je v LXX překládáno hebr. *chedhah* – lokální

⁶² RATZINGER, S. 54-55

⁶³ KONZAL in HANUŠ, 110-111

⁶⁴ Křesťané pak místo *synagogy* používali slovo *kyriakon*, ze kterého vznikl i anglický a německý název pro církev – *Church* a *Kirche* ne nutně bez vlivu na geografické vnímání toho, co je to církev – v Německu a zemích reformace je církev vnímána v prvé řadě lokálně.

společenství lidu nebo budova sloužící ke shromáždění.⁶⁵ *Ekklésia* je tedy zastřešujícím výrazem pro jednotu nespécifického množství lokálních *synagog* – *kyriakonů* nacházejících se na různých místech světa. Na nutnosti a formě její podoby, viditelnosti či neviditelnosti, přítomnosti nynější či eschatologické, se církve nedokážou shodnout. Problém nejednoty budu dále tematizovat v kapitole o spirituálním ekumenismu, nyní se proto pokusím postulovat alespoň minimální závěr, který není ekumenicky nepřijatelný.

1.3.3 Koinónie probouzí strukturu

Křesťanská koinónia je lokální vztahovou kvalitou, která již na úrovni „minimálního“ celku lokálního „apoštolského“ společenství vyzývá ke vzniku struktur (jak dokazuje praxe i sebevíce na strukturu alergických pentekostálních církví), neboť koinónia – byť je jí za vzor vztah mezi nebeským Otcem a Synem – existuje a působí ve světě, jehož nástroje (včetně struktur a rolí ve společenství, viz např. ustavení diaconů ve Sk 6,1-6) používá. Tyto „církevní“ struktury společenství samozřejmě nesmí neúnosně dusit, jak požaduje Child a uznává rovněž i Ratzinger, na druhou stranu jsou nevyhnutelné a potřebné – nejsou jakýmsi kontraproduktivním omylem ve směřování křesťanské koinónie.

Koinónia představuje kvalitu, která panuje uvnitř a vyzáruje ven z lokálních společenství. Má ale panovat a vyzářovat stejně tak i na úrovni většího celku a zde již nelze počítat pouze se spontaneitou, ale je třeba zdůraznit přirozenou potřebu elementárního řízení a koordinace společenství související s dary Ducha Svatého a přirozeným talentem (viz apoštol Pavel fungující jako organizátor sbírky a vyzývatel k pohostinnosti vůči cizincům). Bez alespoň částečného ukotvení křesťanské koinónie v institucionalizované realitě církve zůstává koinónia natolik „neudušena“, natolik viset ve vzduchu a nejistotě, že může být lehce ohrožena pneumatickou anarchií.

Není na místě vytvářet umělé protiklady mezi koinónií a církví proklamacemi že církev, která se neumí obejít bez konvertitů a organizační struktury je v kontrastu s ryzí koinónií, která vzniká spontánně a bezprostředně přímo z duchovního společenství mezi Otcem a Synem. Ježíš totiž během svého

⁶⁵ RATZINGER, S. 20

působení nezůstává sám, ale soustředí kolem sebe společenství apoštolů, kterému rozdává úkoly a počíná si tak de facto jako pokorný organizátor – všimněme si jakého to zvláštního, minimalistického jednání se dopouští Boží Syn, který si přeje, abychom s ním na něm měli podíl: Bůh ve svém plánu evidentně počítá s lidským „spolupracovníctvím“, o čemž konečně svědčí i vyvolení lidu Izraele ve Starém zákoně.⁶⁶

1.3.4 Přetrvávající dialektika mezi strukturou a spontaneitou

„Bůh si volí slabé reality tohoto světa, aby na nich projevil svou moc.“⁶⁷ Při „vzniku koinónie“ tak přikládá ruku k dílu nejen Duch Svatý, ale i „slabá“ lidská iniciativa, která dříve nebo později nabývá i institucionalizovaného, organizovaného charakteru. Mezi oběma póly – spontaneitou a institucionalizací – je samozřejmě přítomné napětí, které není vždy bezproblémové a křesťanská koinónia tak zůstává nejen propriem církve ale rovněž i její „trvalou výstrahou“⁶⁸.

Podobnou dialektiku, která panuje mezi církví a koinónií, lze vysledovat v podstatně umocněnější podobě ve vztahu tohoto světa, ze kterého institucionalizace pramení, k Božímu království – pojmu takřka zastřešujícímu, který s koinónií úzce souvisí a který blíže rozebírám ve třetí kapitole. Nyní ale – poté co byla objasněna provázanost koinónie s církví – je na místě blíže objasnit možnosti světské realizace koinónie: nakolik je možné a zda je vůbec možné ji realizovat v mimocírkevním a mimo-křesťanském kontextu.

⁶⁶ srov. FUELLENBACH, S. 39

⁶⁷ THURIAN, S. 50

⁶⁸ STOTT, S. 63–64

2. Koinónia jenom pro křesťany?

Ačkoli koinónia nalézají všechny předpoklady – zejména pak zjevnou oporu v Duchu Svatém, v oběti Syna a ve křtu v něj na odpuštění hříchů – ke své plnosti mezi křesťany, ideálně v církvi, nelze zavírat oči před partikulárními elementy koinónie, s nimiž se lze setkat (a možná často daleko zřetelněji než v církvi) ve světě v němž na různých místech partikulárně působí Duch Svatý.⁶⁹ A nabízí se tak otázka, zda by si svět nemohl vystačit sám, zda by se lidské společenství nemohlo organizovat v míru a lásce plně z vlastních zdrojů.

Zkušenost nesčetných válek a sociálních vyloučení z posledních již sekularizovaných století ovšem poukazuje spíše na zvláštní neschopnost lidské společnosti žít v míru, natož pak v lásce. Není se proto čemu divit, když významní filozofové současnosti vyjadřují nutnost existence mírového společenství pro přežití lidstva.⁷⁰ Přičemž zdaleka ne všichni jsou ve věci míru přílišnými optimisty. Myšlenky jednoho z nich, které překvapivě (a nechtěně) poukazují na nezbytnost křesťanství pro mírové společenství, nyní kriticky nastíním.

2.1 Nezbytnost křesťanství pro udržitelné lidské společenství

Roberto Esposito, věhlasný soudobý italský morální a politický filozof, ateista, podstatně ovlivněný Heideggerem, v první kapitole své knihy *Communitas*, nazvané příznačně *Nothing in common*, zpochybňuje tvrzení, ze kterého vychází většina sociálně filozofických směrů, totiž že komunita je „majetkem“ subjektů, kteří ji vytváří, je substancí produkovanou jejich spojením, je něčím, co patří lidem a dává jim přidanou hodnotu. Tyto předpoklady jsou podle něj chybné a vedou teorii do slepých uliček, zpochybňujících smysluplnost komunity: To, co je společné a sjednocuje ostatní je současně nějakým způsobem vlastní a jedinečné každému jednotlivci. Členové komunity tak vlastní v komunitě

⁶⁹ Jak reflektují dokumenty II. vatikánského koncilu *Unitatis Redintegratio* a *Lumen Gentium* (in Dokumenty II. vatikánského koncilu), a rovněž apoštol Pavel (srov. Řím 8).

⁷⁰ SAGOVSKY, S. 13

paradoxně právě to, co je v jádru jejich osobním vlastnictvím a komunita tedy postrádá smyslu.⁷¹

Esposito se osvobozuje od výdobytků soudobé sociální a politické filozofie hermeneutickým a etymologickým průzkumem latinského výrazu *communitas*. Primární významovou větev *communitas* identifikuje v řecké rodině *koinos*, ze které pochází rovněž *koinónia* a jsou z ní odvozeny také gótské *gemein* a deriváty *gemeinde*, *gemeinschaft*. *Communitas* a *koinos* vzniká jako opozice k tomu, co je vlastní; Je to něco, co patří více než jednomu, něco společného, veřejného. Další etymologickou větev původu a významu, která bývá soustavně přehlížena, Esposito nalézá v latinském výrazu *munus*, který znamená službu, protislužbu, povinnost a speciálně pak „dar, který nemůže být nedarován“ nebo „dar, který zavazuje k opětování daru“ – tedy jakýsi frustrovaný „dar – nedar“. Esposito na základě této poslední etymologické implikace postuluje odvážné – dle jeho názoru doslova oslepující – zjištění, že totiž členy *communitas* nespojuje něco, co mají k dispozici ke sdílení, ale naopak něco, co nemají, nebo výhledově nebudou mít, něco co ztrácí „jako povinný dar“.⁷² Proklamace typu: „Komunitu tvoří ti, které pojí pozitivně vnímané pouto.“⁷³ jsou pak pro Esposita nahrávkou na smeč.

2.1.1 Nic společného jako antropologická konstanta

Esposito se domnívá, že odhalil nesnesitelnou antropologickou konstantu, sisyfovský fakt, před kterým se lidská společenství opakovaně utíkají do nevědomosti (v poslední době nabízel přístav jistoty blud nacionalismu, komunismu a individualismu) – totiž že *communitas* a potažmo jakékoli lidské společenství v sobě nenese pouze společnou věc, kterou si navíc ontologicky vůbec nemůže být jisto, ale současně i prázdnotu, do které neudržitelná „společná věc“ neustále upadá, ztrácí se v ní a vyprazdňuje se. „Je to právě ono „nic“ (*no-thing*), které se ve společenství stává společnou věcí (*common thing*).“⁷⁴

⁷¹ ESPOSITO, S. 2–3

⁷² ESPOSITO, S. 3–5

⁷³ MACMURRAY in SUMMERS, S. 158

⁷⁴ ESPOSITO, S. 8; překlad autor

Toto nereflektované „společné nic“ pudí společenství k tomu, že zoufale „něco“ chtějí, a proto se dopouštějí válečných zločinů a kolektivních vražd. Esposito – v podobném duchu jako pár let před ním již René Girard, pro něhož je „touha“ (mimetické chtění plodící násilí) klíčovou antropologickou konstantou – proklamuje, že s vědomím této fundamentální „prázdnoty“ lidského společenství, lze porozumět většině produktů lidské kultury. Biblický příběh Ábela a Kaina tak prý nereflektuje nic jiného, než Kainovu frustraci nad situací „prázdnoty“, nad jeho neschopností cokoli „mít“ a tedy cokoli „darovat“, a tak Kain zkusí alespoň „vzít“ život bratrovi.⁷⁵

Espositově konstruktu pochopitelně nechybí šarm, sám jsem vysledoval jeho přenositelnost např. na proces postupného rozbití společenstva prstenu v Tolkienově Pánovi prstenů, do jehož středu se soustavně dostává nicota a prázdnota středu prstenu, některými interpretovaná jako „falešná eucharistie“. Rovněž by pak byla o další dimenzi obohacena starozákonní snaha uchránit Boha od všeho společného, které podle Esposita tedy trpí zásadním deficitem prázdnoty.

2.1.2 Společný je Ježíš Kristus

Moment, kdy se Esposito začne zaobírat společenstvím jako koinónii, kterou považuje za *communitas* přivedenou na dlouho dobu do slepé uličky – pro změnu nikoliv filozofy ale křesťanstvím, shledávám paradoxně jako esenciální pro vysvětlení možnosti existence udržitelné koinónie v mimo-křesťanském kontextu.

Esposito dochází takřka ke spásně-dějinnému rozuzlení: Podtrhuje fakt, že Bůh je křesťanské koinónii, která vzniká a pramení v eucharistii, „konečně“ tím, který jako jediný byl schopný a skutečně „dal dar“ z pozice někoho, kdo jako jediný „něco má“. Dal v oběť svého jediného syna Ježíše Krista, díky kterému členové koinónie – oproti předchozímu stavu – skutečně něco mají, a to co mají je společné.⁷⁶

⁷⁵ ESPOSITO, S. 8

⁷⁶ ESPOSITO, S. 10

Esposito vzápětí ale opět upadá do negativismu – domnívám se, že zde plně podléhá italskému kulturnímu katolicismu, jako lidové zvyklosti, která ve svých extrémních podobách, na něž je oko inteligentního ateisty zvláště citlivé, nezná skutečnou křesťanskou spiritualitu, neví nic o přítomnosti Ducha Svatého jako seslaného přímlyvce i po nanebevstoupení Ježíše Krista na trůn po pravici Boží.

Esposito se totiž naprosto nepodloženě přiklání k tomu, že Bůh podléhá etymologii *munus* – že si křesťany svým darem, Ježíšem Kristem, takřka „zlomyslně“ zavázal k tomu, aby mu také něco dali a následně je po „odchodu“ Ježíše Krista nechal na světě zoufale samotné, což v křesťanském společenství vede k další, ještě větší frustraci, k dalším smrtím na kříži.⁷⁷ Esposito mohl při své fundovanosti alespoň lépe prozkoumat, co Bůh vlastně chce jako dar – milosrdenství (srov. Mt 9,13) a zda Bůh podléhá jím preferovaným zákonům lingvistiky a etymologie.

Espositovy požadavky jsou přitom křesťanskými mysliteli implicitně reflektovány: Anglikánský kněz Summers promýšlející možnosti společenství a přátelství v postmoderní společnosti správně proklamuje, že jediné skupina s motivací a silou ne úplně vlastní může „splnit sen o komunitě“. Tento sen přitom není nedosažitelný – koinónia je nabízena Ježíšem jako pozvánka k přátelství (srov. Jan 15,15) a umožněna příslibeným darem Ducha Svatého.⁷⁸

2.1.3 Společenství mezi lidmi je možné

Espositův příspěvek, osvobozený od ateistické jednostrannosti, je cenný pro vysvětlení udržitelnosti respektive neudržitelnosti společenství koinónické kvality v mimo-křesťanském kontextu. Esposito totiž svou brilantní argumentací nechtěně dokazuje, že pro lidské společenství, které samo o sobě není schopno

⁷⁷ Espositova reflexe frustrace osamocené křesťanského společenství (ESPOSITO, S. 10) je oprávněná jen zcela minimálně; na místě je, spíše než na celkovou bezvýhodnost situace – která se tak někdy, nikoli ale dlouhodobě, vskutku může jevit – poukázat na tajemství kříže, na zraněnost, která je v Bohu, který otcovsky trpěl ukřižování svého Syna, přítomna a která činí Boha blízkého všem trpícím a Ježíše Krista bratrem všech trpících. (srov. MOLTSMANN, S. 42–45) Žádné z těchto utrpení ale není bezvýhodné, neboť křesťané mají jistou spásu a smí doufat ve zmrtvýchvstání. I v raných křesťanských mnišských (koinobitských) komunitách se lze setkat s prožíváním obtíží při jejich založení a udržování, které bývají přičítány démonům a zlu. S demony bratři nebojují sami ale s pomocí Ducha Svatého a své disciplíny. (BRAKKE, S. 79)

⁷⁸ srov. SUMMERS, S. 159

něco společného „vlastnit“, je dar „něčeho“ od někoho „zvenčí“ existenciálně nezbytný, nechce-li toto společenství kompenzovat svou frustraci z „prázdnoty“ kolotočem rituálních a kolektivních vražd.

Korigovaná Espositova argumentace pomáhá vidět Ježíše Krista jako dar spásy, který je zcela vydán lidem ke společenství s Bohem, a je znovu – pod novým zorným úhlem – tím, který snímá hříchy světa a umožňuje lidem žít v plnohodnotné koinónii. Bez křesťanství je tedy jakékoli lidské společenství žijící ve skutečném míru – mající koinónickou kvalitu – na pozadí výše zmíněného, dlouhodobě neudržitelné neboť mu chybí „to společné“.

2.2 Křesťanská koinónie jako sůl míru pro svět

Není radno podléhat maximalistickým nárokům na mír, kterého může za výše zmíněných předpokladů dosáhnout pouze to lidské společenství, které „vlastní“ Ježíše Krista svobodně darovaného (tedy křesťanská koinónia). Považovat aktuální situaci, ve které většina lidské společnosti není totožná s křesťanskou koinónií a stále hledá to „společné“ na nesprávném místě, za pro mír naprosto zapovězenou by bylo příliš pesimistické.

V duchu podobenství o soli (Mt 5,13–16), která má schopnost konzervovat to dobré (mír) co je na světě, a světlu, které rozlišuje, co je dobré, lze proklamovat minimální požadavky míru dosažitelného díky menší křesťanské koinónii působící v rozměrově větším lidském společenství.

Koinónia má být jako sůl pro zemi, jako zdroj míru působící uvnitř – a nabízí se spíše říci – na expandujícím okraji lidského společenství⁷⁹, v neustálém kontaktu s opovrhovanými. Mírová funkce pro ni ovšem nesmí být cíl sám v sobě – tím má být poznání Boha Otce všemi a vzdání jemu chvály (srov. Mt 5,16).

Koinónia, stejně jako církev “(...) nevzniká z přirozených vazeb a náklonností, není to klam, zájmová skupina, sdružení zastánců téhož programu.

⁷⁹ Kristus, ačkoli je uprostřed společenství věřících, stále tento střed posouvá na jeho okraj a činí jej citlivé vůči těm přehlíženým, žijícím na okraji zájmu. (srov. BLUCK, S. 35)

Její prvotní základ a poslední určení je mnohem vyšší: být výrazem Boží lásky ve světě⁸⁰

2.2.1 *Ubuntu* – koinónia bez křesťanství?

Příkladem alternativního „mírumilovného“ přístupu k mezilidským vztahům ve společenství, který je koinónii v některých ohledech podobný a zdánlivě existuje mimo křesťanství, je koncept zvaný *ubuntu*. *Ubuntu* je veškerou lidskou zkušenost zahrnujícím paradigmatem převládajícím u některých Jihoafrických kmenů. Jeho fundamentální součástí je vzájemná mezi-rodová pohostinnost, která může nabývat až extrémních podob.

Ubuntu představuje zvláštní fúzi animistického kultu mrtvých, etikety, etiky i morálky. Kromě pravidla totální pohostinnosti, tedy připravenosti kdykoli, kohokoli přivítat, pohostit a chránit ve svém domě, v sobě *ubuntu* zahrnuje princip úcty ke starým lidem, kteří jsou oslovováni příjmením rodu, ke kterému patří a jehož kořeny a život reprezentují. *Ubuntu* obsahuje také speciální mediativní mechanismy: Rod, jehož příslušníka zabil člověk z jiné rodiny, je s pachatelovou rodinou usmířen nově uzavřeným manželstvím mezi členy těchto dvou rodů.⁸¹

Ubuntu ovšem není jen sadou poněkud rigidního zvykového práva a živých tradic, je také kvalitou, kterou může pohostinný člověk „vlastnit“. Ti, kteří „mají *ubuntu*“, mají již nyní zaručený věčný život a zůstanou i po smrti naživu v jednotě s těmi, kteří *ubuntu* na světě dále žijí. Život – ať už ten pozemský, nebo posmrtný – uskutečňovaný v izolaci od ostatních, je tedy pro toto paradigma nemyslitelný.⁸²

Ubuntu je velmi přiléhavé k jihoafrické realitě, reflektuje tamější velkou rodovou provázanost a propojenost jedince s ostatními. Stojí tak v přímé opozici ke konceptu rodové msty, který je v některých oblastech bohužel stále silně zakořeněný. *Ubuntu* jako něco „společného“ typicky afrického, nezdeformovaného koloniálními velmocemi a náboženstvím působí jako velmi

⁸⁰ FILIPI, 2000, S. 33

⁸¹ BELL, METZ, S. 79

⁸² BELL, METZ, S. 82–83

atraktivní a nosný základ míru ve společnosti až by se dalo pochybovat o nezbytnosti křesťanství pro dosažení tohoto cíle.

Otázkou zůstává, zda *ubuntu* vzniklo a ustavilo se skutečně v izolaci od křesťanství, které do oblasti Jižní Afriky pronikalo od 17. století, zpočátku velmi laxně jen jako vedlejší produkt ekonomických zájmů Dánska a později Anglie.⁸³ Zvážíme-li, že ten, který se o oživení a šíření povědomí o *ubuntu* v 80. letech nejvíce zasadil, nebyl nikdo jiný než nositel Nobelovy ceny míru, pozdější první nativní anglikánský arcibiskup Kapského města Desmond Tutu, nelze křesťanům jistý kredit minimálně na propagaci *ubuntu* upřít.⁸⁴

I v případě *ubuntu* tak lze v křesťanství a v přítomnosti křesťanského společenství, s nímž je tento kulturní koncept v Africe kompatibilní, vidět sůl míru pro zemi. Křesťanství poukázalo na to nosné pro mír, co bylo v kultuře a tradicích již přítomné.

Na rozdíl od koinónie ale můžeme v konceptu *ubuntu*, jehož ambicí je totálně zachytit horizont lidské zkušenosti, vystopovat nesrovnatelně větší míru kontroly a rigidity. To činí *ubuntu*, byť jako dílčí inspirace pro mírové snahy v Africe není špatné, obtížně přenositelné do realit jiných kultur. Křesťanská koinónia je o poznání více spontánní, není mono-kulturním konceptem, snese nejednoznačnost a neobsahuje sadu striktních pravidel chování v předdefinovaných situacích, má charakter stále trvajícího pozvání.

2.2.2 Společenství se zlem

Pasovat „klid a mír“ za nejvyšší hodnotu, kterou je třeba dosáhnout za každou cenu a ztrácet tak z horizontu poslední cíl koinónie – společenství s Bohem, z něhož jedině mír plyne, může společnost uvést do zrádných uliček totalitarismu a extrémního důrazu na uniformitu. Ze společenství se světlem se pak stává společenství s tmou. Společenství s tmou (srov. 2Kor 6,14) přitom nebude držet pohromadě jinak než násilím a rigidní kontrolou, bude tak spalovat samo sebe a své členy.

⁸³ WARD, S. 136

⁸⁴ WARD, S. 151; viz TUTU, D. No Future Without Forgiveness.

Vždy se přitom najde dostatek příznivců radikálních řešení, kterých je zapotřebí v zájmu dosažení míru a prosperity učinit. Společnost se polarizuje na ty, kteří z jejího stavu profitují a na oběti, stav se zatemňuje lidskou konformitou a dochází k postupnému rozdělení společenství. Tento stav je vítán zlem – diabolos – které rozděluje tam, kde nemá panovat rozdělení, a když už spojuje, tak spojuje to, co nemá být spojeno – ve výjimečných situacích pak může nějaký čas svou strachem vynucenou, nebo egoistickou pohodlností udržovanou kohezi imitovat či karikovat „společenství svatých“, z dlouhodobého hlediska je ale odsouzeno k rozpadu v nicotě: „Zlo je zasetý plevel, který je v době žní již seschlý.“⁸⁵

2.2.3 Shrnutí: Koinónia jako dar pro svět

Koinónia, která přináší světu mír, je bez křesťanů nemožná a bez církve obtížně myslitelná a udržitelná. Koinónia, která je existenciálně orientovaná k pravdě, ke správnému a nosnému spojování v lásce, ke společenství s Bohem, je mocnou zbraní utlačující zlo ve světě, které se snaží vyvinout podobné postupy⁸⁶ a ve výsledku tak popírat možnost existence mírového lidského společenství v lásce, kterého je možné dosáhnout jedině v Ježíši Kristu.

Koinónia je realitou, která se ze své podstaty sama svobodně rozdává a posuzovat ji na bázi vlastnictví je proto nebezpečné: Spokojit se s ní jako s exkluzivním „majetkem“ křesťanů, který nenalézá praktické implikace a nenabízí světu pozvání, se rovná její likvidaci. Svět, který sténá v porodních bolestech – a nikoli uzavřené křesťanské společenství – je totiž primárním a posledním adresátem koinónie a křesťané se tak mají se světem adekvátně solidarizovat (srov. Řím 8,17–39), to jest nezadržovat společenství s Bohem v exkluzivitě a privátní pohodlnosti a o koinónii se ve světě dělit s ostatními.

Svět a všichni lidé v něm jsou adresátem odpuštění a společenství s Bohem. Působení Boží ve světě se ale neomezuje „jen“ na koinónii, lze ho zástupně označit hermeneutickým schématem „Boží království“, které v souvislosti s koinónii rozebírám v další kapitole.

⁸⁵ KAPLAN, čl. 17

⁸⁶ Sv. Augustín si všímá tendence pýchy (zla) imitovat a v posledku tak spíše karikovat dobro včetně jeho dopadů. (viz PARRISH, J. Two cities and loves)

3. Koinónia jako projev Božího království

Pane Bože,
Tvé království je mezi námi,
je nám blízko a je skryté:
je to tento člověk, kterého máme milovat,
jsou to tito lidé, pro které máme žít.
Tvá vůle se uskutečňuje ve světě
všude tam, kde lidé žijí a umírají
jeden pro druhého.

Prosíme Tě: dopřej nám, abychom
naplnili, co si od nás přeješ,
pozdolna, den ze dne.
Doufáme, že tak Tvé jméno se nám
stane důvěrně blízké, a že tě
najdeme, našeho Otce a Boha,
až do plné věčnosti.

Amen⁸⁷

V předchozích kapitolách jsem se pokusil obšírným výkladem přiblížit význam a obsah křesťanské koinónie, jejíž existence je bez vazby na křesťanství dlouhodobě neudržitelná. Koinónii jsem uchopil jako vztahovou skutečnost nové kvality, označující společenství s Bohem skrze Ježíše Krista, které se nabízí všem, má paralelní dopad na společenství mezilidské a nalézá místo v institucionalizované realitě církve.

Nyní zasadím koinónii do kontextu království Božího⁸⁸. Bude proto nutné zprvu blíže objasnit pojmání Božího království v historickém kontextu, z něhož odvodím vhodný koncept království Kristova, jehož reciprocitu s koinónií, církví, a světem dále tematizují.

3.1 Boží království jako Ježíšova mise

V době Ježíše Krista byly mezi Židy zastoupeny tři typy do jisté míry komplementárních pohledů na království Boží, které se navzájem mísily: národně politický, apokalyptický a etický. Národně politická očekávání se pojila s osvobozením Židovského národa od politického útlaku a inklinovala ke

⁸⁷ sestavil P. Řehoř Mareček OFM z textů východní liturgie; Mše Svatá 18.9.2011.

⁸⁸ „Spojení *basileia tú theú / tón uranón* (království Boží / nebeské) se u synoptiků vyskytuje stočtyřikrát a to konkrétně takto: Matouš 51 výskytů, Marek 14, Lukáš 39. Taková četnost je bezesporu vysoká, a uvážíme-li obsah pojmu, naprosto opravňuje k tomu, abychom království Boží označili za teologické téma.“ (VIVIANO, S. 17)

schvalování použití vojenské síly, apokalyptika oproti tomu očekávala příchod království spíše pasivně a slibovala si od něj totální proměnu světa, případně předznamenanou dramatickým soubojem světla s tmou, etický princip byl blízký zákonictví – království Boží se mělo přiblížit dodržováním předpisů, nebo inspirací od Boha vzešlých v modlitbě. Představa mesiáše pak podléhala optice těchto pohledů: mesiáš měl být jednou politickým vůdcem či vojevůdcem, podruhé nositel nebeského řádu, potřetí někým, kdo dokonale splní všechny předpisy. Není se čemu divit, že tolik úkolů někdy vyžadovalo dokonce mesiáše dva – jednoho královského a druhého kněžského.⁸⁹

Když se ho farizeové otázali, kdy přijde Boží království, odpověděl jim: „Boží království nepřichází tak, abyste ho mohli pozorovat, ani neřeknou: ‚Hle, je tu‘ nebo ‚je tam‘. Neboť hle, Boží království je mezi vámi.“ (Lk 17:20;21)

Ježíš během svého veřejného působení očisťuje poselství o království Božím, a tím i svou roli mesiáše-krále, od neadekvátních představ jeho současníků. Univerzalitu staví nad nacionalitu a mír nad násilí.⁹⁰ Svědectví o Božím království podává nejen v podobenstvích, vybízejících k obrácení posluchačů – ke korekci jejich předsudků, ale v posledku i prostřednictvím svého vlastního života: Ježíš zůstává „svému“ království věrný až na kříž tím, že jedná vždy v souladu s vůlí svého Otce.

3.1.1 Sociální dimenze Božího království

Ježíš během svého veřejného působení – ke všeobecnému zmatku a zklamání teologů – kráčí po tenké linii a neprezentuje jasný koncept Božího království, který by se zařadil bok po boku k ostatním dobovým představám a byl okamžitě vytržen a zneužit nedočkavými zájmovými skupinami. Existujících představ se sice dotýká – v Ježíšových exorcismech lze vysledovat podobnost s apokalyptickým soubojem světla s tmou⁹¹ a v jeho parenetických poučeních zase návody ke správnému jednání – nekanonizuje ale ani jeden z těchto pohledů jako pro Boží království definující. Sám místo toho klade důraz

⁸⁹ FUELLENBACH, S. 53

⁹⁰ FUELLENBACH, S. 67

⁹¹ srov. FUELLENBYCH, S. 36

především na průvodní znaky království Božího, které lze zažít a na kterých se lze přičinit již nyní, na tomto světě.

Ježíš soustředí pozornost svých posluchačů na sociální dimenzi Božího království, na jeho projevy v přítomnosti, v běžných lidských životech a sám implicitně potvrzuje svou roli krále, jehož tradiční úlohou bylo zajišťovat harmonii a spravedlnost ve společnosti. Spravedlnost v židovském pojetí totiž neznamená jen vykonávání soudní moci, ale rovněž péči o chudé, sirotky a vdovy – což jsou kritéria, která Ježíš naplňuje do krajnosti. Ježíš je ideální král, je garantem i obhájcem spravedlnosti, která se prakticky projevuje skutky milosrdenství pro ty nejchudší a bezmocné (srov. Žalm 72).⁹²

Předznamenání sociální dimenze království Božího v oblasti pozemské spravedlnosti najdeme ve starozákonním konceptu jubilejního roku (srov. Lev 25), který bývá považován za nikdy nerealizovaný utopický ideál židovského egalitarizmu.⁹³ Během jubilejního roku, který byl ohlašován troubením na beránci roh pravidelně každých 50 let, se měly odpustit všechny dluhy, propustit dlužní otroci a navrátit všechn majetek původním vlastníkům. Jednalo se o velký sabat, jednou za 7 krát 7 let (doplněno jedním rokem do plnosti). Od mesiáše se pak očekávalo, že ohlásí velký jubilejní rok Hospodinův (srov. Iz 52, 7-10), což Ježíš de facto činí – a to včetně podtrhnutí sociální dimenze: propouštění zajatců – proklamací v Lukášově evangeliu:

Pánův Duch je nade mnou, protože mne pomazal, abych zvěstoval evangelium chudým; poslal mne vyhlásit zajatcům propuštění a slepým nabytí zraku, propustit zlomené na svobodu, vyhlásit vítaný Pánův rok. (Lk 4, 18;19)

Aby se sociální a obecně „pozemský“ přesah království Božího neztrácel z horizontu na úkor apokalyptických představ nebo jednostranných ukvapených realizací království na zemi, je vhodné navázat na recepci Božího království, kterou ve svých listech prezentuje apoštol Pavel.

⁹² JOHN, 2007, S. 25

⁹³ FUELLENBACH, S. 52

3.1.2 Pavlova systematizace Božího království

Pavel si jako jediný novozákonní autor trůfá definovat Boží království a činí tak vskutku „koinónicky“: „Vždyť Boží království není pokrm a nápoj, nýbrž spravedlnost, pokoj a radost v Duchu Svatém.“ (Řím 14,17) Spravedlnost přitom nutně nepoukazuje na poslední soud, ale ke spravedlnosti jako záležitosti spravedlivých mezilidských vztahů, zejména k těm opovrhovaným. Pokoj rovněž nepředstavuje jen vnitřní stav věřícího, ale stejně tak i absenci války, přítomnost zdravých mezilidských vztahů, ve kterých se lidé mohou radovat.⁹⁴

Podle Pavla je Boží království díky Kristově oběti přítomno již nyní na zemi mezi námi v podobě království Kristova, které bude v poslední čas, v „době žní“ přijato do eschatologického království Božího (srov. 1Kor 15,24). Přičemž onen realizovaný obraz Božího království má být zřetelně patrný ve společenství křesťanů, v Kristově království.

Potom bude konec, až Kristus odevzdá království Bohu a Otcí a zruší každou vládu, každou vrchnost i moc. (1Kor 15,24)

Pavlova „královská systematizace“ pravděpodobně navazuje na starší židovskou tradici a nabízí velmi přijatelnou harmonizaci reflektující skutečnost, že „království Boží je zároveň přítomné i budoucí; je jistotou i předmětem touhy a naděje, je darem i závazkem.“⁹⁵ Apoštol Pavel neškrťá ono „až na konci věků“ typické pro eschatologii, a současně nabízí i uspokojivé „už“ v Kristově království, když se ve svých epištolách (srov. Kol 1,13; Ef 5,5; 1Kor 15,24)⁹⁶ nechává inspirovat menšinovými před-apokalyptickými představám Židů, kteří očekávali blažené období panující mezi prvním a druhým příchodem Mesiáše.

Pavel tento časoprostor, netrpělivci mylně vymezovaný jako konkrétní lhůta trvající 1000 let (milenarismus, chiliasmus), vyplňuje právě působením

⁹⁴ srov. FUELLENBACH, S. 155–173

⁹⁵ NOVOTNÝ, S. 351, heslo: království boží;

⁹⁶ Listy Efezským a Koloským, řadící se mezi tzv. „deuteropaulina“ – listy u nichž nepanuje shoda v oblasti Pavlova autorství, navíc rozvíjejí eklesiologické učení o kosmickém tělu Kristovu a jeho údech – věřících. (FILIPÍ, 2000, S. 46–47)

království Kristova⁹⁷, které bude nakonec Synem svobodně – nikoli z povinnosti, která by implikovala subordinacionismus – odevzdáno Bohu Otci: „Toho dne bude reálný svět identický se světem, jak si jej Bůh přeje.“⁹⁸

Pavel tak nabízí zajímavou primárně eschatologickou kostru, a byť z ní kvůli helénskému světu v některých epištolách operativně slevuje, lze ji velmi dobře rozvinout pro základní systematizaci vztahu mezi královstvím Božím, koinónii, církví a světem:

Z vůle Boha Otce nalézá království Boží⁹⁹ na zemi prozatímní obraz v království Kristově, které se v plnosti projevuje především, ne však výlučně, v těle Kristově – tedy v církvi¹⁰⁰ a jejích údech – věřících. Úzkostlivě strážené hranice instituce církve ale nejsou totožné s neviditelnými hranicemi působení království Kristova, které je přesahující ryzí koinónii a rovněž by se dalo nazvat neviditelnou církví. Království Kristovo působí kdekoli lze nalézt ohleduplné lidské společenství, kdekoli lidé, podobající se údům těla Kristova, sdílejí společný úděl s trpícími. Království Kristovo, jako trvale expandující pozemský obraz království Božího, sice přesahuje hranice církve, současně ale přitahuje všechny lid Duchem Svatým do existujících explicitně křesťanských koinónii – tedy církví, ve kterých již dříve externě žité koinónické rysy mohou dospět k větší plnosti díky výraznějšímu napojení na Krista.

Já jsem ta vinná réva, vy jste ratolesti. Kdo (zůstává ve mně) a já v něm, ten nese hojně ovoce; neboť beze mne nemůžete činit nic. (Jan 15,5)

⁹⁷ „Království Boží u Pavla označovalo konečný cíl cest Božích, konečnou dokonalost, plnost věčnosti, kdežto království Kristovo přípravný a předběžný stupeň mezi jeho vzkříšením a druhým příchodem.“ (NOVOTNÝ, S. 351, heslo: království Boží)

⁹⁸ JOHN, 1997, S. 20

⁹⁹ „Kde se království Boží nachází? Z víze v Dan 7, která byla převzata do Nového zákona, je patrné, že království je původně u „Věkovitého“, nebeského Otce, a když přichází, znamená to, že sestupuje dolů na zemi. Království tedy ve svém plném, konečném uskutečnění představuje realitu tohoto světa, ačkoliv jeho počátky jsou transcendentní. Tento pohled není mezi křesťany většinový, protože mnozí z nich království ztotožňují s nebem a chápou ho jako individuální a kolektivní cíl dosažený ve chvíli naší smrti.“ (VIVIANO, S. 23)

¹⁰⁰ „Druhý vatikánský koncil mluví o církvi jako o svátostném znamení a nástroji vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“ (Lumen Gentium, čl. 1 in Dokumenty II. vatikánského koncilu)

Působení Kristova království, mezi jehož klíčové projevy patří právě s církví provázaná koinónie, která je nejen mostem církve do světa ale také mostem po kterém může váhavý svět přejít do Božího království, svět obvykle velmi obtížně rozpoznává jako předznamenání a pozvánku do přibližujícího se Božího království. Bůh si nepotrpí na autorská práva, vstupuje do světa „zespodu“ skrze nepatrné a slabé, aby svět neohromil a lidem ponechal svobodu rozhodnout se pro něj. Svědectví o svém království přenechává Synu a církvi, kterou Duch Svatý všemu potřebnému učí, aniž by ji vytrhoval ze světa a jeho skandálů.¹⁰¹

Království Kristovo je spíše než hlasitému tlampači podobno zloději, který přišel nečekaně a loupi temnotu za temnotou, aby skrze uvolněné místo nechal zářit světlo Božího království do světa. V Božím království není prostoru pro líbivou bombastičnost, která všechny ohromí a donutí svět uvěřit: „Mesiáš je vládce pokoje, chudý a prostý král, který zbuduje panství pokoje od moře k moři. Pokoj je přitom nastolován diskrétně, jako kvas.“¹⁰² A svět, metaforicky řečeno, tak často, spíše než aby přicházející panství pokoje přijímal, se vši vehemencí pracuje na tom, aby zůstal vůči jeho projevům slepý. Ruku na oči mu navíc občas přikládají i představitelé církvi, kteří šíření království nechtěně sabotují z nejrůznějších malicherných důvodů.

3.2 Církev a Boží království

Jedním z překážek šíření království Božího bylo jeho ztotožňování s pozemskou politickou institucí, od něhož byl malý krůček již církevní otec Eusebius, nebo s církví, k čemuž byl pokoušen Augustin.¹⁰³ Představu, že je království Boží totožné s katolickou církví pak oficiálně koriguje teprve II. vatikánský koncil, který uznává, že království Boží působí v Duchu Svatém i mimo církve.¹⁰⁴

Církev dala svým ztotožněním s Božím královstvím v minulosti nechtěně průchod jednostranným politicko-apokalyptickým pokusům, které poznamenaly celý středověk. Pokusy přitom pramenily z frustrace lidí nad stavem církve a světa – jestliže je království Boží totožné s církví, tak by měla být neutěšená

¹⁰¹ srov. JOHN, 2009, S. 4–5

¹⁰² KAPLAN, čl. 27; srov. Iz 9,5; Zach 9,9–10; Mt 13,33

¹⁰³ SARKA, S. 66

¹⁰⁴ Lumen Gentium, čl. 5; Gaudium et spes, čl. 45; in Dokumenty II. vatikánského koncilu

situace člověka přece rázem proměněna. A jestliže se změna k lepšímu nedostavuje, je třeba ji ve vší lidské zoufalosti uspíšit. Díky experimentům (např. novokřtěnců) uskutečnit království nebeské na zemi, které končily krveprolitími, pak zůstává království Boží do budoucna z „pozemské debaty“ dlouhodobě oficiálně odstaveno: Království Boží „na zemi“ se pro církve stává hrozbou, a i smířlivé existenciální výklady království Božího, jako pozemsky uskutečnitelné reality, které prezentoval např. Mistr Eckhart, proto nenalézají u církevních autorit pochopení.¹⁰⁵

Osvícenci pak na pozadí dřívějších skandálů spatřují království Boží v rozumu a etice – tím se blíží starému rabínskému pojetí království Božího jako etického konceptu: Ten, kdo dodržuje Zákon (v případně osvícenců pozemské právo), má království v sobě a současně tak urychluje jeho příchod na zem.¹⁰⁶ Nejsou tak ani daleko od Órigénova pojetí království, které tíhne k platonizující jednotě s Bohem v nitru člověka.

Další království raději odsouvají do fantaskních rovin utopie, což je ve srovnání s židovskou apokalyptikou spíše krokem zpět, neboť ta nikdy v pozemský přesah království Božího nepřestávala doufat, i když ho ve chvílích beznaděje odkazovala do vzdálené budoucnosti¹⁰⁷, podobně jako Irenej z Lyonu, který legitimně očekával plný příchod Božího království „až“ na konci věků.

Velké světové války pak ukázaly, jak vzdálené je Boží království světu a humánnímu osvícenému člověku, který se nechal lehce opít totalitními pokusy. Problém přitom nespočívá v nesmyslnosti nebo nemyslitelnosti Božího království ale v jeho neudržitelných, jednostranných interpretacích, kterých se lidé hojně dopouštěli. Poučit se přitom lze, když už ne z příkladu Ježíše Krista, u výše zmíněných církevních otců a raných křesťanských filozofů, kteří ačkoli tíhli k jednomu z interpretačních proudů – ať už k eschatologickému (Irenej z Lyonu), spirituálně mystickému (Órigenés), politickému (Eusebius z Cesareje) nebo církevnímu (Augustin), nikdy z hlediska neztráceli zbývající dimenze Božího království.

¹⁰⁵ srov. VIVIANO, S. 64–86

¹⁰⁶ FUELLENBACH, S. 48, 50

¹⁰⁷ SARKA, S. 68–69

3.2.1 Legitimní pozice církve v Božím království

Církev není totéž co Království či nebesa, ale je to cesta k nim, shromáždění těch, kdo v Království vkládají svou naději.¹⁰⁸

Teprve ve 20. století se k Božímu království vrací patřičná pozornost některých teologů, která se neobešla bez kontroverzí – známá je zejména Loisyho proklamace (1902): „Ježíš hlásal příchod Božího království a (místo něj) přišla církev.“¹⁰⁹, která spolu s pozdějšími nedorozuměními týkajícími se požadavku na radikálnější transformaci katolické církve, vedla k jeho exkomunikaci.¹¹⁰

Stavět církev do protikladu k Božímu království přitom není oprávněné, neboť i židovská tradice počítá se shromažďováním lidu pro Boží království: Předpokládalo se, že Eliáš nebo anděl připraví lid pro království. K novému Božímu lidu tak patří shromažďování, přičemž „vnitřním místem shromažďování je Kristus a církev je nástrojem shromažďování.“¹¹¹ Pozice církve vůči Božímu království je tedy instrumentální.

Církev, ekklesia (shromáždění), operující ve světě jako jedno tělo, jehož hlavou je Kristus, se neustále napřahuje vstříc poslední skutečnosti, eschatologické plnosti v království Božím, pro které lid shromažďuje a přitom lidskou rodinu stále obohacuje svědectvím o společenství s Bohem.¹¹²

Stejně jako Syn ukazuje na Otce a Otec na Syna, ukazuje i církev na krále Krista a koinónia na jeho království, které se rozpíná již tady na zemi. Koinónia, jako průvodní znak přibližujícího se Božího království, koreluje s královstvím Kristovým a je obsahem aktivního svědectví církve. Představuje typ vztahů, které mají panovat nejen v církvi ale v posledku i ve světě, neboť svět je z eschatologického hlediska důležitější než církev: „Církev – žádná – není posledním cílem Božích cest. Tím je Boží království, eschatologická náprava

¹⁰⁸ VIVIANO, S. 29

¹⁰⁹ Ratzinger tvrdí, že Loisyho proklamace nebyla původně tak kritická; Loisy prý pouze konstatoval fakt, že: „Ježíš zvěstoval království, dostavila se církev.“ Podle Ratzingera je přitom přiměřenější konstatovat: „Přislíbeno bylo království, přišel Ježíš.“ (RATZINGER, S. 13–14)

¹¹⁰ srov. JOHN, 2008, S. 2

¹¹¹ RATZINGER, S. 13–14

¹¹² srov. FUELLENBACH, S. 15

celého stvoření. To bude mnohem obsáhlejší než jednotlivá církev, než všechny církve dohromady.¹¹³

3.2.2 Slepota světa

Svět je bohužel často slepý vůči „vyzařování křesťanských životních impulsů na celou oblast dějin lidstva, na politiku, na výchovu, na sociální formy, na kulturní a umělecký život.“¹¹⁴ Problematický vztah mezi váhavým světem a koinónií lze přirovnat k následujícímu podobenství:

Zručný řemeslník, Ježíš, vyrobí velmi prospěšnou věc zamýšlenou a nabídnutou od samého počátku ke společnému užívání všem, neopomene ani předat návod k jejímu užívání formou osobního životního příkladu. Věc, koinónia, není přítom sama o sobě ani údem řemeslníka, totiž církvi a jejími členy, ani hlavou, tedy samotným Kristem. A lidé se jí s chutí rychle chopí, lehce přítom zapomínajíc na toho, kdo ji učinil. Nevědí pak ani, na koho se obrátit kvůli její údržbě, podobně jako množství uzdravených, kteří se za Ježíšem již nevrátili.

Koinónia nebývá světem vždy explicitně rozpoznána jako projev Kristova království, někdy se lidem stává cílem sama o sobě, jindy je s ní velmi nedobře nakládáno – vrcholem jejího zneužití při slepé honbě za některými z jejích vnějších projevů byly hrubě horizontální experimenty, jako komunismus¹¹⁵, jejichž cílem a králem nebyl Kristus, ale pouze a jenom člověk se svým blahem.¹¹⁶

Bohové i svět chtějí Kristu vyrvat, oč je oloupil, totiž aby člověk žil jenom vůči nim v bezprostředním vztahu.¹¹⁷

¹¹³ FILIPI, 2000, S. 175

¹¹⁴ BENZ in JASPERT in HANUŠ, S. 40

¹¹⁵ „Boží království je v marxistickém výkladu bible beztrždní společnost a stává se bojovým cílem utlačovaného lidu, a tak pokračuje údajně v Ježíšových intencích: v jeho boji proti instituci a její utlačovatelské moci za novou a svobodnou společnost.“ (RATZINGER, S. 11)

¹¹⁶ Problémy nastávají v momentě, kdy se zapomene na to, že království Boží, včetně jeho průvodních koinónických znaků, které na zemi identifikují jako království Kristovo (spravedlnost, láska, pokoj a radost), je svobodným darem Božím, na kterém člověk může participovat, nikoli ale si ho sám ze sebe utvářet. Takové pokusy sice začínají vznešenou vizí, schopnou nadchnout davy, končí ale jako babylonské věže. (srov. SARKA, S. 69)

¹¹⁷ BONHOEFFER, S. 62

Vytrhování dobrých věcí z kompetence Boží lze demonstrovat i pomocí rozšířené teorie Slavomila Daňka¹¹⁸, který rozlišoval mezi empirickou církví jako náboženskou společností, která si chce Boha přisvojovat a církví, která ponechává Bohu svobodu, a která se de facto projevuje navenek i uvnitř plně koinónicky. Jen malý krůček od empirické církve by v tomto pojetí stál svět, který již nestojí ani o to si Boha přivlastňovat – a na tom bezpochyby bude mít do určité míry vinu i empirická církev – spíše mu z jeho království jen vyvlastňuje, to co se mu zrovna hodí.

Není se ale příliš čemu divit, když vidíme, jak si svět tak lehce vytrhuje z kontextu království Kristova, co se mu zlíbí. A následně se ve své zaslepenosti, která není schopna nazřít, že to, co chybí, je Kristus, přesvědčuje jak „nefunkční“ a málo trvanlivé věci to jsou: Svět totiž vidí, kterak se údy těla, které mají vydávat „společné“ svědectví, světsky hádají mezi sebou i s hlavou, snad aby ostudně imitovaly bolestné rozpětí údů Ježíše Krista při ukřižování... Proč by tedy svět, který je vůči projevům nekongruence v tělu Kristovu od nepaměti velmi senzitivní a dokáže jich ke svému patologickému „nepoučení“ a pohoršení všech velmi dobře využívat, nemohl s čistým svědomím zaujmout podobný postoj?

3.2.3 Pochybné svědectví nejednotné církve

Vzájemné setkávání – snad lépe řečeno neustálé boje – různých církví na mimoevropských misijních územích vedly později často mezi domorodými křesťany druhé nebo třetí generace k otázce, která církev je ta pravá církev Vykupitele Ježíše Krista.¹¹⁹

Nejednotné církve, které v minulosti své protikladné pozice zcela záměrně kultivovaly a exportovaly do misijních oblastí, kdy v chudinských čtvrtích plných potřebných stojí množství rozpadlých kostelů vystavěných různými konfesemi, mohou být jen velmi těžko světu obrazem a inspirací k uskutečňování pravého společenství, kterému různost nebrání v bytí spolu.¹²⁰

¹¹⁸ srov. FILIPI, 2000, S. 16

¹¹⁹ JASPERT in HANUŠ, S. 13

¹²⁰ FRANCOIS, S. 4

Zděděné konfesijní ulpívání a nevraživost, naše neschopnost upozadit se, tak působí na lidské společenství i svět neblahodárně.

Hledání sebe sama upřednostněné před svobodným následováním Krista v lidské realitě, která není bezchybná, brání v podávání důvěryhodného a jednotného svědectví křesťanů o Kristu a jeho království. Zjevným znamením jednoty vůči světu i sobě navzájem přitom nemůže být pohodlná jednota dosažená pouze v nekonfliktních oblastech, se kterou se lze spokojit pouze jako s provizoriem. Vnitřní i vnější společné svědectví v koinónii vyžaduje jednotu celostní.

Žíznicí svět přitom možná nakonec stojí o to stát se koinónií – nestane se jí ale dřív, než budou ti, kteří jsou povoláni být jedno v Kristu, podávat opravdové a zřetelné svědectví o jednotě. Svět se přitom již leccemu naučil, jsou v něm částečně zakořeněny univerzální principy mezilidského spoluzití blízké koinónii a mnohé další – chybí jim nicméně citelně hlava, kterou je Kristus, a tak mohou velmi rychle zapadnout pod nánosy obžalob stran zla. Církev tak svou nejednotou v posledku přispívají k chaosu panujícímu ve světě: „Je-li jediné poselství evangelia zvěstováno mnoha hlasy, které jsou vzájemně v konfliktu, plodí to zmatek.“¹²¹

Nejednota křesťanů je palčivým problémem celého světa, i když ten si to zatím sotva uvědomuje. „Naše rozdělení činí Krista nerozpoznatelným.“¹²² Ježíšovo zbožné přání, nikoli rozkaz, aby všichni byli jedno (Jan 17,22–23), proto zní tím naléhavěji a je třeba se mu v kontextu koinónie věnovat, jak činím v následující kapitole.

¹²¹ KASPER, 2008, S. 66

¹²² SCHUTZ, 2006, S. 39; překlad autor

4. Koinónia a spirituální ekumenismus

Jsi-li zbaven starosti o to, jak obstojíš před Bohem, všecku uvolněnou energii můžeš nasadit ve službě stvoření dosud nevykoupěnému, světu ve zlém ležícímu, lidem chudým a potřebným Boží lásky.¹²³

V předchozí kapitole bylo naznačeno, kterak se do lidské reality v osobě a příkladu Ježíše Krista „vlévá Boží království“, které nalézá konkrétní formu v koinónii, Kristově království. Lidské praxi, která na sebe vzápětí bere podobu církve, se odhaluje a nabízí radostnou zvěstí to, co Ježíš viděl u svého Otce v nebi (srov. Jan 8,38) a uskutečňoval na zemi: společenství lásky a odpuštění – to jest jeho království, ryzí koinónia.

Svět je ale bohužel v rozpoznání a přijímání tohoto království laxní a nejednotné svědectví církve k jeho lenosti jen přispívá. Koinónia je přitom mimo křesťanský kontext vystavena nebezpečí horizontálního oploštění, které ruší možnost člověka mít osobní vztah s Bohem a z tohoto vztahu čerpat do vztahů mezilidských. Je proto nadmíru důležité usilovat o takové svědectví křesťanů, které bude ve své podstatě koinónické – implikující společný podíl. Takové svědectví ovšem křesťané nemohou realizovat odděleně – každý zvlášť ve svých církevních fragmentech, toto svědectví – chce-li být kongruentně koinónické – vyžaduje, aby bylo podáváno v jasné a viditelně usmířené jednotě.

4.1 Jednota už nyní nebo až potom?

Dosažení jednoty „již nyní“ si kladou za cíl některé z ekumenických snah. Ekumenismus obecně představuje „uvědomělé a organizované snahy o spolupráci a sblížení křesťanských církví, jež se v minulosti rozdělily do útvarů navzájem odlišných svým učením, pojetím úřadu a svátosti.“¹²⁴ Ekumenismu přitom na srdci neleží nic jiného než *oikúmené*, tedy celý obydlý svět.

Ekumenismus má ústit v nenásilnou koinónizaci světa, v jeho láskyplné přijetí do království Kristova a v posledku i Božího: „(...) horizontem ekumenického

¹²³ FILIPI, 1991, S. 99

¹²⁴ FILIPI, 2000, S. 122

hnutí je celá Boží ekumena, naděje na nové nebe a novou zemi, v nichž přebývá spravedlnost.¹²⁵

4.1.1 Ekumenický eschatologismus

Plné společenství a jednota (*communio*) mezi křesťanskými církvemi, byť může vypadat sebezáračněji, není nutně věcí eschatologickou. Eschatologickou plnost lze podle Pavlovské „královské“ interpretace, uvedené v předchozí kapitole, sice čekat od přicházejícího Božího království, nikoli však od království Kristova, které v sobě nese výzvu k jednotě dosažitelné již v tomto věku.¹²⁶

Ekumenický eschatologismus přitom může pramenit nejen z přílišné konformity členů stávajících církví, ale také z nedostatečného rozlišení dialektiky mezi jednotou pozemskou a nebeskou: První jednotou je jednota „již“ pozemsky koinonicky uskutečnitelná v Kristově království, která vyzývá k akci všeobecného smíření, aby se přiblížilo království Boží a svět mohl uvěřit. Druhou jednotou je jednota eschatologická v nové zemi a novém nebi, odkázána na budoucnost a horizont naděje – na moment, „až“ se království Boží přiblíží a sjednotí s královstvím Kristovým.

Obě jednoty jsou navzájem komplementární – realizuje-li se jednota pozemská, přibližuje se současně i jednota eschatologická. Jednu nelze oddělovat od druhé, nebo jednu na úkor druhé upozadovat. Příkladem takových negativních extrémů budiž radikální teologie osvobození, hledající království Boží výhradně „již“ na zemi, nebo víra striktně vertikalizovaná, čekající pasivně pouze na ono „až“ v nebeském ráji.

4.1.2 Aktivní realizace jednoty

Jednotu je žádoucí realizovat aktivně, ve svobodném ztotožnění se s naléhavou modlitbou samotného Ježíše, kterou vyslovil v klíčové „hodině Syna

¹²⁵ FILIPI, 2000, S. 176

¹²⁶ „Názor, který sdílejí četní reformační teologové, totiž že jedna pravá církev Kristova je záležitostí teprve eschatologickou, sloužil také, pohříchu, za záminku pro odmítání úsilí o větší a viditelnější jednotu Kristových církví.“ (FILIPI, 2000, S. 107)

člověka“ (srov. Jan 17). V této dramatické chvíli Ježíšovi velmi záleželo na tom, aby apoštolové zůstali jedno; aby se po tom, co vbrzku uvidí, nerozutekli a nevrátili zpět k tomu, co nechali za sebou, když se ho vydali následovat. Jednota je natolik důležitá skutečnost, že ji Ježíš neodkazuje na víru, ale na samotné jméno Boží, které má věřící držet pohromadě (srov. Jan 17,11).¹²⁷ Jednota je tak důležitá, že bez ní svět nemůže poznávat Ježíše Krista a Boží lásku:

Slávu, kterou jsi mi dal, jsem dal jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno, já v nich a ty ve mně, aby byli přivedeni k dokonalé jednotě a aby svět poznával, že jsi mne poslal ty a že je miluješ tak, jako miluješ mne. (Jan 17,22–23)

Jednota křesťanů navíc není záležitostí statické ideje, neboť se sám její předobraz – jednota Otce a Syna, na zemi projevil dynamicky, v životním zápase Ježíše Krista a v neustále obnovované harmonii dvou vůlí. Jednota křesťanů na zemi, která není uzavřenou a soběstačnou, ale svět k víře zvoucí, nemůže být realizována jinak než skrze růst ve víře a lásce. Je evidentní, že jednota, která je slávou Otce zjevenou světu, nebude křesťany docílena jinak, než za použití veškeré jejich lásky.¹²⁸

Evangelia podávají zprávu, o jakou jednotu se jedná – není to platonizující nebo indiferentní jednota – jedná se o sociální jednotu, o společenství individuálních, svobodných lidských bytostí v lásce a v Duchu Svatém, které má na svět spásný a irénický vliv. Nelze přece popřít, že smíření, jehož vzorem a svědkem mohou být církve, přinese blaho celé lidské rodině – i kdybychom nehledali transcendentní výrazy, je zjevné, že svět jím bude „proměněn“. A je to právě kvůli světu, kvůli kterému je třeba o přibližování usmířené jednoty církvi aktivně usilovat. Stav v jakém jsou církve nyní, byť může jejich členům vyhovovat, není vůči světu upřímný, stávající stav činí z Ducha Svatého rukojmího křesťanské pohodlnosti.

Popírat možnost plně pozemsky realizovat jednotu jako christocentrické společenství, ve kterém mezi lidmi panují podobné vztahy jako mezi Synem a Otcem, znamená zpochybňovat přání Ježíše Krista a jeho způsobilost

¹²⁷ FRANCOIS, S. 9

¹²⁸ FRANCOIS, S. 10

k modlitbě. Je přece jen jedno království Kristovo, vnitřně nerozdělené, uskutečňující se ve světě, kde dává vzniknout koinónii nalézající ukotvení v institucionalizované realitě církve.

Kristovo království, které bude na konci času přijato do království Božího, má směřovat v jednotě pozemské vstříc jednotě eschatologické. Odkládání smíření a jednoty křesťanů, které nelze odtrhovat od církevní reality, do času eschatologického, tedy přiklánět se k „ekumenickému eschatologismu“, je proto omylem, který bývá dokonce některými autory interpretován jako příčina prolongace příchodu Božího království na zemi.¹²⁹

4.1.3 Modely pro jednotu církve

Usilování o jednotu církví již nyní dostalo díky iniciativním teologům, kteří tuto otázku intenzivně promýšlí již bezmála jedno století, různé konkrétní podoby. Byly navrženy modely jednoty, které nabízely sjednocení církve v blízké nebo vzdálené budoucnosti. Diskuse nad nimi pak přinesla rozbor jejich výhod i nevýhod, odhalila míru jejich realizovatelnosti a poukázala na jistou nedostatečnost jakéhokoli a priori systémového řešení na poli usilování o sjednocení církví.

Panuje sice obecná shoda v tom, že budoucí jednotu církví nemůže být jednotou unitárního typu, ale jednotou v usmířené diverzitě. Takovou jednotu si ale představují různé církve rozdílně a největší překážkou pro jejich „sjednocení“ se na tom, co pro ně jednotu vlastně znamená a jak by měla vypadat, představuje jejich rozdílné, někdy protichůdné vnitřní uspořádání a tradice: Vedle sebe nyní stojí katolická univerzální koncepce církve s Petrovým úřadem, východní autokefalita a protestantské národní církve, jejichž část, spolu s anglikánskou církví, uznává univerzální episkopální systém, jiná část se kloní k presbyterně-synodnímu, na lokální společenství orientovanému přístupu.¹³⁰ Přidalo se množství mladých pentekostálních církví a svobodných církví, které zejména v prvních generacích kladou důraz na spontaneitu bez nutnosti institucionalizované exprese církve.

¹²⁹ VIVIANO, S. 25–26

¹³⁰ KASPER, 2004, S. 23

Pro katolíky je jediná myslitelná jednota jednotou ve víře, svátostech a úřadu. Pro reformační církve je, podle čl. 7 Augsburského vyznání, dostatečným kritériem jednoty souhlas v učení evangelia a ve vysluhování svátostí. Takové kritérium umožňuje interpretovat požadavky na jednotu volněji než v případě církve katolické. Stačí vzájemná dohoda o fundamentálním významu evangelia, která nevyklučuje různé pojetí úřadů i přítomnost někdy protichůdných vyznání víry. Podle této interpretace tak může být každá církev v eucharistickém a církevním společenství s druhou, zachovávaje přitom svou nezávislost a vlastní struktury. Takové spojení ale pak často postrádá navenek viditelně prožívanou jednotou a je obtížně přijatelné jinými tradicemi.¹³¹

Jednotu církve v pravoslavném pojetí garantuje tradice prvních sedmi staletí, apoštolská víra, eucharistie a úřad. Církev se v pravoslaví uskutečňuje jako vysoce samostatná místní církev (eparchie) v čele s biskupem v apoštolské sukcesi, který je ve společenství s biskupy ostatními. Pravoslaví ale, na rozdíl od katolictví, neusiluje o jednotnou církev jako univerzální strukturu.¹³² Katolictví na rozdíl od pravoslaví nelpí výslovně na tradici prvních sedmi staletí a více zdůrazňuje viditelnou univerzální jednotu církve, které se dosahuje prostřednictvím biskupů a jejich společenství s biskupem Římským.¹³³

A byť jsou si ve víře a svátostech pravoslavné církve s katolickou církví velmi blízké, vykazují velké rozdíly kulturní povahy, které způsobují komunikační problémy: Pravoslavné církve nezakusily osvícenectví a západní odluku státu od církve. Jsou poznamenány padesáti i více lety komunistické totality a po pádu komunismu nyní poprvé zakoušejí skutečnou politickou svobodu – svobodu od byzantských vládců, osmanského impéria, carů, a komunismu. Pád komunistických režimů ve východní Evropě, spojený s navracením majetku i veřejného prostoru východním církvím sjednoceným s Římem, navíc rozjitřil vztahy mezi pravoslavnými církvemi a římskokatolickou církví. V dialogu obou církví také stále znovu vystupuje do popředí

¹³¹ KASPER, 2004, S. 3–4; srov. FILIPI, 2000, S. 156

¹³² FILIPI, 2000, S. 155

¹³³ FILIPI, 2000, S. 156

provokativní otázka papežského primátu, který pravoslavným církvím stále připomíná usurpování moci.¹³⁴

„Západní ekumenismu“ navíc bývá východními církvemi označován za povrchní a někteří teologové vidí pozici východu s jeho kontraproduktivními ale upřímnými „neekumenickými vizemi“ jako plně oprávněnou.¹³⁵

Existuje tedy více než jedno pojetí jednoty církví a zdá se, že je ekumenismus v současnosti ztracen kdesi ve slepých uličkách církevních hierarchií, v nánosech vzájemně nekompatibilních tradic. Myšlenka založení nové, společné církve na zelené louce, která by nebyla zatížena nekompatibilitou tradic, nepřipadá v úvahu, neboť dosavadní kontinuitu, nelze obětovat v zájmu dosažení ukvapené jednoty, stejně tak není možné partnerům vnucovat vlastní model jednoty jako ten nejlepší. Existuje pro ekumenismus tedy ještě cesta? Je dnes vůbec možné překlenout rozdíly v protichůdných organizačních strukturách církví, které často vznikaly jako vymezení jedné církve proti druhé, a zavést církve k viditelné a usmířené jednotě?

4.2 Ekumenismus vzájemného obohacování

Základní strukturou zkušenosti ekumeny je sdílení vlastní zkušenosti s jinými zkušenostmi s cílem větší společné zkušenosti.¹³⁶

Vyvést ekumenismus ven ze slepých uliček je podle bratrů z Taizé a předsedy Papežské rady pro podporu jednoty křesťanů, kardinála Kaspera, stejně jako podle hlasů ze Světové rady církví¹³⁷, možné jedině posílením procesu vzájemného obohacování církví na úrovni „obyčejných věřících“, kteří se často teologům zamýšlejícím se nad sjednocením církví ztráceli ze zřetele. Právě obyčejným věřícím je potřeba umožnit vzájemné poznávání a obohacování se aby se ekumenismus a smíření stal společnou životní zkušeností všech.

¹³⁴ KASPER, 2004, S. 2–3, 19

¹³⁵ KUKLA in HANUŠ, S. 77-81

¹³⁶ JASPERT in HANUŠ, S. 40

¹³⁷ ARAM, S. 42

Vzájemné obohacování je rovněž integrální zkušeností Církve již od samého počátku, neboť církev, jako historické skutečnosti, pod vedením Ducha Svatého, přesahují od momentu svého vzniku sami sebe v pohybu vstříc eschatologické budoucnosti a naplnění v Božím království. Přesahování stávajících hranic církevní koinónie se projevuje v jejich otevřenosti a misií vůči světu, která je samé také ovlivňuje a obohacuje. Podobné reciprocity jako vůči světu je přitom přirozeně možné dosáhnout i při vzájemném sbližování různých církví a jejich členů, kteří jsou v tomto procesu současně dárci i obdarovanými. Ekumenismus vzájemného obohacení tedy není církvím cizí, jen je třeba ho přiměřeně rozšiřovat i na vztah k jiným církvím.¹³⁸

Pro katolickou církev a církve, pro které je obtížné přistoupit ke sbližování a vzájemné legitimizaci na „úřední“ úrovni, se jeví model vzájemného obohacování navíc jako nejpřijatelnější a „nejbezpečnější“, neboť v něm církve zůstávají na první – dogmatický – pohled nadále svébytnými církvemi, současně se ale nepozorovaně, v subsidiárním procesu sbližování odehrávajícím se na nejnižší úrovni mezi věřícími, stávají církví jedinou – s vyhlídkou dostat se dál než „jen“ k vzájemnému „bezpečnému“ uznání.

Teologická reflexe pak musí k tomuto procesu obohacování přispívat spíše než ukvapenými, obavy budícími systémovými modely budoucího sjednocení, přetvářením stávajících protikladných církevních pozic ve zdroje obohacujícího napětí – což je úkol možná ještě složitější. Rovněž chybí dějiny propojenosti konfesí, jejich vzájemného ovlivňování, které by poukázaly na fakt, že „ve skutečnosti jsou existující historická pouta, která spolu jednotlivé konfese navázaly, mnohem silnější, než chce dogmatická sebeobhajoba a dogmaticky zbarvené historické vědomí jednotlivých konfesí skutečně mít.“¹³⁹

Ekumenismus vzájemného obohacování, který se ptá po cestě vpřed k usmířené jednotě, a jemuž na srdci leží individuální zkušenost jednotlivých věřících, nazývá kardinál Kasper spirituálním ekumenismem. Za jeho představitele považuje zakladatele francouzské Ekumenické komunity bratří z Taizé – Rogera Schutzeho, který zdůrazňoval nutnost odpouštět a naslouchat

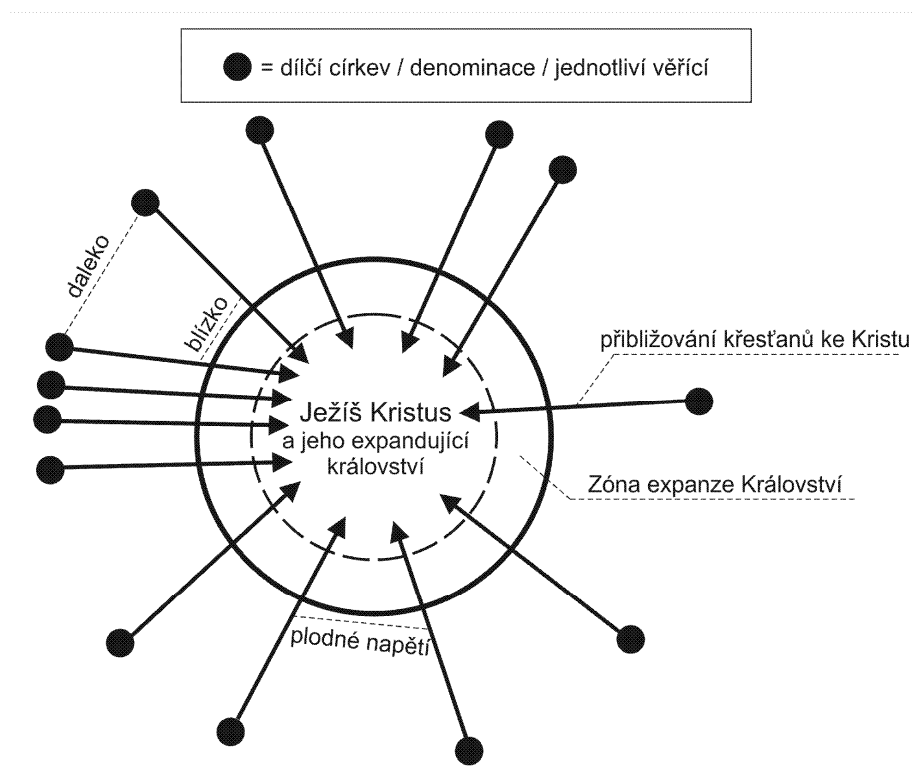
¹³⁸ srov. KASPER, 2004, S. 4

¹³⁹ BENZ in JASPERT in HANUŠ, S. 17-18

druhým, jejichž tradice nás může něčemu novému naučit a vyzýval k tomu, abychom činili všechny kroky nezbytné pro přijetí našich bratrů bez toho, aby museli zapírat svou minulost.¹⁴⁰

4.2.1 Společné přibližování se ke Kristu

Spirituální ekumenismus kalkuluje s faktem, že rozdíly mezi církvemi, v takovém stavu, v jakém jsou nyní, se nemusí v praxi projevovat jen v rozepřích, ale také v plodném napětí, které ústí ve vzájemné obohacování. Původcem tohoto obohacujícího napětí je Duch Svatý a důvodem k vzájemnému obohacování církví nemá být konfesijní kleptomanie, ale odhodlání církví blížít se ke společnému středu, k Ježíši Kristu.¹⁴¹ Poněkud triviálně lze tento proces vzájemného přibližování ke Kristu graficky znázornit takto:



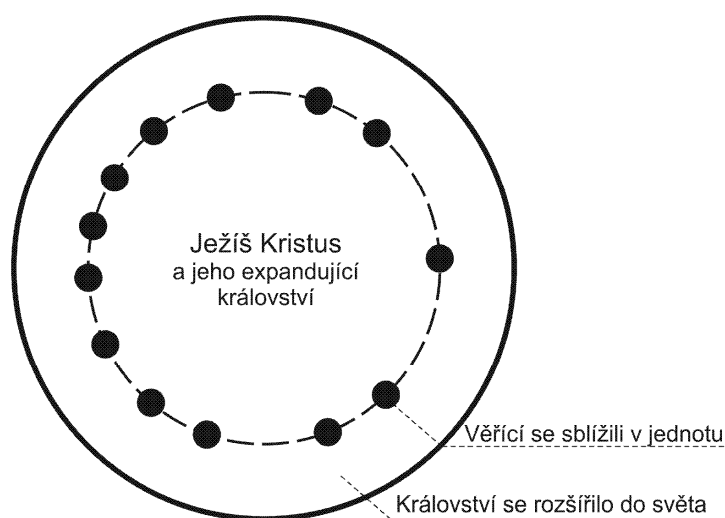
Obr. 2 Společné přibližování se ke Kristu

¹⁴⁰ KASPER in KASPER, ALOIS, S. 4; srov. SCHUTZ, 1984, S. 64–65

¹⁴¹ srov. Jan Pavel II. Ut unum sint, 15

Jak je ze schématu evidentní, hlavní otázkou spirituálního ekumenismu není konverze ostatních do „naší“ církve, ale konverze všech, tedy celého světa, k Ježíši Kristu. Konverze ke Kristu přitom začíná u konkrétního věřícího a je spojena s individuálním pokáním a zkoumáním svědomí, na které musí být stejně tak připravené i společně ke Kristu konvergující církve. Posílit se přitom mohou nepopíratelným faktem, že jak se budou všichni blížit ke svému společnému středu, totiž k Ježíši Kristu, budou se blížit i k sobě navzájem. Tato myšlenka není cizí ani tradici, neboť vzájemné paralelní přibližování se k bližnímu i ke Kristu, který je středem kruhového modelu světa, po kterém se pohybují věřící, hájil již v 6. století sv. Dorotheus z Gazy.¹⁴²

Sbližování církví a věřících v tomto modelu není cílem ekumenismu samo o sobě, ale „jen“ průvodním znakem přibližování se všech ke Kristu, jehož spása tu není jen pro „vlastní“ církev ale i církve ostatní a v posledku pro celý svět. Během přibližování církví k sobě navzájem nelze stanovovat přesné termíny organizačních změn – spíše je vhodné, z pozice jednotlivých věřících trpělivě přispívat do existující živé tradice vlastní církve i církví ostatních osobní zkušeností smíření ve společenstvích. Tato společná zkušenost se stane rozhodující součástí tradice zítřka, kterou tak otevře smíření většího rozsahu.¹⁴³



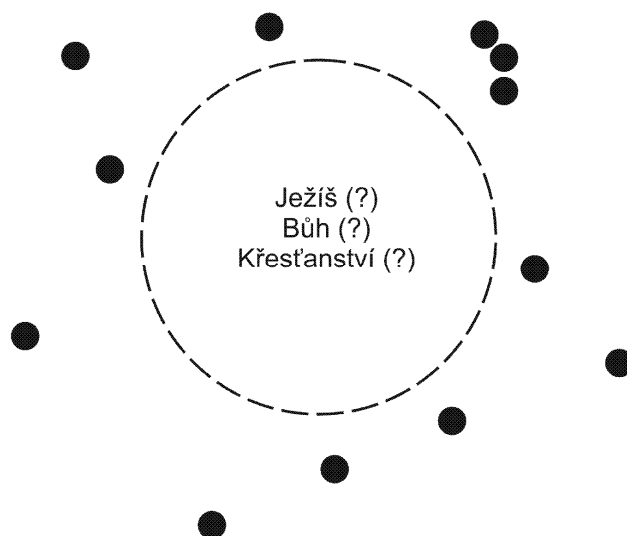
Obr. 4 Jednota křesťanů dosažená přiblížením ke Kristu

¹⁴² FRANCOIS, S. 3, 14

¹⁴³ srov. KASPER, 2004, S. 4

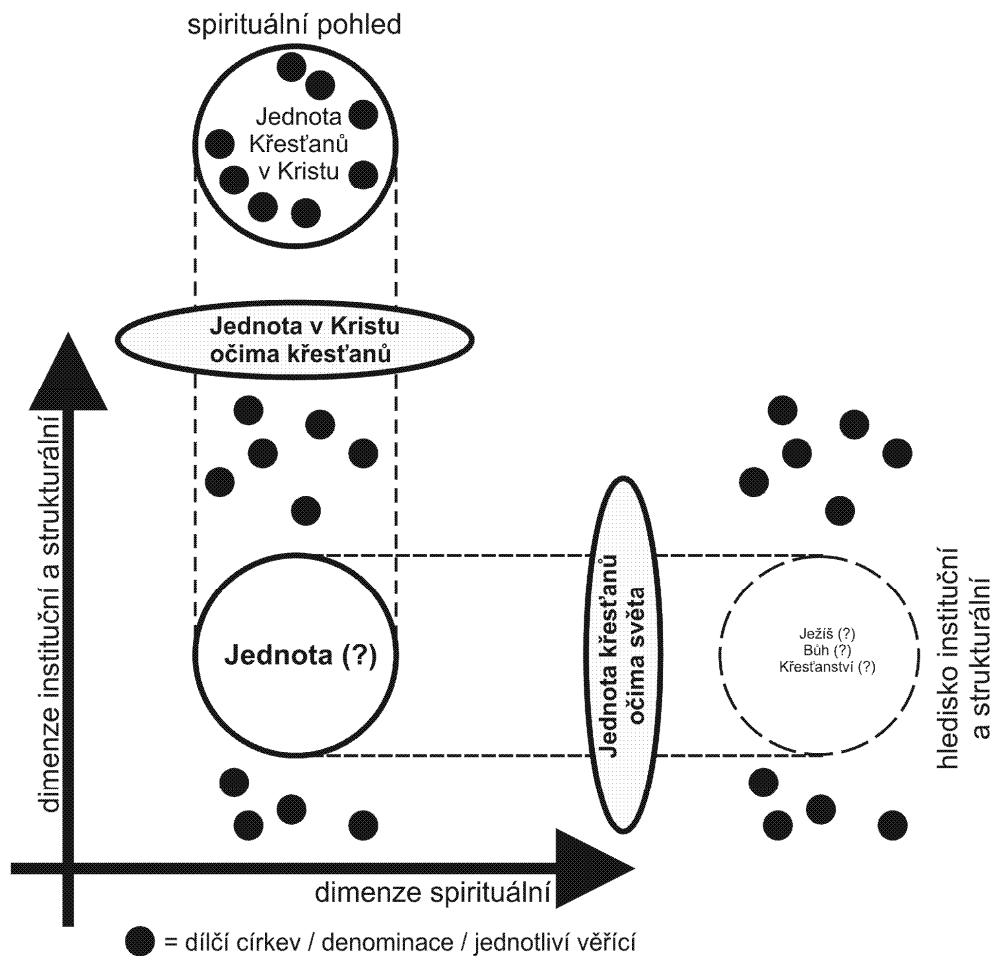
4.2.2 Úskalí společného přibližování se ke Kristu

Společné přibližování bez racionálních implikací zohledňujících svět, jak jsem přesvědčen, v současnosti samo o sobě ale již nestačí. Domnívám se, že i přesto, že bylo (jak míní křesťané zdůrazňující neviditelnou církev) nebo bude (jak zdůrazňují ti, kteří si potrpí na struktury) křesťany dosaženo sblížení v jednotě naznačené procesem na obr. 3 a výsledkem na obr. 4 bude svět i nadále nazírat křesťany nejednotně a s nedůvěrou jako na tomto schématu:



Obr. 5 Pohled světa na „sblížené“ křesťany

Jak je to možné? Jednoduše proto, že svět preferuje pohled materiální – všímá si struktur, institucionalizace a konstituovaných elementů jednoty. Jednota, kterou budou moci rozlišit pouze křesťané svým duchovním zrakem, nebude pro svět viditelná, jak je patrné v pravé části obr. 6:



Obr. 6 Dvě dimenze jednoty – spirituální a strukturální

Aby svět viděl, že křesťané jsou skutečně jedno, bude nutné racionálně vyhodnotit potřebu a podobu struktury jednoty, nikoli se spokojit se stavem jednoty rozpoznatelným pouze křesťany samotnými (horní část obr. 6). Bude přitom zapotřebí klást zvýšenou pozornost, aby se křesťané, vycházejíc vstříc světu, nekompromitovali jeho kontroverzemi. Rovněž bude více než příhodné, využijí-li se již existující struktury.

Nebezpečný se také jeví přístup některých křesťanů, kteří jsou příliš ponořeni do struktur a na jednotu nahlížejí spíše jako svět sám (relevantní jsou pro ně souřadnice z dimenze instituční a strukturální obr. 6 a nikoli souřadnice spirituální), přičemž mohou na úkor „jednoty v církvi“ ze zřetele ztratit jednotu

v Kristu, která je jednotou primární. Jednota v Kristu jako cíl spirituálního ekumenismu proto neztrácí nic na své naléhavosti, dříve nebo později ale bude muset být doprovázena rovněž strukturálními změnami, na které budou sblížení křesťané lépe připraveni – obava ze strukturálních změn proto není na místě.

4.2.3 Zkušenost společenství jako předpoklad jednoty

Duší spirituálního ekumenismu není teologická debata, ale ekumenismus odehrávající se už nyní mezi „obyčejnými“ věřícími, kteří se setkávají a navzájem se sdílejí ve společenstvích. „Společenství je prubířský kámen, rodící se v srdci každého křesťana, v tichu a lásce. Jeho počátek je právě nyní, uvnitř každé osoby.“¹⁴⁴

Uskutečnění zkušenosti společenství, zkušenosti přátelského setkání, představuje z dlouhodobého hlediska fundamentální korektivní kontribuci tradicím církví. Korektivní zkušenost je možno učinit například při setkávání mládeže různých konfesí v Taizé, kterou rozebírám v druhé části své práce. Bez této zkušenosti společenství, ke které opatrně vyzývá rovněž katolický ekumenický direktář, se ekumenismus ztrácí v akademických debatách, jež se většina věřících nemůže zúčastnit, a kterým v posledku ani nerozumí. Přijetí akademických dohod se pak do církve nikdy nepromítne tak, jak by si autoři přáli. Otevřít ekumenický dialog lze podle Kaspera v současnosti jedině jeho prohlubováním na úrovni „běžného“ křesťana.¹⁴⁵

Existuje ale stále přítomná obava, zda se následkem prohlubování ekumenického dialogu formou společenství s křesťany ostatních tradic, rozplyne identita partnerů v indiferentním vakuu. Křesťané se obávají, zda se při sblížování a usmiřování rozdílných církví nevytrácí něco zcela zásadního z jejich církevnosti.

¹⁴⁴ SCHUTZ, 2006, S. 40–41; překlad autor

¹⁴⁵ srov. KASPER, 2004, S. 17

4.3 Problém nevyjasněných identit a příliš velkých diverzit

Všem teologům a pastorům, a všem lidem, kteří se úzkostlivě ptají: „Co se stane s církví?“, můžeme říci: Zapomeňte na církev a myslte na království Boží, hledejte především jeho spravedlnost a živá církev vám bude přidána.¹⁴⁶

Ekumenické hnutí, ať již reprezentované systematickými snahami, nebo primárně na laiky orientovaným mimovolným sblížením, vedlo k mnoha úspěchům – křesťané různých konfesí na sebe tak již nyní nepohlížejí jako na nepřátele a často se vskutku berou jako bratři a sestry.¹⁴⁷ Bohužel se ale zatím nepodařilo docílit žádného znatelného pokroku ve sblížení na eklesiologické úrovni – čím více se křesťané různých konfesí i různých komunit existujících v rámci jedné konfese k sobě přibližují, tím více vnímají přetrvávající rozdíly organizačního a dogmatického charakteru. Frustrace ze zatím neslučitelných rozdílů je o to větší, když se spolu křesťané stále nemohou sejít u jednoho stolu Páně.¹⁴⁸

V současnosti jsou proto, nejen v katolické církvi, mnozí nespokojeni s vleklostí ekumenického hnutí a pro urychlení jednoty prostřednictvím odbourání organizačně-dogmatických překážek jsou ochotní přistoupit na „dogmatický relativismus a pragmatismus“. Druzí jsou pak někdy oprávněně, jindy neoprávněně, puzeni k obranným reakcím, a, majíce strach ze ztráty své identity, jejíž součástí jsou organizačně-dogmatické struktury, budují kolem sebe ochranné valy. Ukvapenost obou stran pak působí v posledku jen další nová vnitřní štěpení.¹⁴⁹

¹⁴⁶ MOLTSMANN, S. 28; překlad autor; srov. FILIPI, 1991, S. 100

¹⁴⁷ „Bariéry bránící vzájemnému obohacování byly prolomeny, když protestantský spiritualismus a pietismus na přelomu 16. a 17. století spolu s katolickou reformou otevřel cestu pro to, aby se v budoucnu křesťané vnímali jako součást jedné spásu působící víry.“ (JASPERT in HANUŠ, S. 12)

¹⁴⁸ srov. KASPER, 2004, S. 2

¹⁴⁹ KASPER, 2004, S. 6–7; srov.: „I v takzvaných konfesních dobách šlo nejen o zápas mezi stoupenci konfesí, ale o zápas uvnitř nich. Což koneckonců trvá dodnes, naopak se zdá, že tento zápas se ekumenismem ještě rozšířil.“ (HANUŠ, S. 85)

4.3.1 Strach ze ztráty identity

V lidském srdci je už zárodek nejednoty, který způsobuje, že člověk hledá svou identitu v odlišení se od ostatních. (...) Být slabý se slabostí bližního, být šťastný z jeho radosti a s nadšeným podivem objevovat to, že se realizujeme jako lidé jedineční a nenahraditelní nikoli odporováním, ale vzájemným sjednocováním, vedoucím ke společenství. (...) Je jen jeden Duch Svatý, který podněcuje ke stejnému zaujetí pro svou církev každého.¹⁵⁰

Na křesťanskou identitu v současnosti, neustále útočí tlak globalizace a strach ze ztráty identity je tak do jisté míry oprávněný, neboť: „Vyznavačská neurčitost a rozbředlost, halená někdy do hesla o toleranci k pluralitě názorů, není žádnou kladnou hodnotou. Prapor, který by nesl příliš mnoho barev, nakonec nikomu nic neřekne.“¹⁵¹ Ztrátu identity, ztrátu kořenů své víry a tradice, lze přitom přičítat oprávněně jen špatně pochopenému nedočkavému ekumenismu, který by vedl k indiferenci a totálnímu relativismu.

Strach ze ztráty identity je nyní hlavní příčinou zpomalené progrese ekumenismu – pokud přehlédneme prostou pohodlnost a laxnost věřících. Nekompatibilní organizační struktura církví, zmíněná v předchozí podkapitole, jako překážka, která zbrzdí ekumenismus na systémové úrovni již od samého počátku, je totiž v posledku do velké míry jen jedním z mnoha aspektů církevních identit, o které jejich členové nechtějí při vzájemném sblížení přijít. Zavrhuje tak často samu možnost sblížení, redukuje ji na požadavek, aby ti druzí přijali vše (zejména struktury) z jejich identity, aniž by jim bylo dovoleno čímkoli přispět během společného směřování ke Kristu.

4.3.2 Plody strachu ze ztráty totožnosti

Strach z možného chybného vývoje ekumenismu, který by mohl ústít ve ztrátu specificky katolické identity, vedl katolické magistérium k vydání deklarace Dominus Iesus (2000), která svou proklamací, že jedinou církví je církev římskokatolická, zasáhla mnohé ekumenismu nakloněné teology. Ani tuto deklaraci, plnou netaktních formulací, ale (naštěstí) nelze číst vytrženou

¹⁵⁰ KAPLAN, čl. 40.

¹⁵¹ FILIPI, 2000, S. 21

z kontextu celého vývoje ekumenismu. Nelze na jejím základě popírat relevanci dekretu o ekumenismu 2. Vatikánského koncilu – Unitatis Redintegratio, to by znamenalo nadřazovat se koncilu a Duchu Svatému.¹⁵²

Walter Kasper ujišťuje, že Dominus Iesus nepředstavuje žádnou fundamentální změnu orientace katolické církve v ekumenickém hnutí a neruší její předchozí nevratné závazky v této oblasti. Deklarace nepopírá působení Ducha Svatého v jiných církvích, ani netvrdí, že by bylo mimo římskokatolickou církev církevní vakuum. Kasper uznává, že deklarace mohla být prezentována mnohem citlivěji a opakuje, ve snaze utěšit situaci, že protestantské církve vlastně ani nechťejí být církví v tom smyslu, v jakém jí je katolická církev – proto jim deklarace nemůže ublížit.¹⁵³ Takové tvrzení, byť má jistou legitimitu, opět ale není taktní – implikuje totiž myšlenku, že protestantským církvím z pozice katolíka chybí něco naprosto zásadního k jejich „církevnosti“.

Kasper, snad aby proti sobě nepoštvál tábor těch, kteří mají strach o svou identitu, se nakonec přece jen hlásí k rozšířenému tvrzení, že jedině partneri s vyjasněnou vlastní identitou mohou vést plnohodnotný ekumenický dialog, aniž by měli strach, že o ni během dialogu přijdou.¹⁵⁴ Toto tvrzení se ale může jevit jako povrchní proklamace, budící ironický úsměv religionisty¹⁵⁵ – není totiž zdaleka jasné, jak je možné nalézt onu „finální identitu“, která umožní plnohodnotný dialog. Taková sebejistá identita, kterou je třeba chránit, by mohla být pro ekumenický dialog v posledku stejně tak i bariérou: „Pokud je Kristus středem naší tradice a současně i středem tradic církví ostatních, hrozí nebezpečí, že v momentě, kdy se budeme snažit cíleně odlišovat od jiných tradic, vzdálíme se tak současně i od středu, který společně vyznáváme.“¹⁵⁶

Imperativ odhalování vlastní identity ale může na individuální úrovni vyzývat rovněž k tomu, aby se věřící zamysleli předně sami nad sebou a svou

¹⁵² KASPER, 2004, S. 13

¹⁵³ KASPER, 2004, S. 16

¹⁵⁴ KASPER, 2004, S. 15; podobně i Konzal (in HANUŠ, S. 109): „Každý, kdo chce vést dialog s někým druhým, musí rozumět vlastní identitě a znát její hranice.“

¹⁵⁵ ŠTAMPACH, S. 336

¹⁵⁶ FRANCOIS, S. 4–5; překlad autor

„identitou“, aby prodělali vnitřní konverzi, a pak možná pochopili smysl smíření. Neboť, „jedině lidé, kteří skutečně naleznou sami sebe, naleznou království Boží.“¹⁵⁷

4.4 Identita v jednotě – příklad bratra Rogera z Taizé

Bratr Alois, nynější představený komunity z Taizé, nabízí opatrně jiné, širší řešení – chce hledat identitu v usmířené jednotě. Jednota je totiž podle něj natolik fundamentální součástí křesťanské identity, že bez jejího dosažení, není možné najít uspokojivou křesťanskou identitu. Hledání jednoty a identity by tak mělo kráčet ruku v ruce, mělo by se jednat o paralelní proces. Hledat nejprve „odděleně“ uskutečňovanou křesťanskou identitu a potom teprve jednotu je nesmysl, je to pídění se po rozdílech a křivdách, které způsobí odkládání smíření do vzdálené budoucnosti.¹⁵⁸ Bratr Roger ostatně našel vlastní křesťanskou identitu, když v sobě smířil víru svých kořenů s tajemstvím katolické víry, aniž by přerušil společenství s kýmkoli.¹⁵⁹

4.4.1 Identita pramenící ze smíření

Tento akt smíření, jehož se Roger dopustil pravděpodobně již koncem 40. let, se setkal u mnoha křesťanů s nepochopením a odporem. Nebylo to ostatně první „pohoršení“, které z Taizé vzešlo: nechutenství vyvolalo již složení doživotního slibu celibátu prvních sedmi bratří z Taizé v roce 1949, nebo vysvěcení bratra Maxe Thuriana¹⁶⁰ z kalvinistické tradice na katolického kněze v roce 1987. Podle religionistů je proto většinový vztah českých evangelíků ke komunitě v Taizé odmítavý. Katolíci pro změnu zaujímají vůči Taizé postoj „zdvořilé

¹⁵⁷ MOLTMAN, S. 29

¹⁵⁸ Osobní rozhovor na základě proklamace br. Aloise ve videozáznamu: *Taizé: That little Springtime*.

¹⁵⁹ SCHUTZ, 2006, S. 41

¹⁶⁰ Max Thurian (1921-1996), byl zástupce představeného a spoluzakladatel komunity v Taizé. Pozorovatel (de-facto poradce) na Druhém vatikánském koncilu (1962-1965) a ve skupině pověřené revizí katolické liturgie (výsledkem byl nový katolický misál z roku 1970). Od roku 1967 do r. 1987 pracoval ve Světové radě církvi v Komisi pro víru a řád, kde se značně podílel mj. na vzniku tzv. Lidských dokumentů o křtu, eucharistii a úřadu, které jsou považovány za významný ekumenický milník svědčící o konvergenci církví v esenciálních otázkách křesťanské víry. Od roku 1992 byl (již jako katolický kněz) jmenován členem katolické Mezinárodní teologické komise, poradního orgánu Kongregace pro nauku víry. (Gale database: Contemporary Authors Online, Gale, 2002)

opatrnosti“.¹⁶¹ Ve zbytku světa je, i přes možné „pro-katolické kontroverze“, Taizé stále považováno za „vlastní“ mnohými protestantskými církvemi a popularita mu u nich neschází.¹⁶²

Nehledě na religionistické spekulace, jisté je, že musela komunita po smrti bratra Rogera v srpnu 2005, opakovaně dementovat zprávy o „Rogerově tajné konverzi“. Ta se údajně odehrála v roce 1972, když vyznal katolickou víru a přijal katolickou eucharistii, kterou následně přijímal pravidelně v Taizé a své „tajné“ katolictví potvrdil přijetím eucharistie z rukou kardinála Ratzingera, na pohřbu Jana Pavla II. Někteří katolíci by jistě rádi slyšeli jasnou zprávu o konverzi a uklidnilo by je to v nečinnosti na poli smíření, kdežto protestantům by taková zpráva jen potvrdila, že od nich Roger stejně již dávno odpadl. Jakási soutěž – kdo vyhraje bratra Rogera – naštěstí již utichla a jeho příklad, dokazující, že v sobě lze smířit tradice, aniž by bylo cokoli zapřeno, zůstává trvalým vykřičníkem, nebo spíše horkou kaší, na poli ekumenismu:

Vedoucí Protestantské federace ve Francii, Jean-Arnold de Clermont, označil spekulace o konverzi za skandální a prohlásil, že bratr Roger svým tahem smíření prorocky předběhl současnou situaci církvi.¹⁶³ Pokud Roger sám nemluvil o konverzi (ta je možná pouze ke Kristu) ale o smíření, mělo by to být respektováno.¹⁶⁴

Roger dokázal osobním příkladem, že strach ze ztráty identity při smíření není na místě, naopak sám smířením – tedy společným přiblížením se ke Kristu – identitu získal. „Identita mé osoby není definována tím, jak se vymezím vůči jiným osobám, nýbrž tím, jaké kvality je můj vztah k jiným osobám. Vztahem lásky nepozbývám své identity, nýbrž naopak nabývám.“¹⁶⁵

Trinitologie, která nazírá Boha jako vnitřně vztahového, rovněž ukazuje, že člověk může být individualitou jedině ve vztahu – ve vztahu s posvátným jako s

¹⁶¹ srov. ŠTAMPACH, S. 336

¹⁶² VILACA, S. 149

¹⁶³ Taizé disputes claim founder 'converted' to Catholicism. *Christian Century*. 3.9.2006

¹⁶⁴ KASPER in KASPER, ALOIS, S. 5–6

¹⁶⁵ FILIPI, 2000, S. 33

tím totálně jiným a ve vztahu s druhými lidmi, jako jinými; přičemž toto vztahování tvoří jedincovu identitu.¹⁶⁶

Nabízí se otázka, co to vlastně je identita, o kterou v ekumenickém dialogu jde? Jedná se o kulturně podmíněné shodné části osobních identit věřících jedinců, kteří je projikují na celou církev? Nebo existuje nějaká nezávislá abstrahovaná identita církví, která pravděpodobně blízce koreluje s jejich tradicemi – taková identita ale tím pádem nemůže být statická, neboť tradice se dynamicky vyvíjí a zůstává otevřená pro změnu. Hledat statickou identitu církve, kromě toho, že by měla mít trvale koinónické znaky a držet se mantinelů Božího království, nelze ani v normativním Novém zákoně, který „kanonizuje diverzitu“.

4.4.2 Jednota jako výzva ke katolicitě

Diversita patří k existenci křesťanské církve bytostně a základně. (...) V jistém smyslu lze pohlížet na křesťanské dějiny jako na opakované pokusy vytyčit meze legitimní diversity.(...) Sám Nový zákon poskytuje obrazy církve tak různé, že z nich nelze s čistým svědomím odvodit jediný, pro vždy platný a závazný model. Aforismem řečeno: Novozákonní kánon kanonizuje diversitu.¹⁶⁷

Jednota tedy v Novém zákoně ani v žádné existující tradici zatím ještě není plně realizována. Tvzení, že jednota církve subsistuje neztratitelně v katolické církvi¹⁶⁸, neznamena, že je již touto církví jednota plně dosažena – realita svědčí proti tomuto faktu. I katolicismus tak uznává, že jednota „bude v čase vzrůstat“¹⁶⁹. O vzrůstání této jednoty se ovšem musí katolíci, kteří si v očích ostatních křesťanů „neprávem usurpují“ plnost jednoty pro svou církev, zasazovat. Fakt, že pravá církev subsistuje v katolické církvi není pro katolíka důvodem k triumfálnímu a pohodlnému „oddechnutí si“. Ba naopak, jeho subsistence církve, které na sebe katolická církev bere, povínuje všechny její údy ke službě smíření a k tomu, aby byli mezi ostatními křesťany jako

¹⁶⁶ SUMMERS, S. 161-162

¹⁶⁷ FILIPI, 2000, S. 173

¹⁶⁸ srov. Unitatis Redintegratio 4 in Dokumenty II. vatikánského koncilu; Jan Pavel II. Ut unum sint 14; Kongregace pro nauku víry Dominus Iesus 17

¹⁶⁹ KASPER, 2008, S. 14

služebníci – jako Kristus, který neváhal ostatním umývat nohy, aby s ním měli podíl (srov. Jan 13,8). Jakým jiným způsobem by ostatní mohli opravdu zatoužit mít s katolickou církví podíl, než když uvidí, že je opravdovou církví?

V Marii se neoddělitelně prolínají dvě vlastnosti, které jsou základem církve: mateřství a katolictví. (...)Ten, komu je cizí vlídnost a sdílení, neočekává od církve mateřství, je uzavřen a neslyší evangelijní pobídku ke katolicitě.¹⁷⁰

4.4.3 Kde a jak hledat jednotu?

Jednotu lze hledat „již“ v blízké budoucnosti v dialogu vzájemného obohacování při směřování ke Kristu, při naplňování existující, dynamicky se rozšiřující tradice církve zkušenostmi smíření, které zůstanou rozhodující i pro budoucnost. Od stávajících církevních identit nefundamentálního charakteru, je proto zapotřebí smířlivě ustupovat, kdykoli se začnou projevat jako sebezáchovný konstrukt zakrývající oči před možností smíření.

Příkladnou byla v tomto kontextu reakce Luterské federace, která v návaznosti na ratifikaci Luteránsko-katolické dohody o ospravedlnění (Augsburg, 1999) „usoudila, že shoda s katolíky o ospravedlnění je už dostatečná a nezavazuje katolíky k plnému převzetí specifických formulací luteránského učení.“¹⁷¹

Ekumenický dialog tedy nemůžeme neúměrně zatěžovat lpěním na statické identitě nebo tradici, která popírá možnost rozvoje, a je neschopná integrovat do sebe realitu smíření. Taková identita znemožňuje ekumenickou reciprocitu a v posledku svědčí jen o tom, jak moc se jedni liší od ostatních, jak moc si zakládají na vlastní výlučnosti. Církev tak na úkor své osobitosti přestávají být skutečnými církvemi: „Čím větší je osobivost jednotlivého církevního útvaru, čím větší je jeho uzavřenost a výlučnost, tím větší škodu trpí jeho vlastní „eklesialita“, tím méně je skutečnou církví.“¹⁷²

¹⁷⁰ SCHUTZ, BOJAXHI, S. 51

¹⁷¹ FÉDOU, Luteránsko-katolická dohoda o ospravedlnění – Augsburg, 1999.

¹⁷² FILIPI, 2000, S. 175

Pro současný stav nejistoty pramenící z diverzity může být inspirativním příklad prvních křesťanů, kterým rozdílnost nebránila v zásadní soudržnosti zejména při Večeři Páně. Tmelem společenství byla společná víra, zkušenost Ducha a čekání na eschatologickou obnovu: „Jako tento úlomek rozptýlený po horách byl sebrán v jedno, tak necht' je sebrána tvá církev ze všech končin země a dána do tvého království.“¹⁷³

Je ale zřejmé, že vracet se za každou cenu k počátkům, možná idealizovaným, není cestou vpřed. Inspirativní zůstává zkušenost, že není nutné dosahovat totální shody ve všem – zpočátku se stačí třeba jen dohodnout na legitimitě neprotichůdných rozdílů. Smíření ale musí pokračovat posléze dál, nesmí se zastavit v pohodlném uznávání rozdílů, ale má se přibližovat k tomu společnému – ke Kristu, tak, aby izolované prvky jednotlivých identit mohli nalézt svou plnost jako část celku.¹⁷⁴ A tento celek se vůči světu, kterému chce podávat jednotné svědectví, neobejde bez jasně, byť třeba minimální, strukturální exprese jednoty.

4.5 Prozatímní cíl: Společné setkání u stolu Páně

Večeře Páně je svátostí jednoty. Čím více prohlubujeme své zakotvení v tomto Kristově tajemství přítomném mezi námi, tím více budeme toužit po oné eucharistii, díky níž jednoho dne, až dojde k obnově jednoty mezi všemi křesťany, budeme přijímat opravdu z jednoho chleba a pít z jednoho kalicha. Pak budeme opravdu připraveni pro novou paschu v Božím království.¹⁷⁵

Důvěryhodná a opravdová koinónie, jako plné společenství křesťanů v jednotě – *communio*, je natolik úzce spjata se sdílením eucharistie, že ji není možné docílit v rámci ekumenismu, kterému stačí legitimizovat trvajících, byť „usmířenou“ diverzitu v oblasti večeře Páně. Divergence musí vystřídat konvergence, neboť „koinónia je možná jedině při ohniskové konvergenci křesťanských komunit na eucharistii, s možnou zachovanou legitimní diverzitou v jiných oblastech.“¹⁷⁶ Společné slavení eucharistie lze proto stanovit jako jeden z klíčových výrazů

¹⁷³ Didaché 9,4

¹⁷⁴ srov. FRANCOIS, S. 18

¹⁷⁵ THURIAN, 2005, S. 37; srov. katechismus katolické církve čl. 1397, 1416, 1419

¹⁷⁶ SAGOVSKY, S 12; srov. KASPER, 2004, S. 22

usmíření v jednotě – jedněmi považovaný za poslední krok k finální jednotě křesťanů, dalšími jako podstatný předpoklad a průvodní jev jednoty.

Eucharistii přitom nelze slavit rozpolceně – jednou „speciálně“ spolu se všemi během speciálního *intercommunia* a podruhé zase „běžně – bez nich“. Jiný způsob slavení než „společný“, vždy ve spojení s ostatními, nepřipadá v úvahu neboť cílem eucharistie jako předchuti Božího království není posilovat rozdíly ale „sjednocovat a upevňovat jednotlivé údy Kristova těla, církve; udržovat a prohlubovat lásku.“¹⁷⁷

To neznamená, že by se ze společného slavení měly vytratit individuální nebo konfesijní důrazy a to „společné“ nastolit skrze zraňující despocii: „Eucharistie nejen že utvrzuje a posvěcuje společenství; posvěcuje rovněž jinakost: Eucharistie je místem kde rozdílnosti přestávají být rozdělující a stávají se dobrem.“¹⁷⁸ Je třeba citlivě umocnit vědomí společného podílu všech na večeři Páně tak, aby dětská víra ani jednoho ze spolustolovníků nebyla zraněna nebo zapřena, aby se stala plodným obohacením a společným dobrem. Společné vysluhování těla a krve Páně by proto mělo obsáhnout současně a bezkonfliktně stávající pestrost významů – jako vnější znamení společenství, vzpomínka, reálné zpřítomnění, oběť nebo niterná tajemná skutečnost a další.

V zájmu smíření pak bude nezbytné učinit operativně oběti – ústupky i ze sebe více dějinami ospravedlněné „legitimní“ diverzity a zdánlivě neslučitelných pozic, které by byly při setkání u jednoho stolu kamenem úrazu

¹⁷⁷ THURIAN, 2005, S. 31

¹⁷⁸ ZIZIOULAS in SUMMERS, S. 164; překlad autor; Podle Zizioulase, ortodoxního metropolity z Pergamonu, pro komunitu nebo mezilidský vztah není jiného vzoru než Boží trojice, ve které existuje současně *communio* i jinakost. Jinakost je přitom konstitutivní pro jednotu, je to podmínka *sine qua non* jednoty, neboť Bůh není nejprve jeden a pak tři, je současně Jeden i Trojice. Boží jednota proto není obrněna jednotou podstaty (jak reflektoval sv. Augustin) ale monarchií Otce, je také vyjádřena nezničitelným společenstvím, které existuje mezi osobami Trojice. Komunita tří je de facto „umožněna jinakostí.“ (ZIZIOULAS in SUMMERS S. 159-160)

pro ostatní. Pak budou moci údy Kristova těla, které jsou církvi, ukázat světu aby uvěřil, že jsou jedno – že jsou součástí jednoho těla.¹⁷⁹

Systémové kroky vedoucí ke smíření a k jednomu stolu Páně, nelze dopředu jednoznačně predikovat, ani je nelze přeceňovat – výzva k nim přijde v čas určený Duchem Svatým. Podhoubí změny nalezne svůj plynulý fundamentální předobraz v srdcích obyčejných věřících, která Duch Svatý neustále připravuje a zve k tomu, aby byla schopna usmířit v sobě kořeny svých věr s kořeny věr svých bratří a sester, aniž by přitom cokoli zapřela. V posledku totiž záleží na jedinci, zda v něm způsob slavení jeho bratra vyvolá pohoršení, vzdor, pohrdání nebo chuť ke spoluúčasti a spolupracovníctví.

Církev není církvi, když nepřivede dohromady ty, kteří se vlastně – na základě svých pocitů – k sobě nehodí a k sobě nechťejí. Jen z důvodu lásky toho, který pro všechny zemřel, se toto usmíření může, ale také musí uskutečnit.¹⁸⁰

Zdá se, že cesta, kladoucí důraz na prosté mezilidské setkání v různosti, umožňující vzájemné poznání, odbourání předsudků a smíření, jež je základním kamenem spirituálního ekumenismu, již byla na některých místech světa otevřena. Průkopnickým na tomto poli je osobní příklad zakladatele Ekumenické komunity bratří z Taizé, bratra Rogera, i komunity jako celku.

V komunitě z Taizé se ve společenství bratrů mezi bratry z různých tradic a konfesí zrcadlí koinónia nerozdělených křesťanů. V Taizé žitá jednota sice někomu přijde jako nereálný sen uskutečnitelný v širším měřítku pouze na konci věků nebo na odlehlém místě typu osamělé vesnice ve Francii. Přesto ale dění v Taizé v následujících kapitolách vyhodnocuji jako klíčový zdroj pro ekumenické smíření křesťanů a dílčí pastorační inspirace pramenící z tamější autentické praxe koinónie jako pro církve mimořádně obohacující.

Chceme-li být věrni Božímu plánu a zároveň odpovědět na hluboké touhy světa, musíme učinit církev domovem a školou společenství.¹⁸¹

¹⁷⁹ SAGOVSKY, S. 12; srov. Účastenství (*communio*) na večeři Páně znamená přijímat dar od Otce – jeho Syna, na kterém máme celistvou účast a podíl, a to i v jeho oběti. (FILIPÍ, 1991, S. 96)

¹⁸⁰ RATZINGER, S. 52

5. Koinónia v Taizé a její fundamenty

Nemá smysl vykládat lidem o společenství, pokud jim neukážeme místo, kde je společenství skutečně žito – „přijďte a podívejte se.“ Na místo, kde jsou lidé přijímáni takoví, jací jsou, aniž by je kdokoli soudil; nikdo není dotazován na svůj doktrinální pas; ačkoli není utajován fakt, že jsou tu všichni shromážděni kolem Krista, a v něm. „Já jsem cesta“, praví Ježíš – cesta vedoucí dopředu pro ty, kdo o ní stojí.¹⁸²

Dříve než nastíním konkrétní pastorační momenty, které jsem v Ekumenické komunitě bratří z Taizé identifikoval, budu se v této kapitole věnovat komunitě obecně. Ta byla založená koncem 40. let 20. století a nachází se v malé vesničce Taizé v Burgundsku, ve východní Francii. Bývá označována jako charismatická skupina, „základnová obec“¹⁸³, která se spokojuje s působením uvnitř stávajících církví a nechce zakládat církve nové.

Taizé je místo jednoduché duchovní obnovy, zaměřené na modlitbu, četbu Písma a setkání s druhými. Modlitba v Taizé není svou povahou přístupná pouze vzdělanému kléru ale rovněž i laikům, zejména mladým lidem, kteří každoročně navštěvují Taizé v hojném počtu a svým životem se podílí na běhu komunity, přetváří ji a posouvají dál – bratři zde „nedrží monopol na modlitbu“.¹⁸⁴

Širší veřejnosti je Taizé, známo díky populárním zpěvům z Taizé a bytostnému úsilí tamějších bratří, jako byl představený komunity – bratr Roger nebo jeho blízký spolupracovník bratr Max, o prohloubení ekumenického dialogu a smíření mezi církvemi i lidmi obecně. Komunita proto není aktivní pouze ve Francii, ale založila své malé fraternity v některých místech světa, kde vládne chudoba a lidskost nejvíce trpí.

Ačkoli prošla Francie, jako jedna z prvních evropských zemí radikální sekularizací, dostává se v této zemi křesťanům i nadále vlivu na veřejné mínění, zejména v sociálních otázkách. Vzpomenout lze v nedávné minulosti v

¹⁸¹ Jan Pavel II., *Novo millenia ineunte*, 43

¹⁸² CLÉMENT, S. 12; překlad autor

¹⁸³ FILIPI, 2000, S. 13

¹⁸⁴ srov. CIMINO, S. 11

charitativní oblasti proslulého katolického kněze abbé Piéra a ani Taizé není úplně bez veřejného vlivu.¹⁸⁵

Bratři z Taizé, pokoušejí se žít autentické společenství s Kristem, o vliv na „veřejnost“ primárně nestáli – jejich snaha o smíření je nicméně zavedla světu vstříc a po druhé světové válce tak při stavbě Kostela smíření, který stavěli dobrovolníci, smiřovali Německý a Francouzský národ. Koncem 60. let se Taizé stalo jedním z klíčových míst, kam se mohli utéci pro vyslyšení nespokojení mladí v době studentských bouří, a nyní je Taizé přístavem pro mladé obtížené nejistou budoucnost v globalizovaném světě.¹⁸⁶ K tomu všemu bratři usilují o mír na zemi a snaží se humanitárními projekty podporovat ty nejchudší. Komunita tak v průběhu času získala mimovolně značné renomé nejen v křesťanských kruzích.

Sekularizace, jako oddělování církví od státu tedy nemusí vést nutně k sekularizmu – k popírání smyslu náboženství – což dokazuje právě komunita z Taizé, na kterou se obrací množství mladých lidí, kteří sami sebe nepopisují jako „věřící“ ale jako hledající.

Volání po nalezení nové „velké tradice“¹⁸⁷, která by vedla společnost jako společenství v dialogu a konsensu k respektu a uznání společných hodnot, tak možná nalézá pokornou ozvěnu právě v Taizé.

5.1 Klíčová myšlenka: smíření církví

Můj život a dílo je sjednoceno s komunitou v Taizé. Komunita byla založena k obnově mnišského a bohoslužebného života stejně jako k podporování jednoty mezi křesťany skrze modlitbu a teologický výzkum. Je rovněž centrem setkání tisíců mladých lidí z celého světa.¹⁸⁸

Podobně jako jinde ve světě, se církve ve Francii v sociální a humanitární práci naučily poměrně dobře spolupracovat, v oblasti teologické je situace podstatně

¹⁸⁵ HUGHES, READER, S. 94

¹⁸⁶ SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 165

¹⁸⁷ AMALADOSS in FUELLENBACH, S. 22

¹⁸⁸ THURIAN in Gale database: Contemporary Authors Online, Gale, 2002; překlad autor

horší a vakuum neporozumění se daří prolamovat zejména v Taizé: „Na místech, kde jsou luteráni velmi výřeční v oblasti víry, nalézáme v Taizé ticho. Kde se jinde vášnivě diskutuje o rozdílech mezi křesťany, nalézáme v Taizé ostré hroty konfliktních věr jaksi otupené.“¹⁸⁹

Spíše než by ale bratři v Taizé usilovali o direktivní aktivismus směřující ke změnám ve strukturách stávajících křesťanských denominací, vytváří ve své komunitě prostor pro modlitbu, ticho a reflexi. Reflexi duchovních a sociálních problematik a prostor pro setkávání ostatních, někdy historickými událostmi od sebe značně vzdálených konfesí.

Hledání cest ke smíření křesťanů přitom není jen nějaký móres bratra Rogera – potřeba smíření vychází ze skutečnosti, že usmíření křesťané se stávají kvasem pokoje a důvěry v lidské rodině po celé zemi, kdežto nesmíření nemohou být obrazem Boha. Roger byl v tomto ohledu velmi inspirován svou babičkou, která jako vážená protestantka navštěvovala během i po první světové válce katolický kostel, neboť velmi těžce nesla fakt, že po sobě na bojištích střelíjí křesťané.¹⁹⁰

Ti, kteří se v Taizé setkávají, ať už jde o církevní představitele nebo laiky, či hledající, se přímo na místě mohou stát očitými svědky toho, že „jednotu lze uskutečnit už nyní“. Vidí zde totiž vedle sebe neproblematicky žít nyní více jak 70 bratrů (dalších přibližně 30 žije ve fraternitách), kteří pocházejí z různých křesťanských tradic a denominací. Konfesijní svérázy přitom v Taizé nejsou příčinou sporů – spory spolu vedou bratři z více jak 27 zemí světa spíše o to, co si dají k obědu, neboť každý z nich má jiný, kulturně podmíněný apetit. Tato zkušenost může návštěvníky ovlivnit a inspirovat k tomu, aby se o jednotu a smíření křesťanů zasazovali i ve svých životech.

Papež Jan Pavel II. se jako přítel bratra Rogera a obdivovatel Taizé, nechal z praxe komunity v mnohém poučit: Kromě toho, že se mezinárodní setkání mládeže s papežem při světových dnech mládeže, které se od roku 1984 uskutečňují každý druhý nebo třetí rok ve velkých městech světa, úzce

¹⁸⁹ CIMINO, S. 97–98

¹⁹⁰ KAŇOVÁ, S. 6

inspirovaly právě setkáváními mládeže organizovanými Taizé¹⁹¹, je i papežská encyklika *Ut unum sint* (1997) inspirována Rogerovou koncepcí (1979) „transfigurované“ role papeže jako univerzálního pastýře smířené, přesto rozrůzněné církve. Koncepcí, která měla učinit aktualizovanou roli papeže přijatelnější pro nekatolíky pomocí Rogerovy zpětné reflexe: jednota křesťanů, kteří mají tendenci se rozdělovat, se jen těžko obejde bez univerzálního pastora, a proč za tímto účelem a posteriori nevyužít existující a těžko zrušitelné pozice papeže?¹⁹²

5.2 Podobenství společenství

Místo toho, abychom mluvili o lásce, nebo o agapé, o společenství, či koinónii, což jsou těžká slova, možná bychom mohli častěji mluvit o „důvěře“, protože v důvěře jsou všechny tyto reality přítomny. V důvěře je tajemství lásky, tajemství společenství a v posledku také tajemství Boha jako trojice.¹⁹³

V Taizé nevyvinuli žádnou jinou „metodu“ jak žít spolu než jakou ukazuje evangelium: stejně jako žil Ježíš svým životem podobenství společenství, které je pozemským obrazem Božího království, snaží se o to pokorně a ve společné důvěře i bratři. Své počínání veřejně teologicky nereflektují, až na výjimky – kterou byl např. z kalvinistické tradice vzešlý teolog br. Max Thurian. Ten promýšlel podobenství společenství, které se bratři pokouší uskutečňovat, na pozadí zkušenosti raných křesťanů. Hledal tak rovněž apologii pro komunitu, která byla ve svých počátcích reformačními i reformovanými církvemi přijímána rozporuplně.

5.2.1 Parochiální církve a koinobitské společenství

V dobách raného křesťanství lze vysledovat existenci dvou kruhů následovníků Ježíše Krista – jedni byli povoláni k jeho bezprostřednímu a radikálnímu následování jako asketičtí poutníci a druzí žili svá povolání v civilní usedlosti.¹⁹⁴

¹⁹¹ Papež Pavel VI. se domníval, že bratr Roger vlastní „klíče“ k mládeži, neboť ta byla a je k Taizé stále velmi přitahována. Roger sám ale o vlastnictví takového „klíče“ nevěděl. (STEPHEN in SANTOS, 2010)

¹⁹² SCHUTZ, 2006, S. 42

¹⁹³ CLÉMENT, S. 69

¹⁹⁴ FILIPI, 2000, S. 27

Oba kruhy vedle sebe existovaly ne vždy úplně bez napětí. Záhy se tak objevují opatření proti falešným poutníkům – apoštolům, zneužívajícím pohostinnosti civilních farností. Taková opatření jsou mj. zachycena ve spisu Didaché, z 1. poloviny 2. století po Kristu. V Didaché tak čteme např.: „Odcházející apoštol ať si vezme toliko chléb a to na tak dlouho, dokud někde nepřenocuje. Žádal-li by stříbro, je to falešný prorok.“¹⁹⁵

Na typ „podvojného“ následování Ježíš Krista v době raného křesťanství Thurian osobitě navazuje: církevní koinónie podle něj může i nadále sestávat z parochiální církevní obce a koinobitských společenství – oáz, kde se členové parochie mohou občerstvit. Jednou z takových oáz má být v jeho očích i Taizé. Taizé tak nechce vyčerpat všechny aspekty koinónie, chce „jen“ vhodně doplňovat koinónii parochiální, tam, kde je pro ni místo. Chce pro ni být obrazem – podobenstvím vykoupeného mezilidského společenství s Kristem, aniž by při tom zavírala oči před problémy současnosti. Bratři v Taizé tak mají jistou ambici být kvasem uprostřed církve i světa, stávat se jakousi „kvasovou enklávou“.¹⁹⁶

Podobenství společenství nalézají svůj obraz nejen ve společné modlitbě, vnitřním životě a praktickém spolužití bratří, ale také ve společné práci bratří i návštěvníků komunity. „Spolupracovníctví“ je ostatně jeden z rysů koinonie. Bratři sdílí materiální i duchovní statky a odmítají přijímat dary nebo dědictví, aby zůstali nezávislí a obtížněji zkompromitovatelní světem. Živí se přitom v současnosti výhradně vlastní prací v keramické dílně, nebo regulérní prací ve fraternitách. Účetnictví vedou transparentně v oddělených fondech, aby je nikdo nenařkl z falešnosti, jako ony apoštoly poptávající stříbro v Didaché.

5.2.2 Komunita z Taizé jako ekumenický eskapismus?

Někteří teologové počítají ekumenickou komunitu v Taizé mezi projevy tzv. „ekumenického eskapismu“¹⁹⁷, tedy úniku z konkrétní reality těžko snášené nejednotné viditelné církve do ideální neviditelné jednotné církve snů, a vyjadřují obavy, jaké následky tento rozpor zanechává na účastnících setkání,

¹⁹⁵ Didaché 9,6

¹⁹⁶ STÖKL, S. 110

¹⁹⁷ ŠTEFAN in HANUŠ, S. 75

kteří se pak plní nereálných představ o jednotě vracejí do svých rozdělených farností a sborů.

Bratři z Taizé tyto obavy reflektují a snaží se s tendencemi k eskapismu bojovat minimalismem – vyzývají všechny návštěvníky k tomu, aby se nesnažili realizovat doma vše, co v komunitě viděli a zažili, ale aby se pokusili soustředit ve svých životech jen na jednu konkrétní věc, na „to málo, co pochopili“, a té se přidržet, to uvádět do praxe. Taizé je tak – pokud je správně a pokorně pochopeno – posilou a nikoli sabotáží vnější parochiální reality rozdělených církví, posílá inspirované mladé zpátky do jejich farností a nepřisvojuje si je.

5.2.3 Otázka autority ve společenství

Společenství nastoluje i otázku autority – kdo bude vedoucím? Roger v řádu bratří z Taizé, který pro příliš přísně znějící slovo „řád“ přejmenoval na „Prameny Taizé“, nastiňuje kontury role představeného komunity:

Představený by měl především umožňovat ostatním nalézat a uskutečňovat jejich dary ve společenství, a snažit se svým životem zachytit to podstatné, co je důležité pro život komunity. Představený nerozhoduje o dalším směřování komunity jen podle svého mínění, snaží se při rozhodování naslouchat názorům bratří a teprve pak činit závěry, kterým se ostatní kolegiálně podřizují. Bratr Roger si přál, aby komunita oplývala jen minimem strukturálních opatření, aby mohla být zakořeněna především v bratrské lásce a ohleduplnosti.¹⁹⁸

5.2.4 Kononická strategie boje se sociálním vyloučením – i vy jim nabídněte společenství

Podíváme-li se do Nového zákona, kterak Ježíš i apoštolové řeší hlubší problémy sociálního nebo kultického vyloučení, zjišťujeme, že jejich „metodou“ je prosté „zůstávání v domě s hříšníky“. Stejně i apoštol Petr po uzdravení Dorkas zůstal v domě koželuha, který přicházel do kontaktu s kůží mrtvých zvířat a byl tak obřadně nečistý a pravděpodobně opovrhovaný (Sk 9,34). A stejně usilují i bratři z Taizé zůstat s nejchudšími, sdílet s nimi jejich životní

¹⁹⁸ ALOIS in KASPER, ALOIS, S. 16

úděl, ať už ve slumech v Africe v ghettech New Yorku, v chudinských čtvrtích Hong-Kongu, nebo když chudé z míst nepokojů pozvou na vlastní náklady do Taizé.

Zkušenost sdílení toho mála, co mají, s ostatními, je pro bratry klíčovou zkušeností evangelia, ze které se nenadále rodí velká radost. Tuto zkušenost se snaží předávat i dále, návštěvníkům své komunity tím, že kladou velký důraz na pomoc a sdílení údělu s rozvojovými zeměmi¹⁹⁹ a na sdílení byť třeba i malé osobní víry s ostatními.

Aktivity komunity na místech, kde humanita nejvíce trpí, kde je „obraz Boží v člověku vystavován největšímu potupení“²⁰⁰, staví komunitu do souladu s evangeliem a činí veškeré dění uvnitř ní velmi důvěryhodným. Důvěra je přitom něco, co se u mladých lidí, podléhajících často ještě černobílému vidění světa, získává velmi těžko. V Taizé se to ale bratřím daří a to možná také proto, že se nedopouštějí žádného „duchovního mistrovství“, před kterým bratr Roger varuje jako před ďábelským povyšováním. Bratři jsou stejně tak hledajícími, jako návštěvníci jejich komunity. Významný francouzský filozof Paul Ricoeur pak shrnul svou zkušenost s Taizé takto:

Tady v Taizé vidím, kterak se dere na povrch dobrota. Děje se tak v bratrství mezi bratry, v jejich pokojné a ohleduplné pohostinnosti a v modlitbě. Vidím tisíce mladých lidí, kteří nevyjadřují koncepční artikulaci dobra a zla, Boha, milosti, Ježíše Krista, ale kteří fundamentálně přimykají k této dobrotě.²⁰¹

¹⁹⁹ Komunita z Taizé organizuje kromě humanitárních projektů pravidelná setkání mladých v rozvojových zemích v rámci „Pouti důvěry na zemi“. V listopadu 2012 se takové setkání uskutečnilo ve Rwandě. (URL www.taize.fr/en_rubrique846.html cit. 5.3.2012) Mladí lidé se mají možnost na těchto setkáních navzájem poznat, odbourat předsudky a obnovit důvěru v Boha.

²⁰⁰ ALOIS, projev o poslední srpnové neděli 2011

²⁰¹ RICOEUR in KUNTZ-VEIT, S. 47; překlad autor; Dopisy z Taizé, které představují komunitu každoročně píše, byly v minulosti rovněž inspirovány myšlenkami o dobru a míru Paula Ricoeura, přítele komunity. (KUNTZ-VEIT, S. 51)

5.3 Setkávání se svěřenými mladými lidmi

V milosrdenství a lásce si tě Kristus Pán vyvolil, abys byl v církvi znamením bratrské lásky, abys se svými bratry uskutečňoval podobenství společenství.²⁰²

Pastorace mládeže v Taizé se odehrává v intencích bratrem Rogerem vytyčených leitmotivů komunity. Klíčový je přítom samotný důvod, proč komunita existuje, její poslání a sebe-pochopení: Komunita se cítí být povolána k hledání cest ke smíření křesťanů, ne snad proto, že by to byl atraktivní úkol sám o sobě, projev slávychtivé svévole, ale protože usmíření křesťanů se stávají kvasem pokoje a důvěry v lidské rodině po celé zemi. Znepřátelení křesťanů, nebo křesťanů, kteří vůči sobě zůstávají chladní, nejsou obrazem Boha.²⁰³

Komunitu z Taizé bratr Roger v „Pramenech Taizé“ vymezil zprvu apofaticky: Komunita není nástrojem k prosazení určitého cíle, není skupinou lidí, kteří se shromáždili, aby byli společně silnější, nebo aby se dobře cítili – to by měla komunita cíl sama v sobě. V komunitě jsou sice bratři šťastní, ale jejich štěstí sestává v obětování svého života. Pozitivní vymezení komunity, tedy to, čím komunita je, se Roger pokouší následně artikulovat co nejjednodušeji: Komunita je podobenstvím společenství, prostým odrazem toho jedinečného společenství, jímž je Tělo Kristovo – jeho církev, a tím je komunita současně také kvasem v lidské rodině. Komunita je povolána k tomu, jít stále dál a stále znovu objevovat zázrak lásky v každodenním odpouštění, v důvěře srdce, v pokojném pohledu na ty, kteří jsou nám svěřeni.²⁰⁴

Mezi ty, kteří jsou bratrům (a sestrám²⁰⁵) svěřeni, patří – kromě množství nejchudších z celého světa, jejichž životy se pokouší řada bratří ve fraternitách v chudinských čtvrtích sdílet – právě mládež navštěvující Taizé. Svěřená mládež, která do Taizé jezdí spontánně ve větším počtu již od roku 1957²⁰⁶, má být vystavena pokojnému, naslouchajícímu pohledu bratří. Mladí lidé mohou, ať

²⁰² SCHUTZ in Taizé: Pout' důvěry na zemi, S. 3

²⁰³ srov. Taizé: Pout' důvěry na zemi, S. 6

²⁰⁴ KAŇOVÁ, S. 3

²⁰⁵ V sousední vesnici Ameugny, vzdálené 1 km od Taizé, žijí od r. 1966 sestry z mezinárodní katolické komunity sv. Ondřeje. Pomáhají bratrům s organizací pobytů mladých lidí, s přednáškami i duchovními rozhovory. (KAŇOVÁ, S. 7)

²⁰⁶ ŠTAMPACH, S. 335

už vědomě, nebo nevědomky, vycítit důvěru srdce, každodenní odpouštění a lásku, ve které bratři žijí, a možná – dá-li Bůh – se těmito kongruentními postoji inspirovat do vlastního života. Nakazit se tímto blahodárným kvasem nadšení, jít stále dál za zázrakem lásky v každodenním odpouštění a v ohleduplnosti k těm, kteří jsou nám nějakým způsobem svěřeni – kruh následování se tak vrací zpět na začátek, k bližním. Svobodné inspiraci, nikoli otrocké imitaci, se v Taizé meze nekladou.

V Taizé čekáme na to, až každý mladý člověk najde nikoli Krista samotného, ale Krista společenství, jenž je cele přítomen v tajuplném společenství – v církvi.²⁰⁷

Bratři by byli rádi, kdyby se mládí lidé v Taizé, ať již explicitně, nebo neartikulovaně, pokoušeli jít v různosti vstříc k pramenům víry, důvěry v Boha.²⁰⁸ V následující kapitole, která tvoří začátek pomyslné praktické části mé práce, se budu soustředit na kontext, ve kterém má k této společné cestě k pramenům víry, jež v sobě nese všechna výše zmiňovaná pozitiva, dojít. Zaměřím se na kontext pastorační v Taizé a pastorační samotnou. Paralelně tak na konkrétních příkladech objasním projevy a plody koinónie jako specificky křesťanského společenství uskutečňovaného v ekumenické komunitě bratří z Taizé. Praktické poznatky opřené o výsledky dotazníkového šetření pak podtrhnou přínosnost jednotlivých pastoračně významných koinónických mezníků pro současné církve.

²⁰⁷ SCHUTZ, BOJAXHI, S. 50

²⁰⁸ Taizé: Pout' důvěry na zemi, S. 10

6. Pastoračně významné momenty v Taizé

Posláním pastorační činnosti, která se zabývá lidmi v konkrétních životních podmínkách je „(...) řešit konkrétní problémy konkrétních lidí ve světle a síle evangelia.“²⁰⁹ Podstatným prvkem pastorační činnosti je přitom sdílení v duchu úvodní proklamací z konstituce *Gaudium et spes*: „Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu.“²¹⁰

Pastorační činnost jako princip pomoci, mezilidského sdílení a doprovázení ve světle evangelia v sobě vizuálně shrnuje „Ikona přátelství“ vyhotovená v 6. století, jejíž kopie se v Taizé těší velké popularitě. Podobně jako doprovází na této ikoně Ježíš svého přítele opata Menase (představeného koptské komunity na přelomu 3. a 4. století), byli by rádi i bratři z Taizé doprovázeli ohleduplně své návštěvníky ve světle a v tajemství Boží lásky.²¹¹

Abych co nejvíce přiblížil kontext, ve kterém se „doprovázení“ mládeže v Taizé odehrává, představím postupně momenty, se kterými se zde mladý člověk v průběhu své týdenní návštěvy (od neděle do neděle) v letních měsících s největší pravděpodobností setká. V těchto momentech budu hledat a zdůrazňovat pastorační dimenzi, která může být explicitně vyjádřena pastorační intencí aktivity, nebo implicitně skryta. V pozadí těchto aktivit identifikuji autentickou koinónii a její dílčí projevy, ze kterých „efektivní“ pastorační činnost vyvěrá.

Všichni lidé, kteří do Taizé zavítají, jsou bratry především pozváni ke společné modlitbě, která se koná třikrát denně ve velkokapacitním Kostele smíření. Rovněž jsou pozváni k účasti na hodině biblického úvodu, kterou vede jeden z bratří, a k následnému sdílení denního tématu v menších skupinkách. V neposlední řadě jsou návštěvníci také požádáni o dílčí pomoc se servisními pracemi, které pomáhají udržet komunitu v chodu. Časoprostor návštěvy,

²⁰⁹ OPATRŇY, S. 9

²¹⁰ *Gaudium et spes*, čl 1 in Dokumenty II. vatikánského koncilu

²¹¹ SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 170

v němž se pokusím identifikovat pastorační specifika Taizé a koinónii, nyní posloupně rozdělím.

6.1 Před cestou do Taizé

Bratři z Taizé doporučují v dostatečném předstihu před odjezdem organizované skupiny do Taizé uspořádat informační schůzku, na které vedoucí objasní charakter návštěvy, kterým je týdenní účast na životě komunity se vším všudy. Rovněž je doporučeno uspořádat modlitbu v domovském městě bezprostředně před odjezdem. Těmto přáním samozřejmě inklinují vyhovět zejména větší organizované celky z farností a sborů, které k modlitbě a informačním schůzkám poskytnou vhodné podmínky. Samostatným návštěvníkům ovšem také nic nebrání v osobní modlitbě před odjezdem a sběru informací na internetových stránkách komunity.²¹²

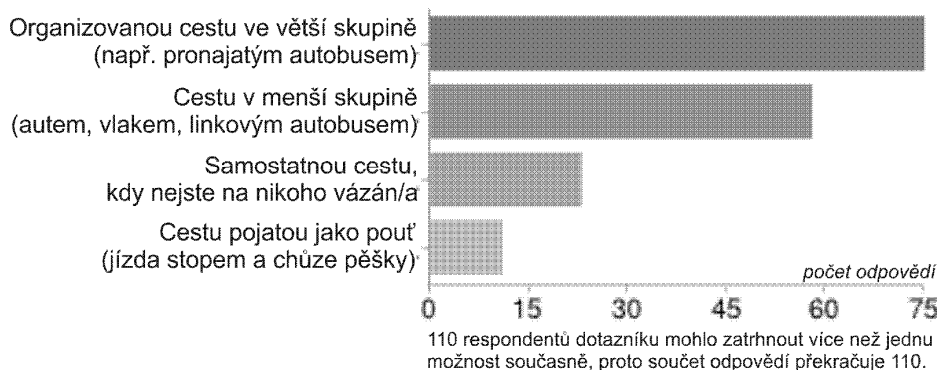
Společná modlitba by měla již pomalu navodit atmosféru modlitebního společenství, se kterým se v Taizé návštěvníci setkají. Měla by posloužit k vnitřnímu usebrání a nalezení možné intence, kterou si s sebou člověk do Taizé přiveze. Rovněž i k umožnění prvního kontaktu mezi spolucestujícími, pokud se z minulosti neznají.

Praxe organizovat velké skupinové „zájezdy“ do Taizé není v ČR rozvinuta, setkat se s ní lze zejména v Polsku nebo Německu, přesto se ale i u nás najdou výjimky: Ve Farnosti Praha – Vršovice, která pořádá organizované cesty do Taizé čtvrtým rokem, např. tato doporučení respektují. Prostory i zázemí nejsou problémem, neboť s výpravou odjíždí i tamější kněz, který modlitbu před odjezdem, realizovanou v rámci mše svaté, vede. Organizovaná cesta ve větší skupině je spolu s komornější výpravou preferovanou volbou respondentů mého dotazníku²¹³:

²¹² *What's a good way to prepare?* URL www.taize.fr/en_article5339.html (cit. 6.11.2011)

²¹³ Dotazník: „Pastorační aspekty komunity Taizé z pohledu návštěvníků“; Příloha č. 1; URL <http://taize.webnode.cz>; publikován 10.11.2010, zachyceny odpovědi v období od 27.11.2010 do 5.12.2011; metoda výběru – přímé oslovení účastníků zájezdů do Taizé, oslovení účastníků lokálních modlitebních setkání s písněmi z Taizé, distribuce letáčků s URL odkazem na kř. akcích; celkem 110 respondentů; 102 respondentů z ČR (51 z Prahy), 8 respondentů ze Slovenska; 71 žen, 39 mužů; průměrný věk respondentů 29,8 let;

Jaký typ cesty do Taizé preferujete?



6.2 Při cestě do Taizé

Křesťané putovali od nepaměti, chtěli se tak vrátet k pramenům své víry a utéci z rutiny svých každodenních životů.²¹⁴

Náboženská pouť bývá z antropologického hlediska popisována jako opuštění standardních strukturálních dimenzí života, v zájmu návratu do původní (ztracené) komunity, která má delokalizovaný charakter. Jedná se o posun z centra všednodennosti – z místa „náležení“ – vstříc vzdálené periferii (svatyni), která se dočasně stává novým centrem každodennosti. V poutích lze rovněž sledovat pohyb obyvatel urbanizovaného světa zpět ke svým rurálním začátkům.²¹⁵

Cesta do Taizé bezpochyby nese některé rysy náboženské pouti, zejména pokud jde o opuštění všednodennosti. Komunitu ovšem nelze vnímat vzhledem k možnostem moderní dopravy jako místo „delokalizované“ – přesto je

Církevní příslušnost: 77 Římskokatolická církev, 18 Církev československá husitská, 4 neuvedeno, 3 bez církevní příslušnosti, 2 Českobratrská církev evangelická; 2 respondenti uvedli jako svou církev „křesťanskou“, 1 Starokatolická, 1 Církev Křesťanská společenství, 1 Evanjelická církev a.v. na Slovensku.

Průměrný věk respondentů v době jejich první návštěvy Taizé 23,2 let; průměrně navštívili Taizé 3x; průměrně celkově strávili týdnů v Taizé 5,5; 26 respondentů strávilo alespoň 1 týden v tichu, 84 nikoli; 7 respondentů strávilo delší dobu v Taizé jako tzv. „permanenti“, 103 nikoli;

²¹⁴ WOLFGANG in KUNTZ-VEIT, S. 88; překlad autor

²¹⁵ VILACA, S. 141; Návrat ke komunitě je patrný i z řádu bratří z Taizé: „Řád bratřů z Taizé (Prameny Taizé) volá jedince k tomu, aby se vrátil do komunity a žil svou individualitu ve společenství.“ (SANTOS, 2010)

komunita v Taizé, ve které se člověk naprosto nesetká s komercializací běžnou na jiných křesťanských poutních místech, o poznání více „izolovanou“.

Pokud se do Taizé vypraví organizovaná skupina, není od věci pomodlit se v autobuse, zazpívat si, případně objasnit organizační záležitosti nebo sdělit vlastní zkušenosti z předchozích pobytů. Ideální je tedy autobus s mikrofonem, ve kterém sedí také vedoucí skupiny – kněz nebo farář, kterého ostatní členové výpravy uznávají jako autoritu a jsou schopni se na jeho projevy soustředit. Většina respondentů dotazníku realizovala modlitbu před odjezdem ať už ve skupině nebo o samotě:



Aby byla komunita z Taizé schopna prostřednictvím práce dobrovolníků v uvítacích týmech „Welcome Team“ absorbovat příjezdy velkých skupin, je doporučeno do Taizé přijíždět na týdenní program vždy až v neděli odpoledne. Dopoledne může mnoha skupinám vzniknout časová mezera, kterou lze vyplnit návštěvou nedalekého historicky významného klášterního města Cluny²¹⁶, nebo kláštera v Tornusu či v Cîteaux, kde pobývaly významné osobnosti církevních dějin, jako např. Bernard z Clairvaux.

Zastávkou před příjezdem se alespoň zčásti mohou uspokojit „turistické“ touhy²¹⁷ některých návštěvníků Taizé, kteří mají nutkání svou pouť pojímat jako

²¹⁶ Komunita v Taizé se původně (v roce 1941) pojmenovala „komunita z Cluny“ podle nedaleko ležícího bývalého velkého klášterního města. (ESCAFFIT, RASIWALA, S. 29)

²¹⁷ „Ve srovnání s poutními místy jako Fatima nebo Santiago de Compostela jsou turistické elementy v Taizé absentující.“ (VILACA, S. 150)

výpravu za historickými památkami Francie. „Turistické“ pojetí pouti přitom s návštěvou Taizé není dost dobře slučitelné – účastnit se života komunity a stíhat současně podnikat výlety po okolí nelze. Na první informační schůzce v dostatečném předstihu před odjezdem je proto vhodné návštěvníky na tento fakt upozornit a korigovat tak jejich případná neadekvátní očekávání.

6.3 Příjezd do Taizé a uvítání

Jako jeden z prvních pastoračně významných momentů, nehledě na jeho prerekvizitu – že se člověk vůbec rozhodne do Taizé vypravit, označuji samotný příjezd do Taizé. V tuto chvíli dochází ke konfrontaci vlastních představ člověka o Taizé s realitou, která se může od idealizované formy velmi odchylovat. Velké množství lidí (v letních měsících v neděli odjíždí a současně přijíždí 3 až 6 tisíc lidí)²¹⁸, které tu člověk již z okna autobusu spatří, může někoho, kdo na davy není zvyklý, nepříjemně zaskočit.

Aby se k těmto nepohodlným pocitům nepřidal ještě nezměrný chaos, je komunitou zajištěno co možná nejpřehlednější uvítání skupin, které realizuje zpravidla někdo z mladých dobrovolníků (tzv. permanentů) zůstavších v Taizé delší dobu. Na každé uvítání, stejně jako na ostatní práce dohlíží jeden z bratrů komunity, někdy se ho i sám ujme, zejména pokud ovládá mateřský jazyk výpravy.

Samotní bratři z Taizé se v „Pramenech Taizé“ hlásí k povinnosti být pohostinní a dělat vše proto, aby se jejich návštěvníci necítili zmatení a nesví.²¹⁹ Nikdo z nich ovšem v roce 1952, kdy bratr Roger k návštěvám tolik vstřícný Řád z Taizé sepisoval, nepředpokládal, že se přijímání a péče o velké zástupy mladých hostů stane jednou z hlavních činností ekumenické komunity. Desetiletí praxe této pohostinnosti se hluboce promítají v uvítacím „know-how“

²¹⁸ SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 165–166

²¹⁹ SCHUTZ in DIE REGEL VON TAIZÉ in HILDEBRANDT, MÜLLER, 1984, S. 68

komunity, která bez úzkosti nebo ledabylosti přivítá kohokoli včetně válečných uprchlíků²²⁰.

Uvítání větších skupin je realizováno v multifunkčních stanech nebo v segmentech Kostela smíření, které lze od sebe oddělit mechanickými oponami. Při cestě na místo uvítání mladí lidé obdrží od dalších dobrovolníků malé občerstvení – čaj a sušenku. Mohou zaregistrovat první známky nenucené přívětivosti hostitelů. Odložení svých zavazadel na místě k tomu určeném pak může představovat první elementární zkoušku důvěry vůči davům lidí kolem – „neukradne mi někdo mojí tašku?“. Netřeba zdůrazňovat že v naprosté většině případů zní korektivní odpověď na tuto otázku – „ne“.

Během uvítání obdrží návštěvníci základní informace o dění v komunitě, dostanou přiděleno ubytování a informační leták s mapou komunity a harmonogramem modliteb. Proti zaplacení malého příspěvku za pobyt a stravu, jehož výše je pro lidi z různě ekonomicky silných zemí navíc adekvátně upravena, dostanou kartičku na jídlo.

Ubytování, na které člověk unavený z cesty zejména čeká, je realizováno ve skromných (avšak radiátorem vybavených) obytných buňkách po osmi až dvanácti osobách stejného pohlaví, ve vlastním stanu, nebo v případech, kdy je komunita navštívena větším množstvím lidí, ve stanech hromadných. Dívky a mladší věkové skupiny návštěvníků (15–16 let) jsou přednostně ubytovány v chatičkách. Speciální ubytovací kapacita je také vyhrazena lidem s postižením, kteří se v Taizé mohou pohybovat bez bariér. Speciální ubytování obdrží také ti z návštěvníků, kteří se rozhodnou strávit týden pobytu v Taizé v tichosti.

Rodiny s mladšími dětmi jsou uvítány zvlášť a ubytovány v sousední vesničce Ameugny, kde je pro jejich děti přichystán rovněž speciální program, zatímco se rodiče mohou spolu s návštěvníky staršími třiceti let účastnit biblických úvodů pro dospělé. Průběhu pobytu rodin s dětmi, návštěvníků starších třiceti let a mládeži v týdenním pobytu v tichosti se z důvodů limitace rozsahu ve své práci dotýkám jen okrajově.

²²⁰ Nemnoho obytných domů ve vesničce Taizé, které patří komunitě, tradičně obývají političtí nebo váleční uprchlíci. V roce 2010 zde např. bratři ubytovali mnohačlennou rodinu z Iránu.

Návštěvníci ve věku 15-16let musí bydlet spolu se starší, za ně zodpovědnou osobou a jsou ubytováni zpravidla ve větším množství pospolu. Návštěvníci z „hlavní“ věkové skupiny 17–29 let bývají více „promícháni“ a ubytováni s vrstevníky stejného pohlaví z jiných zemí. Aby se ale předešlo možné úzkosti pramenící z neznalosti cizích jazyků, nebrání nikdo dvojicím nebo trojicím přátel stejného pohlaví z jedné země, aby bydleli spolu. Je třeba pamatovat na to, že obsazení celé chatičky jednou národností ochuzuje pestrost setkání a je proti duchu Taizé.

6.3.1 Přidělení práce v Taizé a faktor společenství v ní

Nejprve se jako křesťané potřebujeme naučit sloužit jedni druhým, než budeme schopni skutečně efektivně sloužit světu.²²¹

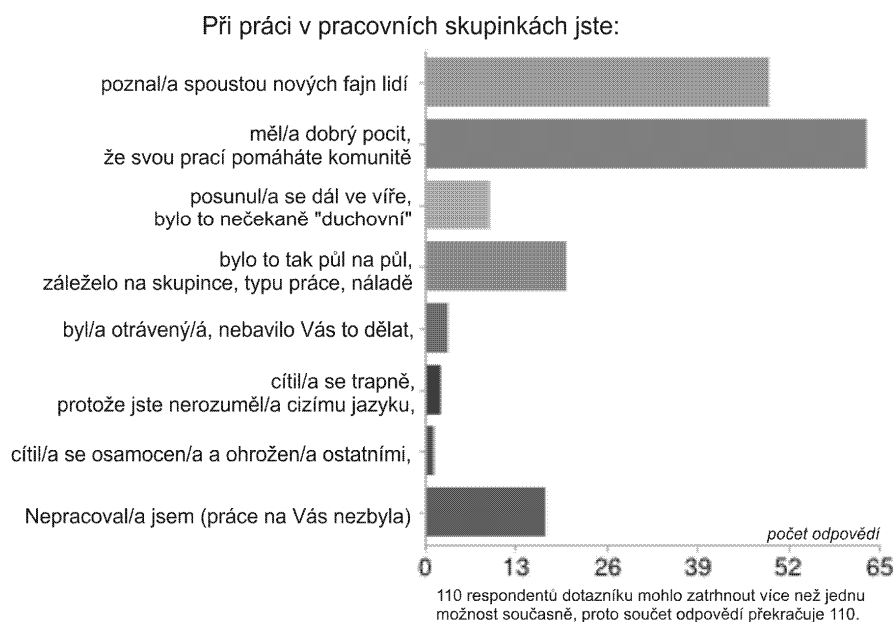
V Taizé nejsou žádní zaměstnanci, kteří by se starali například o úklid nebo vaření jídla – vše zastanou bratři spolu s lidmi, kteří se rozhodli v Taizé zůstat delší dobu (s tzv. „permanenty“) a rovněž spolu s návštěvníky, kteří tráví v Taizé standardní týden.

Nabídka a přidělení práce pro návštěvníky je realizována již v rámci přivítání, kdy si každý může vybrat činnost, která mu vyhovuje, přičemž za práci je považován i zpěv v chóru. Práce je záhy rozebrána a na mnohé tak ani žádná činnost nezbude, netřeba však truchlit – během týdne se lze dobrovolně přihlásit k různým dodatečným výpomocím, zejména při rozdáváním jídla.

Fakt, že si po mladém člověku o prázdninách někdo dovoluje vyžadovat „práci“, může kdekoho rozčarovat. V Taizé se ale naštěstí nejedná o práci tak, jak jí chápe dnešní individualizovaná a výkonově orientovaná společnost. Jednotlivé, sami o sobě děsivě znějící činnosti jako umývání záchodů nebo zdánlivě nudné upozorňování na nutnost být v kostele v tichosti, se rozdělí mezi stovky návštěvníku a ona finální „práce“ pak denně ve většině případů zabere návštěvníkovi maximálně dvě hodiny.

²²¹ SANTOS, 2010; překlad autor

Velmi milým zjištěním je pak pro mnohé dozajista fakt, že práce v Taizé zdaleka není o výkonu ale o „spolupracovníctví“ ve společenství. Úkony, které by všude jinde v Evropě zastal jediný člověk, jsou v Taizé přiděleny třem i více lidem. Tento tým se během společné práce více sblíží, seznámí se, a kolikrát se třeba stane významnější pro osobní sdílení a duchovní růst, než k tomu určené skupiny pro sdílení po biblickém úvodu. V Taizé tak dostávají mladí lidé důvěru i zodpovědnost za chod komunity.²²² Dobrý pocit z toho, že svou prací pomohli běhu komunity a poznali při ní nové lidi, přiznala většina respondentů:



Ideu společné práce a vzájemné pomoci, která je pro Taizé naprosto esenciální nelze bagatelizovat. Lze ji vystopovat jako základní element již v prvopočátcích ještě nezformované myšlenky komunity z Taizé, v tzv. Velké komunitě (*Grande Communauté*), ve společenství spolupracujících protestantských studentů, které bratr Roger koncem 30. let v Lausanne vedl.²²³

Práce v Taizé umožňuje mladým lidem zažít, co to znamená sloužit, a to nejen – jak jsou zvyklí ze svých domácích církví – sloužit někomu „cizímu“ v rámci sociálních služeb, ale sloužit sobě navzájem – což církve často neumožňují. Filozofie služby a obslužení je v Taizé kompletně rozvinuta:

²²² srov. SCHUTZ, 2006, S. 58

²²³ STÖKL, S 20–23

Množství jednoduché práce, která nevyžaduje kvalifikaci, umožňuje mladým lidem takřka okamžitě po příjezdu převzít zodpovědnost za běh komunity a stát se tak inkluzivně alespoň na týden jejími „členy“. Mladí mohou mít na komunitě skutečně vlastní podíl, stejně jako měli apoštolové podíl s Ježíšem Kristem jako jeho spolupracovníci. Mohu tedy bez větších potíží identifikovat, že se Koinónia v Taizé projevuje také ve smyslu vzájemného spolupracovníctví bratří a návštěvníků.

6.3.2 První setkání s těmi druhými

V Taizé jsem se naučila nemít strach ze života, nemít strach z toho se otevřít druhým.²²⁴

Kromě práce dostane při uvítání návštěvník Taizé, jak již bylo řečeno, přiděleno rovněž i místo, kde může večer složit hlavu. Ať už se jedná o místo na palandě v obytné buňce nebo místo pro sestavení vlastního stanu, nevyhne se s největší pravděpodobností v tento moment prvním konfrontacím s jinými návštěvníky, kteří pocházejí ze zemí z celého světa²²⁵.

V bezprostřední blízkosti návštěvníkova stanu se nachází ležení lidí z cizích zemí, na palandě nad ním spí člověk z druhé strany zeměkoule... Návštěvník tak začíná vnímat skutečně mezinárodní charakter komunity a ať už je vybaven cizím jazykem nebo ne, ať už se rozhodne zdržovat hlavně ve skupině svých známých z domova, kterým rozumí a s nimiž se cítí bezpečný, je okolnostmi dříve nebo později přinucen ke komunikaci s cizinci.

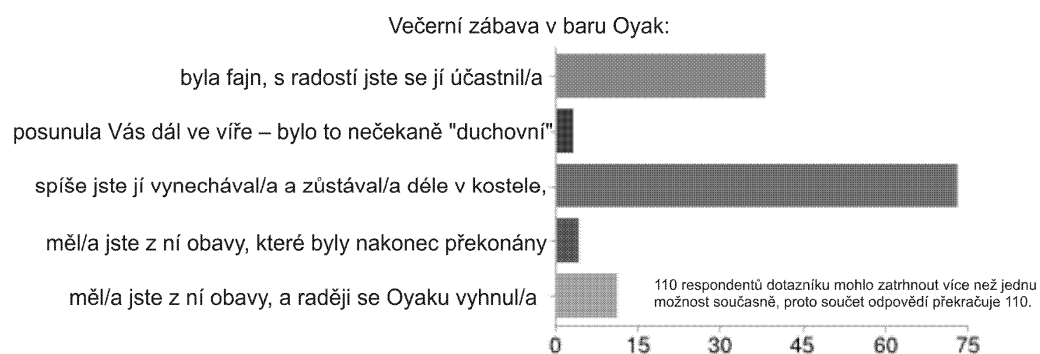
Ptá se slušně, zda si může své věci odložit sem nebo tam a setkává se s vstřícnou, kvůli jazykové bariéře třeba jen nonverbální odezvou u svého protějšku. Dostává tak, jako později ještě mnohokrát, příležitost odbourat své předsudky a možná i svou vůbec netušenou xenofobii.

²²⁴ KUNTZ-VEIT, S. 73; překlad autor

²²⁵ Nejpočetněji bývají v Taizé zastoupeni návštěvníci z řad evropských národu. Bratři nicméně dotují nebo zcela hradí cesty do Taizé lidem z rozvojových zemí, takže se v Taizé lze setkat i s nimi. Žádný národ světa tak není, alespoň symbolicky – prostřednictvím hrstky zástupců, ze setkávání na kopci v Taizé vyloučen. „Mladí z Jižní polokoule mohou svou živou vírou přispět k nové evangelizaci Evropy; k novému jaru církve.“ (KAŇOVÁ, S. 15)

Velkou zkouškou důvěry může být zjištění, že se obytné buňky – chatičky, nezamykají. Neuzamykatelnost chatiček může být pro západního člověka, zvyklého na všudypřítomné nebezpečí krádeže, šok.²²⁶ Pro návštěvníky z některých afrických zemí pak příjemné zjištění, že lze nalézt Afriku i v Evropě.²²⁷ Pouť důvěry na zemi tedy začíná u zdánlivě takto elementárních věcí.

V uličkách před chatičkami, nalepenými jedna na druhou, stejně jako na mnoha jiných místech v Taizé, se lze v mezičase mezi jídlem a programem v Taizé setkat se skupinkami mladých, kteří hrají na kytary, zpívají si, nebo si jen tak povídají. Hlasité projevy však s večerem v obytných oblastech utichají a přesouvají se do okolí baru Oyak, kde lze vystát zcela záměrně preventivně-pomalou plynoucí frontu a zakoupit zde malé množství alkoholu, který je jinak v Taizé zakázaný. Mírnější restrikce pak platí pro kouření cigaret, kouřit lze v Taizé přes den na k tomu určených místech. Oyak výrazněji oslovil polovinu respondentů, prioritu ale mělo zůstávání déle v kostele:



Unavený návštěvník se díky přesunutí zábavy do Oyaku může večer v klidu a nerušeně vyspat a v příštích dnech třeba také zavítat do nejlevnějšího baru ve Francii, kde opět – jako všude jinde v Taizé – dobrovolně pracují návštěvníci komunity a prodávají tu za nákupní ceny zmrzlinu, kávu, čaj, palačinky, pivo a víno. Ve stanech u Oyaku pak lze poznat, jak se baví lidé z jiných zemí, zjistit, že jde o zábavu velmi živou a přesto kultivovanou – hraje se na kytaru a další

²²⁶ SANTOS, 2008, S. 19

²²⁷ *Francis in Life at Taizé*. URL www.taize.fr/en_article4768.html (cit. 23.11.2011)

nástroje, houfy lidí se učí exotickým tancům, smějí se a v kolečku tančí a proplétají se.

V Taizé se snažíme mladým lidem naslouchat a poskytovat jim fyzický prostor k bytí spolu, ke vzájemnému setkání. A ačkoli je tento prostor velmi skromně zařízený a jednoduchý, mladí lidé na něj nedají dopustit. Atraktivita Taizé pro mladé je pro nás tajemstvím.²²⁸

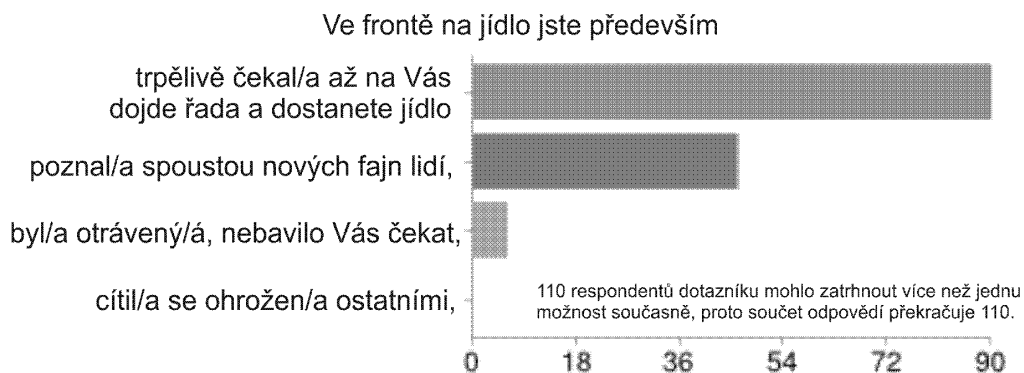
6.3.3 Jídlo a čekání na něj

Jeden z momentů, kdy se člověk může do plné míry přesvědčit o mohutné návštěvnosti Taizé, je čekání na výdej jídla. Fronty na jídlo, dlouhé při svátcích a mimořádných příležitostech až 600 metrů²²⁹, o tom vydávají názorné svědectví. Dav lidí čekající ve frontě však není dezorganizovaný, hulákající nebo nedočkavý, nemá nic společného s bezohlednou masou navzájem se předbíhajícími lidmi čekajícími na fotbalové utkání. Představa zakládající se na takovéto zkušenosti s lidskou masou může v mnohých vyvolávat strach a pocit ohrožení. V Taizé ale ve frontě nikdo po nikom nešlape a tak není důvod se čehokoli obávat. Stačí se jen trochu osmělit a odpoutat od předsudků spojených s davem – jedná se v podstatě o jednu z dalších elementárních zkoušek důvěry.

Čekání na jídlo v Taizé pak nemusí být jen překvapivě svižným sunutím se dopředu k jedné z výdejních linek, v nichž pracují sešrané pracovní týmy z řad návštěvníků, připravení všem radostně popřát dobrou chuť a z ruky do ruky, zachovávající všechny hygienické předpisy, předat postupně vše potřebné k jídlu, jídlo samotné nevyjímaje. Čekání může být rovněž příležitost k rozhovoru s lidmi ve frontě kolem návštěvníka, k přemýšlení a možná i k osobní modlitbě. Ve frontě návštěvníkovi nic nebrání oslovit člověka čekajícího vedle něj a dát se s ním do řeči, pokud on sám jím není jako první osloven. Z čekání se tak může stát milé popovídání, které reflektuje polovina respondentů:

²²⁸ STEPHEN in SANTOS, 2010; překlad autor

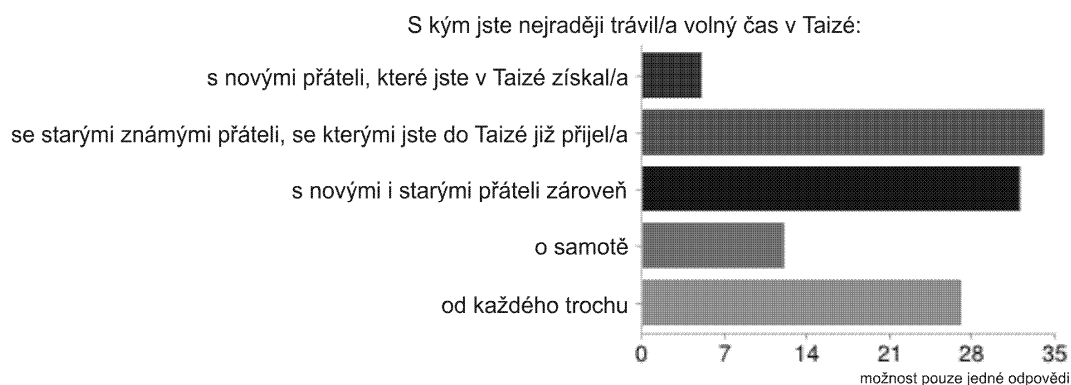
²²⁹ SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 167



Musíme především mladým umožnit navazovat přátelství s křesťany jiných tradic. Jakkoli se mohou takové společné zkušenosti jevit jako nepatrné a okrajové, jsou skutečným krokem vpřed k větší jednotě mezi křesťany.²³⁰

Po obdržení jídla se člověk může jít posadit na jedno z mnoha víceúčelových míst, pod velké stany, nebo pod střechem. Místo židle poslouží lavice, kam se vejde víc lidí vedle sebe, místo stolu si návštěvník vystačí s vlastními koleny, na které si položí táč s jídlem. Skupiny lidí z jedné země si často zvyknou pravidelně stolovat na jednom konkrétním místě, kde tak člověk může vždy nalézt své známé, které třeba ztratil v davu. Nic mu ovšem nebrání v tom, aby si přisedl k někomu cizímu, se kterým se seznámil třeba ve frontě, a během jídla si s ním může víc popovídat. Jíst je možné také ve speciální místnosti v tichosti.

Volný čas pak respondenti dělili mezi své staré známé i nové kamarády, které v Taizé poznali; pro nezanedbatelnou menšinu byla významná rovněž samota:



²³⁰ KASPER, 2008, S. 66

Hned při první večeři po příjezdu do Taizé nelze od návštěvníka, zvláště pokud je tu vůbec poprvé ve svém životě, samozřejmě očekávat bleskové osmělení se a veplutí do komunikace s ostatními. Velmi volná synchronizace s rytmem života komunity a přijetí otevřenosti ostatních lidí vyžaduje čas²³¹, který je proložen překonáváním řady elementárních předsudků a drobných zkoušek důvěry. Čas, který je v Taizé rozdělen třemi společnými modlitbami během dne. A může to být právě v modlitbě, kdy se nejrůznější hnutí zvoucí k překonání bariér v návštěvníkovi probudí a nabývají na síle.

6.4 Společná modlitba a její proměny

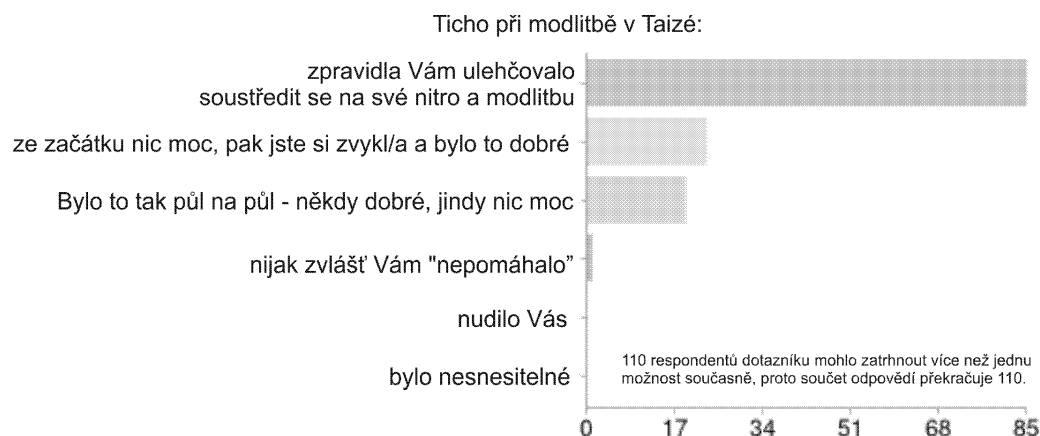
Jedním z nejdůležitějších vnitřních zdrojů obnovy je modlitba. Modlitba je aktem, při kterém vědomě a dobrovolně přicházíme do Boží přítomnosti, situace, ve které plně vyjadřujeme svojí identitu věřících. Když se modlíme, bezvýhradně se definujeme jako lidé, kteří nepřipouštějí, že mohou najít smysl sami v sobě, ale přicházejí k Bohu s otevřenýma rukama.²³²

Středobodem života v Taizé je společná modlitba ve velkém Kostele smíření. Zvou na ni hlasité zvony, umístěné ve vchodové bráně komunity, které se třikrát denně v předstihu rozeznívají a ráno tak fungují i jako budík pro návštěvníky komunity. Typickým znakem modlitby v Taizé jsou světově proslulé sady specifických křesťanských písní s opakujícím se jednoduchým textem, prokládané žalmem, krátkou četbou z Písma ve více jazycích a delším momentem ticha.²³³ Ticho při modlitbě označila většina respondentů jako pro modlitbu přínosné, někteří se případně potýkali s menšími obtížemi, než si na něj zvykli:

²³¹ „Vrůst návštěvníka do týdenního rytmu většinou trvá 2–3 dny.“ (WOLFGANG in KUNTZ-VEIT, S. 166; překlad autor) srov. „I v kostele bývají v prvních dnech mladí návštěvníci hlučnější, postupně ale utichají, jak se sžívají s během komunity.“ (JEAN-MARIE, S. 17; překlad autor)

²³² JOHN, 1997, S. 5

²³³ srov. KAŇOVÁ, S. 11

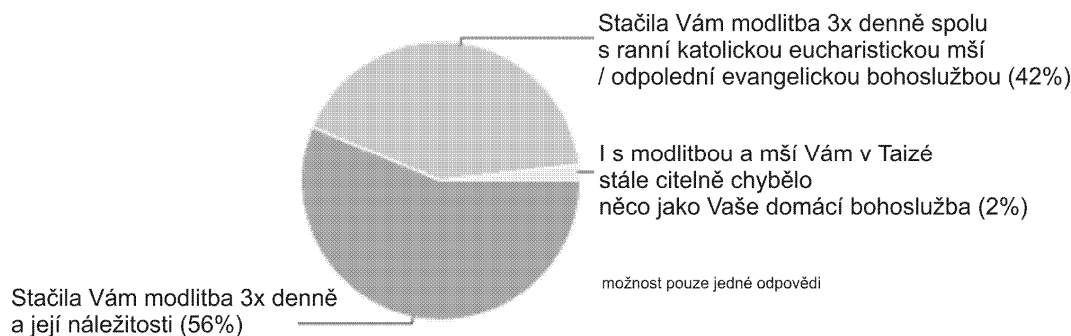


Ve čtvrtek večer je modlitba navíc proložena delším proslovem představeného komunity – tzv. „setkáním“. Proslov zpravidla vyzývá velmi autentickým způsobem – vycházejí z osobní zkušenosti bratra – k citlivosti návštěvníků vůči těm nejzranitelnějším a obrací pozornost k místům na zemi, kde lidé nejvíce trpí. V pátek večerní modlitba přechází v modlitbu u kříže, kdy má každý možnost přijít v zástupu k ležící dřevěné ikoně kříže, volné imitaci kříže sv. Františka, a jednoduchým gestem položení čela na Kříž složit svou důvěru, svá trápení i radosti v Krista. V sobotu večer následuje slavnost Kristova vzkříšení – slavnost světla, při které všichni v kostele zapalují svíčky, jako symbol nového života, důvěry a víry; celý prostor se rozzáří, včetně obličejů návštěvníků. V neděli ráno je sloužena eucharistická mše jako posila do dalšího všednodenního života návštěvníků, jako závěr uceleného týdenního „liturgického“ cyklu, který volně vyjadřuje dobu od narození až po zmrtvýchvstání Krista a pokračování jeho působení v církvi, připomínaje tak zkušenost prvních křesťanů.²³⁴

Drtivé většině respondentů dotazníku modlitba v Taizé plně vyhovovala; polovině stačila běžná modlitba a druhá polovina nevynechávala ani konfesijně specifické „nástavby“ modlitby – katolickou mši, která probíhá zpravidla ráno v přední části Kostela smíření a z níž je následně při ranní modlitbě distribuována katolická eucharistie katolíkům; a protestantskou bohoslužbu zpravidla v odpoledních hodinách.

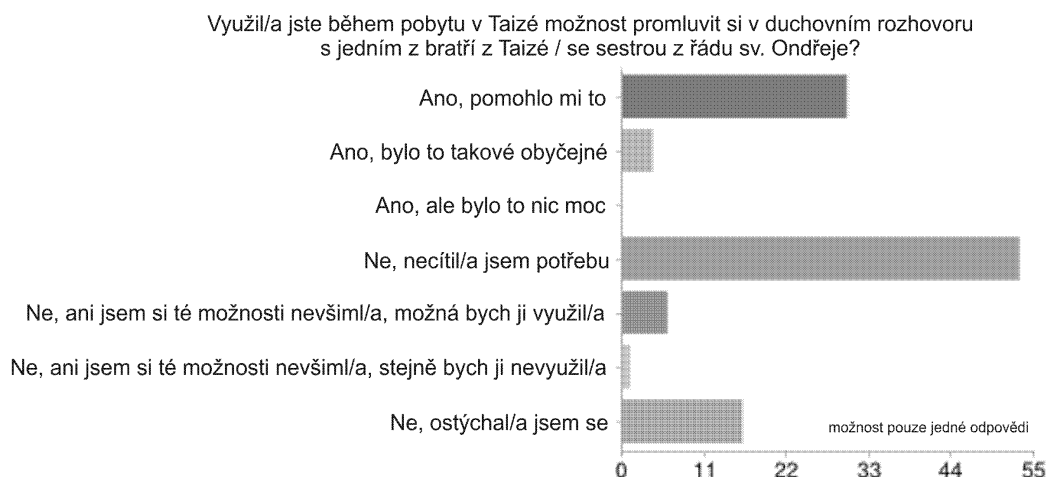
²³⁴ srov. KAŇOVÁ, S. 14

Jak byly v Taizé naplňovány, po stránce bohoslužebné, Vaše duchovní potřeby?



Bratři operativně vycházejí vstříc výpravám s vlastními duchovními a umožňují jim slavit mše či bohoslužby pro všechny příslušníky dané konfese ve vyhrazenou dobu s úzkou návazností na společnou modlitbu. Zpravidla tak bývá konfesijní dělní rozmělněno a všichni se ohniskově schází na společných modlitbách.

V případě potřeby diskrétního rozhovoru na jakékoli téma jsou během večerní modlitby k dispozici někteří z bratří komunity. Polovina respondentů dotazníku rozhovor nevyužila, neboť necítila potřebu, čtvrtině rozhovor pomohl, 16 respondentů se ostýchalo, což implikuje jistou výtku bratrům, aby tuto možnost prezentovali ještě více v duchu „přátelského pozvání“ než je tomu nyní:



6.4.1 Koncil mladých a potřeba jednoduchých písní

Velkou část hudebních skladeb a zpěvů z Taizé zkomponoval francouzský skladatel a katolický varhaník Jacques Berthier ve spolupráci s bratrem Robertem Giscardem, který měl v r. 1974 na starosti vedení koncilu mladých v Taizé. Přípravu koncilu mladých, jako reakci na krizi smyslu, kterou koncem 60. letech západní mládež procházela, vyhlásil bratr Roger v roce 1970. V letech 1974–1979 se pak do Taizé na koncil sjíždělo opakovaně takové množství mládeže (koncem koncilu počet návštěvníků pobývajících během roku v Taizé přesahoval 100 000), že bylo z důvodů prevence chaosu při společné modlitbě nutné zavést jednodušší, situaci odpovídající písně, které bylo možno zpívat i ve stanech, jimiž byl kvůli nedostačující kapacitě za dob koncilu provizorně rozšiřován tamější Kostel smíření²³⁵.

Bylo zapotřebí najít vhodný typ duchovních zpěvů, které by zvládly zpívat davy mladých lidí z celého světa, aniž by hudba ztratila svou úroveň. Berthier, který komponoval konvenční skladby pro Taizé již od r. 1955, se tak po r. 1974 rozhodl přistoupit k odvážnějším kompozicím čítajícím krátké litanie, chvály, chorály a zejména ostináta s opakující se melodií i textem. Skladby uzpůsobil tak, aby nečinilo problémem zpívat na ně vícejazyčné texty, improvizovat při nich a vstupovat do nich operativními refrény. Bratři z Taizé, kteří mezi sebou mají velmi talentované pěvce (sám bratr Roger v mládí trávil dlouhé hodiny o samotě v přírodě, kde zpíval žalmy), tak mohou do zpěvů vstupovat např. melodickými úryvky z Písma.²³⁶

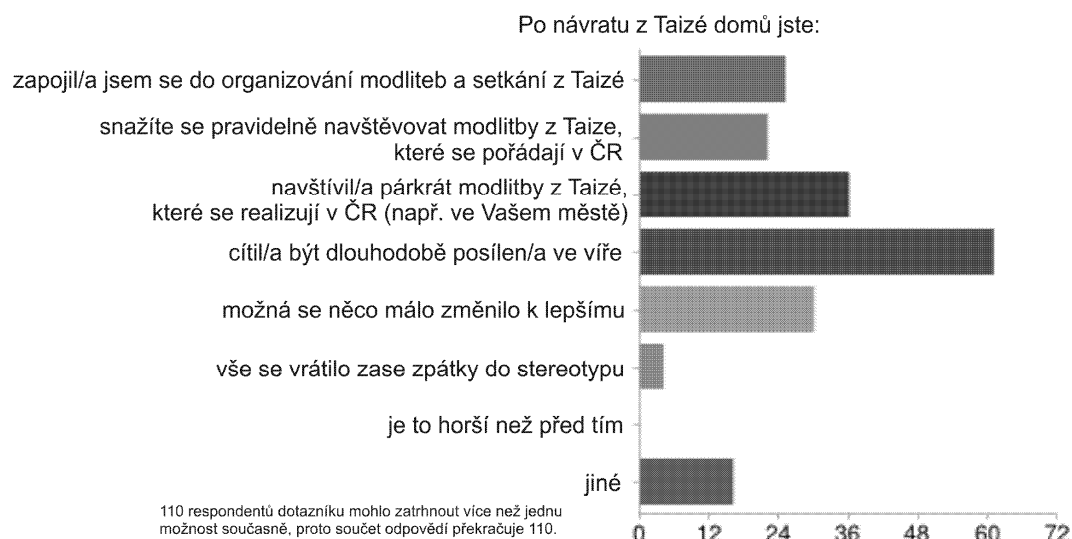
Doba koncilu mladých ale nepřinesla jen pozitiva – někteří entuziastičtí mladí začali již v Taizé a posléze i ve svých městech, budovat vlastní „církev z Taizé“ – což je aktivita pro bratry naprosto nepřijatelná, protože přispívá

²³⁵ Kostel smíření byl postaven v roce 1962 jako znamení smíření nejen mezi různými křesťanskými konfesemi, ale také mezi národy – Německem a Francií: na stavbě se „francouzského kostelu“ se podíleli především dobrovolníci různých konfesí z Německa. Kostel byl vysvěcen 6. srpna 1962, finálně stavebně rozšířen (tak, že nyní již není nutno stanů k jeho kapacitnímu rozšiřování) v roce 1997. (ŠTAMPACH, S. 335) Kříž v Kostece smíření není chladným křížem, je zakončený čtyřmi srdci. (SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 171)

²³⁶ KUBICKI, S. 735-736; V komunitě bratři zpočátku zpívali žalmy v prostém hugenotském (reformovaném) stylu, poté převzali melodické zpracování žalmů Josepha Gelineaua, než zakotvili v melodických jednoduchých písních Jacquese Berthiera. (ESCAFFIT, RASIWALA, S. 43)

k dalšímu rozdělování křesťanů. Slovo „koncil“ také probouzelo církevně-právní nejasnosti v katolických kruzích, a tak byl koncil v roce 1979 bratry takticky odvolán a záhy transformován do „Poutě důvěry na zemi“ jejíž součástí jsou novoroční setkání mládeže, pořádaná ve velkých evropských městech. Touto strategií, kdy bratři navštěvují spolu s mladými město s existujícími farnostmi a sbory a zažívají tamější pohostinnost, se mj. předchází tendencím mladých budovat nové „církve z Taizé“ a stávající stav církvi se obohacuje.²³⁷

Respondenti dotazníku v zásadě potvrdili proklamaci bratří, že „mladí si z Taizé odvázejí vzájemně sdělené zkušenosti a předávají je dál; nevytvářejí organizované hnutí, ale angažují se ve svých městech a farnostech,“²³⁸ Modlitby z Taizé pořádané ve větších městech ČR v ekumenickém duchu nejsou „budováním církvi z Taizé“ ale obohacením stávajících sborů a farností.



Mládež v Taizé zanechává mnohé stopy ať už liturgického nebo organizačního charakteru.²³⁹ Komunita se ve své vstřícnosti k návštěvníkům,

²³⁷ SCHUTZ in HILDEBRANDT, MÜLLER, 1984, S. 30-31, srov. KUNTZ-VEIT, S. 88, 180

²³⁸ KAŇOVÁ, S. 18; Pro některé mladé lidi je návrat domů do farnosti a sboru složitý, neboť nebyli nikdy jejich regulárními členy. Církev je pro ně neznámou oblastí a do Taizé je přivedli kamarádi. Tento fakt nesou bratři bolestně. (JEAN-MARIE, S. 17) Proto usilují o to, aby si tito mladí odvezli z Taizé alespoň to málo co z křesťanství pochopí.

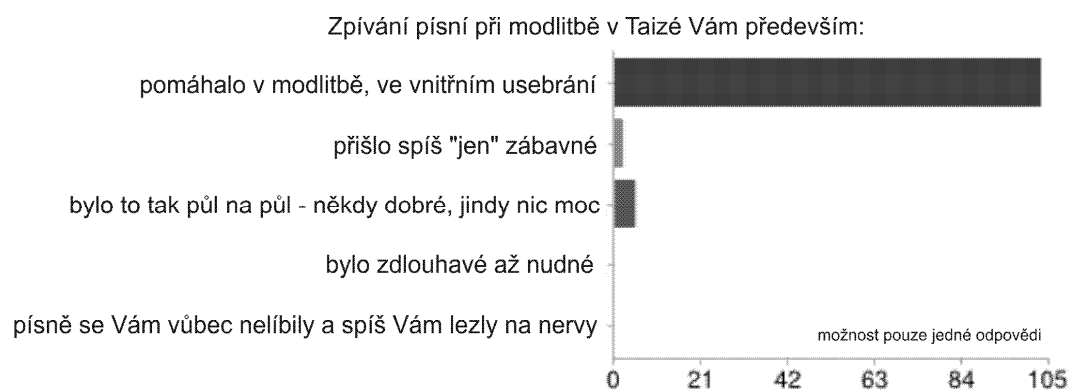
²³⁹ Např. nebezpečné mávání svíčkami během sobotní slavnosti světla „vyprovokované“ radostnými a rychlými písněmi vedla bratry k zařazování poklidnějších písní v tuto dobu pro příště. (JEAN-MARIE, S. 16)

kteří jsou jí svěřeni, přetváří a přizpůsobuje.²⁴⁰ Jednoduché, přesto však překvapivou duchovní hloubkou oplývající písně nebo akcent na přispívání do existující tradice formou lokálních setkání, jsou jedním z výsledků tohoto procesu vzájemného působení.

6.4.2 Zpěv jako vnitřní ticho

Krátký opakující se text písně, většinou inspirovaný žalmem nebo představující přímo jeho zhudebněnou sloku, v sobě třímá potenciál stát se modlitbou. Opakování jednoduchého textu písně může v člověku otevřít vnitřní prostor k neartikulované modlitbě, podobně, jako když člověk prodlévá v tichosti. Někteří bratři se domnívají že: „Modlitba spolu s nasloucháním přitahuje mladé lidi do Taizé nejvíce.“²⁴¹ „Zpívaná modlitba“ je rovněž mimořádně vhodná pro lidi s postižením, jako je autismus, kterým reformovaný, na slovo orientovaný styl, nic neříká.²⁴²

Zdánlivě jednoduché opakování melodického textu z Písma přitom může vyústit ve velmi niternou formu křesťanské meditace, nepřiliš vzdálené od tzv. mandukace – doslova „přežvykování“ nebo konzumace Slova.²⁴³ Není nutné se ale ihned pít po niterně mystickém zážitku – zapamatovat si text, který se během písně opakuje a v následném bloku ticha se nad ním zamýšlet, není o nic méně plnohodnotnou meditací. Většina respondentů vyhodnotila písně, podobně jako ticho při modlitbě jako pro modlitbu pomáhající element:



²⁴⁰ srov. KUNTZ-VEIT, S. 81

²⁴¹ ESCAFFIT, RASIWALA, S. 148; překlad autor

²⁴² MAXEY, R. Taize days. *Reform Magazine*; Nov. 2011, s. 32-33

²⁴³ srov. BRECK, S. 69

Moment ticha uprostřed „zpívané“ modlitby v Taizé může někomu přijít jako náročný: „Sedět před Bohem jen tak, aniž bys něco dělal, snadné není.“²⁴⁴ Člověk je ale de facto na ticho předem připraven opakujícími se písněmi, které vnitřní prostor implicitního ticha vytvářejí. Explicitní ticho pak může posloužit k rekapitulaci dne a zamyšlení nad obsahem biblického úvodu, k úvahám nad vlastními plány, selháními a úspěchy, k odpočinku, nebo k holému a bezprostřednímu prožívání aktuálního momentu radosti i smutku. Žít dnešek s Bohem, více se zaměřit na prožívání aktuálního momentu, je ostatně jeden z leitmotivů Taizé.²⁴⁵

Akcent na prožívání přítomné chvíle ovšem nesmí, ve vší své uchvacující síle, přehlížet kontinuitu naší existence ve světě a ústít v nezodpovědné, egoistické výstřelky v našem rozhodování.²⁴⁶

6.5 Biblický úvod – explicitní pastorece

Úcta k Písmu tvoří základní pouto jednoty mezi křesťany, je proto třeba podpořit společnou četbu Písma. (...) Písmo je znamenitým nástroj v mocné Boží ruce k dosažení oné jednoty, kterou Spasitel nabízí všem lidem.²⁴⁷

Jak jsem doposud ukázal, lze v Taizé vysledovat množství „pastoračních“ momentů, které přesahují explicitní rámce: To, co by člověk očekával spíše od soustředěné meditace nad Písmem a sdílením jeho významů s ostatními, se v Taizé v praxi často odehrává jaksí mimo tento užší kontext. Společenství jako koinónia, žitá bratry i návštěvníky komunity, v Taizé vyvěrá do všednodennosti a přetváří ji.

Během dne se tak lze v Taizé např. setkat s mnoha příležitostmi k uskutečnění korektivní zkušenosti s davem lidí, který není ohrožující (čekání na jídlo nebo u vchodu do kostela). S příležitostmi odbourat vlastní nedůvěru nebo strach z ostatních (všudypřítomná, neagresivní potřeba komunikace), xenofobii (množství přátelských „cizinců“ všude kolem), workoholismus (pokojná

²⁴⁴ GRÜN, S. 15

²⁴⁵ srov. Název knihy: *Das Heute Gottes* (SCHUTZ, 1965)

²⁴⁶ srov. SCHUTZ in HILDEBRANDT, MÜLLER, 1987, S. 74

²⁴⁷ KASPER, 2008, S. 19–20

společná práce) a řadu dalších úzkostí typických pro dnešní individualizovaný svět. Všednodennost v Taizé, orámovaná společnou modlitbou třikrát denně, je tedy již sama o sobě pastorační a svým jednoduchým řádem osvobozující.

Nyní ale přistoupím k prvnímu ze dvou explicitně pastoračně orientovaných momentů – k „Bible introduction“, biblickému úvodu vedenému jedním z bratrů, po kterém následuje moment druhý – sdílení tématu biblického úvodu ve skupinkách. Biblický úvod má ambici uvést návštěvníka do pramenů víry, zaobírá se proto jen „tím podstatným“ a na osobní rovině může rezonovat s otázkami jako: „K čemu nás Bůh povolává? V čem spočívají tajemství jeho církve? Co to znamená dát svůj život? Jak sjednotit modlitbu s každodenním životem? Jak současně prohloubit vnitřní život i lidskou sounáležitost?“²⁴⁸

6.5.1 Organizační stránka

Nejprve k organizační stránce: Biblický úvod probíhá každý den, kromě neděle, která je vyhrazena pro příjezd nebo odjezd návštěvníků, a tvoří týdenní ucelený celek. Úvod přednáší bratr v angličtině pro větší skupinu lidí pohromadě, tato velká skupina se hned na prvním setkání rozdělí do menších skupin čítajících 8–12 lidí, ve kterých posléze probíhá sdílení. Přednáška trvá zpravidla do 40 minut a je realizována ve stanech nebo v odděleních kostela a to buď v dopoledních, nebo odpoledních hodinách podle toho, kdy má kdo z návštěvníků „práci“. V čase po úvodu následuje sdílení v menších skupinkách, které může být rovněž časově posunuto podle potřeb, může se odehrávat jednou nebo dvakrát denně – a pokud se členové skupinky spolu natolik sžijí a spřátelí, může pokračovat i ve večerních hodinách třeba v baru Oyak.

Pro věkovou skupinu 17–29let jsou v letních měsících k dispozici zpravidla dvě témata biblického úvodu – „pokročilejší“ a „jednodušší“. Jedno z těchto témat si návštěvník zvolí již během přivítání, přičemž není doporučeno účastnit se současně obou témat, ačkoli je to časově možné stihnout – jediné téma je totiž dostatečně inspirující a náročné na to, aby naplnilo celý den.

²⁴⁸ KAŇOVÁ, S. 11

„Jednodušší“ téma, které je pro mládež 15–16let, seznamovanou s tímto tématem odděleně od ostatních, jedinou volbou, sestává z úvodů do pasáží Nového zákona zejm. prostřednictvím exegeze dílčích podobenství a událostí. Složitější téma se věnuje více do hloubky zpravidla jedné novozákonní knize (např. Zjevení). V obou případech se o výklad, který má charakter výzvy k dalšímu individuálnímu a skupinovému zamýšlení, stará jeden z bratrů. Ku pomoci s následným sdílením v menších skupinkách bratr přizývá dobrovolníky – animátory, kteří si jako „práci“ v Taizé zvolili vedení malých skupinek a cítí se k tomu být dostatečně jazykově vybaveni. Dále s úvodem pomáhají také překladatelé (často současně fungující i jako animátoři) sedící vždy na blízku svým krajanům, kteří neovládají cizí jazyk a to, co bratr vykládá, jim v reálném čase překládají. Nelze se vyhnout konotaci s kázáním Ježíše Krista na hoře, které jeho apoštolové opakovali skupinám kolem sebe.

Před zahájením přednášky se Bratr z Taizé vždy snaží zajistit optimální vnější podmínky. Požádá posluchače o úpravu prostoru – zejména pokud se přednáška odehrává venku pod stanem, tak je zapotřebí uspořádat dlouhé lavice do půlkruhu kolem bratra, což je opět jedna z elementárních příležitostí ke společné práci. Je třeba si sesednout do skupinek kolem překladatelů, přivést do těchto skupinek tápající známé i neznámé. Případně požádat hlučné skupinky nepatřící do daného biblického úvodu, které pod multifunkčním stanem ještě dojídají svou snídani, aby si šly sednout pod stan jiný, a ty tak v drtivé většině případů s porozuměním učiní.

Během přednášky se bratr snaží mluvit pomaleji v angličtině, navíc se ujišťující, zda překladatelé stíhají dělat svou práci. Přednáška se tak, díky této upřímné snaze bratra, aby všichni rozuměli, nese v poněkud pomalejším tempu, než na které může být návštěvník zvyklý z jednojazyčných duchovních obnov ve své domovině. Pomalejší tempo ale není na škodu v momentě, kdy se posluchač chce více zamýšlet nad obsahem řečeného – a tato výzva je přítomna prakticky pořád.

K větší orientaci v tématu, které bratr představuje, přispívají předtištěné papíry A4 s textem z Písma biblického úvodu na aktuální den, které obdrží ve své jazykové mutaci každý posluchač. Na těchto papírech jsou kromě Písma

zachyceny i doporučené otázky k reflexi ve skupinkách, ke kterým bratr sám svůj komprimovaný výklad, zaměřený na „to podstatné“, směřuje. Pro účely přiblížení na tomto místě nyní stručně představím téma jednoho z biblických úvodů, jehož jsem se jako animátor účastnil.

6.5.2 Příklad biblického zamyšlení

Jeden z biblických úvodů z týdenního cyklu v létě 2010, který byl zpracován podobným způsobem jak pro mládež 15-16 tak pro skupiny starších, rozebíral setkání Ježíše a Samařské ženy (Jan 4,6-26). V pomocném, lokalizovaném textu byl příběh pojmenován jednoduše „Setkání“ a otištěn s grafickým rozlišením toho co říká Ježíš a Samařanka spolu s doporučeními ke sdílení a společné skupinové práci po biblickém úvodu.

Bratr jako obvykle příběh uvedl do širšího biblického kontextu a postupně text s vlastními vysvětlujícími minimalistickými poznámkami pomalu přečetl, přičemž byl překládán kontaktními osobami do jazyků návštěvníků. Bratrovi poznámky obohatily text o obecně uznané exegetické poznatky jako nezvyklá hodina, ve kterou jde žena pro vodu – pravděpodobně chtěla být sama, problematické vztahy mezi Židy a Samařany, Jákobovy studny ve Starém zákoně, spor o místo úcty k Bohu.

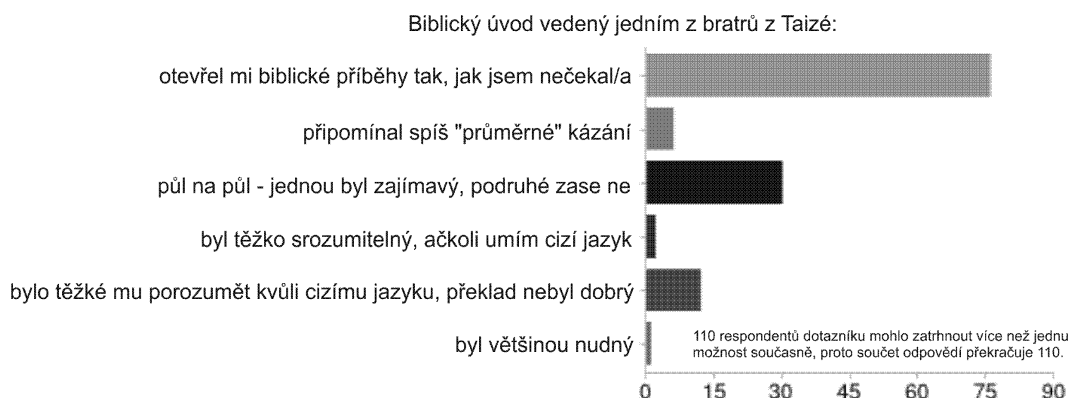
Důraz ovšem zůstal položen na ryzím biblickém textu, jehož mnohavrstevný význam bratr naznačil, ale de facto nevyložil - výklad ponechal záměrně otevřený pro sdílející skupinky, jejichž animátory na krátké schůzi před biblickým úvodem upozornil na klíčové věci, které je vhodné ve skupině probrat – objasnil význam podpůrných otázek na papíře s textem.

K rozebrání přitom nebyly ponechány přehnaně spiritualizující otázky, ale velmi konkrétní – pro mládež aktuální – témata, která byla někdy přímo, jindy nepřímo derivována z jádra novozákonního příběhu: identita, přetvářka a jinakost. Mladí lidé měli možnost zahrát si ve skupince scénu, kdy se jeden z herců z nějakého důvodu přetváří a diváci následně promýšleli jak situaci změnit, aby k přetvářce nemuselo dojít. Promýšleno bylo také to, zda může žízeň být něco pozitivního, jak a kdy se vlastně modlíme, jakým způsobem Ježíš

v příběhu jedná. Pro inspiraci byl přidán odkaz na četbu aktuálního úryvku z každoročně publikovaného dopisu z Taizé „V každé lidské bytosti je touha“.

Pro biblický úvod v Taizé je charakteristická jednoduchost, stručnost, nezatežování množstvím nadbytečných informací a otevřenost hloubce spontánního sdílení ve skupinkách, které mohou dospět k nepředvídatelným závěrům a obohacením. Bratr prezentuje příběh angažovaně, tu a tam utrousí vtip, nebo v případě mladších skupinek zorganizuje pohybovou aktivitu. Udržet na hodinu, která je prokládána „zdržováním“ s překladem, pozornost mladých lidí bratrům zpravidla nedělá potíže.

Přínos biblického úvodu pozitivně reflektovala většina respondentů, některým přišel někdy nezajímavý a dílčí část měla potíže s jeho porozuměním kvůli cizímu jazyku:



6.6 Sdílení ve skupinkách po biblickém úvodu

Skupinky se nevytváří kvůli tomu, aby každý hájil svůj názor, ale k vzájemnému sdílení, naslouchání.²⁴⁹

Skupinky mladých, utvořené kolem animátorů, se scházejí ke sdílení a zamýšlení nad biblickým textem v dopoledních nebo odpoledních hodinách po biblickém úvodu. Čas schůzky je zvolen v závislosti na tom, kdy členové skupinky pracují, a pokud práci nemají, tak ke sdílení dochází dvakrát denně, dopoledne i odpoledne – bratři usilují o to, aby byl čas návštěvy v Taizé

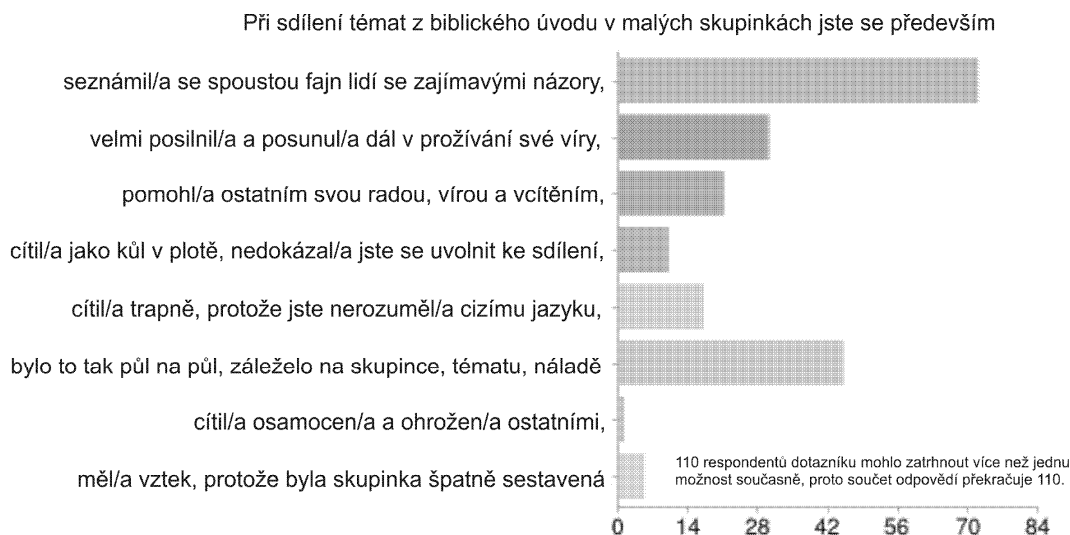
²⁴⁹ KAŇOVÁ, S. 11

skutečně smysluplně vyplněn. Skupinky se ke sdílení střetávají na lavičkách pod multifunkčními stany, na loukách nebo v oddělených sektorech kostela. Setkání skupinky může trvat od hodiny, kterou bratři doporučují jako minimální čas pro sdílení, až po podstatně delší dobu, kdy jsou mladí lidé velmi zapálení pro poznávání jeden druhého, nových kamarádů a jejich postřehů.

Skupina se může při sdílení přidržit doporučených otázek k zamyšlení a inspirovat doprovodnými náměty k aktivitám, které často zvou k různým kreativním počínům jako ke hraní scének, k vyměňování otázek týkajících se jistot a pochybností ve víře, k přípravě biblického divadla pro ostatní, vytváření vlastního zpravodajského časopisu a hraní her.

Bratři doporučují zůstat před každým sdílením ve skupinkách nějaký čas o samotě a v tichosti při rozjímání nad biblickým textem a uvažování nad otázkami, které byly dopoledne představeny. Mládež 15-16 let, u které bratři vysledovali, že se s tichem velmi špatně vyrovnává, v tomto směru pak explicitně instruuje k vyzkoušení půlhodiny tichosti pouze během jednoho dne.

Sdílení tématu z Biblického úvodu ve skupinkách vyhodnotila většina respondentů podobně jako biblický úvod samotný, který je se sdílením úzce spojený. Většina označila sdílení jako velmi přínosné, některým přišlo někdy nudné, menšina měla problém s porozuměním cizímu jazyku:



V případě příběhu Ježíše a Samařanky dospěla skupina, jíž jsem byl členem k následujícím závěrům: Přetvářka někdy pramení ze strachu, že nás někdo zraní – dá se proti ní bojovat důvěrou a nasloucháním. Žízeň může někdy ukázat na to, že nám něco podstatného v životě chybí. Ježíš jako ten, který člověka dokonale zná, a to ještě dříve než se k němu člověk obrací, má s lidmi trpělivost a ukazuje jim citlivě to, co je v jejich životech skutečně důležité – odhaluje naši vlastní žízeň a nabízí nám ukojení. Důležitá je naše touha po Bohu, kterou nemůžeme nikdy úplně uspokojit, proto se modlíme.

V Taizé ovšem není prostor jen pro četbu a zamýšlení se nad Písmem ve skupinách, ale i o samotě. Instrukce z biblického úvodu v některých dnech vyzývají návštěvníky, aby zkusili strávit nějaký čas (záleží na věkové skupině) v tichosti a zkusili se zamýšlet nad biblickým textem o samotě.

Samostatné čtení Písma se přitom nesmí stát prostorem radikálního neporozumění ústícího např. v paralyzování čtenáře přílišným sebeobviňováním, i proto seznamuje bratr čtenáře v úvodu s určitými základními skutečnostmi a ve sdílejší skupince čtenář případně dostává nezbytnou korigující zpětnou vazbu od ostatních.

6.7 Četba Písma v tichosti

Když čteme bibli a meditujeme nad ní, můžeme skrze staletí zahlédnout stále jasněji rysy Boží tváře, a také rysy takového lidského partnera, jakého si Bůh přeje a po jakém touží.²⁵⁰

Podle Sv. Marka Askety (5. st.) je třeba dospět ke skrytému, spirituálnímu významu Písma, nejedná se přitom o gnostickou herezi, toto „poznání“ není nad Písmem ale v Písmu. Postupovat se má od prostého racionálního chápání textu k meditaci nad textem, která vyústí v zachycení posledního významu textu – významu pro nás, do našeho života, a v kontemplaci toho, který je v textu „inkarnován“. U některých svatých pak vedla kontemplace, touha po Boží blízkosti, ještě za jejich života k takovému blaženému zření, že již nevěděli, zda jsou ještě na zemi nebo v nebi. Systematizovaným postupem, jak dojít

²⁵⁰ JOHN, 1997, S. 6–7

k spirituálnímu chápání Písma, k aktualizaci Písma do našeho života, může být např. rozšířená praxe lectio divina.²⁵¹

V Taizé dochází k odkrývání osobního významu Božího slova, i když zde nejsou čtyři kroky lectio divina (čtení, meditace, modlitba, kontemplace) naplňovány v přesné posloupnosti ale spíše se volně prolínají – jeden přechází v druhý a zase se vrací k předchozímu – během dne. Komunita přitom vytváří potřebný kontext pro niternou četbu Božího slova: ticho, samotu a pravidelnou modlitbu.

Ačkoli v komunitě najdeme místa jako jezírko v zahradě Sv. Štěpána nebo kryptu pod Kostelem smíření, kde je dodržováno (a pověřenými návštěvníky hlídáno) ticho, ticho v Taizé nutně neznamená jen absolutní absenci vedlejších zvuků. Vnitřní ticho, jako prostor usebrání, může pomoci nastolit, daleko více než ticho vnější, rytmus pravidelné modlitby a jednoduchost života v Taizé.

Rytmus a jednoduchost dnů v Taizé otevírá možnost získat určitý odstup od potíží všedního dne, od hlučných, protichůdných hlasů vedoucích boj uvnitř návštěvníků. Starosti způsobené napřahováním do budoucnosti utichají v bezprostředně prožívaném aktuálním momentu, který buduje prostor vnitřní svobody ke svižnějšímu vstupu do kontemplace Písma. Návštěvník se tak může více soustředit na „vnitřní ticho“, na to jedno podstatné (Lk 10,42) – na tichý jemný hlas Boží (1 Královská 19,12) v našem srdci.

Činit pokání není možno, jsi-li ztracen v kolektivu, je to tvůj nezastupitelně osobní akt.²⁵²

Pro ty, kteří pociťují větší potřebu vnějšího ticha je v Taizé k dispozici možnost strávit čas od čtvrtka do neděle (nebo celý týden) ve speciální ubytovně se zahradou, kde je dodržováno striktní ticho. Lidé „v tichu“ se účastní společných modliteb s ostatními, jinak se ale po Taizé volně nepohybují a jídlo dostávají odděleně, hovoří pouze při sdílení ve svých skupinkách.

²⁵¹ srov. BRECK, S. 79

²⁵² FILIPI, 2000, S. 26

Ticho otevírá mysl i srdce pro přítomnost Boží a umožňuje slyšet nevýslovné slovo, kterým mluví Bůh skrze Písmo. Toto Slovo ovšem člověku neumožňuje laciné, egoistické sebe-zbožštění a nějakým způsobem ho vždy vrací proměněného zpět na zem, směřuje ho ke zdravým vztahům k sobě, Bohu i bližním. Pravda, které nás učí Duch, je víc než jen informace, je to „poznání“, které implikuje participaci a společenství.²⁵³

Bůh se dává v Duchu poznat skrze text Písma, skrze liturgii a dokonce i skrze „text“ ikony.²⁵⁴ Opatrně lze doplnit, že se stejně tak dává poznat i v bližních, a pod vlivem františkánské spirituality, kterou měl br. Roger v oblibě, i v celém stvoření. Je ale třeba si dávat pozor na kontroverzní úniky do panteismu, který se spokojuje se stavem věcí, tak jak jsou. Znalost Boha z Písma ústí v *communio* s ním; a v něm i s ostatními. Ověřením existence tohoto vztahu může být dobré ovoce, které má takto zakořeněný křesťan ve společenství a větě nést.

Při meditaci Písma nelze pochopitelně ihned chtít dosáhnout blaženého zření a dočasného oproštění se od světa, to by byl nekřesťanský alibismus: bratr Roger vždy apeloval na to, aby se (mladí) lidé snažili pochopit a osvojit si z Písma jen malou část a tuto část se pokusit ve vlastních životech skutečně důsledně žít; není nutné vědět a dělat vše, stačí žít z Písma v důvěře to málo, čemu rozumíme.

V případě opakovaného rozjímání nad příběhem Ježíše a Samařanky v tichosti, jsem osobně dospěl k určitému osobnímu porozumění: Ježíš se mi v příběhu znenadání jevil, jako kdyby mluvil ke mně – k mé duši, jako k Samařance jdoucí pro vodu. Uvědomil jsem si svou obrovskou vyprahlost, závislost na svobodném daru Vody života – víry, naděje a lásky od Ježíše Krista.

²⁵³ BRECK, S. 82

²⁵⁴ BRECK, S. 81

7. Inspirativní fundamenty pastorační práce v Taizé

V poslední kapitole mé práce se pokusím zachytit podstatné koinónické elementy, které jsou pro pastorační práci v Taizé fundamentální, rovněž inspirativní a do jisté míry přenositelné do obecné křesťanské (parochiální) praxe. Tyto prvky se v církevní praxi samozřejmě již vyskytují – nechci tvrdit (proti skromnosti bratří), že by Taizé mělo na něco „monopol“ – co je na Taizé nicméně specifické je kompaktnost a koncentrace koinónických elementů na jednom místě.

7.1 Situační učení a otevřenost změně

Podle Jasona Briana Santose²⁵⁵, doktoranda z Princetonské univerzity, který v Taizé prováděl několik let výzkum objasňující atraktivitu komunity pro mladé, je v Taizé ideálním způsobem naplňován pedagogický přístup situačního učení (*situated learning*). Děje se tak prostřednictvím legitimní periferní participace návštěvníků na komunitě:

Návštěvníci v Taizé získávají, díky práci, na které se podílí, oprávněný dojem, že na „všem co vidí, se mohou sami aktivně přičinit“. Při práci i sdílení se učí jedni od druhých, přičemž vzájemné učení je v Taizé kongruentně patrné na všech úrovních – od návštěvníků se učí rovněž naslouchající bratři, jak bylo ukázáno v případě přijmutí jednodušší melodické hudby.

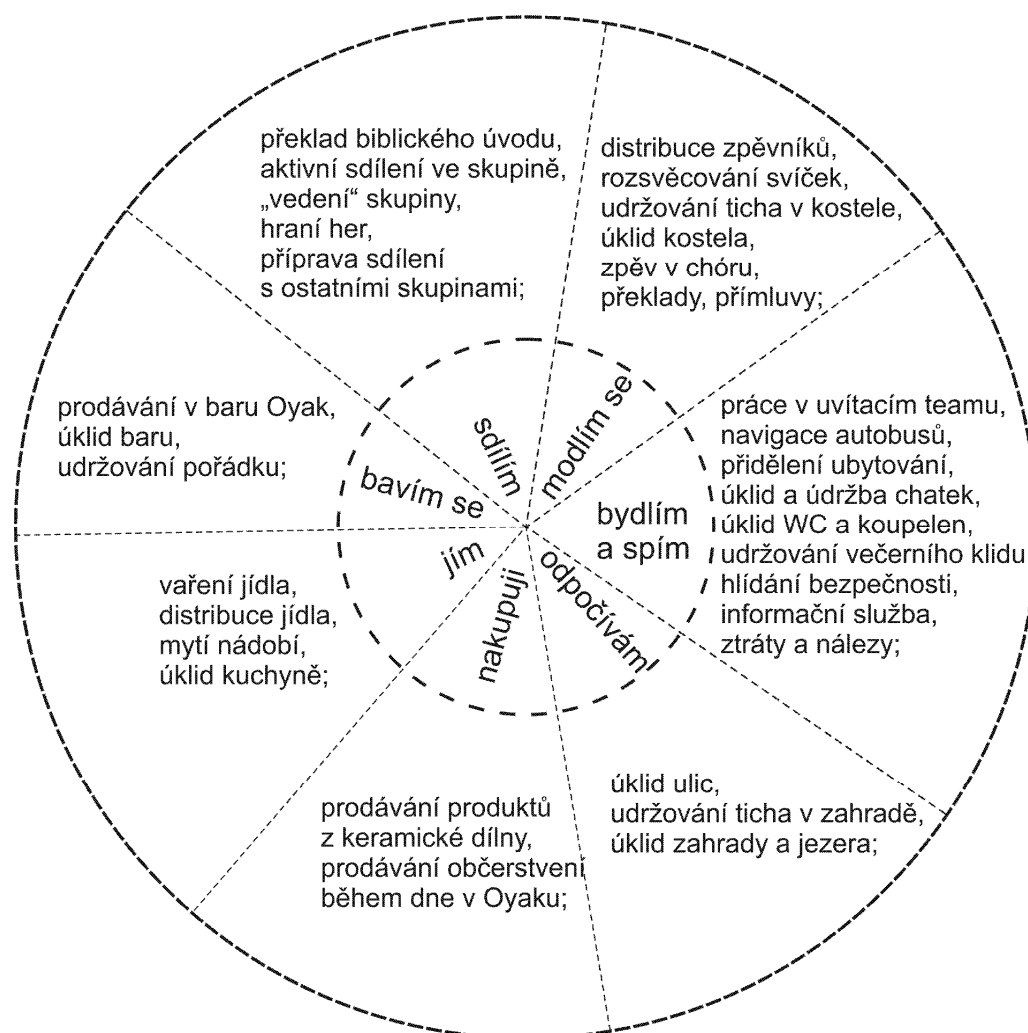
Toto vzájemné učení a pozvání k participaci, kdy jsou mladí lidé přizváni k podílení se takřka na všem, co se týká organizačního chodu komunity, v současnosti citelně chybí církvím, které jsou zoufale „profesionalizované“. Člověk v nich nabývá pochybnosti, zda se vlastně vůbec může na něčem sám svou prací podílet. Církev nejsou příliš ochotny učit se od svých členů a nabídnout jim plnohodnotné místo ve společenství, vycházet jim vstříc, tak jak ukazují bratři v Taizé.²⁵⁶

²⁵⁵ SANTOS, 2010

²⁵⁶ srov. SANTOS, 2010

Společenství má být schopno vítat cizince, jako posly, kteří přinášejí zprávy.²⁵⁷

Mládež je v Taizé spolutvůrcem programu – míra pasivně předkládaného obsahu je zde minimální. Ihned po biblickém úvodu jsou to právě skupinky návštěvníků, které předložené téma aktivně transformují ve vzájemném sdílení do obsahu, který je pro jednotlivé členy oslovující. Mladí návštěvníci se inkluzivně pohybují z periferie komunity do jejího středu a nazpět, neboť mají vědomí, že jakákoli aktivita, která se v Taizé uskutečňuje je umožněna díky společné práci návštěvníků, kteří jsou lidé stejné „kategorie“, jako oni samotní:



Obr. 7 Spolupracovníctví ve společenství v Taizé²⁵⁸

²⁵⁷ FILIPI, 1991, S. 46

Tato zkušenost aktivního podílnictví na tvorbě společného prostoru a programu, která činí obsah pastorační zábavný a promlouvající do života mladých, může být výrazným korektivem pro pasivní setkávání křesťanské mládeže, na kterých je program autoritativně servírován, a mladí jsou tak vychováni k tomu, být poslušnými konzumenty. Média a svět pak mohou takovému k pasivní konzumaci vedené mladé lehce svést a odvést od jejich církve, která vlastně vůbec není „jejich“ – „nevlastní ji“ podílnictvím na její existenci, tak jako „vlastní“ Taizé.

7.2 Inkluzivní členství mladých v komunitě

Taizé umožňuje, kromě opravdového podílnictví na společenství prostřednictvím totálního a radostného spolupracovníctví, rovněž prožít bezpodmínečné přijetí neboť návštěva komunity není podmíněna splněním žádných kritérií: Po návštěvnicích není a priori vyžadováno naplnění žádného „křesťanského“ kurikula a bezpodmínečná pohostinnost bratří a návštěvníků není v žádném případě limitována pouze na „křesťany“.

„Křesťanská kritéria“ neboli „křesťanské kurikulum“ vzájemné lásky a odpuštění je návštěvníkům implicitně předkládáno teprve a posteriori, v každodennosti komunity. Křesťanské „vzdělání“ tak návštěvníci získávají a ožívají participativně, během svého pobytu v Taizé. V Taizé dostává vzájemná láska prostor k tomu, aby vyrostla:

Pokoj a radost tvého srdce projasňuje život lidí kolem tebe. A když ve společenství, ať malém či velkém, vyrostle vzájemná láska, určitě se tím ukáže hodnověrnost evangelia. (...) Šťastní jsou ti, kdo ve zmrtvýchvstalém čerpají pokoj srdce, jenž nikdy nepomine, jehož nikdy neubývá, a nečekanou radost.²⁵⁹

Fakt inkluzivního členství opět nalézá jen velmi matně svůj obraz v praxi dnešních církví, které budují a chrání prvořadě svou vlastní identitu, kterou a priori „vnucují“ zájemcům jako podmínku členství. Taizé svým prvořadým

²⁵⁸ Uprostřed jsou zobrazeny aktivity, které návštěvníkům komunita „nabízí“. Existence těchto „pasivních“ aktivit je ale umožněna jen díky aktivní práci návštěvníků – ti tak v Taizé nejsou jenom pasivními příjemci, ale aktivními tvůrci kontextu pastorační.

²⁵⁹ ROGER in KAŇOVÁ, S. 31 Dopis z Rusi

pozváním, nasloucháním a možností učící se participace na komunitě a křesťanství tak naplňuje klíčovou vlastnost koinónie – otevřenost, a může být inspirativní pro praxi uzavírajících se církví.

Pro mladé lidi je nezbytné, aby se cítili volní, aby vnímali, že nejsou v žádném směru manipulováni, ať už pastoračně nebo emočně. Samozřejmě, že za námi přichází hledat přátelství a my se jim snažíme dát tolik přátelství, kolik jen můžeme, což od nás vyžaduje také schopnost rozlišování, abychom jim dopřáli prostor k tomu, aby se sami Bohu přiblížili.²⁶⁰

V současných církvích, až na výjimky občasných ekumenických akcí, rovněž chybí prostor pro vzájemné bezpředsudečné setkávání (mladých) lidí. Když už tento prostor otevřenosti světu a jiným církvím vznikne (např. otevřená křesťanská kavárna), nebývá dostatečně podporován a církevními představiteli rozpoznán jako klíčový.

7.3 Smíření a jednota bratří i na úrovni struktury

Odpuštěním začíná vzkříšení na zemi.²⁶¹

V Taizé je smíření patrné nejen na emocionálně-spirituální rovině ale i ve struktuře komunity, která činí komunitu zvenčí jasně rozpoznatelnou jako jednotnou. Tato plná jednota bratří, která je kongruentní s křesťanským poselstvím a koinónií, pak umožňuje mladým návštěvníkům zahlédnout skutečný duchovní střed, kolem kterého jsou bratři soustředěni – Ježíše Krista, jeho lásku a odpuštění, ve které se bratři snaží každý den žít.

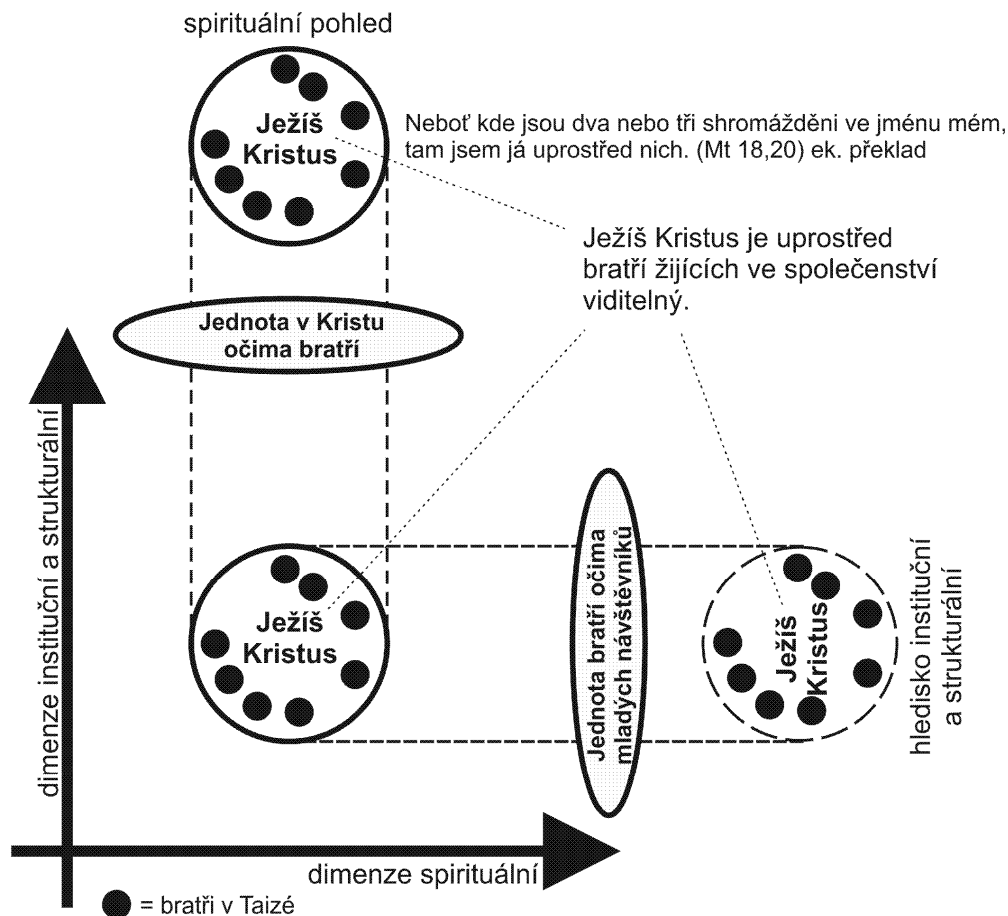
Současným církvím citelně chybí takováto organizovaná exprese smíření, která by jim umožnila žít dnešek s Bohem tak, jak je tomu v Taizé. Církev pak nejsou plně v souladu s křesťanstvím, a zjevné mezery nesmíření je činí neatraktivní vůči mladým lidem:

Vy starší přestaňte už pořád omlouvat církev a jejich neduhy, místo toho je konečně udělejte skutečně křesťanskými.²⁶²

²⁶⁰ ALOIS in KASPER, ALOIS, S. 18; překlad autor

²⁶¹ ROGER in KAŇOVÁ, S. 41 Dopis mladému opuštěnému příteli

Následující schéma vychází z obr. 6 a ukazuje, jak mladí návštěvníci, reprezentující svět, vidí komunitu zvenčí a rozpoznávají v ní něco speciálního – bratři činí Krista viditelným uprostřed jejich řad:



Obr. 8 Pohled mládeže na Taizé

Smíření bratrů v komunitě, nalézající expresi i v minimální struktuře – v esenciálně otevřené křesťanské koinonii shledávám mimořádně inspirativní a korektivní rovněž pro ekumenické snahy. Komunita v Taizé ukazuje, jak plodné je, když jsou křesťané schopni žít ve viditelné jednotě.

²⁶² Reakce 16ti letého mladíka, návštěvníka Taizé, na má smířlivá doporučení ve sdílejší skupině, aby to se svou církví přece jen ještě „zkusil“ a přispěl do ní, i když v ní vidí tolik špatného.

7.4 Ekumenismus zdola

Příklad komunity z Taizé ukazuje, že ekumenismus nemůže být a priori teorií a až posléze praxí: Odhodlání křesťanů usmířit se a skutečně „být spolu“ musí předcházet snahám o hledání identity a budování strukturální exprese budoucí církve. Struktura i identita, otevřena ke sdílení a vzájemnému obohacování, sama paralelně vzejde z jednoty kolem Ježíše Krista.

Snahy některých teologů projikovat model koinónie jako strukturu pro budoucí jednotnou církev nejsou reálné, neboť koinónia, jako obraz Božího království, království Kristovo na zemi, neobsahuje předem dané strukturální vyjádření. Strukturální exprese je třeba hledat a posteriori ve smíření v koinónii, za použití vlastních darů a rozumu. Za použití existujících struktur a výdobytků, které nejsou v rozporu s Ježíšovým přikázáním lásky ale jeho svobodným plněním.

Je proto třeba všechny křesťany a celý svět pozvat a umožnit jim vzájemné setkávání, obohacování a smíření. Církve, tak jak jsou nyní, by se měli stát otevřeným společenstvím, místem setkání.

Musíme dělat vše, co je v naší moci, aby tolik křesťanů, kolik je jen možné, kteří často nenesou na rozdělení žádnou vinu, mohlo poznat, že jsou vzájemně ve společenství.²⁶³

Bratři z Taizé v tomto ohledu nezůstávají pasivními, ale spolu s návštěvníky komunity se pokouší vytvářet kontext pro smíření v rámci organizování Poutě důvěry na zemi, jejíž součástí jsou kromě setkání v Asii, Africe a Latinské Americe, tradiční pravidelná novoroční setkání mládeže ve velkých evropských městech.

7.5 Novoroční setkání jako podpora lokálního ekumenismu

Koncem srpna, když již počty návštěvníků Taizé klesají, odjíždějí první bratři spolu s permanenty do evropského města (do kterého byla komunita všemi tamějšími církvemi minulý rok pozvána), aby tam začali s přípravou

²⁶³ SCHUTZ, 2006, S. 40; překlad autor

nadcházejícího novoročního setkání mládeže.²⁶⁴ Bratři rovněž během roku navštěvují menší regionální setkání, které pořádají příznivci Taizé v ekumenickém duchu (v ČR tzv. Dny důvěry), korigují případné jednostrannosti, sdílí novinky, a zvou účastníky do Taizé a na novoroční evropská setkání mládeže.

Novoroční setkání se konají čtyři dny před přelomem roku, vrcholí společnou oslavou Silvestru a zakončeny jsou prvním dnem Nového roku. Každoročně se na ně sjíždí několik desítek tisíc mladých lidí. Jedná se proto o vsutku velký organizační výkon, do kterého jsou v rámci principu subsidiarity zapojeni především místní lidé z různých církví, kterým spolupráce na přípravě setkání otevírá možnost více se navzájem poznat.

Přicházející mladí lidé jsou uvítáni ve farnostech a sborech, ubytování jim poskytují místní rodiny, které se tak otevírají cizincům a neznámým kulturám z celého světa. Počáteční nedůvěra a pochybnosti hostitelů, zda mladým budou moci něco nabídnout, se mění v radost, neboť muži i ženy zjišťují, že nabídnout to málo, co mají, což ostatně v posledku vůbec není málo (střecha nad hlavou), úplně stačí.²⁶⁵

Věnujete-li svou důvěru (adresováno starým lidem) zvláště novým generacím, odpovíte na očekávání mnoha mladých lidí, kteří byli otřeseni krizemi společnosti, citovými zlomy a lidskou opuštěností.²⁶⁶

Mladí lidé se v průběhu pětidenního novoročního programu setkávají na ranních modlitbách v místních farnostech, kde probíhá i sdílení ve skupinkách podobné sdílení v Taizé, jen poněkud více komprimované vzhledem k menšímu množství času, o to více ale intenzivní. Polední modlitba a večerní modlitba se podle možností odehrává ve velkých halách na výstavištích, v hangárech a podobně – bratři se snaží, aby se všichni mladí setkali k modlitbě na jednom společném místě. Odpolední program je naplněn workshopy včetně návštěv historické části města. Vrcholem je pak společná modlitba o Silvestrovském večeru s rozsvěcováním svící jako symbolu světla Kristova pro svět.

²⁶⁴ SEITERICH in KUNTZ-VEIT, S. 167

²⁶⁵ srov. ALOIS in KASPER, ALOIS, S. 17

²⁶⁶ ROGER in KAŇOVÁ, S. 42; Dopis těm, kteří si myslí, že nic neznamenali.

Bratr Alois se během svých večerních promluv při společné modlitbě dotýká pramenů víry – hovoří např. o nikdy zcela neuhasitelné žízní, která nás žene Bohu vstříc, vyzývá k všímavosti vůči lidem nám svěřeným, k jednoduchosti života, k růstu ve víře a ke každodennímu obrácení – abychom se nespokojili s vírou, kterou jsme obdrželi v dětství, jako s kompletní, ale rostli v ní a rozšiřovali svá srdce. Takový růst nás pak přivede k praktickým činům lásky a sdílení. Rovněž nezapomíná zmiňovat výrazné pozitivní momenty z oblasti smířování křesťanů.

Více jak polovinu prostoru svých promluv bratr Alois (ve šlépějích bratra Rogera) zpravidla věnuje praktickým výzvám k solidaritě se zeměmi, ve kterých humanita obzvlášť trpí; výzvy obohacuje vyprávěním příběhů z osobní zkušenosti z nespočetných návštěv těchto míst. Taizé tak přináší do velkého Evropského města skutečně světovou – ekumenickou tematiku a obohacuje stávající lokální situace o světový kontext.

Setkání rovněž přispívají k tomu, aby se ekumenické teologické „výdobytky“, které nelze přeceňovat, opravdu dostaly mezi běžné lidi, aby se lidé skutečně za podpory svých církví setkali. Velké téma setkání v Ženevě na přelomu let 2007 a 2008 byl právě ekumenismus. Všechny tamější církve se semkly a nabízely společné bohoslužby a společný program.²⁶⁷

²⁶⁷ srov. KUNTZ-VEIT, S. 100-101

Závěr

Na pozadí výše uvedených zjištění o podobě pastorace v Taizé lze korigovat proklamace některých akademických pozorovatelů, kteří se domnívají, že je Taizé utopií ve smyslu usilování o dosažení ideálního, v posledku neuskutečnitelného stavu (místa-nemísta):

Taizé reflektuje touhu po proměně života ve sjednocující komunitu, ve které jsou konfese, sociální a kulturní rozdíly odstraněny z reality. Taizé obsahuje dvojí utopii: návrat k fantaskní ryzosti původní církve a, skrze interaktivní pluralismus, projekci budoucího, smířeného křesťanství.²⁶⁸

Ačkoli je v Taizé položen důraz na dědictví rané církve, nejedná se o naivní návrat či eskapismus – novoroční setkání a přítomnost bratří ve světě dokazuje, že bratři, kteří chtějí žít „podobenství společenství“, ze světa neutíkají; ostatně ani utíkat nemohou, neboť koinónia je ke světu ve své podstatě nasměrována.

Rozdíly nejsou v Taizé odstraňovány z reality nýbrž augmentovány do takové polohy, ve které přestávají být konfliktní a znemožňující dialog. Vzájemné poznání a smíření není v Taizé odkládáno a idea jednotného křesťanstva není projikována do budoucnosti – je v Taizé žita aktuálně již dnes. Jestliže tedy v souvislosti s Taizé lze mluvit o utopii, tak jedině ve (znovuobjeveném) smyslu, se kterým operují teologové osvobození, podle nichž utopie neznamená jen místo-nemísto (řecky *ouk-topos*) ale rovněž „dobré místo“ (řecky *eu-topos*), které již na zemi může existovat a je výzvou svému okolí²⁶⁹.

Taizé naplňuje kritéria křesťanské koinónie neboť je společenstvím otevřeným, pohostinným, implikujícím společný podíl na práci, citlivým vůči lidem žijícím na okraji zájmu. Stejně tak je společenstvím viditelně jednotným, s expresí struktury – která byt' je minimální a byla pro společenství nalezena a posteriori²⁷⁰ – vyjadřuje vůli společně se dohodnout a žít pohromadě. Taizé je

²⁶⁸ VILACA, S. 151; překlad autor

²⁶⁹ LIBANIO in SOBRINO, ELLACURÍA, S. 281

²⁷⁰ Bratr Roger byl sice inspirován monastickou tradicí a zájmem o Jansenismus, založení komunity ale bylo vedeno ryzí touhou po společném žití s Kristem, bez aplikace monastických idejí. Monastickou podobu získala komunita jako tvar pro ni nejlépe vyhovující až během let.

společenstvím čerpajícím z existujícího křesťanského bohatství, které v posledku nebuduje nic nového, ale vyjadřuje to, co je v křesťanském poselství přítomno od začátku – smíření a vzájemnou lásku uschopňující lidi žít spolu.

Koinónické rysy a neustále obnovovaný soulad mezi křesťanským „ideálem“ společenství a aktuální realitou Taizé, činí komunitu mimořádně atraktivní pro mladé, neboť ze středu takového společenství vyzařuje autentická láska. Komunita se učí a je tak implicitně poučením jak pro mladé, tak i církve a svět, pro všechny, kteří stojí o to nastoupit Cestu smíření s Bohem i jedni s druhým skrze Ježíše Krista. Komunita ve své koinónické kvalitě zrcadlí odlesk Božího království, snaží se být nevědomě pokornou, anti-ambiciózní provincií království Kristova na zemi a kvasem smíření v lidské rodině.

Koinónia se s Boží pomocí v Taizé stává, díky závazku a snaze bratří i návštěvníků, všeobjímající inkluzivní realitou, která činí ze všednodennosti zkušenost pastoračního rázu. Vzájemné učení a plnění křesťanského kurikula „za běhu“ stejně jako podílnictví na společné práci při návštěvě Taizé je inspirativní pro pastorační práci církví, které by měly umožnit mladým lidem skutečně aktivní podílení se na životě církve – a to včetně bezpodmínečného pozvání, kongruentně obsahujícího otevřenost (a nikoli strach) ze změn, kteří mladí mohou do církví přinést.

Pastorační zájem církví přitom nemůže bez povšimnutí obcházet handicap jejich nejednoty, která činí jakékoli jejich snahy vůči světu méně důvěryhodné. Odkládání viditelného smíření církví vytváří tenzi mezi koinónií a skutečností církve, jejíž pastorační atraktivita touto inkongruencí trpí. Primárním zdrojem inspirace z Taizé pro církve i svět proto zůstává tamější viditelná jednota bratří z různých konfesí, kteří v Taizé žijí ve strukturálně rozpoznatelné expresi křesťanského společenství – v koinónii. V jednotě, kterou se mohou „nakazit“ prostřednictvím recepce bezpočtu zkušeností smíření mladých generací uskutečněných v Taizé a podobných kontextech, které komunita vytváří ve spolupráci s lokálními realitami, i církve.

Bůh miluje svět, který stvořil. Je přitahován dobrotou a krásou, které do nás vložil. Nás přitahuje jeho dobrota. Jsme stvořeni k tomuto vzájemnému přitahování se s Ním.²⁷¹

²⁷¹ Étienne Michelin

Seznam literatury

- ARAM I. In Search of Ecumenical Vision. Antelias: Armenian Catholicosate of Cilicia, 2000.
- AUGUSTIN. De civitate dei. URL www.newadvent.org/fathers/1201.htm (cit. 8.9.2011)
- BALZ, H. SCHNEIDER, G. (ed) Exegetical dictionary of the New Testament. Vol. 2. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994. ISBN 0-8028-2410-2.
- BARCLAY, W. New Testament Words. Westminster: John Knox Press, 1974. ISBN 0-664-24761-X.
- BECKER, H. S. Outsiders. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.
- BELL, D. A. METZ, T. Confucianism and ubuntu. *Journal of Chinese Philosophy*. 2011, č.38, S 78-95.
- BLUCK, J. Everyday ecumenism. Geneva: WCC Publications, 1987. ISBN 2-8254-0892-1.
- BONHOEFFER, D. Následování. Praha: Kalich, 1962.
- BRAKKE, D. Demons and the Making of the Monk. Harvard: President and Fellows of Harvard College, 2006. ISBN 0-674-01875-3.
- BRECK, J. Scripture in Tradition. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001. ISBN 978-0-881-41226-0.
- BROMILEY, G. W. (ed) Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984. ISBN 0-8028-2245-2.
- CIMINO, R. Trusting the Spirit: Renewal and Reform in American Religion. San Francisco: John Wiley & Sons, 2001. ISBN 9780787959074.
- CLÉMENT, O. Taizé: A meaning to life. Chicago: GIA Publications, 1997. ISBN 1-57999-007-X.
- DANKER, F. W. The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, University of Chicago Press, 2009. ISBN 9780226136158.
- Didaché: Učení Pána hlášané národům dvanácti apoštoly. URL www.fatm.com/taf/knihy/patrol/p_didach.htm (cit. 25.1.2012)
- Dokumenty II. vatikánského koncilu. Zvon, Praha 1995, ISBN 80-7113-089-3.
- Dominus Iesus. URL www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html (cit. 25.1.2012)
- ESCAFFIT, J. C. RASIWALA, M. Histoire de Taizé. Paris: Éditions du Seuil, 2008. ISBN 9782020953412.
- ESPOSITO, R. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press, 2010. ISBN 9780804746472.
- FAHLBUSCH, E. BROMILEY, G. W. *The Encyclopedia of Christianity: Volume 5 (Si–Z)*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008. ISBN 978-0-8028-2417-2.
- FÉDOU, M. Luteránsko-katolická dohoda o ospravedlnění - Augsburg 1999. Teologické texty. 1999, roč.10, č.5. ISSN 0862-6944. URL www.teologicketexty.cz/casopis/1999-5/Luteransko-katolicka-dohoda-o-ospravedlneni-Augsburg-1999.html (cit. 14.3.2012)

- FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987. ISBN 978-0-8028-2507-0.
- FILIPI, P. *Církev a církve*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-58-5.
- FILIPI, P. *Hostina chudých*. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-336-X.
- FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku*. Praha: Kalich, 2008. 978-80-87098-05-9.
- FRANCOIS Z TAIZÉ. *Is Christ Divided?* Taizé: Ateliers et Presses, 2009. ISBN 9782850402937.
- FUELLENBACH, J. *The Kingdom of God*. Maryknoll: Orbis Books, 1999. ISBN 1-57075-028-9.
- FUCHS, L. F. *Koinonia and the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008. ISBN 978-0802840233.
- Gale database: *Contemporary Authors Online*, Gale, 2002. entry: Max Thurian. URL www.gale.cengage.com/servlet/ItemDetailServlet?region=9&imprint=000&titleCode=GAL2&type=4&cf=p&id=155879 (cit. 11.4.2012)
- GRÜN, A. *Otcové pouště*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-479-2.
- HANUŠ, J. (ed) *Ekumenické církevní dějepisectví*. Brno: CDK, 2003. ISBN 80-7325-019-5.
- HILDEBRANDT, J. MÜLLER, CH. *Taizé - Ein gemeinsames Leben*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- HILDEBRANDT, J. MÜLLER, CH. *Taizé - Wege der Versöhnung*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1984.
- HUGHES, A. READER, K. *Encyclopedia of Contemporary French Culture*. London: Routledge, 1998. ISBN 9780203003305.
- CHILD, R. L. *Ekklesia and Koinonia: An Essay in Understanding*. *Baptist Quarterly*. 1958, č.17, S 351-361.
- Jan Pavel II. *Novo millenia ineunte*, 43, 1999. URL www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-milennio-ineunte_en.html (cit.14.3.2012)
- Jan Pavel II. *Ut unum sint*. URL www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint_en.html (cit. 10.9.2011)
- JEAN-MARIE. *Singing and silence: Prayer at Taizé*. *Christian Century*. 21.3.2001, S 16 – 17.
- JOHN Z TAIZÉ. *Do we need church?* Taizé: Ateliers et Presses, 2008. ISBN 9782850402555.
- JOHN Z TAIZÉ. *I am the beginning and the end*. New York: Society of St. Paul, 2007. ISBN 978-0-8189--1248-1.
- JOHN Z TAIZÉ. *Modlitba Otčenáš*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-243-9.
- JOHN Z TAIZÉ. *Setkání u studny*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. ISBN 978-80-7195-375-3.
- KAŇOVÁ, S. (ed) *Taizé : pouť důvěry na zemi*. Praha: Zvon, 1990. ISBN 80-7113-029-X.
- KAPLAN, J. (ed) *Naslouchejme srdcem: Sborník prací členů komunity v Taizé*. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-15-0.

- KASPER, W. ALOIS Z TAIZÉ. Brother Roger, Founder of Taizé: Two Views of His Life. Taizé: Ateliers et Presses, 2009. ISBN 9782850402807.
- KASPER, W. Duchovní ekumenismus. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-216-9.
- KASPER, W. That They May All Be One. London: Burns & Oates, 2004. ISBN 978-0860123798.
- Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-473-3.
- KORTZFLEISCH, S. Mitten im Herzen der Massen. Stuttgart: Kreuz-verlag, 1963.
- KRACÍK, J. Zpěvy z Taizé. Diplomová práce. Praha: Pražská konzervatoř, 2009.
- KUBICKI, J. M. Music of Taizé. *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Vol. 13. Detroit: Gale, 2003. 735-736. Gale Virtual Reference Library. Web. 17 Jan. 2011.
- KUNTZ-VEIT, R. Freré Roger und Taizé. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-06083-0.
- LEWIS, C. S. A Preface to Paradise Lost. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- MAXEY, R. Taize days. *Reform Magazine*; 2011, listopad, S 32-33
- MEILAENDER, G. Friendship, A Study in Theological Ethics. Indiana: University of Notre Dame Press. 1981. ISBN 978-0-268-00969-4.
- MOLTMANN, J. Jesus Christ for Today's World. London: SCM Press LTD, 1995. ISBN 0-334-00814-X.
- Naslouchejme srdcem: V tichu a sdílení přijímáme Boží slovo. Praha: Scriptum, 1992. ISBN 80-85528-15-0.
- NOVOTNÝ, A. Biblický slovník. Praha: Kalich, 1992. ISBN 80-7017-528-1.
- OPATRNÝ, A. Pastorační v postmoderní společnosti. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-557-8.
- PARRISH, J. Two cities and loves: Imitation in Augustine's moral psychology and political theory. *History of Political Thought*. 2005, č.26, S 209-235
- RATZINGER, J. Církev jako společenství. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-102-4.
- REILLY, R. R. Když se Islám vzdal rozumu. *Teologické texty*. 2011, roč.22, č.3, S 132-134. ISSN 0862-6944.
- SAGOVSKY, N. Ecumenism, Christian origins, and the practice of communion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN 9780521772693.
- SANTOS, J. B. A Community Called Taize. Downers Grove: InterVarsity Press, 2008. ISBN 978-0-8308-3525-6.
- SANTOS, J. B. Taizé and spiritual formation. Seminar about Taizé at The Faculty of Theology, University of Oslo, 17.9.2010. URL www.tf.uio.no/om/aktuelt/arrangementer/2010/taize.html (cit. 2.4.2012)
- SARKA, R. Idea Nebeského Jeruzaléma a Utópie v podmienkách globalizácie. *Teologické texty*. 2011, roč.22, č.2, S 66-71. ISSN 0862-6944.
- SCHÜTTE, H. Ekumenický katechismus I. Víra všech křesťanů. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-267-5.

- SCHÜTTE, H. Ekumenický katechismus II. Církev všech křesťanů. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-667-0.
- SCHUTZ, R. A Path of Hope. London: Continuum, 2006. ISBN 978-0-8264-9327-9.
- SCHUTZ, R. Blüten wird deine Wüste. Freiburg im Breisgau: Herder, 1984. ISBN 3-451-08100-8.
- SCHUTZ, R. BOJAXHI, A. G. Marie matka smíření. Brno: Cesta, 1991. ISBN 80-85319-19-5.
- SCHUTZ, R. Das Heute Gottes. Freiburg im Breisgau: Herder, 1965.
- SCHUTZ, R. Lesezeichen Kalender 2010. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. ISBN 978-3-451-32235-8.
- SCHUTZ, R. Žít dnešek s Bohem. Praha: Vyšehrad, 1970.
- SOBRINO, J. ELLACURÍA, I. (ed) Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology. London: SCM, 1996. ISBN 978-0334026464.
- STÖKL, A. Taizé. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975. ISBN 3-79700145-2.
- STOTT, J. R. W. The Letters of John, an Introduction and Commentary. London: Tyndale Press, 1964. ISBN 0-8028-0368-7.
- SUMMERS, S. Friendship: Exploring Its Implications for the Church in Postmodernity. London: Continuum International Publishing, 2009.
- ŠTAMPACH, I. O. Zakladatel ekumenické komunity zavražděn. *Religio: Revue pro religionistiku*. 2005, roč.13, č.2, S 334-336. ISSN 1210-3640.
- Taizé disputes claim founder 'converted' to Catholicism, *Christian Century*. 3.9.2006, S 16. URL www.christiancentury.org/article/2006-10/taize-disputes-claim-founder-converted-catholicism (cit. 11.12.2011)
- Taizé: pouť důvěry na zemi. Praha: Zvon, 1990. ISBN 80-7113-029-X.
- THURIAN, M. Die eine Eucharistie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1976. ISBN 3-7867-0581-X.
- THURIAN, M. Die Freude des einfachen Gebetes. Taizé: Les presses de Taizé, 1978.
- THURIAN, M. Maria, matka Pána. Brno: Krystal, 1991. ISBN 80-85247-21-6.
- THURIAN, M. Pramen života: Myšlenky o eucharistii. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-710-4.
- TICHÝ, L. Slovník novozákonní řečtiny. Olomouc: Jiří Burget, 2001. ISBN 80-902798-5-6.
- TUTU, D. No Future Without Forgiveness. New York: Doubleday, 1999. ISBN 0-385-49690-7.
- VANGEMEREN, W. A. New international dictionary of Old Testament theology & exegesis. Grand Rapids: Zondervan, 1997. ISBN 0-310-48170-8.
- VILACA, H. Pilgrims and Pilgrimages: Fatima, Santiago de Compostela and Taizé. *Nordic Journal of Religion & Society*. 2010, Vol. 23, Issue 2, S 137-155.
- VIVIANO, B. T. Království Boží v dějinách. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-921-8.
- VOLF, M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. ISBN 978-0802844408.
- WARD, K. A history of global Anglicanism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 9780511320224.

Příloha č. 1: Dotazník „Pastorační aspekty komunity Taizé z pohledu návštěvníků“¹

Vyplněním tohoto anonymního dotazníku pomůžete ověřit hypotézy a inspirovat mou práci s názvem: "Pastorační obraz koinónie v ekumenické komunitě bratří z Taizé". Práce by mohla v budoucnu posloužit jako podklad pro českou publikaci o Taizé.

Položky označené červenou hvězdičkou jsou povinné. Dotazník je anonymní (email můžete vyplnit, pokud si přejete být zpraveni o výsledcích). Vyplnění by nemělo zabrat déle než 5 minut. Při vyplňování prosím zohledněte svou celkovou zkušenost s Taizé tak, jak ji vnímáte nyní (zejména, pokud jste v Taizé byli již mnohokrát). Po vyplnění dotazníku stiskněte tlačítko "odeslat" (angl. „submit“).

Moc Vám děkuji za Vaš čas a trpělivost, Bůh s Vámi!

Bc. Jiří Mataj, DiS.

student ETF UK oboru diakonika

e-mail: g4ndy@atlas.cz

(*povinné položky)

- Vaše pohlaví * Muž/Žena
- Váš věk (číselně v letech) *
- Kde bydlíte? (pouze název Vašeho města / vesnice)
- Jaké církve jste členem/členkou?
- Kolikrát jste již byl/a v Taizé? (číslo) *
- Kolik Vám bylo let, když jste byl/a poprvé v Taizé? (třeba jen přibližně) *
- Kolik týdnů jste celkově (za svůj život) strávil/a v Taizé? (přibližně, číslo) *
- Strávil/a jste někdy v Taizé týden v tichu: Ano /Ne
- Zůstal/a jste někdy v Taizé delší dobu jako tzv. "Permanent/ka"? Ano /Ne

Chystáte se do Taizé znovu? *

- Ano, do roka tam znovu budu
- Ano, ale ještě přesně nevím, kdy mi to vyjde
- Ne, už jsem tam byl/a mnohokrát a stačilo mi to
- Ne, bylo tam moc hezky, ale stačilo mi to jednou
- Ne, jel/a bych raději na jiné podobné setkání
- Ne, moc se mi tam nelíbilo, vyhovuje mi spíše jiný druh akcí

¹ transkripce internetové verze umístěné na <http://taize.webnode.cz> a <http://taize.ic.cz>

Jaký typ cesty do Taizé preferujete? (možno zatrhnout více možností) *

- Organizovanou cestu ve větší skupině (např. pronajatým autobusem)
- Cestu v menší skupině (autem, vlakem, linkovým autobusem)
- Samostatnou cestu, kdy nejste na nikoho vázán/a
- Cestu pojatou jako pout' (jízda stopem a chůze pěšky)

Realizoval/a jste něco jako modlitbu před odjezdem?(možno zatrhnout více možností)*

- Ano, spolu se svou skupinou
- Ano, o samotě
- Ne
- modlitba pomohla k usebrání
- modlitbu přehlušila cestovní horečka
- Jakou známkou (jako ve škole) byste ohodnotil/a celkový dojem z Taizé? *
- Co se Vám v Taizé nejvíce líbilo? (stručná slovní odpověď)

Jak byly v Taizé naplňovány, po stránce bohoslužebné, Vaše duchovní potřeby? *

- Stačila Vám modlitba 3x denně a její náležitosti
- Stačila Vám modlitba 3x denně spolu s ranní katolickou eucharistickou mší / odpolední evangelickou bohoslužbou
- I s modlitbou a mší Vám v Taizé stále citelně chybělo něco jako Vaše domácí bohoslužba

Zpívání písní při modlitbě v Taizé Vám především: *

- pomáhalo v modlitbě, ve vnitřním usebrání
- přišlo spíš "jen" zábavné
- bylo to tak půl na půl - někdy dobré, jindy nic moc
- bylo zdlouhavé až nudné
- písně se Vám vůbec nelíbily a spíš Vám lezly na nervy

Ticho při modlitbě v Taizé: (možno zatrhnout více možností) *

- zpravidla Vám ulehčovalo soustředit se na své nitro a modlitbu
- ze začátku nic moc, pak jste si zvykl/a a bylo to dobré
- Bylo to tak půl na půl - někdy dobré, jindy nic moc
- nijak zvlášť Vám "nepomáhalo"
- nudilo Vás
- bylo nesnesitelné

Využil/a jste během pobytu v Taizé možnost promluvit si v duchovním rozhovoru s jedním z bratrů z Taizé / se sestrou z řádu sv. Ondřeje? *

- Ano, pomohlo mi to
- Ano, bylo to takové obyčejné
- Ano, ale bylo to nic moc
- Ne, necítil/a jsem potřebu
- Ne, ani jsem si té možnosti nevšiml/a, možná bych ji využil/a
- Ne, ani jsem si té možnosti nevšiml/a, stejně bych ji nevyužil/a
- Ne, ostýchal/a jsem se

Využil/a jste během pobytu v Taizé možnost duchovního rozhovoru s českým knězem / farářem, který přicestoval se skupinou? *

- Ano, pomohlo mi to
- Ano, bylo to takové obyčejné
- Ano, ale bylo to nic moc
- Ne, necítil/a jsem potřebu
- Ne, nebyla možnost a nechybělo mi to
- Ne, nebyla možnost a chybělo mi to
- Ne, ostýchal/a jsem se

Biblický úvod vedený jedním z bratrů z Taizé: (možno zatrhnout více možností) *

- otevřel mi biblické příběhy tak, jak jsem nečekal/a
- připomínal spíš "průměrné" kázání
- půl na půl - jednou byl zajímavý, podruhé zase ne
- byl těžko srozumitelný, ačkoli umím cizí jazyk
- bylo těžké mu porozumět kvůli cizímu jazyku, překlad nebyl dobrý
- byl většinou nudný

Při sdílení témat z biblického úvodu v malých skupinkách jste se především: (možno zatrhnout více možností) *

- seznámil/a se spoustou fajn lidí se zajímavými názory,
- velmi posilnil/a a posunul/a dál v prožívání své víry,
- pomohl/a ostatním svou radou, vírou a vcítěním,
- cítil/a jako kůl v plotě, nedokázal/a jste se uvolnit ke sdílení,
- cítil/a trapně, protože jste nerozuměl/a cizímu jazyku,

- bylo to tak půl na půl, záleželo na skupince, tématu, náladě
- cítil/a osamocen/a a ohrožen/a ostatními,
- měl/a vztek, protože byla skupinka špatně sestavená

Při práci v pracovních skupinkách jste: (možno zatrhnout více možností) *

- poznal/a spoustou nových fajn lidí,
- měl/a dobrý pocit, že svou práci pomáháte komunitě,
- posunul/a se dál ve víře – bylo to nečekaně "duchovní",
- bylo to tak půl na půl, záleželo na skupince, typu práce, náladě
- byl/a otrávený/á, nebavilo Vás to dělat,
- cítil/a se trapně, protože jste nerozuměl/a cizímu jazyku,
- cítil/a se osamocen/a a ohrožen/a ostatními,
- Nepracoval/a jsem (práce na Vás nezbyla)

Odpolední workshopy (přednášky) Vás: (možno zatrhnout více možností) *

- obohatily o důležité informace nejen z oblasti křesťanství,
- pobavily hlavně tím, jak se do nich mohli zapojovat ostatní,
- někdy byly zajímavé, jindy ne,
- nezbyl Vám na ně z různých důvodů vůbec čas,
- většinou Vás nudily,
- vůbec Vás nezajímaly,

Ve frontě na jídlo jste především: (možno zatrhnout více možností) *

- trpělivě čekal/a až na Vás dojde řada a dostanete jídlo,
- poznal/a spoustou nových fajn lidí,
- byl/a otrávený/á, nebavilo Vás čekat,
- cítil/a se ohrožen/a ostatními,

Večerní zábava v baru Oyak: (možno zatrhnout více možností) *

- byla fajn, s radostí jste se jí účastnil/a,
- posunula Vás dál ve víře – bylo to nečekaně "duchovní",
- spíše jste jí vynechával/a a zůstával/a déle v kostele,
- měl/a jste z ní obavy, které byly nakonec překonány
- měl/a jste z ní obavy, a raději se Oyaku vyhnul/a

S kým jste nejraději trávil/a volný čas v Taizé: *

- s novými přáteli, které jste v Taizé získal/a
- se starými známými přáteli, se kterými jste do Taizé již přijel/a
- s novými i starými přáteli zároveň
- o samotě
- od každého trochu

Jak jste svůj volný čas v Taizé nejraději trávil/a? (maximálně 3 možnosti) *

- hraním her s ostatními
- povídáním si s ostatními
- četbou
- procházkami po okolí
- navštěvováním historických památek Francie
- nacvičováním zpěvu v kostele
- modlitbou
- v tichosti
- spaním

Po návratu z Taizé domů jste: *

- zapojil/a jsem se do organizování modliteb a setkání z Taizé
 - snažíte se pravidelně navštěvovat modlitby z Taize, které se pořádají v ČR (např. ve Vašem městě)
 - navštívil/a párkrát modlitby z Taizé, které se realizují v ČR
 - cítil/a být dlouhodobě posílen/a ve víře
 - možná se něco málo změnilo k lepšímu
 - vše se vrátilo zase zpátky do stereotypu
 - je to horší než před tím
 - Jiné:
- Je něco, co byste na Taizé změnil/a? Nebo něco, co Vám tam chybělo?
 - Váš email (pokud chcete být zpraveni o vyhodnocení dotazníku)
 - Děkuji moc za Váš čas! Pokud je ještě něco, co byste chtěli o Taizé sdělit a nebyli jste na to dotázáni, nebo Vám nějaká otázka přišla divná, můžete to napsat sem:

Dotazník zhotoven v systému Google Docs online: <https://docs.google.com>