

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

2/2020

TATO REVUE VYCHÁZÍ OD ROKU 1929, PŮVODNĚ POD NÁZVEM NÁBOŽENSKÁ REVUE ČČS, OD ROKU 1968 THEOLOGICKÁ REVUE ČČS(H). AKTUÁLNÍ NÁZEV MÁ OD ROKU 1991, KDY PŘEVZALA VYDÁVÁNÍ HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

THIS REVIEW HAS BEEN IN EXISTENCE SINCE 1929. ITS ORIGINAL TITLE WAS THE RELIGIOUS REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK CHURCH, SINCE 1968 THE THEOLOGICAL REVIEW OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH. THE CURRENT TITLE, THEOLOGICAL REVIEW, WAS ADOPTED IN 1991 WHEN THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
OF CHARLES UNIVERSITY**
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 91

Vydává
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY KARLOVY**
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
91. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.
Odpovědný tajemník redakce | Responsible secretary of the board: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Redakční rada | Editorial Board

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin);
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF);
doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D. (UK HTF);
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF);
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (ČČSH);
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląská univerzita Katowice;
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic and EBSCO database.
Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.
Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.
The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website of the HTF UK:
This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included. Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.
Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)- volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.
The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO.
Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.
Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.
Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách HTF UK:
<http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.
Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).
Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku)- ročník (eventuelně číslo ročníku).
Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.
Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.
Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

2/2020



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	149 – 151
Články Articles	
TOMÁŠ BUTTA	152 – 160
MASARYKOVY IDEJE A NÁZORY V DÍLE PŘEDSTAVITELŮ CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ MASARYK'S IDEAS AND OPINIONS IN THE WORK OF REPRESENTATIVES OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH	
JAROSLAV HRDLIČKA	161 – 176
VÝCHOVA A VÝUKA BOHOSLOVCŮ ČČS(H)/CČM ZA ČESKO-SLOVENSKÉ REPUBLIKY (1938 - 39) A PROTEKTORÁTU ČECHY A MORAVA (1939 - 45) EDUCATION AND TEACHING OF THE THEOLOGIANS OF THE CZECHOSLOVAK (HUSSITE)/ CZECH-MORAVIAN CHURCH DURING THE CZECH-SLOVAK REPUBLIC (1938-1939) AND DURING THE PROTECTORATE OF BOHEMIA AND MORAVIA (1939-1945)	
CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL – VERONIKA ŘEHÁKOVÁ	177 – 192
WOLFGANG AMADEUS MOZART A ČEŠTÍ HUDEBNÍCI V ČASOPISU SVOBODNÝ ZEDNÁŘ (1925-1938) WOLFGANG AMADEUS MOZART AND CZECH MUSICIANS IN THE PERIODICAL SVOBODNÝ ZEDNÁŘ – FREE MASON (1925-1938)	

PAVEL EDER ESCHATOLOGIE JUSTINA MUČEDNÍKA THE ESCHATOLOGY OF JUSTIN MARTYR	193 – 207
LUKÁŠ NOSEK KŘEŠŤANSKÁ VÍRA POD PALBOU ROZUMU: 'ALÍ B. JAHJÁ B. AL-MUNADŽDŽIM (Z. 888) A JEHO DŮKAZ PRAVDY ISLÁMU THE CHRISTIAN FAITH UNDER THE FIRE OF REASON: ALI B. JAHJA B. AL-MUNAJJIM (DIED IN 888) AND HIS PROOF OF THE TRUTH OF ISLAM	208 – 224
Dokument Document	
JOSEF DOLISTA ROZHOVOR PROFESORA JOSEFA DOLISTY S PROFESORKOU ANNOU HOGENOVOU	225 – 232
Recenze Book Reviews	
<i>Marcin WODZIŃSKI: Historical Atlas of Hasidism (Rachel Polohová)</i>	233 – 235
<i>Gerd Theißen. Veränderungspräsenz und Tabubruch: Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente. (Jiří Gebelt)</i>	235 – 241
<i>Dennis R. MacDonald, The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides (Magdalena Vytlačilová)</i>	241 – 244
<i>Pavčina Cermanová a Pavel Soukup (edd.): Husitské re-formace. Proměna kulturního kódu v 15. století (Anna Müllerová)</i>	244 – 247
<i>Cava'at Ha-RIBaš. Odkaz zakladatele chasidismu rabiho Jisrá'ela Ba'al Šem Tova (Jiří Beneš)</i>	247 – 249
<i>WRIGHT, N. T. Podstata křesťanství. Proč víra v Boha dává smysl. (Dominik Dostál)</i>	249 – 254
<i>Gabriel Said Reynolds, Allah. God in the Qur'an (Lukáš Nosek)</i>	254 – 256

Na počátku léta 2020 se ukazuje, že pandemie, která nás v březnu 2020 všechny tak zaskočila, bude znamenat opravdu vážný zásah do života nás všech. V květnu 2020 se zdálo, že už snad bude vše v pořádku, nicméně rozvolnění a částečné otevření hranic vedlo opět k poměrně velkému počtu nakažených. Má to samozřejmě své negativní důsledky i pro akademický život. Nemohli jsme konat plánované zahraniční konference a semináře, výjezd našich učitelů v rámci předem nasmlouvaných projektů byl prakticky zastaven, stejně jako příjezd hostujících profesorů ze zahraničí k nám. Doufáme, že se snad podaří alespoň část plánovaných aktivit realizovat na podzim. Zcela zjevně se ukázalo, že žijeme v jednom světě a že jsme na sobě vzájemně závislí. Pomocí internetu se dalo něco zvládnout, ale zdaleka ne v rozsahu, jaký by byl žádoucí. Něco jiného je například realizovat letní školu pro cizince na místě v Praze a opět něco jiného je pokusit se o ni elektronicky.

Další vývoj situace se nedá odhadnout, ale v rámci možností, které máme k dispozici, uděláme společnými silami všechno, abychom nouzovou situaci co nejlépe překonali.

Na celé Univerzitě Karlově probíhá plánové hodnocení vědy, které se týká pochopitelně i teologických fakult. V podstatě tento proces vítáme, neboť nutně provede k aktualizaci tématu teologie a univerzita. Proces to bude ovšem dlouhý a musí nutně přinést inovované výstupy, které budou mít i praktické dopady. Již vícekrát jsem upozorňoval na to, že každá generace musí na otázku teologie a univerzita odpovídat novým způsobem. To, co platilo po inkorporaci teologických fakult do českých univerzit před třiceti lety, neplatí již dnes. Tomuto tématu se chceme v blízké budoucnosti intenzivně věnovat, protože všichni vidíme, že je to nutné – a to nejen v českém, ale i v evropském a světovém kontextu.

Slíbili jsme, že se v letošním jubilejním roce Církve československé husitské (CČSH 100 let existence), budeme věnovat tomuto jubileu. Právě proto přinášíme dnes článek patriarchy CČSH **Tomáše Butty**, učitele fakulty na téma „*Masarykovy ideje a názory v díle představitelů Církve československé husitské*“. Masaryk byl bezesporu osobností, která dějinný vývoj CČSH silně ovlivnila. Dějinám bohoslovecké výchovy je věnována pramenná studie **Jaroslava Hrdličky** „*Výchova a výuka bohoslovců Církve československé (husitské)/ Církve českomoravské za Česko-slovenské republiky (1938-1939) a za Protektorátu Čechy a Morava (1939-1945)*“. Vzdáleně se týká dějin CČSH i příspěvek **Ctirada Václava Pospíšila a Veroniky Řehákové** „*Wolfgang Amadeus Mozart a čeští hudebníci v časopisu Svobodný zednář (1925-1938)*“. Redaktorem tohoto časopisu byl určitou dobu významný laický představitel Církve československé husitské Antonín Hartl, jehož kulturní význam ještě čeká na nové zhodnocení. Klasický teologický příspěvek ekumenického významu je článek **Pavla Edera** „*Eschatologie Justina Mučedníka*“. O historickém dialogu muslimů a křesťanů otiskuje svůj článek **Lukáš Nosek** („*Křesťanská víra pod palbou rozumu: Ali b. Jahja b. Al-Munadžďžim a jeho důkaz pravdy islámu*“).

V rubrice dokumenty přinášíme zajímavý dialog českého teologa **Josefa Dolisty** a filozofky **Anny Hogenové**. Tato forma, kdysi na stránkách odborných časopisů oblíbená, ustoupila do pozadí. Pokoušíme se tuto tradici oživit a jsem zvědaví na reakce.

Z pera našich učitelů a doktorandů pak pocházejí tradiční recenze, jichž otiskujeme celkem sedm.

Všem přejeme z redakce hezké léto v naději, že snad příští akademický rok 2020/2021 by mohl probíhat již nerušeně.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

Praha, červen 2020

—

At the beginning of summer 2020, it turns out that the pandemic that surprised us all so much in March 2020 will amount to a very serious impact on the lives of all of us. In May 2020, it seemed that everything might be fine again, but the loosening and partial reopening of the borders led to a relatively large number of infected persons. Of course, this also has negative consequences for academic life. We were unable to hold planned foreign conferences and seminars, the departure of our teachers within the pre-contracted projects was practically halted, and so was the arrival of visiting professors from abroad to the Czech Republic. We hope that it will be possible to implement at least part of the planned activities in the fall. It has become quite clear that we live in one world and that we are interdependent. With the help of the Internet, it was possible to get something done, but far from what would be desirable. It is something else, for example, to implement a summer school for foreigners on the spot in Prague, and again it is something else to try to do it electronically.

The subsequent development of the situation cannot be estimated, but within the possibilities we have at our disposal, we will do everything together to overcome the emergency situation as successfully as possible.

The entire Charles University is undergoing a planned evaluation of science, which, of course, also applies to theological faculties. In essence, we welcome this process, as it will necessarily lead to updating the topic of theology and the university. However, the process will be long and must necessarily bring innovative outputs that will also have practical impacts. I have repeatedly pointed out that each generation must answer the question of theology and the university in a new way. What was true after the incorporation of theological faculties into Czech universities thirty years ago no longer applies today. We want to address this topic intensively in the near future, because we all see that it is necessary – not only in the Czech, but also in the European and global context.

We promised that in this jubilee year of the Czechoslovak Hussite Church (100 years of existence of the CHC), we will dedicate ourselves to this jubilee. That is why today we present an article by the patriarch of the Czechoslovak Hussite Church **Tomáš Butta**, a faculty teacher, on the topic of *“Masaryk’s Ideas and Opinions in the Work of Representatives of*

the Czechoslovak Hussite Church". Masaryk was undoubtedly a person who strongly influenced the historical development of the CHC. **Jaroslav Hrdlička's** source study *"Education and Teaching of the Theologians of the Czechoslovak (Hussite)/ Czech-Moravian Church during the Czech-Slovak Republic (1938-1939) and during the Protectorate of Bohemia and Moravia (1939-1945)"* is devoted to the history of theological education. The contribution of **Ctirad Václav Pospíšil** and **Veronika Řeháková** *"Wolfgang Amadeus Mozart and Czech Musicians in the Periodical Svobodný zednář (Free Mason) (1925-1938)"* is also distantly related to the history of the CHC. For some time, the editor of this magazine was Antonín Hartl, an important lay representative of the Czechoslovak Hussite Church, whose cultural significance is still waiting for a new evaluation. A classic theological contribution of ecumenical significance is an article by **Pavel Eder** entitled *"The Eschatology of Justin the Martyr"*. **Lukáš Nosek** publishes his article on the historical dialogue between Muslims and Christians (*"The Christian faith under the fire of reason: Ali b.Jahja b. Al-Munajjim and his proof of the truth of Islam"*).

In the documents section, we provide an interesting dialogue between Czech theologian **Josef Dolista** and philosopher **Anna Hogenová**. This form, once popular on the pages of professional journals, has receded into the background. We are trying to revive this tradition and I am curious about the reactions.

From the pen of our teachers and doctoral students come traditional reviews, seven of which we are printing.

We wish everyone a nice summer from the editorial office in the hope that perhaps the 2020/2021 academic year will be undisturbed.

Jan Blahoslav Lášek,
Editor-in-chief

Praha, June 2020

MASARYKOVY IDEJE A NÁZORY V DÍLE PŘEDSTAVITELŮ CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ

TOMÁŠ BUTTA

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ

THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH

tomas.butta@csh.cz

MASARYK'S IDEAS AND OPINIONS IN THE WORK OF REPRESENTATIVES OF THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH

Abstract: A politician and philosopher of humanity, T.G. Masaryk inspired representatives of the Czechoslovak Hussite Church, which originated from the movement of Catholic modernism in 1920. Karel Farský reflected on Masaryk's philosophy of Czech history and the importance of religion in modern times. Theologians of the first and second generations, in particular Alois Spisar, František Kalous, František Kovář and Zdeněk Trtík analyzed Masaryk's specific views on religion. Unlike Masaryk's undiscovered and individually conceived religion, they held a positive conception of revelation and the irreplaceable role of the church.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church; Tomáš Garrigue Masaryk; the philosophy of Czech history; humanity; Jesus Christ; revelation; church

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 2: p. 152 – 160.

V letošním roce si připomínáme 170. výročí narození filozofa a prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka a také 100. výročí Církve československé husitské. Příspěvek s názvem „Masarykovy ideje a názory v díle představitelů Církve československé husitské“ chce propojit obě výročí. Zaměřím se proto na několik postav teologů a duchovních, respektive biskupů – patriarchů naší církve. Pět zvolených osobností přiblížím stručnou charakteristikou a pokusím se naznačit, jak se zrcadlí myšlenky a názory Tomáše G. Masaryka v jejich dílech, jak je přijímají a jak se s nimi případně i kriticky vyrovnávají. Časově je příspěvek členěn do dvou období. Tím prvním je doba po vzniku samostatného československého státu v roce 1918 a následně ustavení Církve československé husitské v lednu roku 1920. A tím druhým sledovaným obdobím bude krátká doba po druhé světové válce od roku 1945 do roku 1950. Na tento rok připadlo v tehdejších politických poměrech 100. výročí narození Tomáše G. Masaryka.

ThDr. Karel Farský (1880-1927)¹ byl modernistický kněz, učitel náboženství

¹ K životu a dílu ThDr. Karla Farského viz Kaňák Miloslav, *Dr. Karel Farský*. Praha 1951; Kadeřávek Václav; Trtík Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Blahoslav 1982; Karel Farský. *Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské*. Uspořádali T. Butta, J. Vaníček. Blahoslav Praha 2017.

a spoluzakladatel Církve československé husitské. Při promýšlení Masarykova díla se soustřeďoval zejména na jeho filozofii českých dějin a také na jím zdůrazňovaný význam náboženství, a to jak v dějinách, tak i v nové době.

Masaryk byl tím, kdo předkládal a razil tezi, že „česká otázka je otázkou náboženskou“.² Tato věta se vyskytuje v provolání nové Církve československé (husitské) z 10. ledna 1920 a vyhlášeném 11. ledna 1920 při bohoslužbě v kostele svatého Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze. Je zde uvedeno: „Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života ve svobodné republice Československé o pravdivosti výroků velikého filozofa našeho (míněn je T. G. Masaryk), že česká otázka jest stále ještě otázkou náboženskou, otázkou tolikráté řešenou, ale pro nepřízeň poměrů nikdy nedořešenou, otázkou nejen celonárodní, nýbrž znepokojující nitro každého vážného českého člověka“.³ Autorem textu prohlášení byl dr. Karel Farský. Masarykova teze je Farským citována i v jeho spisech „Český problém církevní“ z roku 1919⁴ a „Z pode jha“ z roku 1921.⁵

Karel Farský čerpal inspiraci z Masarykovy filozofie českých dějin⁶ vycházející z historika Františka Palackého.⁷ Farský se jako reformní a vlastenecký katolický kněz přihlašoval k Mistru Janu Husovi a jako vrcholné období českých dějin spatřoval husitství, bratrství a celé období české reformace. Charakter tohoto období českých dějin chápal podobně jako Masaryk především v náboženském rozměru.⁸ Farský uvažoval o Masarykem položené otázce zcela konkrétně jako o problému křesťanství a církve. Říká: „Křesťanství je podnes a zůstane uznanou nejvznešenější základnou nábožensko-kulturní jak ve světě, tak u nás. Neboť ani z našeho národního života nelze vymýtiti tisíciletou tradici křesťanství s érou Husovou, česko-bratrskou a Komenského, nelze vyhladit z něho náboženskou poezii spojenou se jménem Ježíšovým, která prolíná celým naším životem, ani křesťanského citění, které proniklo českému člověku do krve a morku.“⁹

² Masaryk T. G., *V boji o náboženství*. Praha 1932, cit. s. 35.

³ Provolání „Národu československému!“ In: Spisar A., *Ideový vývoj církve československé (nástin)*. Praha 1936, cit. s. 327.

⁴ Farský K., *Český problém církevní*. Praha Antonín Hajn 1919, s. 11.

⁵ Farský K., *Z pode jha*. Praha vl. n. 1921, s. 15.

⁶ Kaňák Miloslav, *Masaryk o smyslu českých dějin*. In: T. G. Masaryk a my. Blahoslav Praha 1946, s. 45-50.

⁷ Srov. Kořalka Jiří, *Mistr Jan Hus v pojetí Františka Palackého*. In: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Miloš Drda – František Holeček – Zdeněk Vybíral (ed.), Husitské muzeum v Táboře 2001, s. 609-635; Palacký František, *Obrana husitství*. Přeložil a úvodem opatřil F. M. Bartoš. Blahoslav Praha 1926.

⁸ Rokyta Jan, *Farský a husitská tradice*. In: *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské*. Uspořádali T. Butta, J. Vaníček. Blahoslav Praha 2017, s. 48-57.

⁹ Farský K., *Český problém církevní*, cit. s. 13.

Farského oslovoval Masaryk nejen pojetím českých dějin, ale i tím, že považoval náboženství nikoli za překonané, ale naopak nezbytné i pro moderního člověka. Masaryk se sice kriticky vymezoval proti církevnímu náboženství, jak jej představovala tehdejší římskokatolická církev, ale i církve protestantské. Současně se stavěl proti náboženskému liberalismu, který vede k lhostejnosti a netečnosti vůči nejhlubším otázkám života a smrti. Své názory, které Masaryk vyjádřil ve spise „V boji o náboženství“ z roku 1904, vyvolávaly kritický nesouhlas z více stran. Masaryk hovořil o novém náboženství. „Doba naše chce mít náboženství jiné než doba stará, náboženství vyšší, šlechetnější, máme nové ideály náboženské.“¹⁰ Podle Masarykova názoru „náboženskou a mravní krizi může překonat jen náboženství zduchovněné, opravdové a vyšší. Posud měli lidé náboženství jen sváteční, chvilkové, moderní duše bojuje o náboženskou náladu stálou, osvědčující se vždy, všude a ve všech okolnostech energického života.“¹¹ Tuto citaci užil i Farský ve svém vzdělavatelském spise z roku 1925 představujícím členům i veřejnosti novou církev.¹² Církev československá husitská se stala svým odvážným vznikem a ustavením dne 8. ledna 1920 a vyhlášením 11. ledna 1920 jednou z odpovědí na komplikovanou českou náboženskou otázku, kterou Masaryk opakovaně kladl.

Tím, kdo se podrobně a s důkladností zabýval Masarykovými spisy a názory, byl teolog a učitel prof. Alois Spisar (1874-1955). Byl původně římskokatolickým knězem, patřil ke spolupracovníkům dr. Karla Farského a spoluzakladatelům Církve československé husitské. Vyučoval systematickou teologii na Husově evangelické bohoslovecké fakultě.¹³ Spisar napsal v roce 1925 spis „President T. G. Masaryk – náboženský člověk a myslitel“.¹⁴ Účel této publikace autor sděluje v jejím úvodu. Světový názor prezidenta Masaryka je zbudován na dvou pilířích – na vědě a na náboženství. Protože se tento druhý pilíř často přezírá, klade si Spisar za úkol svého spisu podat přehledný obraz Masarykova náboženského vývoje a jeho názorů.¹⁵ Spisar vychází z Masarykových spisů „Moderní člověk a náboženství“, „M. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace“, „V boji o náboženství“, „O sebevraždě“, „Otázka sociální“, „Česká otázka“ a dalších. Masaryk nechápal náboženství jen jako teore-

¹⁰ Masaryk T. G., *V boji o náboženství*, cit. s. 29.

¹¹ Tamtéž, cit. s. 49.

¹² Srov. Farský K., *CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Ústřední rada CČS Praha 1925, s. 35.

¹³ Kaňák M., *Prof. Dr. A. Spisar*. In: *Na přelomu generací (Kapitolky o životě československé církve a jejích předních pracovníků)*. Připravil M. Kaňák se spolupracovníky. Praha 1956, s. 121-141; Kučera Zdeněk, *Užitečné návraty: o přesvědčivosti křesťanského poselství. Odkaz Aloise Spisara*. In: *Modernismus. Historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Zdeněk Kučera a Jan B. Lášek (ed.) Brno 2002, s. 226-249.

¹⁴ Spisar A., *Prezident T. G. Masaryk, náboženský člověk a myslitel*. CČS Praha 1925.

¹⁵ Tamtéž, s. 7.

tickou záležitostí, ale především jako praktickou. „Náboženství je životem sub specie aeternitatis – to je uvědoměním si našeho poměru ke světu, je uvědoměním smyslu života, je opravdovostí. Náboženství je centrální a vůdčí silou životní, je úsilím o život nový, o nové vyšší životní hodnoty.“¹⁶ Masaryk kladl důrazy na svobodu svědomí, na zduchovnění náboženství, na jeho sociální i národnostní stránku. To byly akcenty blízké právě Církvi československé (husitské). Přesto prof. Spisar říká, že pro Církev československou nebude nutné ani možné, aby přejala Masarykův program doslova a beze změny.¹⁷ Církev československá má z Masaryka čerpat mnoho, ale ne všechno. Spisar vyslovuje mínění, že Masarykův program musí být doplněn a na některých místech opraven. Vždyť Masaryk nebyl teolog a neměl na mysli sestavovat program pro církev. Postupoval kriticky, tedy spíše negativně, stál v boji proti starým církvím. Podle Spisara musí tedy Církev československá jeho myšlenky propracovat, opravit a doplnit. A to se týká zvláště témat, jakými jsou zjevení, pojetí osoby Krista, chápání křesťanství a církve.¹⁸ Masaryk vycházel z vědy a filozofických předpokladů, kde není uznáváno zjevení.¹⁹ Spisar upozorňuje, že zjevení také znamená Boží zjevování se skrze přírodní zákony a Boží působení v přírodě i v člověku a lidstvu. Toto zjevení ani Masaryk nezamítal, i když o něm výslovně nemluvil, ale podle Spisara plyne z jeho víry v Boží Prozřetelnost.²⁰ Jedná se o tzv. přirozené zjevení, kdy Bůh se zjevuje skrze přírodu i naše lidské svědomí.²¹

Podle Spisara se Masaryk mýlil v tom, když se domníval, že lze odcírkvenit náboženství.²² Podobně jako Karel Farský ani Alois Spisar nechápal náboženství individualisticky, ale jeho žitým prostorem je právě křesťanská církev. Odmítnutím Masarykova požadavku nezjeveného a necírkvenního náboženství ukazuje prof. Spisar svoji teologickou samostatnost a vlastní duchovní, spirituální základ.²³ Prof. Alois Spisar napsal v roce 1937 do Náboženské revue článek „Za T. G. Masarykem – presidentem Osvoboditelem“,²⁴ z něhož je zřejmá celoživotní úcta prof. Spisara k této osobnosti. V závěru však vyslovuje Spisar mínění, že Církev československá,

¹⁶ Masaryk T. G., *V boji o náboženství*, cit. s. 25.

¹⁷ Spisar A., *Prezident T. G. Masaryk, náboženský člověk a myslitel*, s. 84.

¹⁸ Tamtéž, s. 86-87.

¹⁹ Tamtéž, s. 42.

²⁰ Tamtéž, s. 44.

²¹ Tamtéž, s. 44; srov. Základy víry Církve československé husitské se Stručným komentářem, kde se hovoří o tzv. prvotním neboli obecném zjevení ve stvoření, které je však porušeno hříchem (ZV ČČSH ot. 60; ot. 62-67).

²² Spisar A., *Prezident T. G. Masaryk, náboženský člověk a myslitel*, s. 84.

²³ Kučera Zdeněk, *Spisar o Masarykovi*. In: Smolík J. – Štěpán J., *T. G. Masaryk ve třech stoletích*. Rozhovor generací o Masarykových náboženských názorech. Brno 2001, s. 111.

²⁴ Spisar A., *Za T. G. Masarykem – presidentem Osvoboditelem*. NR 1937, č. 4, s. 258-267.

i když se hlásí k Masarykovi, nebude u něho hledat hotové teologické názory, ale bude budovat svou teologii křesťanskou.²⁵

Prof. František Kalous (1881-1965) byl pedagogem a farářem Církve československé husitské na Příbramsku.²⁶ Patřil ke spolupracovníkům a přátelům dr. Karla Farského a prof. Aloise Spisara. Rozebírá Masarykovy náboženské názory v III. části knihy „Hovory s T. G. Masarykem“,²⁷ která vyšla v roce 1935.²⁸ Srovnává Masarykovy názory s „Učením náboženství křesťanského“, které bylo připraveno jím a prof. Aloisem Spisarem²⁹ a bylo přijato jako věroučný dokument církve na sněmu v roce 1931.³⁰ Kalous poukazuje na některé jeho styčné body s Masarykem, ale naznačuje i rozdíly. Zajímavý rozdíl se ukazuje v tom, že Masaryk záměrně neužívá titul Kristus. „Masaryk důsledně píše Ježíš. Slovo Kristus objevuje se v Hovorách pouze třikrát. Jednou zcela nahodile, zvykově v letopočtu „ve třetím století před Kristem“, podruhé v citování Tertulliana a potřetí uvědoměle „Ježíš – neříkám Kristus“. ³¹ Tento třetí případ se vyskytuje v situaci, kdy spisovatel Karel Čapek prezidentu Masarykovi říká: „Všiml jsem si jednoho: kdykoliv naznačujete svou vlastní víru, citujete Krista a apoštoly.“³² A Masaryk na to reaguje: „Ano Ježíš – neříkávám Kristus – je pro mě vzorem a učitelem zbožnosti.“³³ Rozdíl je v tom, že Masaryk hovořil o Ježíšovi a nikoli o Kristu. Kalous upozorňuje, že ve věroučném dokumentu církve se naopak hovoří nejen o Ježíšovi, ale o Ježíši Kristu, nebo jen o Kristu, a dokládá to číselným výskytem užívání tohoto označení.³⁴ V dokumentech Církve československé husitské se od počátku hovoří o Kristu, jak je to patrné v samotném Provolání z ledna roku 1920, kde je uváděno, že samostatná „Církev československá je založena svým jménem „církve“ to je „sbor Páně“, na základě Kristova evangelia.“³⁵ Označením „Ježíš“ je míněno jméno konkrétní historické osobnosti

²⁵ Spisar A., *Za T. G. Masarykem osvoboditelem*. s. 266.

²⁶ Jindra Martin, *Prof. František Kalous*. In: *Den, jenž učinil Hospodin. Sborník k 70. výročí založení sboru Československé církve (husitské) v Příbrami na Březových Horách*. Uspořádal Martin Jindra. Náboženská obec ČČSH v Příbrami 2006, s. 25-49.

²⁷ Kalous F., *Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a učení církve československé*. NR 1935, s. 207-217.267-274.

²⁸ Čapek Karel, *Hovory s T. G. Masarykem*. III. myšlení a život Čin Praha 1935.

²⁹ *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé (návrh)*. Dle odkazu Karla Farského formou katechismovou sestavili a rozšířili F. Kalous a A. Spisar. Příbram 1929.

³⁰ *Učení náboženství křesťanského*. Přijato I. řádným sněmem dne 28. až 30. března 1931.

³¹ Kalous F., *Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a učení církve československé*, cit. s. 208.

³² Čapek K., *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel Praha 1969, cit. s. 209.

³³ Tamtéž, cit. s. 2010.

³⁴ Kalous F., *Náboženské názory Masarykovy podle jeho Hovorů a učení církve československé*, s. 209.

³⁵ Provolání „Národu československému!“ In: Spisar A., *Ideový vývoj církve československé (nástin)*. Praha 1936, cit. s. 328.

a „Kristus“ je vyznavačský titul, se kterým se setkáváme v Bibli v Novém zákoně.³⁶ Masaryk vyjadřoval výlučným užíváním jména „Ježíš“ zdůraznění jeho lidství a vyhýbal se vyznavačskému titulu „Kristus“, který chápal jako zatížený církevním dogmatismem. V boji o náboženství Masaryk přímo říká: „Já již nejednou řekl, že dosud pokládám Ježíše za našeho nejvyššího učitele náboženství, Ježíše historického, ne dogmatického Krista...“³⁷ Ale již samotné jméno Ježíš, pocházející z hebrejského jména Jehošua, jako teoforické jméno, má v sobě vyznavačský charakter a znamená „Hospodin je spása“.

ThDr. et PhDr. František Kovář (1888-1969) byl modernistický kněz, teolog a religionista, profesor na Husově evangelické bohoslovecké fakultě pro novozákonní vědu a třetí biskup-patriarcha Církve československé husitské.³⁸ Jeho kázání z roku 1946 u příležitosti narození prvního prezidenta s názvem „Boží služebník“ a zařazené do sbírky „Símě království Božího“ dokládá vřelý vztah i jeho respekt a úctu k této osobnosti.³⁹ Kovář v kázání cituje Masaryka v souvislosti s úkolem církvi. „Čím více se řád světa posvětštuje, tím více by se mohly a měly církve věnovat náboženství čistému – náboženství Ježíšovu: svět opravdu pokřesťanštit, ne mocí, ale láskou.“⁴⁰ Kovář se jako biblický teolog a religionista věnoval tématu náboženství u Masaryka v několika projevech, studiích a článcích.⁴¹ Jestliže jsme se již u prof. Spisara setkali s vyznačením rozdílů mezi názory Masaryka na Krista, zjevení, teologii a církev a učením Církve československé, pak se tyto výhrady ještě zřetelněji objevují u dr. Františka Kováře v čase po 2. světové válce, kdy se v Církvi československé (husitské) postupně začíná prosazovat tzv. biblická orientace či tzv. teologie Božího slova. Kovář pokládá řečnické otázky: „Ale jaké náboženství nezjevené, neteologické, necírkevní? Což stačí k pochopení křesťanství vykládat náboženství jen jako výtvar pouhého lidského myšlení nebo tvoření? Což lze pochopit proroky, náboženské velikány, a především Ježíše bez uznávání přímého Božího zásahu, v němž se Bůh dává člověku poznat, a tedy bez zjevení? A což může vůbec věřící člověk uznávat nějaké náboženství bez styku s opravdovou Boží realitou, když to odporuje jeho zkušenosti? A což je možné jen náboženství individuální, bez sociálního projevu, tedy bez církve? A bez rozumového zpracování

³⁶ Srov. Ježíš jako Kristus. In: Pokorný Petr, *Ježíš Nazaretský*. OIKOYMENH Praha 2005, s. 128-132.

³⁷ Masaryk T. G., *V boji o náboženství*, cit. s. 34.

³⁸ Hrdlička J., *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno 2007.

³⁹ Kovář F. *Símě království božího. Postily jednoho roku*. Blahoslav Praha 1949, s. 27-29.

⁴⁰ Tamtéž cit. s. 28.

⁴¹ Kovář F., *Masaryk a náboženství (Prosloveno na slavnostní akademii dne 15. září 1945*. In: *Věrní zůstaneme*. Proslovy na Národní pouti ČČS do Hodonína 14. až 16. září 1945. Vydala rada starších církve československé v Hodoníně, 1945. s. 11-16; Kovář F., *Náboženství u T. G. Masaryka*. In: *TGM a my*. Praha 1946, s. 16-29.

zkušeností víry, tedy bez teologie?⁴² Na vyslovené otázky Kovář odpovídá: „Zde nemůžeme nemít výhrady.“⁴³ Současně však dodává, že je třeba číst Masarykovy názory v dějinném kontextu doby.

Po druhé světové válce vychází Etika prof. Aloise Spisara.⁴⁴ V dějinné části je pozornost věnována i Masarykovi jako filozofovi, neboť jeho filozofie je cele prostoupena etikou. Masaryk stanovil humanitu jako ideál lidství, lidskosti, lásky k bližnímu. Humanita jako láska k bližnímu není pro Masaryka sentimentálním citem, nýbrž prací pro blaho člověka, nikoli jen blaho hmotné, ale především duchovní.⁴⁵ V této knize v části o politice pojednává Spisar o demokracii vycházející z principů Tomáše G. Masaryka. Pravým protikladem autoritativního režimu v politickém myšlení je demokracie, a to v teorii i praxi. V demokracii hraje boj také svoji úlohu, ale je to boj vedený debatou, spoluprací, dohodou, je to spíše zápas než boj. Konflikty řeší demokracie rozumnými a humánními způsoby a prostředky. Demokracie si cení a váží člověka jako osobnosti. Proto není možný ani extrémní individualismus na úkor společnosti, ale ani extrémní kolektivismus na úkor jednotlivce.⁴⁶ Podle Spisara se demokracie ze všech politických systémů nejvíce blíží Ježíšovu Božímu království.⁴⁷ V čase tehdejších politických a společenských proměn píše: „Bez mravnosti nebude trvalých sociálních reforem a proměn. A k mravním zásadám náleží také spravedlnost, poctivost, pracovitost a láska, sympatie k bližnímu: podle T. G. Masaryka je to humanita. To jsou hodnoty duchovní.“⁴⁸

Masaryk analyzoval a charakterizoval moderní dobu jako déletrvajíc a hlubokou krizi evropské civilizace, v níž zřetelně dochází ke ztrátě náboženské víry. Masaryk užíval pojem titanismus. Nadešla doba moderního titanismu po vzoru řecké báje, kdy obři se vzbouřili proti bohům na Olympu. Slabý a hříšný člověk byl učiněn bohem – nadčlověkem.⁴⁹ Bůh byl sesazen z trůnu své moci a existence a na Boží trůn byl místo něj dosazen člověk. Masarykova analýza, která byla aktuálním tématem pro prof. Aloise Spisara,⁵⁰ stávala se znovu aktuální v čase druhé světové války a v období po ní. V novém kontextu ji reflektoval také prof. Zdeněk Trtík.⁵¹

⁴² *TGM a my*, cit. s. 26-27.

⁴³ Tamtéž, cit. s. 27.

⁴⁴ Spisar A., *Ethika v duchu církve československé*. Blahoslav Praha 1948.

⁴⁵ Tamtéž, s. 81.

⁴⁶ Tamtéž, s. 299-300.

⁴⁷ Tamtéž, s. 301.

⁴⁸ Tamtéž, cit. s. 303.

⁴⁹ Masaryk T. G., *Moderní člověk a náboženství*. Masarykův ústav AV Praha 2000, s. 163.

⁵⁰ Spisar A., *Ideový vývoj církve československé (nástin)*. Praha 1936, s. 19-30; Spisar A., *T. G. Masaryk a CČS*. In: *TGM a my*, s. 34.

⁵¹ Trtík Z., *Vzpouřa proti Bohu*. In: *TGM a my*, s. 51-63.

Zdeněk Trtík (1914-1983)⁵² byl duchovním, teologem a učitelem Církve československé husitské. Od roku 1950 působil jako profesor systematické teologie na Husově československé bohoslovecké fakultě v Praze. Pocházel z jižní Moravy, z města Kyjova nedaleko od Masarykova rodiště Hodonína, kde byla v té době prezidentu Masarykovi silně projevovaná místní úcta. Trtík v čase svých studií na kyjovském gymnáziu například v roce 1931 recitoval básně na slavnostní akademii ve velkém sále sokolovny pořádané k Masarykovým narozeninám.⁵³ V roce 1937, kdy ukončil svá studia na Husově evangelické bohoslovecké fakultě v Praze, píše do Českého zápasu článek, ve kterém se zamýšlí nad vztahem církve k samostatné republice a přihlašuje se jednoznačně k demokratickým hodnotám československého státu a k Masarykovi.⁵⁴ Zdeněk Trtík je významným představitelem filozofického a teologického personalismu, který vyložil ve svém spise „Vztah já ty a křesťanství“, vydaném v roce 1948.⁵⁵ V 1. kapitole nazvané „Moderní duchovní krize“ se zabývá duchovní krizí moderního člověka, která je dlouhodobým procesem od 16. století. Trtík při tom vychází z Masarykova spisu „Moderní člověk a náboženství“.⁵⁶ Říká: „Český autor, uvažující o povaze a poslání křesťanství a teologie v nové době, se musí neustále vracet k Masarykovi řešení náboženského problému. Toto řešení je hlubokým pohledem do nitra moderního člověka a ke kořenům života moderní společnosti. V hlavních rysech je Masarykovo myšlení o náboženství a o krizi moderního člověka stále aktuální. Bez orientace, kterou nám Masaryk dává především v otázce náboženské, se nelze obejít.“⁵⁷ V 19. století vrcholí dlouhý historický zápas mezi středověkým světovým a životním názorem křesťanským a moderním filozofickým a vědeckým názorem. Prvnímu chybí moderní poznání vědecké a filozofické a druhému zase bezpečná jistota náboženská.⁵⁸ Východiskem z krize není jen pouhá formulace nové křesťanské teorie, která by byla ve shodě s vědou.⁵⁹ Masarykův rozbor duchovní krize moderního člověka přivádí k otázce osobního vztahu a k otázce osobnosti jako hlavnímu problému křesťanství v nové době.⁶⁰ Podle Trtíka je řešení krize v rovině praktické a záleží v osobních vztazích

⁵² Lášek Jan Blahoslav, *Zdeněk Trtík*. In: *Slovník českých filozofů*. Masarykova univerzita Brno. 1998, s. 593-594.

⁵³ Kotík Vladimír, *100 let Klvaňova gymnázia v Kyjově 1898-1998*. Kyjov 1998, s. 66.

⁵⁴ Trtík Z., *Náš poměr k 28. říjnu*. ČZ 1937, č. 43, s. 1.

⁵⁵ Trtík Z., *Vztah já – ty a křesťanství (Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství)*. Blahoslav Praha 1948.

⁵⁶ Masaryk T. G., *Moderní člověk a náboženství*. Masarykův ústav AV Praha 2000.

⁵⁷ Trtík Z., *Vztah já – ty a křesťanství*, cit. s. 11.

⁵⁸ Tamtéž, s. 12.

⁵⁹ Tamtéž, s. 15.

⁶⁰ Tamtéž, s. 16.

a osobním obecenství.⁶¹ Zde je zřetelný Trtíkův biblický personalismus.⁶² Trtík říká, že moderní filozofická skepse vůči náboženství je zde proto, že Boha nelze filozoficky a vědecky poznat. Poznání Boha není otázkou filozofického důkazu všeobecné platnosti zákona kauzality, nýbrž otázkou osobního vztahu k Bohu.⁶³ Masaryk tuto personální skutečnost vyjadřuje ve svém spise „Moderní člověk a náboženství“: „Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu pouhé abstraktní ideje. Jen něco osobního může být centrálním středem lidské duše.“⁶⁴

V roce 1950, na který připadalo 100 let od narození T. G. Masaryka, ho oficiální politické kruhy buď kriticky napadaly a označovaly ho za „buržoazního individualistu“⁶⁵ anebo o jeho životě a díle mlčely. Patriarcha Kovář byl hrdý na to, že církevní tisk Český zápas se ve svém prvním březnovém čísle tomuto jubileu podrobně a kladně věnoval.⁶⁶ Vyšel v něm úvodní článek s názvem „TGM, maják odpovědnosti za život“ od prof. Otto Rutrleho.⁶⁷ V Českobratrské církvi evangelické k tomuto výročí ještě jako výjimka vyšly články od Josefa L. Hromádky⁶⁸ a Rudolfa Říčana⁶⁹ v Křesťanské revue.

Následuje dlouhý čas, kdy se Masaryk odmlčel v české společnosti sevřené totalitou, aby se opět vrátil na scénu v nové aktuálnosti a naléhavosti uprostřed nových dějinných souvislostí. Masaryk výrazně a ojedinělým způsobem ovlivňoval myšlení i dějiny své doby. Jeho život a dílo jsou trvale vtisknuty do naší historie. Jeho odkaz je přítomen v nápadnější i méně nápadné podobě v naší společnosti, v našem národě, v naší zemi. Masaryk jde dějinami i s Církví československou husitskou⁷⁰ a provází nás jako výzva k pravdivosti, náboženské hloubce, tvořivému myšlení a užitečnému životu pod zorným úhlem věčnosti.

⁶¹ Tamtéž, s. 16.

⁶² Srov. Vogel J., *Recepce Masarykových úvah o náboženství v teologii Aloise Spisara a Zdeňka Trtíka*. TR 2013, č. 2, s. 134-136.

⁶³ Trtík Z., *Vztah já – ty a křesťanství*, s. 9.

⁶⁴ Masaryk T. G., *Moderní člověk a náboženství*, cit, s. 23.

⁶⁵ Smolík J. – Štěpán J., *T. G. Masaryk ve třech stoletích. Rozhovor generací o Masarykových náboženských názorech*. Brno 2001, s. 200.

⁶⁶ Hrdlička J., *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno 2007, s. 369.

⁶⁷ Rutrle O., *TGM, maják odpovědnosti za život*. ČZ 1950, č. 9, s. 1.4.

⁶⁸ Hromádka J. L., *Sto let od narození TGM*. In: *Křesťanská revue*. 1950, č. 3, s. 68n.

⁶⁹ Říčan Rudolf, *Od Masaryka ke Kristu I*. In: *Křesťanská revue*. 1952, č. 3 1950, s. 72n.

⁷⁰ Butta Tomáš, *Tomáš G. Masaryk a Církev československá husitská*. K 100. výročí republiky. Blahoslav Praha 2018.

VÝCHOVA A VÝUKA BOHOSLOVCŮ ČČS(H)/ CČM ZA ČESKO-SLOVENSKÉ REPUBLIKY (1938 - 39) A PROTEKTORÁTU ČECHY A MORAVA (1939 - 45)¹

JAROSLAV HRDLIČKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
jaroslav.hrdlicka@htf.cuni.cz

EDUCATION AND TEACHING OF THE THEOLOGIANS OF THE CZECHOSLOVAK (HUSSITE)/ CZECH-MORAVIAN CHURCH DURING THE CZECH-SLOVAK REPUBLIC (1938-1939) AND DURING THE PROTECTORATE OF BOHEMIA AND MORAVIA (1939-1945)

Abstract: The study period of CHC theologians at Hus's Czechoslovak Evangelical Theological Faculty has been five years since 1935. From 17 November 1939, all Czech universities of the Protectorate of Bohemia and Moravia were closed. The CHC had to adapt the teaching of the clergy adolescents to this restriction and could not implement it as university teaching. Most of the theologians were transferred to the positions of assistant teachers of religion from the end of 1939, they lived at the Theological Dormitory of the CHC, where their teaching continued. After the assassination of R. Heydrich (May 1942), the system of seminar courses and lectures in the form of Bible classes and limited theological exams could not ensure the pre-war level of theological education. Nevertheless, the protectorate model of teaching CHC theologians was successful in these difficult conditions. From 1939 to 1945, 112 theologians passed through it, 98 of whom completed their entire studies, or in part, whilst 14 theologians began their studies and left.

Keywords: CHCH; CMCH; Czechoslovak Republic; Protectorate of Bohemia and Moravia; F. M. Hník; F. Kovář; J. Lomoz; M. Novák; G. A. Procházka; F. Roháč; O. Rutrlé; A. Spisar; F. Stibor; V. Šinták

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 2: p. 161 – 176.

Do Česko-Slovenské republiky a Protektorátu Čechy a Morava vstupovali pedagogové - teologové i bohoslovci Církve československé husitské (ČČS(H)) Husovy československé evangelické bohoslovecké fakulty (HČEBF) v nastaveních výuky z poloviny třicátých let minulého století.² K výčtu pracovních povinností teologů - pedagogů ČČS(H) patřilo konání přednášek a seminářů

¹ Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti (Progres Q01) v roce 2020.

² ÚAM ČČS(H), fond Korespondence K. Farského, Konzistoř ČČS - HČEBF, *dopis z 30. května 1921*, č. j. 1562. Ústředí ČČS(H) požádalo profesorský sbor HČEBF o umožnění studia bohoslovců ČČS(H) na této fakultě již na jaře 1921; ÚAM ČČS(H), fond Korespondence K. Farského, HČEBF - Konzistoři ČČS, *dopis z 6. června 1921*. Profesorský sbor HČEBF projevil „*plnou a bezvýhradnou ochotu umožnit vašim studujícím bohosloví, aby použili zařízení Husovy fakulty a konali na ní svá studia (...)*“.

z jejich oborů.³ Studenty zkoušeli podle zkušebního řádu fakulty, který nabyt účinnosti počátkem studijního roku 1936/37.⁴ Z něj vyšly i zkušební řády diecézních rad ČČS(H) pro zkoušky učitelské způsobilosti náboženství ČČS(H) na nižších stupních školství země.⁵

Studium bohoslovců ČČS(H) na fakultě bylo pětileté. Museli v průběhu studia vykonat průpravnou zkoušku, dále pak první a druhou státní bohosloveckou zkoušku. Průpravná zkouška (ústní) měla doložit, zda posluchač získal dostatečný rozhled v soustavě teologických věd a seznámil se s biblickými jazyky tak, aby byl schopen studovat Písmo dle vědeckých požadavků.

První státní bohoslovecká zkouška byla písemná a ústní. Písemnou práci měl posluchač odevzdat (v rozsahu 15-30) stran na téma určené příslušným pedagogem z filozofie náboženství, všeobecných církevních dějin, symboliky a církevního práva. Předměty ústní zkoušky byly: filozofie náboženství, starozákonní věda, novozákonní věda, všeobecné církevní dějiny, symbolika, praktická teologie, církevní právo.

I druhá státní bohoslovecká zkouška byla písemná a ústní. Posluchač musel odevzdat práce na tři témata, každou z jiného zkušebního předmětu (v rozsahu 25-40 stran) a text jednoho kázání. Předměty ústní zkoušky byly: filozofie náboženství, exegeze, literatura a teologie Starého Zákona, exegeze, literatura a teologie Nového Zákona, československé církevní dějiny, systematická teologie a etika, praktická teologie a náboženská pedagogika. Vysvědčení o úspěšně vykonané druhé státní bohoslovecké zkoušce prokazovalo odbornou způsobilost vyučovat náboženství na středních školách a učitelských ústavech.

Před Mnichovem se teologický sbor sekce ČČS(H) HČEBF zúžil o doc. Františka M. Hníka (křesťanská sociální etika a sociologie). Ten byl na počátku roku 1938 pozván z Manchester College v Oxfordu, aby zde ve studijním roce 1938/39 vedl lektorát sociologie.⁶ Tam působil do září 1941, kdy byl povolán na oddělení pro kulturní styky ministerstva zahraničních věcí exilové československé vlády. Do vlasti se vrátil až po válce.

³ Archiv F. Kováře, MŠANO - Františku Kováři, *dopis z 20. listopadu 1935*, č. j. 144714/35.

⁴ *Zkušební řád Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze*, Praha: HČEBF, 1936, s. 2 – 7; ÚCA ČCE, fond HČEBF, *Zápis o osmé řádné schůzi profesorského sboru 12. května 1937. Příloha k bodu 2. zasedání Zápis prof. F. Kováře o schůzi Komise pro návrh na úpravu dokončení studia bohoslovců ČČS, konané 26. dubna 1937*. Nastavení zkoušek dle Zkušebního řádu dohodli ve zvláštní komisi.

⁵ *Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování československému náboženství na školách obecných a měšťanských*, Schválen výnosem diecézní rady ČČS(H) Praha č. 6302/36 M, 1936, s. 1 – 4.

⁶ ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR ČČS(H) z roku 1938, *Zápis ze schůze ÚR ČČS(H) z 12. ledna 1938*, č. j. 226/38; Personální odbor ÚR ČČS(H), složka F. M. Hníka, *Osobní výkaz F. M. Hníka z 23. června 1950*; LÁŠEK, Jan Blahoslav. František M. Hník. In: *Slovník českých filozofů*, Brno: MU, 1998, s. 181.

Po vzniku Česko-Slovenské republiky zahájili pedagogové – teologové HČEBF přednášky 3. listopadu 1938. Děkanát fakulty oznámil ústředí ČČS(H) penzionování prof. Aloise Spisara. To se rozhodlo požádat vládu o ponechání teologa v aktivní službě.⁷ Žádost byla úspěšná a on působil na HČEBF jako profesor ve výslužbě.

Na prahu Protektorátu Čechy a Morava v církevním periodiku vůli pedagogů i bohoslovců ČČS(H), projít těžkými léty s odhodláním, vyjádřil článek mladého historika Miloslava Kaňáka (2. odborná církevní zkouška a kněžské svěcení v roce 1941). Ten argumentoval českou národní schopností přežít těžký útlak v minulosti.⁸ Seznam přednášek HČEBF pro studijní rok 1939/40 dokládá snahu jejich pedagogů i studentů realizovat i dále studijní programy fakulty.⁹

V noci z 16. na 17. listopadu 1939 došlo v rámci obsazování českých vysokých škol a kolejí nacisty i k obsazení HČEBF, ne však Bohoslovecké koleje ČČS(H). Od 17. listopadu byly všechny české vysoké školy Protektorátu uzavřeny.¹⁰

Po jejich uzavření Úřad říšského protektora v Čechách a na Moravě přípisem z 24. května 1940 č. XIV W 21-03-103/40 předsednictvu ministerské rady Protektorátu přikázal, aby profesori uzavřených českých vysokých škol byli podle paragrafu 2, odstavce 2, bod C, vládního nařízení ze dne 2. března 1939, čís.32/II-1939 Sb. zproštěni činné pedagogické služby.¹¹

Ústředí ČČS(H), přejmenované na jaře 1940 na Církev českomoravskou (dále CČM) hledalo cestu k udržení instituční formy výuky svého bohosloví. V prvních měsících roku 1940 se pokusilo realizovat na protektorátním ministerstvu školství a národní osvěty (MŠANO) jednáním vznik soukromé vyšší bohoslovecké školy církve. Jednání bylo neúspěšné.¹² Ústředí církve v něm usilovalo navázat na vzdělávací a výchovný model jím v letech 1932-34 realizované Vysoké školy bohoslovecké ČČS(H).¹³

⁷ ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR ČČS(H) z roku 1939, *Zápis ze schůze ÚR ČČS(H) z 27. ledna 1939*, č. j. 820.

⁸ KAŇÁK, Miloslav. Vzpomínáme 21. červen 1621. *Český zápas*, 1939, roč. 22, č. 24, s. 186; ŠINTÁK, Viktor. Co připomíná Husův svátek českému národu. *Český zápas*, 1939, roč. 22, č. 26, s. 202. O dvě čísla později z osobností protektorátní výuky a výchovy ČČS(H) publikoval v periodiku k Husovu výročí 1939 PhDr. Viktor Šinták (1906–1979).

⁹ *Stav osobní. Seznam přednášek. Studijní rok 1939/40*, Praha: HČEBF, 1939.

¹⁰ ÚCA ČCE, fond HČEBF, *Žádosti pedagogů HČEBF o vydání osobních věcí z prostoru fakulty z listopadu a prosince 1939*. Z ČČS(H) žádost podal prof. F. Kovář; ÚCA ČCE, fond HČEBF, *Seznam profesorů, docentů a zaměstnanců HČEBF pro Staatspolizeistelle Prag, 4. prosince 1939*.

¹¹ Archiv Františka Kováře, MŠANO - Františku Kováři, *dopis z 6. června 1940*, 4J. 72822/40.

¹² ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR ČČS(H) z roku 1940, *Zápis ze schůze ÚR ČČS(H) z 8. února 1940*, č. j. 237.

¹³ Druhá bohovědná zkouška duchovních Církve československé. *Úřední věstník ČČS*, 1933, roč. 12, č. 2, s. 17 - 18; NOVÁČKOVÁ, Helena - SKIPALOVÁ, Alena. *Katalog a rejstříky k protokolům schůzí 12. československé vlády (1. Malypetrovy) 2. 11. 1932 - 14. 2. 1934*, Praha: Národní archiv, 2006, s. 55. Vláda o VŠB jednala 2.

Svou výuku duchovenského dorostu musela tedy CČM přizpůsobit vývoji protektorátních omezení a nemohla ji realizovat jako vysokoškolskou. Po neúspěšném jednání s ministerstvem se pro válečná léta bohoslovecké výchovy a výuky CČM prosadil jako vzor Kovářův učební model z let 1927 - 1932, spjatý s Bohosloveckou kolejí. Většina bohoslovců byla od sklonku roku 1939 převáděna na místa pomocných učitelů náboženství, bydleli a stravovali se na Bohoslovecké koleji CČM a do atentátu na R. Heydricha (květen 1942) zde pokračovala jejich výchova a výuka v programech seminárních kurzů a přednášek.¹⁴

Přednášky pro bohoslovce konali především profesori František Kovář (NZ) a v ústraní stále více žijící Alois Spisar (systematická teologie, etika), dále dr. Miroslav Novák (SZ) a dr. Otto Rutrle (praktická teologie, duchovní výchova - spirituál Bohoslovecké koleje v prvních letech protektorátu). Na počátku protektorátu bohoslovcům přednášel ještě i patriarcha G. A. Procházka. Na výukové činnosti se podíleli i Jan Lomoz (církevní právo), František Roháč (filosofie náboženství) a dr. Viktor Šinták (církevní dějiny).¹⁵

Studiu bohoslovců sloužily starší odborné texty teologů - pedagogů i jejich studie a články vydávané v protektorátních odborných a účelových církevních periodikách. Ústředí církve vyzývalo jednotlivé diecézní rady, aby i po uzavření českých vysokých škol usilovaly o přijímání bohoslovců.¹⁶

I takto nastavený model výuky a výchovy se ústředí církve pokusilo v rámci svých možností institucionalizovat. Na ustavující schůzi 11. září 1941 se zrodilo Kuratorium duchovenské výchovy ÚR CČM, jehož předsedou se stal patriarcha Procházka, místopředsedou a hlavním organizátorem činnosti prof. F. Kovář.¹⁷ Ten se stal i hlavním zkušebním komisařem zkušební komise ÚR CČM. Tajemníkem komise byl od roku 1940 dr. Miroslav Novák.¹⁸ Dalšími zkušebními komisaři pak byli přednášející výše jmenovaných oborů.

června 1933.

¹⁴ ÚAM CČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČS(H) z roku 1939, *Zápis ze schůze ÚR CČS(H) z 30. listopadu 1939*, č. j. 10321.

¹⁵ PhDr. A ThDr. Otto Rutrle (1908 - 1976) na FF UK získal roku 1935 doktorát. V roce 1942 obhájil doktorát teologie, legalizován mu byl v roce 1945.

¹⁶ ÚAM CČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČS(H) z roku 1940, *Zápis ze schůze ÚR CČS(H) z 18. dubna 1940*, mimo č. j; FILIPI, Pavel. *Do nejhlubších hlubin. K stému výročí narození J. L. Hromádky*, Praha: Kalich 1990, s. 40; LOCHMAN, Jan Milíč. *Oč mi v životě šlo*, Praha: Kalich, 2000, s. 61. Pod vedením prof. J. B. Součka obdobným způsobem probíhalo náhradní vzdělávání bohoslovců v ČCE.

¹⁷ ÚAM CČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1941, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 1. listopadu 1941*, č. j. 12333.

¹⁸ ÚAM CČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1940, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 20. dubna 1940*, č. j. 3334.

Během válečných let se vyvíjely i směrnice bohosloveckých zkoušek. Na základě Zkušební řádu HČEBF je v první formě vydal na sklonku roku 1941, již těžce nemocný, patriarcha Procházka.¹⁹ V září 1942 prof. F. Kovář předložil ÚR CČM směrnice pro zkoušky bohoslovců na období 1942/43.²⁰ Obojí tyto směrnice doplnily směrnice místopředsedy ÚR CČM Františka Plechatého. Zkušební komise pro bohovědné zkoušky tu byla doplněna o F. Plechatého (zásady a metody církevního hospodářství), Josefa Píchu (liturgický zpěv) a Karla Vodičku (metodika a praxe katechetiky), jejichž dílčí zkoušky spadaly do celkové zkoušky z praktické teologie.²¹ ÚR CČM pak již zaběhanou zkušební praxi neměnila a tak v rámci tohoto nastavení modelu výuky bohoslovců tyto trojí směrnice platily i na konci roku 1944.²² Zkušební komise posuzovala během válečných let i písemné práce bohoslovců.²³

Po atentátu na R. Heydricha mohly být výukové programy CČM realizovány již jen jako cykly biblických hodin v několika pražských církevních sborech. Prostor k jejich uskutečňování poskytly náboženské obce CČM v Praze Dejvicích, Holešovicích, Na Zderaze, Vinohradech, Žižkově.

Limitem takto nastavené výchovy a výuky se stalo nasazování bohoslovců (ročníky narození 1921-1924) na práce do Německa. Tomu se snažili pedagogové - teologové CČM v souhře s vedením církve zabránit jejich předčasným svěcením na jáhny i kněze a převáděním k pastýřské činnosti v jednotlivých náboženských obcích.²⁴ V rámci protektorátního modelu bohoslovecké výuky CČM pak byly u části z nich uskutečňovány jejich dodatečné zkoušky.²⁵

Od podzimu 1942 systém seminárních kurzů a přednášek ve formě biblických hodin i omezovaných bohosloveckých zkoušek naprosto nemohl zajistit prvorepublikovou výši bohosloveckého vzdělání.²⁶ Přesto protektorátní model výchovy

¹⁹ ÚAM ČČS(H), neinventovaný fond M. Nováka, PROCHÁZKA, Gustav A. *Směrnice pro kolokvia a bohovědné zkoušky členům zkušební komise z 10. listopadu 1941*, č. j. 14621/41.

²⁰ ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1942, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 12. září 1942*, č. j. 10259.

²¹ ÚAM ČČS(H), neinventovaný fond M. Nováka, PLECHATÝ, František. *Směrnice pro kolokvia a bohovědné zkoušky členům zkušební komise z 16. září 1942*.

²² ÚAM ČČS(H), neinventovaný fond M. Nováka, Viktor Šinták, ředitelství Bohoslovecké koleje CČM - Miroslavu Novákovi, *dopis z 3. listopadu 1944*, č. j. 128/44 - S.

²³ ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1941, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 21. listopadu 1941*, č. j. 14621, 14934; ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1941, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 12. prosince 1941*, č. j. 16188.

²⁴ 9. února 1942 zemřel patriarcha Procházka, vykonávající i úřad pražského biskupa. Správcem celé CČM se stal biskup slezské (též ostravské) diecéze Ferdinand Stibor. Správcem Pražské diecéze a členem ÚR CČM se stal 21. února 1942 tajemník pražské diecéze a generální vikář patriarchy Jan Lomoz. Oba se pak účastnili jako světitelé řady pražských válečných svěcení bohoslovců.

²⁵ ÚAM ČČS(H), Kniha zápisů ze schůzí ÚR CČM z roku 1940, *Zápis ze schůze ÚR CČM z 20. dubna 1940*, č. j. 3334. Pracovní nasazení v Německu postihlo několik bohoslovců.

²⁶ Miroslav Důrčánek - Jaroslav Hrdlička, rozhovor o formách protektorátní výuky a výchovy CČM z května

a výuky bohoslovců ČČM je možno považovat, v mezních podmínkách jeho uskutečňování, za úspěšný. Během let 1939 – 1945 jím prošlo 112 bohoslovců, 98 z nich studium realizovalo cele, či alespoň z části. 14 bohoslovců studium započalo a opustilo. Do počtu jsem nezahrnul ty, kteří byli na studium bohosloví přijati, ale nenastoupili je.²⁷ Každé bohoslovecké jméno, jež je dále do jejich výčtu zahrnuto, pojmenovává jeden složitý, někdy i tragický lidský osud.

Bohoslovci končící studium na počátku Protektorátu. Kněžská svěcení po 2. odborné církevní zkoušce

1. Bogumský Leonard, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1935 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 biskup F. Stibor a spolusvětitelé.
2. Božovský František, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška únor 1939 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
3. Čelustka Emil, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
4. Fatka Karel, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
5. Franc Josef, nar. 1905, reál. gymnázium ukončil 1924 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dostatečně), kněžské svěcení 15. října 1939 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
6. Kout Jaroslav, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (výborně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
7. Lešnar Jaroslav, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1933 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká

1987. O tématu jsem hovořil i s dalšími duchovními - pamětníky, společně s prof. J. B. Láškem s Jaroslavem Horákem, sám s Rudolfem Němcem.

²⁷ Většina bohoslovců prošla reálnými gymnázii, několik jich získalo klasické gymnazijní vzdělání, jeden absolvoval učitelský ústav.

- zkouška únor 1939 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
8. Nepovím Bohumil, nar. 1915, klas. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (výborně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
 9. Nogol Antonín, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 biskup F. Stibor a spolusvětitelé.
 10. Schmied Zdeněk, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 24. června 1939 biskup J. R. Stejskal a spolusvětitelé.
 11. Václavík Vladimír, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (výborně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
 12. Zimáček Miloslav, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

Protektorát 1939 - 1940. Kněžská svěcení po 2. odborné církevní zkoušce.

1. Adamec František, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1936 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dostatečně), kněžské svěcení 7. dubna 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
2. Adámek František, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1936 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dostatečně), kněžské svěcení 7. dubna 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
3. Horák Jaroslav, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1936 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (s opravou SZ březen 1939), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), kněžské svěcení 7. dubna 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
4. Kozel Ladislav, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1935 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (výborně), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), kněžské svěcení 14. ledna 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

5. Lenc Vladimír, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1936 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (s opravou SZ únor 1939), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (výborně), kněžské svěcení 7. dubna 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
6. Světlý Jaroslav, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1936 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), 2. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), kněžské svěcení 26. března 1939 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

Protektorát 1940 - 1941. Kněžská svěcení po 2. odborné církevní zkoušce.

1. Čihák Josef, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dostatečně), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
2. Kaňák Miloslav, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (výborně), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (velmi dobře), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
3. Mašek Ladislav, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (s opravou filosofie náboženství), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
4. Matas Vítězslav, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), ke 2. odborné církevní zkoušce se nedostavil.
5. Schlück Vojtěch, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1939 (dobře), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (velmi dobře), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
6. Valeš Karel, nar. 1909, klas. gymnázium ukončil 1930 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
7. Valíček Vladimír, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 31. srpna 1941 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

Protektorát 1941 - 1942. Jáhenské a kněžská svěcení po 1. a 2. odborné církevní zkoušce.

1. Adamec Jaroslav, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
2. Buchar Miroslav, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (výborně), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
3. Hradec Karel, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
4. Mašek Jan, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
5. Míka Otto, nar. 1918, gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška říjen 1942 (dostatečně), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
6. Moravec Bohumil, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (výborně), jáhenské svěcení 15. prosince 1940 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
7. Spůra Antonín, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
8. Šperer Josef, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška říjen 1940 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červenec 1942 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.

Protektorát 1941 - 1942. Kněžská svěcení po 1. odborné církevní zkoušce.

1. Durhánek Miroslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 9. prosince 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.

2. Kocourek Vlastimil, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
3. Majtner Vítězslav, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 17. listopadu 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
4. Novák Oldřich, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 26. října 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
5. Opršal Jaroslav, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
6. Pleskot Jaroslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939, 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
7. Průša Vladimír, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1939 (s vyznamenáním), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 26. října 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
8. Šašek Karel, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 17. listopadu 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
9. Šilhán Jindřich, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (nedostatečně), oprava listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 17. listopadu 1942 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
10. Štorkán Miloslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (velmi dobře), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
11. Švec Bohuslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
12. Weiser Jaromír, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
13. Wejrosteck Ladislav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), 1. odborná církevní zkouška prosinec 1941 (dobře), kněžské svěcení 8. listopadu 1942 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.

Protektorát 1943 - 1944. Jáhenská a kněžská svěcení po 1. a 2. odborné církevní zkoušce.

1. Baudyš Vladimír, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (s vyznamenáním), 1. odborná církevní zkouška 1. únor 1944 (dostatečně), jáhenské svěcení 2. února 1944 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
2. Bezděčka Josef, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška červen 1943 (dobře), kněžské svěcení 19. září 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
3. Čepelka Miroslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (s vyznamenáním), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 20. října 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
4. Dostál Přemysl, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 12. září 1943 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
5. Fuček Luděk, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 10. března 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
6. Horák Otakar, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (velmi dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 19. září 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
7. Jirásek Jaroslav, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), jáhenské svěcení 10. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
8. Kejklíček Vlastimil, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 8. března 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
9. Kopecký Dobroslov, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (s vyznamenáním), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), jáhenské svěcení 10. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
10. Kupka Josef, nar. 1916, reál. gymnázium ukončil 1935 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 15. srpna 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
11. Mikulčák Jan, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška srpen - září 1943, kněžské svěcení 6. září 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
12. Mikulecký Václav, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), od října 1942 do března 1943 nasazen v Německu, prefekt Bohoslovecké koleje CČM, 1. odborná církevní zkouška červen 1943 (dobře), 2. odborná církevní zkouška

červen 1944 (velmi dobře), kněžské svěcení 2. července 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.²⁸

13. Seifert Oldřich, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (s vyznamenáním), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 12. května 1943 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
14. Václavek Vladimír, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), 2. odborná církevní zkouška červen 1944 (velmi dobře), kněžské svěcení 2. července 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
15. Velčovský Milan, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (dobře), kněžské svěcení 20. února 1944 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
16. Wasserbauer Jindřich, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), 1. odborná církevní zkouška listopad 1942 (velmi dobře), kněžské svěcení 15. října 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.

Protektorát 1943 - 1945. Jáhenská svěcení před 1. odbornou církevní zkouškou.

1. Bukal Oldřich, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (velmi dobře).
2. Čech Jaroslav, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 29. února 1944 (dobře).
3. Deyl Ladislav, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dobře).
4. Diblík Václav, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), jáhenské svěcení 15. září 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 29. února 1944 (dobře).
5. Ebert Jaroslav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dostatečně).
6. Kocián Luděk, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dobře).
7. Němec Rudolf, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním),

²⁸ JINDRA, Martin. Životní příběh faráře Václava Mikuleckého na pozadí V. řádného sněmu Církve československé (husitské). *Securitas Imperii*, 2011, roč. 2, č. 19, s. 52.

prefekt Bohoslovecké koleje CČM, jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dobře).

8. Otisk Zdeněk, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), jáhenské svěcení 17. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dostatečně).
9. Slejška Dragoslav, nar. 1923, reál. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dobře).
10. Švehla Jan, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dostatečně).
11. Tuček Jiří, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odborná církevní zkouška 25. října 1943 (dobře).

Protektorát 1943 - 1945. Jáhenské svěcení bez 1. odborné církevní zkoušky

1. Bartoš Bořivoj, nar. 1923, gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Roku 1946 ukončil studium bohosloví.
2. Brabec Vladimír, nar. 1924, reál. gymnázium ukončil 1943 (dobře), jáhenské svěcení 26. prosince 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé. Pracovní nasazení v Německu.²⁹
3. Exner Miroslav, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 4. července 1943 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
4. Hloušek Rostislav, nar. 1922, klas. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 26. prosince 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
5. Chládek Zdeněk, nar. 1924, reál. gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, roku 1945 ukončil studium bohosloví.
6. Kobr Miroslav, nar. 1919, klas. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé, 1. odbornou církevní zkoušku nevykonal a opustil studium bohosloví.
7. Kozler Oldřich, nar. 1921, učitelský ústav ukončil 1940 (dobře), jáhenské svěcení 26. prosince 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
8. Mádr Adolf, nar. 1923, reál. gymnázium ukončil 1942 (s vyznamenáním),

²⁹ NOVÁČEK, Oldřich. *Náboženská obec ČČS(H) v Praze na Vinohradech v letech 1942–1961*, Diplomová práce, Praha: HTF UK 2018, s. 134 - 135.

- jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
9. Mertlík Josef, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 8. března 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé, 1. odbornou církevní zkoušku nevykonal a opustil studium bohosloví.
 10. Nejdí František, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
 11. Nepilý Jaroslav, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 26. prosince 1944 biskup R. J. Stejskal a spolusvětitelé.
 12. Pulec Miloš, nar. 1923, reál. gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Roku 1945 přestoupil do starokatolické církve.³⁰
 13. Spisar Božetěch, nar. 1923, akadem. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Roku 1945 ukončil studium bohosloví.
 14. Spisar Pravdoslav, nar. 1922, akadem. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Roku 1945 ukončil studium bohosloví.
 15. Strnad Milan, nar. 1923, gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. V dubnu 1943 ukončil studium bohosloví.
 16. Svoboda Karel, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
 17. Šmucar Josef, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), jáhenské svěcení 17. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Studium bohosloví ukončil v červenci 1943 a působil jako učitel náboženství.
 18. Uher Radim, nar. 1923, reál. gymnázium ukončil 1942 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. V roce 1943 ukončil studium bohosloví.
 19. Výborný Jindřich, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (s vyznamenáním), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé. Pak ukončil studium bohosloví.
 20. Zemen Miloš, nar. 1923, reál. gymnázium ukončil 1942 (dobře), jáhenské svěcení 25. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.
 21. Zítek Vlastimil, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), v témže roce

³⁰ WAGNER, David František. *Miloš Josef Pulec a Starokatolická církev*, Diplomová práce, Praha: PdF UK 2018, s. 34, 110.

započal studium medicíny, studium bohosloví od září 1942, jáhenské svěcení 17. února 1943 biskup správce církve F. Stibor a spolusvětitelé.

Za Protektorátu nevysvěcení

1. Malý Dobromil, nar. 1924, reál. gymnázium ukončil 1943 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1943. Pak pracovní nasazení v Německu.³¹
2. Pohl Hynek, nar. 1924, studium bohosloví započal v říjnu 1943. Pak od ledna 1944 do jara 1945 pracovní nasazení v Německu. Kněžské svěcení 7. září 1947 biskup Miroslav Novák.³²

Neúplné údaje

1. Slavík Jan, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1941, kněžské svěcení 3. dubna 1947 biskup B. Cigánek a spolusvětitelé
2. Hyndrák Václav, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1941, ukončil je roku 1946.

Bohoslovci, kteří opustili studium bohosloví

1. Drlík František, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), studium bohosloví započal v září 1942, ukončil ještě roku 1942.
2. Kleibel Josef, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1940, ukončil v září 1941.
3. Klemša Karel, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1942, studium bohosloví započal v září 1942, ukončil ještě roku 1942.
4. Lhoták Jiří, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1939, ukončil v roce 1941.
5. Neterda Miloslav, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1938 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1939, ukončil v březnu 1941.
6. Pastrňák Vítězslav, nar. 1918, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1937, ukončil v roce 1939.
7. Pokorný Karel, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), studium bohosloví započal po studiu medicíny v říjnu 1941, ukončil ještě roku 1941.
8. Poleno Zdeněk, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (s vyznamenáním), studium bohosloví započal v říjnu 1940, ukončil na konci roku 1942.
9. Rohlík Jan, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1940, ukončil na konci roku 1940.

³¹ NOVÁČEK, Oldřich. *Cit. dílo (2018)*, s. 134 - 135.

³² HONSŮ, Renata. *Věra Pohlavá Cesta životem a sociální prací*. Rigorózní práce, Praha: FF UK 2019, s. 83 - 84; NOVÁČEK, Oldřich. *Cit. dílo (2018)*, s. 134-135.

10. Rosenberg Jan, nar. 1921, reál. gymnázium ukončil 1940 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1940, ukončil ještě roku 1940.
11. Sadil Vlastimil, nar. 1922, reál. gymnázium ukončil 1941 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1941, ukončil ještě roku 1941.
12. Spurný Václav, nar. 1920, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1940, ukončil ještě roku 1940.
13. Šlapák Miloslav, nar. 1919, reál. gymnázium ukončil 1939 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1939, ukončil v roce 1941.
14. Špět Josef, nar. 1917, reál. gymnázium ukončil 1937 (dobře), studium bohosloví započal v říjnu 1939, ukončil v roce 1941.³³

Závěr

Právní základnu zahájení činnosti vysokých škol po válce vytvořilo vládní nařízení č.9/1945 Sb. z 25. května 1945. HČEBF navázala ve své činnosti na právní stav platný ke dni 29. září 1938 a zahájila svou práci v červnu 1945, v budově Umělecko - průmyslové školy v Konviktské ulici č.292/22. Ke studiu se přihlásilo 253 studentů. Část z nich tvořili nedostudovaní bohoslovci, duchovní a katecheté CČS(H), kteří své vzdělání během války nedokončili, a jímž byla otevřena možnost si je doplnit. Hlásili se i noví studenti bohosloví této církve.³⁴

³³ *Matrika bohoslovců CČS(H)/CČM od roku 1931. Léta 1938-45, č. 119 - 238*; SALAJKA, Milan. *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 – 2000*, Praha: ÚR CČS(H), 2003, s. 89 – 187.

³⁴ SALAJKA, Milan. Úsilí CČS(H) na poli fakultní teologické práce a bohosloveckého vzdělávání (2). *Theologická revue*, 1987, roč. 20, č. 1, s. 14.; ŘÍČAN, Rudolf. 75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze. In: *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: ETF UK, 1994, 18 n.

WOLFGANG AMADEUS MOZART A ČEŠTÍ HUDEBNÍCI V ČASOPISU SVOBODNÝ ZEDNÁŘ (1925-1938)

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Ctirad.Pospisil@htf.cuni.cz

VERONIKA ŘEHÁKOVÁ

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FACULTY OF THEOLOGY UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN CESKE BUDEJOVICE
veronika.rehakova@tf.jcu.cz

WOLFGANG AMADEUS MOZART AND CZECH MUSICIANS IN THE PERIODICAL SVOBODNÝ ZEDNÁŘ – FREE MASON (1925-1938)

Abstract: The aim of this study is to present and analyse mentions of W. A. Mozart in the periodical *Svobodný zednář – Free Mason (1925-1938)*. All of the occurrences of the name of the genius composer are testament to the great esteem that Mozart had in the eyes of the Czech Free Masons during the First Republic. There are very interesting mentions of denigrations spread by the Nazis that the Free Masons might have caused Mozart's death. The personage of Mozart played the role of a bridge between the Czech and the German Free Masons in the First Czechoslovak Republic. On the German side, professor of musicology Paul Nettl stands out, while on the Czech side, Antonín Hartl, a member of the Czechoslovak (Hussite) Church [CČs(H)], played an important role in common encounters on Mozartian themes.

Keywords: W. A. Mozart; Free Masons; History of the Czechoslovak (Hussite) Church; Paul Nettl; Antonín Hartl

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 2: p. 177 – 192.

Když jsme se zabývali zkoumáním projevů poměru českých svobodných zednářů k T. G. Masarykovi na stránkách jejich interního periodika *Svobodný zednář* z let 1925-1938,¹ všimli jsme si mimo jiné velmi častého výskytu jména W. A. Mozarta, což v nás probudilo pochopitelný zájem, neboť o dané záležitosti kolují nejrůznější více méně nepodložené zvěsti. Z uvedeného důvodu jsme se rozhodli na uvedenou problematiku zaměřit svou pozornost. Určitě se nejedná o téma prvoplánově teologické, nicméně překonávání, či spíše definitivní vykořňování pomluv je svým způsobem také náplní práce teologa.

¹ Srov. Ctirad V. Pospíšil, „Poměr T. G. Masaryka k regulérním zednářům,“ *Studia theologica* 22/1, 2020, s. 197-227; Ctirad V. Pospíšil – Veronika Řeháková – Jan Sušer, „Tomáš G. Masaryk na stránkách periodika *Svobodný zednář* 1925-1932; Ctirad V. Pospíšil – Veronika Řeháková – Jan Sušer, *Studia theologica*; Ctirad V. Pospíšil – Veronika Řeháková – Jan Sušer, „Tomáš G. Masaryk na stránkách periodika *Svobodný zednář* 1933-1938,“ *Studia theologica*; Ctirad V. Pospíšil – Veronika Řeháková – Jan Sušer, „Tomáš G. Masaryk na stránkách periodika *Die Drei Ringe* 1925-1938,“ *Studia theologica*. V době vzniku této studie byly tři poslední zmíněné články přijaty na základě recenzního řízení redakční radou k editování, ale ještě nebyla k dispozici jejich sazba, takže údaje o konkrétním čísle a stránkách nebyly k dispozici.

Dlužno podtrhnout, že *Svobodný zednář* (= SZ) rozhodně není tajnou tiskovinou, nýbrž pouze interním časopisem. Navzdory pohnutým dějinám naší vlasti, které v zásadě znemožňovaly činnost svobodných zednářů v letech 1939-1989, jsou výše zmíněné ročníky tohoto periodika dostupné v Národní knihovně České republiky, a to dokonce i v digitální podobě, takže každý zájemce si může údaje uvedené v této studii snadno ověřit. K dispozici jsou pochopitelně také ročníky po roce 1990, respektive 1997, jimiž se však na tomto místě nezabýváme.

U specializované studie tohoto rozsahu není vcelku pochopitelně možné věnovat větší prostor dějinám zednářství obecně² a toho ryze českého specificky,³ a proto se musíme spokojit s odkazem na příslušnou odbornou a někdy také popularizační literaturu. Pouze na okraj podotýkáme, že na počátku devatenáctého století byl bohatý život povětšinou německy mluvících lóží, které na našem území působily od osmnáctého století, rázně přerušeny. Zrod opravdu českého zednářství jsme si připomenuli minulého roku 2019 prostřednictvím výstavy ke sto letům od vzniku lóže Národ.

² Zájemce o informace týkající se zednářství a jeho dějin odkazujeme na následující publikace, přičemž jsme si vědomi, že nikoli každá následující kniha má vědeckou úroveň: srov. např. EUGEN LENNHOF – OSKAR POSNER, *Internationales Freimaurer-Lexikon*, Wien – München: Amalthea-Verlag 1932 = 1980; FRANTIŠEK SÍS – EMANUEL LEŠEHRAD, *Vznik svobodného zednářství obřadu skotského starého a přijatého v Československu 1-2*, Praha: Legiografie 1936, *Staré povinnosti svobodných zednářů*, Bratislava: Cad Press 1992 – (reprint prvorepublikové publikace v českém jazyce, autor není uveden); JULES BOUCHER, *Zednářská symbolika*, Praha: Trifon 1998; TOMÁŠ SRB, *Řád svobodných zednářů 1-2-3*, Praha: Eminent 2001, 2002, 2003; MICHAEL BOROVIČKA, *Dějiny zednářských lóží. Spiklenci proti světu, nebo dobrodinci lidstva*, Praha: Ottovo nakladatelství 2003 (tato publikace má výrazně popularizační charakter, ne všechny údaje v ní obsažené jsou plně důvěryhodné); LAURENT GARDNER, *V Šalomounově stínu*, Praha: Eminent 2007; DAVID V. BARRET, *Atlas – tajné spolky. Pravda o templářích, zednářích a jiných organizacích*, Praha: Metafora 2010; ROBERT L. D. COOPER, *Tajemství zednářského kódu: bratrstvo v proměnách času*, Plzeň: Plejáda 2010. LUBOŠ ANTONÍN, *Zlatý věk svobodného zednářství v Čechách*, Praha: Půdorys – Argo 2010. Případně další tituly se dají zjistit na: <https://www.inarod.cz/>

³ Srov. Jana Čechurová, *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, Praha: Libri 2002. Jedná se o vynikající přehled dějin českého zednářství. Na stranách 237-245 autorka hodnotí *Svobodného zednáře* spíše jako revue. Podtrhuje význam evangelicky orientovaného Rudolfa J. Vonky, který jako šéfredaktor od roku 1930 ustálil periodicitu, přičemž ale překračoval stanovený rozpočet. Vydávání tohoto časopisu a jiných zednářských tiskovin se ujalo nakladatelství Legiografie. O Masarykovi případně Mozartovi na stránkách daného časopisu kolegyně Čechurová pochopitelně nehovoří.

Dále je možno využít také publikace: JANA ŠETŘILOVÁ, *Alois Rašín. Dramatický život českého politika*, Praha: Argo 1997; MARTIN JAVOR, *Slobodomurárske Košice*, Košice: SOFA 2010 (v době první republiky byly slovenské lóže vázány na Prahu).

Ke starším dějinám zednářství v našich zemích: LUBOŠ ANTONÍN, *Moudrost – síla – krása. Zednářské tisky ze zámeckých knihoven v České republice*, Praha: Národní knihovna ČR 2003; JAN PODŠKUBA, *České svobodné zednářství v průběhu XVIII. století*, Praha: Národní knihovna 2005; Jiří KROUPA, *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770-1810*, Brno: Era 2006; KAREL SÝS, *Praha zednářská. Historie zednářství v Čechách*, Praha: BVD 2009 – 2011 – 2016 (publikaci uvádíme proto, že je poměrně rozšířená, z vědeckého hlediska však nejde o zdroj právě nejdůvěryhodnější);

Studii členíme chronologicky, tedy v zásadě po jednotlivých ročnících, pouze první dva sdružujeme do prvního oddílu, neboť v nich o Mozartovi ani o českých hudebnících v zásadě nic není.⁴ Vedle Mozarta nás budou pochopitelně zajímat také čeští hudebníci, o nichž se na stránkách předmětného periodika vypovídá. Další záležitostí, kterou chceme sledovat, jsou osobnosti, které se k mozartovským tématům budou vyslovovat, a také další potenciální historické souvislosti. V závěrečném bodu podáme souhrnné hodnocení zjištěného a vyhodnoceného materiálu.

1. První ročník SZ 1925-26-27⁵ a druhý ročník SZ 1927-1928⁶: Mlčení o W. A. Mozartovi

Plný titul periodika zní: *Svobodný zednář. Orgán československého zednářstva*. Vydavatelem byl František Kadeřávek. Redakční rada byla v případě obou ročníků tříčlenná: Jan Kapras, Julius Myslík, Josef Volf. Posledně zmíněný je znám jako opravdu velmi solidní badatel v oblasti dějin zednářství v Čechách a na Moravě.⁷ Odpovědným redaktorem byl člen redakční rady Julius Myslík. Periodicita vycházení byla zpočátku proměnlivá, takže rozběh časopisu určitě nebyl bez problémů. V roce 1925 vyšlo jen jedno číslo o šestnácti stranách. Následujícího roku další dvě čísla, ovšem číslování stran pokračovalo kontinuálně až do strany 48. Těž v roce 1926 označení stran navazuje na předchozí čísla až do celkové strany sedmdesát dva. Ač se to zdá paradoxní, první ročník zahrnuje tři léta ediční práce. Druhý ročník zahrnuje léta 1927-1928. Je vcelku pochopitelné, že v obou rozběhových ročnících byla primární tematikou samotná zednářská identita.⁸ Nikoho by nemělo překvapovat, že narážíme na relativně četné zmínky o J. A. Komenském, o Mozartovi ale nepadne ani zmínka.

⁴ Na tomto místě je nutná technická poznámka, která se týká ortografie citací převzatých z dotyčného periodika, protože ji ponecháváme spolu se specifickými zednářskými značkami tak, jak se nachází na stránkách *Svobodného zednáře*. I z tohoto důvodu jsme se rozhodli citovat výlučně v poznámkách pod čarou, i když některé citované texty jsou opravdu velmi zajímavé, jako například překlad vlastních zednářských textů velkého skladatele. Proto by čtenář měl zmíněným odkazům pod čarou věnovat stejnou pozornost jako našemu vlastnímu textu.

⁵ Celkový počet stran je 72.

⁶ Celkový počet stran je 80.

⁷ Odvahu pustit se do klání s mýty o zednářské minulosti měl Josef Volf zejména proto, že byl profesionálním historikem Gollovy školy.

„Ne, Volf nedělal zednářům medvědí službu, ale mohlo se to tak zdát. Věděl, že zednářství opírající se o vyvratitelné legendy stojí na hliněných nohou. A jak tyto legendy vypadaly? Ve stručnosti – zednářství do Čech přinesl František Antonín hrabě Špork, předními zednáři byli Dobrovský a snad i jiní obrozenci ...“ JANA ČECHUROVÁ, *Čeští svobodní zednáři*, s. 254, srov. 253-261. Volfovým oponentem byl jiný zednář, rábdobý historik spíše romantického ladění, Emanuel Lešehrad, který hned po Volfově smrti roku 1937 začal opět křísit staré legendy.

⁸ Srov. např. JOSEF VOLF, „Z dějin pražského svobodného zednářství po roce 1740,“ SZ I, 1925-26-27, s. 40-44.

2. Třetí ročník SZ 1929⁹: Zednářská hudba

Ačkoli nenarazíme na údaj ohledně hlavního redaktora ani jeho rady, zdá se být velmi pravděpodobné, že se jednalo o stejné osoby jako v předchozích letech. V celém ročníku nacházíme pouze jednu letmou zmínku o W. A. Mozartovi, a to v souvislosti s redakční informací o zednářské hudbě.¹⁰ Dozvídáme se nejenom o zednářském pochodu z opery *Kouzelná flétna*, ale také o starších starých zednářských písních z Francie roku 1735, z přelomu první a druhé poloviny osmnáctého století v Holandsku a také o edici zednářských písní z roku 1919 v Paříži.

3. Čtvrtý ročník SZ 1930¹¹: Mozartova hudba jako součást zednářských ritů v zahraničí

Nejprve si dovolíme upozornit na změnu spočívající v osobě šéfredaktora, jímž se stal evangelík Rudolf Jordan Vonka. S posledním údajem souvisí také značný nárůst počtu stran a již skutečně pravidelná periodicitu vycházení jednotlivých čísel. Nenacházíme ale jména členů redakční rady. Dlužno ještě upozornit na poměrně zásadní skutečnost, totiž na velkolepé oslavy osmdesátin T. G. Masaryka, při nichž čeští a němečtí svobodní zednáři v Československu vystupovali v pozoruhodné vzájemné shodě. Uvážíme-li, že v celé Evropě v souvislosti s první světovou válkou upadlo německé zednářstvo do značné mezinárodní izolace, pak vzájemná cesta českých a německých svobodných zednářů k sobě navzájem rozhodně nebyla snadným procesem, jenž se právě v tomto roce určitým způsobem dovršil.¹² Jak uvidíme záhy, uvedená skutečnost bude hrát nezanedbatelnou roli také ve vyjadřování vztahu českých svobodných zednářů k postavě a hudbě W. A. Mozarta.

V tomto ročníku však ještě neshledáváme žádný příspěvek z pera českého nebo německého zednáře k mozartovské problematice, nýbrž pouze zprávy o aplikaci Mozartovy hudby při zednářských ritech v zahraničí, a to konkrétně v Belgii¹³ a v Kolumbii¹⁴. Ač je všeobecně známo, že velký Rakušan byl bratrem zednářem,

⁹ Celkový počet stran je 64.

¹⁰ Srov. REDAKCE, „Zprávy ze světa, Francie,“ SZ III, 1929, s. 28.

¹¹ Celkový počet stran je 160.

¹² Srov. CTIRAD V. POSPÍŠIL, „Poměr T. G. Masaryka k regulérním zednářům,“ *Studia theologica* 22/1, 2020, s. 197-227; CTIRAD V. POSPÍŠIL – VERONIKA ŘEHÁKOVÁ – JAN SUŠER, „Tomáš G. Masaryk na stránkách periodika *Svobodný zednář* 1925-1932,“ *Studia theologica*, - v době vzniku této studie byl článek, na nějž odkazujeme, redakční radou přijat k editování.

¹³ „Konvent *Asociation maçonnique internationale* v Bruselu 1930... Pořad konventu započal dne 25. září slavnostním představením v dvorním divadle Théâtre Royal de la Monnaie v Bruselu; hrána byla opera Figarova svatba, jejíž skladatel Mozart byl, jak známo, též zednářem. Divadlo bylo rezervováno výhradně pro zednáře a jejich rodiny.“ REDAKCE, „Zprávy,“ SZ IV, 1930, s. 158-160, zde 158.

¹⁴ „Zesnulý, nám velmi milý bratr Taussig, vyprávěl mi krátce před úmrtím, jakých ceremonií se užívalo

zdá se být vhodné upozornit, že na právě uvedených místech narážíme na jasný doklad této skutečnosti v textech předmětného periodika. Jinou otázkou je průběh Mozartova vztahu k zednářstvu. To ale nakonec vyplyne z dalšího průběhu nynější studie.

4. Pátý ročník SZ 1931¹⁵: 175. výročí od Mozartova narození a *Kouzelná flétna*

První zmínka jména slavného skladatele dokládá používání jeho hudby v rámci jihoslovanského zednářství.¹⁶ Druhý výskyt pak vypovídá o zahraničních oslavách jeden a tři čtvrtě století od narození bratra zednáře W. A. Mozarta.¹⁷ Čeští zednáři ale bohužel k tomuto výročí podle všeho nic zvláštního neuspořádali.

Velmi zajímavý je příspěvek, přeložený z německého jazyka, který obsahuje oslavně laděný rozbor opery *Kouzelná flétna*.¹⁸ Vše vyznívá především jako obhajoba autora libreta, rovněž příslušníka vídeňské lóže, ředitele C. K. privátního divadla „Na Vídeňce“ J. E. Schikanedera, jenž si na své pohádkové libreto objednal od Mozarta hudbu. Je tudíž vcelku evidentní, že hlavním ideovým původcem děje s řadou narážek na zednářství byl J. E. Schikaneder,¹⁹ a nikoli autor geniální hudby. Opera byla poprvé představena publiku dne 30. září 1791.²⁰ Dozvídáme se, že ve stejné době Mozart složil zednářskou kantátu.²¹ Nemajetného Mozarta také zednáři finančně podporovali.²²

v Columbii, kde byl přijat do zednářského bratrstva. Bohužel popis ten byl jen kusý, nahodilý a než jsem jej mohl poprosit o bližší data, vyrvala ho neúprosná smrt z našeho středu; mohl mi také podati jen líčení, odpovídající mému tehdejšímu prvnímu stupni - líčení jeho mi připomínalo děj Mozartovy opery »Kouzelná flétna.« BRATR B. B., „Práce stará sto let,“ SZ IV, 1930, s. 3-8, zde 8.

¹⁵ Celkový počet stran je 188. Šéfredaktorem byl opět R. J. Vonka.

¹⁶ „Členem této lóže byl r. 1780 také bán charvatský hrabě František Esterházy z Galanthy, na jehož žádost bratr Mozart zkomponoval známý smuteční zednářský pochod, dodnes používaný v lóžích.“ B. O. P. z L. . . N. . ., „Zednářství mezi Jihoslovany,“ SZ V, 1931, s. 3-4.

¹⁷ „Jubileum Mozartovo. Je tomu letos 175 let, co se Mozart narodil (27. ledna 1756 v Salzburku). Zednáři celého světa vzpomínají proto slavného bratra, autora Kouzelné flétny, zednářské feerie. - V *Rozpravách z Aventina* otiskli 11. února listy Wolfganga Amadea Mozarta otci. V dopisu, jenž jest datován 4. dubna 1787, jest pro zednáře zřetelná narážka na Mozartovo zednářství, ale není to na onom místě, kam dal překladatel znaménko třetí poznámky.“ REDAKCE, „Jubileum Mozartovo,“ SZ V, 1931, s. 36.

¹⁸ Srov. BRATR KAREL SCHMAUS (Berlín), „Kouzelná flétna, Schikanederovo libreto,“ SZ V, 1931, s. 45-46, 73-77.

¹⁹ „Schikaneder, autor libreta »Kouzelné flétny«, však byl svobodný zednář, právě tak jako Mozart, autor její nesmrtelné hudby, a jestliže oba halí své hluboké téma, jen zasvěcenci přístupné, v děj prostičký a v nenápadné symboly, dbají jenom zvyklostí, ustálených u K. U. [Královské umění = označení pro zednářství], ano pro K. U. charakteristických. Pro zednářstvo však jest Schikanederova »Kouzelná flétna« prací mistrovskou, kamenem, který bude zdobiti bránu Chrámovou po věčné časy.“ Tamtéž, s. 77.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 45.

²¹ „V těžké době, kdy Mozart ukončoval »Kouzelnou flétnu«, složil pro svého přítele Ant. Stadlera na slova Schikanederova zednářskou kantátu.“ Tamtéž, s. 45.

²² „Nemajetný Mozart jako zednář často prosil o finanční pomoc, podporoval ho například bratr Michel Puchberg.“ Tamtéž, s. 46.

5. Šestý ročník SZ 1932²³: Mozart v Praze

Ještě předtím, než se zaměříme na výskyty jména W. A. Mozarta, jichž je v tomto ročníku dobře třicet čtyři, upozorníme na zajímavou zprávu, podle níž bylo v roce 1932 zednářství přísně zakázáno nejen v SSSR, ale také v Mussoliniho Itálii a Francově Španělsku.²⁴ V některých ohledech se názorově protikladné totalitní režimy pozoruhodně shodovaly.

Při výše již zmíněném poměrně značném výskytu Mozartova jména by mělo být pochopitelné, že se nyní zaměříme na to opravdu podstatné. Tím je v první řadě článek muzikologa mezinárodního věhlasu **Paula Nettla**,²⁵ jehož osobnost si určitě zasluhuje poněkud větší pozornost,²⁶ mimo mnoho jiného i proto, že jako křesťan židovského původu a bratr zednář po roce 1920 projevoval sympatie vůči ČČs(H) a po svém exilu do USA navštěvoval presbyteriánské bohoslužby.

Údaje obsažené v uvedeném, evidentně popularizačním článku tedy vzhledem k renomovanému autorovi můžeme považovat za historicky velmi věrohodné. Nejprve se dozvídáme, že Wolfgang Amadeus navštívil hlavní město Českého království celkem čtyřikrát. Řeč je rovněž o jeho vztahu k manželům Duškovým.²⁷ Snad by se dalo podotknout, že v pozadí tohoto přátelství stál také otec velkého komponisty Leopold, mimochodem rovněž velmi schopný skladatel a příslušník salcbur-

²³ Celkový počet stran je 192. Šéfredaktorem byl jako v předchozím ročníku R. J. Vonka.

²⁴ „Katolický tisk se hrozí,“ redakční zpráva, SZ VI, 1932, s. 10. Údaj obsažený v časopise *Moravský přítel lidu*, podle něhož tehdy v Československu mělo existovat 12 000 zednářů, bylo opravdu mnohonásobně nadsazené. Podle údajů, které jsou dnes k dispozici, čeští, němečtí a maďarští regulérní zednáři mohli společně čítat kolem tří tisíc osob.

²⁵ Srov. BR. . DR. P. NETTL, „Mozart Praze,“ SZ VI, 1932, s. 100-102.

²⁶ Narodil se ve Vrchlabí dne 10. 1. 1889. Studoval hudební vědu na Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze. Později dosáhl docentury na Německé univerzitě v Praze. V roce 1927 kandidoval na post vedoucího Ústavu hudební vědy Německé univerzity v Praze, ale nebyl potvrzen kvůli svému židovskému původu. V té době byl již členem německé zednářské lóže v Praze. Od roku 1933 pracoval jako vedoucí německého vysílání pražského rozhlasu. V roce 1939 se mu za dramatických okolností podařilo uprchnout do USA, kde nejprve působil jako učitel hudby v Princetownu a od roku 1946 jako profesor muzikologie na Indiana University v Bloomingtonu, kde také dne 8. 1. 1972 zemřel. Srov. ARCHIV BIBLIOGRAPHIE JUDAICA, *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren, Band 17 – Meid - Phil*, Berlin: de Gruyter 2009, s. 283-291. Napsal několik monografií v němčině, z nichž některé byly před druhou světovou válkou přeloženy do češtiny. V roce 1957 shrnul své studie o Mozartově zednářské hudbě v monografii: PAUL NETTL, *Mozart and Masonry*, New York: Philosophical Library 1957, která vyšla také v roce 1970. Obsah spisu rozhodně není bez vypovídací hodnoty: „Zednářská hudba před Mozartem“, s. 29-41; „Zednářští hudebníci kolem Mozarta“, s. 42-45; „Mozartovy zednářské opusy“, s. 46-59; rozboru *Kouzelné flétny* je věnováno několik kapitol, konkrétně se jedná o strany 60-101. Je tudíž evidentní, že hlavní náplní spisu je rozbor zmíněné opery a že Mozart je autorem většího počtu zednářských skladeb.

²⁷ „Mozart byl v Praze celkem čtyřikrát. Mozart se seznámil s Prahou v důsledku své známosti s Josefou Duškovou, toho času proslulou koncertní a operní pěvkyní, manželkou proslulého pianisty Františka Duška. Dušková byla majitelkou Bertramky. Mozart poznal manžele Duškovy v Solnohradě a když se setkali ve Vídni.“ BR. . DR. P. NETTL, „Mozart v Praze,“ s. 100.

ské zednářské lóže, a jeho známost s bratrem zednářem, jenž byl otcem operní pěvkyně Josefíny Duškové, která pocházela ze Salzburku. Pak se Mozart vrátil na čas do Vídně, kde začal komponovat *Dona Giovanniho*. Větší část však vytvořil v Praze, kam se na podzim téhož roku vrátil. Klavírní virtuóz František Xaver Dušek ovšem nebyl zednářem jako Mozart, nicméně měl mnoho žáků a přátel v řadách pražských zednářů.²⁸ V roce 1787 Mozart sice často pobýval na Bertramce,²⁹ nebyl zde však přímo ubytován.³⁰ Zde se setkal s velmi dobře známým italským dobrodruhem Giacometem Casanovou, který také přiložil ruku k dílu.³¹ Potřetí byl Mozart v Praze na počátku 1789 a počtvrté v roce 1791.³²

Skutečnost, že článek německého zednáře v Československu vyšel ve *Svobodném zednáři*, nebyla bez hlubších souvislostí. Na dalších stránkách tohoto ročníku předmětného periodika se totiž dozvídáme o první společné mozartovské slavnosti českých a německých zednářů na Bertramce. Mezi protagonisty této akce patřil Paul Nettel, který přednášel o Mozartovi v Praze, takže předchází článek vlastně zachycuje obsah jeho vystoupení.³³ Každopádně lze konstatovat, že **W. A. Mozart představoval na počátku třicátých let vítané pojítko mezi českými a německými zednáři v ČSR**, protože Češi tohoto skladatele milují a Němci si jej nesmírně považují. **Téměř jistě se tehdy jednalo o vůbec první společnou „práci“ obou zednářských uskupení v první republice**, což lze bez nadsázky hodnotit

²⁸ Srov. ALENA LEHNEROVÁ – JACOB SADÍLEK, *Svobodní zednáři pohřbení na Malostranském hřbitově*, Praha: Spolek Malostranský hřbitov 2019, s. 32. Manželé Duškoví jsou pochováni na Malostranském hřbitově. Zcela mimochodem si dovoluujeme podotknout, že na témže hřbitově odpočívá také litoměřický biskup Josef František Hurdálek (16. 11. 1746 Náchod – 27. 12. 1833 Praha) spjatý s bolzanovci, jejichž studiu se věnovali a věnují někteří vzácní kolegové z HTF UK. Hurdálek k zednářům nepatřil, nicméně byl velkým obdivovatelem Mozarta a mezi tehdejšími zednáři měl nejednoho přítele. Srov. tamtéž, s. 32.

²⁹ V roce 2019 vláda České republiky prohlásila Bertramku za národní kulturní památku.

³⁰ „Mozart se ocitl v Praze na počátku roku 1787. Bydlil v dolní části Malého města pražského v Thunově domě hraběcím, leč většinu času z tohoto pobytu byl u Dušků na Bertramce.“ Tamtéž, s. 100.

³¹ „Ve společnosti Duškových a Mozartově byl také Casanova, jenž byl tehdy knihovníkem u Hraběte Valdštejna v Duchcově a v Praze tehdy prodléval. Casanova zpracoval části textu, jež napsal Da Ponte.“ Tamtéž, s. 100. Není divu, že italské libreto dotvářel Ital, respektive Benátčan Casanova, přičemž je poněkud pikantní, že tento muž sám byl více než trochu „*Don Giovanni*, un (*famoso*) *dissoluto punito*“, tedy mezinárodně proslulý rozpustilec potrestaný exilem a svou vlastní starobou.

³² „Po krátkém pobytu roku 1789 byl Mozart v Praze naposledy roku 1791, když v Praze předváděli »Tita«. Je známo, že čeští stavové, byvše k tomu vybídnuti Guardasonim, objednali od Mozarta operu k pražským korunovačním slavnostem.“ Tamtéž, s. 102. Dlužno podotknout, že *La clemenza di Tito* se dnes v zásadě neinscenuje, protože není považována za právě nejzdařilejší dílo.

³³ „Bratři Šebl a Jiránek, s pomocí německých bratří Nettla a Epsteina, i jiných bratří, uspořádali dne 11. června 1932 první pokus o společnou práci k uctění upřímného zednáře Mozarta... Bratr docent Nettel nakreslil List »Mozart v Praze«. Paní Kubalová přednesla verše Vonkovy »Kouzelná flétna«, ...“ REDAKCE, „Mozartův den na Bertramce,“ SZ VI, 1932, s. 119-120.

jako poměrně významnou událost.³⁴ Stojíme tak před velmi zajímavou peripetii tak zvaného druhého Mozartova života.

Třetí skutečností, na niž se sluší upozornit, je recenze monografie P. Nettla: *Mozart und die Königliche Kunst*, tedy *Mozart a Královské umění*, jak sami bratři zednáři označují svou vlastní identitu a činnost.³⁵ Představená témata jednotlivých kapitol nápadně připomínají pozdější Nettlovu anglickou monografii na stejné téma, která vyšla v roce 1957 v USA, jak je uvedeno výše v jedné z poznámek tohoto oddílu předkládané studie.

6. Sedmý ročník SZ 1933: Mozartovy zednářské verše³⁶

V průběhu tohoto ročníku došlo ke změně hlavního redaktora, o čemž svědčí údaj v tiráži: „Redigovali: R. J. Vonka (č.1-6) a A. Hartl (č. 7-10).“³⁷ Je tudíž zřejmé, že

³⁴ „Sluší se zdůraznit, že to je pokus historického významu: První toho druhu, neboť se při něm ukázala možnost a srdečnost i trvalý zisk spolupráce...“ Tamtéž, s. 120.

Na vysvětlenou je třeba dodat, že před vznikem Československa neměli němečtí zednáři v našich zemích žádnou jednotici Velikou Lóži, protože patřili buď pod Veliké Lóže v Uhrách, v Sasku, Bavorsku nebo Prusku. Existence oné ústřední Veliké Lóže na území Rakouska a českých zemí nebyla rovněž možná, protože zednářství nebylo státem oficiálně povoleno. Německé lóže v našich zemích tedy po roce 1918 stály před obdobnými organizačními problémy jako ty české. Zhruba až do roku 1925 byly vztahy mezi českými a německými zednáři u nás pod bodem mrazu, což souviselo s poměrně markantní mezinárodní izolací německého zednářství již během první světové války a rovněž po jejím skončení. Po roce 1925 následovalo období opatrného prolamování ledů. Tato fáze končí rokem 1930, kdy se i v souvislosti s osmdesátinami prezidenta Masaryka vzájemné vztahy obou zednářských uskupení postupně dostávaly na stále lepší úroveň. Zároveň je třeba konstatovat, že členská základna německých lóží na našem území byla, i vzhledem k delší tradici, vyšší než těch českých (srov. JANA ČECHUROVÁ, *Čeští svobodní zednáři*, s. 278). Je vcelku pochopitelné, že německé zednářství u nás se mohlo opírat o dlouhou německou tradici, a proto v mnoha kvalitativních ukazatelích překračovalo do jisté míry začátečnické zednářství české. Současně je třeba si uvědomovat, že vedle oficiálního oteplení vzájemných vztahů přetrvávala v hlavách jednotlivců na jedné i druhé straně určitá nedůvěra. Po roce třicet byla ovšem spolupráce českých a německých zednářů příkladná a mířila k usmíření obou národností žijících v Československu (srov. JANA ČECHUROVÁ, *Čeští svobodní zednáři*, s. 276-281), což bylo z celospolečenského hlediska jistě velmi pozitivní a zároveň to mělo podporovat Československou republiku jako skutečně demokratickou zemi. Není bez zajímavosti, že po roce 1933 se němečtí zednáři v ČSR názorově profilovali jako jednoznační odpůrci hitlerismu a jako demokracii oddaní čechoslovakisté. Cosi obdobného platilo také o prvorepublikových zednářích slovenské a maďarské národnosti, jak vyplývá z našich předchozích studií o výpovědích periodik *Svobodný zednář* a *Die Drei Ringe* o T. G. Masarykovi, o nichž padla zmínka v první poznámce tohoto příspěvku.

³⁵ „Dr. Nettl podnikl první pokus určití poměr Mozartův k svobodnému zednářství po straně jak historické, tak estetické.“ REDAKCE, recenze „*Mozart und die Königliche Kunst*,“ SZ VI, 1932, s. 121. Bohužel není uvedeno nakladatelství, kde monografie vyšla.

³⁶ Celkový počet stran je 188.

³⁷ Srov. REDAKCE, „Zednářské dílo br. R. J. Vonky,“ SZ VII, 1933, s. 107-109 – „Redaktor »Svobodného zednáře«, br. Rudolf J. Vonka, vzdal se řízení prvního a zatím jediného českého zednářského časopisu, který vedl po tři a půl roku.“ s. 107.

druhou část tohoto ročníku již řídil **Antonín Hartl**,³⁸ který byl nejenom svobodným zednářem,³⁹ ale také významnou postavou v dějinách CČs(H).⁴⁰

První zmínka W. A. Mozarta se nachází v příspěvku, který shrnuje zprávy o tomto géniovi v díle českého romanopisce a ne právě spolehlivého historika Josefa Svátka.⁴¹ Velmi zvláště zní tvrzení, podle něhož mladý Mozart přivedl mezi zednáře svého otce Leopolda.⁴² Jestliže ale Svátek poznamenává, že pražští zednáři výrazně přispěli k Mozartovu úspěchu v Praze, pak to zřejmě nebude daleko od pravdy.⁴³ Následuje překlad vlastních Mozartových veršů, v nichž opěvuje Královské umění.⁴⁴ Dozvídáme se také o existenci vídeňské lóže „Mozart“.⁴⁵ Mozartovské

³⁸ Antonín Hartl se narodil 11. prosince 1885 v Kunkovicích a zemřel dne 19. února 1944 v Praze. Byl novinářem a zastával post ministerského úředníka, překládal, věnoval se kritice, literární historii i dějinám zednářství. Sluší se také připomenout některé významnější Hartlovy publikační počiny: ANTONÍN HARTL, *Pozdravení Rusinů. Výbor z literatury podkarpatskoruské 1920-1935*, Podkarpatské nakladatelství 1937, ANTONÍN HARTL (ed.), *Edvard Beneš, filosof a státník*, Leopold Mazač 1937; ANTONÍN HARTL, *Věčný Mácha*, Praha: Čin 1940; JOSEF VOLF – ANTONÍN HARTL, *Zednáři na Klatovsku*, Martin Jůra 2018.

³⁹ O významu této osobnosti v dějinách českého zednářství svědčí četnost výskytů jeho jména v monografii: srov. JANA ČECHUROVÁ, *Čeští svobodní zednáři*, s. 19, 243, 244, 252, 257, 259, 260, 352, 411, 413, 434, 449, 454, 473. Mělo by být pochopitelné, že v této studii nelze věnovat detailní pozornost všem událostem, o nichž hovoří kolegyně Čechurová, a proto zájemce odkazujeme na její knihu.

⁴⁰ Jaroslav Hrdlička charakterizuje tohoto laika CČs(H) následovně: „... vzdělaný, kultivovaný a mravně zralý muž vybudoval s Kovářem v CČs(H) organizaci opoziční ústředí církve. Zde dokázal prosazovat mravní hodnoty spjaté s hnutím svobodných zednářů, demokratickou diskuzí, ekumenismem a tolerancí.“ JAROSLAV HRDLIČKA, *Život a dílo prof. Františka Koláře. Příběh patriarchy a učence*, Brno: L. Marek 2007, s. 130. Dozvídáme se také, že A. Hartl zpracovával pro *Ottův slovník naučný* hesla týkající se CČs(H) – srov. tamtéž, s. 134. Pohřeb Antonína Hartla se odehrál ve Strašnickém krematoriu dne 25. února 1944 – srov. JAROSLAV HRDLIČKA, *Patriarcha Dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*, Brno: L. Marek 2010, s. 72-73. Odborníky jistě potěší obohacení znalostí o A. Hartlovi z hlediska jeho působení v periodiku *Svobodný zednář*, které přinášíme v této studii.

⁴¹ Srov. Redakce, „W. A. Mozart v Praze“, SZ VII, 1933, s. 10.

⁴² „Náleželť k předním členům vídeňské lóže »U korunované naděje« a přiměl též otce svého, aby k této Lóži přistoupil.“ Tamtéž, s. 10.

⁴³ „Uvažujícíe o této stránce působení Mozartova, nemineme se tudíž asi s pravdou, vyslovíme-li náhled, že neobyčejný úspěch, jemuž se hudební skladby Mozartovy od prvního počátku v Praze těšily, měl jednu příčinu svou také v tomto spojení slavného skladatele se zednáři pražskými, již hlavně ve šlechtických uměleckých a literárních kruzích své nejčtetnější a nejpřednější zástupce měli. Lóže pražské a vídeňské pořádaly také zvěčnělému slavnému »bratru svému« slavnosti posmrtné, při nichž památka jeho byla po zednářsku ctěna, a do dnešního dne pokládají zednáři »Kouzelnou flétnu« za výhradní skladbu zednářskou, zároveň ale také za »labutí zpěv« zednářství rakouského.“ Tamtéž, s. 10.

⁴⁴ W. A. MOZART, „*Ó posvátný svaze*“, „Ó, posvátný svaze lásky věrných bratří, jsi štěstí nejvyšší, slast rajských vln, jsi víry druh, přec kruh tvůj světu patří, tak známý a přec vždycky taje pln, ba, tak známý a přec taje pln.“ SZ VII, 1933, s. 45.

⁴⁵ REDAKCE, „Zprávy“, SZ VII, 1933, s. 89.

tematiky se poprvé dotýká Antonín Hartl v recenzi na román o Mozartovi od F. Čečetky.⁴⁶

7. Osmý ročník SZ 1934⁴⁷: Vedle Mozarta také Bedřich Smetana

V tiráži nacházíme údaj, podle něhož byl i v tomto roce hlavním redaktorem Antonín Hartl. Po dlouhé době se ale objevuje složení redakční rady: F. Kadeřávek, R. Konrád, J. Sedmík, J. Volf, což možná svědčí o novém stylu redakční práce.

Mozartovská žeň je v tomto čísle poněkud chudší, než bychom čekali, V zásadě jde pouze o tvrzení znalce dějin zednářství v našich zemích J. Volfa, podle něhož čeští zednáři Mozarta milovali.⁴⁸

Jelikož v souvislosti s mozartovskými slavnostmi roku 1932 se před námi otevřelo jakési kolaterální téma setkávání prvorepublikových českých a německých zednářů, zdá se vhodné zcela ho neopouštět. Na Bertramce se totiž konaly smetanovské slavnosti a opět za účasti bratří obou jazykových větví.⁴⁹ Tedy v jistém smyslu slova i Smetanova hudba posloužila jako most, na němž se různojazyčné zednářské skupiny v ČSR mohly velmi dobře setkávat.

Na jiném místě nacházíme příspěvek nám již známého muzikologa Paula Nettla o Smetanovi, jehož vzhledem k německým skladatelským gigantům hodnotí jako rovného mezi rovnými. Zpravuje nás také o prvním německém provedení Prodané nevěsty ve Vídni roku 1892, přičemž podtrhuje, že Kecala zpíval zednář Hans Pokorný.⁵⁰ Právě připomínaný článek zachycuje přednášku, kterou autor osobně proslovil na smetanovských slavnostech. Zvýšené úsilí o sbližení mezi českými a německými zednáři vyplývalo mimo jiné také z nástupu hitlerismu v Německu, čemuž bylo třeba čelit společnými silami.

8. Devátý ročník SZ 1935⁵¹: Čeští hudebníci v lóžích

Toho roku T. G. Masaryk slavil pětaosmdesátiny. Vzhledem k velmi svízelné politic-

⁴⁶ A. HARTL, recenze „J. F. ČEČETKA, *Mozart. Román genia*, díl I. a II. ilustroval akad. malíř V. Preis. Praha 1933, nákladem Josefa Elstnera, str. 340 a 324“, SZ VII, 1933, s. 136-137.

⁴⁷ Celkový počet stran je 212.

⁴⁸ Srov. JOS. VOLF, „Zednáři svobodní“, SZ 1934, VIII., s. 32-33, zde 32.

⁴⁹ „Smetanova oslava na Bertramce konala se 9. června péčí sdružení Quatuor Coronati s velkým úspěchem uměleckým, mravním a doufejme, že i finančním. Mezi účastníky viděli jsme mnoho vynikajících členů obou obediencí a potěšitelná byla též účast mládeže, která tak získává bezprostředního dojmu o tom, jakými cestami zednářství jde. Těmito zahradními slavnostmi (před 2 lety byla to oslava Mozartova) zdá se, že se vytváří nová základna styků českých a německých bratří, a je zajímavé, že se to děje na podkladě domácích hudební tradice, čímž jako bychom vědomě navazovali na období a tradici, kterou se Praha kdysi stala světoznámou.“ J. Sk., „Zpráva“, SZ VIII, 1934, s. 145.

⁵⁰ Srov. P. NETTL, „O Bedřichu Smetanovi“, SZ VIII 1934, s. 173-178.

⁵¹ Hlavním redaktorem byl i v tomto roce Antonín Hartl. Složení redakční rady: F. Kadeřávek, R. Konrád, J. Sedmík, J. Volf. Celkový počet stran je 220.

ké situaci nejenom ve střední Evropě nebylo divu, že k tomuto symbolu humanity a demokracie vzhlíželi mnozí a mezi nimi také svobodní zednáři. Naší pozornosti neunikla zpráva o vídeňské lóži „Mozart“ a o oslavách Masarykova životního jubilea mezi vídeňskými zednáři, kteří při této příležitosti naslouchali Mozartově hudbě.⁵²

Pojednáváme sice přednostně o Mozartovi, nicméně nechceme opomenout ani zmínky českých hudebníků, a proto se sluší připomenout zprávu o skonu Otakara Ostrčila, který patřil k lóži „Pravda vítězí“.⁵³ Právě uvedený zájem nám nedovolí přejít článek badatele v oboru dějin zednářství E. Lešehrada o význačných českých hudebnících a skladatelích, kteří patřili do řad svobodných zednářů.⁵⁴ O těch, kteří byli Mozartovými současníky, se konstatuje, že měli kontakty s vídeňským géniem a že Mozart si zejména českých hudebníků hodně vážil. Uvádí se řada jmen: Jiří Antonín Benda (1722-1795), Pavel Vranický (1756-1808), František Xaver Hloschek (1746-1810), Leopold Antonín Tomáš Koželuh (1752-1818), Josef Karel Ambrož (1759-1828), František Václav Hurka (1762-1805), Jan Vesselý (1762-1814), František Lauska (1764-1825). V poznámce pod čarou se upřesňuje, že Mozart patřil od roku 1784 k vídeňské lóži „Zur Wohlthätigkeit“⁵⁵ Pozornému čtenáři jistě neuniklo, že nyní se uvádí jiný název vídeňské lóže, než jaký uvádí ve svých spisech spisovatel Svátek, což vypovídá mnohé o „spolehlivosti“ daného autora.

E. Lešehrad jako zednáře představuje také české hudebníky devatenáctého století a prvních desetiletí století dvacátého. Mezi ty známější patří Oskar Nedbal (1874-1930)⁵⁶ a světově proslulý houslový virtuóz Jaroslav Kocián (1883-1950), který příslušel k lóži „Jan Amos Komenský“.⁵⁷ Zároveň je evidentní, že skladatelé jako Smetana, Dvořák, Janáček, Suk v seznamu příslušníků lóží nefigurují.

⁵² Srov. MEDICUS, „Oslava presidenta Masaryka vídeňskými zednáři (dopis z Vídně).“, SZ IX, 1935, s. 126-127.

⁵³ „Lóže »Pravda vítězí«, k níž se Otakar Ostrčil hlásil, v první své poprázdňinové práci dne 16. září uctila jeho památku způsobem zednářským. Při tom Mistr Př., v jehož rukou bylo Kladivo, vyslovil naděje, v Ostrčila kladené, při tiché vzpomínce: »Otakar Ostrčil mohl nám napsati dílo významu Kouzelné flétny; k takovému dílu spěl svým úsilím filosofickým i uměleckým. Přesvědčuje nás o tom jeho poslední dílo operní. Doufali jsme, že v Ostrčilovi získáme iniciátora nového rozkvětu zednářské hudby. Osud rozhodl jinak.« K. J. BENEŠ, „Otakar Ostrčil a svobodné zednářství“, SZ IX, 1935, s. s. 149-152, zde 152.

⁵⁴ Srov. E. LEŠEHRAD, „Čeští hudebníci – zednáři“, SZ IX, 1935, s. 183-187.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 184.

⁵⁶ Spoluzakladatel Českého smyčcového kvarteta, dirigent České filharmonie v Praze, později Vídeňského hudebního orchestru, tvůrce operet (Polská krev aj.), posléze ředitel bratislavského divadla. Zasloučen 18. března 1911 u vídeňské Lóže „Goethe“ v Prešpurku. Srov. tamtéž, s. 186. Na vysvětlenou je třeba podotknout, že od roku 1867 bylo v Uhersku zednářství legální, zatímco v rakouských zemích nikoli. Z uvedeného důvodu se někteří Češi a Rakušané nechávali „zasvěcovat“ v dnešní Bratislavě nebo v jiném příhraničním uherském městě. Vídeňské lóže také zpravidla sídlily za hranicemi Uherska.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 186.

9. Desátý ročník SZ 1936⁵⁸: Nacistické pomluvy o Mozartově smrti zaviněné zednáři

S přednostním předmětem našeho zájmu úzce souvisí zpráva o celkově čtvrtých hudebních slavnostech, tentokrát podruhé věnovaných Mozartově hudbě, na nichž se společně podíleli čeští a němečtí prvorepublikoví zednáři.⁵⁹

Opravdu závažná je zpráva o difamační nacistické protizednářské kampani, kterou sepsal nám již dobře známý P. Nettl.⁶⁰ Dozvídáme se tu jednak o nenávistném článku v oficiálním sudetoněmeckém periodiku *Die Zeit*, jednak o knize manželky německého vojevůdce a politika Ludendorffa. V článku jsou zednáři obviňováni z toho, že nechali Mozarta zemřít hladu a vůbec o něj nepečovali.⁶¹ Paní Mathilda Ludendorffová šla ještě dále, když zednáře obvinila z řady vražd mnoha německých velikanů včetně Mozarta.⁶² Jedná se o tvrzení historicky naprosto absurdní, což přinejmenším v Mozartově případě jasně dokládá obsah této studie, protože neexistuje sebemenší náznak zášti vůči velkému komponistovi ze strany zednářů za obsah *Kouzelné flétny*, jak dodnes bohužel někteří nositelé „zaručených informací“ mezi řečí „zasvěceně“ prohodí. Dotyční šířitelé takových fám by měli dobře zvážit, do jaké společnosti se svým počínáním zařazují. Pokud se jedná o některé opravdu zvláštní a naštěstí naprosto menšinové rádoby příslušníky katolické církve, ti by navíc měli zpytovat svědomí ohledně osmého přikázání.⁶³ Vráťme-li

⁵⁸ Hlavním redaktorem byl stále Antonín Hartl a také redakční rada nedoznala žádných změn. Celkový počet stran je 176.

⁵⁹ „Filosoficko-historické sdružení Quatuor Coronati Coetus pragensis uspořádalo 15. II. v chrámu v Lessingheimu svoji 4. hudební zábavu podle návrhu osvědčeného br. dr. Nettla, docenta hudební vědy a výborného znalce W. A. Mozarta, jak jeho spisy, kritikou vždy příznivě přijaté, plně dokazují. První zábava r. 1933 byla věnována Mozartovi (na Bertramce), druhá Smetanovi r. 1934 (na Bertramce), třetí r. 1935 zednářské hudbě (v Lessinglogenheimu) a čtvrtá opět Mozartovi. Předseda br. dr. Popper uvítal přítomné, mezi nimiž bylo několik bratří z lóže J. A. Komenský, 2 zástupci z lóže Jos. Dobrovský z Plzně a 1 člen z lóže Pravda vítězí, vzpomněl presidenta-Osvoboditele....“ REDAKCE, „Literatura a umění – Veselý Mozart“, SZ X, 1936, s. 40-41, zde 40.

⁶⁰ Srov. P. NETTL, „Protizednářská kampaň Henleinova tisku“, SZ X, 1936, s. 97-98.

⁶¹ „Před krátkou dobou uveřejnil oficiální orgán sudetsko-německé strany »Die Zeit« článek pod názvem »Svobodní zednáři a smrt« ... že přes smuteční práci a tryznu bratři nechali Mozarta zemřít hladu, že jeho rodina žila v nouzi a že po celý život se o Mozarta nikdo nestaral.“ Tamtéž, s. 97.

⁶² „... poslední publikace paní Mathildy Ludendorffové »Ungesühnte Frevel« obviňuje svobodné zednáře, že zavraždili Luthera, Schillera, Lessinga a Mozarta, aby tím způsobili škodu německému národu. Luther prý byl zavražděn rosenkruciány podle přesného plánu. Pro důkaz zavraždění Lessinga jest uvedeno místo z jednoho z dopisů Mosese Mendelsohna. Dokonce i Goethe jest podezříván z jisté účasti na smrti Schillerově. Tato kniha jest v Německu rozšířena v tisících výtiscích a jejím účelem jest snížení v nejširších vrstvách německého národa svobodné zednářství.“ Tamtéž, s. 97.

⁶³ Mnozí odborníci by se mohli domnívat, že nic takového dnes přece již neexistuje. Vydávám svědectví, že v okamžiku, kdy se objevil skvělý Formanův film „Amadeus“, jsem od některých lidí v katolické církvi zaslechl výroky ohledně zednářské pomsty Mozartovi právě za *Kouzelnou flétnu*. Je tudíž nabíledni, že mor této pomluvy ještě na konci osmdesátých let minulého století zcela vymýcen nebyl. Ačkoli tuto konkrétní

se k článku v *Die Zeit* a ke knize manželky německého generála, není nesnadné konstatovat, že propaganda tohoto typu je zcela evidentní přípravou na fyzickou likvidaci příslušníků nenáviděných skupin osob, v tomto případě konkrétně příslušníků zednářských lóží, kteří bývali označováni také jako „židozednáři“⁶⁴. Mohli se šířitelé takových zvěstí vymlouvat, že neměli nic společného s tím, co následovalo? Paul Nettl z toho všeho vyvodil, že svobodní zednáři se musí od nacismu zcela distancovat,⁶⁵ což by mělo platit pro každého slušného člověka.

Rádi bychom upozornili na sice drobnou, leč o mnohém vypovídající informaci o vydání české verze knihy P. Nettla, *Mozart und die Königliche Kunst*. Překladaťem díla byl Antonín Hartl.⁶⁶ Do popředí mozartovských aktivit, při nichž se projevovala spolupráce mezi českými a německými provorepublikovými zednáři, opět vystupují nám již dobře známí P. Nettl a A. Hartl, oba různým způsobem spjatí s CČs(H).

10. Jedenáctý ročník SZ 1937⁶⁷: Mozart v české literatuře

Prvním příspěvkem, který se týká předmětu našeho zájmu, nyní specificky zednářství českých hudebníků, je práce Antonína Hartla, pojednávající nikoli o zednářství Bedřicha Smetany, nýbrž o jeho několika kontaktech s nimi v dobách jeho působení v Göteborgu.⁶⁸ Vzhledem k postavě P. Nettla je rovněž třeba zmínit recenzi na jeho knihu o zednářské hudbě.⁶⁹

„zvěst“ jsem již dlouho nezaslechl, na internetu se i dnes najdou texty, nad nimiž odborníkoví vstávají hrůzou vlasy na hlavě. V dané souvislosti si dovolím upozornit na anonymní poškozování hrobu českého filosofa a domnělého zednáře Augustina Smetany, k němuž dochází dodnes. A není tak nesnadné uhodnout, odkud vane vítr. Názorová rozrůzněnost je pochopitelnou součástí života, to však nikoho neopravňuje, aby těžce a nespravedlivě pošlapával čest jiných osob.

⁶⁴ Je třeba podotknout, že v německých lóžích v ČSR nalezneme v členské základně větší procento bratří židovského původu nežli v těch českých. Zmíněný jev je vysvětlitelný poměrně snadno. Prostor zednářské lóže, kde jsou si všichni bratři co do důstojnosti rovni, totiž přitahoval osoby židovského původu, neboť zde zkoušeli plnou emancipaci. Zároveň ale také nebyli kvůli své národnosti nikterak privilegováni! Z dnešního hlediska tedy nic, nač by kterýkoli křesťan měl nahlížet skrz prsty.

⁶⁵ „Nám, svobodným zednářům, musí plynouti z tohoto článku poučení, abychom se vyhýbali všemu, co jakkoliv souvisí s touto stranou. Jest naší povinností, abychom dodržovali čistý směr, nehledíce ani nalevo, ani napravo. Několik bratří vědců připravuje práci, která pomocí dokladů vyvrátí zejména vražedné legendy paní Ludendorffové.“ Tamtéž, s. 98.

⁶⁶ „Ve sbírce »Stavba« vyšla česká verze knihy pražského docenta pro hudební vědu, dra Pavla Nettla, »Mozart und die Königliche Kunst«, obstaraná A. Hartlem. České vydání je proti vydání německému obohaceno o kapitolu »Mozart a Praha.«“ REDAKCE, „Literatura a umění“, SZ X, 1936, s. 173-174. Dlužno podotknout, že český titul překladově plně neodpovídá onomu německému. O důvodech, proč byl titul upraven tímto způsobem, by bylo se pouze dohadovat.

⁶⁷ Celkový počet stran je 156. Evidujeme tudíž znatelný úbytek rozsahu oproti předešlým ročníkům.

⁶⁸ Srov. ANTONÍN HARTL, „Bedřich Smetana a zednářství,“ SZ XI, 1937, s. 12-13.

⁶⁹ Srov. K. J. BENEŠ, Recenze „Mozart a zednářská hudba“, SZ XI, 1937, s. 118-119 – reakce na knihu Paula Nettla.

Nyní se zaměříme na studii Antonína Hartla o W. A. Mozartovi v české literatuře.⁷⁰ Jsme zpraveni o prvním překladu některých árií *Kouzelné flétny*, které vydal Antonín Puchmajer. V roce 1825 celé libreto do naší mateřštiny převedl Josef K. Chmelnický. Jako první životopisec velkého Vídeňana je zmíněn Josef Němeček. Antonín Hartl pak poněkud podrobněji hovoří o arabesce J. K. Tyla „Don Juan v Praze“ z roku 1844.⁷¹ Téměř polovina textu je věnována Jiráskovu románu F. L. Věk, přičemž Antonín Hartl sleduje výhradně literární text,⁷² vcelku logicky se však nezabývá historickou postavou Františka Vladislava Heka,⁷³ na základě jehož vlastního životopisu Jirásek vytvořil slavnou románovou fresku z dob národního obrození. Z pozdějších autorů, v jejichž dílech vystupuje W. A. Mozart, jsou uvedeni: J. Vrchlický, G. Preissová, J. F. Čečetka, o němž byla řeč výše.⁷⁴ Antonín Hartl v závěru konstatuje, že především díky Tylovi a Jiráskovi lze hovořit o určitém kultu W. A. Mozarta v české literatuře.⁷⁵

I v roce 1937 uspořádali čeští a němečtí prvorepublikoví zednáři mozartovské slavnosti, které byly zároveň připomínkou sto padesáti let od premiéry *Dona Gio-*

⁷⁰ Srov. A. HARTL. „Mozart v české literatuře,“ *SZ XI*, 1937, s. 119-123.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 120.

⁷² Srov. tamtéž, s. 120-122.

⁷³ Pokud se jedná o Hekovu autobiografii, je třeba odkázat na publikaci: JAN JAKUBEC, *Sebrané spisy Františka Vladislava Heka III – Hekův vlastní životopis – Hekova činnost literární*, Praha: Česká akademie věd a umění 1924. Hek napsal toto dílo německy pro své přátele v Ochranově na sklonku své životní pouti. Pokud jde o Mozarta, tvrdí, že zpíval ve sboru při uvedení premiéry *Dona Giovanniho*, že s Mozartem hovořil při koncertu na svou roli a že mu Mozart poskytl několik hodin výuky hudební kompozice. Velmi zajímavé je, že se zmiňuje jen o dvou svých univerzitních profesorech, totiž o historikovi Ignáci Cornoovi (25. 7. 1740 Praha – 22. 7. 1822 Praha), který od roku 1776 patřil k pražské lóži „Zu den drei gekrönten Säulen“, a o církevním historiku Kašparu Roykovi (1. 1. 1744 Maribor – 20. 4. 1819 Praha), jenž příslušel ke stejné vídeňské lóži jako Mozart, tedy k „Zur Wolthätigkeit“. Srov. ALENA LEHNEROVÁ – JACOB SADIĚK, *Svobodní zednáři pohřbení na Malostranském hřbitově*, Praha: Spolek Malostranský hřbitov 2019, s. 11-12; 22-23. Opravdu velmi přínosná a vskutku objevná historická práce: JOSEF JOHANIDES, *František Vladislav Hek*, Praha: Melantrich 1976, ovšem na základě pramenných materiálů činí Hekovi výpovědi o jeho působení při premiéře *Dona Giovanniho* poněkud problematickými, protože Hek je uváděn od ledna roku 1787 jako písař na magistrátě v Dobrušce, což ovšem zase zcela nevylučuje jeho pobyt v Praze na podzim téhož roku. Pochybnosti vyvstávají také o jeho akademickém studiu. Spíše se zdá, že dokončil pouze školní rok na střední škole, kdy byl zrušen klášter, v němž jako choralista pobýval. Poté se zřejmě protloukal několik let pražským prostředím, jak mohl, a přitom soukromě navštěvoval některé přednášky a věnoval se samostudiu. Vlastenecká Hekova činnost, o níž se ve svém životopisu příliš nešíří, je ovšem mimo jakoukoli pochybnost. Působil jako lokální distributor Krameriových edicí, zprostředkoval mnoha evangelíkům vydání české Bible pořízené v Prusku za peníze londýnské Biblické společnosti, za což musel po roce 1816 snášet mnoho výslechů a postihů. F. VI. Hek představuje jakýsi prototyp osvíceneckého a zároveň raně romantického českého katolíka, který nacházel duchovní posilu mimo jiné a především ve spisech Jana Amose Komenského.

⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 122.

⁷⁵ „Způsob, jakým včlenili Mozarta do české literatury Tyl a Jirásek, svědčí s dostatek o mozartovském kultu v české literatuře.“ Tamtéž, s. 122.

vanního. Vedle hudebních produkcí měli proslovy P. Nettle a A. Hartl.⁷⁶

11. Dvanáctý ročník SZ 1938⁷⁷: Mozartova návštěva v pražské lóži

Ani v tomto politicky velmi vzrušeném roce se neúplný ročník *Svobodného zednáře* neobešel bez Mozartova jména. Určitě nás nepřekvapí zpráva o tom, že oslava desátého výročí lóže „Bernardo Bolzano“ se odehrávala za zvuků Mozartovy hudby.⁷⁸ V recenzi na jednu knihu od A. Hartla se dočteme o Mozartově návštěvě v pražské lóži „U tří korunovaných sloupů“.⁷⁹ Nepřekvapí nás ani recenze Antonína Hartla na další mozartovskou monografii P. Nettle.⁸⁰ V článku od Emanuela Lešehrada se dozvíme, že bratři zednáři přijali Mozarta na jeho návštěvě v pražské lóži „Pravda a jednota u tří korunovaných sloupů“ roku 1789 za zvuků jeho kantáty *Radost zednářů*, kterou složil na Bornovu⁸¹ počest.⁸² Nu a tím se výčet stop W. A. Mozarta v periodiku *Svobodný zednář* na dlouhá desetiletí přerušují. Celý ročník se uzavírá prostým oznámením, že dne 10. října se Národní Veliká Lóže Československá dobrovolně rozešla.⁸³ Po Mnichovském diktátu již nebyla možná existence regulérních lóží a ke slovu se dostávali pouze ti, kdo haněli a pomlouvali.⁸⁴

⁷⁶ Srov. REDAKCE, *Zednářská oslava Mozarta v Praze*, SZ XI, 1937, s. 135.

⁷⁷ Celkový počet stran je 152. Šéfredaktorem byl stále Antonín Hartl, z redakční rady vypadl J. Volf, neboť v roce 1937 opustil tento svět.

⁷⁸ Srov. ALEX. HŘEBÍK, „L. Bernardo Bolzano“, SZ XII, 1938, s. 14-15.

⁷⁹ Srov. A. HARTL, recenze „Maryša R. Šárecká, Z kulturních dějin lidstva. Obrazy společenského života. Svazek IV., Praha: Rokoko. 1937“, SZ XII, 1938, s. 64-65.

⁸⁰ A. H. (ANTONÍN HARTL), recenze: „PAUL NETTL, *Mozart in Böhmen*, hrsg. als zweite, vollstandig neubearbeitete und erweiterte Ausgabe von Rudolph Freiherrn von Procházka Mozart in Prag, Prag-Karlín, Neumann & Comp., 1938“, SZ XII, 1938, s. 93-94.

⁸¹ Ignác Antonín (von) Born (26. 12. 1742 Cavnice – 24. 7. 1791 Vídeň) byl nejenom velkou postavou českého a rakouského zednářstva, ale také organizátorem vědeckého života v našich zemích. Vystudoval práva v Praze, oženil se s dcerou bohatého malostranského obchodníka Pavla Montága. Byl odborníkem na hornictví či rodící se geologii, kteroužto materii také na pražské univerzitě několik let přednášel. Založil učenou společnost, z níž se pak za Leopolda II. stala Královská česká společnost nauk. K této společnosti patřili mimočodem později také Dobrovský, Purkyně, Palacký a tak dále. V letech 1771-2 vydával v Praze týdeník *Pražské učené zprávy*. Objevil amalgamační technologii výroby stříbra. Josef II. ho za to povýšil do šlechtického stavu. Mozart na jeho počest napsal výše zmíněnou kantátu. V roce 1776 na přání Marie Terezie přesídlil do Vídně, aby zde uspořádal císařské přírodovědecké sbírky. V hlavním městě monarchie roku 1781 otevřel lóži „U pravé svornosti“. Srov. JAROSLAV RICHTER – JIŘÍ HAJNÝ, *Kdo byl kdo. Proslulí návštěvníci*, Praha: Libri, 2001, s. 188n.; srov. také LUBOŠ ANTONÍN, *Zlatý věk svobodného zednářství*, s. 132 – zde je k dispozici Bornova podobizna z roku 1791.

⁸² Srov. EMANUEL LEŠEHRA, „Duch svobodného zednářství v 18. století v českých zemích“, SZ XII, 1938, s. 131-136, zde 133.

⁸³ Srov. SZ XII, 1938, s. 152.

⁸⁴ Příkladem takového hanopisu je publikace: JAN RYS, *Zednářstvo metla světa*, II. řada knihovny „Vlajka“, Praha: Jaroslav Rokyta 1938.

12. Závěr: Mozart jako jedna z klíčových postav zednářství

Každý čtenář, který se propracoval lesem povětšinou zajímavých jednotlivin až sem, nám nemůže nedat zapravdu, když prohlásíme, že postava W. A. Mozarta byla a je pro svobodné zednáře nejenom velmi důležitá, ale v některých ohledech dokonce klíčová. Z toho, co jsme měli možnost vidět, jasně vyplývá, že Mozartův vztah k zednářství nemohl být do konce jeho života nijak vážně narušen, protože pak by poměr dalších generací svobodných zednářů k němu nemohl vyznívat tak jednoznačně pozitivně, jak jsme měli možnost na základě zkoumaných materiálů konstatovat.

Skutečně české zednářství, které vzniká prakticky spolu s první republikou, se k Mozartově postavě propracovávalo několik let, jak o tom svědčí první ročníky *Svobodného zednáře*. Četnost výskytů jeho jména od roku 1929 postupně narůstá. Zlomový se zdá být rok 1932 a uspořádání společných mozartovských hudebních slavností s německými zednáři v ČSR na Bertramce. Mozart se tak ukazuje jako velmi šťastný spojující bod mezi oběma národnostními větvemi stromu zednářství, což by mohl být zajímavý kamének do mozaiky tak zvaného druhého života velkého Vídeňana. V dané souvislosti vystupují do popředí zejména dvě postavy, z německé strany to byl vynikající muzikolog Paul Nettl a od roku 1933 z té české Antonín Hartl, oba svým způsobem spjatí s CČs(H), takže nynější studie se přece jenom nějak dotýká teologie, konkrétně dějin CČs(H).

Difamace stran zednářské nenávisti vůči Mozartovi soudní historikové nikdy nemohli přijímat a dnes by se asi stěží našel i menší počet těch, kdo by takovým zvěstem věřili. Pomluvy ovšem v temných koutech společnosti přežívají jako zhoubná infekce, a proto se zdá být stále aktuální do určité míry „dezinfekčním“ způsobem dokumentačně prokazovat jejich naprostou neopodstatněnost, což se nám, jak doufáme, prostřednictvím této studie zdařilo. Zároveň vyšlo najevo, že po nástupu nacismu to byli právě stoupenci Adolfa Hitlera, kdo tyto lži vytrubovali do světa.

V souvislosti se studiem výpovědí *Svobodného zednáře* o W. A. Mozartovi jsme narazili na několik příspěvků, které vypovídají o zednářství významných českých hudebníků, případně o jejich kontaktech s bratřími z lóží. Ukazuje se, že pro české svobodné zednáře hrála hudební kultura, především ta česká, velmi důležitou roli. Nejde sice o téma klíčové, přesto z hlediska dějin českého hudebnictví není tak docela nezajímavé věnovat pozornost informacím od prvorepublikových českých svobodných zednářů, které jsou nyní každému po ruce.⁸⁵

⁸⁵ Na základě sdělení redakci ThR odpovídají autoři za redakční úpravy článku .

ESCHATOLOGIE JUSTINA MUČEDNÍKA

PAVEL EDER

EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
 PROTESTANT THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
pavelede@gmail.com

The Eschatology of Justin Martyr

Abstract: Justin Martyr pragmatically uses eschatological themes across his Dialogue with Trypho to support his apologetic arguments. Therefore, this paper does not deal with more extensive text units that would systematically elaborate eschatology in general (except Dial. 80f); instead, the aim of this paper is to focus on particular eschatological topics: (1) Second Coming, (2) resurrection of the dead, Last Judgment and Retribution, (3) the Millennium. In fact, Justin does not differ much from the views of the early church in the anticipation of the Second Coming of Christ. However, Justin is not afraid to develop the subject to the extent of occasionally contradicting his other statements. Thus, if we want to build a timeline of the last things, it cannot be done solely based on Justin's Dialogue (taking into account his Apologies); rather, we can trace his creative treatment of the issue: when it comes to the Jewish apocalyptic, he works with the literal restoration of Jerusalem, using the resurrection of the dead and the Millennium to defend Christian doctrines against early Gnosis, and correcting Stoic ideas with the image of the biblical purification of the world.

Keywords: Justin Martyr; Dialogue with Trypho; Eschatology; Church Fathers; Apologists
 TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 2: p. 193 – 207.

Eschatologie hrála v poselství Ježíše Nazaretského a poté i v nově vzniklé církvi zásadní roli. Už Ježíšovo učení o přicházejícím království Božím je přeci samo očekáváním zlomového bodu dějin. Tak toto dovršení času chápalo tehdejší judaistické apokalyptické hnutí coby přímý důsledek po době proroků nastoupivšího tíživého Božího mlčení (srov. Žd 1,1n). Poté co došlo k impulzu, jenž bývá nazýván jako Vzkříšení, stal se sám tento Vzkříšený součástí velkých očekávání svých následovníků. Slovy Rudolfa Bultmanna: „Ten, který byl dříve poslem této zprávy, byl do ní vtažen a stal se jejím základním obsahem. Zvěstovatel se stal zvěstovaným.“¹

Nenaplněná eschatologická očekávání však záhy začala vyvolávat v rané církvi obavy. V textech novozákonního kánonu se s mileniálním zklamáním snaží vyrovat už apoštol Pavel v nejstarší epištole do Tesaloniky (1Te 4,13–18), o něco později

¹ BULTMANN, R. K. *Theology of the New Testament*. Vol I. New York: Charles Scribner's Sons, 1951, s. 33.

autor evangelia podle Marka (Mk 13)² a z kraje druhého století i autor druhého listu Petrova (2Pt 3,8–10).

Justina Mučedníka, který byl současníkem autora tohoto nejmladšího novozákonního spisu, překvapivě toto napětí mezi nebesy a zemí příliš netrápilo. Jak uvidíme níže, i on pracuje s prorockým počítáním let (Ez 4,6; Ž 90,4), avšak na rozdíl od jeho parenetického zpracování podle 2Pt, „že jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let jako jeden den“. Pán neotálí splnit svá zaslíbení, jak si to někteří vykládají, nýbrž má s námi trpělivost, protože si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni dospěli k pokání...“ (2Pt 3,8b–10; ČEP), jej Justin užívá mnohem kreativněji. A s nadějí a horlivostí přitom stále vyhlíží konec tohoto času.

V období druhého století v církvi rezonovaly apokalyptické obrazy, tudíž rezonovaly i s Justinem. Přesto se jim Justin systematicky ve svém díle nikde nevěnuje, vždy jen částečně a útržkovitě, mnohdy velmi nejasně a chaoticky. Navzdory tomu je to však při Justinově argumentaci téma velice důležité, jak uvidíme blíže na textech Justinova *Dialogu s Židem Tryfónem*.

Justin Filozof & Mučedník

Justinův život

Justin, zvaný nejčastěji Mučedník (z řec. μάρτυς; vhodněji: Svědek) nebo také Filozof, se narodil zřejmě k roku sto v samařském městě Flavia Neapolis poblíž Šekemu.³ Otec byl latinského jména Priscus, děd pak jména řeckého Bacchius (*1Apol.* 1). Justinův původ je tedy evidentně pohanský,⁴ zasazen do pohanského města v římské provincii Judea. Navzdory jeho samařskému původu však již není příliš jasné, nakolik mohl být Justin blíže obeznámen s tamním náboženským kultem Samaritánů a nakolik znal Samaritánský Pentateuch.⁵ Na druhou stranu židovská

² Podle některých badatelů byla 13. kapitola Mk do textu evangelia sekundárně doplněna (např. PESCH, R. *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Markus 13*. Düsseldorf: Patmos, 1968.). Na druhou stranu pro její integritu svědčí její mnohé markovské redakční znaky; POKORNÝ, P. *Evangelium podle Marka* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu). Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2016, s. 225; Malá apokalypsa Mk 13 je komponována jako reakce na zničení Chrámu v roce sedmdesát. Navzdory všem očekáváním a znamením ani tehdy konec světa nenastal a Marek se s touto skutečností vyrovnává (podobně jako Pavel) přesunem důrazu, zde pareneticky: „Bděte, neboť nevíte, kdy ten čas přijde.“ (Mk 13,33; ČEP)

³ Latinské Neapolis znamená dosl. „nové město“, dodnes je tento název dosvědčen arabským Nábulus. Jednalo se o novou kolonii postavenou po První židovské válce císařem Vespasiánem s veškerým antickým zázemím: divadlem, kolonádami, hippodromem etc. Na hoře Gerizím vztýčil Vespasian lovův chrám; FIALOVÁ, R. *Justin Mučedník a jeho Bible*. Praha: Vyšehrad, 2018, s. 32; Svůj samařský původ potvrzuje sám Justin: „... lid můj, zvu [jej] samařským,...“ (*Dial.* 120,6; srov. *1Apol.* 26,3; *2Apol.* 15).

⁴ Justin se sám prohlašuje za neobřezaného pohana: „... ani se nezdráhejte uvěřit mně neobřezanému.“ (*Dial.* 28,2); srov. *Dial.* 1,1, kde se Tryfón představuje: „Jsem Hebrejec z obřízky.“

⁵ DROBNER, H. R. *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Peabody, MA: Hendrickson, 2007,

Písma (tou dobou nedávno vzniklým rabinátem kanonizovaná) v jejich septuagintní podobě znal dobře.⁶

Podle některých badatelů mohl Justin svá studijní léta strávit na troskách Jeruzaléma v novém městě Aelia Capitolina.⁷ Coby vystudovaný filosof byl nanejvýš kompetentní k tomu, aby později v Římě založil vlastní filosofickou školu. Tam také sepsal většinu svých děl a ke konci života ještě vedl spor s kynikem Crescentem. Pohanské kořeny a studium filosofie tak Justina velmi ovlivnily. Jak ještě uvidíme, jako Filosof chápal i křesťanství coby filosofický systém. Vedle tohoto svého přízviska bývá však nazýván také jako Mučedník. Mezi roky 163–167 za vlády Marca Aurelia Justin spolu se svými žáky v Římě zemřel mučednickou smrtí.⁸ O průběhu soudního procesu a popravy podrobně svědčí dochovaný spis mučednických akt (*Acta Iust.*).

Justinův původ i studium silně ovlivnilo jeho životní cestu: s touhou po Bohu začínal zprvu coby žák stoicismu. Tento systém mu však neposkytnul žádné odpovědi po Bohu, které tak horečnatě hledal, a proto počal objevovat peripatetickou filosofii, poté pythagoreismus, a konečně (střed)platonismus, kde doufal, že „už snad spatří“ mezi idejemi samotného Boha.⁹ Když se však přibližně okolo roku 130 začel do Hebrejské bible, vzplál v jeho duši oheň a láskou začal hořet pro Krista (*Dial.* 8,1).

Křesťan Justin zůstal v první řadě stále filosofem,¹⁰ což mu velmi posloužilo při psaní pojednání na obranu křesťanství. Jeho dílo je nám cenným svědkem dialogu mezi řeckou filosofií a křesťanstvím. V oblasti filosofie se Justin také inspiroval při pojmenovávání jeho nám dochovaných spisů:¹¹ *První a Druhá apologie*¹² je zřejmě narážkou na *Obranu Sókratovu* (Ἀπολογία Σωκράτους) a *Dialog s Židem Tryfónem* je zase odkazem k filosofickému dobírání se pravdy pomocí metody dialogu.¹³ Pře-

s. 77.

⁶ Srov. *Dial.* 1,1: zákonodárce (νομοθέτης) a proroci (προφῆται).

⁷ SKARSAUNE, O. *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Supplements to Novum Testamentum 56. Leiden: Brill, 1987, s. 373.

⁸ TATIAN. *Or. Graec.* 19,2; IRENAEUS. *Haer.* 1,28,1; TERTULLIAN. *Val.* V; EUSEBIUS. *Hist. eccl.* IV,26,1.

⁹ *Dial.* 2; „... a už už jsem doufal, že spatřím Boha.“; srov. překl. F. Sušila: „... nadál jsem se hnedle spatřiti Boha.“; F. SUŠIL, ed. *Spisy Sv. Otcův apoštolských a Justina mučedníka*. 3. vyd. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1874. Přeložil F. SUŠIL.

¹⁰ Mnohé texty Justina vyobrazují jako váženého filosofa — ať už sporem s Crescentem u Marka Aurelia (*2Apol.* 3,1) nebo ve spisech jeho žáka Tatiana (*Or. Graec.* 19,3).

¹¹ Seznam Justinových spisů zaznamenal Eusebius v *Hist. eccl.* IV.18.2–6.

¹² Druhá Justinova *Apologie* zřejmě neodpovídá té, o níž píše Eusebius (*Hist. eccl.* IV.18). Podle Luciana Canfora byla původní *Druhá apologie* ztracena, naše dnešní *Druhá apologie* je pak „odpověď na Frontův protikřesťanský výpad“; CANFORA, L. *Dějiny řecké literatury*. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2001, s. 631.

¹³ PLATÓN. *Ep.* VII.341b–345c.

devším však vnímal Justin filosofii jako nejdůležitější životní snahu, které si Bůh obzvláště cení a k němuž samotnému i vede: „A tak jsou tito, kteří svou pozornost obrátili k filosofii, vpravdě zbožní.“¹⁴ (*Dial.* 2,1) Za tu „nejlepší filosofii“ tak považoval samotné křesťanství (*2Apol.* 15,3), což mezi křesťany druhého století mohlo působit přinejmenším rozpačitě: mesiánská perspektiva nazaretského učitele Ježíše totiž plně pohltila jeho jakýkoli jiný obraz.

Navzdory své konverzi však Justin ostatní filosofické systémy nikdy plně neopustil – např. ze stoicismu převzal a dále pokřesťanštil koncept *logos spermatikos*.¹⁵ Pro Justina se totiž pravda nevyskytuje pouze ve svatých Písmech, které svědčí o Kristu, ale i v díle filosofů, kteří *logos* zčásti nazřeli, jen v něm prozatím nerozpoznali Krista.¹⁶ A právě proto, že obsahuje plnost tohoto logu, je křesťanství coby filosofie nejdokonalejší.

Justinovo propojení křesťanské teologie s filosofickými systémy (později v dějinách především s novoplatonismem) umožnilo svou reinterpetací hebrejského myšlení misii nebývalého rozsahu. Justinův odvážný krok byl proto pro obranu křesťanství před dobovými filosofickými a náboženskými systémy velmi vhodný – zachoval původní obsahy raně křesťanské víry a nevstupoval do příliš abstraktních metafyzických rovin.¹⁷

Dialog s Židem Tryfónem

Justin Mučedník bývá řazen mezi tzv. apologety, obránce víry. Jeho dílo lze podle dělení raně křesťanské literatury Philippa Vielhauera¹⁸ zařadit do skupiny spisů k „vnější potřebě“ církve (*ausenkirchlich*). Již se tedy nejedná o spisy pro potřebu církve jako takové (*innerkirchlich*; např. *Did*), které vzešly z původních dopisů pračírky (*Urkirche*). Jde o obranu a vymezení se vůči dalším filosofickým a nábožen-

¹⁴ Justin zde platónsky píše o obrácení rozumění (voüç) k inteligibilním jsoecnům. Takoví lidé jsou podle Justina zbožní, nikoli svatí, jak překládá Sušil. Slovo ὁσοι se ve významu „svatý“ pojí pouze s Hospodinem. Tento Justinův koncept vychází z představy, že každý člověk, který správně užívá rozumu, je ve své podstatě křesťanem.

¹⁵ Pojem logu hrál v dějinách řecké filosofie mnohačetnou úlohu. Kořenem všech jeho významových odstínů může být představa jakéhosi „sbírání“ (srov. něm. *lesen*), tak jako sbíráme slova při mluvení (řec. λέγειν; srov. lat. *legere*). Jde tedy snad o utváření pojmu v mysli, a tedy smyslu. Původně *logos* znamená řád světa odhalitelný uvažováním. Tak i u stoiků představa světa, kterou Justin v *2Apol.* vyzdvihuje, je spojena s jejich pojetím logu. Stoikové také chápali *logos* jako *logos spermatikos*, tj. *logos* rozsetý ve všech bytostech. Justin, který v logu spatřuje přímo Ježíše Krista (srov. *J* 1,1), poté vztáhl *logos spermatikos* universalisticky k dějinám spásy: každý člověk, který žije podle rozumu, je určitým způsobem křesťan. *Logos* ve své plnosti je však obsažen pouze v křesťanství coby té nejdokonalejší filosofii (*2Apol.* 15,3).

¹⁶ *1Apol.* 44,8–10; CANFORA, L. *Ibidem.* s. 631.

¹⁷ Zde svou kritikou helenizace křesťanství navazuje Adolf von Harnack; HARNACK, A. VON. *Dějiny dogmatu.* 2. vydání. Praha: Kalich, 1974, s. 23–24.

¹⁸ Dělení podle VIELHAUER, PH. *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter.* Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

ským systémům;¹⁹ v případě *Dialogu s Židem Tryfónem* jde o rozhovor s judaismem (ale jistě nejen s ním!), z něhož křesťanství samo vzešlo.²⁰

Díla Justina Mučedníka si církev velmi cenila, a tak mu coby zdatnému a inspirativnímu pisateli vpsledu připsala děl více, než zřejmě ve skutečnosti sám sepsal. Ze zmínky Eusebiovy víme, že těchto „Justinových“ spisů kolovalo ranou církví mnohem více.²¹ S jistotou však můžeme o Justinově autorství mluvit jen u dvou *Apologií* a *Dialogu s Židem Tryfónem*.²²

Nejdelší spis z nám dochovaných děl Justinových *Dialog s Židem Tryfónem* vzniknul v Římě snad po roce 160.²³ Sepsán byl tedy až několik let po *Apologiích*. Formou se jedná o dialog, žánrem o apologii. V textu tohoto spisu se Justin prochází po efezském tržišti²⁴ a narazí na Tryfóna, vzdělaného Žida, uprchlíka před Druhou židovskou válkou (probíhající v letech 132–135; srov. *Dial.* 1,3), kterého zaujme Justinův filosofický plášť (*Dial.* 1,2). Justin tedy započne s tímto helénizovaným Židem filosofický rozhovor.²⁵ Celé dílo pak můžeme rozdělit tematicky do několika částí:²⁶

- **úvod** o Justinově konverzi (viz výše),
- **první část** (*Dial.* 11–31): Justin vykládá, že platnost židovského Zákona již expirovala,
- **druhá část** (*Dial.* 32–110): Justin mluví o Kristově životě a smrti jako o naplnění starozákonních proroctví,
- **třetí část** (*Dial.* 111–142): Justin projednává problematiku obrácení pohanů.

¹⁹ Z Justinova protignostického díla těžil především Ireneus, který poskytl o raně křesťanských herezích obsárné dílo *Adversus haereses*; POKORNÝ, P. *Píseň o perle: tajné knihy starověkých gnostiků*. 2. rozš. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 33.

²⁰ Zdeněk Vojtíšek poznamenává, že pro nová náboženská hnutí (kterým křesťanství v Justinově době až do jeho „denominalizace“ Milánským ediktem roku 313 bylo) je typické vymezování se vůči ostatním náboženským proudům (BIERNOT, D., Z. VOJTÍŠEK, J. LUKEŠ a B. OSTRÁNSKÝ. *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012, s. 13.). Justin byl apologetou, který se snažil v převážně pohanském světě obhájit správnost křesťanského učení. Pochopitelné je i jeho vymezení vůči židovským kořenům křesťanství. V Justinově mileniálním pojetí se to projevilo především v jeho soteriologickém modelu: spása Židům připadá, vyznají-li Ježíše jako Krista, a tedy konvertují-li (*Dial.* 47,5).

²¹ Např. *Pros Hellénas (Adversus gentiles)*, *Confutatio*, *Oratio ad Grecos*, *De monarchie Dei*; EUSEBIUS. *Hist. eccl.* IV,18,1–6.

²² Za zmínku také stojí Justinovo „hlavní“ dílo, které pojednávalo o raných herezích a které sám Justin nazýval *Syntagma (Shrnutí)*. Žel se nám nedochovalo; POKORNÝ, P. *Píseň o perle*. s. 33.

²³ BARNARD, L. W. *Justin Martyr: His Life and Thought*. London: Cambridge University Press, 1967, s. 23.

²⁴ Přesný název města Justin nezmiňuje, přesto jej jako Efez identifikuje Eusebius (*Hist. eccl.* IV,18,6). Z kontextu je možný také Korint: Tryfón v *Dial.* 1,3 zmiňuje, že se kvůli válce zdržuje převážně v Korintu.

²⁵ Tryfónova znalost řecké filosofie a jeho judaistická „neodbornost“ vyvrací možnost konkrétní identifikace této postavy s mišnaickým rabinem Tarfónem; BARNARD, L. W. *Ibidem*. s. 24.

²⁶ Podle BARNARD, L. W. *Ibidem*. s. 21n.

Na tomto místě je důležité zmínit, ve kterých částech *Dialogu* se Justin věnuje poslední věcem. Vzhledem k chaotičnosti Justinova výkladu²⁷ je pravdou, že určité celky věnující se eschatologickým otázkám lze najít jen obtížně. To, že zde není rozvinutý jeden přesný eschatologický systém, je zřejmě důsledkem samotného žánru spisu; témata bývají náhodně používána k obraně křesťanství, jak je zrovna potřeba.²⁸ Tak se může snadno stát, že si některé výroky protiřečí.

Přesto můžeme svou pozornost zaměřit na pár oddílů, kde se Justin problematice nadcházejícího království Božího věnuje soustavněji, a to především v *Dial.* 80–81. Zmíníme však i další texty jeho *Dialogu*, převážně zastoupené ve druhé části díla (*Dial.* 32–110), která se soustředí na Ježíšovu službu. Tam, kde to bude potřeba, letmo nahlédneme i do dalších Justinových děl.

Justinova eschatologie

Tryfón vysloví otázku po posledních věcech v *Dial.* 80,1:

Na tyto věci Tryfón řekl: (...) „Pověz mi – opravdu vyznáváte (ὁμολογεῖτε), že bude obnoveno (ἀνοικοδομηθῆναι) toto místo Jeruzalém, a očekáváte (προσδοκᾶτε), že se váš lid shromáždí a bude se těšit s Kristem spolu s patriarchy a proroky a svatými z našeho rodu či [snad] i z těch, kteří se před tím, než přišel váš Kristus, stali prose-lyty? Anebo ses uchýlil k vyznávání těchto věcí, aby to vypadalo (δόξης), že nás ve sporech přemáháš?“ (Dial. 80,1)

Tryfónova otázka prozrazuje o křesťanském chápání konce světa mnohé: jde o vyznání (ὁμολογεῖτε), a tedy o důležitou součást křesťanského učení. Tento článek víry je v určitém aspektu také rozšířením původně židovské apokalyptiky: Tryfón se táže po obnově Jeruzaléma a po zahrnutí židovstva do křesťanského modelu spásy, přestože o tomto tématu již Justin v *Dialogu* dříve hovořil (*Dial.* 47,5). Otázka po znovuzískání Jeruzaléma a vymanění se z nadvlády Říma je zde však obzvláště důležitá! Po srovnání Jeruzaléma se zemí roku sedmdesát na jeho místě o několik desetiletí později vzniklo město Aelia Capitolina s novým jupiterovským chrámem, který byl vztýčen na místě původního židovského Chrámu. A po Druhé židovské válce je Židům (včetně Tryfóna) do města vstup zakázán již úplně, a to až do čtvrtého století. Velká naděje judaismu, že Jeruzalém bude ve své majestátnosti obnoven, se promítá i do této konkrétní Tryfónovy otázky.

Se zájmem se Tryfón táže také po tom, nakolik je toto křesťanské pojetí spásy inkluzivní, resp. zda v řadách spasených počítá Justin i s židovským národem. Tím Tryfón spojuje obnovu svatého města Jeruzaléma s věkem eschatologickým, tedy

²⁷ Tuto chaotičnost si sám Justin přiznává; *Dial.* 58,1.

²⁸ MOULE, C. F. D. The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms. *J.T.S.* 40 (April 1964), s. 5.

s nadějami budoucího slavného věku. Zajímavě také vedle původních Židů zmiňuje Tryfón i proselyty, mezi nimiž našli křesťané při rané misii největší odezvu. A ačkoli není Justinovo pojetí spásy nikterak nadmíru přísné, přesto není Justin ve své soteriologii ani univerzalisticky laděným teologem; rozhodující pro jeho soteriologii je v první řadě přijetí Krista. A tak Židé, kteří v době křesťanské žijí stále podle Zákona, ale nepřijímají Ježíše jako svého Spasitele, vposledu být spaseni nemohou (*Dial.* 47,5). S patriarchy a proroky judaismu (také vedle filosofických myslitelů) v jejich spění ku porodu Mesiáše justinovská nebesa však počítají.

V Justinově odpovědi podle *Dialogu* 80 rozpoznáváme, že pro Justina je téma eschatologie do určité míry a za určitých okolností důkazem pravověří. Jistě nejsou k záhubě odsouzeni křesťané, kteří toto učení o posledních věcech neznají; i oni mohou být vpravdě čistí a zbožní (καθαροὶ καὶ εὐσεβοῦς), Justin je nevyklučuje z okruhu pravých křesťanů. Sám o sobě říká, že tuto nauku vírou vyznává (ὁμολόγησα), ale druhé křesťany neosoučuje z toho, že by tak sami nevyznávali – hovoří, že oni jen toto učení (prozatím) neznají (μὴ γνωρίζειν). Zde se propojuje důležitost křesťanského vyznání, jak jej můžeme nalézt v raných novozákonních homologiích, s mírností a tolerancí co do znalosti konkrétních specifik věcí víry. Avšak jestliže někdo jinému učení o posledních věcech vyučuje, přičemž zná i učení pravé (a dobrovolně tedy vyznává lež a svádí druhé), již není křesťanem (*Dial.* 82,3). Neznalost plánu budoucnosti křesťana nevyklučuje z kruhu věřících, ale úmyslné překrucování pravdy je podle Justina jasným lístkem do pekla. Justin totiž chápe jiná učení o konci času jako lži vnuknuté samotným ďáblem (*Dial.* 82,3). Na druhou stranu však vzápětí uvidíme, že u Justina lze jen stěží vypožorovat, jaké je to jedno pravé učení.

1. Druhý příchod

Justin se opakovaně zmiňuje o dvou adventech (*Dial.* 32; 33; 40; 45; 49 etc.). Má za to, že se Kristus znovu vrátí,²⁹ a to brzy, neboť Ježíšem předpovězené soužení spolu s působením nepravých kristů je již tu (*Dial.* 82)! Pro Justina je událost adventu velmi blízko, opožděná parusie pro něj nepředstavuje větší problém. Justinova eschatologie je stále v napětí, sám očekává brzký návrat Krista, jak tomu nasvědčují prorocké události: Zatímco Tryfón a jeho přátelé vykládají působení danielovské antikristovské mocnosti, která se objeví těsně před koncem světa, na dobu minimálně 350 let (Da 7,25), Justin k Danielovu sčítání času, času a půl času³⁰

²⁹ Justin užívá ve významném počtu pojem *parusie* (παρουσία; celkem 29 ×). Užití tohoto slova poté nalezneme u apologetů už pouze u Tatiana v *Or. Graec.* 39,3; BARNARD, L. W. Ibidem. s. 158.

³⁰ K výpočtu 350 let dospívá předpokladem, že čas (aram. ܘܢܝܘܢ) zde odkazuje k jednomu stu let. Aramejský plurál (ܘܢܝܘܢ) je zde vyjádřením duálu, proto lze výpočtem dospět k součtu 350 (*Dial.* 32,4). Podle Oskara Skarsaunea Justin mnohem pravděpodobněji počítá s (zde nezmiňným) kratším časem 42 měsíců uvede-

přistupuje odlišně a přesouvá důraz z přesného výpočtu na očekávání každou chvílí. A ta chvíle už je tu, tento člověk nepravosti (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας; 2Te 2,3) už je za dveřmi (*Dial.* 32,3). Nadto se také dozvídáme, že vedle pronásledování věřících a vystoupení člověka nepravosti bude druhý příchod oznamovat sám Elijáš (srov. Mal 3,23) podobně, jako to činil Jan Křtitel (*Dial.* 49,3). Elijáš však doposud nepřišel a bližší informace o této osobě a znameních jejího příchodu nám Justin nedává. Kristus však přijde vzápětí, ke konci tohoto současného soužení.

Justin dokládá skutečnost druhého adventu na základě mnohých předpovědí z Hebrejské bible, která předpověděla i Kristův první příchod. V tom se neliší od raně křesťanské teologie, pro niž byla spojitost se starozákonními spisy taktéž velmi důležitá.³¹ Předpovědi o druhém příchodu Justin čerpá především z židovských představ slavného příchodu Mesiáše. V tom spočívá nepřijetí Ježíše coby Spasitele mezi Židy: Ukřižovaný nemohl nikdy naplnit prorocství plná moci a slávy (srov. *Dial.* 32,1). Justin na tento postoj reaguje a svědectví Starého zákona o příchodu mocného Mesiáše spojuje s Kristovým slavným návratem (*Dial.* 14,8).

Tak činí např. při výkladu Ž 110 (*LXX*: 109), u nějž vzpomene, že jej Židé vztahují na krále Chizkijáše (*Dial.* 33,1):

Panuj uprostřed svých nepřátel! (...) Ty jsi kněz navěky podle Malkisedekova řádu. Panovník ti bude po pravici, rozdrťí v den svého hněvu nepřátelské krále. Bude soudit pronárody – plno mrtvol všude –, on rozdrťí hlavu velké země. Cestou z potoka pít bude, proto vztyčí hlavu. (Ž 110,2.4–7; ČEP)

Podle Justina je při židovském výkladu problém v tom, že Chizkijáš nikdy nebyl knězem podle řádu Malkisedekova; podle něj proto text tohoto žalmu jasně odkazuje k Ježíši. Malkisedek jako kněz neobřezaných žehná v Gn 14 obřezanému Abrahamovi (*Dial.* 33,2). Kněz neobřezaných, tj. Ježíš, přišel poprvé v pokoření, které reprezentuje v žalmu 110. řeč o napojení z potoka. Podruhé se však Ježíš navráť s mocí: „vztyčí hlavu“ (Ž 110,7; ČEP). Při prvním příchodu byl Ježíš proboden, při druhém příchodu pak Židé s nářkem rozpoznají, koho ve skutečnosti probodli (*Dial.* 32,2; srov. Za 12,12).

Justin k dosvědčení učení o druhém příchodu používá mnoho dalších biblických odkazů: Mojžíše, Jozueho, pesachového beránka, ale i dva kozly připravené pro Den smíření (Lv 16,5–10): Jeden z kozlů, který byl určen pro vyhnání do pouště, aby nesl hříchy Božího lidu (*MT*: „pro Azázela“),³² je naznačením prvního

ných ve Zj 11,2 a 13,5; SKARSAUNE, O. Ibidem. s. 204.

³¹ Srov. např. výskyt „podle Písem“ (κατὰ τὰς γραφάς) v tzv. formulí víry (1K 15,3–5). Apoštol Pavel zde pracuje se starou látkou, pro niž jsou starozákonní odkazy velmi důležité.

³² *LXX* překládá v Lv 16,8 hebr. אֲזָזֵל (,,Azázelovi“) dativem jako τῷ ἀποπομπαίῳ („tomu, který odnáší zlo“); ve v. 10 je obraz tohoto kozla-odnašeče spojen s jeho vyhnáním na poušť (ἀφήσει αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον).

příchodu Ježíše. Stejně jako tento kozel i Ježíš na sobě nesl hříchy druhých. A pak druhý kozel, který byl určen losem pro Hospodina, je obrazem druhého příchodu Krista. Totiž na místo, kde má být tento kozel na Den smíření obětován, tj. v Jeruzalémě, se totiž Kristus brzy znovu vrátí (*Dial.* 40,4–5).

Ačkoli se může zdát, že Justin místy lehce násilně užívá starozákonní látky k dokazování skutečnosti druhého příchodu,³³ jeho výchozí pozice je přeci jen stále biblická.³⁴ Obecně je Justinova víra v druhý advent v zákrytu s novozákonní eschatologií. Justin si je dobře vědom pavlovského „už ano“ a (nakrátko) „ještě ne“, a proto s nadějí obhájuje nauku o druhém adventu. Jeho eschatologie je přitom kolektivní³⁵ a zahrnuje vedle praotců judaismu (srov. Tryfónova otázka v *Dial.* 80,1) do spásy i národy, které rozpoznají Kristovu důležitost, a budou se kát. Proto není potřeba dodržovat sobot, svátků ani obřizky (*Dial.* 26,2; srov. Ko 2,16n). Tento vposledu inkuzivní důraz obhájuje Justin texty Iz 42,6 a 62,10, které mluví taktéž o spáse pohanů. Aplikace křesťanství na pohanstvo je zde důsledkem Pavlova ekumenického odkazu.

2. Vzkříšení, poslední soud a odplata

Jakmile se Pán zjeví v oblacích se zástupem andělů (*Dial.* 31,1), dojde podle Justina ke „svatému vzkříšení“ mrtvých (ἄγια ἀνάστασις; *Dial.* 113,4).

Víra ve vzkříšení těla je pro Justina jedním z důležitých znaků pravosti křesťanského vyznání. Ačkoli sám hojně lne ke středoplatonismu, odmítá učení o putování duší,³⁶ že by snad duše volně ihned po smrti nesla se do nebe (ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν; *Dial.* 80,4). To je také zřejmý odkaz ke gnosticizmu, který po smrti duši odkazoval vznášet se k nejvyššímu božstvu, čemuž se snažili na této duševní cestě bránit mýtičtí archonti.³⁷ Justin navrhuje posmrtnou představu duše, která čeká na určitém místě až do dne soudu (*Dial.* 5,3). Duše zbožné v této chvíli mezistavu patří bez bližšího určení do jakéhosi limbu lepšího a duše nespravedlivé pak do limbu horšího. Poté při Kristově návratu dojde opět k jejich sjednocení s tělem: Justin tedy obhájuje konečné spojení duše a těla, které se odehraje během události parusie. Podle svého vyjádření tak Justin zastává co do eschatologie pravověrný (srov. *Dial.* 80,5: ὀρθογνώμονες) proud křesťanství. Ten je podle *Dialogu*

³³ Výše zmíněná důležitost starozákonních odkazů v raně křesťanské teologii funguje podobně. Srov. 1K 15,4 a Oz 6,2.

³⁴ HARNACK, A. VON. *Dějiny dogmatu*. s. 80.

³⁵ Srov. hojně užití výrazu παρουσία. Justin však v tomto ohledu není ve své eschatologii vždy konzistentní.

³⁶ Platón ve svém dialogu *Faidón* představuje myšlenku posmrtného osudu duší: duše filosofa, která spěla k odloučení od těla, odchází k bohům, zatímco duše špatných lidí bloudí mezi hroby, a nakonec se upoutá k oslu nebo podobnému zvířeti; PLATÓN. *Faid.* 80b–81d.

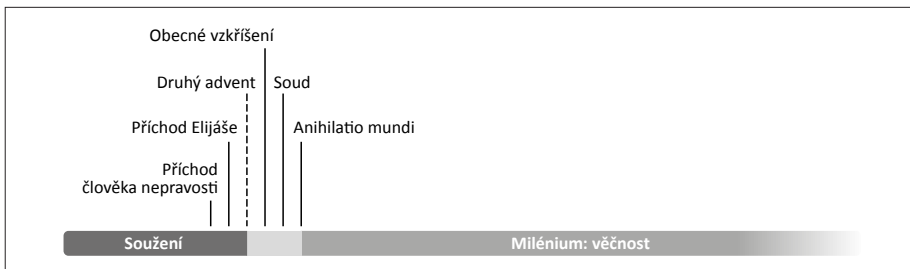
³⁷ POKORNÝ, P. *Píseň o perle*. s. 176; srov. polemika v Ko 2,18.

charakteristický právě tím, že věří ve vzkříšení těla (a tisíciletí: χίλια ἔτη; srov. *Dial.* 80,5 a obě *Apologie*).

Tento původně holistický motiv konečného sjednocení těla a duše obecně sloužil rané církvi jako obrana víry před fenoménem křesťanského gnosticizmu, který popírá pozitivní hodnotu hmoty (*Hellenistic horror*).³⁸ Justinovým zřetelným zdůrazněním nutnosti vzkříšení hmotného těla zde dochází k odmítnutí okrajových spiritualistických skupin raného křesťanství.

Potud jsme dospěli k události Kristova návratu. Justinův plán nadcházejících událostí posledního času však odtud již všerůzně pokulhává. To je důsledkem jeho nekonzistentnosti, toho, že v jeho spisech nikde nenalezneme pasáž, kde by se eschatologii věnoval souvisle a svůj plán představil v jeho celku. Proto lze nadcházející eschatologické události nazírat jen po částech, jak je Justin využívá v rámci své argumentace.

Podle jednoho z Justinových možných pohledů se vzkříšení, soud a obnova všech věcí odehraje v jednu chvíli ihned po druhém příchodu (níže obr. č. 1).³⁹ Z textu Justinových spisů však lze vyčíst i druhou variantu časování těchto událostí, která rozvíjí již konkrétní časovou představu milénia. Po Ježíšově návratu začíná prvním vzkříšením spravedlivých období tisíce let.⁴⁰ To bude zakončeno vzkříšením nespravedlivých, posledním soudem a vykonáním rozsudku (*Dial.* 81,4 s odk. na Zj 20,4–6; níže obr. č. 2).



Obr. č. 1

³⁸ GOODENOUGH, E. R. *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*. Amsterdam: Philo Press, 1968, s. 290.

³⁹ Podle *Dial.* 113,5 se zdá, že zde Justin předpokládá obnovu všech věcí těsně před sestoupením nového Jeruzaléma. V takovém případě bychom ono vzkříšení (ἄγια ἀνάστασις; *Dial.* 113,4) interpretovali jako vzkříšení všech; GOODENOUGH, E. R. *Ibidem*. s. 284.

⁴⁰ V tomto případě bychom ono vzkříšení (ἄγια ἀνάστασις; *Dial.* 113,4) interpretovali jako vzkříšení svatých. Vzkříšení nespravedlivých by se pak odehrálo na konci tohoto období; *Ibidem*.



Obr. č. 2

Pro podpoření této konečné odplaty, kdy jedni půjdou do věčné blaženosti a druzí pak do věčného zatracení (srov. *1Apol.* 7,1), používá Justin anagogicky obraz Izajášovy smrti rozpulení pilou (srov. *Mart. Ascen. Isa.* 5,11–14):

Toto je také tajemstvím o Kristu (τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ), který hodlá vaše pokolení rozříznout ve dvě, a nejprve hodlá ty spravedlivé se svatými patriarchy a proroky uznat hodnými věčného království; poté však – jak pověděl – ty spolu s podobně nevěřícími a nenapravitelnými ze všech národů hodlá poslat k odsouzení [do] nehasitelného ohně. (Dial. 120,5)

Tento konečný úděl nehasitelného ohně je určen lidem i andělům, kteří během svého života nečinili pokání (*Dial.* 141,1–2). V souvislosti s trestem stojí za povšimnutí také Justinovo pojetí duše: „Což nejsou [duše] nesmrtné? — Nikoli, jelikož se ukazuje, [že] i svět [je] stvořený.“ (*Dial.* 5,2) Zde není duše chápána jako nesmrtná, ale stvořená, a tedy jako taková spěje ke svému konci. Věčně může žít jen z Boží milosti, a to se týká i oblasti pekelné odplaty. Na tomto místě duše trpí pouze po dobu, kterou Bůh sám uzná za vhodnou (*Dial.* 5,3). Takový scénář odpovídá spíše modelu ohraničeného milénia, v němž bude rozsudek vykonán na úplném konci tisíciletí; model, v němž probíhá naprosté očistění země ještě před začátkem „věčného“ nebeského království, by musel řešit i zdoluhavé vykonání rozsudku těch největších hříšníků.

Justin píše o absolutním konci, anihilaci, která nastává z nebeského úradku po posledním soudu a zničí naprosto všechny nespravedlivé, ať už na začátku tisíciletí, nebo k jeho konci. Kde se však v tuto chvíli vyskytuje ono tisícileté království s hlavním městem Jeruzalémem, není z Justinových spisů příliš zřejmé, a Justin se tím dále nikde nezaobírá.⁴¹ Toto konečné kataklysmata uzavírá období hříchu,

⁴¹ Podle Barnarda se obraz tohoto konečného ohně, který očistí celou zemi, objevuje pouze v *Apologiích*, a to kvůli argumentaci proti stoickému pojetí periodického ničení božstva. Naproti tomu *Dialog* obsahuje v návaznosti na judaismus již jen obraz věčného Jeruzaléma; BARNARD, L. W. *Ibidem.* s. 167.

odplatou nespravedlivým duším je kompletní destrukce; uniknout této zkáze bude dáno pouze křesťanům.

3. Milénium

Představa milénia není napříč Justinovým dílem obecně sdílená. *2Apol.* se mnohem jasněji zaměřuje na vykreslení obrazu kompletního ohnivého zničení země spolu s nespravedlivými lidmi i anděly. *Dialog* pak namísto toho obsahuje pouze (matnou) představu tisíciletého království na této zemi. Ačkoli není koncept milénia detailněji rozvinut, hraje v Justinově argumentaci důležitou roli.

Již jsme zmínili Justinovo pragmatické zaměření na článek o těla vzkříšení. Vymezení vůči gnózi je potřebné také v otázce dějin. Gnostikové se svým zaměřením na věci niterné stáhli ze světa a projevovali se nezájmem o jeho dění. Jelikož i příčina zla samotného vznikla ještě před lidskými dějinami, duchovní řešení těchto otázek se nalézá mimo dějiny.⁴² Podle učení gnostiků je třeba, aby se duše vymanila ze sevření tohoto světa, stala se bohem,⁴³ vystoupila vzhůru, očistila se a navrátila se ke svým prazákladům, s nimiž má splynout.⁴⁴ Proti takové představě, která na věčnosti člověka zbaví jakékoli individuality, slouží jako pomyslná obranná zeď křesťanského pravověří právě představa milenialismu. Ten dějiny nepopírá, ačkoli v nich činí hluboký zářez. Po eschatologické transformaci dějiny světa (nově) pokračují a stávají se zárukou individuality nadále existujícího člověka.⁴⁵

Justin svou mileniální představu rozpracovává v kontextu důsledku konkrétních dobových okolností. Tryfón se představuje jako uprchlík z války (*Dial.* 1,3). Jeho otázka po obnovení Jeruzaléma (*Dial.* 80,1; srov. Zj 20,4.6), který padnul do rukou Římanů – a ti tam následně zakázali Židům vstup –, je oprávněná. Na tento dotaz Justin reaguje představou doslovného obnoveného Jeruzaléma a doslovného přebývání v něm. Skutečný Jeruzalém, jak jej popisuje *Dialog*, se tak v Justinově díle vyskytuje vedle představy nového Jeruzaléma coby jakési duchovní skutečnosti, s níž pracují *Apologie*.

Podle *Dialogu s Židem Tryfónem* dá nově vzniklé eschatologické království s hlavním městem Jeruzalémem Ježíš do vlastnictví spaseným coby „okamžitou duchovní, věčnou zemi nebo dědictví“.⁴⁶ Číslovka tisíc se tak stává pouhým sym-

⁴² POKORNÝ, P. *Píseň o perle*. s. 26.

⁴³ *Corp. Herm.* XIII,10.

⁴⁴ POKORNÝ, P. *Řecké dědictví v Orientu: helénismus v Egyptě a Sýrii*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 181; srov. Poseidónos z Apameie a jeho nástin vztahu stoicismu k náboženství: Slunce je mu základním božským ohněm, jehož jiskry má člověk uvnitř sebe; *Ibidem*. s. 159.

⁴⁵ Podobně vidí v tomto ohledu Ivánka hlavní rozpor také novoplatonského schématu, který svou filosofií popírá individualitu člověka. Ta spočívá ve hmotném těle, ale opustí-li božská duše tělo, co je vpravdě člověk? IVÁNKA, E. VON. *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 91n.

⁴⁶ BARNARD, L. W. *Ibidem*. s. 165.

bolem plnosti: věčnosti. Justin popisuje vstup do tohoto království událostí biblického vstoupení do Země zaslíbené pod vedením Jozueho (*Dial.* 110,3–5), čemuž jistě napomáhá i jeho vlastní řecký Starý zákon, který jméno Jozue překládá jako Ἰησοῦς. Dědictví statků na onom světě bude věčné a neporušitelné (*Dial.* 139). Podle této logiky by tedy milénium trvalo věčně, nicméně na jiném místě se objevuje představa uzavření tohoto milénia konečným vyřčením rozsudku (*Dial.* 81,4).

Justin věří v milénium, jehož představa obsahuje znovuvystavěný, nazdobený a rozšířený Jeruzalém (*Dial.* 80,5). Tuto představu přejímá z proroctví Izajášova (Iz 65,17–25), přičemž obzvláště zajímavý je jeho výklad v. 22: „Dny mého lidu budou jako dny stromu. Co svými rukama vytvoří, to moji vyvolení sami spotřebují.“ (ČEP) Septuaginta, z níž Justin v tomto případě vycházel, k řeckému ξύλον („strom“; hebr. עץ) připojuje ještě τῆς ζωῆς (gen. „života“).⁴⁷ Tento strom života vykládá Justin jako přímý odkaz ke Gn 2,9 (עץ החיים) a poněkud zvláště ho chápe jako typos budoucího tisíciletí (*Dial.* 81,3). Totiž ve dni, kdy člověk pojedl ze stromu poznání, měl s jistotou zemřít (Gn 2,17). Přesto žil Adam téměř tisíc let. Vysvětlení nalézá Justin v textu Ž 90,4 (LXX 89,4): „Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.“ (ČEP) Ačkoli tedy Adam v našem časovém měřítku žil poměrně dlouho, v měřítku Božím zemřel ještě téhož dne, kdy Boha neuposlechl. Touto argumentací Justin nepřímo dokládá výskyt mileniální představy ve starozákonních látkách.

Představou milénia se Justin nejvíce inspiruje u apoštola Jana a jeho Zjevení (*Dial.* 81,4), podle něhož bude Kristus vládnout tisíc let s těmi, kteří v něj uvěřili (Jz 20,4–6). Poté nastane univerzální (καθολικήν) a věčné (αἰώνιαν) vzkříšení a soud.

Závěr

Nezdá se, že by byl Justin Mučedník zděšen doposud nenastalou parusíí, spíše ji s nadějí intenzivně očekává. Sám sebe nalézá v období soužení, které se má katastroficky stupňovat, a ve chvíli, kdy přijde znovu Eliáš, aby oznámil návrat Krista, započne se již eschatologické dějství nového věku.

Na základě Justinova premileniálního posttribulacionistického pohledu lze s jistotou konstruovat jen několik věcí. Popis událostí, které se odehrají po Ježíšově návratu, si totiž na mnoha místech často neodpovídá. Podle jednoho pohledu po druhém adventu ihned vzápětí nastane vzkříšení všech, soud a *anihilatio mundi* následované nekonečně trvajícím miléniem. Podle pohledu druhého, který je v zákrytu se Zjevením Janovým (k němuž se také Justin odvolává), dojde po Kristově druhém příchodu ke vzkříšení svatých. Ti budou s Ježíšem vládnout v mile-

⁴⁷ To může být důsledek překladu jiné verze hebrejské předlohy, která mohla mít hebr. עץ původně ve statu constructu. Tak by se toto slovo mohlo pojít i se slovem následujícím (עץ), které by však muselo být zapsáno v jeho absolutním tvaru.

niálním království, jehož hlavní město bude Jeruzalém. Na konci tohoto tisíce let očekává Justin vzkříšení nespravedlivých, následný soud a konečnou odplatu. Co se bude dít poté, již nikde nezazní.

Justin coby odborník na gnostické myšlení využívá křesťanské eschatologie převážně v rámci svých apologetických úvah. Jeho učení o věcech posledních se tak proměňuje v závislosti na dané argumentaci. Tam, kde diskutuje se stoickým (původně hérakleitovským) pojetím konečného přetvoření světa kosmickým ohněm (*ekpyrósís*) a jeho následného znovuzrození (*palingenesia*),⁴⁸ mluví Justin podobně (avšak v biblických souvislostech) taktéž o destrukci světa. Toto Justinovo pojetí pak ohraničenou představu milénia nezná. Podobně jako ve stoicismu, který Justin nikdy plně neopustil, dochází zde ke znovuzrození celého světa, nikoli však božstev. Některé z těchto myšlenek mají své přímé dozvuky i v *Dialogu*. Tam však při rozhovoru s Židem Tryfónem popisuje obraz obnovené země pomocí tisíciletého milénia s hlavním městem Jeruzalémem jako naplnění zaslíbené slávy. Tento mileniální (dějinný) koncept Justinovi posloužil také jako vymezení se vůči mimosvětské angažovanosti gnostických skupin. A tam, kde gnostik touží hmotu nechat daleko pod sebou, aby stoupal výš ke svému prazdroji, Justin namítá: Žádné stoupání duší, ale těla vzkříšení!

Justinova představa eschatonu je (proti helenistickému individualismu) kolektivistická (i když se poměrně často v jeho díle objevuje důraz na pokání jednotlivce) a soustředí se na osobu Krista coby Zachránce i Soudce,⁴⁹ přestože soteriologický důraz je zde typicky patrologisticky položen na skutky.⁵⁰ Justinův zrak je však stále upřen k budoucnosti, jakkoli se její plán může v detailech lišit. Vážnost tak Justinově nekonzistentní eschatologii dodává její samotné kreativní využití napříč všemi apologetickými tématy.

Seznam zkratek děl

(Zkratky biblických knih jsou uvedeny standardně podle ČEP.)

<i>1Apol.</i>	<i>První apologie</i>
<i>1Klem.</i>	<i>První epištola Klémentova</i>
<i>2Apol.</i>	<i>Druhá apologie</i>
<i>Acta Iust.</i>	<i>Akta Justina a jeho druhů</i>
<i>Corp. herm.</i>	<i>Corpus hermeticum</i>
ČEP	Český ekumenický překlad
<i>Dial.</i>	<i>Dialog s Židem Tryfónem</i>

⁴⁸ POKORNÝ, P. *Řecké dědictví v Orientu*. s. 159.

⁴⁹ Srov. zařazení mileniální tematiky do odd. *Dial.* 32–110.

⁵⁰ Je potřeba konat dobré skutky a vyvarovat se skutků zlých. Odsouzení nespravedliví budou poté potrestáni trestem odpovídajícím jejich skutkům; srov. *1Klem.* 30,3.

Ep. VII

Faid.

Haer.

Hist. eccl.

LXX

Mart. Ascen. Isa.

MT

Or. Graec.

Sedmý list

Faidón

Proti herezím

Církevní dějiny

Septuaginta

Umučení a nanebevzetí Izajášovo

Textus Masoreticus

Promluva k Řekům

KŘEŠŤANSKÁ VÍRA POD PALBOU ROZUMU: 'ALÍ B. JAHJÁ B. AL-MUNADŽDŽIM (z. 888) A JEHO DŮKAZ PRAVDY ISLÁMU

LUKÁŠ NOSEK

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
lukas.nosek@htf.cuni.cz

THE CHRISTIAN FAITH UNDER THE FIRE OF REASON: ALI B. JAHJA B. AL-MUNAJJIM (DIED IN 888) AND HIS PROOF OF THE TRUTH OF ISLAM

Abstract: The paper presents an analysis of one of the Muslim treatises about the prophetic status of Muhammad (nubuwah) and the miraculous characteristic of the Qur'an (i'jaz al-qur'an) by using philosophical reasons and methods (e.g. via syllogisms). This Muslim treatise was created in the 9th century (by members of Persian family al-Munajjim). This is something like a letter to Christians with a friendly incentive to convert to Islam. The paper includes an analysis after the introduction (with a presentation of the authors, manuscripts and editions). In conclusion, the author tries to answer why violent coercion to faith prevails today rather than rational verbal controversy, and he notices shining examples of intellectual controversy in modern Islam (persons: M. Abduh, A. Mokrani; documents: A Common Word, On Human Fraternity for World Peace and Living Together).

Keywords: Christian minority; reason; polemics; interreligious dialogue; Ibn al-Munajjim; A Common Word; On Human Fraternity for World Peace and Living Together

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2020, Vol. 91, No. 2: p. 208 – 224.

Typologie pronásledování křesťanů v muslimském světě je velmi rozsáhlá a komplexní, jak nám naposledy ukázala kolegyně Věra Miláčková.¹ Je zajímavé, že v jejím příspěvku marně hledáme polemické a na bázi slovní argumentace postavené „přesvědčování“ o pravdě islámu. Tento příspěvek chce přiblížit právě tento způsob možného „nátlaku“ na křesťany.

Jestliže jej Miláčková nenalézá v současnosti, rozhodně jej nalezneme v minulosti. V období mezi 8. až 13. stoletím můžeme nalézt mezi křesťany a muslimy na filosofii postavené zápolení, dokazování a obranu svého vyznání. V posledku šlo o to, druhého pouhým slovem přesvědčit, že právě toto náboženství je správné, pravdivé a lidsky přirozené. Ze strany křesťanů šlo ve valné většině o obranu a dokazování, že se křesťanská víra nepřičí rozumu. Ze strany muslimů pak šlo o formu věrnou koránskému příkazu (viz K 16,125; podobně 29,46):

¹ Srov. Věra M. Miláčková, „Typologie pronásledování křesťanů“, in: *Theologická revue* roč. 90 (2019), č. 4, s. 408-420.

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšími! Pán tvůj zná nejlépe ty, kdož z cesty Jeho zbloudili, a zná dobře i ty, kdož správně jsou vedeni.

Jestliže je možné tuto polemickou konfrontaci nalézt v dochovaných písemných pramenech v minulosti, dnes je na místě otázka, proč o tomto slovním a nenásilném způsobu neslyšíme dnes. Nebo ještě jinak: proč dnes převažuje násilí a násilné nucení ke konverzi, nebo k emigraci?

Jeden ze zárných příkladů takovéto rozumové polemiky minulosti pochází z konce 9. století. Jde o dochovanou korespondenci mezi muslimem 'Alí b. Jahjá b. al-Munadždžimem (z. 888) a dvěma křesťany Hunajnem b. Isháqem (z. 873) a Qustá b. Lúqou (z. 920).² Z muslimova traktátu poznáme, jakým způsobem byla křesťanská menšina pobízena (*nasíha* - نصيحة) k přijetí islámu na základě rozumu. U obou křesťanů můžeme nalézt adekvátní odpovědi. Jde sice o pouhé tři dopisy, ale ve skutečnosti máme před sebou tři menší traktáty (z arabského *risála* – رسالة).

V našem příspěvku se zaměříme na způsob, jak tehdejší filosoficky vzdělaný muslim předložil důkaz (*burhán* – برهان) o tom, že Muhammad je Alláhovým prorokem a Korán je Alláhovým zázrakem. Obě zmíněná témata, jak prorocký statut Muhammada (*nubuwwa* – نبوة), tak zázrak Koránu (*'idžáz al-qur'án* - إعجاز القرآن) jsou předmětem klasické muslimské apologetiky. Analyzovaný traktát je jedním vůbec z prvních,³ který se snaží danou problematiku obhájit, a to za použití filosofických a právních metod.⁴

Nejprve předložíme bližší kontext traktátu, kdy představíme autora (resp. autory) a krátce zmíníme problematiku dochovaných rukopisů a současných kritických edic. Stěžejní částí bude analýza traktátu. V závěru se zamyslíme, zdali se tento způsob gentlemanské polemiky vytratil, a nebo přece jenom se tu a tam dá v islámské produkci nalézt.

² Transkripci jsme volili podle zavedeného způsobu prof. Luboše Kropáčka (*Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006^s, s. 275). Téměř ve všech případech však přidáváme i arabský originál. Z originálního textu vyjímáme klíčové pasáže, které doplňujeme českým překladem. Při transkripci opomíjíme asimilaci určitého členu, přepisujeme tedy *al-dhát*, nikoliv *adh-dhát*. Počáteční *hamzu* jsme v transkripci vynechali. Ve jménech ibn přepisujeme jako b., ponecháváme jen když uvádíme na prvním místě, tedy Ibn al-Munadždžim.

³ Za klasická zpracování nenapodobitelné charakteristice Koránu jsou považovány traktáty např. od al-Nazáma (z. 846), al-Džáhize (z. 869), al-Baqilláního (z. 1013), 'Abd al-Džabbára (z. 1025) a al-Džurdžáního (z. 1078); viz Richard. C. Martin, „Inimitability“, in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'án*, vol. 2 (E-I), Leiden-Boston: Brill, 2002, s. 526-536.

⁴ Srov. Barbara Roggema, „'Alí ibn Yahyá ibn al-Munajjim“, in: David Thomas - Barbara Roggema (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 1 (600-900)*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 762-767.

1. Kontext

1. 1. Autoři

Jak jsme zmínili, traktát, který chceme představit autor adresoval dvěma slavným křesťanům: nestoriánskému lékaři, filosofovi a překladateli Hunajnu b. Isháqovi (z. 873) a melchitskému překladateli, teologovi, filosofovi, astronomovi a matematikovi Qustá b. Lúqovi (z. 920).⁵

Otázkou je, kdo byl přesně tím muslimským autorem. Jak si totiž můžeme všimnout, téměř 50 let dělí úmrtí jednoho adresáta od úmrtí druhého. Je velmi nepravděpodobné, že by oba byli reálnými adresáty, a to i přesto, že jsou oba v traktátu zmíněni (viz IM § 2).⁶

Dějiny bádání se shodují na tom, že šlo o člena z početné rodiny Banú al-Munadždžim slavné původem perské rodiny, která mezi 8. až 10. století patřila mezi vysoce postavené členy chalífova dvoru v Baghdádu. Fleischhammer v *Encyclopaedia of Islam* vyjmenovává jedenáct známých členů této rodiny.⁷ Všichni z nich působili na chalífově dvoře jako poradci, lékaři, astrologové, historici, teologové nebo filosofové. Jedním z význačných členů byl např. Abú Mansúr Abán (z. ?), který byl dvorním astrologem chalífy al-Mansúra (chalífou 754-775 po Kr.), nebo jeho syn Abú 'Alí Jahjá (z. 817), ten zase pracoval pro slavného al-Ma'múna (chalífou 813-833 po Kr.). Dalším význačným členem rodu byl Abú al-Hasan 'Alí b. Jahjá b. al-Munadždžim (z. 888), který byl velmi blízký přítel chalífy al-Mutawakkila (chalífou 847-861 po Kr.) a je známý také jako zapisovatel a sběratel básní starých arabských básníků z před-islámské epochy.

Víme také, že většina z Banú al-Munadždžim patřila ke slavné teologické škole mu'tazila. Ta je známá svým helénistickým backgroundem a hluboce zakořeněnou a osvojenou filosofií s teologickým důrazem na boží jedinost (*tawhíd* – توحيد) a spravedlnost (*'adl* – عدل).⁸

⁵ K oběma postavám krátce a přehledně viz Mark N. Swanson, „Qustā ibn Lūqā“, in: David Thomas - Barbara Roggema (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. I (600-900)*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 147-153; Juan Pedro Monferrer-Sala - Barbara Roggema, „Ḥunayn ibn Iṣḥāq“, in: David Thomas - Barbara Roggema (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. I (600-900)*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 768-779; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II, Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1947, s. 30-32 (Qustá b. Lūqā) a 122-129 (Hunajn b. Ishāq).

⁶ Takto označujeme číslo věty (bez paginace) z traktátu Ibn al-Munadždžima z arabsko-italské edice viz Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003.

⁷ Srov. Manfred Fleischhammer, „Munadždžim, Banu“, in: *Encyclopaedia of Islam. New edition*, vol. VII, Leiden: Brill, 1993, s. 553-561.

⁸ Srov. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin und New York: De Gruyter, vol. II-IV, 1992–1997; William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford: OneWorld, 2008, s. 209-250; Miguel Cruz

Protože údaje o autorství jsou poměrně rozmanité, zdá se pravděpodobná teorie o dvou autorech. Prvním by měl být Abú al-Hasan 'Alí b. Jahjá b. al-Munadžďim (z. 888), který napsal traktát někdy v 60. či 70. letech devátého století a adresoval jej Hunajnu b. Isháqovi, který také krátkým traktátem odpověděl. Později byl – z neznámých důvodů – traktát upraven Abú 'Isou Ahmad Jahjá al-Munadžďimem (z. ?920) a byl pozměněn zaslán Qustá b. Lúqovi (z. 920).⁹ I ten svým traktátem odpověděl. Pro druhého autora hovoří, že v rukopise nacházíme jeho jméno (viz IM § 1). Ten ovšem prvního adresáta - Hunajna - mohl potkat jen jako malý chlapec, zdá se tedy nepravděpodobné, že by byl jediným autorem. Navíc je dvojí autorství poznatelné i z obsahu. Je zde přítomné časté opakování některé argumentace či dokonce i některých pasáží.

Pro lepší srozumitelnost jsme se rozhodli tyto závěry uzávorkovat a v dalším textu budeme hovořit o autorovi jako o Ibn al-Munadžďimovi (dále IM).

1. 2. Otázka rukopisů a kritických edic

Snad je zřejmé, že traktáty nikdy nebyly čistě soukromé adresované danému mysliteli. Byly naopak veřejně známé a oblíbené (jak dokazuje např. Ida Zilio-Grandi) a mohly získat na věhlas díky svému autorovi, i díky svému obsahu. Možná právě i to je důvod pozdějších úprav traktátu a jeho dalšího zaslání dalšímu význačnému adresátovi.

Všechny tři traktáty (muslimova pobídka a dvě křesťanské odpovědi) se dochovaly společně a z jistého úhlu pohledu tak tvoří jednotné dílo. Samir Khalil Samir vypočítává dva známé rukopisy, jeden v *Bibliothèque Orientale* v Bejrútu (MS 664), který pochází z roku 1867. Druhý byl uložen v soukromé knihovně *Bibliothèque Ma'lúf* v libanonské Zahlé (MS 1355) a je bez bližšího určení z 18. století. Třetí rukopis se nalezl zkraje třetího tisíciletí v Damašku v knihovně řeckého orthodoxního patriarchátu.

Samir Khalil Samir při své kritické edici, kterou prvně publikoval s Paulem Nwyiem v roce 1981 vyšel pouze z bejrútského manuskriptu a konzultoval některé

Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico. 1. Dalle origini al XII secolo in Oriente*, Brescia: Paideia, 1999, s. 116-134; Robert Caspar, *A Historical Introduction to Islamic Theology. Muḥammad and the Classical Period*, Rome: PISA, 1998, s. 167-182; Daniel Gimaret, „Mu'tazila“, in: *Encyclopaedie of Islam. New edition*, vol. VII, Leiden: Brill, 1993, s. 783-793.

⁹ Srov. Barbara Roggema, „'Alī ibn Yahyā ibn al-Munajjim“, in: David Thomas - Barbara Roggema (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 1 (600-900)*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 762-767; Ida Zilio-Grandi, „Introduzione“, in: Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003, s. 13-40 (28-30); Paul Nwyia, „Introduction générale“, in: Samir Khalil Samir – Nwyia Paul (eds. et trad.), *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Hunayn Ibn Ishāq et Qustā Ibn Lūqā*, in: *Patrologia Orientalis*, n. 185, tom. 40 – fasc. 4, Turnhout: Brepols Publishers, 1981, s. 535-555 (538-543).

pasáže citované muslimským historiografem Zahír al-Dín al-Bajhaqím (z. 1169).¹⁰ V této arabsko-francouzské edici nalezneme všechny tři traktáty (vč. Hunajnova i Qustova).¹¹

Druhá kritická edice vznikla o dvacet let později v Itálii. Ujal se ji opět Samir Khalil Samir, který v té době působil na *Pontificio Istituto Orientale* a *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica* v Římě. Svou předchozí edici více i méně upravil (krom jiného, v jiné metodologii rozdělení a očíslování vět). Italského překladu a komentáře se ujala italská islamoložka Ida Zilio-Grandi. V edici ovšem chybí Hunajnova replika, je zde pouze Qustova odpověď.¹²

Na okraj upozorníme, že vedle francouzského a italského překladu, které jsou součástí obou edic, existuje překlad všech tří traktátů (vč. Hunajnovy a Qustovy repliky) do polštiny. Ten vznikl díky Januszi Szymańczykovi, který vyšel ze starší francouzsko-arabské edice.¹³

V Ibn al-Munadždžimově traktátu je v první kritické edici 100 vět, v novější 226 vět. Jak jsme naznačili, rozdíl je pouze v metodologii rozdělení a očíslování vět, nikoliv v obsahu. Hunajnova replika je pouze v první kritické edici a je složena z 88 vět. Qustá odpověděl nejobširněji. Ve starší edici jde o 258 vět, v nové italské jde o 581 vět.

Při naší analýze budeme vycházet z novější arabsko-italské edice, a budeme ji označovat IM (tj. Ibn al-Munadždžim), § (tj. číslo věty této edice). V jednom případě citujeme ze starší edice na což náležitě upozorníme. Používáme Hrbkův překlad Koránu,¹⁴ arabský originál Koránu citujeme podle užívané káhirské vulgáty (z *tanzil.net*).

2. Představení Ibn al-Munadždžimova traktátu

2.1. Úvod traktátu

Muslimův text je poměrně ucelený s úvodem i závěrem. Ovšem obsahově je díky několika již zmíněným opakováním do jisté míry neučesaný.

¹⁰ Srov. Samir Khalil Samir – Nwyia Paul (eds. et trad.), *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, in: *Patrologia Orientalis*, n. 185, tom. 40 – fasc. 4, Turnhout: Brepols Publishers, 1981.

¹¹ Srov. Samir Khalil Samir – Nwyia Paul (eds. et trad.), *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munağğim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, in: *Patrologia Orientalis*, n. 185, tom. 40 – fasc. 4, Turnhout: Brepols Publishers, 1981, s. 592-685 (Qustá b. Lúqá), s. 686-701 (Hunajn b. Isháq).

¹² Srov. Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull' origine divina dell' islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003.

¹³ Srov. *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*. Przekł³ad Janusz Alfred Szymańczyk, Krakow: Wydawnictwo WAM, 2005.

¹⁴ Srov. *Korán*. Z arabského originálu *Al Qur'án* podle různých vydání přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek, Praha: Academia, 2000 (dále již jen K číslo sůry, číslo verše).

V úvodních větách (viz IM §§ 1-42) představuje autor svůj záměr předat přátelskou pobídku (viz IM §§ 4,18,29; *nasíha* - نصيحة). Její podstatou je důkaz (*burhán* - برهان), že Muhammad je prorok (potažmo, že Korán je zázrak). Z toho důvodu pojmenovává celý traktát, jako důkaz (viz IM §§ 1,4), tak je i dílko známé.¹⁵

رسالة ألفها أبو عيسى يحيى بن المنجم، ولقّبها بالبرهان

Traktát, který sepsal Abú 'Ísá Jahjá b. al-Mundžďžim a nazval jej Důkazem.

قد وجهت إليك بقرطاس، وفيه البرهان الذي ذكرته لك في نبوة محمد... وقد نصحتك فيه جهدي
*Poslal jsem ti dílo, v němž je důkaz, ve kterém ti tvrdím, že Muhammad je prorok...
nabízím ti tím přátelskou pobídku, nakolik to mohu učinit.*

Celý traktát je nástinem sylogismu s premisami (*al-muqaddima al-kubrā / al-muqaddima al-sughrā* – المقدمة الكبرى / المقدمة الصغرى) a konkluzí (*natíďďa* - نتيجة). Přičemž Ibn al-Munadžďžim tvrdí, že mu jde v první řadě o to, aby ukázal evidentnost a zřejmost premis. Úkolem zdravého lidského rozumu je tyto premisy přijmout a tedy dojít ke stejnému závěru. Tudíž přijmout islám není jen rozumově logické, ale i hluboce lidské a přirozené (IM § 8).

وما أقمت لك، في نبوة محمد، إلا برهاناً، مقدّماته ممّا عليه الأمم كلّها مجمعة وما هو مأخوذ من الفطرة
*To co jsem ti předvedl o Muhammadově prorockém statutu, není nic jiného než důkaz,
jehož premisy všechny národy přijímají přirozeně.*

Tato zmínka o lidské přirozenosti zasluhuje poznámku. Již v Koránu nacházíme o ní zmínku, když odkazuje na původní – tj. Alláhem původně zamýšlenou – lidskou přirozenost (*fitra* – فطرة).¹⁶ V Koránu jde o informaci, že člověk je od své přirozenosti monoteista (*haníf* – حنيف). Vše je umocněno původním slovesem *fatara* (فطر), které nese význam stvořit. Tedy Alláhovo stvoření člověka, de facto znamená stvořit lidskou přirozenost přirozeně inklinující k monoteismu. Korán tvrdí (viz K 30,30):

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّا أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Obrat' tvář svou k náboženství pravému jako haníf podle sklonu přirozeného lidem [ar.: fitra], v němž Bůh lidi stvořil [ar.: fatara]. Stvoření Boží pak změnit nelze -
a toto je náboženství neměnné, však většina lidí to neví.*

¹⁵ Srov. Barbara Roggema, „'Alí ibn Yahyā ibn al-Munajjim“, in: David Thomas - Barbara Roggema (eds.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 1 (600-900)*, Brill, Leiden – Boston 2009, s. 762-767 (celé heslo je věnováno tomuto dílu „al-Burhān“).

¹⁶ Srov. Arne A. Ambros – Stephan Prochazka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, s. 214.

Ibn al-Munadždžim to posouvá k jasnějšímu výrazu. Člověk se podle lidské původní přirozenosti nenásilně rozhoduje k přijetí vyznání, že Muhammad je prorok (viz výše IM § 8).

2. 2. Základní předpoklady

Autor si v další pasáži mnohem více všímá zřejmosti a evidentnosti některých faktů z života Muhammada i z povahy Koránu. Klíčové je právě slovo jasnost / evidentnost / zřejmost (viz IM §§ 6,38; *burhán wádih / bajjina wádiha* – / بينة واضحة (برهان واضح). U Koránu jde pak autorovi o to, aby dokázal jeho nenapodobitelnost (viz IM §§ 39,41 - 'adžiza / mu'džiza / 'idžáz – اعجاز / معجزة / عجز).

Svůj traktát Ibn al-Munadždžim dělí do třech velkých tematických částí. Nejprve se snaží prokázat, že se různé národy shodují v přijetí některých obecných historických faktů (IM §§ 43-82): hovoří o perských a řeckých dějinách, následně o starozákonním Mojžíšovi i Ježíšovi, aby vzápětí hovořil o Muhammadovi. Shrneli-li tyto řádky, pak mu jde o následující (viz IM § 68,71,76,81):

فالأُمم كُلُّهَا مَجْمَعَةٌ مَقْرَةٌ بِكَوْنِهِ فِي الْعَالَمِ، وَظُهُورُهُ بِأَرْضِ الْحِجَازِ
وَ أَنَّ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ قَدْ ذَكَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَهُ عَلَيْهِ
وَإِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ فِي نَبْوَةِ النَّبِيِّ

وقد قالت الفيلسوفة إنّ العلم المأخوذ من جملة الناس لا يقع فيه الكذب ولا يكون غير الحقّ
Tedy všechny národy se shodují na tom, že Muhammad skutečně pobýval na Zemi a že se pohyboval v Hidžázu...

některé se pak shodují na tom, že Písmo, které přinesl, mu zjevil Alláh...

Některé národy se neshodují na přijetí prorockého statutu Muhammada...

Filosofové říkají, že poznání, které přijímají všichni, nemůže obsahovat lež, a nemůže být jiné než pravda.

Ibn al-Munadždžim zde odkazuje na filosofy (*fajlásifa* – فيلاسفة) a na jejich názor, že na čem se všichni shodnou, nemůže být lží. Možná mu jde o aplikaci klasického kategorického sylogismu a jeho hlavního předpokladu (tzv. *premisy maior*), jako např. *všichni lidé jsou smrtelní*.

Zdá se ovšem, že autorovi jde spíše o muslimskou právní metodu (podle některých jde o pramen práva) tzv. *'idžmá'*¹⁷ - tedy má zřejmě více na mysli jednomyslnou shodu v řešení právních otázek. Tvrdí také, že reálná existence Muhammada je nezpochybnitelná a naznačuje shodu nad původem Koránu od Alláha. Přiznává však, že ne všichni souhlasí s prorockým statutem Muhammada. Aby se nedostal do logické pastí, sám koncem pasáže dodává (viz IM §§ 78-79), že chce užít jen ta

¹⁷ Srov. Jan Potměšil, *Šarí'a . Úvod do islámského práva*, Praha: Grada, 2012, s. 74-78.

fakta, nad kterými panuje shoda, věrný pravidlu: „*v čem panuje shoda, musí být pravdou.*“

فَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمْ مِنْ أَمْرِهِ، فَلَا اخْتِلَافَ فِيهِ بَيْنَ الْأُمَمِ، وَلَا شَكَّ وَلَا اِرْتِيَابَ فِيهَا أَجْمَعَتْ عَلَيْهِ الْأُمَمُ كُلُّهَا
Na všem tom, co jsem zde k tématu zmínil, nepanují rozdílné názory; naopak na čem se všechny národy shodnou o tom není pochyb ani nejistota.

Tento konsensus (dle Goldzihera islámská varianta *consensus ecclesiae*) navždy (vposledku jde o soteriologii) kvalifikuje normy jako platné a závazné. Nejde tedy jen o pravdu, ale i o jistotu proti pochybám. Tato jistota se podle muslimů nachází právě tam, kde se všichni shodnou. Dnešní právník Júsuf al-Qaradáwí hovoří dokonce o imperativu: opustit pochybné a nejisté.¹⁸ Tomu podobně dodává náš autor (viz IM §§ 80):

لَأَنَّ رَدَّ ذَلِكَ خُرُوجَ عَنِ الْمَتَعَارَفِ، وَتَكْذِيبَ لِلْفِطْرَةِ
Vskutku toto odmítnout [tj. zřejmost, že Muhammad je prorok], znamená opustit obecně přijímané a protičinit tím lidské přirozenosti.

2. 3. Druhá část traktátu

2. 3. 1. Pasáž o Muhammadově roli v dějinách

V druhé části se Ibn al-Munadždžim věnuje roli Muhammada mezi Araby (IM §§ 83-147). Zde jde o jakousi glorifikaci Muhammada a jeho role pro dějiny Arabů. Hned z kraje uvádí, že je Muhammad přivedl k monoteismu (viz IM § 91):

فَنَقَلَهُمْ مِنَ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَحْدَهُ
je přivedl od klanění sochám ke klanění Alláhovi samotnému

Dále uvádí Muhammadovi role pro vzdělanost předislámských Arabů, boj proti analfabetismu a negramotnosti. Tvrdí také, že Muhammad Araby naučil modlitbě, almužně i postu, naučil je věřit v pravdivé články víry (v anděly, proroky, vzkříšení mrtvých). Tvrdí také, že je Muhammad umravnil, když je naučil (viz IM § 97):

وَبَصَدَقَ الْحَدِيثَ، وَاجْتَنَبَ الْكُذْبَ، وَأَدَاءَ الْأَمَانَةِ إِلَى أَهْلِهَا
pravdě ve slovech, vyhýbání se lži a být důvěryhodným ke svým blízkým

Také jim nařídil, aby pomáhali druhým a vzájemnou shovívavost (viz IM § 100-102).

وَأَمْرَهُمْ بِالْتَعَاُفِ وَالْإِيْثَارِ وَالتَّرَاحُمِ... وَبِالتَّوْقِيرِ للكبِيرِ وَالرَّحْمَةِ للصغِيرِ

¹⁸ Srov. Júsuf al-Qaradáwí, *Povolené a zakázané v Islámu (Al-Halál wal Harám fil Islám)*, Praha: Islámská nada-ce, 2004, s. 25 (devátá zásada ohledně povoleného a zakázaného podle al-Qaradáwího zní: „9. Je nutno se vyvarovat toho, co je pochybné a nejisté“).

Přikázal jim vzájemnou shovívavost, atruismus a vzájemné milosrdenství... a respekt k vůdcům a milosrdenství k nejmenším.

Naopak jim prý zakázal vzájemnou nespravedlnost (*tazálum* - تظالم) či závist (*tahásud* – تحاسد), smilstvo (*ziná'* - زناء), lichvu (*riban* - ربا) či podvod (*ghiš* – غش).

Závěrem autor tvrdí, že Muhammad byl tím nejinteligentnějším mužem na Zemi (viz IM §§ 111-112; podobně IM § 113):

ولهذا أجمع الناس كافةً (من كان منهم من أهل ملّة محمد... والمنتحلين غير دعوته)
أنّ الأرض لم يكن عليها مثله أكمل عقلاً ولا أرجح رأياً

Proto se všichni (ti, kteří patří k Muhammadově náboženství i ti, kteří se přináleží jinému vyznání) jednomyslně shodují na tom, že na zemi nebyl nikdo dokonalejší k jeho rozumu a podobný k jeho úsudku.

وإنهم يقولون : إنّ عقله يرجح على عقول العالمين, وإنه لم يكن مثله أنقّب نظراً, ولا أحسن سياسةً, ولا أتقن تدبيراً

Říkají: Jeho rozum překonával rozum jiných smrtelníků, nebylo mu podobného v ostrosti jeho úsudku, nebylo lepšího v politikaření, ani zručnějšího v organizování.

2. 3. 2. O nenapodobitelnosti Koránu

V následující pasáži (viz IM §§ 122-138) se muslimský autor věnuje důkazům o zázračnosti Koránu. Nejprve tvrdí, že se všichni shodují na jedinečnosti koránského jazyka (IM §§ 122-124).

والنّاس أجمعون ... مجمعون على أنّه ... أن يجيء رجل كامل العقل... ونشأ... بكلام هو لغته (ليس منه كلمة إلا وقد استعملوها في كلامهم منفردة) , مؤلفاً تأليفاً لم يخرق لأسماعهم مثله

Všichni lidé... souhlasí s tím..., že přišel člověk dokonalého rozumu..., předložil jim... jejich slovy (a nebylo jediného z těch slov, které by oni sami již neužívali), umně sestavené dílo, kterémuž podobné nikdy nevstoupilo do sluchu jejich.

V této souvislosti odkazuje na známý koránský verš z druhé súry (viz K 2,23):

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Jste-li na pochybách o tom, co jsme seslali služebníkovi svému, tedy přineste súru podobnou této a předvolejte si svědky své kromě Boha, jste-li pravdomluvní!

Právě tato zřejmost dokonale sestaveného - a proto - lidskými silami nenapodobitelného textu Koránu je pro Ibn al-Munadždžima důkazem, že Korán je Alláhovým dílem, ergo zázrakem. Zde snad doplňme, že jde vposledku o názor řady muslimů dodnes.¹⁹ Vždyť i arabské slovo pro zázrak Koránu *i'džáz* (*i'džáz al-qur'án*

¹⁹ Srov. Navid Kermani, *Gott is schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München: C.H. Beck Verlag, 2000.

- (عجاز القرآن - nese doslova význam nenapodobitelnost / neopakovatelnost. Slovo pochází ze slovesa 'adžaza (عجز) *být neschopen něco udělat, nebo být slabý*.²⁰

2. 3. 3. Muhammadova jistota

Mezi před-islámskými Araby byla údajně celá řada básníků a recitátorů a mistrů slova. Muhammad tedy nemohl vědět, zdali někdy v minulosti se neobjevil mezi nimi „něco“ Koránu podobného. Podle Ibn al-Munadždžima si byl Muhammad zřejmě „nadpřirozeně“ jistý o své mimořádnosti, když pronesl verš ze 2. súry (viz výše K 2,23). Ibn al-Munadždžim uzavírá (viz IM § 138):

فقد بقي أن يكون، إنما قال لهم ذلك بعلم لا ريب فيه، ويقين لا شك معه، أنهم لا يقدرُونَ على ذلك
*Nezbývá než vysvětlení, že když jim toto pronášel, byl ve stavu poznání, ve kterém
absentovala pochybnost, ve stavu jistoty, kde absentovala nejistota, ve stavu, kterého
nemohli ostatní dosáhnout.*

Dále téma posouvá, když se věnuje (viz IM §§ 139-145) rozdílu mezi Alláhovým a lidským poznáním. Korán totiž hovoří o tom, že pouze Alláh zná tajemství lidem zahalená (*ghajb* - غيب; viz K 6,59; 10,20; 27,65; 59,22). Pokud Muhammad učil Araby právě tato „nadpřirozená“ zahalená tajemství, pak k těmto tajemstvím musel mít „nějaký“ přístup. Nelze dospět k jinému závěru než, že ho tímto „nadpřirozeným poznáním“ obdaroval samotný Alláh ve svém zjevení. To připouští i Korán (K 72,26-27):

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رِصْدًا
*On [tj. Alláh] jediný zná nepoznatelné a nikoho do svých tajemství nezasvěcuje; kromě
těch, jež oblíbil si ze Svých poslů; a před ním i za ním dozorce kráčí.*

Nevyplývá z toho, že by tím Muhammad získal nadlidskou přirozenost. On zůstal člověkem (viz IM § 139). V Ibn al-Munadždžimově výroku jde o autorství Koránu. Jeho autorem není nikdo jiný než samotný Alláh (viz IM §§ 144-145).

ومحمد بشري مخلوق، وليس من ذات المخلوقين علم الغيب... فقد بقي أن يكون علمه بأن العرب لن
تستطيع أن تعارضه في سورة من سور القرآن، إنما أخذه عن الله، الذي لا يعلم بالغيب إلا هو
*Muhammad zůstal stvořeným člověkem a není v přirozenosti stvořeného poznat
zahalené... a tak o jeho poznání zůstává jediné řešení, totiž ta skutečnost, že pokud
Arabové nebyli schopni napodobit jednu súru ze súr Koránu, [Muhammad] to musel
získal od Alláha, vždyť nikdo nezná zahalené, vyjma Alláha.*

Z toho vyplývá (viz IM §§ 146-147):

وإن كان إنما أخذ عن الله، فهو إداً نبيّ أرسله الله

²⁰ Srov. Petr Zemánek (et alii), *Arabsko-český slovník*, Praha: Set Out, 2006, s. 468; Arne A. Ambros – Stephan Prochazka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, s. 183.

Pokud to získal od Alláha, pak musí být prorok, kterého poslal Alláh sám.

2. 4. Třetí část traktátu

2. 4. 1. Opět o Muhammadově jistotě

Ve třetí části píše Ibn al-Munadžžidim ještě jednou a z jiného úhlu pohledu o Koránu a o Muhammadově proročském statusu (viz IM §§ 148-182). Nejprve se zamýšlí obecně nad jakýmkoliv prorokem. Buď je jeho poselství jen jakousi knihou plnou lidských moudr (IM § 150; *وإما رجلا جاء بشيء من قبل نفسه*), která může být někým jiným napodobena, nebo je to poselství od Alláha (IM § 152; *إما رجلا جاء به عن ربّه*). V tom případě by takový prorok měl být pln jistoty (*ياقین* - *jakín*) a pevného přesvědčení (*wathíqa* – *وثيقة*). A právě to je případ Muhammada, jak dodává (viz IM § 151; *وتلك صفة*).

2. 4. 2. Obsahově o Koránu

Ibn al-Munadžžidim sleduje také obsahovou stránku Koránu. Nejprve tvrdí, že v obsahu Koránu jsou některé věci lidskému rozumu a jeho představitosti nepřístupné (viz IM § 164).

²¹ومن ذلك يتبين أنه ممن لا يناله الأوهام، وتأليف من لا تحده الصفات

Z předchozího vyplývá, že Korán pochází od někoho, komu nemohla pomoci představa, a kompozice [Koránu nemohla pocházet] od někoho, kdo by [sám] definoval vlastnosti [této kompozice].

Ibn al-Munadžžidim chce nejprve říci: aby někdo vymyslel Korán, nemohla by mu pomoci fantazie. Řečeno dnešním jazykem: Korán je něčím více než jen sci-fi. V druhé řadě naznačuje dokonalou kompozici Koránu, kterou opět nemohl vymyslet žádný smrtelník. Korán je literárně dokonalý. Alláh stvořil lidský rozum neplodný a neschopný (*a'qama... wa a'džaza* – *أعجم... وأعجز*) vyprodukovat nějakou vlastnost Koránu (viz IM §§ 164-166). Právě zde odkazuje na koránský verš (K 41,41-42):

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَبِيبٍ

On zná ty, kdož nevěří v připomenutí, když přijde k nim, přestože je to Písmo vzácné,

²¹ Cituji zde starší edici (§ 75, s. 580). Nová edice na konec první věty před slovo *al-awhám* (představitost) přidává negující částici: *illá* (§ 164, s. 96). I když obě varianty jsou přípustné, struktura celého souvětí se bez této záporné částice obejde. Český význam:

1) s částicí: „...komu ho nemohla vytvořit **nic než** představa...“;

2) bez částice: „...komu nemohla pomoci představa...“. První varianta významově připouští představu / představitost / imaginaci (*awhám*), ovšem jde o představu chimérickou, nereálnou, snovou, nebo chceme-li mylnou, falešnou. Proto bylo nemožné aby tento druh lidské představitosti mohl vytvořit tento text. K arabskému slovu *awhám* viz Petr Zemánek (et alii), *Arabsko-český slovník*, Praha: Set Out, 2006, s. 822.

*a nic falešného se doň ni zpředu ni zezadu nedostane, vždyť seslání od moudrého,
chvályhodného to je!*

Nejde jen o neschopnost vytvořit Koránu podobný text, jde ještě o hlubší teologičtější důvod. Pokud je Korán slovem Alláhovým, pak by jeho napodobení znamenalo „participovat“ na atributu Alláhovi stvořitelské činnosti. Z uvedeného koránského verše ještě vychází jedna charakteristika - pravdivost Koránu. To co obsahuje, je plně tím, co tam mělo být (viz IM § 167).

فأعجز العقول عجزاً عن مسألته, وانقطاعاً عن التشبّه بمثل ما جاء به وأتمّ الله له
*Pokud jde o otázky o [Alláhovi], pak On [tj. Alláh] lidské rozumy zaskočil jejich vlastní
neschopností a [sám se] oddělil od antropomorfismů, které sám nezjevil a které sám
nechtěl.*

Korán není lidským textem i z toho důvodu, že v textu není lži, ani nepravdy, ani se zde nevolá po nespravedlnosti, nebo po nepřátelství (viz IM § 171).

هيهات! كلام الله لا يحاول, وآياته لا تعارض, وحجته لا يميل عليها
*Jak poštilé! Alláhovo slovo se nesnaží klamat, jeho znamení neprotiřečí a jeho
argumenty se nemohou proměnit v protiaargumenty.*

Ibn al-Munadždžim deklaruje, že Korán je znamením pravdy.

فهذا برهان واضح حقيقي في القرآن بأنه آية من آيات النبوة, وآية الحق من عند الله
*Toto je zřejmý pravdivý důkaz o Koránu, že je zázrakem příslušejícím ke znamení
proctví, že je znamením pravdy příslušejícím k Alláhovi*

2. 4. 3. Závěr sylogismu

Následuje závěrečná pasáž, kde deklaruje, že premisy (*muqaddimát* - مقدمات) jsou konsensuálně přijímané a z žádného důvodu nemohou být odmítnuty, nebo považovány za nepravdivé. Z toho nutně vyplývá, že závěr (*natídža* - نتيجة) musí být pravdivý (viz § 182).

وإذ كانت المقدمات حقاً, وجب أن تكون نتائجها حقاً
Pokud jsou premisy pravdivé, pak nutně musí být pravdivé i jejich závěry.

2. 5. Zopakování předešlého

Nejprve ve shrnující pasáži autor dokazuje, že Muhammad je všemi přijímán, jako muž nesporných kvalit, který přinesl nenapodobitelný Korán (viz IM §§ 183-198). Dále připomíná svou premisu o Arabech, jejich vztahu k pronášenému a recitovanému slovu. S tím připomíná nenapodobitelnost Koránu (viz IM §§ 199-210). A následně uvádí důležitý pohled na Muhammadovu jistotu a přesvědčení. I ta fakta, která Muhammad předal v Koránu odkazují na nebeský původ. Jedině Alláh

zná zahalené a lidem nepoznatelné. Muhammad tedy musí být jeho prorok, který je poslán k lidem. Muhammad mluví pravdu, když o sobě tvrdí, že je Alláhovým prorokem (viz IM § 217).

فقد صدق محمد في ما ذكر وأدعى لنفسه من النبوة، وأنه رسول الله إلى خلقه
*Vskutku byl Muhammad pravdivým v tom, co o sobě říkal a co zvěstoval ohledně
proctví, že totiž byl Alláhovým poslem k Jeho stvoření.*

V obecné rovině dodává (viz IM § 221):

وقد قلنا، في أول كتابنا، إن الرّسل، إن جاءت بالآيات التي ليس في قوى العالمين المجيء بمثلها
وجب تصديقهم وكف مخالفتهم
*Jak jsme řekli v úvodu našeho díla, pokud proroci konali zázraky, které lidi nebyli schopni
svými silami napodobit, bylo nutné jim uvěřit a odmítnout opak.*

2. 6. Závěr s variací muslimského zlatého pravidla

Úplným závěrem traktátu Ibn al-Munadždžim dodává zajímavou vsuvku (viz IM § 223):

فقد أنجزت لك النصيحة، وأحببت لك ما أحببت لنفسي
*Předložil jsem ti přátelskou pobídku, zamiloval jsem pro tebe to, co jsem si zamiloval sám
sobě.²²*

Italská překladatelka a komentátorka Ida Zilio-Grandi upozorňuje, že může jít o parafrázi muslimského zlatého pravidla.²³ Téměř stejnou frázi nalézáme v jednom z hadíthů ze slavné sbírky 40 hadíthů sebraných al-Nawawím (z. 1277).²⁴ Podobné hadíthy se dají dohledat i v „kanonických“ sunnitských sbírkách hadíthů.²⁵

²² „Ho portato a compimento, per te, il buon consiglio, ho amato per te quel che ho amato per me stesso.“ Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003, s. 111. „Voici donc que le bon conseil t'est maintenant manifesté: j'ai aimé pour toi ce que j'aime pour moi-même.“ Samir Khalil Samir – Nwya Paul (eds. et trad.), *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munadžjim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, in: *Patrologia Orientalis*, n. 185, tom. 40 – fasc. 4, Turnhout: Brepols Publishers, 1981, s. 591. „Przedstawiłem Ci dobrą radę. A umiłowalem dle Ciebie, co umiłowalem dla siebie.“ *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*. Przek³ad Janusz Alfred Szymańczyk, Krakow: Wydawnictwo WAM, 2005, s. 49.

²³ „Se segnala che il comandamento aureo rammentato nel Vangelo di Matteo, 22,35 nella formulazione lievemente differente ripresa qui dall'autore musulmano (...) è attribuito al Profeta Muhammad in tutte le sei raccolte canoniche della tradizione musulmana nonché nel Musnad di Ahmad ibn Hanbal...“ Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003, s. 111 (vč. pozn. 11).

²⁴ Srov. *Šarch al-Arba'in al-Nawawija* (eds. et comment. Muhammad ibn Sálíh ibn 'Uthajmín, Jahjá Murád), al-Qáhira: Dár al-Hudá al-Muhammádá, 2011, s. 54 (hadíth č. 13).

²⁵ Srov. Ida Zilio-Grandi, „La regola d'oro secondo l'Islam“, in: Giuseppina Igonetti, *Islām e Occidente*, Napoli: Arte Tipografica Editrice, 2003.

عن النبي قال: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه
Prorok řekl: Nikdo z Vás [skutečně] nevěří, pokud nemiluje svého bratra, takovým
způsobem, jako miluje sebe samého.

Ibn al-Munadžďim tedy závěrem chce ukázat, že jeho nabídka je jednou z nejcennějších, kterou sám může učinit. Odkazuje na své nitro. Vše podkládá odkazem na slavný hadíth svého proroka. Toto jeho gesto bychom rozhodně neměli přehlédnout. Je jistou pointou celého důkazu.

3. Závěrečné přemýšlení o rozumové polemice

Příspěvek chtěl ukázat způsob, jak muslimové v určitém období svých dějin, přistupovali ke křesťanům a jaké argumenty užívali. Příklad traktátu z pera rodiny Banú al-Munadžďim ukázal, že filosofie byla v 9. století muslimům vlastní. Vysoce postavení a velmi vzdělaní muslimové se tehdy nebáli vstoupit na pole logiky a vystavět kategorický sylogismus dokazující pravdu islámu.

Jistě, kdybychom si otevřeli odpověď Hunajna b. Isháqa, či Qustá b. Lúqy, nebudeme překvapeni z jejich stejně tak filosofickým odmítnutím konverze, ale i onoho umně vystavěného sylogismu. Oba křesťanští autoři ve svých odpovědích odhalují slabé stránky muslimových premis a tedy i jeho závěrů. Qustá například aplikuje premisu „nenapodobitelnosti“ na stavbu pyramid, proto dedukuje, že pyramidy, nebo maják na ostrově Faru musí být zázrakem Božím (srov. QbL §§ 490-563).²⁶

I z našeho pohledu je evidentní, že traktát není nijak silný. Opakující se témata a podivně chabé předpoklady jsou toho důkazem. Každopádně onen způsob polemiky je fascinující. Nikoliv výčitky, hrozby, zbraně a násilí, ale filosofie jako instrument, sloužící jako gentlemanská a přátelská pobídka ke konverzi.

Jak to, že tento způsob se z dějin islámu vytratil? V prvé řadě můžeme obecně říci, že užívání filosofie jako instrumentu polemiky je v dějinách islámu spíše výjimkou.²⁷ V druhé řadě lze říci, že islám prochází minimálně od konce 18. století poměrně zásadní epochou svých dějin, kdy nemá osud ve svých rukách. Vnitřní koroze muslimského světa, negramotnost, chuť peněz a moci, strategická geografická pozice bohatá na nerostné suroviny..., to vše a mnoho dalšího transformovalo islámský svět v jakousi šachovnici s figurkami v rukou jiných.²⁸ Rychlá, jasná a džihádistickým násilím hnaná řešení náboženských vůdců nalezla sluchu

²⁶ Srov. „Risposta di Qustā Ibn Lūqā“, in: Samir Khalil Samir – Ida Zilio-Grandi (eds., et trad.), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islām*, Torino: Silvio Zamorani editore, 2003, s. 236-257.

²⁷ Srov. Bartolomeo Pirone, *Infedeli. I cristiani sotto il dominio dell'islam da maometto al XX secolo*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2019; Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh: University Press, 2000.

²⁸ Velmi věrně a zasvěceně Bernard Lewis, *Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*, Praha: Volvox Globator, 2016.

u chudých a zmatených. Svět a Alláh se jim díky těmto zvráceným interpretacím zdál pochopitelnější, než filosofické a teologické disputace „o počtu andělů na špičce jehly“. Současná politická nejistota, sociální nespravedlnost a vysoká míra negramotnosti populace ukazují, že se zřejmě jen tak nedočkáme takovýchto slovních disputací, které gentlemansky předloží sylogismus o pravdě islámu.

Ovšem nenechme se mást a neztrácejme naději. I v dnešní době se ukazují velmi zajímavé polemiky a konfrontace postavené na slovu a argumentaci. Zmíníme čtyři příklady:

1. Muhammad 'Abduh (někdy přepisován 'Abdo, 1849-1905) byl islámský teolog, reformátor a publicista, který pocházel z Egypta. V roce 1897 vydal teologickou esej *Risálat al-tawhíd* (Traktát o Boží jedinství).²⁹ Tato mistrná teologická esej stále (do jisté míry) čeká na adekvátní křesťanskou odpověď. Přestože 'Abduh nemínil svůj traktát jako dopis křesťanům, jeho hluboké rozumové promyšlení jedinství Boha a aplikace na život jednotlivce i společnosti, téměř nutí křesťana znovu promyslet trinitární tajemství. Křesťanský trinitární monoteismus zde nalézá velmi zajímavého muslimského partnera k rozumové polemice.
2. Druhý příklad je mohutná odezva muslimských intelektuálů na slavnou přednášku „*Víra, rozum a univerzita*“ papeže Benedikt XVI. na univerzitě v Řezně v září roku 2006.³⁰ Podle některých papež osočil Muhammada z toho, že nepřinesl nic jiného než věci špatné a nelidské. Tehdejší papež, ale citoval edici středověké polemiky byzantského císaře Manuela II. Paleologa a šlo mu o jinou pointu. Násilné šíření víry je proti lidskému rozumu, tedy proti přirozenosti Boha, jak Benedikt tvrdí dále. Odezva, kterou přednáška měla přinesla vedle násilných protestů i mohutné intelektuální vzdušnou výpravu muslimského světa. Řada dopisů a reakcí na sebe nenechala dlouho čekat. Vlajkovou lodí se stal dopis 138 islámských muftí, teologů a vědců z října roku 2007, který je známý pod názvem *A Common Word Between You and Us*.³¹

²⁹ Srov. Muḥammad 'Abduh, *Risálat al-tawhíd* (M. 'Amára, ed.), al-Qáhira: Dár al-Šurúq, 1994. Z mnoha překladů do světových jazyků viz Muhammad 'Abduh, *Trattato sull'unicità divina* (a cura di Giulio Soravia), Milano: Casa Editrice il Ponte, 2012; Muhammad 'Abduh, *The Theology of unity* (translated from arabic by Isháq Musa 'ad and Kenneth Cragg), London: George Allen and Unwin, 1966; Muhammad 'Abduh, *Risálat al tawhid: exposé de la religion musulmane* (traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik), Paris: Geuthner, 1925.

³⁰ Srov. Benedikt XVI., „*Víra, rozum a univerzita: vzpomínky a reflexe*“, in: Benedikt XVI., *Přednáška v Řezně a další projevy*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 25-39.

³¹ Do českého kontextu viz Jarosław Pastuszak – Jaroslav Franc, „*A Common Word – Rovné slovo pro vás i pro nás. Úvod do dokumentu a poznámka překladatele*“, in: *Studia theologica*, roč. 10 (2008) č. 3, s. 64-70; český překlad Jaroslava France, „*Rovné slovo pro nás i pro vás*“, in: *Studia theologica*, roč. 10 (2008) č. 3, s. 71-88.

Citují v něm Starý i Nový zákon a pochopitelně Korán. Vždyť i pasáž z jednoho verše se stala názvem celého dopisu (viz K 3,64):

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ
بِعُضُنَا بُغْضًا أَرَبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ

Rci: „*Vlastníci Písma! Pojdte ke slovu rovnému pro nás i pro vás a shodně se, že nebudeme sloužit nikomu leč Bohu a nebudeme k Němu nic přidružovat a že si nebude brát jeden druhého za Pána místo Boha!*“

Dopis je veden touhou po vzájemném porozumění mezi křesťany a muslimy. Klíčovým odůvodněním tohoto porozumění je mír a spravedlnost, které potřebují všichni. Jak dopis tvrdí:

*Bez míru a spravedlnosti mezi těmito dvěma náboženskými společenstvími není možné hovořit o míru ve světě. Budoucnost světa závisí na míru mezi muslimy a křesťany.*³²

Dopis vyvolal celou řadu reakcí a vznikla celá knihovna dopisů a monografií s tímto tématem.³³ Za všechny reakce zmiňme tu křesťanskou z pera významného amerického teologa Miroslava Volfa v jeho monografii *Allah. A Christian Response*.³⁴

3. Třetí příklad je muslimský sunnitský teolog Adnane Mokrani (nar. 1966), profesor na římské jezuitské *Gregoriánské univerzitě* a na *Papežském institutu arabistických a islamologických studií*. Původem Tunisán vydal velmi osobní svědectví o své víře v monografii *Leggere il Corano a Roma*. Nejde jen o nápodobu Augustinových Vyznání, jde mnohem více o intelektuální zápolení muslima s několika výzvami dnešních dnů. V první řadě je to jeho osobní spirituální příběh muslima, který je profesorem na papežských univerzitách a institutech. V druhé řadě se ptá na způsob četby a interpretace textů (nejen těch posvátných). Dále předkládá vpravdě muslimský teologický pohled na náboženskou pluralitu. Závěrem si všímá neblahého propojení náboženství a politiky. Právě v tomto leckdy nezdravém a penězi dotovaném sňatku vidí kořen moci, která se projevuje náboženským násilím.³⁵
4. Čtvrtý příklad je nedávný. Počátkem února roku 2019 se papež František účastnil mezinárodní mírové konference v Abú Dhabí a zde spolu s egyptským šejchem al-Azhar Ahmadem al-Tajjibem podepsali dokument *O lidském*

³² „Rovné slovo pro nás i pro vás“ (překlad Jaroslav Franc), in: *Studia theologica*, roč. 10 (2008) č. 3, s. 72.

³³ Bohaté webové stránky viz www.acommonword.com.

³⁴ Např. Miroslav Volf, *Allah. A Christian Response*, New York: HarperCollins Publishers, 2011.

³⁵ Srov. Adnane Mokrani, *Leggere il Corano a Roma*, Roma: Icone Edizioni, 2010.

bratrství.³⁶ Dokument je pro nás zajímavý tím, že se na něm autorsky podílel tým muslimů, který sestavila Univerzita al-Azhar s šejchem al-Tajjibem. Dokument je postaven na společném lidství, tedy na společném bratrství všech lidí.

I na tomto příkladě můžeme vidět, že i dnes lze najít mezi muslimy členy komunity, kteří se snaží polemizovat slovy a hovořit o víře slovní argumentací. Neberou při tom zbraně do rukou, nevyhrožují a nenutí. Mnohem rázněji tak dosvědčují víru v jediného Alláha.

Snad se tedy můžeme závěrem vrátit k myšlenkám bývalého papeže Benedikta XVI., a užít jich jako závěrečného motta, které nás všechny (muslimy i křesťany) povzbudí k návratu k rozumu.

„Jednání, jež protičečí rozumu, je v rozporu s Boží přirozeností.“³⁷

³⁶ Srov. Francesco – Ahmad Al-Tayyeb, *Documento sulla Fratellanza Umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Český překlad Milana Glasera: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28926>.

³⁷ Srov. Benedikt XVI., „Víra, rozum a univerzita: vzpomínky a reflexe“, in: Benedikt XVI., *Přednáška v Řezně a další projevy*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 28.

ROZHOVOR PROFESORA JOSEFA DOLISTY S PROFESORKOU ANNOU HOGENOVOU

JOSEF DOLISTA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Josef.Dolista@htf.cuni.cz

Profesor ThDr. Josef Dolista Ph.D, Th.D. učí, stejně jako profesorka PhDr. Anna Hogenová, CSc. filozofii na Husitské teologické fakultě. Jsou oblíbeni mezi kolegy i mezi studenty. Kromě HTF vypomáhají i na jiných vysokých školách, což dělají z jednoho a prostého důvodu – mají prostě rádi filozofii a filozofický dialog. O obou by bylo možné napsat mnoho (viz česká Wikipedie) a určitě se s těmito osobnostmi nesetkáváme na stránkách Theologické revue ani poprvé, ani naposledy. Některé renomované časopisy v zahraničí přinášejí podobné dialogy, proto jsme se i my rozhodli jejich dialog otisknout. Doufáme, že bude pro naše čtenáře obohacením a zdrojem zajímavých informací i myšlenek.

Redakce

Úvod

Profesorka Anna Hogenová je filosofkou, která je známá ve veřejném prostoru. Jsou to její publikace, které se vtiskují čtenářům do paměti, ale také veřejné přednášky mimo vysokoškolské učebny. Její filosofické koncepty čtenáři nebo posluchači přijímají, také o nich kriticky uvažují, jsou pro ně silným podnětem k dalšímu přemýšlení o sobě, o světě, o smyslu života a dějin vůbec. Že paní profesorka je hodnocena velmi pozitivně, na to jsme zvyklí. Ale existuje také kritické hodnocení, které její profesní dráhu posuzuje. Text nabízí rozhovor na zajímavá témata.

Dolista:

Paní profesorko, velmi mě potěšilo, že jste se narodila v obci Fláje. Dnes málokdo asi ví, kde obec byla. Ale existuje alespoň Flájská přehrada, kde jsem často chodíval s rodiči na čerstvý vzduch a příjemné procházky. Z Vašeho dětství či domova se málo ví. Pokuste se nám něco sdělit o svém rodišti, o svých rodičích, sourozencích, o svém domově.

Hogenová:

Narodila jsem se ve Flájích v roce 1946, otec Miloslav Stočes tam byl přednostou na poště, brzy jsme se přestěhovali do Záluží u Mostu. Táta byl opět přednostou na poště, maminka učitelka v mateřské školce. Po dvou letech v Záluží byl táta zatčen za spolupráci se západní rozvědkou, pokusil se také o útěk a odseděl si několik let v Jáchymově. Tehdy si mě

vzala babička, maminka mé maminky do Příbrami a byla jsem u ní až do nástupu do základní školy.

Byla to nejkrásnější má léta. Děda, Václav Pek byl legionář, prošel Sibiří do Vladivostoku, pak s nohou rozstřílenou střelou dum – dum byl odvezen lodí do Ameriky a přes Ameriku se vrátil do Čech po sedmi letech anabáze v Rusku. Děda si poležel v nemocnici na Karlově náměstí v Praze a tam se seznámil s mou babičkou, která pracovala jako kuchařka v nějaké bohaté rodině.

V Příbrami jsme jako dítě, do sebe nasála zvláštní havířskou vroucnost. Dlouhé hodiny jsem byla v trafice, kde děda prodával. Chodili tam havíři z dolů, byli jiní, opravdovější, nádherní. Zdravili se „Zdařbůh“, zvlášť si pamatuji na pana Ježka a dodnes nechápu, jak si mohla jeho jméno zapamatovat. Byla to masarykovská rodina, děda každý večer poslouchal Londýn v rádiu a tu znělku mám v sobě také dodnes. Babička mi vyprávěla, četla a zpívala, tahala mě s ostatními dětmi ze dvora po Květné (lesy v blízkosti Příbrami). Nikdy mi nebylo tak dobře jako u mé babičky, dostala jsem dar, který si snad ani nezasloužím.

Naši se pak rozvedli a jednoho dne přijela maminka pro mě do Příbrami s jiným pánem a já jsem pochopila, že je to můj druhý tatínek (Karel Toman), byl milý a já jsem to vše přijala. Tatínek měl dceru Hanku a já jsem najednou měla sestřičku. Pak se narodil ještě můj bratr Miloslav, který dnes žije v Praze a je advokátem.

To už jsem vyrůstala v Žatci a chodila do školy. Byly to hezké roky. Pak jsem navštěvovala místní secesní a překrásné gymnázium čtyři roky a odmaturovala jsem tam. Vystudovala jsem FTVS UK a FF UK v Praze obor TV – čeština a občanská nauka. Začala jsem učit na základní škole v Rybníčkách, pak na učilišti obchodní školy v Praze 7, později na SPŠS v Praze 5. Učila jsem češtinu a tělocvik. Narodila se mi dcera Magdalénka a já jsem se brzy na to rozvedla se svým manželem Ing. Ludkem Rožkem. Měla jsem starosti, protože jsem nemohla získat pevné místo, a tak jsem poslechla kolegu a vstoupila do KSČ. Později jsem nastoupila na FTVS UK a učila jsem tam marxistickou filosofii. V roce 1989, když přišel převrat, jsem byla studenty této školy dosazena do tehdejšího revolučního výboru a nebyla jsem vyhozena ze školy, jako tomu bylo u ostatních členů této katedry, kromě ještě jednoho učitele ekonomie. Zůstala jsem ve škole a učila jsem svou milovanou filosofii dál. Několikrát jsem byla zvolena

do senátu školy. Podruhé jsem se vdala za Ing. Rudolfa Hogena, měla jsem nádherné manželství, narodila se nám Evička a Tomášek. Z prvního manželství jsem měla Magdalénku. V roce 1992 jsem se stala docentkou, v roce 2006 profesorkou. Manžel a syn Tomáš mi zemřeli na rakovinu, život se se mnou moc nemazlil. Nejsem člověk dokonalý, udělala jsem v životě spoustu chyb, ale také vím, že chyby se v normálním životě se nemohou nedělat, a proto je třeba odpouštět druhým, protože to známe od sebe samých.

Dolista:

A kdy jste začala tušit, že se z Vás stane filosofka? Přece jen filosofii učilo v Československé republice více mužů. Měla jste nějaké motto, které by určilo směr Vašeho filosofického uvažování?

Hogenová:

Potkala jsem prof. Jaroslavu Peškovou, přednášela filosofii na FF UK za časů „zaživa pohřbených“, bylo to v sedmdesátých letech minulého století a přednášela nádherně, všechny nás otevřela pro filosofii a já jí vděčím za strašně moc dobrého v mém životě, od ní mám motto : „Nenechat se otrávit“! Tím se řídím. Byla mi do svých posledních dnů přítelkyní nejnepochůbnější.

Filosofii si nevolíte, nevybíráte, filosofie si pro Vás přijde, vyhledá Vás, pokud v sobě máte hlad – privaci po neskrytosti, a pak to jde už samo, je to cesta, kterou prostě přijmete, a pak Vás již jen zachraňuje.

Dolista:

Vystudovala jste filosofii, tehdy se tomu říkalo marxistická filosofie. Jakým způsobem vzpomínáte na dobu studia a pak na své přednášky do roku 1989.

Hogenová:

Ano, studovala jsem marxistickou filosofii, ale studovala jsem v této době i dějiny filosofie a to velice hluboce, o tom dnešek vůbec neví. I mé přednášky do roku 1989 nebyly vůbec rudou ideologií, byly to dějiny filosofie s ohledem na ontologii, gnozeologii a etiku. „Malou logiku“ Hegelovu a vůbec jeho díla mne fascinovala, mohu říci, že mým nejlepším studentem tehdy byl prof. Kolář, který na FTVS studoval fyzioterapii, mohu říci: neměla jsem lepšího studenta, než byl on, pochopil Hegelovu „Malou logiku“ tak mistrně, že jsem tehdy žasla.

Dolista:

Znala jste osobně Jana Patočku? Milana Machovce? Karla Máchu? Jak na ně vzpomínáte? A jak hodnotíte jejich odkaz?

Hogenová:

Na počátku sedmdesátých let jsem si objednala knihu „Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie“, byl to pro mě zázrak, a to doslova. Najednou vše bylo jasné, je to fenomenologie, co je opravdovou filosofií, od té doby čtu jen dobré knihy, umím odlišit filosofickou „přetvářku“ od bytostnosti, to samé jsem pak našla v Patočkovi a v Heideggerovi. Mám vůbec přečteno téměř vše, co v dějinách filosofie bylo podstatné a ze všeho mám výpisky. Jak si jednou přivoníte k bytostné filosofii, už nemůžete číst nic jiného. Proto mám ráda jen prameny, původní prameny.

Dolista:

Studenti Vás znají jako znalkyni fenomenologie. E. Husserl a M. Heidegger, nakonec i F. Nietzsche jsou jména, která prý ukazují, jak díla těchto autorů znáte dobře. Určitě tomu tak je. A proto se chci zeptat, podobně by to udělal i T. G. Masaryk, který český filosof a jeho dílo Vám činí radost.

Hogenová:

Jan Hus, Komenský, Masaryk, Milan Machovec, Husserl, Patočka, Palouš, Pešková, Bělohradský a další. Mám ráda filosofy, kteří píšou proto, aby se nezadusili plytkostí toho, co potkáváme kolem sebe. Je mi strašně líto, že současnost málo rozumí Patočkovi, patří mezi filosofické zázraky, pomáhá, a to doslova, přežít životní tragédie, nespravedlnost a ontologickou nouzi, stejně jako ti další, mnou vyjmenovaní. Samozřejmě znám i analytiky, i mezi nimi Dolista: Vaše filosofické koncepty a důrazy vyjadřují Vaše knihy a články. A tušíte, co v nich není?

Hogenová:

Psát o Bohu se neodvažuji, to je tajemství, které musím uchovávat v distanci, o níž vím, že je posvátná a také nevýslovná. Víím o nevýslovném....., víím o hlubině.....

Dolista:

Možná je to ukázka mé nevědomosti, ale asi jsem od Vás nevnímal důrazy na autory francouzského křesťanského personalismu jako byl M. Blondel, E. Mounier, J. Lacroix, J. Maritain. Jsou ještě díla těchto autorů aktuální či nikoli? Nebo také mohu vzpomenout další autory, např. L. Kotakowski, M. Scheler, J. H. Newman, H. Lotze, W. James, E. Stein, N. A. Berďajev,

V. Solovjov. Měli by studenti filosofie na Husitské teologické fakultě znát tato jména a jejich filosofický odkaz?

Hogenová:

Ano znám tyto autory, jsou v mnohém velmi podobní fenomenologům, vždyť Max Scheler, Edit Stein, jsou přímo bezprostředně fenomenologií dotčeni, to samé platí o W. Jamesovi, v jeho evropských studiích. Filosofie ruská u výše jmenovaných je niternost sama. H. Lotze a jeho myšlenky o hodnotách jsou totéž. Francouzi výše jmenovaní jsou ze stejného základu. Ve všech těchto filosofích je hlubina, která dnešního člověka posiluje. Křesťanské personalisty mám velmi ráda, hlavně téma „naděje“, odpuštění. Mám moc ráda Gabriela Marcela a zvláště Gilsona, ale i našeho Hábaně, atd. Ráda se vracím k výpiskům z knihy Guardiniho „Konec novověku“. Všichni hlubocí filosofové se sejdou v usebrané jednoduchosti, která je přebohatá na odkazy ve svém obsahu. Romano Guardini k nim patří, často se vracím k výpiskům z jeho knihy „Konec novověku“. Není dobré moc škatulkovat a nálepkovat.

Dolista:

Slyšel jsem několikrát z Vašich úst kritizovat pojem „neomarxismus“. Je to pojem široký, často neurčitý, někdy i s nejasným filosofickým obsahem. Mohla byste vysvětlit čtenářům, co tímto pojmem, pokud ho užijete, myslíte právě Vy?

Hogenová:

Neomarxismus se skrývá pod různými moderními vědami, nejčastěji je to „kritická teorie“. Přichází ze Západu, především z USA. Znáám marxistickou filosofii, učila jsem ji.

Museli jsme kdysi velmi podrobně znát Frankfurtskou školu (Marcuse, Fromm, Horkheimer, Adorno a další), ti jsou pokládáni za základ neomarxismu. Jsou to většinou sociologové a velmi dobří. Neomarxismus přicházející z USA je kromě těchto inspirován, především francouzskými postmodernisty, především Foucault, Derrida, Lyotard a mnoho dalších.

Čím se vyznačuje? Je tu vždy naprosté chybění ontologie a gnozeologie, chybí tu počátky, které se musejí v mysli vždy poprvé a naposled rodit, a to je velmi nebezpečné. Jejich zastánci převzali z Gramsciho taktiku „pomalého pochodu“ skrz instituce a těmito lidem jde jen a jen o získání moci. U nás je jich hodně ve Filosofickém ústavu AV ČR. Používají „imperální fallere“, tj. lest, klam a lež, aby se dostali k vrcholu moci a to vše se děje potichu

a pomalu, takže to **technologičtí vládci našeho vzdělávání** nemohou zpozorovat, chápou jejich snahy jako modernizaci vzdělávání.

Dělnická třída zmizela, byla roztavena, a tak se využívají protiklady mezi mladými a starými, mezi ženami a muži, svoboda se chápe biologicky, což je nanejvýš nebezpečné. Spojí-li se moderní technologie s biologismem, je to na pováženou. Volba pohlaví, modernizace rodiny a domova, přílišný důraz na sexualitu; malým dětem se musí ponechat jejich nevinnost.

Neomarxisté jsou tak trochu nominalisté, aniž by si to uvědomovali, nerozeznávají věcnou podstatu od představy o podstatě, což je pro současnost velmi typické také z důvodů digitálního rozvrhu světa a života. Neomarxismus se skrývá v různých výskytových sociologiích, v mnoha antropologických rozvrzích, kde chybí ontologické a gnozeologické základy. A je to skrytý fenomén, o to je víc nebezpečný, protože to spousta lidí vůbec nevidí.

Aktivismus mladých je mnohdy velmi naivní, povrchní, placatý, a proto nesmírně nezralý. Chybí poctivá a hluboká filosofie na středních školách a především na vysokých. Mladí lidé nemají vhledy, jejich myšlení je absolutní, a to je zlé.

Nárok na pragmatičnost ve vzdělání a digitalita všeho přináší nevyhnutelné důsledky, které naši vládci nechtěli a nechtějí vidět, protože jim jde jen o peníze. Nezralé fíky rozhodují o věcech, kterým nemohou rozumět, protože mají v sobě jen formální podstaty, nikoli generální – vyplněné bytostným zakoušením. Machthábrí mladé využívají k prosazení své bezmezné potřebě vydělávat. Neomarxisté bohužel jsou velmi nebezpeční, nedají se totiž rozeznat. Není vůbec jednoduché o nich psát, jsou rozplízlí.

Dolista:

Ve Vašem díle není jen téma život, ale také jeho konec. Každý uvažující člověk, ať je věřící nebo ne, se musí se smrtí vyrovnat. Je Vám také blízká bioetika, kde se tato témata u studentů medicíny probírají. Pokuste se, prosím, naznačit, jak uvažujete Vy.

Hogenová:

Ve Faidónovi se dozvíme, že máme v duši obsahy, které nemohly do ní vstoupit za našeho života, např. absolutno, Bůh, pravda ve smyslu absolutním. Kde se tam vzaly? Musely tam být před vstupem do těla, pak je ale duše nesmrtelná. Pak má smysl o ni pečovat, tak jak to Řekové objevili.

Evropa v duchovním smyslu stojí na péči o duši – to jsou staří Řekové, na křesťanské lásce a osvícenství. A o to musíme pečovat my, učitelé.

Dolista:

Ve své době jsem také přednášel politickou filosofii. Měla jste příležitost se věnovat politické filosofii? A. Swift a J. Rawls jsou zvučná jména. Našla byste určitě i jiná z přítomné doby nebo byste doporučila jiné autory ke studiu politické filosofie? Jak vlastně politickou filosofii jako celek hodnotíte?

Hogenová:

Nemám současnou politickou filosofii ráda, protože popisuje jen mocenské procesuality. Moc je síla, která pokud se nepřemocňuje (vůle kvůli), mizí lidská existence v neviditelnosti, která jakožto „neviditelnost“ vidět není, a přesto je milióny lidí v dnešní době prožívána jako základ jejich života (bezdomovci, staří, nemocní, opuštění).

Svět je k nim krutý, aniž to ví. Moc je důležitá pro bios apolaustikos a politikos, pro bios theoretikos nikoli a jen v tom třetím životě je galéné téš psychés, tj. tišina duše. Mám ráda Arendtovou, která je žákyní a studentkou Heideggerovou, v ní je hloubka.

Dolista:

Budeme muset náš rozhovor uzavřít. Často se ptám u obhajoby našich doktorandů, jaký je jejich výhled do budoucnosti, co se týká jejich badatelské práce. Obhajobu doktorské práce máte již dávno za sebou. Ale jako filozofka určitě přemýšlíte o budoucnosti nejen našeho českého národa. Můžete nabídnout odpověď na otázku, jak vidíte naši společnou budoucnost nebo budoucnost světa či planety? Je mně známá Vaše blízkost k pojmu „péče o duši“. Je to stejné jako u J. Patočky?

Hogenová:

Mám strach, vlastenectví je „zakázáno“, velká proměna hodnot pokračuje děsivě ve smyslu nihilistickém, tj. dle Nietzscheho. V kursu je historie, která nezná počátky, jen začátky, všichni myslí karteziánsky, nežijí z vlastního pramene až na malé výjimky, z čeho mám mít radost? Přesto je třeba žít a říkat pravdu, i když to pak hodně bolí. Bylo to tu již mnohokrát, ale: “z popela velké únavy povstane fénix nové životní niternosti a nového zduchovení jako záruka veliké a daleké lidské budoucnosti: neboť jedině duch je nesmrtelný.” (To je Husserl)

Dolista:

Milá paní profesorko, jste duší a tělem pedagožka. Zkončíme náš dialog otázkou, co je vzdělání. Mnoho lidí si myslí, že je to množství jednotlivých informací, prostá snůška znalostí jednotlivých skutečností. Tak to určitě není. Co byste doporučila zdůraznit, když znáte naši vzdělávací soustavu. A děkuji Vám za laskavý rozhovor.

Hogenová:

Vzdělání je především probouzení pro horizonty, které nás vyvádějí ze zvířecí říše, nelze myslet biologicky, o tom nás koncentráky přece přesvědčily? Nebo nikoli?¹

¹ Rozhovor se konal v roce 2020.

Marcin WODZIŃSKI: *Historical Atlas of Hasidism*

Princeton a Oxford: Princeton University Press, 2018. ISBN 978-0-691-17401-3

Koncem roku 2018 vydalo nakladatelství Princeton University Press zcela ojedinělou publikaci s názvem *Historický atlas chasidismu*, jejímž autorem je profesor Marcin Wodziński, vedoucí Katedry Judaistiky na Vratislavské univerzitě. Wodziński se ve své badatelské činnosti dlouhodobě věnuje sociální a náboženské historii židů v Evropě v 19. století a převážně pak chasidskému hnutí. Své znalosti zúročil mimo jiné jakožto člen autorského týmu obsáhlé publikace *Hasidism – A new History* (Princeton University Press, 2018), která zpracovává obsáhlou historii chasidského hnutí podle nejnovějších poznatků. *Historický atlas chasidismu* pak dostal svého názvu díky kartografické práci Waldemara Spalka, taktéž z Vratislavské univerzity, který se dlouhodobě věnuje historii kartografie a specializuje se právě na tematické mapy. Publikace je završením několikaletého projektu v rámci polského Národního programu pro rozvoj humanitních věd.

Historický atlas chasidismu má 265 stran rozdělených do devíti kapitol a dalších podkapitol. Součástí je 74 rozličných map různých měřítek a velikostí a desítky statistických grafů a tabulek. Celý atlas vhodně doplňuje bohatý obrazový materiál, který obsahuje i velice vzácné fotografie. V knize kromě soupisu bibliografie najdeme také

užitečný abecední rejstřík výrazů (což, žel, stále nebývá samozřejmou součástí všech odborných publikací) a rovněž soupis map a dalších příloh s odkazy na příslušné strany.

Jednotlivé kapitoly zpracovávají postupně vznik, historii a vývoj chasidského hnutí (kapitola 1. Vznik; 2. Expanze), stejně jako konkrétní fenomény chasidismu a jejich rozvoj (kapitola 3. Dynastie; 4. Dvory; 5. Modlitebny). Velká část publikace je věnována novějším vývojovým fázím chasidismu, což byl také záměr autora, který se domnívá, že jsou tato období ve výzkumu podceňována¹ (viz kapitoly 6. Nový svět; 7. Světové války; 8. Přežití a znovuzrození; 9. Tam a zase zpět). Wodziński tedy ve svém historickém atlase nepostupuje striktně chronologicky, ale po stručném historickém úvodu dává prostor vyniknout jednotlivým fenoménům, které považuje za podstatné pro komplexní studium chasidismu.

V úvodním historickém zpracování vzniku a počátku chasidského hnutí nenajde čtenář nic zvláště překvapivého. Například historie Jisraela ben Eliezera zvaného Ba'al Šem Tov, který je oficiálně považován za zakladatele chasidismu, je tradičně zpracována podle sbírky Šivchej ha-Beš (viz kapitola 1.1). Ačkoliv toto dílo bylo sepsáno až dlouho po Beštově smrti a tvoří ho převážně příběhy a legendy, o jejichž pravdivosti badatelé právem pochybují, je doposud největším dokladem o Beštově životě.² Jedinečný a novátorský je ale

¹ viz WODZIŃSKI, Marcin: *Historical Atlas of Hasidism*, Princeton a Oxford: Princeton University Press, 2018. ISBN 978-0-691-17401-3, s. 4

² viz například BEN-SASSON, Haim Hillel: *Israel Ben Eliezer Ba'al Shem Tov*, In BERENBAUM, Michael; SKOLNIK, Fred (eds.): *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 10*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865938-1, s. 743.

pohled, který nám atlas nabízí formou mapek zpracovaných na základě těchto již známých informací, a které nám otvírají možnost dalšího uvažování nad Beštovým životem. Například mapa č. 1.1 ukazuje Beštovy cesty podle Šivchej ha-Bešt a dává nám tedy jedinečnou příležitost zamyslet se nad tím, jak pravděpodobně je, že všechny cesty Jisraela ben Eliezera, které Šivchej ha-Bešt zmiňuje, by byly uskutečnitelné v daném časovém horizontu. Mapa 1.2 zase ukazuje cesty následovníků Dov Bera (Magida) z Meziříče a poskytuje tak nejen působivý pohled na rychlou expanzi myšlenek chasidismu, ale také originální materiál k úvahám nad rozdílnými inspiracemi jednotlivých Magidových žáků a jejich učení.

Velice pěkně a z různých úhlů pohledu zpracované jsou především mapy v kapitole třetí, věnované chasidským dynastiím. Samozřejmě se můžeme ptát, na základě čeho vybral autor oněch zmiňovaných 22 „hlavních dynastií“, a to tím spíš, že sám v úvodu své práce tento selektivní přístup vyčítá dosavadním publikacím. Přes to však Wodziński nabízí precizně, a především přehledně, zpracovaný přehled chasidských dynastií včetně jejich pozdějších odnoží, oblastí jejich expanze, poměru stoupenců jednotlivých skupin a další užitečné informace v detailních mapách a se srozumitelným komentářem.

Zatímco alespoň dílčí mapy, které by zobrazovaly rozšíření chasidismu v oblasti Východní Evropy se objevily již v minulosti¹, přehledné zpracování rozšíření chasidis-

mu v USA doprovázené navíc mapovým zobrazením je skutečně nová věc. Tomuto tématu věnuje Wodziński celou šestou kapitolu, a my tak můžeme sledovat cesty jednotlivých dynastií z Evropy na americký kontinent, stejně jako jejich následnou prosperitu v „Novém světě“.

Rozsáhlá osmá kapitola přináší mapy s údaji o přeživších šoa a jejich následnou cestu a znovuzrození chasidských skupin. Při tom se však v žádném případě neomezuje jen na oblasti USA a Izraele, jak bývá někdy zvykem, ale demograficky a zeměpisně zpracovává také další vývoj chasidského hnutí a jeho nová centra v Evropě, ale i jinde ve světě. Tuto kapitolu osobně považuji za velmi přínosnou, protože nabízí nejen novou perspektivu a úhel pohledu, ale zároveň mnohdy i cenná nová data. Statistické údaje na jejichž základě jsou zpracovány mapy a komentáře, jsou většinou z roku 2016. Lze je tedy stále považovat za velmi aktuální a poskytují nám celistvý pohled na současný stav chasidismu ve světě.

Poslední devátou kapitolu se Wodziński rozhodl věnovat fenoménu poutnictví v chasidismu, a to převážně k hrobům cadiků. Je otázkou, proč se autor rozhodl mezi všemi rozličnými fenomény, které chasidismus skýtá, právě pro tento. Snad proto, že se v něm logicky spojuje ten „starý“ a „nový“ svět chasidů, kteří se v současné době z velkých center převážně v USA a Izraeli pravidelně vrací na místa svých předků. Nebo snad jen proto, že se to jednoduše nabízí jako vhodné pro metodu

¹ viz například RUBINSTEIN, Avraham: *Hasidism – History: Beginnings and Development*, In BERENBAUM, Michael; SKOLNIK, Fred (eds.): *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 8*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007. ISBN 978-0-02-865936-7, s. 394.

geografického zpracování atlasu. V každém případě však z toho lze vyčíst mnohá zajímavá data a porovnat například, která chasidská skupina je v navštěvování hrobů svých předků nejaktivnější, nebo kteří cadikové a jejich hroby jsou nejoblíbenější.

Na mapách v Historickém atlase chasidismu nalezneme ještě mnohá další tematická zpracování. Dozvíme se například, jak na tom byli chasidští cadikové během první světové války, nebo si můžeme vyhledat přehled chasidských ješiv jednotlivých dynastií, případně si díky schematickému zpracování vybraných chasidských dvorů udělat lepší představu o životě stoupců chasidismu.

Publikace *Historický atlas chasidismu* nepřináší v podstatě nikterak nové nebo převratné informace z oblasti chasidské historie, což však ani není jejím úkolem. Jednoznačně však poskytuje zcela nový a originální úhel pohledu všem, kdo se zajímají o chasidské hnutí. Pokud měl Wodziński ambici poskytnout originální pomocný materiál pro badatele, kteří se zajímají o jakýkoliv dílčí fenomén chasidismu, pak se mu to jistě podařilo. Skrze zpracované mapy nám Wodziński a Spallek nabízejí nové perspektivy pro uvažování nad vztahy mezi geografii a spiritualitou chasidského hnutí a jednotlivých dynastií a umožňují nám lépe pochopit, jak se chasidismus a jeho stoupcem inspirovali svým okolím a naopak.

Pokud bych měla publikaci a jejím autorům něco vytknout, pak snad jen už zmíněné sebevědomí, s nímž v úvodu kritizují dosavadní pokusy o geografické zpracování v oblasti chasidismu, které je z jejich pohledu selektivní a založené na subjektivním vnímání autora považujícího

tu či onu chasidskou dynastii za důležitou. Wodziński sám se však něčeho podobného dopustil, když si vybral zmíněných 22 nejdůležitějších dynastií, nebo když se rozhodl zpracovat některé konkrétní fenomény chasidismu a věnovat jim v knize zvláštní kapitoly. I toto rozhodnutí je subjektivní a je důležité si uvědomit, že podobnému výběru se nikdy nemůžeme vyhnout.

Velkou přidanou hodnotou atlasu je rovněž jeho krásné grafické zpracování. Nejen díky němu, ale i díky čtivému, přesto však odbornému a kvalitnímu textu najde publikace mnohé čtenáře i v řadách široké veřejnosti, pro niž bude nyní pochopení tohoto velkého a zajímavého tématu, jakým chasidismus bezesporu je, zase o něco jednodušší. Z tohoto důvodu, a s ohledem na fakt, že kolébkou chasidského hnutí je Východní Evropa, a že i na našem území zanechal chasidismus svou historickou stopu (viz dynastie Nikolsburg/Mikulov) je na zvážení, zda by si publikace nezasloužila kvalitní překlad do Českého jazyka.

Ráchel Polohová

Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 490 řešeného na Husitské teologické fakultě UK.

Gerd Theißen. *Veränderungspräsenz und Tabubruch: Die Ritualdynamik urchristlicher Sakramente.*

Beiträge zum Verstehen der Bibel; 30. Berlin – Münster: LIT 2017. 482 s. ISBN: 978-3-643-13454-7.

Monografie emeritního profesora Nového zákona na univerzitě v Heidelbergu deklaruje jako svůj cíl přispět k pochopení rituální dynamiky raně křesťanských svátostí,

tj. křtu a večeře Páně. (Theißen pracuje s výrazem „das Abendmahl“, pozn. 11 na s. 7.) K naplnění vytčeného cíle má přispět spojení teologie (resp. exegetických metod) a společenskovedních přístupů. Textem prostupuje tenze mezi katolickým a protestantským pojetím svátostí, přičemž právě překonání napětí a rozdílů je jedním z hlavních cílů knihy (23). Z obou proudů křesťanství také Theißen čerpá dvě základní ideje textu: myšlenku „proměňující přítomnosti“ (Verwandlungspräsenz, Veränderungspräsenz) Boha ve svátostech (5, 175), což je dle něj symbolická interpretace katolické transsubstanciační nauky (Wandlungslehre), a z protestantské tradice ideu, že svátosti symbolizují příslib ospravedlnění hříšníka. Podle Theißenova obě svátosti inscenují porušení tabu (Tabubrüche): večeře Páně představuje symbolický kanibalismus, křest symbolickou sebevraždou (5).

Kniha sestává z osmnácti kapitol rozdělených do pěti výkladových celků. Jednotlivé texty pocházejí z různých období, zčásti se jedná o přepracované starší texty, šest studií je zde publikováno poprvé. I když autor jednotlivé studie pro účel monografie upravil, je možné je číst samostatně. Taková koncepce má své výhody v tom, že některé aspekty vykládá autor z rozdílných úhlů pohledu, takže je možné je snáze pochopit, problém spatřuji v tom, že v různých kontextech výkladů se někdy odlišují výrazové prostředky, které Theißen užívá (např. vymezení rituálu), a někdy se určitá vymezení termínů odlišují, aniž by autor tyto rozdíly vysvětlil (srv. např. „dimenze rituálu“ na s. 69–80 a „dimenze rituálu“ na s. 52–53), řada pasáží se v monografii opakuje v téměř identické podobě.

Kniha čerpá inspiraci z řady teoretických přístupů studia rituálů, termín „dynamika rituálů“, který zaznívá v podtitulu knihy, přebírá Theißen ze stejnojmenného výzkumného programu realizovaného na univerzitě v Heidelbergu v letech 2002–2013 (<<http://www.ritualdynamik.de>>). Theißen se sice na projektu přímo badatelsky nepodílel, nicméně čerpá z něj řadu podnětů. S termínem „dynamika rituálů“ pracuje v širokém významu, který zahrnuje jednak proměnlivost rituálů (v protikladu ke státnosti a neměnnosti, rituálnímu jednání často připisovaným) a jednak transformativní povahu rituálů (tj. skutečnost, že rituály působí proměnu někoho či něčeho, 11–12).

Úvodní kapitola „Výzkum rituálů a rituální dynamika raně křesťanských svátostí“ obsahuje základní terminologická vymezení a sumarizuje strukturu knihy a argumentaci jednotlivých kapitol. Tři studie **prvního výkladového celku** s názvem „Rituální kultury: koexistence a konflikt“ se věnují rozdílným „rituálním kulturám“: akademické, protestantské a katolické. V kontextech sekularizace, individualizace a fragmentarizace náboženství v Evropě se Theißen zabývá návratem rituálů v německém akademickém — vysokoškolském prostředí, zvýšeným zájmem o rituály v protestantských církvích a nakonec nastiňuje z pozice reformovaného protestantismu vstřícnou cestu k porozumění katolickému pojetí svátostí. Na základě porovnání akademických a náboženských rituálů — hlavní rozdíl mezi nimi spatřuje ve vztahu ke kulturně postulovaným nadlidským agentům u náboženských rituálů (38) — Theißen formuluje svou definici rituálu (která je vlastně reformulací vy-

mezení rituálů heidelbergského projektu rituální dynamiky, srv. pozn. 25 na s. 18). Rituál chápe jako subsystém „náboženského“ znakového systému, přičemž ve shodě se svou publikací *Die Religion der ersten Christen* (2000) definuje náboženství jako „systémy znaků, jež skrze kontakt s posledně platnou skutečností zaslubují přínos v životě“ (52). Náboženský systém znaků pode něj zahrnuje rituální jednání a étos, dále to, co by C. Geertz — na jehož definici náboženství Theißen navazuje — označil jako „světonázor“ (mýty a nauku). Pro ty systémy znaků, o nichž hovoří jako o rituálech, je charakteristická pevně daná sekvence jednání a nonverbální (somatický) jazyk/komunikace (tělesnost, resp. tělesné jednání je zde znakem). Rituály jsou dle Theißenova „vědomě utvářené, formou a pravidly svázané, periodicky opakované vzorce jednání a uspořádání; mají symbolickou hodnotu a určují život určitého společenství“ (17–18). Theißenovo vymezení představuje kombinaci symbolického (v návaznosti na Geertze) a funkcionalistického přístupu k rituálům: rituály něco symbolicky znázorňují a mají zároveň určitou funkci (51–52).

V úvodním textu **druhého celku** „Teorie rituálů a teologie rituálů“ Theißen dle vlastních slov rozvíjí teorii rituálu vhodnou pro interpretaci křesťanských svátostí. Argumentace a teoretická vymezení jsou zde totožné s výše popsány, navíc přidává Theißen čtyři funkce raně křesťanských rituálů: rituály mají moc vzepřít se času; jsou ztělesněním (vtělením, embodiment) náboženství; mají transformativní moc a mohou působit usmíření. Podle Geertze je performovaný rituál pro antropologa „příběhem“, který si o sobě vypráví zkou-

maná společnost/náboženství, a analyza rituálu tak otevírá cestu k pochopení daného náboženství nebo společnosti. Theißen tuto myšlenku rozvíjí na základě triády „agent-nástroj-pacient“ převzaté z teorie rituální kompetence E. T. Lawsona a R. McCauleyho a ukazuje, že svátosti zjevují následující rozpory či nesoulady v náboženství: na úrovni *agentů* svátosti na jednu stranu inscenují rovnost všech účastníků před Bohem, na druhou stranu zdůvodňují a inscenují nerovnost/hierarchii; na úrovni *nástrojů* se Theißen vrací ke své tezi, že rituály jsou inscenací porušení tabu, napětí zde spatřuje v tom, že rituály zároveň inscenují porušování norem a zároveň morálku (křesťanské hodnoty a normy); na úrovni *příjemců* („pacientů“) symbolizují svátosti odstup člověka od Boha a blízkost k Bohu zároveň. Tyto tři nesoulady či tenze pojednává téměř identicky v následující 6. kapitole. Rituály v ní tematizuje jako tělesný jazyk víry (*Körpersprache des Glaubens*), přičemž stejně jako každá „řeč těla“ sdělují rituály (svátosti) více než slova, v tomto případě to, co odporuje jejich převládajícím interpretacím. Díky tomu představují svátosti „důležité doplnění vědomé teologie“ (139). Obecně je dle Theißenova v návaznosti na filosofii tělesnosti (embodiment) naše myšlení spoluurčováno naší tělesností (tělem), posluchači, jednáním a médií, v nichž se objektivizuje.

Tématem 7. kapitoly je transformativní povaha Boží přítomnosti ve svátostech. Theißen určuje několik forem přítomnosti Boha ve svátostech: reálnou, osobní, společenskou a symbolickou, a dochází k jedné ze dvou (již zmíněných) ústředních myšlenek celé knihy, že všem pojetím

svátostí je společný motiv změny: „kde je Bůh přítomen, tam se něco mění“ (175). Theißen píše, že od katolického pojetí svátostí coby „proměňující přítomnosti“ Boha se jeho pojetí odlišuje ve dvou aspektech: 1) katolické pojetí klade důraz na *produkt* proměny (z chleba a vína se stává tělo a krev Kristova), zatímco Theißenovo pojetí zdůrazňuje *proces* proměny; 2) zatímco katolické pojetí chápe proměnu *doslovně*, Theißen interpretuje svátosti *symbolicky*, jako „poetické obrazy, které nám mají otevřít smysly pro zakoušení Boha“ (162). V závěru autor píše, že za nález proměňující dynamiky ve svátostech vděčí rituální teorii V. Turnera (192), který podle něj odkryl transformativní sílu rituálů (odkazuje přítom na kapitolu z Turnerova *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*). Nicméně v textu kapitoly s Turnerem nepracuje a k myšlence „proměny ve svátostech“ došel spíše na základě komparace různých křesťanských pojetí. Přiměřenější je proto formulace na s. 175, podle níž procesy, které našel v křesťanství, Turnerovo pojetí „potvrzují“.

Transformativní roli plní raně křesťanské svátosti dle Theißenova díky tomu, že jsou symbolickým inscenováním porušení tabu. Jak jsem již zmínil, večeři Páně interpretuje jako „symbolický kanibalismus“, neboť jsou během rituálu symbolicky konzumovány tělo a krev popraveného člověka (24). Protože participace na vraždě je něco zavrženíhodného, rituál je inscenací porušení pravidel (tabu). Vůdčí myšlenkou 8. kapitoly je, že večeře Páně není jen symbolickou inscenací provinění se vůči lidskosti. Tuto argumentaci rozvíjí Theißen na pozadí tří fází přechodových rituálů (stará pravidla — žádná pravidla — nová

pravidla), přičemž liminální fázi interpretuje jako fázi, během níž jsou porušována pravidla (normy), aby mohla platit nová. Podle něj liminální fáze implikuje radikální vyznání hříchu — křesťan je ochoten těžít ze smrti někoho jiného (= porušení norem), aby si z rituálu odnesl sílu i mimo rituál něco změnit ve prospěch druhých. „V chráněném rituálním prostoru sice provádíme symbolicky něco nelidského, ale jen proto, abychom to ve skutečnosti překonali“ (213).

V třetím výkladovém celku „Dynamika rituálů a proměna náboženství“ sleduje Theißen vztah mezi vznikem/inovací rituálu a vznikem/proměnami náboženství. Nejprve rekonstruuje zrod a vývoj křtu ze židovských rituálních omýváních období druhého chrámu. Zásadní inovaci rituálu, kterou spojuje s „raným helénistickým křesťanstvím“, nahlíží v souvislosti s tím, co považuje za centrální myšlenku křtu, totiž se symbolickou inscenací smrti, jež zahrnuje také zrození nového života, který vede do společenství, v němž jsou překonány sociální rozdíly. Rituál křtu je tak dle Theißenova rozhodujícím krokem v transformaci křesťanství v univerzální misijní náboženství. V tomto smyslu je křest „začátkem nového světa“, jak zaznívá v názvu 9. kapitoly.

V 10. kapitole situuje Theißen večeři Páně a s ní spojené obrazy oběti do kontextu dějin náboženství na přelomu věků, doby, v níž se nejen křesťanství, ale řada jiných náboženských skupin (uvádí esejce, samaritány, židy, novopythagorejce, kyniky) distancovala od oběti. V rámci kapitoly diskutuje tři teoretické přístupy k oběti: oběť jako dar, oběť jako komunikace a oběť coby prostředek zpracování agrese.

Z průniku těchto tří teorií Theißen odvozuje, že „cílem obětí je posílit spolupráci mezi lidmi a omezit boj o přežití v obětující společnosti“, oběť je symbolickým znázorněním boje o životní šance (270). Z existence rituálů oběti (resp. z funkcí uvedených teorií oběti) následně usuzuje na lidskou potřebu takového mechanismu (obětování) a hledá jeho funkční ekvivalent v křesťanství, tj. ptá se na to, co nahradilo funkci oběti, když byla v křesťanství zrušena. Křesťanství podle něj vyvinulo nový znakový systém (tj. nové náboženství) zahrnující nový „mýtus“ (vyprávění o Kristově smrti a zmrtvýchvstání), nový étos (z „mýtu“ vyvozená povinnost k novému životu a společenství) a nové rituály (především křest a večeře Páně). Všechny tyto tři „výrazové prostředky náboženství“ zastoupily dle Theißenova oběť v jejích třech funkčních aspektech (dar, komunikace, potlačení agrese). Důležité však je, že korektní je spojovat konec oběti nejen s Ježíšovou smrtí, ale též s jeho vzkříšením. Z toho pro Theißenovu plyne, že nikoli samotná večeře Páně, ale večeře Páně společně s rituálem křtu, který „prostředkuje Ducha coby sílu vzkříšení a uschopňuje skrze něj k novému životu“, nejen plnohodnotně nahradily funkci starého obětního kultu, ale převýšily jej (280).

S raným křesťanstvím spojuje Theißen počátek „nové rituální kultury“, pro niž je navíc charakteristická paralelní existence více druhů rituální praxe a pluralita její interpretace. Název 11. kapitoly „Rozmanitost rituálů a vyhnutí se skandálu“ odkazuje k Theißenově tezi, že motivem rozvinutí

alternativních forem svátostí byla snaha vyhnout se (zamaskovat) v rituálech inscenovanému skandálnímu porušování tabu. Mělo se tak dít dvěma strategiemi: buďto rozvinutím „mystické“ interpretace svátostí, jež rituály oddálí od každodenní praxe, nebo rozpracováním rituálů, jejichž praxe se naopak každodenní praxi blíží a eliminuje pohoršující motivy. V případě večeře Páně tato pluralita zahrnuje dvě formy hostiny: každou neděli konanou sakrální hostinu bez vzpomínky na smrt a sakramentální hostinu, jež se konala původně jednou za rok jako připomínka Ježíšovy smrti. Druhý typ hostiny se stal díky Pavlovu vlivu pravidelnou, jedenkrát týdně opakovanou večeří Páně (302). Theißen zmíněnou paralelní praxi dokazuje tak, že k jednotlivým novozákonním textům přiřadí komunity a nachází oba dva typy hostiny v komunitě, která užívá Matouše a Didaché, v komunitě, kterou předpokládá za lukášovským písemnictvím a nakonec v „janovské komunitě“.¹ Rozmanitost v pojetí křtu se promítla v různých „doplňujících jednáních“, která jej „rozšiřovala“ (pomazání, vkládání rukou, glosolálie atp.), a také v jeho interpretacích. Pro potvrzení své hypotézy, že pluralita rituálů je výsledkem snahy o zakrytí v rituálech inscenovaných porušení tabu, však podle mě nenašel Theißen v raně křesťanských textech řádné zdůvodnění. Ve smyslu pohoršení nad skandální povahou oběti lze sice interpretovat J 6.61, ale zbytek pasáží, které Theißen uvádí — a to jak v případě večeře Páně, tak v případě křtu — dosvědčuje podle mě pouze existenci různých ve-

¹ K problému konstrukce raně křesťanských komunit viz studii Magdaleny Vytlačilové „Janovské křesťanství? Demontrace analytické nepřínosnosti termínu pro studium novozákonního písemnictví a raného křesťanství“ (*Theologická revue* 91, 2020, 8–33).

dle sebe existujících forem rituálů a jejich interpretací.

Ve **čtvrtém výkladovém celku** s názvem „Transformace rituálů v raném křesťanství“ Theißen nejprve v 12. kapitole sleduje základ svátostí v prorockém symbolickém jednání Jana Křtitele (křest) a Ježíše (stolování) a následně proměnu tohoto jednání do raně křesťanských svátostí. Tuto proměnu analyzuje za pomoci teorie rituální kompetence, což znamená, že si všímá posunu v přítomnosti božského v jednotlivých rituálních rolích. Zatímco pro Jana i Ježíše je podle něj charakteristická osobní vazba k rituálnímu jednání — božstvo je ze tří možných rolí v rituálu spojeno s aktéry (skrze ně Bůh jedná) — přechod od prorockých znakových jednání k raně křesťanským svátostem znamená změnu: v okamžiku, kdy křest propůjčuje Ducha, je Boží síla primárně spojena s těmi, kteří Ducha přijímají (s „pacienty“), význam křtícího ustupuje do pozadí. Podobně když se v raně křesťanském rituálu v aktu ustanovení Kristus identifikuje s rozdělováním chleba a vína, pak již Boží přítomnost dle Theißenena není vázána na aktéra, ale odehrává se v rituálním *aktu*. Když se účastníci hostiny stávají skrze rituál Kristovým tělem (1 K 10,16n), pak je místem Boží přítomnosti primárně *společenství* těch, kteří na rituálu participují (329).

Oba rituály (tj. křest i večeře Páně) byly dle Theißenena velice záhy po smrti svých „zakladatelů“ nově interpretovány, symbolická prorocká jednání byla transformována do podoby „tajuplných rituálů“. Tajuplností chce vyjádřit jednak personální „tajuplnou“ přítomnost Vzkříšeného ve svátostech, resp. v rituálním dění (355),

především se však věnuje tomu, že se náboženský význam přisuzovaný rituálnímu jednání vzdálil od vnějšího výkonu rituálu. Zatímco např. v případě rituálního omývání je vztah mezi omytím vodou a vnitřní očištěnou intuitivní („ikonický“), v případě raně křesťanských svátostí je záležitostí náboženské imaginace či interpretace a víry (je dle Theißenena „kontraintuitivní“). Tento posun vystihuje název 13. kapitoly: „Od prorockých symbolických jednání ke kontraintuitivním svátostem.“ Theißen staví do popředí leitmotiv knihy, totiž spojení obou rituálů se smrtí a vzkříšením Ježíše Krista, jež je podle něj v případě obou svátostí až sekundární (347, 349). Rituály díky této interpretaci získaly svou transformativní moc, zároveň se tím však dle Theißenena dostaly do napětí se dvěma zbývajícími znakovými subsystemy náboženství, s étosem a mýtem. S mýtem proto, že vyprávění, které jednání zakládá (křest Ježíše Janem, Ježíšova stolování/hostiny), postrádá symboliku smrti/ukřižování, s étosem proto, že — jak už v textu několikrát zaznělo — obě svátosti inscenují porušení křesťanské morálky. Zároveň si však obě jednání uchovala původní „prorocký“ aspekt, tj. intuitivní spojení mezi jednáním a jeho významem (jídlo je nutné k životu, hostiny spojují atp.). Víceméně jako hypotézu formuluje v závěru Theißen, že svátosti jsou atraktivní právě tímto spojením intuitivního a kontraintuitivního, jež je zároveň klíčem k pochopení toho, proč se v křesťanství prosadily právě takto pojímané rituály. Tuto tezi pak rozvíjí v 14. kapitole.

V **posledním, pátém výkladovém celku** se téma dynamiky rituálů objevuje na rovině praktické církevní služby v kontextu

moderní doby, v níž se náboženství stalo záležitostí osobního rozhodnutí. Theißen zde tematizuje aktuální problémy ze své vlastní praxe, shrnuje a vysvětluje inovace v přístupu/výkonu, které sám navrhl a realizuje. Věnuje se především účasti nepokřtěných konfirmantů na večeři Páně, nahrazení křtu novorozenců a dětí požehnáním a nakonec uvádí vlastní text liturgie večeře Páně. Podněty přitom čerpá z dynamiky raně křesťanských rituálů. Poslední kapitola shrnuje nejdůležitější argumenty knihy.

Podtitul knihy je v jistém smyslu zavádějící s ohledem na její obsah, minimálně pro toho, kdo očekává zaměření na vznik a transformace rituálů v rámci raného křesťanství. Kniha totiž sice tematizuje dynamiku rituálů v raně křesťanské době, ale sleduje ji v dějinách křesťanství až do současnosti, a právě současná problematika rámuje celý výklad. Na základě porozumění vzniku a proměn raně křesťanských rituálů chce Theißen překonat tenze dneška, a to ve vztahu navenek — ke společnosti, která je dle něj vůči veřejně praktikovaným náboženským rituálům netolerantní — a především uvnitř církve, tedy v pojetí svátostí v různých křesťanských konfesích. „Konstruktivní pomoc“ církvi a teologii si slibuje od společenských věd, především od vědy o rituálech, ale také od religionistiky a antropologie. Pro mě sympatickým způsobem si je ve své snaze vědom hranic mezi teologií a těmito disciplínami a neusiluje o nějaké hybridní útvary. „Neutralitou“ těchto věd, od níž Theißen tolik očekává, má na mysli jednoduše jejich nekonfesní/neteologickou zakotvenost. K samotným teoriím rituálů je třeba poznamenat, že nejen v pasáži, na kterou

jsem upozornil, ale i v řadě jiných kapitol přitom spíš než že by z teorií vycházel, dospívá k podobnostem mezi svými závěry a teoriemi rituálů, či zpětně své závěry na pozadí těchto teorií vykládá. Za důležitý považují obecný teoretický rámec knihy, tj. Theißenovo přihlášení se k dynamické povaze rituálů: rituály se — navzdory jim přičítané statičnosti — proměňovaly a nadále se proměňují, a je možné usilovat o jejich transformaci tak, aby odpovídaly raně křesťanskému pojetí a zároveň moderní době. O to usiluje Theißen reflexí a — jak dokládají především kapitoly z posledního celku knihy — také svou církevní praxí.

Jiří Gebelt

Dennis R. MacDonald, *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*, Minneapolis: Fortress Press 2017, s. 250, (ISBN 978–1–5064–2345–6).

Dennis MacDonald je americký novozákonní teolog známý jako zastávce hypotézy, že novozákonní evangelia jsou imitací homérských eposů (např. *The Gospels and Homer: Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts*, London: Rowman & Littlefield Publishers 2014). Ačkoliv si je bádání již delší dobu vědomo euripidovských a dionýsovských motivů čtvrtého evangelia, MacDonald provokativně tvrdí, že celá nejstarší vrstva evangelia byla imitací Euripidových Bakchantek. V průběhu monografie tak identifikuje tři edice evangelia a zabývá se jejich vztahy k Bakchantkám, synoptickým evangeliím, Janovým listům a knize Zjevení.

Již v úvodu MacDonald nastiňuje kompoziční schéma sepsání janovské

literatury, do kterého v navázání na Jörga Freye řadí knihu Zjevení. Nejprve dle něj byly sepsány Janovy listy (Druhý, Třetí a První) a první edice Zjevení. Následně neznámý Ježíšův učedník sepsal „dionýsovské evangelium“ jako explicitní polemiku s Dionýsem, neboť synoptický portrét Ježíše vnímal jako nedostatečný. Nedlouho poté evangelium prodělalo dvě redakce od dvou odlišných autorů (první autor imitoval jazyk Janových listů a druhý do evangelia přidal především dvacátou první kapitolu). V poslední fázi literárního vývoje janovské tradice došlo k finální redakci knihy Zjevení. Součástí úvodu knihy je též seznam pasáží čtvrtého evangelia a jim dle MacDonalda odpovídajících pasáží v Bakchantkách (s. xvii–xviii), které ve druhé kapitole prochází a komentuje.

V první kapitole se MacDonald zabývá „počátkem janovské tradice“ a krátce v ní čtenáře uvádí do vlastního řešení synoptického problému. Za východisko mu slouží analýza Papiových fragmentů dochovaných u Eusebia. Dle jednoho z těchto fragmentů totiž jistý „Starší“ (MacDonald předpokládá, že se jedná o Jana Staršího, dle něj autora tří Janových listů) tvrdil, že evangelista „Marek sepsal kázání [apoštola] Petra o tom, co Kristus dělal a říkal, ačkoliv ve špatném pořadí [...] a Matouš sepsal výroky (*logia*) v hebrejském dialektu (*hebraidi dialektó ta logia*), a každý je interpretoval nejlépe, jak jen mohl.“ (s. 5; Eusebios, *Historia ecclesiastica* 3.39.15–16). Z tohoto tvrzení, jež MacDonald považuje za důvěryhodné, odvozuje existenci nedochovaného „ztraceného evangelia“ a pramenu Q (s. 5). Dále se MacDonald věnuje Janu Staršímu, kterého považuje za zakladatele janovské tradice,

autora tří Janových listů a (v navázání na Papiu) za Ježíšova učedníka (s. 3–6). Protože MacDonald považuje výše citovaný fragment za důvěryhodný, předpokládá, že „janovská tradice“ byla obeznámena se synoptikou ještě před kompozicí čtvrtého evangelia (s. 6). MacDonald rovněž přebírá argumentaci J. Freye, že kniha Zjevení (resp. její první edice) byla sepsána před čtvrtým evangeliem, neboť je závislá na Matoušově evangeliu (s. 14–20).

S ohledem na to, jakou roli MacDonald ve své rekonstrukci přikládá Papiovi, je zarážející, že se důsledněji nevěnuje interpretaci dochovaných fragmentů a problémům s nimi spojenými. MacDonald tak spíše autoritativně předkládá tvrzení o Papiovi, která prezentuje jako neproblematická a jasná, avšak v bádání jsou předmětem sporu a intenzivních debat. Například bychom mohli zpochybnit, zdali Papias skutečně neznal čtvrté evangelium, zdali pasáž, v níž vystupuje „Jan Starší“, neodkazuje ve skutečnosti k apoštolu Janovi, zdali jsou fragmenty z Eusebia vůbec důvěryhodné apod. MacDonald se nevěnuje ani překladu a významu „hebraidi dialektó ta logia“. Podobně automaticky a nezdůvodněně předpokládá, že tři Janovy listy byly sepsány před evangeliem (s. 2), a že Papias byl „janovský křesťan“ (s. 20–21), aniž by vysvětlil specifika janovského křesťanství. I přesto však MacDonald nabízí, minimálně s ohledem na janovské bádání, několik nových interpretací. Zajímavý mi přijde způsob, jakým dokazuje, že janovská tradice (nehledě na to, že ji nevynezuje) znala synoptickou tradici. Vychází při tom opět z Papiova fragmentu, paralel mezi Zjevením a Matoušovým evangeliem a paralely

mezi Prvním listem a synoptiky (1 J 4:21; Mt 22:36–39).

Ve druhé, nejdelší kapitole se MacDonald věnuje již zmíněné intenci knihy, a sice argumentaci, že nejranější verze čtvrtého evangelia je původně imitací Euripidových Bakchantek. Tuto kapitolu MacDonald považuje za neoriginálnější a nejpřínosnější (s. xx) a označuje ji jako „mezitextový komentář“, v němž postupně prochází pasáže (dle něj první edice) evangelia a text Bakchantek a hledá obsahové a jazykové paralely. Uváděné pasáže jsou však dle mého názoru natolik obecné (srovnává např. Dionýsův útěk z vězení a Ježíšův „útěk z hrobu“, s. 94), že nedokládají přímou závislost evangelisty na Euripidovi. MacDonald si například všímá, že evangelium začíná identifikací Ježíše jako Božího syna, stejně jako Bakchantky začínají identifikací Dionýsa jako syna Dia (s. 28). Další paralelou, respektive dokladem evangelistovy imitace Euripida má být dle MacDonalda množství titulů, jež Dionýsos a Ježíš mají (s. 38). Podobně tvrdí, že evangelista imituje Bakchantky, když prezentuje Ježíše jako Boha přinášejíciho dionýské dary vína, prameny vody a života (s. 40–66). Šestou kapitolu evangelia, již většinové janovské bádání interpretuje jako odkaz na eucharistii, MacDonald interpretuje jako evangelistovu imitaci Homérova ztvárnění Nestorovy hostiny pro čtyři a půl tisíce mužů z druhé knihy *Odyssey* (s. 62). Evangelistovou imitací Bakchantek se MacDonald snaží vysvětlit i takové pasáže, jež jsou obsahově paralelní se synoptiky, ale v přesném znění se odchylují (např. s. 102–108). O tom, že existovalo původní „dionýské evangelium“, mě MacDonald nepřesvědčil, a není mi ani jasná jeho sou-

vislost s „janovskou tradicí“, do níž jej řadí.

Ve zbylých dvou kapitolách MacDonald vysvětluje redakční procesy, jež dle něj zakryly původní „dionýské evangelium“. Ve třetí kapitole se věnuje druhé edici evangelia, kterou porovnává se třemi Janovými listy. MacDonald na základě komparace dvaceti devíti pasáží (majících celkem 105 veršů) argumentuje, že autor druhé edice evangelia imitoval jazyk Janových listů, aby vytvořil dojem, že evangelium je závislé na svědectví Jana Staršího, čímž se zastřelo původně „dionýské evangelium“ (s. 135). Uváděné paralely mezi listy a čtvrtým evangeliem jsou dle mého názoru přesvědčivé (na rozdíl od paralel mezi první edicí evangelia a Euripidem), MacDonald se však nevěnuje otázce, proč by nemohly odkazovat ke společnému autorství listů a evangelia. Uvádění takového množství paralel je přitom paradoxní, neboť v první kapitole knihy MacDonald zdůvodňuje časovou prioritu listů tím, že první list neobsahuje doslovné citace čtvrtého evangelia (s. 6). Časová priorita listů, jež je v jeho argumentaci zásadní, je stejně jako jiné teze nedostatečně zdůvodněna.

Ve čtvrté kapitole se MacDonald věnuje „poslední vrstvě evangelia a janovskému korpusu“. Kapitolu začíná tvrzením, že během poslední redakce evangelia byla do textu přidána dvacátá první kapitola (s. 137), postava Tomáše (s. 137) a autorství milovaného učedníka (s. 150). Cílem těchto redakcí bylo dle MacDonalda vyvýšení Petra (skrže dvacátou první kapitolu, s. 141–145) a přenesení jeho „negativních“ aspektů (mysl se Petrovo zapření v synoptických evangeliích) na Tomáše, jímž měl autor zároveň polemizovat s „tomášovským křesťanstvím“ (s. 138–139). V prů-

běhu této redakce rovněž byla do evangelia dle MacDonalda přidána podobenství o dobrém pastýři (J 10:1–21) a perikopa o mytí nohou (J 13:1–20) apod. Závěrem se vrací k poslední edici knihy Zjevení (Zj 1:1–8; 22:1–21) a uvádí paralely mezi touto edicí Zjevení, čtvrtým evangeliem a Janovými listy. MacDonald např. uvádí, že evangelium končí epilogem, dle něhož je autorem milovaný učedník, zatímco kniha Zjevení končí Ježíšovou „ratifikací“ knihy (s. 167). Ačkoliv nepopírám možnost existence paralel mezi uvedenými texty, opět to dle mého názoru nedokládá existenci janovské školy a janovské komunity a může to jednoduše odkazovat k autorově znalosti evangelia a listů. Kniha končí třemi apendixy — první obsahuje text s MacDonalldovou rekonstrukcí „dionýského evangelia“ (první edice čtvrtého evangelia) v řečtině, druhý obsahuje Euripidovy Bakchantky, třetí obsahuje krátký exkurs o perikopě o hříšné ženě (*Pericope Adulterae*, J 7:53–8:11).

Problémů MacDonalldova přístupu je dle mého názoru několik. Základním a hlavním problémem je především jeho závislost na hypotetických vrstvách evangelia a na jejich optimistickém a naivním separování. Některé jeho teze zároveň čtenář musí přijmout, aniž by je MacDonald dostatečně vysvětlil nebo aniž by vysvětlil jejich problematičnost. Sporná je rovněž samotná komparace textu evangelia a Bakchantek. MacDonald se totiž mnohdy nedrží následnosti příběhu evangelia, ale jednotlivé epizody vytrhává a porovnává je (selektivně) s obsahem Bakchantek (např. z pasáží 4:1–42 vytrhne čtyři verše a porovná je

s pasážemi z Bakchantek v rozsahu veršů 216–705).

Přesto, že jsem skeptická vůči možnosti identifikovat jednotlivé edice evangelia pouze na základě obecných obsahových paralel, a nikoliv z materiálních a filologických argumentů (zejména pokud se na textu měli podílet tři autoři), a z toho vyzovovat, že nejstarší vrstva evangelia byla imitací Euripida, přijde mi MacDonalldova myšlenka s ohledem na recepci evangelia v Malé Asii zajímavá. V Efezu, předpokládaném místě vzniku evangelia, se totiž Euripidés hrál, a raní křesťané tak mohli na základě dílčích podobností chápat Ježíše jako nadřazeného Dionýsovi.

Magdalena Vytlačilová

Pavína Cermanová a Pavel Soukup (edd.): Husitské re-formace. Proměna kulturního kódu v 15. století. Praha 2019, NLN „s.r.o.“, Edice Středověk, sv. 4
ISBN 978-80-7422-730-1

Na konci minulého roku vydalo Nakladatelství Lidové noviny s.r.o. v Praze v Edici Středověk, jako sv. 4 kolektivní publikaci nebo spíše tematickou studii historiků, kterou uspořádali a úvodním zamyšlením „Valde notabilis in hominus?“ opatřili vědečtí pracovníci Centra mediévistických studií při Filosofickém ústavu AV ČR Pavína Cermanová a Pavel Soukup, s názvem Husitské re-formace. Proměna kulturního kódu v 15. století. Studie zařazené v této knize jsou výsledkem projektu GAČR P405/12/G148 „Kulturní kódy a jejich proměny v husitském období“. Název předznamenává, že z pohledu

autorů se husitské hnutí nepokusilo jen o církevní reformu, ale také o přeskupení, tedy re-formaci kulturních, politických a společenských důrazů, zvyklostí a obsahů. Tuto skutečnost autoři hledají a dokazují v jedenácti příspěvcích na případech, ve kterých došlo ke změně společného jmenovatele - kulturního kódu.

Od přísahy ke konfesi a zpět? Univerzitní protestace v pozdním středověku a její proměna ve Viklefově a husitském myšlení od Dušana Coufala je první a nejrozsáhlejší stať publikace. A to nejen obsahem, ale i rozsahem citací a poznámkového aparátu. Na podkladě plného znění protestací Jana Rokycana, Jana Husa, Jana Viklefa a jejich odpůrců, dokládá odklon jak od univerzitních institucionálních normativů, tak od institucionální církve na základě vítězství pravdy poznané nad pravdou teologickou, hlásanou církví. Nicméně, popsané změny v přístupu k protestacím, které studie na příkladech uvádí, ještě nevedly ke změnám kulturního kódu, ty byly dovršeny až lipskou disputací Martina Luthera. Budiž ke chvále autora, že tuto skutečnost potvrzuje.

Druhá stať od Pavla Soukupa s názvem Výklad biblických norem v postilách husitské doby provádí na pozadí několika biblických témat sondu do způsobu jejich interpretace husitským kazatelstvím a homiletikou pozdního středověku. Poukazuje na to, že pokud se mění normativní postoje společnosti, mění se i významy příkládané okolnímu světu, v tomto případě obsah kázání a výběr témat biblických příkladů a Ježíšových podobností. Kázání je zde představeno jako nejdůležitější komunikační prostředek i médium tehdejší doby. Soukup vyzdvihuje fakt, že v husitských

postilách nastupuje v klíčových exegetických figurách namísto církve boží zákon, a to v tak rozsáhlé míře, že lze hovořit o trvalé proměně interpretačního kódu. Přestože příspěvek odkazuje na rozsáhlý poznámkový aparát, je psán s vlastní znalostí problematiky a nadhledem.

Nebiblické texty ve staročeských překladech bible je název třetí kapitoly zpracované dvojicí Kateřina Voleková - Andrea Svobodová, vykazující jako jednotlivý prvek lehké autorské pero a čtivý sloh. Autorky předkládají precizně zpracovanou vybranou perikopní problematiku, včetně kategorizace nebiblických slovesných děl v latinských rukopisech, spolu s chronologickým výčtem českých překladů Písma, resp. různých vpisků, glos, parafrází a perikopních rejstříků. Precizní rozbor daného tématu je šťastně doplněn fotografiemi a tabulkami odkazujícími na perikopní rejstříky a postní epištoly.

Po této téměř exaktně zpracované části přecházíme do tematicky uvolněnější stati Pavlína Cermanové Jiná Apokalypsa. Prorocké texty v husitství. Znalec současné literatury zaměřené na středověkou tematiku by se zajisté cítil ochuzen, pokud by tato autorka se svojí oblíbenou apokalyptikou nebyla do výzkumného úkolu zapojena. Tentokrát se zabývá proroctvím, jako řečí politiky a reformy, za použití bohemikálního klementinského kodexu VIII D 15, Janova zjevení. Předkládá několik krvavých i andělských předpovědí, vyhodnocuje jejich vliv na radikálnost husitství a poukazuje na to, jak změna jazykového kódu koresponduje s přeznačením výkladu celého proroctví. Dílko je čtivé, doplněné řadou odkazů na historickou literaturu, v jejímž výčtu nechybí ani nejnovější díla. Škoda jen, že jeho ráz je spíše historický, bez sondy do

teologických interpretací, podle mého soudu, pro kodifikaci významných.

V knize nalézáme i témata rezonující ve většině oborů dnešní doby - gender. A právě Proměny genderových reprezentací v literatuře husitské doby jsou tématem Věry Soukupové. Stručně zhodnocuje dosavadní historiografickou produkci, zabývající se úlohou a pozicí žen v českém reformním hnutí, s odkazem na „průkopnickou“ studii Anny Císařové Kolářové z roku 1915 i část díla Karla Mlatečky stran emancipace žen v husitství. Soukupová se oproštuje od zavedeného lineárního náhledu a naopak, zaměřuje se na rétorické využití kategorie genderu nejen v legitimizaci husitství, ale i v jeho kritice. Gender prezentuje jako kulturní kód, sdílený soubor představ s konkrétní vypovídací hodnotou, propojený se sociální praxí. Ačkoliv se jedná o vědecky náročnou stať, citace z původní pramené literatury jsou mnohdy úsměvné a odlehčující. Autorka tematiku nepochybně zná, dobře se v ní orientuje a transparentně ji předkládá.

Šesté v pořadí je téma Zbožné cestování. Katolické a utrakvistické poutnictví, kterým nás provede Jaroslav Svátek. Studie sleduje rozkvět poutnictví v rozdělené společnosti „dvojího lidu“ a posuzuje, do jaké míry změnilo husitství funkci a formu této lidové aktivity a současně i otázku její přitažlivosti u českých nekatolíků. Neří chybou autora, že nemohl dát na tyto otázky vyčerpávající odpověď, protože pro postižení rozsahu a významu zbožného putování nemáme dostatek relevantních pramenů a numerických výstupů, které by tento fenomén dokázaly podchytit statisticky. I přes to, se obsah této pasáže neminul účelem, protože přináší výčet změn

v cílech poutních míst, uctívání svatých a památných míst, která se měnila s transformací kulturního kódu.

Funkce a formy narativu o českých dějinách v 15. století jsou předmětem bádání Vojtěcha Bažanta. Obecně je historiografie 15. století považována za přechodový můstek mezi středověkým a humanistickým dějepisectvím a zřejmě proto autor sleduje, jak se změnily sociální a kulturní funkce historických textů. Na konkrétních případech adaptace Dalimilovy, Kosmovy a Pulkavovy kroniky sleduje transformaci textů do rukopisů 15. století a prostřednictvím jejich letopisné formy, struktury a důrazů odhaluje kulturní kód. Studie je vyjma poznámkového aparátu opatřena numerickou tabulkou, která dokumentuje sled předkládaných událostí v několika rukopisech Starých letopisů českých a Höflevě Chronicon Bohemie.

Několika fotografiemi detailů středověkých staveb doprovázená studie od Mileny Bartlové s názvem Opakování a trvání. Případ anachronismu v utrakvistickém umění, se snaží zodpovědět otázku na zjevný architektonický a umělecký odklon od dobového slohu v husitské době. Neomezuje se na slohovou, či formální analýzu, která slouží k lokaci, dataci a atribuci, nýbrž operuje pamětí uloženou v uměleckém díle a manipulaci s ní. Provádí rozbor rozdílného přístupu k umění 15. století v průběhu století 19. i 20. a demonstuje jej na příkladu Týnského chrámu. Stať je psána vysoce odborným vědeckým stylem, za použití velkého množství cizích slov a mezioborových odborných výrazů, což může zbrzdit zájem o dílo samotné.

Po, v základu technickém, byť historickém tématu, přichází studie Lenky Hláv-

kové na téma Tradice a identita v hudbě utrakvistické církve 15. a počátku 16. století, věnovaná Jaromíru Černému, přednímu českému muzikologovi, k nedožitým osmdesátinám. Formálně nejkratší pasáž publikace je psána svižným stylem a zavádí čtenáře do prostředí „ars nova“ a menzurální notace (vícehlasých písní). Autorka vychází z hudebních pramenů, které jsou dědictvím utrakvistické církve a její specifické kultury, projevující se zejména neobvyklým způsobem zápisu hudby.

Staroměstská radnice jako místo volby českých králů a symbol zemského majestátu od Martina Nodla je desátou kapitolou knihy. Představuje radnice jako centra politické moci a zdůrazňuje jedinečné postavení obou pražských radnic, neboť tím, že se v nich konaly zemské sněmy a volba panovníků, se vymykaly zvyklostem. Analyzuje konání sněmů a významných církevních aktů a uvádí celou řadu zajímavých faktů, ne však vždy s odkazem na zdroj.

Jedenáctou a poslední studií je práce Roberta Novotného na téma Konverze české a moravské šlechty v husitském století. Stať obsahuje výčet významných šlechtických konverzí husitské epochy za použití základního výkladového vzorce rámovaného dvěma významnými vlnami konverzí. Vítězstvím křesťanské víry nad pohanskými rity a odklonem od římské církve k nově se formujícím křesťanským vyznáním. Obě skutečnosti však nejsou argumentační oporou pro proměnu kulturního kódu, tu autor sledává až v případě Jednoty bratrské, která popírala vše, co tvořilo urozenou identitu a vháněla konvertity do zcela nových osobních i životních podmínek.

Autoři, převážně mladí historici, lingvistka, profesorka hudební vědy a filoložka se ve svých bádáních zaměřili na společné zadání - najít příčiny změny kulturního kódu 15. století v důsledku husitské revoluce ve svých oborech. Přes některé výtky, které v recenzi zazněly, lze záměr i výstupy hodnotit jako přínosné a knihu čtenářům doporučit, byť argumentace pro nalezené důvody směřující ke změně kulturního kódu nejsou vždy zcela adekvátní nebo doložené a tak i jejich rozbor se může jevit jako účelový. Zůstává pak nezodpovězena otázka, zda ke změnám došlo jen v souvislosti s husitstvím nebo zda byly z části i důsledkem přirozeného vývoje společnosti.

Anna Müllerová

Cava'at Ha-RIBaš. Odkaz zakladatele chasidismu rabiho Jisrá'ela Ba'al Šem Tova. Z hebrejského originálu přeložil, odborným úvodem, komentářem a poznámkami opatřil Antonín Šedivý, Ph.D. Praha: Malvern 2019, 262 s. ISBN 978-80-753-205-2.

„Ten, kdo přiliš mluví, způsobuje hřích“. Tímto citátem z Pirkej Avót začíná 133. oddíl spisu *Cava'at Ha-RIBaš*, který vyšel v závěru roku 2019 jako monografie v rámci programu Progres Q01. Jeho základem je rozšířená a podstatně upravená dizertační práce absolventa oboru Judaistika na HTF UK Praha z roku 2019. Jde o cenný příspěvek pramenného charakteru k ranému chasidismu a doklad životaschopnosti koncepce oboru Judaistika na HTF UK Praha, neboli snahy zpřístupňovat v českém prostředí základní židovské náboženské texty, jak ji pro tento obor nastavil doc. Bedřich Nosek.

Cava'at Ha-RIBaš je první český překlad oblíbeného díla chasidské literatury (s. 13) zvané *hanhagot* (popisují „ideální chování v konkrétních situacích“; s. 15) a druhý český překlad teoretické literatury chasidim (první je *Tanja*, vydávaná ještě častěji, než *Cava'at Ha-RIBaš*; s. 13). *Cava'at Ha-RIBaš* je možná dokonce „jeden z prvních chasidských spisů“ (s. 12).

Celý název recenzovaného spisu je: *Cava'at Ha-RIBaš ve-hanhagot ješarot* a pochází z roku 1793. V českém překladu: „Odkaz rabiho Jisrá'ela Ba'al Šem (Tova) a vedení k přímému (jednání před Boží tváří)“ (s. 7.27). Autorem koncepce spirituality každodenního (všedního) života je pravděpodobně zakladatel východoevropského chasidismu Jisra'el ben Eli'ezer, známý ovšem pod jménem Ba'al Šem Tov (vlastník dobrého jména). Autorem díla je však zřejmě žák Ba'al Šem Tova – Magid z Mezriče, resp. spis obsahuje ústně tradované učení této školy (s. 16-17). Proto byl *Cava'at Ha-RIBaš* považován za „závěť či morální odkaz“ (s. 15) Ba'al Šem Tova. Obsahově lze říci, že *Cava'at Ha-RIBaš* je soubor 144 etických textů, volně spojených snahou o správnou a úplnou službu Hospodinu, jak uvádí Šedivý na obálce monografie. Z předmluvy k *Cava'at Ha-RIBaš* vyplývá, že jde o „pokyny pro službu Stvořiteli skrze (studium) Tóry, modlitbu a všechny další vlastnosti slyšené z úst muže Božího“ (s. 27). Ale k vystižení charakteru *Cava'at Ha-RIBaš* je třeba ještě dodat, že jde o vysoce sofistikovaný (promyšlený) text s výrazným spirituálním nábojem.

Těžištěm monografie je překlad *Cava'at Ha-RIBaš*, uveřejněný souběžně s jeho hebrejským originálem. Tento vzhled do chasidské hebrejštiny podstatně rozšiřuje

hodnotu monografie: stává se z ní také pomůcka pro studium hebrejštiny. Šedivého překlad je plynulý, doplněný alternativními významy. Je na něm dobře vidět propojení lidové mystiky (kabaly) s etikou *hanhagot*. Cenným prvkem překladu je návrat k nevokalizovanému hebrejskému textu při hledání základní intence výpovědi a polyvalentnosti jejího sdělení. To představuje jisté oživení přístupu k analýze hebrejských textů s využitím i pro starozákonní biblistiku coby podnět k novému typu práce s hebrejským textem Tanachu.

Je třeba říci, že překlad chasidských hebrejských textů je velmi náročný a překládané dílo *Cava'at Ha-RIBaš* je specifické. Šedivý nepřekládá doslovně. Nesnaží se sice sdělení vylepšovat, ale mnohde musí do textu vstoupit a rekonstruovat jej, najít dynamický ekvivalent či mírně parafrázovat, aby dosáhl srozumitelnosti, o kterou mu jde předně. Přesto je překlad věrný originálu, působivý a navíc konkordantní. Díky doplňkům v hranatých závorkách (a) je dobře dostupný i čtenáři neznalému mystické výpovědi; (b) dostává překlad charakter interpretace textu; (c) získává spirituální potenciál. Vedle překladu přispívá k lepší srozumitelnosti i řídka transkripce hebrejského textu latinkou.

V Šedivého kompletním překladu *Cava'at Ha-RIBaš* dostává český čtenář do rukou ucelenou příručku chasidské spirituality, v níž tradice předkládá sofistikované rady vedoucí čtenáře k důkladné práci na sobě samém. Vynikne tak, že *Cava'at Ha-RIBaš* chce svého čtenáře ovlivňovat – nárokuje si jeho pozornost a vlamuje se do jeho světa. Je velmi užitečné sledovat, jak text postupně, po malých krůčcích, systematicky a soustavně rozvíjí čtenářův

spirituální potenciál a vnímavost. *Cava'at Ha-RIBaš* je tedy cosi jako duchovní průvodce, jehož důležitým znakem je kontinuita sdělení. Ta zesiluje spirituální účinek jednotlivých oddílů. Čtenáře *Cava'at Ha-RIBaš* duchovně kultivuje proto, že je založen na osobní mystické zkušenosti tradentů a předpokládá čtenářovu součinnost, tj. spirituální citlivost. Nedovoluje totiž čtenáři zůstat jen nezúčastněným pozorovatelem.

Šedivý doplnil překlad rozsáhlými vysvětlujícími poznámkami v poznámkovém aparátu a komentářem v závěru monografie (po hebrejském textu). Poznámky pod čarou svědčí o Šedivého poctivém vhledu do chasidské problematiky a erudovaném zacházení se sekundární odbornou literaturou. Soustředí se na (a) rozkrývání specifického významu použitých hebrejských termínů (a spirituálních jevů); (b) dodání odkazů na zpracovávané texty Tanachu či Talmudu; (c) předkládání reflexe z judaistické literatury (převažuje G. Scholem a M. Idel). Jiný typ interpretace *Cava'at Ha-RIBaš* Šedivý postupně uveřejňoval v několika číslech čtvrtletníku Teologická revue HTF UK (v letech 2017-2019). Sledoval v *Cava'at Ha-RIBaš* vliv ne-luriánské či před-luriánské židovské mystiky (kabaly).

Ze srovnání komentáře a vlastního textu *Cava'at Ha-RIBaš* ovšem vyplývá, že interpretovat *Cava'at Ha-RIBaš* je poměrně obtížné. Hermeneutika mystických textů totiž není jednoznačná a vyžaduje rozsáhlé znalosti, velikou zručnost jazykovou, u níž je dobré (je třeba), když je ještě podepřena také osobní spirituální zkušeností. Šedivý je v tomto ohledu cudný a s ohledem na čtenáře pracuje pokud možno racionálně. To není málo, protože takový přístup text

otevřít širšímu okruhu čtenářů. Šedivý jim v porozumění pomáhá tím, že sledovaný oddíl *Cava'at Ha-RIBaš* shrne či volněji rozříká jeho podněty a tím dosvědčí či potvrdí pravdivosti tvrzení. Čtenáře tak ne přímo povzbudí, aby bral tvrzení *Cava'at Ha-RIBaš* vážně.

Překlad je v monografii doplněn jakýmsi literárním úvodem, ve kterém Šedivý rozkrývá nejprve dějinný a posléze i literární kontext *Cava'at Ha-RIBaš* včetně působení tohoto díla, tj. reakcí konzervativní židovské komunity. Popisuje charakter novověkého východoevropského chasidismu a následně kriticky reflektuje přehled dosavadního bádání ohledně spisu *Cava'at Ha-RIBaš*. Přehled pojmenovaných odstavců je dostatečně výmluvným svědectvím o tom, jakým směrem se literární reflexe přeloženého díla ubírá: a) název, doba a místo vzniku *Cava'at Ha-RIBaš*; b) autorství, redakce a editace *Cava'at Ha-RIBaš*; c) témata a struktura *Cava'at Ha-RIBaš*, obsahové paralely s jinými chasidskými díly; d) styl a jazyk *Cava'at Ha-RIBaš*, práce s tradičními židovskými prameny a starší vlivy; e) kritika *Cava'at Ha-RIBaš*. K tomu je samozřejmě uvedena rozáhlá bibliografie pro další zkoumání fenoménu a slovník klíčových hebrejských pojmů.

Jiří Beneš

WRIGHT, N. T. Podstata křesťanství. Proč víra v Boha dává smysl. Praha: Biblion, 2019. 246 s. ISBN 978-80-87282-45-8.

Srozumitelné zvěstování křesťanského kerygmatu představuje zásadní výzvu pro

křesťanskou teologii, nejen ve světě postmoderny. Emeritní anglikánský biskup Nicholas Thomas Wright, působící na skotské universitě St. Andrews jako novozákonník, uveřejnil roku 2006 publikaci s ambiciózním názvem „Podstata křesťanství“. Péčí malého, ale velmi progresivního nakladatelství Biblion, které se do povědomí širší veřejnosti zapsalo především svými publikacemi Bible 21 a Parabile, se tato kniha dostala loni do rukou českého čtenáře. V nakladatelství Biblion, jež si klade za cíl oslovit křesťanskou zvěstí postmoderní širokou veřejnost, se jedná již o druhou autorovu knihu, která v jeho nákladu vychází.

Podstata křesťanství nepředstavuje akademickou práci, navzdory renomovanému jménu jejího autora, jež významně přispívá k diskursům týkajících se historického Ježíše a pavlovské teologie, neboť záměr publikace spočívá ve snaze předložit čtenáři ucelenou představu o smyslu křesťanské víry, což ostatně vystihuje i její podtitul *Proč víra v Boha dává smysl*. Tomuto účelu je podřízen i jazyk knihy, který je nejen snadno přístupný, ale především v mnoha ohledech inovativní, což mu propůjčuje schopnost zasáhnout křesťanským kerygmatem široké čtenářské publikum.

Struktura publikace respektující tento formální požadavek je vystavěna velmi netradičním způsobem. Ve srovnání například s u nás velmi rozšířeným Úvodem do Křesťanství Josepha Ratzingera, jež sleduje a komentuje tradiční formulaci křesťanské víry v podobě Apoštolského kréda, volí Wright zcela opačný postup. Namísto objasňování a výkladu křesťanských pravd víry z pozice teologa poučujícího svého čtenáře „shora“, vychází Wrightova publikace

z opačného pohybu, tj. od současného člověka k pravdám křesťanské víry. Právě ve způsobu zpracování tohoto přístupu „zdola“, o němž se mnozí pokoušejí, spatřují veliký přesah této popularizační publikace i do akademického světa apologetické a praktické teologie. Následující část recenze se z tohoto důvodu zaměřuje především na argumentační výstavbu struktury knihy, v níž spatřuji Wrightův nejvýznamnější přínos.

Nejvýznačnější apologeté 20. století, Clive Staples Lewis skrze fenomén intersubjektivní a Paul Tillich existenciálním vztahem k hlubině bytí, hledali cestu k nalezení společného fundamentu se svými současníky, jenž by umožnil tyto oslovit křesťanskou zvěstí. Nicholas Thomas Wright se při hledání styčné plochy se současným čtenářem obrací do prostředí sekulárního humanismu, což ostatně velmi výstižně ilustruje přebal českého překladu knihy, který znázorňuje k sobě se natahující ruce Adama a Boha Otce v podání slavného výjevu stvoření Adama od Michelangela Buonarottiho. Tutěž myšlenku ostatně sám autor deklaruje v krátkém úvodu své knihy.

Obsah knihy je rozčleněn do tří částí, které odrážejí tradiční členění apologetických traktátů. První část (s. 13-62) tudíž pojednává o možnostech existence Boha a odkazuje do míst, z nichž ji lze tušit. Zjevení postavy Ježíše Krista jako vtěleného Boha představuje pomyslný vrchol argumentace druhé části knihy (s. 65-152), jež ústí ve své třetí části (s. 157-246) ve výklad poslání církve ve světě. Snad právě po vzoru apologetických traktátů nenazývá autor tyto části kapitolami, jelikož toto pojmenování vyhrazuje pro jednotlivé podčásti

své publikace. Každá část knihy předpokládá obeznámenost čtenáře se zbytkem díla, které tvoří vzájemně se podmiňující komplementární celek.

První část nazvaná *Ozvěny hlasu* se ve svých čtyřech kapitolách postupně věnuje každé z následujících osových hodnot, o jejichž naplnění lidstvo po celou dobu své existence ze všech sil usiluje a v podání autora vystupují ve funkci jakési antropologické konstanty. Osové hodnoty spravedlnosti, spirituality, vztahu a krásy prorůstají celou knihu jako nosné pilíře, jejichž sebezpřesahující vertikály mají odkazovat do míst, kde se pomyslně protínají ve svém naplnění, zatímco jejich základy byly do člověka imanentně vloženy Božím aktem stvoření.

Nad neschopností lidského rodu pravdivě realizovat tyto pilíře humanity se autor zamýšlí následujícím způsobem: „Hledáme spravedlnost, ale často nám uniká. Žijeme po spiritualitě, ale často žijeme, jako kdyby jednorozměrný materialismus byla jediná pravda. Podobně i naše nejvzácnější a nejlepší vztahy jednou skončí smrtí. Smích skončí v slzách. Víme to, bojíme se toho, ale nemůžeme s tím nic dělat.“ (s. 46) Nicméně neuhasiitelná touha po jejich naplnění zaznívá na pozadí lidské zkušenosti se světem jako jakási ozvěna blíže neurčitěho hlasu, který člověka pověřuje k úsilí o jejich realizaci. Je to právě lidská nemohoucnost dostat to-muto pověření, jež odkazuje naději na jejich realizaci do prostoru někam dále nad tyto hodnoty. Touha po realizaci těchto hodnot se ve svědomí člověka má ozývat právě jako echo něčího hlasu, jehož nositelem je dle křesťanské víry Bůh.

Gnozeologická problematika možnosti poznání Boží existence uvozuje ústřední

druhou část knihy. Její název, *Hledět do slunce*, má odrážet veškeré snahy lidstva, usilujícího o postžení nepoznatelné Boží existence, jež je zcela jiného řádu. K výkladu této problematiky si autor v první kapitole vypomáhá multidimenzionálním modelem skutečnosti, v němž realita lidského poznání nese metaforické označení země, zatímco realita Boží transcendence pojem nebe. Wright velmi zdařile pracuje s prostorovým konceptem reality a inspirativně tento přístup vytěžuje pro potřeby křesťanské teologie. Prostor není v této knize pojat jako pouhá metaforická slovní hříčka sloužící k dílčí argumentativní ilustraci. Naopak, zcela v duchu prostorového obratu současných vědeckých teorií nese prostor v této kapitole roli stěžejního explikačního modelu, s jehož pomocí se autor věnuje otázce možné přítomnosti Boha ve světě. „Vědomí, že nebe a země se setkávají a že tím pádem Bůh může být přítomen zde na zemi, aniž by opustil nebe, tvoří samotné jádro židovské a raně křesťanské teologie.“ (s. 77) Druhá kapitola knihy tak představuje křesťanskou odpověď na slyšení ozvěny hlasu, jež zazněly v kapitole první. Namísto hledání Boha v jeho nepoznatelné dimenzi skutečnosti Whright obrací svoji pozornost k Božímu jednání v dějinách, z něhož odvozuje identitu toho, jehož hlas zaznívá v jádru lidské existence. „Bůh je ten, kdo naplní naši touhu po spravedlnosti, po spiritualitě, po vztazích i po krásě.“ (s. 151)

Historickému exkurzu do starozákonního dějinného pozadí, jako nezbytné podmínky pro pochopení starozákonních zaslíbení, naplňujících se v osobnosti Ježíše Nazaretského, je věnována celá kapitola, jež líčí starozákonní příběh Izraelského lidu v perspektivě křesťanských dějin spásy. Za

místo kontaktu sfér nebe a země je Wrightem identifikován starozákonní Chrám a Tóra, jež představují v rámci biblického narativu prostředky k naplnění zmíněných čtyř pilířů lidské touhy, za nimiž stojí Boží zaslíbení obnovy prvotního rajskeho stavu nejen lidstva, ale i celé země.

Postavě Ježíše Krista je autorem dále v této kapitole přiřazena tradiční spasi-telská úloha, děje se tak však netradičním způsobem podání. V momentě, kdy Izrael opakovaně ve svém poslání nápravy světa selhává, se Bůh sám dle Wrighta vtěluje do svého lidu, aby se stal Izraeli Izraelem. Ježíš se svojí zvěstí o příchodu zaslíbeného království božieho je v další podkapitole líčen jako ten, kdo pretenduje svým působením o dopsání biblického metanarativu tím, že ho dovede k jeho zdárnému konci.

Pravdivost Ježíšova vzkříšení z mrtvých, jakožto axiom křesťanské víry, je Wrightem obhajována na základě historických argumentů, jež však ve svém důsledku přecházejí do jakési autorem nereflektované psychologie Ježíšových učedníků. Fenomén vzkříšení pojednáváný přibližně v polovině knihy představuje strukturní argumentační předěl publikace. Dosavadní čtyři pilíře sekulárního humanismu, Wrightem popsanych jako ozvěny hlasu, se mu zhmotňují v postavě a díle Ježíše Krista do podoby konkrétního hlasu. Veškerá autorova následující argumentace od momentu pojednání fenoménu vzkříšení předpokládá na straně čtenáře přijetí skutečnosti víry v tento Boží spásný zásah.

Na tomto místě recenze považuji za nutné přejít k její kritické části. Vzhledem ke skutečnosti centrální pozice vzkříšení nejen v křesťanské věrouce, ale především ve struktuře autorova díla, je tento

fenomén dle mého názoru nedostatečně vyargumentován a to nejméně ze dvou důvodů. Zaprvé - Wright o fenoménu vzkříšení pojednává pouze na necelých pěti stranách své 246stranné publikace. Zadruhé - ze svého inovativního způsobu podání křesťanské zvěsti prostupující celé jeho dílo, autor na těchto pěti stranách přechází v těžkopádný klasický dogmatický způsob pleonastického vyjadřování blížíciho se tautologii. „Znovu opakuji: Zdaleka nejlepším vysvětlením, proč se křesťanství po Ježíšově násilné smrti rozmohlo, je, že po třech dnech byl skutečně tělesně živý a měl proměněné tělo.“ K autorově obhajobě je však třeba zmínit, že se osobně problematikou vzkříšení pečlivě zabývá na akademické úrovni, kde svými teologickými závěry čelí výsledkům bádání amerického Jesus Seminar. Na otázku, proč výsledky svého dosavadního bádání podal v této své knize v tak reduktivní podobě, však nenacházím žádnou uspokojivou odpověď, vyjma té, že Wright implicitně předpokládá obeznámenost čtenáře s jeho předchozí publikací *Překvapivá naděje*, v níž tuto problematiku rozvinul v uspokojující šíři a hloubce. S tím je spojen i další nedostatek publikace, která by si s ohledem na předpokládaný vzbuzený hlubší zájem čtenáře zasloužila, navzdory svému popularizačnímu charakteru, poznámkový aparát, jež by čtenáři připravil vodítko k prohloubení pojednávané problematiky. Konečně, pomyslná výstavba nosných pilířů knihy, nesoucích hodnoty antropologické konstanty, není v díle realizována rovnoměrně. Vzhledem k diskursu knihy je pochopitelné, že pilíř spirituality svou zpracovaností dosahuje téměř nebeských výšin, zatímco o pilířích vztahů a krásy lze

stěží tvrdit více než to, že byly položeny.

Poslední dvě podkapitoly druhé části knihy jsou věnovány třetí osobě trojičního schématu. Duch svatý je pojednáván v těsném sepětí s posláním církve ve světě. Ta je autorem nahlížena sub specie aeternitatis jako eschatologické společenství pokračující v Ježíšově působení. Wrightova svěží pneumatologie podobně jako předchozí christologie je pevně zakotvena v jeho výkladovém prostorovém modelu. Boží nebeská realita se tak skrze Ducha svatého prolamuje na zemi do společenství církve, takže „... člověk je skutečně chodícím chrámem, místem, kde se setkává nebe a země...“.

Ze zpětné reflexe nad strukturou podkapitol je patrné, že celá druhá kapitola nese zřetelnou trojiční strukturu, kdy každé z osob Trojice jsou věnovány dvě kapitoly. První z těchto podkapitol vždy otevírá problematiku možnosti relevantního poznání dané osoby trojice. Hospodinova nepoznatelnost je vyložena na pozadí již zmíněného prostorového modelu skutečnosti, v němž autor nachází za pomoci filosofické spekulace spojnice mezi oddělenými sférami nebe a země. V případě postavy Ježíše Krista směřuje tato problematika k otázce věrohodnosti historických pramenů, které referují o jeho životě a působení, zatímco v případě třetí osoby trojice autor užívá jednak poetického jazyka metafor a jednak textů Pavlových epištol k přiblížení charakteru osoby Ducha svatého, jež je interpretována jako zvláštní a osobní přítomnost samotného Boha v člověku. Druhé z podkapitol pak kompletně popisují konkrétní jednání dané osoby trojice ve světě. V pozadí podkapitol sledujících Boží působení leží křesťanské

předporozumění o spásanosti těchto činů, které Wright popisuje jako jednotlivé kroky Božího plánu na záchranu lidstva a světa.

Třetí kapitola má představovat odpověď na opravdové poznání Boha, jehož následkem se v člověku budí potřeba po Jeho uctívání. Život ve víře se dle Wrighta projevuje tím, že z člověka postupně vyvstává obraz Boha, jenž byl do něj vložen při jeho stvoření. Posláním křesťana je tudíž manifestace vlády nebes na zemi. Nejen o praktickém provádění tohoto úkolu skrze uctívání, modlitbu a četbu Písma vypovídá poslední, třetí kapitola nesoucí výstižný název *Zrcadlit obraz*.

Wrightova publikace skutečně dostala svému titulu a představuje tak zdařilý pokus o překlad křesťanského kérygmatu do současného postmoderního světa. Autorova zkušenost s rozmanitostí náboženských projevů a teologických důrazů anglikánské církve, na jejíž správě se po sedm let podílel, se pozitivně promítla ve schopnosti ekumenického uchopení pojednávané problematiky. Způsob argumentace *Podstaty křesťanství* je tudíž přístupný jak věřícím z tradičně orientovaných lidových církví, tak i čtenářům klonícím se k charismaticko-evangelikálnímu typu zbožnosti, o čemž svědčí v případě českého vydání knihy jak osobnost jejího autora, tak i osobnost jejího překladatele Dana Drápa. V českém prostředí má kniha potenciál oslovit širokou „hledající“ veřejnost a proto by měla být čtena i těmi, na něž by se tato veřejnost mohla obracet v otázkách víry. V oblasti misiologie je Wrightův postup argumentace odrážející se od zmíněných čtyř pilířů antropologické konstanty inspirativním podmětem ke způsobu po-

dání křesťanského kérygmatu, jež vyzývá k dalšímu hlubšímu rozpracování.

Dominik Dostál

Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 490 řešeného na Husitské teologické fakultě UK.

Gabriel Said Reynolds, *Allah. God in the Qur'an*, New Haven – London: Yale University press, 2020, 327 stran, ISBN 978-0-300-24658-2

Gabriel Said Reynolds je americký badatel, který patří mezi současnou špičku západní koránistiky. Je jeden ze zakladatelů *International Society for Qur'anic Studies* a jedním z častých přispívatelů do odborného periodika této odborné organizace (*Journal of the International Qur'anic Studies Association*). Jako katolík se na podzim roku 2019 stal spolupracovníkem Papežské rady pro mezináboženský dialog a její podsekcce zabývající se dialogem s muslimy. Do podvědomí odborné veřejnosti se zapsal v roce 2004, kdy vydal obsáhlou studii o kritice křesťanství z pera známého mu'tazilského 'Abd al-Džabbára (zemř. 1025), *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*. K tomu v roce 2010 spolu se Samirem Khalilem Samirem přidal i arabsko-anglickou edici al-Džabbárovi kritiky *Critique of Christian origins*. Světověznámou je jeho do mnoha jazyků (vč. arabštiny) přeložená *The Emergence of Islam: Classical Traditions in Contemporary Perspective* (2012), která je vynikajícím historicko-kritickým úvodem do islámu, a která by si zasloužila český překlad.

Reynolds je známý také jako „spiritus movens“ a editor kolektivních monografií o Koránu jako textu vzešlého z historických,

kulturních a literárních kontextů. Nejprve to byl *The Qur'an in its Historical Context* (2007), poté *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (2010) a nakonec *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2* (2012). Jakési dílčí završení pak sám předložil v *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary* (2018), kde mimořádně obšírně okomentoval celý Korán odkazy na biblické a parabiblické texty (nejen starozákonní a novozákonní apokryfy, pseudoepigrafy, apod.). Jistě je tato intertextuální metoda četby Koránu diskutabilní, jak ukázal např. ve své recenzi znalec islámské a židovské filosofie Oliver Leaman v *Journal of Qur'anic Studies* (č. 2 / 2019), který odmítá jako nepravděpodobnou intenci „autorů“ Koránu striktně navazovat na předchozí biblické a parabiblické písemné tradice. Znamenalo by to jejich detailní znalost a to nelze prokázat. Každopádně přistupovat k textu Koránu, který v sobě odráží semitské vnímání monoteismu svým svérázným způsobem, podle svých vlastních intencí, je přístup velmi podnětný, a do jisté míry i osvobozující.

V prvních měsících letošního roku Gabriel S. Reynolds vydal novou publikaci s názvem *Allah. God in the Qur'an*. Zabývá se v ní muslimským Bohem - Alláhem, a to výhradně z koránského textu. K textu přistupuje narativní a rétorickou analýzou, jen sporadicky zalistuje hadíthy. Častěji pak odkáže na zásadní středověké komentáře (např. Ibn Kathír, Tafsír al-Džalálajn, Zamačšarí...), a na některé muslimské teology minulosti (Fachr ad-Dín ar-Rází, al-Ghazálí, Ibn Tajmíja, al-Džawzíja) i přítomnosti (M. Ayoub, N. Kermani, A. M. Khalafallah, M. H. Khalil, F. Rahman). Podobnou porci věnuje islamologům 20. a 21. století (T. Izut-

su, B. Lawrence, A. Neuwirth, Th. Nöldeke, D. Rahbar, N. Sinai...), ale i křesťanským teologům, kteří se Koránem zabývali (J. Jomier, J. Bouman, M. Volf, D. Madigan).

Základní otázka knihy zní, kdo je Alláh a co má společného s křesťanským Bohem. Z textu Koránu si Reynolds všímá paradoxální struktury koránských výpovědí o Alláhovi (podobně italsky již R. Villano). Na jednu stranu je Alláh milosrdný a slitovný, na druhou stranu odplácí a mstí se; na jednu stranu zaslubuje nebe, na druhou stranu důsledně odplácí peklem; na jednu stranu ctí spravedlnost a svobodu člověka hřešit, na druhou stranu vše podléhá jeho vůli. Právě tyto polohy Reynolds kontextuje a čte je jako odkazy na charakteristiky živého Alláha, který reaguje na životy a postoje lidí (podobně již D. Madigan). Pokud se lidé oddalují od správné stezky (*sirát mustaqím*), pak se Alláh hněvá a hrozí peklem; pokud se lidé navrací ke správné stezce a litují svých hříchů, pak je Alláh odpouštějícím a slitovným. Reynolds se nebojí říci, že Alláh se v Koránu projevuje jako osoba s emocemi a city (milosrdenství, hněv, odpuštění). A odmítá tvrzení, že Alláh je jen vzdálený a transcendentní. Neuteče ani k falešné zkratce, že Alláh je „striktně jednoosobový“.

Zároveň – jako islamolog – upozorňuje, že Alláh o sobě v Koránu nehovoří. Pointa Koránu není sebe-zjevení Alláha. Pointou textu je výzva k obrácení. Zde a nyní (*hic et nunc*): obrať se a změň svůj život a navrať se na správnou stezku! Právě zde vidíme velmi specifickou hermeneutiku Koránu, kterou Reynolds i v jiných publikacích navrhuje. Korán je třeba číst, jako svébytný druh homílie, která vznikala v pozdní antice mezi arabskými kmeny vyznávající

určitý druh monoteismu, kterým (vědomě i nevědomě) navazovali na předchozí monoteistické tradice (hovoří o „*qur'an's biblical subtext*“).

Publikace je rozdělena do čtyř oddílů: 1) *Alláh a jeho kniha* (s. 19-88): zde se např. zabývá vztahem Koránu k biblické tradici, či k biblickým prorokům; 2) *Milosrdenství* (s. 89-154): zde předkládá pasáže o údělu hříšníků a nevěřících – zde jsou zajímavé pasáže o překvapivě pozitivním pohledu na možnost spásy nevěřících a jinověrců v díle Ibn Tajmíji a al-Džawzjí (s. 144-154) inspirátorů wahhábismů a salafismů; 3) *Pomsta* (s. 155-199): zde si všímá interpretačně náročných koránských pasáží o Alláhově zkoušce a pomstě; někoho možná bude Reynolds šokovat, ale on tyto pasáže interpretuje podobně, jako současný papež František prosbu z modlitby Otče náš - „neueď nás v pokušení“, kterou papež čte: „nedopusť, ať podlehneme pokušení“ (s. 176nn.); podobně Reynolds hovoří, že Alláh nezkouší, ani se nemstí, jen připouští ďáblu lest, aby tím více mohl ukázat svou všemouhoucnost; 4) *Osobní Bůh* (s. 201-253): v této závěrečné pasáži se nejprve pokouší o srovnání Boha Koránu se starozákonním i novozákonním Bohem; v další části bohatě komentuje egyptského Muhammada A. Khalafallaha, který v roce 1947 obhajoval disertaci ve které napsal, že Korán neobsahuje historickou pravdu – *haqíqa ta'ríhíja* -, ale literární pravdu – *haqíqa adabíja* - postavenou na naraci, nejde tedy o kroniku, ale o povzbuzení člověka k víře v jediného Boha (k podobným závěrům D. Madigan).

Závěrečným syntetickým epilogem (s. 255-263) Reynolds povedenou monografií ukončuje, když tvrdí, že „*it seems to me*

that the Qur'an does not mean to separate its God from God of the Bible. Allah in the Qur'an is the God of Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and Mary as much as he is the God of Muhammad." (s. 262) Zároveň podtrhuje, že základním rysem Alláha v Koránu je jeho všemohoucnost, která se nedá polapit rovníci: muslim – nebe, nemuslim – peklo. Alláh je nad všemi rozděleními, Alláhova vůle dokáže do nebe ke konečné spáse dovést kohokoliv. Možná i proto ukončuje text odkazem na verš 5. súry: „*Předstihujte se vzá-*

jemně v konání dobrých skutků.“ (K 5,48) A uzavírá: „*This, I might humbly suggest in conclusion, is the call of the Qur'an to all of us, Muslims and non-Muslims alike.*“ (s. 263)

Nejnovější Reynoldsova publikace není nijak složitou monografií. Jde o svižnou esej často hluboce přitažlivou a velmi inspirativní. Reynoldsova tradičně srozumitelná angličtina si vyloženě vynucuje být povinnou četbou studentů religionistiky, judaistiky, teologie, islamologie a mezináboženského dialogu.

Lukáš Nosek