

THEOLOGICKÁ  
REVUE

THEOLOGICAL  
REVIEW

2/2018

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

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 TOOK OVER THE PUBLISHING

Issued by the  
**CHARLES UNIVERSITY**  
**- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 89

Vydává  
**UNIVERZITA KARLOVA**  
**- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**  
ISSN 1211-7617  
Registrace: MK ČR E 644  
89. ročník

Šéfredaktor | Editor in chief: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.  
Zástupce šéfredaktora | Deputy Editor: Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

#### Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);  
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);  
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.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. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;  
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Ślązská univerzita Katowice;  
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);  
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;  
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;  
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - 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.  
Tel.: 241 733 122;  
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. 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 UK HTF:

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.

Příspěvky a náměty zasíláte 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 UK HTF:

<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

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY  
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
≠ CHARLES UNIVERSITY

2/2018



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>133 – 136</b>
Články   Articles	
<b>MAREK ŠMÍD</b> CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ VE SVĚTLE VATIKÁNSKÝCH PRAMENŮ The Czechoslovak Church in the Light of Vatican Sources	<b>137 – 153</b>
<b>PETER KONYA</b> EVANJELICKÁ A. V. CÍRKEV V PREŠOVE V 17. A 18. STOROČÍ Evangelical Church in Prešov in the 17th and 18th Century	<b>154 – 173</b>
<b>GORAZD JOSEF VOPATRNÝ</b> EMPIRICKÁ DOGMATIKA PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE Empirical Dogmatics of the Orthodox Church	<b>174 – 180</b>
<b>LUCIE DAVÍDKOVÁ</b> SOCIÁLNÍ PAMĚŤ A ROLE MIGRACE V ŠÍŘENÍ RANĚ KŘESŤANSKÝCH NARATIVŮ Social Memory and the Role of Migration in Spreading Early Christian Narratives	<b>181 – 188</b>
<b>EDITA M. MENDELOVÁ OP</b> POJEM ZLA V MNIŠSKÉ LITERATUŘE A V DÍLE ABBA DOROTHEA Z GAZY The Concept of Evil in Monastic Literature and in the Work of Abba Dorotheos from Gaza	<b>189 – 199</b>

<b>KATEŘINA MAJEROVÁ</b> K PROBLEMATICE TĚLESNOSTI A SEXUALITY V KONTEXTU FEMINISTICKÝCH TEOLOGIÍ Regarding the Issue of Corporeality and Sexuality in the context of Feminist Theologies	<b>200 – 205</b>
<b>NOEMI BRAVENÁ</b> INKLUZIVNÍ NÁBOŽENSKÉ VZDĚLÁVÁNÍ A JEHO VÝZNAM V INTEGRAČNÍM PROCESU MIGRANTŮ A SOCIALIZAČNÍM PROCESU ČESKÝCH OBYVATEL Inclusive religious education and its importance within the integration process of migrants and the socialization process of Czech residents	<b>206 – 217</b>
<b>Dokumentt   Document</b>	
<b>RUDOLF URBAN</b> CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ (ÚRYVEK Z KNIHY, POKRAČOVÁNÍ)	<b>218 – 263</b>
<b>Recenze   Book Reviews</b>	
<i>Juliette Day – The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt (Rostislava Gažíková Fečová)</i>	<b>264 – 266</b>
<i>Cynthia Bennett BROWN. Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner (Filip Sedlák)</i>	<b>266 – 272</b>

---

## EDITORIAL

---

V jarních a letních měsících roku 2018 žijeme v našem státě nejen přípravami na 100. výročí založení první Československé republiky; implementace nového vysokoškolského zákona je prvním úkolem všech českých vysokých škol. Univerzita Karlova institucionální akreditaci obdržela, postupně její Rada pro vnitřní hodnocení udílí akreditace oborům jednotlivých fakult univerzity. Tento proces je v plném proudu i na UK HTF. Pevně věříme, že se nám podaří získat všechny kombinace, o které žádáme. Proces vyžaduje intenzivní soustředěnou práci všech odpovědných pracovníků fakulty, nicméně jeho výsledkem by mělo být zajištění výuky a bádání na celé další desetiletí. Stále znovu vystupuje do popředí staronová otázka, která zní: Jaké je místo teologie na univerzitě? K tomuto tématu se budeme muset stále znovu vyjadřovat, neboť modely, vyjádřené v euforii po roce 1989, zjevně nejsou již aktuální. Nový vývoj vyžaduje aktuální odpovědi, s opakováním starých modelů nelze uspět. Mnohé to může odvrátit, mnohé šokovat, nicméně pro mnohé je nová odpověď na tuto otázku výzvou.

Druhé číslo revue je spíše zaměřeno k teologii obecně. Kolega **Marek Šmíd** shrnuje svoji dlouholetou práci ve vatikánských archivech a předkládá článek o reflexi počátků CČSH ve Vatikánu. Víťame příspěvek protestantského historika evropského formátu, rektora Prešovské univerzity **Petera Kónyi**, který je věnován životu luterské církve v Prešově v 17. a 18. století. Sluší se poznamenat, že pod patronací rektora Kónyi se konala v prosinci roku 2017 v Prešově k Lutherovu výročí významná vědecká konference „Reformace ve střední a východní Evropě“, jejíž materiály se chystají k tisku. Prof. Kónya v článku, který přinášíme, informuje o bohatém církevním životě na východě Slovenska v době, kdy u nás byla v plném proudu protireformace. Předpokládáme, že studie „Evanjelická a.v. církev v Prešově v 17. a 18. století“ čtenáře zaujme. Vychází v původním slovenském znění. Je všeobecně známo, že na UK HTF se přednáší již řadu let pravoslavná teologie a její představitelé se prezentují i na stránkách Theologické revue. Jméno **Gorazda Josefa Vopatrného** je již naším čtenářům známo. Nyní přinášíme jeho studii „Empirická dogmatika pravoslavné církve“. Doktorandka naší fakulty **Lucie Davidková** se zabývá novozákonním bádáním a reflektuje výzkumy v posledních desetiletích. Její příspěvek nazvaný „Sociální paměť a role migrace v šíření raně křesťanských narativů“ vítáme. Fakulta je ekumenická a otevřená všem. Je vyhledávána i příslušníky jiných konfesí, které mají jinak své vzdělávací zařízení. Absolventkou fakulty je vzdělaná katolička, řádová sestra **Edita Mendelová OP**, specializující se na patristická studia, v nichž úspěšně pokračuje. Nahlédnutí do její badatelské dílny zprostředkovává článek „Pojem zla v mnišské literatuře a v díle abba Dorothea z Gazy“. O zajímavé současné teologické tématice píše v tomto čísle **Kateřina Majerová**. Její otevřený a odvážný článek nese název „K problematice tělesnosti a sexuality v kontextu feministických teologií“. **Noemi Bravená** se zabývá složitou a aktuální otázkou inkluze při výuce náboženství. I když se nám již několik let nedaří vydat svého času velmi atraktivní knihu marburského badatele **Rudolfa Urbana** „Die Tschechoslo-

wakische Hussitische Kirche“ (1973) v českém překladu, podařilo se nám z ní již v minulosti otisknout několik ukázek. Nyní přinášíme jako dokument opět širší ukázkou, neboť německý text je v českých knihovnách jen velmi těžko dostupný. Byli bychom rádi, kdyby to bylo chápáno jako první příspěvek k letošnímu výročí republiky. Tradičně přinášíme recenze z pera našich stálých spolupracovníků. Dnes je to recenze doktorandky Rostislavy Gažíkové Fečové (kniha Juliette Day) a docenta Gorazda Josefa Vopatrného (kniha Aleše Opatrného). Knihu kolegy A. Opatrného jsme již ostatně recenzovali v prvním čísle letošního ročníku, přejeme si dát zaznít různým pohledům na stejnou problematiku.

Doufáme, že se nám bude v budoucnu dařit a že se podaří reflektovat daleko rychleji akademický život, než tomu bylo doposud. Spoléháme se, že i nadále naši čtenáři nebudou pouze čtenáři, ale také autoři, jako doposud. Dobře víte, že jsme otevření všemu, co může úroveň našeho časopisu pozvednout.

Jsme znepokojeni vývojem, který probíhá v ekumenickém světě. Zejména znepokojující je problém, týkající se pravoslaví. Problém autokefality Ukrajinské pravoslavné církve, která je součástí Moskevského patriarchátu a chce se emancipovat, může nebezpečně eskalovat. Moskevský patriarchát již více než dvě desetiletí odmítá Ukrajinské církvi autokefalitu poskytnout, poměry na Ukrajině toho však vyžadují. Ke klidnému řešení problému je vzhledem ke špatným rusko-ukrajinským vztahům velmi daleko. V těchto případech je důležitou instancí Ekumenický patriarchát v Cařihradě, který skutečně vede diplomatické rozhovory jak s Moskvou, tak s Kyjevem, nicméně žádné rozumné řešení se zatím nerýsuje. Mohlo by se zdát, že je to interní záležitost pravoslavného světa, ale bohužel není. Různé pravoslavné místní církve mají odlišné vztahy ke světovému ekumenickému společenství, což ovlivňuje ekumenickou spolupráci celosvětově. Chceme doufat, že zvítězí nejen zdravý rozum, ale především společná víra v Krista, která by měla být při řešení těchto sporů základním východiskem.

Nový vysokoškolský zákon, který jsme zmínili shora, bude znamenat i jiné uspořádání vědecké práce. Bude více výstupů, více konferencí. Prosíme kolegy, aby nevyžadovali na redakci otištění všech konferenčních příspěvků z té či oné konference, ale aby vydávali z konferencí dokumentační samostatné svazky. Velmi však uvítáme (v rubrice dokumenty) rozsáhlejší zprávu z konference, případně jeden hlavní referát či referát zahraničního účastníka v českém překladu.

Přejeme všem našim čtenářům příjemný konec léta a podzim roku, který slibuje ve vědeckém světě mnoho nového a zajímavého. Je ohlášena řada nových knih a jsme přesvědčeni, že některé z nich najdou určitě své recenzenty pro stránky našeho časopisu.

---

In the spring and summer months of 2018, in our country we are not only living for the preparations of the 100th anniversary of the establishment of the first Czechoslovak Republic; the implementation of the new Higher Education Act is the first task of all Czech universities. The Charles University received institutional accreditation, and gradually, its Internal Evaluation Council will provide accreditation to the departments of the individual faculties of the university. This process is also in full swing at UK HTF. We firmly believe that we will be able to get all the combinations we are asking for. The process requires the intensive, focused work of all responsible staff at the faculty, but it should result in ensuring teaching and research for the next decade. An old-fashioned question continues to rise to the foreground: What is theology's place at the university? We will have to constantly return to this issue, as the models, expressed in euphoria after 1989, are obviously not up to date. The new development requires current responses, as repeating the old models cannot lead to success. This may turn away or shock many people, but for many a new answer to this question is a challenge.

The second issue of the review is more about theology in general. Colleague **Marek Šmíd** sums up his long-time work in the Vatican archives and presents an article on the reflection of the beginnings of the CČSH in the Vatican. We welcome the contribution of European format Protestant historian **Peter Kónya**, Rector of the University of Prešov, which is dedicated to the life of the Lutheran Church in Prešov in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. It is worth noting that under the auspices of Rector Kónya, the important scientific conference "Reformation in Central and Eastern Europe" was held in Prešov in December 2017 on Luther's anniversary, the materials of which are going to be printed. In the article we will be publishing, Prof. Konya informs about the rich church life in eastern Slovakia at a time when the counter-reformation was in our country in full swing. We expect that the "Evangelical a.v. Church in Prešov in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century" study will entice readers. It is printed in its original Slovak version. It is generally known that there have been Orthodox theology lectures at UK HTF and its representatives are also presented on the Theological Revue website. The name **Gorazd Josef Vopatrný** is already known to our readers, and now we will be introducing his study "Empirical Dogmatics of the Orthodox Church". **Lucie Davidková**, a PhD student at our faculty is engaged in New Testament exploration and reflects this research during recent decades. We welcome her contribution entitled "Social Memory and the Role of Migration in the Early Christian Narratives". The faculty is ecumenical and open to all. It is also sought by members of other confessions which have their own educational facilities. Nun **Edita Mendelová OP** is a graduate of the faculty and an educated Catholic, and she specializes in patristic studies in which she is continuing successfully. The article "The concept of Evil in Monastic Literature and the Work of Abba Dorothea of Gaza" provides insight into her research workshop. **Kateřina Majerová** writes about an interesting contemporary theological theme in this issue. Her open and courageous article carries the title "Regarding the Issue of Corporeality and Sexuality in the context of Feminist Theologies". **Noemi Bravená** addresses the complex and up-to-

date question of inclusion in the teaching of religion. Even though in recent years we have not been able to publish the very attractive book of Marburg researcher **Rudolf Urban** "Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche" (1973) in a Czech translation, we have managed to print several examples of it in the past. We are now bringing a larger sample as a document, because the German text is very difficult to access in Czech libraries. We would be glad if this is perceived as the first contribution to this year's anniversary of the republic. Traditionally, we bring reviews from our permanent collaborators. Today it is a review by PhD student Rostislava Gašíková Fečová (a book by Juliette Day) and Associate Professor Gorazd Josef Vopatrný (a book by Aleš Opatrný). We have already reviewed the book of our colleague A. Opatrný in the first issue of this year, and we wish to provide different views on the same issue.

We hope to succeed in the future and to be able to reflect academic life much faster than has been the case so far. We trust that our readers will continue to be not only readers, but also authors as they have been thus far. You know well that we are open to everything that can improve our journal.

We are concerned about developments in the ecumenical world. Of particular concern is the problem of orthodoxy. The problem of the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church, which is part of the Moscow Patriarchate and wants to be emancipated, may escalate dangerously. For more than two decades, the Moscow Patriarchate has refused to provide the Ukrainian Church with autocephaly, but the conditions in Ukraine require it. However, a calm solution to the problem is very far away due to the poor Russian-Ukrainian relations. In these cases, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, which is actually conducting diplomatic talks with both Moscow and Kiev, is an important instance; however, no meaningful solution has yet been found. This may seem to be an internal affair of the Orthodox world, but unfortunately, it is not. The various Orthodox local churches have different relations with the world ecumenical community, which affects ecumenical cooperation worldwide. We want to hope that not only common sense will prevail, but above all a common belief in Christ, which should be a fundamental starting point in resolving these disputes.

The new Higher Education Act we mentioned above will also mean a different organization of scientific work - there will be more outputs and more conferences. We ask our colleagues not to ask the editorial board to print all the conference papers from one or the same conference, but to publish separate documentation volumes from the conferences. However, we will very much welcome (in the documents column) a more extensive report from the conference, possibly one main paper or a paper of a foreign participant in a Czech translation.

We wish all our readers a pleasant end of summer and autumn, promising many new and interesting things in the scientific world. A number of new books have been announced and we believe that some of them will surely find reviewers for our journal pages.

In Prague, summer 2018

*Jan B. Lášek, editor-in-chief*



# CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ VE SVĚTLE Vatikánských pramenů<sup>1</sup>

MAREK ŠMÍD

HISTORICKÝ ÚSTAV FILOZOFICKÉ FAKULTY JIHOČESKÉ UNIVERZITY  
V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

DEPARTMENT OF HISTORY OF THE FACULTY OF ARTS OF UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA  
IN ČESKÉ BUDĚJOVICE

smidma@seznam.cz

## The Czechoslovak Church in the Light of Vatican Sources

**Abstract:** The present study *The Czechoslovak Church in the Light of Vatican Sources* focuses on the reflection of Reformation Catholicism and the Czechoslovak Church, including their representatives, in the extensive Vatican Secret Archives and the Vatican Journal *L'Osservatore Romano*. On the basis of the available material, which was made available until the end of the pontiff Pius XI, with the knowledge of a significant period of the Holy See, it reconstructs the view of the dynamic process within the Catholic Church, which resulted in the establishment of the Czechoslovak Church in January 1920. It analyses the reports of the diplomatic representatives of the Holy See, in particular the apostolic nuncios in Prague Clemente Micara and Francesco Marmaggi, which make us familiar with the expectations of the Vatican dignitaries and face their confrontation with Czechoslovak reality. The study is time-bound for a period of ten years, defined by the origin of the Czechoslovak Republic in the autumn of 1918 on the one hand and the death of the first Patriarch of the Czechoslovak Church Karel Farský in the summer of 1927 on the other.

**Keywords:** Czechoslovak (Hussite) Church; Holy See; Apostolic Nuncio in Prague; First Czechoslovak Republic; Karel Farský

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 137 – 153.

Předkládaná studie *Církev československá ve světle vatikánských pramenů* se zabývá reflexí reformního katolicismu a Církve československé včetně jejich představitelů v rozsáhlých fondech vatikánských archivů (Tajný vatikánský archiv a Historický archiv státního sekretariátu Svatého stolce) i ústředního vatikánského deníku *L'Osservatore Romano*. Na základě dostupných materiálů, které byly zpřístupněny až do konce pontifikátu papeže Pia XI. (1922-1939), se znalostí významného periodika Svatého stolce, rekonstruuje pohled na dynamický proces uvnitř katolické církve, který v lednu 1920 vyústil ve vznik nové a na Římu nezávislé Církve československé. Zprávy diplomatických zástupců Svatého stolce, především apoštolských nunciů v Praze Clementa Micary (1879-1965) a Francesca Marmaggiho (1876-1949), tak umožňují zajímavým způsobem proniknout do představ

<sup>1</sup> Tato studie vznikla za podpory grantu GA 17-14076S *Svatý stolec a české země v letech 1914–1918*.

a očekávání vatikánských hodnostářů a sledovat jejich konfrontaci s československou realitou. Rozsáhlý fond pramenů studie vyvažuje početnou literaturou české provenience, jež se snaží subjektivní rovinu relací do Vatikánu posunout do vyváženější roviny objektivní skutečnosti prvorepublikového Československa. Časově je – s ohledem na materiály vatikánských archivů – studie ohraničena obdobím deseti let, vymezeným vznikem Československé republiky na podzim 1918 na jedné straně a skonem prvního patriarchy Církve československé Karla Farského (1880-1927) v létě 1927 na straně druhé, v závěru 20. let zájem Svatého stolce o mladou církev ustupuje do pozadí a ve 30. letech již zcela pomíjí.

Na začátku naší studie musíme zdůraznit, že otázka představitelů reformního proudu v rámci katolické církve patřila od vzniku Československé republiky mezi klíčová místa zájmu Svatého stolce a jeho diplomatických zástupců v Praze, resp. před rokem 1920, než vznikla apoštolská nunciatura v hlavním městě, ve Vídni. Krátce po převratu vznikla v Praze v listopadu 1918 Jednota katolického duchovenstva, jejímž předsedou se stal kněz a spisovatel Jindřich Šimon Baar (1869-1925) a tajemníkem Matěj Pavlík (1879-1942). O dva měsíce později vyhlásili tito kněží na veřejné schůzi svůj reformní program, přičemž na sebe při jednání ve Smetanově síni v Praze poprvé upozornil i mladý kněz K. Farský.<sup>2</sup>

Od počátku se musela Jednota potýkat s celou řadou problémů a nepochopení, zejména mezi představiteli vysokého katolického kléru. Pokud již v březnu 1919 vyjádřil Svatý stolec znepokojení nad poměry v zemi a K. Farského a aktivitu reformních kněží začal podrobněji sledovat,<sup>3</sup> apoštolský nuncius ve Vídni Teodoro Valfrè di Bonzo (1853-1922) byl k úspěchu jejich snah skeptický již dlouhodobě. Jak uvedl ve svém listu státnímu sekretáři Svatého stolce Pietru Gasparrimu (1852-1934), „... *tito reformisti, nebo lépe řečeno ničitelé církevní disciplíny, představují malou skupinu uvnitř církve, a nemají proto právo hovořit jménem českého kléru. Ve většině případů to jsou kněží liberální a šarlatánští, kteří terorizují kněze dobré...*“<sup>4</sup>

Na schůzi Jednoty katolického duchovenstva dne 19. května 1919 rozhodli její členové, že bude za papežem Benediktem XV. (1914-1922) vyslána čtyřčlenná kněžská delegace ve složení tajemník Spolku svatého Vojtěcha v Trnavě Marián Blaha (1869-1943), profesor Teologické fakulty Univerzity Karlovy Vojtěch Šanda (1873-1953), poslanec Revolučního národního shromáždění Alois Kolísek (1868-

<sup>2</sup> Segreteria di Stato (Vaticano). Sezione per i rapporti con gli stati, AA. EE. SS. (dále jen AA. EE. SS.), Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 541, ff. 71-74, Arata Gasparrimu 8. 2. 1919; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 58-59; DOLEŽAL, Josef, *Český kněz*, Praha 1931, s. 58.

<sup>3</sup> Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XI, volumen XI, Roma 1919, s. 122-123.

<sup>4</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 567, f. 36, Bonzo Gasparrimu 7. 5. 1919.

1931) a děkan v Ledenicích a poslanec Revolučního národního shromáždění František Kroiher (1871-1948), aby mu předložila seznam reformních bodů a požádala o jejich povolení. Požadavky se týkaly českého patriarchátu, účasti laiků na řízení církve, liturgie v národním jazyce, úpravy patronátního práva a reformy kněžského studia.<sup>5</sup> O misi byla též zpravena československá vláda, která ji podpořila a jejím členům vydala diplomatické pasy. Dříve než delegace docestovala do Říma, byl o jejích ambicích informován Svätý stolec, aby se mohl na setkání se zástupci reformního tábora připravit. Hlavním informátorem o skupině „*kněží bez církevního ducha, jež si chtějí založit národní církev*“ však nebyl apoštolský nuncius ve Vídni T. Valfrè di Bonzo, ale kanovník vyšehradské kapituly František Zapletal (1861-1935).<sup>6</sup>

Dne 4. července 1919 byla delegace tří českých a jednoho slovenského kněze přijata Benediktem XV. ke krátké půlhodinové audienci, avšak její úspěch byl mizivý. Papež požadované reformy odmítl, přičemž otázku celibátu dokonce vyloučil z diskuze vůbec. S výsledky římské cesty seznámil členy Jednoty katolického duchovenstva její účastník F. Kroiher na schůzi dne 7. srpna 1919 v Praze, kdy ji – zřejmě ve snaze zakrýt její neúspěch – prohlásil za úspěšnou.<sup>7</sup> Navzdory jeho optimismu došlo ještě před samotným odjezdem delegace do Říma na jaře 1919 ke štěpení Jednoty na umírněný a radikální proud (Ohnisko), posledně uvedený zatím nesměřoval k vytvoření nové církve. Po rozpadu Ohniska v létě 1919 přešla většina jeho členů do nového Klubu reformního duchovenstva. Požadavek na novou církevní organizaci, nezávislou na Římu, byl vznesen teprve na schůzi důvěrníků Klubu reformních kněží dne 27. listopadu 1919 v Praze.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Podrobněji: FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 18-19; FARSKÝ, Karel, *Přelom. Příspěvek k dějinám vzniku Církve československé z roku 1918*, Praha 1921, s. 19; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 77-80; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 48.

<sup>6</sup> Archivio Segreto Vaticano (dále jen ASV), fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 15, fascicolo 66, ff. 37-38, Zapletal Bonzovi 11. 6. 1919; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 542, ff. 21-22, Doubrava Gasparriemu 16. 6. 1919, resp. ff. 24-27, Bonzo Gasparriemu 20. 6. 1919; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 23.

<sup>7</sup> FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 20; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 51.

<sup>8</sup> FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 39; FARSKÝ, Karel, *Přelom. Příspěvek k dějinám vzniku Církve československé z roku 1918*, Praha 1921, s. 73-75; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 95; FRÝDL, David, *Zrod Církve československé (husitské)*, in: 90 let Církve československé husitské, eds. Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Praha 2010, s. 26.

Největší církevní událostí v Československu roku 1919 bylo bezpochyby jmenování Františka Kordače (1852-1934) pražským arcibiskupem. Jeho volbu doporučil Svatému stolci apoštolský nuncius ve Vídni T. Valfrè di Bonzo, který pověřil jednáním o přijatelnosti navrhovaného kandidáta s československou vládou sekretáře vídeňské nunciatury C. Micaru. Ten společně s pražským pomocným biskupem Janem Sedlákem (1854-1930) navštívil dne 21. srpna 1919 předsedu vlády sociálního demokrata Vlastimila Tusara (1880-1924) a předložil mu trojici jmen k vyjádření: František Kordač – Metoděj Zavoral (1862-1942) – Karel Kašpar (1870-1941), přičemž dal V. Tusar církevním představitelům ve věci jmenování nového pražského arcibiskupa *volnou ruku*.<sup>9</sup> Následně Svatý stolec jmenoval dne 16. září 1919 pražským arcibiskupem profesora Teologické fakulty Univerzity Karlovy, politika Československé strany lidové a člena Revolučního národního shromáždění F. Kordače.<sup>10</sup>

Politické kruhy a širší katolická veřejnost přijaly Kordačovo jmenování víceméně pozitivně. Kladně se vyslovalo rovněž duchovenstvo organizované v Československé straně lidové i vyšší klérus, záporně naopak reformní kněží reprezentovaní Jednotou katolického duchovenstva i radikálním Klubem reformních kněží, kteří byli výběrem konzervativní osobnosti F. Kordače překvapeni a způsobem jeho volby bez konzultace s nimi zaskočeni.<sup>11</sup> Jednota připravila dokonce proti novému arcibiskupovi protestní schůzi a zorganizovala mezi kněžstvem dotazníkovou akci, avšak akce nebyla korunována úspěchem.<sup>12</sup>

Se značnou pozorností sledoval zmocněnec Svatého stolce u československého episkopátu a pozdější apoštolský nuncius v Praze C. Micara radikalizaci nálad reformních kněží, jež následně vyústila v založení Církve československé. Stalo se tak na členské schůzi Klubu reformních kněží v Praze na Smíchově dne 8. ledna 1920.<sup>13</sup> V podrobné zprávě o dva dny později<sup>14</sup> byl kněz K. Farský označen za

<sup>9</sup> MAREK, Pavel, ŠMÍD, Marek, *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apoštogety, pedagoga a politika*, Olomouc 2013, s. 69; MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 139.

<sup>10</sup> Národní archiv Praha, fond Archiv pražského arcibiskupství – ordinariát, karton 176, Gasparrini 16. 9. 1919.

<sup>11</sup> MAREK, Pavel, ŠMÍD, Marek, *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apoštogety, pedagoga a politika*, Olomouc 2013, s. 65.

<sup>12</sup> DOLEŽAL, Josef, *Český kněz*, Praha 1931, s. 67.

<sup>13</sup> FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 145 an.; ŠMÍD, Marek, *Patriarcha Karel Farský. Příspěvek k životopisu prvního patriarchy Církve československé v letech 1924-1927*, Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty 84, 2013, č. 1, s. 31-32; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrini 10. 1. 1920.

<sup>14</sup> Pro její znění podrobněji: ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 429-435.

ústřední postavu dne, kdy si již úvodním proslovem, kterým „zahájil útok proti arcibiskupovi F. Kordačovi, kritizoval jeho jmenování pražským arcibiskupem, arcibiskupův postoj k češtině v liturgii a celibátu,“<sup>15</sup> získal sympatie přítomných. Vyhlášení schizmatu bylo odsouhlaseno 140 kněžími, proti hlasovalo 66, pokračoval ve své zprávě zmocněnec Svatého stolce, a následně vznikla nová Církev československá.

V závěru své podrobné zprávy C. Micara konstatoval: „Většina těchto kněží je pravděpodobně již zcela bez jakékoliv víry, a ani tomu nemůže být jinak. Jedná se o kněze, kteří už roky žijí v hříchu, kteří opakovaně znesvěcují oltář, a kteří nejsou hodni Boží milosti. Jsou to materialisté, kterým je jakýkoliv náboženský život vzdálený, a kteří nejsou ochotni přinést i sebemenších obětí pro jakoukoliv církev. I když se nacházím v bolestném zármutku při pohledu na takovéto urážky veleváženého Boha, jeví se mi nicméně, a Bůh tomu tak chce, že toto vše nemůže přetrvat. Tito nešťastníci zůstanou osamoceni a jejich hnutí nebude mít žádné následovníky. Nemohu ale nemyslet na bolest, kterou toto způsobí v srdci Svatého otce a je mi velmi líto, že zrovna já jsem nucen Vám přinášet takové zprávy.“<sup>16</sup> Dne 15. ledna 1920 byl exkomunikován K. Farský a další duchovní, zakladatelé nové církve, stejně jako každý, kdo by do Církve československé vstoupil. Již o dva dny později se na základě rozhodnutí českých biskupů transformovala Jednota katolického duchovenstva do diecézních jednot pod vedením episkopátu, čímž postupně fakticky zanikla.<sup>17</sup>

Nová Církev československá byla slavnostně vyhlášena v neděli 11. ledna 1920 v chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze, čemuž předcházelo slavnostní Farského provolání k *Národu československému* o den dříve.<sup>18</sup> Zatímco vznik církve a její první kroky pozorně sledoval veškerý český tisk, týden po jejím vzniku, dne 15. ledna 1920, ji tvrdě odsoudil Svatý stolec, pro nějž byli reformní kněží zcela nepřijatelní, neboť prosazovali požadavky neslučitelné s doktrínou a disciplínou katolické církve. Přitom neváhal dokonce prohlásit, že „*má za svou povinnost výše zmíněnou církev nebo sbor rozkolnický bez průtahu zavrhnouti a vyloučiti..., prohlašujíc zároveň, že výše jmenovaní kněží, bez rozdílu stupně, postavení a hodnosti, již samým skutkem upadli v exkomunikaci tj. klatbu pod-*

<sup>15</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, f. 3, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920.

<sup>16</sup> ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 433.

<sup>17</sup> FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 164.

<sup>18</sup> Pro text provolání podrobněji: Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské v Praze, fond Korespondence – Karel Farský, 8. 1. 1920; FARSKÝ, Karel, *Z podejha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 39-41.

*le předpisů kánonu 2.384, vyhrazenou zvláštním způsobem Stolicí Apoštolské, a kdyby snad (což Bůh odvrátí) v ní tvrdošijně setrvali, mají býti co nejdříve postiženi všemi jinými tresty a překážkami, stanovenými v posvátných kánonech.*<sup>19</sup>

Dne 29. ledna 1920 odeslal papež Benedikt XV. pražskému arcibiskupovi F. Kordačovi list, v němž jej vyzval, aby zjednal nápravu ve věcech, které ohrožují integritu katolické církve. Papež odpadlíkům zakázal účast na přijímání a navrhnul vyloučení Jednoty ze společenství věřících. Důrazně nabádal F. Kordače, aby se od schizmatiků, kteří nadále církev oslabují, jasně distancoval: „*Církevní nauka musí zůstat bez poskvrny. Na tom se musí podílet všichni, i když bdělost zůstává v rukou biskupů.*“<sup>20</sup> Hlas papeže a církevní hierarchie<sup>21</sup> však nezůstal osamocen, již v lednu 1920 vystoupili v novinách významní čeští historici Josef Pekař (1870-1937) a Josef Šusta (1874-1945) a nově vzniklou církev odsoudili.<sup>22</sup> Naopak reformní kněží byli přesvědčeni, že jsou postoje Říma formovány jeho neinformovaností a neznalostí skutečných poměrů v Čechách. Kdyby kurie disponovala pravdivými a reálnými fakty, jednala by jinak a pomohla by církev v Československu zachránit – reformy byly tudíž podle představitelů nové církve zcela nezbytné.<sup>23</sup>

Vatikánský list *L'Osservatore Romano* informoval o vzniku Církve československé na titulních stránkách svých vydání v lednu a únoru 1920 velmi podrobně. Svým čtenářům přinášel zprávy nejen o podpoře českých a slovenských biskupů ze strany Svatého stolce, ale především naléhal na jejich přísný zásah proti všem, kteří zpochybnili celibát či jakýmkoli způsobem porušili kanonické právo. Článek s názvem *Skutečný stav věcí* podrobně popisoval kontext celé vzniklé situace včetně zmínek o cestě zástupců reformních kněží do Říma v létě předchozího roku. Na svých stránkách dokonce *L'Osservatore Romano* zveřejnil zmíněný dopis papeže Benedikta XV. pražskému arcibiskupovi F. Kordačovi, v němž římský biskup podpořil – se zármutkem nad schizmatem – českého primase v jeho krocích a současně ocenil věrnost většiny českých kněží vůči svým biskupům. O den později uzavřel celou záležitost komentář *L'Osservatore Romano*, jenž předpověděl brzký konec

<sup>19</sup> FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 57; AA. EE. SS., Cecoslovacchia, III periodo, fascicolo 1, f. 9, 15. 1. 1920.

<sup>20</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 15, fascicolo 68, ff. 26-28, Benedikt XV. Kordačovi 29. 1. 1920.

<sup>21</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 47-56, Micara Gasparrimu 22. 1. 1920; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 69.

<sup>22</sup> KRATOCHVÍL, Václav, *Církev v dějinách*, Praha 2002, s. 67; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 153; KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin*, II., Praha 1991, s. 242.

<sup>23</sup> *Lid*, 6. 10. 1920.

těchto „nešťastných odpadlíků, jejichž církev se zrodila jako nemocná, nešťastná a vyprahlá.“<sup>24</sup>

Nejpodrobnější zprávy vycházely pochopitelně z pera zmocněnce Svatého stolce v Praze C. Micary, který situaci v Československé republice sledoval *na vlastní oči* a již dlouhodobě. Pravidelně informoval vaticánské kruhy, a to jak o situaci českého kléru, tak o stanoviscích českého tisku i reakci českých biskupů na vzniklé schizma.<sup>25</sup> Svatý stolec s obavami sledoval, kolik Čechů přilnulo po lednu 1920 k nové církvi, avšak jeho obavy mírnil československý vyslanec u Svatého stolce K. Krofta, který jej ujišťoval, že k hnutí „*přilnulo jen poměrně málo kněží a mezi nimi že není lidí významných, ale v lidu hnutí to vzbudilo dosti mocný ohlas spíše ovšem z důvodů národních a politických než náboženských.*“<sup>26</sup> Dne 15. září 1920 byla Církev československá uznána vládou.<sup>27</sup>

Z katolických církevních pozic byl nehlasitějším a nejvýznamnějším kritikem Církve československé církevní historik a univerzitní profesor František Cinek (1888-1966), který se ve své dogmaticko-církevní knize *K náboženské otázce* současně vyslovil proti reformnímu proudu uvnitř církvi: „*Církev československá má veliká hesla, jimiž se opájí, ve skutečnosti však každým krokem pranýřuje svou vniternou nemohoucnost, duchovní plochost a ideovou chudobu. Za půl druhého roku nevykázala leč několik mlhavých, problematických směrnic, jež pracně sestavila...*“<sup>28</sup> Domníval se, že její touha po novém moderním náboženství a po nové podobě zbožnosti nepřinesla nic nového, neboť se nová církev stala jednou z protestantských sekt, směřujících od religiozity k ateizmu. Všeobjímající cíle nahradilo podle F. Cinka vágní duchovní ukotvení v husitství, avšak ani přes jeho hodnotu se Církev československá nestala církví jednoznačně českého charakteru.<sup>29</sup> Zápas o nové náboženství na půdě Církve československé tak skončil – podle Cinkovy interpretace – v první polovině 20. let 20. století zvráceností a zmateností, poněvadž „*náboženství takto pojaté není žádným náboženstvím a nejméně už křesťan-*

<sup>24</sup> *L'Osservatore Romano*, 30. 1. 1920, resp. 11. 2. 1920, resp. 18. 2. 1920, resp. 19. 2. 1920.

<sup>25</sup> Podrobněji k Micarovým komentářům: AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544.

<sup>26</sup> Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR v Praze (dále jen AMZV), fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921.

<sup>27</sup> AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920-1939, karton 27; KROFTA, Kamil, *Diplomatický deník 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 78, 302. Karel Farský se velmi radoval z únorového zákona, který formálně uznával rovnost všech církví v Československu, ale vlastního uznání Církve československé se dočkal teprve 15. září 1920, v posledních hodinách činnosti Tusarovy vlády před jejím odstoupením, kdy splnila základní, zákonem stanovené požadavky pro uznání.

<sup>28</sup> CINEK, František, *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925 (K ideovému vývoji církve československé. Hnutí pravoslavné v Československu. K situaci česko-bratrského protestantismu)*, Olomouc 1926, s. 25.

<sup>29</sup> Tamtéž.

stvím, neboť všechny hodnoty náboženské a speciálně křesťanské pustoší a veškeru životní náboženskou sílu ničí“.<sup>30</sup> Pražský arcibiskup F. Kordač na zdvořilostní schůzce s diplomatem K. Kroftou v lednu 1921 údajně nazval Církev československou zcela nediplomaticky – *československou ostudou*.<sup>31</sup>

Značné těžkosti působila nová Církev československé především skutečnost, že po roce 1920 nedisponovala dostatečným množstvím kostelů, kde by se mohli její věřící shromažďovat. Vzhledem k tomu, že svým odchodem z katolické církve přišli reformní kněží o své chrámy, shromažďovali se k modlitbám na improvizovaných místech, např. na náměstích, u soch svatých, u křížů, v hostincích, které jim však nezajišťovaly dostatečně důstojný a klidný průběh bohoslužeb.<sup>32</sup> S ohledem na tuto skutečnost propukaly na mnoha místech republiky doslova boje o kostely, které byly spojeny s násilnými šarvátkami a prohlubováním nevráživosti mezi věřícími katolické církve a Církve československé. Řešení této situace našla rozluková komise, která připravovala zákon o společném užívání kostelů, jímž měl být vyřešen nedostatek kostelů nekatolických církví. Mělo se jednat o přechodné opatření do doby, než si budou moci tyto církve opatřit vlastní budovy, přičemž do té doby měly nekatolické církve využívat kostelů jiných církví, zejména katolických (tzv. simultánní používání).<sup>33</sup>

Vatikánský list *L'Osservatore Romano* své čtenáře informoval, že do července 1920 bylo *odpadlíkům* poskytnuto k užívání již šestnáct původně katolických kostelů. Téma bylo aktuální i v dalších letech a deník Svatého stolce boj katolické církve a *československé sekty* o kostely nepřestával sledovat.<sup>34</sup> Na adresu nové církve není možné v *L'Osservatore Romano* najít jedinou pozitivní zmínku, neboť ta žila jen z „*nekalé kampaně proti Římu*“.<sup>35</sup> Česká církevní hierarchie se zděšením na jaře 1922 konstatovala, že „*v Československu žije 6 % schizmatiků a 9 % lidí bez vyznání. V Praze jsou tato čísla ještě horší. Katolíci se musí probudit a získat kato- licizmu větší respekt*“.<sup>36</sup>

Vůči společnému užívání kostelů, kdy např. během jednoho dne probíhala v témže kostele bohoslužba jak Církve československé, tak církve katolické, vystu-

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 168.

<sup>31</sup> AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28. 2. 1921.

<sup>32</sup> MAREK, Pavel, *K problematice tzv. boje o kostely na počátku první Československé republiky*, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica. Sborník prací historických 34, 2008, s. 60.

<sup>33</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, III periodo, fascicolo 1, ff. 22-23, Micara Gasparrimu 1. 11. 1920; AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920-1939, karton 1, Hobza 9. 12. 1920; MAREK, Pavel, *K problematice tzv. boje o kostely na počátku první Československé republiky*, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica. Sborník prací historických 34, 2008, s. 60.

<sup>34</sup> *L'Osservatore Romano*, 15. 7. 1920, resp. 1. 4. 1922, resp. 9. 5. 1922, resp. 22. 12. 1923, resp. 20. 4. 1924.

<sup>35</sup> Tamtéž, 2. 10. 1924.

<sup>36</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 6, fascicolo 22, ff. 41-42, květen 1922.



povali zejména katolíci. Episkopát i státní orgány byly živelnými boji po lednu 1920 natolik zaskočeny, že reagovaly se značným zpožděním, a to až v druhé polovině roku, i když již v březnu předal pražský arcibiskup F. Kordač prezidentu republiky Tomáši Garrigueovi Masarykovi (1850-1937) memorandum českomoravských biskupů, v němž si stěžoval na porušování náboženské svobody, přičemž se dožadoval „ochrany katolické církve před popsányými praktikami ve jménu ústavy Československé republiky garantující náboženskou svobodu a nerušený výkon bohoslužeb.“<sup>37</sup> V květnu 1920 podpořil arcibiskupovy požadavky i Klub duchovenstva Československé strany lidové.

Katolická hierarchie považovala proběhlé šarvátky za rozvrat společenského řádu, takže žádala státní úřady o vyřešení stávající nepříjemné situace a zjednání nápravy.<sup>38</sup> Československá vláda naopak katolickou církev vyzývala, aby opuštěné či nedostatečně využívané kostely (např. kostel sv. Kříže v Praze na Příkopech) přenechala Církvi československé, což ta pochopitelně odmítala.<sup>39</sup> Do celého sporu se vložil apoštolský nuncius v Praze C. Micara, který v září 1920 jednal s ministrem zahraničí Edvardem Benešem (1884-1948) o simultánním používání katolických kostelů, přičemž protestoval proti jejich zabírání.<sup>40</sup> Ve shodě s papežovým názorem prohlásil, že jsou kostely majetkem katolické církve a byly vybudovány katolíky pro jejich kultus, takže nesmí být katolické církvi odňaty a používány Církví československou. Zásadní spor mezi oběma stranami se rozhořel zejména v chápání vlastnictví – zatímco katolíci považovali kostely za svůj výhradní majetek, Církev československá je považovala za vlastnictví lidu, širokých vrstev českého národa.<sup>41</sup>

Pokud označil vatikánský list *L'Osservatore Romano* vznik Církve československé v lednu 1920 za pochybné setkání „osmi nebo deseti bídných kněží, jimž nebylo veřejné mínění nakloněno,“<sup>42</sup> v lednu o rok později věnoval pozornost možné spolupráci nové církve se srbskými pravoslavnými. V jejich neshodách a štěpení spatřoval *schizma ve schizmatu*. Samotný první sjezd náboženských obcí označil za *potupu schizmatiků*. V podobném a zároveň ironickém duchu vyzněl rovněž článek vatikánského listu o neshodách při zřizování volených biskupů Církve československé.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> MAREK, Pavel, *Ještě k problematice tzv. boje o kostely*, s. 6 (autorův rukopis).

<sup>38</sup> MAREK, Pavel, *K problematice tzv. boje o kostely na počátku první Československé republiky*, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Historica. Sborník prací historických 34, 2008, s. 67.

<sup>39</sup> AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 3. 7. 1921.

<sup>40</sup> Tamtéž, 1920, Krofta 24. 9. 1920.

<sup>41</sup> MAREK, *Ještě k problematice tzv. boje o kostely*, s. 8-9.

<sup>42</sup> *L'Osservatore Romano*, 24. 7. 1920.

<sup>43</sup> Tamtéž, 29. 1. 1921, resp. 30. 1. 1921, resp. 10. 11. 1921.

Při dalším ze série rozhovorů se zástupci Svatého stolce sdělil na začátku roku 1921 státní sekretář P. Gasparri ministru zahraničí E. Benešovi, že považuje obsazení katolických kostelů schizmatiky – za tichého souhlasu vlády – za evidentní porušení vlastnického práva, avšak odmítl celý spor řešit silou, čímž v podstatě akceptoval dočasné simultánní užívání kostelů.<sup>44</sup> Záležitostí zabraných kostelů se rovněž zabývala česká biskupská konference v roce 1921. Své závěry zopakoval státní sekretář P. Gasparri rovněž před československým vyslancem u Svatého stolce K. Kroftou v červnu 1921, kdy otevřeně prohlásil: „*Vatikán zásadně nemůže souhlasit s odevzdáním jakéhokoli kostela katolického schizmatikům, ale pokud by šlo o kostely, jichž se neužívá, anebo nejsou nutny katolickému kultu, mohl by to trpět.*“<sup>45</sup> Řešení tedy do budoucna představovalo odevzdání nevyužívaných kostelů Církvi československé, nikoliv jejich společné používání, proti němuž Svatý stolec opakovaně protestoval.

Přesně rok po vyhlášení Církve československé se v Praze konal první sjezd náboženských obcí (8. a 9. ledna 1921), které si zvolily Ústřední radu církve.<sup>46</sup> Druhý sjezd, jenž proběhl ve dnech 29.-31. srpna 1921, podpořil pravoslavnou orientaci církve a rozhodl o vytvoření tří diecézí, a to západočeské, východočeské a moravsko-slezské. Současně potvrdil první tři kandidáty na biskupy, jimiž se v následných volbách stali západočeský biskup se sídlem v Praze K. Farský, východočeský biskup se sídlem Hradci Králové Rudolf Pařík (?-1961) a moravsko-slezský biskup se sídlem v Olomouci M. Pavlík.<sup>47</sup> Sjezd současně schválil zatímní *Ústavu Církve československé*.<sup>48</sup> Podle sčítání obyvatel z února 1921 se ukázalo, že se nově vzniklá Církev československá stala duchovním domovem více než 525.000 věřících, tedy druhou nejpočetnější církví v republice.

Období let 1921-1924 bývá v historiografii označováno jako tzv. pravoslavná krize, kdy většina představitelů Církve československé v čele s K. Farským odmítla orientaci na srbskou pravoslavnou církev a prosazovala vytvoření moderní demo-

<sup>44</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 12, fascicolo 45, ff. 11-13, Gasparri Micarovi 3. 3. 1921.

<sup>45</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, III periodo, fascicolo 1, ff. 36-39, Micara Gasparri 21. 5. 1921; AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 3. 7. 1921.

<sup>46</sup> SALAJKA, Milan, *Portrét Církve československé husitské*, Praha 2007, s. 29.

<sup>47</sup> AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 13. 10. 1921, resp. 30. 11. 1921; AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920-1939, karton 27; MAREK, Pavel, *K některým aspektům církevní krize na počátku první Československé republiky*, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Politologica 3, 2004, s. 171; KROFTA, Kamil, *Diplomatický deník 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 217; AA. EE. SS., Cecoslovacchia, III periodo, fascicolo 1, f. 51, Cherubini Gasparri 25. 9. 1921.

<sup>48</sup> K této ústavě podrobněji: FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 52-56; KAŇÁK, Miloslav, *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy Církve československé*, Praha 1951, s. 43 an.

kratické církve; biskup Gorazd (Matěj Pavlík) na jaře 1923 na svůj úřad rezignoval a v červenci o rok později oznámil, že vystupuje i z Církve československé. Jeho odchodem ztratila církev 8.000 věřících a dvě desítky duchovních. Novým správcem moravské diecéze se po M. Pavlíkovi stal farář náboženské obce v Olomouci Josef Rostislav Stejskal (1894-1946).<sup>49</sup>

Za podnět akcelerující Kordačovy aktivity a snahy v této oblasti můžeme označit list Benedikta XV. československým biskupům *Saepe nobis* ze dne 30. listopadu 1921,<sup>50</sup> kterým papež reagoval na složitou situaci v českém kněžstvu po roce 1918. Za jeden z kořenů zla označil římský biskup nedostatečné vzdělání kněžstva.<sup>51</sup> Je nepochybné, že list Svatého otce padl v Kordačově případě na úrodnou a dobře připravenou půdu, a proto mohl nalézt široký ohlas v podobě projednávání problematiky optimalizace kněžského studia biskupskými konferencemi,<sup>52</sup> vypracování návrhu jeho reformy i konkrétních kroků organizačního charakteru; tyto impulsy vedly k vyvolání úvah a diskusí o zřízení svobodné katolické univerzity.<sup>53</sup>

Návrh zákona o společném užívání kostelů církví katolickou i Církví československou byl vypracován v roce 1922, nicméně v neklidné době neměl šanci na přijetí v parlamentu. Československá vláda, zejména ministři školství a vnitra, s připravovaným zákonem nesouhlasila, nicméně se obávala krveprolití, které při násilném zabírání kostelů hrozilo, a celou věc odkládala.<sup>54</sup> Zatímco prezident T. G. Masaryk podporoval návrat kostelů zpět do vlastnictví katolické církve, ministr zahraničí E. Beneš se vyjadřoval nejistě s odkazem na rozhodnutí soudu, k němuž celou stížnost předali českoslovenští biskupové.<sup>55</sup> Československá vláda postupně od společného používání kostelů, jež způsobovalo napětí mezi věřícími, ustoupila a rozhodla se raději Církev československou finančně podpořit. Získané finanční prostředky byly čerpány od roku 1923 především k výstavbě nových kostelů; do roku 1930 bylo postaveno přes šedesát nových sborů, šest starších upraveno a více než čtyřicet rozestavěno.<sup>56</sup> Celý dlouhý spor se táhl až do konce 30. let 20.

<sup>49</sup> MAREK, Pavel, *Setkání. Osobnost v politickém a veřejném životě na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2010, s. 373; MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 246-247; KAŇÁK, Bohdan, *Budování církve (1924-1939)*, in: 90 let Církve československé husitské, Zdeněk Kučera a Tomáš Butta (eds.), Praha 2010, s. 43.

<sup>50</sup> Acta Apostolica Sedis. Commentarium Officiale, annus XIII, volumen XIII, Roma 1921, s. 554-559.

<sup>51</sup> Národní archiv v Praze, fond Archiv pražského arcibiskupství – ordinariát, karton 193.

<sup>52</sup> *Lidové listy*, 25. 10. 1923.

<sup>53</sup> Tamtéž, 11. 3. 1922.

<sup>54</sup> KROFTA, Kamil, *Diplomatický deník 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 133. Strach z krveprolití vyjádřil K. Krofta při setkání s B. Cerrettim ve Vatikánu již v únoru 1921, ministr zahraničí E. Beneš však s touto obavou operoval i celý zbytek první poloviny 20. století.

<sup>55</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, III periodo, fascicolo 2, ff. 44-45, Micara Gasparrimu 3. 12. 1921.

<sup>56</sup> MAREK, Pavel, *K problematice tzv. boje o kostely na počátku první Československé republiky*, Acta Universita-

století, kdy již Církev československá disponovala dostatečným množstvím nových sborů na to, aby vrátila katolické církvi všechny dříve užívané objekty.

Církvi československé a reformním kněžím věnoval apoštolský nuncius v Praze C. Micara značnou pozornost i ve své závěrečné zprávě, kterou připravil pro státního sekretáře Svatého stolce P. Gasparriho v souvislosti s uzavřením jeho diplomatické mise v Československu v létě 1923. Zde o poměrech v náboženském životě v zemi mimo jiné konstatoval: „*Jak Jeho Eminence ví, část kněží se podřídila příkazu episkopátu, zbylá část začala hašteřit, sepisovala žádosti k Svatému stolci trvající na skutečnosti, že byla odsouzena bez rozumu, tudíž pokračovala v agitaci za reformy, čímž církev těžce poškodila. V důsledku těchto kroků došlo k mnoha případům odpadlictví kněží od církve, bylo útočeno na svátost manželství, podniknuty četné nezákonné útoky za užívání národního jazyka ve svaté liturgii mimo výjimek udělených Svatým stolcem. Tento boj mezi episkopátem a rebelujícími kněžskými trval až do nedávné doby a dosud ještě úplně neskončil. Jelikož není možné s jistotou prohlásit, zdali mnozí kněží, zejména ti, kteří se navenek odtáhli od Jednoty, tají dosud v srdci naději na reformy a nebudou je prosazovat zálučně... To vše vypovídá o stavu, v němž se nachází klérus. Musím zdůraznit, že Slovensko zůstalo tímto hnutím téměř nezasaženo. Tento klérus není příliš vzdělán v církevních oborech, je mnoho nacionalistický, se zřetelným postojem nedůvěry vůči Římu, nestálý, bez charakteru, zvyklý na poklidné žití a neschopný obětovat se pro církev.*“<sup>57</sup>

První řádný sněm Církve československé se konal ve dnech 29.-30. srpna 1924 v Praze na Smíchově.<sup>58</sup> Dlouho chystané setkání budilo pochopitelně i zájem Svatého stolce, proto o něm dne 10. září informoval již druhý apoštolský nuncius v Praze F. Marmaggi vatikánské kruhy. V podrobném listu uvedl, že v Církvi československé došlo ke štěpení na pravoslavný a protestantský (sic!) proud, a přiblížil církevním hodnostářům římské kurie průběh jeho zasedání. Za hlavní cíl sjezdu označil „*diskuzi nad podobou a charakterem nové církve a přijetí nové společné doktríny v podobě vyznání víry Církve československé.*“ V závěru listu přijal apoštolský nuncius s dostatečným zadostiučiněním skutečnost, že se první řádný sněm netěšil ani velkému zájmu české veřejnosti, ani novin.<sup>59</sup>

Apoštolská nunciatura podrobně sledovala kroky patriarchy K. Farského, např. události ledna 1925, kdy byl K. Farský spolu s dalšími dvěma knězi Gustavem

tis Palackianae Olomucensis. Historica. Sborník prací historických 34, 2008, s. 68; KAŇÁK, Bohdan, *Budování církve (1924-1939)*, in: 90 let Církve československé husitské, eds. Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Praha 2010, s. 47.

<sup>57</sup> ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 446.

<sup>58</sup> MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 256-257.

<sup>59</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 3, ff. 47-54, Marmaggi Gasparri 10. 9. 1924.

Adolfem Procházkou (1872-1942) a Ferdinandem Stiborem (1869-1956) zřízen na biskupa v kostele sv. Mikuláše v Praze.<sup>60</sup> Z této doby pocházel rovněž Farského list prezidentu republiky T. G. Masarykovi, který v předvečer husovských oslav – při možném spojení Církve československé s prezidentem republiky – vzbuzoval pochopitelné obavy Svatého stolce. V listu se mimo jiné uvádělo: „*Jest tomu 5 let, co jsme odvážili se Vám představit se sdělením, že jest tu nová církev, tehdy ještě málo ujasněná, neorganizovaná a neuznaná, stojící mimo zákon. Dnes máme vysokou čest představit se Vám, P. P., jako právoplatní představitelé duchovní správy církve ne sice ještě zcela vybudované, ale mající již svoji probouzanou a protrpěnou myšlenku... P. P.! Vám přicházíme poděkovat, že Jste tu v národě pracoval před námi. I za to Vám děkujeme, že jste jako hlava našeho drahého státu československého opětovně tolikrát upozorňoval na význam otázky náboženské. A za sebe i za všechny naše dobré Čechoslováky Vám přejeme tak dlouhého zdraví a věku, abyste se i na naší církvi československé dočkal hojného uspokojení a radosti.*“<sup>61</sup>

Osobnost Jana Husa (1370?-1415) zcela pochopitelně rozdělovala tábor věřících Církve československé a katolické církve.<sup>62</sup> Pro jedny byl bytostně náboženským člověkem hluboké vnitřní zbožnosti a bojovníkem za svobodu svědomí, jenž se svým mravním chováním stal vzorem politicko-sociálních myšlenek pro současnou dobu, proto si jeho jméno později vložila i do názvu své církve, pro druhé byl především heretikem, s jehož jménem byly spojovány nejtvrďší útoky proti katolické církvi a Svatému stolci.<sup>63</sup> Katolická strana se bránila především zneužívání jeho osobnosti k útokům na Svatý stolec a jejího nejvyššího představitele v Římě, jak se stalo např. v červenci 1925, kdy se Husovy slavnosti za účasti československé vlády a prezidenta republiky dokonce staly nejvýznamnějším diplomatickým konfliktem mezi Československem a Svatým stolicem v období první Československé republiky.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> ZLÁMAL, Bohumil, *Příručka českých církevních dějin. Doba československého katolicismu (1918-1949)*, VII., Olomouc 2010, s. 431; ŠMÍD, Marek, *Patriarcha Karel Farský. Příspěvek k životopisu prvního patriarchy Církve československé v letech 1924-1927*, Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty 84, 2013, č. 1, s. 35.

<sup>61</sup> Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské v Praze, fond Korespondence – Karel Farský, dopis biskupů Církve československé prezidentu republiky, leden 1925.

<sup>62</sup> Pod označením *český katolický tábor* rozumíme mnohovrstevnou entitu, která pokrývá široké spektrum katolíků: od politických osobností přes umírněné až po nepolitické, zahrnující jak vědeckou obec, církevní hierarchii, představitele politických stran, tak věřící publicisty či osoby spojené s prostředím katolické církve.

<sup>63</sup> KROFTA, Kamil, *Diplomatický deník 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 233.

<sup>64</sup> ŠMÍD, Marek, *Postava Jana Husa jako předmět sporu mezi Československem a Svatým stolicem v období první republiky*, in: Hus a Masaryk: Hledání národní tradice a identity. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 163. výročí narození Tomáše Garrigua Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky a dalších příspěvků, eds. Tomáš Butta a kol., Praha 2013, s. 32-43.

Rozpory mezi Církví československou a katolickou církví byly zásadní. Pokud vyjádřil obavy Svatého stolce velmi přesně katolický kněz J. Doležal: „*Husovy oslavy daly se v republice od převratu s tendencí protikatolickou, ve jménu Husově založena schismatická církev československá a jména Husova užíváno v odpadové akci proti církvi katolické. Tak se díval na věc Řím a takový význam ve skutečnosti jméno Husovo mělo v pokrokové veřejnosti,*“<sup>65</sup> představitelé Církve československé v čele s K. Farským naopak docházeli k jiným závěrům: „*Husitství, jehož hlavním rysem kulturním jest snaha o zpravdivění kultury nábožensko-církevní. Pravda nad poslušnost a svědomí nad rozkaz, pro tyto zásady Kristovy Mistr Jan Hus šel do ohně. A lid český pojal naději, že na základě těchto zásad svatého Mistra dopomůže k platnosti také svým požadavkům sociálním.*“<sup>66</sup>

Vatikán dlouho nebyl ochoten ustoupit ve prospěch pozitivní recepce osobnosti Jana Husa a zásadně odmítal, slovy královéhradeckého biskupa Karla Kašpara (1870-1941), „*aby Hus byl uctíván hlavně jako protivník katolické církve a méně pak jako obhájce práv národa českého, i když oddělit tyto dvě stránky Husovy osobnosti je těžké.*“<sup>67</sup> Oslavy Husovy osobnosti a participace vlády těžce urážely Svatý stolec zejména tím, že byl na nich ostentativně zdůrazňován Husův boj proti Římu. Vatikán totiž cítil, a to i zásluhou některých agilních slovenských či maďarských kněží, nebezpečí husitizmu a na Čechy pohlížel jako na heretiky husitsko-socialistického rázu.<sup>68</sup> Diplomatická roztržka byla překonána teprve na přelomu let 1927/1928, kdy byl podepsán tzv. modus vivendi, šestičláneková dohoda mezi Svatým stolicem a československou vládou.

Apoštolská nunciatura současně sledovala Farského cestu na křesťanskou eku-  
menickou konferenci *Život a dílo* (Life and Work) ve Stockholmu v srpnu 1925. Podobně – se zájmem i obavami – sledovala i jeho tříměsíční misi do Spojených států amerických na přelomu let 1925/1926, spojenou s propagací nové Církve československé a péčí o náboženské obce, jež zde zřídil během své mise ve druhé polovině roku 1922 biskup Gorazd.<sup>69</sup> Ve Spojených státech amerických sice vytvořil K. Farský centrální správu obcí Církve československé pod vedením diecézní rady, avšak nepřistoupil k volbě biskupa, pouze pověřil vedením správy diecéze

<sup>65</sup> DOLEŽAL, Josef, *Politická cesta českého katolicismu 1918-1928*, Praha 1928, s. 27.

<sup>66</sup> FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik Církve československé*, Praha 1920, s. 7.

<sup>67</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 58, f. 95, Kašpar Gasparrimu 12. 7. 1925.

<sup>68</sup> Tamtéž, fascicolo 97, ff. 37-41, Hlinka Piu XI. 25. 4. 1931.

<sup>69</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 51, fascicolo 425, f. 2, Arata Gasparrimu 1. 12. 1925; AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920-1939, karton 1, Roztočil 23. 4. 1926; MAREK, Pavel, *Setkání. Osobnost v politickém a veřejném životě na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2010, s. 373; KAŇÁK, Bohdan, *Budování církve (1924-1939)*, in: 90 let Církve československé husitské, eds. Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Praha 2010, s. 48.

faráře Josefa Kostku z Binghamtonu. Na Floridě zřídil novou církevní obec Masaryktown,<sup>70</sup> avšak americké obce, což se ukázalo jako největší problém patriarchova pobytu, se trvale potýkaly jak s nedostatkem věřících a kněží, tak finančních prostředků.

Proti Farského činnosti ve Spojených státech amerických ostře vystupovali zejména slovenští katolíci a jejich tisk, např. *Slovák, Jednota a Hlas*.<sup>71</sup> Krátce po Farského odjezdu z USA alarmoval Svatý stolec apoštolského delegáta ve Washingtonu Pietra Fumasoni Biondiho (1872-1960), aby získal zprávy od newyorského arcibiskupa Patricka Josepha Hayese (1867-1938) a pittsburského biskupa Hugh Charlese Boyla (1873-1950) o činnosti patriarchy na americké půdě a aktivitách Církve československé.<sup>72</sup> Výsledky Farského mise mu apoštolský delegát sděloval ve stručném jednostránkovém listu dne 22. května 1926: „*Shrnutí informací je následující: zmíněný doktor Farský dosáhl během svého pobytu v Americe mála či vůbec ničeho a neučinil ani dobrý dojem na tzv. nezúčastněné. Vrátil se proto do Evropy rozčarovaný...*“<sup>73</sup>

K. Farského neztrácela apoštolská nunciatura v Praze ze zřetele ani v závěru jeho života. Nevíme, jestli se jednalo o akci na přání Svatého stolce či spontánní projev českého kněze, ale na začátku května 1927, kdy umírající K. Farský zápasil s rakovinou žaludku, jej navštívil katolický kněz Václav Davídek (1889-1942), zřejmě jeho kolega z Farského pobytu v Plzni. Jestli se jednalo o spontánní akci mirošovského kněze, jak sám v rozhovoru s patriarchou tvrdil, nebo o snahu Svatého stolce *zlomit* víru umírajícího K. Farského a diskreditovat Církev československou, nevíme, ale začátek jeho dopisu sekretáři pražské nunciatury Saveriu Ritterovi (1884-1951) svědčí spíše o posledně zmiňovaném: „*Sděluji Vám výsledek návštěvy u doktora Farského...*“<sup>74</sup> i když toto sdělení mohlo být i informativní. Během krátké schůzky ve Vinohradské nemocnici se jej farář V. Davídek snažil přesvědčit k návratu do katolické církve. Žádal jej, aby „*nechal zatvrzelosti, pomyslel na věčnost a neobětoval spásu nesmrtelné duše za hrstku lidí...*“<sup>75</sup> K. Farský údajně litoval, že svěřil vedení církve Bohumilu Zahradníkovi-Brodskému (1862-1939) a M. Pavlíkovi, což se nám jeví jako nepravděpodobné.

Sekretář apoštolské nunciatury v Praze S. Ritter informoval o skonu patriarchy K. Farského a jeho pohřbu vatikánské hodnostáře dne 18. června 1927. Se

<sup>70</sup> *Národní listy (Večerník Národ)*, 15. 3. 1926.

<sup>71</sup> AMZV, fond Zastupitelský úřad – Vatikán, 1920-1939, karton 1, Roztočil 23. 4. 1926.

<sup>72</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 3, f. 73, Gasparri Aratovi 2. 12. 1925.

<sup>73</sup> Tamtéž, f. 91, Fumasoni Biondi Gasparri 22. 5. 1926.

<sup>74</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 55, fascicolo 496, f. 6, Davídek Ritterovi 4. 5. 1927.

<sup>75</sup> ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 204.

zděšením konstatoval, že se patriarcha nechal nejen zpopelnit, ale zemřel rovněž bez smíření, ačkoliv se o to někteří kněží pokoušeli.<sup>76</sup> Jeho pohřeb se konal dne 16. června 1927 v kostele sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze, uvedl S. Ritter, odkud se smuteční průvod vydal do krematoria na Olšanských hřbitovech. Zástup nebyl dlouhý, informátor nunciatury odhadoval jeho délku na šest minut. Pražský arcibiskup F. Kordač sdělil apoštolskému nunciovi, že předseda vlády Antonín Švehla (1873-1933) pronesl na adresu zesnulého tuto památnou větu: „*Jeho smrt bude mít značný vliv na život Církve československé!*“<sup>77</sup>

Když dne 2. ledna 1928 informoval sekretář apoštolské nunciatury v Praze S. Ritter o osobnosti G. A. Procházky, který se stal rozhodnutím většiny náboženských obcí Církve československé v závěru roku 1927 novým patriarchou, byla to téměř poslední relace vatikánského zástupce na adresu reformního proudu, který před necelými deseti lety budil téměř permanentní obavy katolické hierarchie. S. Ritter v listu P. Gasparrimu prohlásil, že „*k odchodu G. A. Procházky z postu tzv. patriarchy Církve československé morálky by stačilo, jak mi opakoval pražský arcibiskup, kdyby konzistoř (biskupská kurie) z Litoměřic zveřejnila informace o jeho aktivitách, které se týkají skandálních vztahů, jež ještě jako kaplan udržoval s herečkami a tanečnicemi Smíchovského divadla.*“<sup>78</sup>

Důvodů pro zmíněný ústup bylo několik, v letech 1927-1929 se po podepsání modu vivendi zásadním způsobem proměnily vztahy státu a církve i akcenty vatikánské diplomacie, která byla již krátce po podepsání Lateránských smluv v únoru 1929 vystavena tvrdému nátlaku ze strany fašistické Itálie. Dne 4. března 1929 vydal papež Pius XI. apoštolský list, v němž ocenil jak historický i duchovní význam sv. Václava, tak zklidnění náboženských poměrů v Československu.<sup>79</sup> Velkoryse pojaté oslavy národního patrona v září 1929 překryly trpkou vzpomínku na slavnost Jana Husa v létě 1925 a potvrdily dobře se rozvíjející kurz československo-vatikánských vztahů. V neposlední řadě věřící českých a moravských diecézí žili v závěru 20. let 20. století spíše těmito svatováclavskými oslavami, jež samozřejmě zaměstnávaly i apoštolského nuncia v Praze, než by se zabývali podobou Církve československé. Sám P. Ciriaci se svatováclavských slavností účastnil jako

<sup>76</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 3, f. 97, Ritter Gasparrimu 18. 6. 1927; ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 55, fascicolo 496, f. 2, Ritter Gasparrimu 18. 6. 1927; ŠMÍD, *Patriarcha Karel Farský*, s. 44.

<sup>77</sup> ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 55, fascicolo 496, f. 2, Ritter Gasparrimu 18. 6. 1927.

<sup>78</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 3, f. 122, Ritter Gasparrimu 2. 1. 1928.

<sup>79</sup> AMZV, fond Politické zprávy – Vatikán, 1929, Radimský 11. 4. 1929, resp. 30. 6. 1929; Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XXI, volumen XXI, Roma 1929, s. 129-137; AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 140, f. 16, Ciriaci Gasparrimu 28. 4. 1929; ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 72, fascicolo 587, f. 16, Ciriaci Gasparrimu 28. 4. 1929.



nejvyšší reprezentant Svatého stolce v Československu a sloužil slavnostní mši – společně s pražským arcibiskupem F. Kordačem – v dostavěné katedrále sv. Víta na Pražském hradě.<sup>80</sup>

V neposlední řadě s proměnami vnímání Církve československé souvisely i změny na postu apoštolského nuncia v Praze. Pokud první dva vatikánští diplomaté, C. Micara a F. Marmaggi, vnímali reformní proud i vzniklou Církev československou v objektivní linii nepřátel katolické církve, jež přirozeně nacházela živnou půdu v liberálním poválečném Československu, které sledovalo především posilování sekularizace a ateizace v zemi, třetí apoštolský nuncius P. Ciriaci ji vnímal v ryze subjektivní linii. Vzestup *husitského tábora* byl v jeho očích výsledkem špatné pastorace, nedůsledné kněžské formace i neefektivní správy pražské arcidiecéze ze strany pražského arcibiskupa F. Kordače, takže prioritou katolické církve musela být do budoucna snaha řešit především vnitrocírkevní poměry, a tak „*přispět k záchraně této ubohé země.*“<sup>81</sup>

Boj s Církví československou se tak ve 30. letech stal především bojem se skutečností, kterou v listopadu 1928 konstatoval P. Ciriaci: „*Špatný stav věcí se netýká pouze lidu a obyčejných kněží, ale postihuje bohužel i vyšší kruhy. Samému vedení totiž chybí potřebná hybná síla a nezbytné schopnosti. V celém československém episkopátu nejsou v současné době žádné výrazné osobnosti. Můžeme říci, že kromě dvou či tří, žádní ostatní biskupové nijak nevynikají nad průměrem. Tím více by bylo tedy potřeba, aby jejich nadřízený, tedy pražský arcibiskup, byl osobou způsobilou prosadit se jak svou energií, tak i díky svým schopnostem a zvláštním zásluhám. Bohužel tomu ale tak není.*“<sup>82</sup>

*Studie se zabývá reflexí reformního katolicizmu a Církve československé včetně jejich představitelů ve fondech vatikánských archivů a ústředního vatikánského deníku L'Osservatore Romano. Na základě dostupných materiálů rekonstruuje pohled na dynamický proces uvnitř katolické církve, který v lednu 1920 vyústil ve vznik nové a na Římu nezávislé Církve československé. Zprávy diplomatických zástupců Svatého stolce, především apoštolských nunciů v Praze Clementa Micary a Francesca Marmaggiho, umožňují zajímavým způsobem proniknout do představ a očekávání vatikánských hodnostářů a sledovat jejich konfrontaci s československou realitou. Vzestup husitského tábora byl v jejich očích především výsledkem špatné pastorace, nedůsledné kněžské formace i neefektivní správy pražské arcidiecéze ze strany pražského arcibiskupa F. Kordače, takže prioritou katolické církve musela být do budoucna snaha řešit zejména vnitrocírkevní poměry. Studie vychází z materiálů vatikánských archivů a rozsáhlé české literatury.*

<sup>80</sup> AA. EE. SS., Cecoslovacchia, IV periodo, fascicolo 140.

<sup>81</sup> ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 479.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 475.

# EVANJELICKÁ A. V. CIRKEV V PREŠOVE V 17. A 18. STOROČÍ

PETER KONYA  
PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE  
THE UNIVERSITY OF PRESOV  
*peter.konya@unipo.sk*

## Evangelical Church in Prešov in the 17th and 18th Century

**Abstract:** The free royal city of Prešov belonged to the most important centres of the Reformation and arising Lutheran Church in the Kingdom of Hungary. The Lutheran congregation had been in existence since 1531 and up to 1671 it was the only church organization in the town. It was built on the national basis and the Germans, the Hungarians and the Slovaks had their own churches, preachers, cantors and organist players. The Germans had two clergymen and one of them was always a town priest. Since the synod in Prešov in 1546, the congregation was part of the seniority of five free royal cities (together with Košice, Bardejov, Sabinov and Levoča and countryside parishes), and since the synod at Spišské Podhradie in 1614 it belonged to the so called town seniority. The Kolegium of Upper Hungary Estates as the first evangelical college in the Kingdom of Hungary arose in Prešov in 1667. During the forced recatholicization in 1671 to 1682, the congregation lost all churches, school, Kolegium, parsonage and clergymen had to leave the town. The restitution of the congregation was enabled by the uprising of Imrich Thököly, who was strongly supported by the town. After the uprising in 1687, the property of the congregation was confiscated again, and until the new uprising, headed by Ferenc II Rákóczi, there was no Evangelical Church in the town up to 1705. After the Peace of Szatmár, the congregation lost its property again, and after 1715 it built wooden buildings of the church, two parsonages (German and Slovak) and school in the suburb, which were used by the half of the 80ies. In 1783 the Evangelics succeeded, with help of Joseph II, in obtaining the former Hungarian church and the building of Kolegium formerly used by the Jesuits. As a result of recatholicization, the proportion of the Evangelics in the town fell approximately to one quarter and the original congregation gave rise to two parishes: German and Slovak.

**Keywords:** Evangelical Church; Prešov; 17th and 18th Century

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 154 – 173.

Slobodné kráľovské mesto Prešov bolo od druhej tretiny 16. storočia významným hornouhorským centrom luterskej reformácie a v nasledujúcich storočiach sa vyvinulo na dôležité stredisko vznikajúcej evanjelickej a. v. cirkvi v tejto časti krajiny.<sup>1</sup> Prešovský luterský, resp. evanjelický a. v. zbor, ktorý od r. 1531 predstavoval jedinú cirkevnú organizáciu v meste, prešiel v priebehu

<sup>1</sup> O evanjelickej a. v. cirkvi ako jednotnej celokrajinskej organizácii možno na území Horného Uhorska hovoriť v období po synode v Spišskom Podhradí r. 1614.

„dlhého“ 17. storočia<sup>2</sup> búrlivým náboženským vývinom s viacerými zmenami, ktoré zásadne ovplyvnili jeho vývoj v nasledujúcom období. Až do poslednej tretiny storočia takmer nerušene a bez vonkajších zásahov pokračoval v Prešove vývin konfesiónálnych pomerov z predchádzajúceho obdobia, charakterizovaný úplnou dominanciou evanjelického, resp. luterského náboženstva. Násilná rekatolizácia v 70. rokoch znamenala nielen prechodný zánik evanjelického cirkevného zboru, no takisto vznik rímskokatolíckej farnosti, ktorá sa udržala aj počas reštitúcie náboženskej slobody protestantov počas povstania Imricha Thökölyho. Ďalšie zosilnenie katolíckej cirkvi prinieslo obnovenie rekatolizácie po roku 1687 a protizákonné upretie práva evanjelikom na verejnú náboženskú prax. Počas povstania Františka II. Rákócziho (1705 – 1711) nastalo prvé a dlho jediné obdobie skutočnej náboženskej tolerancie v dejinách mesta, keď paralelne pôsobila evanjelická i katolícka farnosť a od r. 1707 aj reformovaný zbor.

V prvých siedmich decéniách 17. storočia bol luterský zbor jedinou cirkevnou organizáciou v meste. Prešovský evanjelický zbor bol jednotný a od 16. storočia organizovaný na národnostnom princípe. Od začiatku jeho existencie pôsobili v meste traja kazatelia, nemecký, slovenský a maďarský, neskôr štyria kňazi (po jednom pre slovenskú a maďarskú a dvaja pre nemeckú národnosť, pričom nemeckí kňazi zastávali zároveň úrady prvého i druhého farára). Každá národnosť mala spravidla i organistu, kantora a ďalších zamestnancov, platených (podobne ako kňazi) z mestskej pokladnice. Takisto v meste postavené kostoly si rozdelili evanjelici troch národností. Farský chrám sv. Mikuláša patrila Nemcom a naďalej ostal farským kostolom, slovenskí meštania používali bývalý špitálsky kostolík v južnej časti námestia a spočiatku menej početní evanjelici maďarskej národnosti si ešte v roku 1565 postavili vlastný chrám južne od Slovenskej ulice.<sup>3</sup> V prvých rokoch storočia patrila prešovský zbor do Seniorátu piatich slobodných kráľovských miest, existujúceho od r. 1546.

Kľúčový význam pre ďalšiu existenciu prešovského evanjelického zboru aj luterskej cirkvi v celom Hornom Uhorsku mala synoda, konaná r. 1614 v Spišskom Podhradí. Spolu s luterskými magnátmi, zemanmi, vyslanci piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest a kňazmi dvoch dovtedajších seniorátov (mestského a vidieckeho) sa na synode zúčastnili aj richtár, farár a ďalší vyslanci z Prešova. Delegáti synody sa prihlásili ku kánonom synody v Žiline (z r. 1610) a prijali vlastných šesťnásť záverov, ktoré, rovnako ako žilinské, potvrdil palatín Juraj Thurzo. Jedným z hlavných výsledkov synody bolo konštituovanie samostat-

<sup>2</sup> V období od povstania Štefana Bocskaija do Satmárskeho mieru (1604 – 1711).

<sup>3</sup> LAZAR, Ervín - MIDRIAK, Ján: Dejiny evanjelického cirkevného zboru podľa augsburského vyznania v Prešove. 1983. Rkp., s. 114.

nej cirkevnej organizácie evanjelikov v Hornom Uhorsku, v skutočnosti však iba v západnej časti dnešného východného Slovenska. Jej delegáti schválili vytvorenie dvoch cirkevných dištriktov a tak v tejto časti krajiny vznikli dve evanjelické superintendencie: mestská (piatich slobodných kráľovských miest) a vidiecka (na území Spišskej a Šarišskej stolice). Za mestského superintendenta synoda zvolila levočského evanjelického kňaza Petra Zablera a vidieckym superintendentom sa stal spišskopodhradský farár Štefan Xylander.<sup>4</sup> Po roku 1614 sa tak Prešov stal súčasťou superintendencie slobodných kráľovských miest a postupne jej prirodzeným správnym, duchovným a politickým centrom.

V roku 1617 si v prešovskom zbore slávnostnými službami Božími pripomenuli sté výročie reformácie.<sup>5</sup> V tom istom čase, zrejme tiež z príležitosti osláv centnára reformácie, bol slávnostne inštalovaný nový organ vo farskom Kostole sv. Mikuláša, v hodnote 480 zlatých. Zároveň dala farnosť zrekonštruovať strechu na slovenskom (bývalom špitálskom) kostole, s nákladom 232 zlatých 58 denárov.<sup>6</sup> V tom období boli vyzbierané štedré milodary od mešťanov, v sume dosahujúcej niekoľko tisíc zlatých.<sup>7</sup>

V prvej polovici storočia sa konalo v Prešove niekoľko synod a konventov superintendencie piatich slobodných kráľovských miest. Prvý konvent sa uskutočnil ešte počas povstania Gabriela Bethelena 24. júna 1621. Jeho delegáti nariadili zbierku na vyplácanie povstaleckých vojenských kňazov a povinné modlitby vo všetkých kostoloch za víťazstvo Bethlenových vojsk.<sup>8</sup> O šesť rokov, v júni 1627 sa konala v Prešove dištriktuálna synoda.<sup>9</sup>

Ďalšia synoda sa uskutočnila v meste v polovici mája 1656. Zúčastnili sa jej vyslanci všetkých piatich miest a ich kňazov. Synoda rozhodla o zjednotení rítu v celej superintendencii. Znamenalo to odstránenie väčšiny prežitých prvkov stredovekej cirkvi, ako boli latinské piesne, ranné omše, exorcizmy, alebo konanie sobášov v nedeľu. Namiesto nich boli zavedené vo všetkých chrámoch výlučne nemecké (resp. slovenské a maďarské) piesne.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> BRÜCKNER, Győző: Szepesváraljai zsinat. Nyíregyháza 1914. Na rozdiel od žilinskej synody sa v Spišskom Podhradí jasne ukázala veľká moc slobodných kráľovských miest v cirkvi, ktoré si dokázali presadiť samostatnú superintendenciu. Práve vďaka nim i početným spišským cirkevným zborom bola zrejmä aj mocenská prevaha nemeckého mešťanstva v novej cirkevnej organizácii.

<sup>5</sup> FRENÝÓ, Lajos: Anyaggyűjtemény az eperjesi á. h. evangélikus magyar-német egyház történetéhez I, s. 64.

<sup>6</sup> Frenýó, s. 64.

<sup>7</sup> Iba na platy cirkevných a školských zamestnancov oferovali veriaci 943 zlatých 90 denárov. Augsburgi hitvallású, s. 64.

<sup>8</sup> Frenýó, s. 65.

<sup>9</sup> Hain, Gáspár: Szepességi avagy lőcsei krónika és évkönyv a kedves utókor számára. Budapest 1988, s. 187.

<sup>10</sup> Hain, s. 242 – 243.

Významnou udalosťou v dejinách evanjelickej a. v. cirkvi v Prešove bola stavba nového Kostola sv. Trojice na námestí v rokoch 1642 – 1647. Stavbu chrámu, ktorý mal zabezpečiť duchovné potreby početne rýchlo rastúcej časti maďarských veriacich, financovalo mesto. Popri jedinečnom umeleckom stvárnení tohto zriedkavého renesančného komplexu dokladá aj pokojné spolužitie a spoluprácu národností vnútri jednotného cirkevného zboru. Pre pomery v zbore je príznačné, že slávnostnú kázeň na počesť založenia chrámu mal práve slovenský kňaz, český exulant Jakub Jakobeus.<sup>11</sup> Táto veľkoryso riešená stavba, umiestnená na námestí, vedľa farského kostola a mestskej školy, mala akiste i politický význam a bola demonštráciou sily protestantizmu v čase silnejúcej rekatolizácie.

Prešov, podobne ako ďalšie hornouhorské slobodné kráľovské mestá, stál tradične na strane lutherskej ortodoxie. Aj keď okrem synody z r. 1663 nie sú známe zo 17. storočia významnejšie vieroučné konflikty vnútri prešovského zboru, resp. s predstaviteľmi ďalších protestantských cirkví, teologickú hladinu v meste rozvírili diskusie, spojené s možným pozvaním Jána Amosa Komenského do vedenia mestskej humanistickej školy v polovici storočia.

Iniciatíva za získanie vtedy už známeho pedagóga pre mesto vyšla z miestneho evanjelického gymnázia. Komenský sa v polovici 17. storočia dvakrát zastavil v Prešove. Prvý raz r. 1650, keď na pozvanie Zuzany Lorántffy a Žigmunda Rákócziho cestoval do Blatného Potoka, aby prevzal vedenie tamojšieho reformovaného kolégia. Počas niekoľkodňovej návštevy v meste, ako hosť správcu rákócziovských majetkov Andreja Klobusiczkého, sa zoznámil s vyspelou mestskou školou. V Prešove by si ho radi nechali najmä niektorí profesori gymnázia, ich návrhy však vtedajší maďarský kňaz Martin Madarász striktnie odmietol.<sup>12</sup>

Druhý raz navštívil Komenský Prešov v roku 1655, pri návrate z blatnopotockého reformovaného kolégia. Slávneho rektora pozvali vtedy do mesta dvaja jeho prívrženci a bývalí študenti z Blatného Potoka: prešovský nemecký evanjelický farár Ján Sartorius Schneider a nový maďarský evanjelický kňaz a dovtedajší konrektor gymnázia Juraj Curiani. Avšak ani týmto dvom osobnostiam, napriek ich veľkej autorite, sa nepodarilo presvedčiť mesto o potrebe voľby Komenského za rektora gymnázia.<sup>13</sup> Táto snaha, ktorá by bez pochyby priniesla mestu veľký úžitok, tak opäť nevyšla. Pre vedenie prešovskej evanjelickej a. v. farnosti a rovnako mestskú radu nebolo však najdôležitejšie medzinárodné uznanie tohto významného peda-

<sup>11</sup> Kázeň Věčná a neumírající paměť založení chrámu Božího národu Uherského ve svobodném královském městě Prešove (Levoča 1647).

<sup>12</sup> FRENÝÓ, Ľudovít: Prečo nepovolali Prešovania Jána A. Komenského za rektora Kolegia? In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove 1940. Prešov 1940, s. 164-166.

<sup>13</sup> GÓMÓRY, János: Az Eperjesi ev. Kollégium 1531-1931. Prešov 1933, s. 55. HŐRK, József: Az Eperjesi ev. Ker. Collegium Története. Kassa 1896, s. 61.

góga. Rozhodujúcu úlohu v ich postojoch zohrali teologické dôvody. Komenský, ako biskup a významný teológ Jednoty bratskej, ktorá sa v tomto období stále viac zblížovala s kalvinizmom, nebol prijateľný pre luthersky ortodoxný prešovský cirkevný zbor. Ani on sa však netajil svojimi výhradami proti lutherskej ortodoxii a aj v Prešove otvorene vyhlásil, že reformovaní sú „oveľa zbožnejší, než luteráni.“<sup>14</sup>

Napriek porážke Sartoria a Curianiho vo veci pozvania slávneho pedagóga, už o jedno desaťročie neskôr sa dostalo najvýznamnejšiemu miestnemu Komenského stúpecovi zadosťučinenie od delegátov ďalšej prešovskej synody. Na synode v lete 1663 sa riešil teologický spor medzi farárom Abrahámom Eccardom a druhým nemeckým kňazom Jánom Sartoriom Schneiderom, spôsobený Eccardovou kritikou Sartoriovho eklektického chápania niektorých teologických otázok. Sartorius sa verejne hlásil ku Komenského dielam, šíril jeho učenie o troch častiach nachádzajúcich sa v človeku, o vyobcovaní hriešnikov či o jednom jazyku, používanom apoštolmi. Samozrejme, tieto názory narazili na odpor silne luthersky vyhraneneho Eccarda. Paradoxne, synoda dala za pravdu Sartoriovu a očistila ho od obvinení a Eccarda, pevne stojaceho na pozíciách lutherskej ortodoxie, dokonca zbavila úradu.<sup>15</sup>

V druhej polovici storočia bol Prešov silnou baštou protestantizmu v Hornom Uhorsku, správnym a kultúrnym centrom evanjelickej cirkvi nielen v rámci superintendencie piatich a od r. 1656 šiestich (spolu s Kežmarkom) slobodných kráľovských miest. Jeho pozície zosilneli po založení Kolégia hornouhorských stavov, prvej evanjelickej vysokej školy v kráľovstve. Zároveň stále, už takmer stoštyridsať rokov nepôsobila v meste iná cirkevná organizácia ako trojjazyčný evanjelický cirkevný zbor, integrujúci takmer všetko obyvateľstvo.

Do tohto priamočiareho konfesijného vývinu na začiatku 70. rokov rušivo zasiahla násilná rekatolizácia. Prvé tvrdé rekatolizačné opatrenia boli reakciou panovníka, ktorý bol jediným patrónom slobodných kráľovských miest, na udalosť nevydareného Wesselényiho sprisahania. Ako prvá prebehla konfiškácia Kolégia hornouhorských stavov, ktorá sa uskutočnila onedlho po obsadení mesta vojskom generála Spankaua, 23. mája 1671. Vykonali ju generál Spankau v sprievode jágerského biskupa, spišského prepošta a jezuitov.<sup>16</sup> V novej situácii, pod ochranou habsburského vojska, prišli napokon do mesta aj spomínaní šebešskí františkáni, ktorí zaujali opustený bývalý karmelitánsky kláštor a kostol na Slovenskej ulici. V júni 1672 dal potom jágerský kanonik Štefan Kolosváry skonfiškovať takisto všetky tri evanjelické kostoly a nakoniec aj ďalší majetok zboru. Začiatkom júla (9. júla)

---

<sup>14</sup> Gömöry, Az Eperjesi, s. 55.

<sup>15</sup> Frenyó, s. 71 – 75.

<sup>16</sup> HÖRK, József: Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium története. Kassa 1896, s. 34.

odovzdali úradníci Spišskej komory kolégium jezuitom.<sup>17</sup> Mestská rada proti týmto násilným a nezákonným krokom síce protestovala, avšak bez akéhokoľvek pozitívneho výsledku a rovnako sa skončila misia meštana Jána Witticha, ktorého na jar r. 1672 vyslal magistrát do Viedne intervenovať za záujmy mesta.<sup>18</sup>

Tieto rekatolizačné opatrenia sa zopakovali po prechodnom obsadení mesta kurucmi v druhom polroku 1672. Začali opäť odňatím kolégia 8. marca 1673, za asistencie vojska, pod vedením vojenského komisára generála Ota Volkru, jágerského biskupa Františka Szegedyho, jágerského kanonika Štefana Józsu a dvoch jezuitov. Na druhý deň táto komisia odobrala evanjelikom aj všetky tri kostoly a starú školu.<sup>19</sup> Nemecký chrám sa stal farským katolíckym kostolom, slovenský obsadili minoriti a maďarský dostali jezuiti. Tí ešte v priebehu marca otvorili v budove bývalej mestskej školy jezuitské gymnázium a usadili sa v kolégiu. Dovršením likvidácie evanjelickej cirkvi boli aj v hornouhorských kráľovských mestách prešporské súdy r. 1674. Keďže v Prešove profesori kolégia museli odísť už r. 1673 a väčšina kňazov ešte pred zvolaním súdu mesto opustila, dostavil sa pred súd iba bývalý prešovský učiteľ Adam M. Lazius a kňaz Ján Rotarides.<sup>20</sup> Predvolaný bol aj nemecký kňaz Matej Höher, ktorý pred súd nepredstúpil a uchýlil sa do Sedmohradska.<sup>21</sup> Po prešporských súdoch sa už v meste nesmeli zdržiavať evanjelickí kňazi a katolícka mestská rada prísne trestala všetky aktivity protestantov. Duchovný život obyvateľstva, ešte stále z prevažnej časti evanjelického mesta, zverila štátna moc františkánom, minoritom a najmä jezuitom. Nový katolícky magistrát prísne vystupoval nielen proti bývalým evanjelickým kňazom, ale aj voči meštanom, ktorí odmietli konvertovať. Už v priebehu roku 1674 boli z mesta vyhnaní všetci evanjelickí kňazi. Účasť na nelegálnych evanjelických službách Božích trestala rada vysokou pokutou. Evanjelici vtedy nesmeli v meste zastávať žiaden úrad, dokonca ani miesta cechových majstrov.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Hörk, s. 35.

<sup>18</sup> ÖSA, HHSA Wien. Hungarica, 322: Listy prešovského richtára a rady do Viedne zo 4. a 5. júna 1672. Už skôr bol vo Viedni prítomný prešovský vyslanec Michal Schönleben, ktorého vyslala mestská rada k panovníkovi po dohode s ďalšími piatimi slobodnými kráľovskými mestami, v úsilí dosiahnuť zmiernenie represíí po potlačení nepokojov a garantovanie mestskej privilegii a náboženskej slobody. Svojich delegátov do Viedne vyslali Košice, Prešov, Levoča a Bardejov. Tí sa bez významnejšieho úspechu vrátili domov na jar 1672. Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: Status et factorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um, s. 60.

<sup>19</sup> RUBY, József: Az Eperjesi Kir. kath. Főgymnasium története 1673-1890. Eperjes 1890, s. 5.

<sup>20</sup> RÁCZ, Károly: A Pozsonyi vértörvényszék áldozatai 1674-ben. Lugos 1889, s. 115.

<sup>21</sup> Rác, s. 167.

<sup>22</sup> Nariadenia komory z 31. V. a 24. XI. 1674, Tamže, s. 55, 56.

Násilnú rekatolizáciu v 70. rokoch<sup>23</sup> ukončili udalosti Thökölyho povstania. Formálne potom, podobne ako prvú vlnu absolutizmu, až snem konaný v Šoprone r. 1681. Šopronské zákonné články rušili rozsudky prešporských súdov i reverzy podané kňazmi a nastolili obmedzenú slobodu vyznania protestantov obidvoch konfesií. Správy o nich priniesli začiatkom roku 1682 aj do mesta delegáti snemu. Keďže podľa 26. článku aj evanjelici v Prešove smeli verejne vyznávať svoje náboženstvo a na komisiou určenom mieste si mohli postaviť kostol i školu, domáhali sa začiatkom r. 1682 priznania tohto práva. Koncom februára pozvali do mesta nemeckého kňaza Jána Crudiho, ktorý začal v provizórnych priestoroch vykonávať bohoslužby.<sup>24</sup> Na žiadosť katolíckeho magistrátu generál Strassoldo zakázal zhromaždenia evanjelikov a nechal uväzniť kňaza spolu s niekoľkými mešťanmi.<sup>25</sup> Tí sa však nemienili vzdať a vyslali do Viedne mešťana Juraja Schönlebena so sťažnosťou. Leopold prikázal síce Strassoldovi prepustiť uväznených evanjelikov, konanie bohoslužieb však nedovolil.<sup>26</sup> Napriek tomu však v Prešove pokračovali evanjelické náboženské obrady, konané v dome stoličných zasadnutí, odkiaľ ich zrejme magistrát nemohol vykázať. Panovník ich opakovane zakázal a sľúbil, že onedlho evanjelikom osobitná komisia určí miesto na stavbu chrámu. Keďže mešťania ho nerešpektovali, opakoval zákaz ešte aj v lete 1682.<sup>27</sup> Zrejme však opäť bezvýsledne a celý konflikt, ktorý urýchlil vstup Prešovčanov do Thökölyho tábora, sa už Leopoldovi urovnať nepodarilo.

Prechodné ukončenie rekatolizácie v meste tak priniesol až príchod Thökölyho vojska v auguste 1682. Spolu s kuruckými vojakmi sa do Prešova vrátili evanjelickí kňazi a s pomocou vojska boli kostoly i školy vrátené evanjelikom. Niekoľko dní po obsadení mesta (20. augusta) sa konali nové voľby senátu a volenej obce za asistencie veliteľa Valentína Nemessányiho a Thökölyho komisárov. Nové orgány správy boli zložené výlučne z evanjelických mešťanov a richtárom sa opäť stal Ján Weber, ktorý opäť konvetoval.<sup>28</sup> Jezuiti i minoriti museli odovzdať chrámy a následne opustiť mesto. V snahe o odplatu za prežitú príkoria dopustili sa vtedy evanjelickí mešťania niektorých násilných činov. Evanjelici spolu s kuruckými vojakmi pod vedením neskoršieho richtára Juraja Fleischhackera nielenže vyhnať katolíckych kňazov a mníchov, ale takisto vtrhli do farského i františkánskeho

<sup>23</sup> Toto obdobie sa v protestantskej cirkevnohistorickej literatúre zvykne nazývať 'tragické desaťročie'.

<sup>24</sup> *Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiessiensis 1671-1721.*

<sup>25</sup> *Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiessiensis 1671-1721.*

<sup>26</sup> Hain, s. 449.

<sup>27</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, 1630-1705, B-1: Listy od Leopolda I. z 18. III. a 2. VII. 1682.

<sup>28</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2359: Kniha obnov magistrátu 1640-1728.



kostola a ich katolícke zariadenie spálili v mestskom pivovare.<sup>29</sup> Toto obrazoborectvo malo negatívny ohlas aj medzi protestantmi a rezonovalo ešte r. 1705 na kuruckom sneme v Sečanoch.<sup>30</sup>

Počas povstania bola v plnom rozsahu obnovená sloboda vyznania evanjelikov a evanjelická cirkev a. v. sa stala vládnuou cirkvou v meste. Patrili jej opäť všetky tri kostoly, obe školské budovy a v národnostne rozdelenom zbore pôsobili štyria kňazi, resp. kazatelia, ktorí spolu s profesormi kolégia a zamestnancami zboru boli platení z mestskej pokladnice.<sup>31</sup> Vzhľadom na predchádzajúce roky rekatolizácie ostala pritom malá časť mešťanov (čiasťočne prisťahovalci a čiastočne konvertiti) verná katolíckej cirkvi. Evanjelický magistrát sa ku katolíkom správal veľmi netolerantne. Aj keď dovolil zotrvať v meste františkánom, ktorí sa mali starať o duchovný život katolíckeho obyvateľstva, bránil im v cirkevných úkonoch, spôsobil im mnohé ťažkosti a títo sa viackrát sťažovali Thökölymu.<sup>32</sup> Rovnako postupovala mestská rada aj voči nepočetným reformovaným.

Evanjelici si v Prešove vďaka podmienkam kapitulácie, uzavretej 11. septembra 1685 s generálom Schultzom, udržali všetky kostoly, ďalší majetok a pozície v samospráve aj po porážke povstania, až do začiatku roku 1687. Jediným citeľnejším obmedzením slobody vyznania evanjelikov a ich práv bol návrat minoritov v januári 1686.<sup>33</sup> S pomocou konvertitov zo zemianskej rodiny Keczerovcov sa opäť nasťahovali do slovenského evanjelického kostola. Evanjelici však naďalej užívali obidva zvyšné chrámy na námestí, faru a bez prerušenia pôsobilo i kolégium. Náboženskú slobodu ukončila až komisia grófa Štefana Csákyho začiatkom roku 1687.<sup>34</sup> Komisia prišla do Prešova 7. januára 1687. Počas svojho pôsobenia v meste skonfiškovala farský (nemecký) aj maďarský evanjelický kostol, spolu s farou, kolégiom a budovou starej školy, ktoré odovzdala katolíckej cirkvi. Evanjelikom prideliť v zmysle šopronských článkov miesto na Hornom predmestí na stavbu

<sup>29</sup> Lasztókai, László: Adatok Eperjes szab. kir. város haditörténetéről a legrégibb időkűl az 1711-ik év végig. In: Az Eperjesi kir. kath. főgymnasium 1878/79-ik tanévi Értesítője. Eperjes 1879, s. 36; DIVALD, Kornél: Eperjes templomai. Budapest 1904.

<sup>30</sup> FABINY, Tibor: II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája. Budapest 1971, Rkp., s. 84.

<sup>31</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, II A 8, 15: Účtovná kniha 1684-85.

<sup>32</sup> ŠA Prešov, ŠŽ, K 13/14: Kongregačné zápisnice Šarišskej stolice 1681 - 1685.

<sup>33</sup> Chronicon Eperiessense, s. 41.

<sup>34</sup> S týmto cieľom ustanovil Leopold 19. novembra 1686 zvláštnu komisiu na čele s hornouhorským hlavným kapitánom grófom Štefanom Csáky, poverenú definitívnym vyriešením konfesijných problémov vo všetkých stoliaciach, mestách, mestečkách a obciach Horného Uhorska, a to v zmysle šopronských článov. Všetky kostoly, ktorých sa evanjelici a reformovaní počas povstania zmocnili, im mali byť odňaté a v kráľovských mestách bolo úlohou komisie určiť protestantom miesto na stavbu nových chrámov a škôl na predmestí. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2773: Instructio Leopoldi, 19. XI. 1686.

nového chrámu a školy.<sup>35</sup> Činnosť komisie vyvolala pobúrenie evanjelických mešťanov, ktorí nové miesto ako nedôstojné odmietli a ďalej sa schádzali pololegálne v Haziho dome na Jarkovej ulici.<sup>36</sup> Po odňatí evanjelických chrámov sa vrátili do mesta jezuiti a opäť sa nasťahovali do budovy kolégia a susedného maďarského kostola.

Od konca 80. rokov do začiatku 18. storočia pokračovala násilná rekatolizácia a diskriminácia evanjelikov, a to napriek garancii obmedzenej slobody vyznania snemom v r. 1681 a 1687. Keďže evanjelici odmietli miesto na stavbu predmestského chrámu, ktoré im v januári 1687 určila Csákyho komisia, nové už po Caraffovom súde nedostali, čo bolo v rozpore so šopronskými článkami.<sup>37</sup> Prešovskí evanjelici upozorňovali na svoje postavenie už na sneme v Prešporku r. 1687. Ich sťažnosti boli súčasťou rozsiahleho spisu, ktorý predložili snemu evanjelici všetkých stavov celej krajiny. Poukazovali v ňom na konfiškáciu všetkých troch kostolov, školy, troch bytov kňazov (fary), ako aj všetkých základín a dôchodkov, pričom nové miesta, určené komisiou, boli špinavé a ťažko prístupné.<sup>38</sup> Tieto sťažnosti však snem nevyriešil a medzitým Prešovčania definitívne stratili i spomínaný predmestský pozemok, pridelený komisiou. Na obranu svojich zákonných práv vyslali už r. 1687 do Viedne Jána Serediho, ktorý sa márne pokúšal dosiahnuť pridelenie miesta na stavbu chrámu a školy pre prešovských evanjelikov všetkých troch národností aj reformovaných.<sup>39</sup> Protestanti ostali bez cirkevného zboru, kostolov a školy, a to napriek tomu, že ešte na začiatku 18. storočia tvorili viac ako 2/3 obyvateľov.<sup>40</sup>

Katolícky magistrát, vojsko a panovníkovi úradníci evanjelických mešťanov rôzne diskriminovali. Zakazovali im zhromažďovať sa, trestali účasť na bohoslužbách a dali spáliť i predmestskú stodolu, v ktorej sa schádzali. Evanjelickí kňazi sa nesmeli v meste zdržiavať a museli sa odsťahovať na vidiek. Nemecký kňaz Martin Crudi sa uchýlil do Šalgovíka a slovenský Ján Andricius do Svinej, kam za nimi odchádzali i mnohí mešťania.<sup>41</sup> Katolícky farár, rektor a cirkevní zamestnanci boli opäť platení z mestskej pokladnice, pričom len plat farára činil stabilne 600 zl., čo bol dvoj- až trojnásobok príjmu richtára.<sup>42</sup> Takýto stav, odporujúci zákonom krajiny, trval v Prešove až do r. 1705.

<sup>35</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>36</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>37</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>38</sup> ZSILINSZKY, Mihály: A magyar országyülések vallásügyi tárgyalásai III., s. 558.

<sup>39</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>40</sup> Hörk, Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium, s. 62.

<sup>41</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>42</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2 A; ŠOKA Prešov, Mag. Prešov, Knihy 21.

Povstanie Františka II. Rákócziho, presnejšie, roky 1705 – 17111 predstavovali v dejinách Prešova prvé, krátke obdobie skutočnej náboženskej tolerancie. Napriek tomu, že príchod povstaleckého vojska a zmenu politických pomerov na konci roku 1704 vítala predovšetkým evanjelická väčšina mešťanov, v nádeji na obnovenie konfesiónálnych pomerov z obdobia predchádzajúceho povstania, tieto očakávania sa im nespĺnili a na navrátenie chrámov museli čakať až do jesene nasledujúceho roku. Až po sťažnostiach vodcovi povstania určil magistrát na konanie evanjelických služieb Božích jeden z hostincov a meštianskych domov. Horné podlažie hostinca používali Nemci, dolné Maďari a Slováci sa schádzali v Schobertovom dome.<sup>43</sup> Mešťania pozvali r. 1705 do mesta evanjelických kňazov (nemeckých J. Gottlieba Titzia a Jána Schwartza, slovenského Jána Andricia a miesto maďarského zastával študent). Jediným navráteným evanjelickým majetkom bola dlhý čas len budova kolégia, ktorú na príkaz Rákócziho už 2. januára 1705 odňal jeho komisár generál František Bertóti jezuitom a odovzdal evanjelikom.

O konečnom usporiadaní náboženských pomerov a rozdelení cirkevných budov rozhodol až sečiansky snem na jeseň r. 1705. Realizáciu zákonov snemu zabezpečovali zmiešané komisie, menované pre jednotlivé stolice a zložené zo zástupcov katolíkov, evanjelikov a reformovaných. Pre Šarišskú (a Spišskú) stolicu bola vytvorená komisia v zložení: Ján Melczer (katolík), Žigmund Becskeházy (reformovaný) a Imrich Görgey I (evanjelik).<sup>44</sup> Zmiešaná komisia snemu rozhodla o rozdelení cirkevných budov v Prešove 21. októbra 1705. Katolíckej cirkvi ostal bývalý slovenský kostol s kláštrom minoritov (bývalý špitál), kam sa presťahovalo jezuitské gymnázium, evanjelická cirkev dostala nemecký (veľký) a maďarský (malý) kostol, starú školu, faru a Nebestov dom, spolu s už skôr navráteným kolégiom.<sup>45</sup> Ani po sečianskom sneme nedošlo v Prešove k reštitúcii slobody vyznania, či skôr dominancie evanjelikov zo 70. rokov. Bol síce obnovený trojjazyčný zbor, každá národnosť však už nemala vlastný kostol, podobne ani organistov, kantorov a ďalších cirkevných zamestnancov. Úrad farára vykonával jeden z dvoch nemeckých kňazov a popri nich pôsobil v zbore naďalej slovenský i maďarský kňaz.<sup>46</sup>

V snahe o zachovanie aspoň čiastočnej slobody vyznania aj po povstaní, usilovali sa evanjelici o zabezpečenie držby chrámov a kolégia v podmienkach kapitulácie na konci roku 1710. V meste rokovaniach o kapitulácii predchádzalo uzavretie dohody medzi evanjelickými a katolíckymi mešťanmi. Podľa nej mali katolíci aj

<sup>43</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>44</sup> ZSILINSZKY, Mihály: A magyar országyülések vallásügyi tárgyalásai a reformatiótól kezdve. IV. 1687-1712. Budapest 1897, s. 166.

<sup>45</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>46</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 24; Annales fata et vicissitudines; Lazar - Midriak, Dejiny evanjelického cirkevného zboru, s. 116.

po povstaní rešpektovať právo evanjelikov na kolégium a malý (maďarský) kostol, pričom títo sa vzdali nemeckého chrámu a fary.<sup>47</sup> Kapitulácia mesta, uzavretá 9. decembra 1710 pozostávala z 13 bodov, v zmysle ktorých bola evanjelikom garantovaná sloboda vyznania, mohli si ponechať malý (maďarský) kostol, starú školu a kolégium, museli však odovzdať katolíkom farský (nemecký) kostol a faru, pričom kňazi a profesori mohli naďalej vykonávať svoje povolanie.

Napriek garanciam obsiahnutým v kapitulácii z 9. decembra 1710, si evanjelici nedokázali udržať slobodu vyznania, prekračujúcu rámec šopronských článkov, potvrdených snemom r. 1712/13. Na prelome rokov 1710-1711 stále slobodne užívali malý (maďarský) kostol, kolégium a budovu starej mestskej školy. Tento stav pretrval aj potom, ako vo februári 1711 vydal maršal Ján Pálffy príkaz na usporiadanie cirkevných pomerov v zmysle šopronských článkov. Magistrát sa rozhodol v tejto praxi pokračovať a požiadať kráľa Jozefa I. o potvrdenie kapitulácie mesta.<sup>48</sup> Po panovníkovej náhlej smrti sa Prešovčania obrátili na vdovu kráľovnú Eleonóru Magdalénu. Tá im však náboženskú slobodu bola ochotná priznať iba v zmysle šopronských artikúl, pričom im opäť prikázala opustiť všetky budovy vo vnútornom meste. Ako náhradu im odporučila miesto na predmestí, ktoré mala evanjelikom v zmysle 26. článku šopronského snemu prideliť osobitná komisia a na ktorom si smeli postaviť nový kostol, faru a školu.<sup>49</sup> Evanjelickí mešťania sa vzdali až na jeseň 1711 na priamy príkaz grófa Pálffyho, keď počas návštevy mesta 30. septembra nariadil evanjelikom okamžite odovzdať katolíckej cirkvi starú mestskú školu, malý kostol a kolégium. Vtedy presne vymedzil i miesto na západnom predmestí, oproti malej bránke, kde si smeli z dreva postaviť kostol, školu a faru. Keďže na predmestí nebola po obliehaní a požiari žiadna budova vhodná na konanie služieb Božích, dovolil evanjelikom v zime používať iba nedávno postavený reformovaný kostolík na Slovenskej ulici a spoločne s katolíckmi predmestský cintorín.<sup>50</sup> Ešte v ten istý deň boli všetky tri evanjelické budovy na námestí skonfiškované a odovzdané jezuitom. Onedlho museli evanjelici odísť aj z kalvínskeho kostolíka a táto situácia trvala počas väčšiny 18. storočia, až do vydania Tolerančného patentu.

V priebehu 17. storočia pôsobilo v prešovskom evanjelickom a. v. zbore niekoľko desiatok kňazov. Na čele farnosti a nemeckej časti zboru stáli mestskí farári: Ezechiel Hebsacher, Gašpar Preller, Daniel Goltz, Samuel Schrötter, Samuel

<sup>47</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>48</sup> Annales fata et vicissitudines...

<sup>49</sup> ŠA Prešov, EKP, 101: Nariadenie kráľovnej Eleonóry Magdalény a grófa Jána Pálffyho z júla a septembra 1711. (Kópia).

<sup>50</sup> ŠA Prešov, EKP, 101: Nariadenie kráľovnej Eleonóry Magdalény a grófa Jána Pálffyho.

Dürner, Ján Sartorius Schneider, Abrahám Eccard, Matej Hoher, Michal Grendelius, Ján Gotlieb Titzius a Ján Schwarz.<sup>51</sup> Na mieste druhého nemeckého kňaza spravidla iba kratší čas pôsobili: Fridrich Uzsray, Fridrich Wey, Matej Zimmermann, Ján Müller a Heinrich Sappuhn.<sup>52</sup> Úrad slovenského kňaza vykonávali duchovní: Juraj Rajecz, Ján Horsa, Jakub Jakobeus, Ján Zelený, Samuel Schrötter, Ján Ružiak Rosarides, Ján Crudi a Ján Andricius.<sup>53</sup> Maďarskými kňazmi prešovského trojjazyčného zboru boli: Ján Mihalyko, Michal Zanserius, Martin Dominik Madarász (Damascenus), Juraj Curiani, M. Dési, Daniel Perlaky, Mikuláš Lipóczy a Matej Motúz.<sup>54</sup>

Náboženské pomery v Prešove prekonali v priebehu 18. storočia veľké zmeny. Tie sa týkali predovšetkým postupnej straty pozícií evanjelikov, ktorí sa ešte v prvej polovici storočia dostali do menšinového postavenia. Paralelne s tým stúpal počet katolíkov, ktorí sa stali dominantnou konfesiou v meste. Reformovaní a gréckokatolíci predstavovali pomerne malé skupiny a konfesionálne pomery až do konca storočia výraznejšie neovplyvnili.

V konfesionálnom vývine Prešova v prvých desaťročiach po Satmárskom mieri dominovala ešte evanjelická a. v. cirkev, rýchlo však strácala svoje pozície. Prudký pokles evanjelikov v meste spôsobili predovšetkým dva faktory. Prvým bola tzv. tichá rekatolizácia, presadzovaná síce pokojnými a zákonnými prostriedkami, avšak trvajúca takmer celé storočie. Druhým, v prípade Prešova azda ešte závažnejším faktorom, ktorý sa podpísal na zmene konfesionálnych pomerov v neprospech protestantov, bolo vyľudnenie na prelome storočí a následné usádzanie nového obyvateľstva, trvajúce niekoľko desaťročí. Násilná rekatolizácia iste viedla ku konverzii desiatok mešťanov, najmä z kariérnych, politických či ekonomických dôvodov, zďaleka však nemohla mať také masívne dôsledky. Príchod obrovského počtu nového obyvateľstva<sup>55</sup>, z prevažnej časti katolíckeho náboženstva, výrazne urýchlil zvrät v konfesionálnom vývine mesta.

Evanjelici v slobodnom kráľovskom meste Prešove sa v období po Satmárskom mieri ocitli vo veľmi ťažkej situácii. Jednou z jej príčin bolo vyľudnenie mesta a hlboká kríza, z ktorej sa nespamätalo ani do konca prvej tretiny storočia.<sup>56</sup> Počas morovej epidémie v rokoch 1709 – 1710 zahynulo asi 3000 ľudí, medzi nimi viac ako polovica mešťanov. Keďže v dôsledku pokračujúcej rekatolizácie i podob-

<sup>51</sup> Lazar – Midriak: Dejiny, s. 111 – 114; Annales fata et vicisitudines; Frenyó.

<sup>52</sup> Lazar – Midriak: Dejiny, s. 111 – 114; Annales fata et vicisitudines; Frenyó.

<sup>53</sup> Lazar – Midriak: Dejiny, s. 118 – 119; Annales fata et vicisitudines; Frenyó.

<sup>54</sup> Lazar – Midriak: Dejiny, s. 115 – 116; Annales fata et vicisitudines; Frenyó.

<sup>55</sup> Približne v tom istom počte ako domácich obyvateľov.

<sup>56</sup> V dôsledku dlhotrvajúceho ekonomického tlaku štátu, vojnových udalostí a požiadaviek vojska, trvajúcich od začiatku 70. rokov predchádzajúceho storočia pri znižujúcich sa ekonomických možnostiach mesta sa v závere povstania zrútilo mestské hospodárstvo a nastal hlboký úpadok mesta, trvajúci niekoľko desaťročí.

ných demografických problémov v ostatných kráľovských mestách, osídlilo Prešov prevažne vidiecke katolícke obyvateľstvo, ešte v prvej polovici storočia stratili evanjelici v meste väčšinové postavenie.<sup>57</sup> Zároveň so zmenou konfesionalnej skladby bola evanjelická menšina konfrontovaná s obnovenou rekatolizačnou politikou panovníka, sprevádzanou diskrimináciou nekatolíckych mešťanov, obmedzeniami v náboženskom živote a konfiškáciou cirkevného majetku.

Po strate cirkevných budov a nútenom odchode na predmestie sa dostali prešovskí evanjelici do ťažkej situácie. Popri tom boli opäť konfrontovaní s vyhranenými nepriateľskými postojmi katolíckeho magistrátu, vojenskej posádky a najmä katolíckeho farára a jezuitského superiora Jána B. Kolba, ktorého mešťania nedávno, počas posledného protihabsburského povstania vyhnali z mesta. Už v zime roku 1712 inicioval superior zákaz bohoslužieb v reformovanom kostolíku, ktorý bol následne rozobratý a prestavaný na katolícky špitál.

Evanjelici mali v zmysle zákonných článkov z r. 1681 a 1687 dostať pridelené miesto na predmestí a na ňom si postaviť nové budovy chrámu, školy a fary. Z obavy, aby nedopadli ako r. 1687, vyslali evanjelickí mešťania lobovať niekdajšieho kuruckého richtára Jána Klescha do Viedne. Ako ukázali nasledujúce udalosti, ani teraz nemali právo na slobodu vyznania isté a o osude evanjelickej cirkvi v meste sa doslova rozhodovalo v rokoch 1712 – 1714.

Napriek tomu, že Jánovi Kleschovi sa podarilo získať od Karola III. povolenie na stavbu predmestského kostola a školy, superior, spolu s novým richtárom a veliteľom vojenskej posádky sa všemožne usiloval evanjelikom všemožne prekaziť stavbu nového chrámu na predmestí. Potom, ako panovník vydal nariadenie o usporiadaní náboženských pomerov do stavu pred posledným protihabsburským povstaním, presvedčil richtára k útoku na nový evanjelický chrám. Na príkaz magistrátu bola 17. mája 1714 zbúraná drevená budova kostola a odvezený pripravený stavebný materiál.<sup>58</sup>

Avšak už o niekoľko týždňov, 12. júla povolil Karol III. prešovským evanjelikom znovupostavenie nedávno demolovaných drevených budov chrámu a školy na predmestí, pôsobenie evanjelických duchovných v nich a slobodné vyznávanie náboženstva v zmysle príslušných zákonných článkov šopronského snemu z r. 1681.<sup>59</sup> Podobne panovník 14. júla 1714 prísne zakázal mestskej rade znepokojovať evanjelikov pri stavbe kostola, školy a ďalších drevených budov na predmestí. Skonfiškovaný stavebný materiál muselo mesto evanjelikom vrátiť na nátlak stoli-

---

<sup>57</sup> Na začiatku 18. storočia, pred morovou epidémiou, tvorili evanjelici asi tri štvrtiny obyvateľov Prešova.

<sup>58</sup> FRENÝÓ, Lajos: Anyaggyűjtemény az eperjesi á. h. evangélikus magyar-német egyház történetéhez I, s. 126 – 129.

<sup>59</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, B-1, 90: Mandát Karola III. z 12. júla 1714.

ce, ktorá im zároveň poskytla aj odškodnenie vo výške 100 zlatých.<sup>60</sup> V novembri toho istého roku dovolil panovník prešovským evanjelickým kňazom pochovávať na predmestskom cintoríne. Do mesta však vstúpiť nesmeli a sprievod museli čakať pri mestskej bráne.<sup>61</sup>

Svoj predmestský kostol (spolu so školou a farskými budovami) mohli napokon evanjelickí mešťania ukončiť až po prijatí zákonných článkov trojročného snehu v Prešporku a vydaní zákona č. 30 r. 1715, potvrdzujúceho šoproenské články. Následne, 5. septembra 1715 nariadil panovník mestskej rade rešpektovať práva evanjelikov a nečiniť im žiadne prekážky v stavbe kostola a ďalších budov na predmestí.<sup>62</sup> Nový superior Ján Palugyay, spolu s richtárom a mestskou radou sa nemienili vzdať a v rokoch 1718 – 1721 podnikli ďalšie útoky na predmestské evanjelické zbory. Viackrát sa sťažovali na evanjelikov panovníkovi<sup>63</sup> a pod rôznymi zámienkami, akou bolo aj rozširovanie predmestského chrámu po požiarí<sup>64</sup>, sa snažili dosiahnuť zborenie predmestských objektov a zákaz evanjelických služieb Božích. Karol III. však opäť zopakoval svoje predchádzajúce mandáty a zakázal obmedzovanie evanjelikov vo vykonávaní náboženských obradov a užívaní nového chrámu.<sup>65</sup> Podobne v roku 1722 zmiešaná náboženská komisia a potom aj stolica povolili evanjelickým kňazom návštevu chorých občanov v meste, čo však mestská rada nebola ochotná akceptovať. Napokon až Miestodržiteľská rada v roku 1745 zakázala magistrátu brániť evanjelickým kňazom v navštevovaní chorých veriacich v meste.<sup>66</sup> Prešovským evanjelikom sa počas kľúčového desaťročia (1711 – 1722) podarilo odvrátiť všetky útoky jezuitského superiora i katolíckeho magistrát a obhájiť svoje zákonné práva na krajinských úradoch. Veľkou mierou to bola zásluha svetských predstaviteľov obidvoch zborov, disponujúcich širokými kontaktmi a autoritou medzi mešťanmi a šľachtou v celej krajine.<sup>67</sup> Popri bývalom richtárovi a evanjelických zemanoch bol takým najmä dozorca nemeckého zboru, stoličný lekšár Ján Adam Rayman.

V dôsledku zmeny politických pomerov, obnovenia rekatolizácie, no najmä demografického vývinu (prudký úbytok nemeckého a najmä maďarského meštianstva), sa bezprostredne po Satmárskom mieri zmenila organizácia evanjelického a. v. zboru v meste. Dovtedajší jednotný veľký trojjazyčný zbor, združujúci

<sup>60</sup> Frenyó, s. 129.

<sup>61</sup> MNL MOL Budapest, A-20: Mandát Karola III. z 26. novembra 1714.

<sup>62</sup> Frenyó, s. 130.

<sup>63</sup> MNL MOL, A-20, A-28: Eperjes.

<sup>64</sup> MNL MOL, A-28: List J. Palugyayho panovníkovi zo 4. augusta 1718.

<sup>65</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, B-1, 97: Mandát Karola III. z 13. júna 1718.

<sup>66</sup> Frenyó, s. 153 – 155; MNL MOL Budapest, A-20, 346/1746: Nariadenie Miestodržiteľskej rady z 8. júla 1745.

<sup>67</sup> V neposlednom rade vďaka ich účasti v nedávnom povstaní Františka II. Rákócziho.

nemeckých, slovenských a maďarských evanjelikov zanikol a konštituovali sa dva nové cirkevné zbory: nemecký a slovenský. Obidva zbory mali vlastného farára (nemecký aj kaplána) a fary, avšak na rozdiel od niektorých ďalších slobodných kráľovských miest (Sabinov, Bardejov) disponovali iba jediným, spoločným dreveným kostolom a takisto spoločnou drevenou školou.

Predmestský evanjelický kostol bol postavený na pôdoryse gréckeho (rovnoramenného) kríža s ramenami dlhými 45 viedenských rífov<sup>68</sup> a širokými 18 viedenských rífov.<sup>69</sup> Celá stavba, vrátane interiéru bola zhotovená z dreva. Dominoval jej oltár so sedíliami a obrazom Krista na kríži, s Pannou Máriou a Apoštolom Jánom. Kostol bol priestranný s dostatočným počtom miest na sedenie. V chráme boli v klenódiu uložené takisto bohoslužobné predmety. Nemecký zbor vlastnil jeden strieborný pozlátený kalich, strieborný džbán, striebornú schránku na oplátky, striebornú misu s pozláteným kalichom, olovený džbán, fľašu, albu a rôzne plášte. Slovenský zbor mal vo svojom majetku tri strieborné pozlátené kalichy, misu s nápisom a viacero zlatom vyšívajúcich a hodvábných plášťov.<sup>70</sup>

Okrem predmestského kostola, školy, dvoch fár a jedného príbytku druhého nemeckého kňaza vlastnili obidva zbory aj niekoľko budov v meste. Z nich dva domy na Jarkovej ulici slúžili ako alumneum, na ubytovanie profesorov a študentov školy. Ďalšími boli domy, darované v priebehu storočia grófom Tomášom Dessewffym, mešťanom Kuxom, ako aj jeden malý dom na predmestí od Kristiána Pukera.<sup>71</sup> V roku 1763 zriadili obidva zbory evanjelický chudobinec (špitál), v dome darovanom mešťanom Žigmundom Rothom.<sup>72</sup>

Väčším z obidvoch zborov bol nemecký, združujúci takmer výlučne nemeckých mešťanov. Do slovenského zboru od začiatku popri slovenských mešťanoch patrili aj veriaci, bývajúcí na predmestiach či blízkom okolí mesta, vrátane viacerých zemanov. Keďže v prvej polovici storočia nedisponoval ešte fíliami, mal oproti nemeckému zboru len takmer polovičný počet veriacich.<sup>73</sup> Obidva zbory úzko spolupracovali a podľa svojich možností sa podieľali na údržbe a správe spoločného majetku. Ich spolužitie bolo bezkonfliktné a bez väčších problémov sa dokázali dohodnúť na užívaní spoločného majetku. Práve kvôli slovenským zemanom zo slovenského zboru boli r. 1727 preložené nedeľné služby Božie zo šiestej na sied-

<sup>68</sup> Stará miera, 77,75 cm.

<sup>69</sup> MNL MOL Budapest, A-28, 87/1718: Sťažnosť prešovského superiora Jána Palugyayho zo 4. augusta 1718.

<sup>70</sup> Frenyó, s. 209 – 210.

<sup>71</sup> Frenyó, s. 224.

<sup>72</sup> Frenyó, s. 363.

<sup>73</sup> Nepriamo na to poukazujú údaje matrík, podľa ktorých v r. 1721 – 25 v slovenskom zbere pokrstili 95 a v nemeckom 150 detí. ŠA Prešov, CM 900, 910: Matriky slovenského a nemeckého ev. a. zboru v Prešove, 1720 – 1770, 1704 – 1787.



mu rannú hodinu.<sup>74</sup> Na stavbe, údržbe a financovaní spoločných budov, ako aj ďalších výdavkoch, sa podieľali nemecký a slovenský zbor v pomere 2:1, čo slovenský zbor kvôli slabšej materiálnej úrovni nie vždy bol schopný plniť.<sup>75</sup> Po zániku trojjazyčného zboru a najmä jeho maďarskej časti sa maďarskí evanjelici, predstavujúci iba niekoľko rodín, vrátane šľachty z mesta a vidieka, začlenili tak do nemeckého (Pulszkovci), ako aj slovenského (Berzeviczyovci, Rétayovci, Malléterovci) cirkevného zboru.<sup>76</sup>

V dôsledku novej legislatívy sa zmenila aj príslušnosť prešovských zborov k cirkevnosprávnym celkom. Keďže v zmysle druhej Resolutio Carolina, z r. 1734, mali mať obidve protestantské cirkvi iba po štyri superintendencie, zanikla v 30. rokoch superintendencia piatich (šiestich) slobodných kráľovských miest, ktorá sa transformovala na mestský seniorát Potiskej superintendencie. Obidva evanjelické a. v. zbory zápasili s obrovskými finančnými problémami. Po strate nehnuteľného majetku a financovania z mestskej pokladnice boli odkázané na dary svojich členov alebo iných bohatých evanjelikov, najmä šarišských zemanov. Je kuriózne, že jedným z najväčších donorov predmestskej cirkvi bola manželka habsburského generála Löffelholza<sup>77</sup>, pôvodom Prešovčanka.<sup>78</sup>

Evanjelickí mešťania boli vystavení rôznym prejavom diskriminácie zo strany úradov či katolíckej farnosti. Okrem toho, že nesmeli byť volení do mestskej rady ani zastávať žiaden úrad, boli obmedzovaní pri výkone náboženskej praxe. Ešte ťažšie postavenie mali farári oboch zborov a učitelia, ktorým vrchnosť bránila v cirkevných úkonoch, neraz ich vypočúvala a niektorých aj uväznila.<sup>79</sup> Ešte vo februári 1713 prikázala Spišská komora prešovským evanjelikom odvádzať štolárne poplatky miestnemu katolíckemu farárovi, svätiť katolícke sviatky, remeselníkom nariaďovala účasť na procesiách a zakázala vyučovať žiakov na pôde mesta.<sup>80</sup> Od roku 1721 boli evanjelickí kňazi, funkcionári zborov aj mešťania niekoľkokrát vystavení vyšetrovaniu, známemu ako Protonotarialis inquisitio. V roku 1745 bol uväznený slovenský farár Matej Bahil za preklad a vydanie jednej protipápežsky zameranej nemeckej knihy. Hrozil mu dokonca trest smrti a život si zachránil len útekom z väzenia.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Frenyó, s. 189.

<sup>75</sup> Frenyó, s. 264.

<sup>76</sup> Frenyó, s. 209.

<sup>77</sup> V marci 1710 neúspešne obliehal Prešov.

<sup>78</sup> Frenyó, s. 132.

<sup>79</sup> Ako učiteľa Martina Husa a slovenského farára Mateja Bahila.

<sup>80</sup> MNL MOL Budapest, A-20: Nariadenie Spišskej komory z 15. februára 1713.

<sup>81</sup> Frenyó, s. 224.

Niektoré z diskriminačných opatrení úradov boli pritom absurdné až nezmyselné. V roku 1724 zakázal magistrát manželkám evanjelických cechových majstrov nosenie strieborných a zlatých šnúr oblečenia a nariadil im nahradiť ich stužkami.<sup>82</sup> Podobne ťažko pochopiteľným bolo vizitovanie predmestskej evanjelickej školy miestnym jezuitským superiorom r. 1721.<sup>83</sup>

Údaje o konfesionalnej štruktúre všetkého obyvateľstva sa z tohto obdobia síce nezachovali, medzi mešťanmi však v r. 1730 – 1750 predstavovali ešte evanjelici 37,2%.<sup>84</sup> Znamená to, že dekretálna prísaha na Pannu Máriu a svätých, ktorej zloženie pri prijímaní do radov mešťanov nariaďovala r. 1731 Carolina Resolutio, v Prešove, podobne ako v niektorých iných mestách, nebola už v prvej polovici storočia povinne vyžadovaná. Evanjelickí mešťania skladali v tomto období vlastnú prísahu, označovanú ako „luteranorum juramentum“.<sup>85</sup>

V druhej polovici 18. storočia došlo k istým pozitívnym zmenám vo vzťahu štátu k protestantom a uvoľneniu rekatolizačného tlaku. Tie sa prejavili aj na postavení prešovských evanjelických a. v. zborov. Už v roku 1750, napriek protestom superiora a mestskej rady, získali evanjelici od Márie Terézie povolenie na stavbu nového, väčšieho predmestského chrámu. Financovaná mala byť z verejnej zbierky, s podmienkou, že nebude ohrozené odvádzanie daní mešťanmi.<sup>86</sup> Z vďaky panovníčke za ochranu pred mestskou radou a superiorom zavesili evanjelici do nového chrámu popri obraze dvanástich apoštolov aj portrét Márie Terézie a jej manžela Františka I. Lotrinského.<sup>87</sup>

Rovnako sa im podarilo postaviť novú budovu školy. Podobný pozitívny postoj zaujala panovníčka aj k obsahovým zmenám vyučovania v predmestskej škole.<sup>88</sup> Popri novom kostole a škole boli opravené, resp. prebudované aj domy troch evanjelických kňazov.<sup>89</sup> Na druhej strane však ani novú školu nesmeli navštevovať deti reformovaných mešťanov a evanjelici museli získať zápas o udržanie Taboldiho (Tabajdy) domu na Jarkovej ulici, používaného ako byt pre profesorov a študentov.<sup>90</sup>

<sup>82</sup> Frenyó, s. 162.

<sup>83</sup> MNL MOL Budapest, A-20: Zápisnica z vizitácie prešovskej evanjelickej školy z r. 1721.

<sup>84</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2121: Matricula seu Receptaculum Concivitate donatorum civium, in Libera Regiaeque Civitate Epperies 1730 – 1756 (1810).

<sup>85</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2121.

<sup>86</sup> Frenyó, s. 128 – 129.

<sup>87</sup> KORABINSKY, Johann, Matthias: Geographisch-Historisches und Produkten Lexikon. Pressburg 1786, s. 145.

<sup>88</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, B-1, 170: Mandát Márie Terézie z 30. júna 1750 o povolení vyučovania filozofie a teológie v evanjelickej škole.

<sup>89</sup> Frenyó, s. 256.

<sup>90</sup> Frenyó, s. 245 – 247.

V roku 1770 navštívil predmestské evanjelické zbory a školu spoluvládca, budúci cisár Jozef II., čo značne zlepšilo postavenie evanjelikov v meste. Evanjelici čoskoro využili dobré kontakty s budúcim panovníkom. Keď v januári 1773 chcela mestská rada skonfiškovať a následne na dražbe prediť mestské domy, patriace evanjelickej cirkvi, vyhľadali vyslanci nemeckého zboru v Haliči Jozefa II. a získali od neho zákaz dražby a príkaz navrátenia budov.<sup>91</sup> V predvečer nástupu Jozefa I. na trón, v roku 1779 nariadil magistrát evanjelickým remeselníckym majstrom účasť na desiatich procesiách počas katolíckych sviatkov, namiesto pôvodných piatich a takisto od nich žiadal dvojnásobné množstvo sviečok a vosku.<sup>92</sup>

Zrejme sa v druhej polovici storočia zmiernili aj kritériá na udelenie meštianskych práv, uplatňované voči protestantom, keďže v poslednom predtolerančom desaťročí (1770–1780) tvorili už evanjelici 41,5% osôb prijatých medzi mešťanov.<sup>93</sup>

Zlomom v postavení a pôsobení obidvoch evanjelických a. v. cirkevných zborov bolo vydanie Tolerančného patentu r. 1781. Ten bol v Prešove prečítaný v januári nasledujúceho roku. Ďalšie panovníkove patenty a prípisy Miestodržiteľskej rady v priebehu niekoľkých mesiacov odstránili väčšinu diskriminačných noriem a opatrení, týkajúcich sa aj prešovských evanjelikov. Za dramatických okolností sa podarilo 23. mája 1783 na dražbe kúpiť evanjelickým zborom budovu kolégia a vedľa stojaceho Chrámu sv. Trojice, opustených po rozpustení Spoločnosti Ježišovej r. 1773. Za kolégium ponúkli evanjelici 3010 zlatých a za kostol 1990 zlatých, čo bolo o 10 zlatých viac ako ponuka magistrátu. Keďže mestská rada odmietala budovy vydať, opäť navštívili evanjelickí vyslanci panovníka a ponúkli mu ešte ďalších 1000 zlatých. Magistrát sa podrobil až nariadeniu Miestodržiteľskej rady zo 6. septembra 1784 o okamžitom vydaní obidvoch budov. Kolégium spolu s kostolom prevzali evanjelici 24. novembra 1784.<sup>94</sup> Obidve budovy museli byť čiastočne prestavané, adaptované a nanovo zariadené, aby vyhovovali potrebám evanjelickej cirkvi, čo trvalo niekoľko mesiacov. Medzitým, v marci 1785 sa stretli vedenia obidvoch zborov so svetskými patrónmi a dohodli sa, že z nadobúdacej ceny 2500 zlatých zaplatia dva evanjelické zbory čiastky v pomere 2:1 a 4000 zlatých svetskí patróni. Podobne z nákladov na opravy a úpravy mali oba zbory uhradiť jednu osminu v tom istom pomere a zvyšok opäť ich svetskí patróni. Navrátenie bývalého maďarského evanjelického kostola bolo dovŕšené slávnostnými službami Božími na Turíce, 15. mája 1785.

<sup>91</sup> Frenyó, s. 325.

<sup>92</sup> Frenyó, s. 348.

<sup>93</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2121.

<sup>94</sup> Frenyó, s. 360 – 361, 363.

V roku 1784 podnikli evanjelickí mešťania na výzvu Miestodržiteľskej rady pokus o preniknutie do orgánov mestskej samosprávy, čo sa im kvôli volebnému systému nepodarilo. V lete 1784 nariadila preto Miestodržiteľská rada prijatie šiestich evanjelikov do radov volenej obce a dvoch do senátu. Senátormi sa vtedy stali evanjelickí mešťania Matej Faczony a Samuel Steller.<sup>95</sup> Navrátením Chrámu sv. Trojice i budovy kolégia a zaujatím miest v mestskej rade evanjelickými mešťanmi sa ukončila jedna celá epocha v dejinách prešovských evanjelikov a začala sa nová, charakterizovaná na jednej strane náboženskou toleranciou, na strane druhej však pokračujúcim poklesom podielu evanjelikov a čoraz viac sa prehlbujúcim menšinovým postavením.

V rokoch 1711 – 1790 pôsobilo v obidvoch prešovských evanjelických cirkevných zboroch viacero kňazov. Farármi, resp. kazateľmi nemeckého zboru v tomto období boli: Ján Schwarz (1705 – 1728), Jakub Roth (kaplán, 1710 – 1722), Ján Herman (kaplán, 1724), Andrej Weinert (1729 – 1758), Ján Ľudovít (Ludwig) Hentschel (1742 – 1770), Ján Richter (kaplán, 1731), Ján Kriebel (1758 – 1778), Eliáš Hellner (kaplán, 1770 – 1800) a Karol Neustädter (1778 – 1806).<sup>96</sup> Na čele slovenského zboru stáli vtedy farári: Samuel Matthaoides (1712 – 1729), Peter Pavol Lendvay (1730 – 1732), Daniel Sartorius (1742 – 1734), Matej Bahil (1734 – 1746), Samuel Ivankay (1746 – 1751), Vavrinec Szarvas (1752 – 1769), Gregor Fábry (1770 – 1779) a Samuel Nicolai (1779 – 1807).<sup>97</sup> Traja z prešovských farárov vykonávali zároveň úrad superintendenta. Ján Schwarz stál na čele starej Superintendencie slobodných kráľovských miest, Gregor Fábry a Ján Nicolai boli už potom superintendenti veľkej Potiskej superintendencie.<sup>98</sup>

Evanjelickí farári mali podstatne nižšie príjmy, než ich katolícki kolegovia, financovaní z mestskej pokladnice. Z titulu štolárnych poplatkov poberali za krstenie po 12 grajciarov, za sobášenie a uvedenie novomanželov 2, 3 alebo 4 zlaté a za pohreb 30 grajciarov, 1 zlatý a 30 grajciarov, resp. 2 zlaté. Z ofery dostávali ročne po 30 zlatých.<sup>99</sup>

V prvej polovici 80. rokov 18. storočia sa aj pre prešovských evanjelikov, tak ako v celej krajine, začalo nové obdobie, obdobie náboženskej tolerancie. Prestali akékoľvek obmedzenia pre uplatnenie sa evanjelických mešťanov vo všetkých oblastiach fungovania mesta a rovnako aj pre pôsobenie evanjelických a. v. cirkevných

---

<sup>95</sup> Frenyó, s. 362.

<sup>96</sup> LAZAR, Ervin – MIDRIAK, Ján: Dejiny evanjelického cirkevného zboru podľa augsburského vyznania v Prešove. Prešov 1983, Rkp., s. 121 – 123.

<sup>97</sup> Lazar – Midriak, Dejiny, s. 123 – 128.

<sup>98</sup> Lazar – Midriak, Dejiny, s. 121 – 127.

<sup>99</sup> ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy 2481: Kanonická vizitácia prešovskej katolíckej farnosti z r. 1775.

zborov. Napriek tomu sa však už evanjelickej cirkvi v meste nepodarilo dosiahnuť jej význam a postavenie spred rekatolizácie a počet jej veriacich, nedosahujúcich už ani tretinu všetkých obyvateľov, naďalej klesal.

# EMPIRICKÁ DOGMATIKA PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ  
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
vopatrnq@htf.cuni.cz

## EMPIRICAL DOGMATICS OF THE ORTHODOX CHURCH

**Abstract:** In the Orthodox Church we have dogma that is an expression of the experience of glorification, and we also have dogma that becomes experience for those who reach glorification. The aim of Orthodox dogma is to cure people and to safeguard the framework within which this cure takes place. Revelation goes beyond every concept and meaning, and is above words and understanding, because there is no similarity at all between God and creation. Religion is a neurobiological sickness. It stems from a short circuit between the heart and the brain. It is this short circuit that creates the fantasies of religious convictions, as well as other signs of a disordered mind, from mild to serious, including acute criminality and barbarism.

**Keywords:** Empirical dogmatics; The Orthodox Church; spiritual cure; religion

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 174 – 180.

V této studii si dovolíme nabídnout některé myšlenky jednoho z nejvýznamnějších novodobých pravoslavných teologů otce Jana S. Romanida. O. Romanides se narodil v Piraeu v Řecku v roce 1927, ale když mu bylo pouhých 72 dnů odcestoval se svými rodiči do Spojených států. Rodiče pocházeli z Kappadokie z města Arabissus, kde se narodil římský císař Maurikios (582 – 602). Vyrůstal na Manhattanu v New Yorku. Vystudoval také Greek College v Brookline ve státě Massachusetts a Teologickou fakultu Yaleské univerzity. Doktorát získal na teologické fakultě Athénské univerzity. Studoval též na Harvardu, na Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergije v Paříži, na semináři sv. Vladimíra v Crestwoodu, N. Y. a v Mnichově. Studoval též scholastickou teologii – konkrétně teologii Tomáše Akvinského, evangelickou teologii a islám. Působil též jako profesor na Teologické fakultě univerzity v Soluni. Byl ženatým knězem a otcem dvou dcer. Zesnul 1. listopadu 2001.<sup>1</sup>

Bývalý děkan Teologické fakulty Athénské univerzity protopresbyter Georgios Metallinos řekl, že na univerzitách v Řecku můžeme hovořit o období před Roma-

<sup>1</sup> O o. Romanidovi srovnej např.: HIEROTHEOS – Metropolitan of Nafpaktos. *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church According to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, volume 1. Levia: Birth of Theotokos Monastery, 2012, s. 25 – 90. KITSIKIS, Dimitri. *Father John Romanides. Orthodox Tradition*, 2009, 26 (no. 1), s. 27 – 37.

nidem a po Romanidovi.<sup>2</sup> O. Romanides nebyl neomylný, mohl se mýlit a v něčem se i mýlil, ale to nijak nesnižuje jeho obrovskou zásluhu o interpretaci tradiční patristické teologie. S lehkostí génia nám nabízí hermeneutický klíč k pochopení základního učení Písma svatého a sv. Otců. Jeho přínos soudobé pravoslavné teologii nemůže být plně doceněn, protože je nesmírný.

## DOGMA JAKO VYJÁDŘENÍ ZKUŠENOSTI A PRŮVODCE KE ZKUŠENOSTI

Když Otcové hovoří o dogmatech, nečiní tak pouze na základě knih, které přečetli, ale vycházejí též ze své vlastní zkušenosti. Jako astronom nevychází při výuce pouze z knih o astronomii, ale také z toho, co viděl prostřednictvím teleskopu. To porovnává s tím, co je napsané v knihách. Teleskop je ve skutečnosti důležitější, než knihy. Podobně v patristické teologii je nús<sup>3</sup> těch, kteří dosáhli osvětlení důležitější než knihy. Jestliže je nús ve stavu osvětlení, je to jako když se astronom dívá teleskopem. To je zkušenost (prožitek) dogmatu. Dogma jsme pouze nezdělili, existuje též zkušenost dogmatu. Účelem teologie je očištění a osvětlení nús a dogma je vyjádřením zkušenosti oslavení.<sup>4</sup>

Máme dogma, které vyjadřuje zkušenost oslavení a toto dogma se stává zkušeností těch, kteří oslavení dosáhli. Z pravoslavného pohledu nemůže být nic jiného označeno za teologii. Dogma vyjadřující zkušenost oslavení je též průvodcem

<sup>2</sup> ROMANIDES, John S. – Protopresbyter. *Patristic Theology*. The Dalles, Oregon: Uncut Mountain Press, 2008, s. 11, 12.

<sup>3</sup> Pojem nús může znamenat mysl, smysl, rozum, duch, rozvaha, bystrost, srdce, smýšlení, myšlenka, mínění, přání, záměr. PRACH, Václav. *Řecko-český slovník*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 457. V kontextu pravoslavné teologie duchovního života se pojem nús ale převážně používá k označení orgánu určeného k vidění Boha a obecenství s ním, který není totožný s rozumem (dianoia nebo logos).

<sup>4</sup> HIEROTHEOS. *Empirical Dogmatics*. Op. cit., s. 101 – 102.  
Pojem oslavení – theósis. V Písmu svatém se pojem theósis nevyskytuje – biblickým ekvivalentem je pojem oslavení (lat. glorificatio). V 1. listě Korintským (12, 26) ap. Pavel píše: „Když je jeden úd oslaven (řec. doxazetai), všechny údy se radují.“ Tedy, když jeden člen Církve dosáhl oslavení – theóse, ostatní se z toho radují. V Evangelii podle Matouše 5, 8 se praví: „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni uží Boha.“ V tomto blahoslavenství nacházíme shrnutí hlavního cíle pastorační péče z pravoslavného pohledu. Cílem a hlavním smyslem křesťanského života je podle pravoslavné teologie dosažení theóse, sjednocení s Bohem. Právě theóse, která je spojená s plným uzdravením a také uvedením do veškeré pravdy o Bohu – je spásou v pravém slova smyslu. K theósi dochází v kontextu druhého stupně theória, který je spojen s viděním nestvořeného božského světa. Člověk se sjednocuje s Bohem a vidí Boha v Bohu: „... v světle tvém světlo vidíme.“ Ž 36, 10. Pán Ježíš Kristus nám v tomto blahoslavenství sděluje, že je možné vidět Boha a dosáhnout toho mohou ti, kteří získají čistotu srdce. V tomto evangelijním blahoslavenství máme tedy shrnut celý program pravoslavného duchovního života, který pozůstává ze dvou fází – praxis a theória. Praxis je aktivním a uvědomělým křesťanským životem, kam patří zachovávání Božích přikázání, modlitba, půst a bdění, tedy všechno to, co se křesťan snaží – ve spolupráci (synergii) s Boží milostí – dělat, aby dokázal svoji dobrou vůli a touhu dosáhnout čistoty srdce. Dojde-li k úspěšnému naplnění této fáze duchovního života, Hospodin může darovat osvětlení nús spojené s neustálou noetickou modlitbou – což je první stupeň theória a jedná se o počátek duchovního uzdravení. Theóse je úplné uzdravení. Všichni lidé, kteří nedosáhli osvětlení nús a nemají neustálou noetickou modlitbu v srdci, jsou z pravoslavného pohledu duchovně nemocní. HIEROTHEOS. Op. cit., s. 293.

k této zkušenosti. Přesně to samé se děje v exaktních vědách, kde předcházející zkušenost, její popis a vyjádření, vedou k opakování této zkušenosti studenty. Tento cyklus, jenž existuje v exaktních vědách, je stejný jako cyklus v patristické tradici. To je podstatou pravoslavného dogmatického učení. Všechna pravoslavná dogmata vyplývají ze zkušenosti zjevení.<sup>5</sup> Dogmata vyplývají z této zkušenosti a jejich účelem je k ní člověka přivést. Pravoslavná teologie je tedy kruhová – začali jsme a skončili s touto diagnózou a léčbou. Kritériem orthodoxie není dogma jako formalita, ale učení, jež správně diagnostikuje stav člověka, aplikuje správnou léčbu a vede ho od očištění k osvětlení a dále k oslavení.<sup>6</sup> To je kritériem pravoslavného dogmatu. Jeho účelem je uzdravení lidí a ochrana rámce, v němž k tomuto uzdravení může dojít.<sup>7</sup>

### TERAPEUTICKÁ PODSTATA DOGMATU

Církevní dogmata jsou axiomy, které mají svůj původ ve zkušenosti očištění, osvětlení a oslavení. Dogmata jsou formulacemi učení Církve, které vytvořili sv. Otcové na obranu před herezemi. Všechny ekumenické i místní sněmy, kdykoliv formulovaly dogma, vždy čelily konkrétní herezi. Ze všeho nejdůležitější je terapeutický význam dogmatu, protože pokud někdo neprodělá léčbu, skutečnost, že dogma akceptuje, nemá podle Otců žádný význam. Dogmata mají být používána jako léky pro léčbu člověka. Dogma je lék. Při prožitku oslavení je dokonce Písmo sv. odloženo společně se všemi pojmy a slovy a také dogmaty. Formulujeme dogmata o Bohu, která nevyjadřují Boha, ale jsou ukazateli na cestě k osvětlení a oslavení. Jsou průvodci k oslavení. Pokud jsou dogmata vyňata z kontextu bohoslužby a askeze, nedávají smysl. Kritériem pravoslavné teologie je úspěch. K čemu by nám byla pravoslavná dogmata, kdyby nikoho nepřiváděla k očištění a osvětlení? Účelem slov a pojmů v pravoslavné tradici není nikdy racionální pochopení dogmatu. Sv. Řehoř Naziánský řekl, že není možné vyjádřit Boha a ještě nemožnější je ho pochopit (Teologická řeč 2. 4). Účelem těchto slov a pojmů není pochopení,

<sup>5</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 102 – 103. „Pro o. Romanida opravdu neexistuje žádná opozice mezi pravoslavnou teologií a vědou zejména proto, že obě sdílejí empirickou „metodologii“. Víme, že „biblická věda“ očištění, osvětlení a oslavení je úspěšná v léčbě lidské osobnosti, prostřednictvím takových „důkazů“ jako je společenství svatých a neporušenost jejich ostatků. Skutečně, právě jak věda prokázala, opravdu není žádný základ pro víru v existenci neměnných a neproměnných přirozeností (archetypů nebo univerzálií), její metodologie může být aplikována k samotnému zjevení. To se nemá nesprávně vykládat tak jako, že studium fyzického světa by něco mohlo přidat, ke stupňům dokonalosti, které vedou k oslavení / zbožštění. Protože oslavení / zbožštění poskytuje jedinou možnost zjevení „veškeré Pravdy“ týkající se Boha, domněnky čerpané z fyzikálních věd nejsou opravdu spolehlivější než filosofické spekulace o Bohu.“ SOPKO, Andrew J. Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides. Dewdney, B. C.: Synaxis Press, 2017, s. 283 – 284.

<sup>6</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 103.

<sup>7</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 103.



protože Bůh přesahuje možnosti lidského chápání a vyjádření. Jejich účelem je sjednocení s Bohem, který přesahuje slova a pojmy – skutečné sjednocení.<sup>8</sup>

### NEVÝSLOVNÁ – NESTVOŘENÁ SLOVA A STVOŘENÁ SLOVA A POJMY

Sv. apoštol Pavel napsal: *Znám člověka v Kristu, že před lety čtrnácti – zda-li v těle nevím, čili kromě těla, nevím, Bůh ví, - že vtržen byl do ráje a slyšel nevypravitelná slova, jichžto nelze člověku mluvit* (2 K 12, 2 – 4).

Pokud člověk chápe rozlišení mezi nevýslovnými slovy a slovy a pojmy, které jsou v kategorii stvořených věcí, ví, že nemohou být nikdy zaměňovány s nevýslovnými slovy, jež jsou nestvořená. Ve zkušenosti oslavení nejsou žádné pojmy, ale výsledkem této zkušenosti jsou božsky inspirované pojmy, které se nacházejí ve Starém a Novém zákoně. Zjevení přesahuje každý pojem, protože není vůbec žádná podobnost mezi Bohem a stvořením. Rozum participuje na zkušenosti zjevení, ale skutečná Boží sláva přesahuje rozum, jenž byl stvořen, aby chápal stvořené a ne stvořené věci. Zkušenost oslavení přesahuje slova a pojmy, které jsou stvořené. Oslavení je stavem, kdy se lidská bytost – samozřejmě Boží milostí – stává nestvořenou, tedy bohem z milosti. Pouze v tomto stavu může člověk unést samotné oslavení.<sup>9</sup>

### NÁBOŽENSTVÍ

Podle o. Romanida je náboženství neurobiologickou nemocí, která má svoji příčinu ve zkratu mezi srdcem a mozkiem. To způsobuje fantazie, které deformují představivost a v různé míře oddělují člověka od reality. Léčba tohoto zkratu má tři fáze (etapy): 1) očištění srdce; 2) osvětlení nús, které léčí tento zkrat, z něhož pocházejí fantazie, mající za následek jak náboženství, tak kriminalitu<sup>10</sup>; 3) oslavení, které činí člověka nestvořeným Boží milostí. Člověk prostřednictvím oslavení

<sup>8</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 107 – 111.

<sup>9</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 252 – 255. „Pouze někdo, kdo dosáhl theóse (oslavení), prožil způsob existence, který překonává bytí, čas, věky, prostor, rozum atd. Někdo ve stavu theóse prožívá nestvořené, ale stále neví epistemologicky, co je tato nestvořená realita, protože nestvořené epistemologicky zůstává tajemstvím pro osobu ve stavu theóse. Jinak řečeno, dokonce když se Bůh zjeví někomu, kdo dosáhl theóse, zůstává Tajemstvím. I když někdo vidí Boha svým nús, rozumem, a tělem, nehlédě na to zůstává Bůh Tajemstvím, protože zůstává vně hranic a prostředků lidského vědění.“ ROMANIDES. Patristic Theology. Op. cit., s. 227.

<sup>10</sup> ROMANIDES, John S. The Cure of the Neurobiological Sickness of Religion, Part 1. www.romanity.org. Staženo: 14. 5. 2009.

Tradice vraždících biskupů, kléru a mnichů dostala téměř konečný teologický základ v kázáních Bernarda z Clairvaux De Laude novae militiae ad milites Templi, kde argumentuje, že Templářský rytíř – řeholník: „... jenž zabije pro náboženství, neučiní žádné zlo, ale spíše dělá dobro, pro své lidi a pro sebe. Jestliže zemře v bitvě, získá nebe, když zabije své protivníky, pomstí Krista. Tak či onak Bůh je potěšen.“ Migne, P. L. 182, 921 – 940. Kázání byla pronesena mezi rokem 1128 a květnem 1136. Citováno podle ROMANIDES. The Cure... Part 3. Op. cit.

vidí nestvořenou panující moc Boží, která je prostou energií, jež se rozděluje bez rozdělení a proniká všechno stvoření, protože je všudypřítomná, i když ne přirozeností a vládne všemu stvoření. Písmo ji nazývá sláva a vláda Boží a ty, kteří dosáhli oslavení proroky a poslanými – apoštolý.<sup>11</sup>

Nemocný je „duch člověka“ v srdci, který začal být v raněkřesťanské tradici nazýván noetická schopnost, jež nesmí být ztotožňována s rozumovou schopností helénské tradice, jejíž centrum je v mozku. V uzdraveném stavu se noetická energie modlí v srdci bez přestání, zatímco mozek se věnuje svým záležitostem. Tato neustálá noetická modlitba v srdci a rozumová modlitba v mozku jsou základem prorocké tradice Starého a Nového zákona. Prorok může vést ostatní k léčbě oslavení, ale nemůže adekvátně popsat nestvořenou zkušenost oslavení. Duchovně vyléčený člověk vidí, co přesahuje běžné vidění – čas od času vidí slávu a vládu Stvořitele.<sup>12</sup>

Náboženství jako neurobiologická nemoc má svůj původ ve zkratu mezi srdcem a mozkiem. Noetická energie (duch člověka v srdci) má rotovat v kruhu a modlit se, když je v normálním stavu obecnství s nestvořenou slávou (hebr. š'china) – tedy nestvořenou vládou (řec. basilea) Boží. Tato nestvořená Boží sláva je všudypřítomná a proniká všechno stvoření. Také všichni lidé jsou již na různém stupni v obecnství se stvořitelem, prozřetelností, vládnoucí a dokonce očisťující energií. Málokdo ale pokročí, aby dosáhl participace na osvěcující a oslavující energii slávy Boží. Příčinou toho je, že ... *všichni zajisté zhřešili a zbaveni jsou slávy Boží* (Ř 3, 23). Noetická energie, která zůstává ukotvená v srdci, je rozvinuta ze svého přirozeného kruhového stavu do přímé linie, jež zasahuje do mozku a způsobuje onen zkrat. Ten pak způsobuje fantazie náboženských přesvědčení, stejně jako další příznaky chorobné mysli od lehkých po závažné včetně akutní kriminality a barbarství. Je zřejmé, že některá náboženství ohrožovala v průběhu dějin svobodu jednotlivce a správné fungování společnosti. Proroci Starého a Nového zákona praktikovali konkrétní léčbu nemoci náboženství, již přijala římská říše, aby vytvářela normální občany, kteří by kladli dobro bližního a společnosti nad svoje vlastní. Představitelé římské říše si velmi dobře uvědomili existenci této nemoci a možnosti její léčby a zařadili ji do svého systému – stejně jako je moderní medicína podporována vládami v dnešní době.<sup>13</sup> Pokud je noetická energie v nemocném stavu a zasahuje do mozku – potom myšlenky, které jsou v mozku a jsou všechny ze životního prostředí, se stávají myšlenkami noetické energie, vždy ukotvené v srdci. Tak se člověk stává otrokem svého prostředí, což má také za následek, že zaměňuje

---

<sup>11</sup> ROMANIDES. The Cure...Part 1. Op. cit.

<sup>12</sup> ROMANIDES. The Cure...Part 1. Op. cit.

<sup>13</sup> ROMANIDES. The Cure...Part 2. Op. cit.

některé myšlenky ze svého prostředí za svého boha nebo bohy. Výrazem náboženství máme na mysli každé ztotožnění nestvořeného se stvořeným a opravdu každé ztotožnění vyjádření nestvořeného s myšlenkami a slovy lidského myšlení – což je základem modloslužby. Tyto myšlenky a slova mohou být pouhými myšlenkami a slovy nebo také mohou být zpodobněny prostřednictvím soch a obrazů vzatými z domněle inspirovaného textu. Jinak řečeno ztotožnění dokonce biblických myšlenek a slov o Bohu s nestvořeným, také patří do světa modloslužby a je až dodnes základem všech herezí. Biblické myšlenky a slova, když jsou správně používána, vedou k oslavení, ale sama nejsou oslavením.<sup>14</sup>

### NEJVYŠŠÍ FORMA OSLAVENÍ

Nejvyšší formou oslavení – theóse, která je dosažitelná v tomto životě, je událost Letnic. Tehdy se naplnila slova Pána Ježíše Krista o příchodu Parakléta, kterého on posle od Otce, Ducha pravdy, jenž od Otce vychází (J 15, 26) – ten je uvede do *veškeré pravdy* (J 16, 13). Apoštolové a učedníci Kristovy, kteří byli aktivními účastníky události Letnic, dosáhli nejvyšší míry oslavení – theóse dostupné v tomto životě, dostalo se jim úplného uzdravení a byli uvedeni do *veškeré pravdy* o Bohu – teprve poté se vydali do celého světa kázat evangelium Kristovo. Každá „úplná“ theóse v dějinách je opakováním události Letnic a je spojená s uvedením do *veškeré pravdy* o Bohu, proto nemůže být z pravoslavného hlediska nějaký dogmatický vývoj – protože empirické poznání Boha je stejné – jen bývá vyjadřované terminologií dané doby.<sup>15</sup>

*Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými* (J 8, 32). Uvedení do *veškeré pravdy* o Bohu, empirické poznání Boha, jež je možné v kontextu theóse, přivádí též k autentické duchovní svobodě a duchovní neegoistické lásce. Svoboda není svobodou hřešit, protože kdo hřeší, je otrokem hříchu. Problém je, že duchovně nemocný člověk nedokáže správně nakládat i s vnější svobodou a není schopen nesobecké duchovní lásky, z čehož pramení nejrůznější problémy a konflikty na osobní, mezilidské i celospolečenské rovině.

Klíčovým tématem v pravoslavné teologii je lidská svoboda – svobodná vůle. Hospodin obdařil své stvoření – anděle i lidi svobodnou vůlí, a i když víme, že tato

<sup>14</sup> ROMANIDES. The Cure...Part 3. Op. cit.

„Mnozí pravoslavní křesťané ... nejsou aktivně angažováni v tradiční léčbě nemoci náboženství, která je teoreticky základem jejich víry a obřadů. Z toho důvodu jsou někdy schopni překonat jiné v krutosti a barbarství. V každém případě myšlenka, že náboženství *per se* je dobré a nutné pro společnost je absolutní nesmysl. Existují historické příklady, kde byli a stále jsou tací, kteří věří, že budou mít speciální privilegia ve svém nebi za vraždění a zotročování jiných (lidí) a budou mít manželky v nebi pro své potěšení.“ ROMANIDES. The Cure...Part 1. Op. cit.

<sup>15</sup> HIEROTHEOS. Op. cit., s. 273.

svobodná vůle byla zneužita jak částí andělů, z nichž se stali démoni, tak našimi prarodiči v ráji – nehledě na to je svobodná vůle něčím naprosto zásadním a Bůh ji respektuje, protože bez svobodné vůle není možná opravdová víra a i láska – aby měla mravní hodnotu, musí být dána dobrovolně – svobodně.<sup>16</sup>

*Tento článek vychází v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti PROGRES (Q 01).*

---

<sup>16</sup> Duchovní syn svatého starce Paisia Svatohorce (1924 – 1994) napsal: „Zároveň jsem ve svém srdci cítil, že Boží všemohoucí moc je také nekonečně vznešená s vytříbeností, která nemůže nikdy dovolit jeho moci nebo přítomnosti, aby na kohokoliv vyvíjela nátlak. I když je nám tak velice blízko, zůstává neviditelný, takže se necítíme ani zatíženi ani zavázáni dokonce jeho přítomností, protože nás nijak nechce omezovat, ale místo toho si přeje, abychom byli úplně svobodní jednat, jak si přejeme. Vyhýbá se nejenom, aby nás nutil prostřednictvím strachu, síly a moci, ale varuje se dokonce, aby si nás naklonil svojí krásou, láskou a neodolatelnou líbezností své přítomnosti. Dělá to z bezmezných úcty k lidské svobodě. Samozřejmě nás miluje plamennou láskou a touží nás přitáhnout k sobě, používá rozmanité další cesty, které zjevují jeho bezmeznou moudrost, osobní pozornost a něžnou milující péči pro každého z nás. Opravdu, nesmírnost vesmíru, nad kterým bdí, nijak nesnižuje jeho lásku a zájem o nás. Na oplátku hledá, ale nevyžaduje naši lásku, která může být nalezena pouze s úplnou svobodou.“ FARASIOTIS, Dionysios. *The Gurus, the Young Man, and Elder Paisios*. Platina, California 2009, s. 293.

# SOCIÁLNÍ PAMĚŤ A ROLE MIGRACE V ŠÍŘENÍ RANĚ KŘESŤANSKÝCH NARATIVŮ

LUCIE DAVÍDKOVÁ

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

## Social Memory and the Role of Migration in Spreading Early Christian Narratives

**Abstract:** The present study The Social Memory and the Role of Migration in Spreading Early Christianity briefly focuses in the first part on the Social Memory Theory in the New Testament Studies. The roots of this theory go back to work of Maurice Halbwachs, French sociologist, who pointed out that the individual memory develops in interaction with the social network in larger community. Contemporary scholars follows his idea and try to work with it in the field of the New Testament Studies. Social memory or collective memory played a significant role in remembering and writing early Christian narratives. The remembered message about Jesus spread in the eastern part of the Roman Empire rapidly and it was dependent on the memory of people, who transmitted it. One of the reason for rapid spread of the Christian message was migration. The grounds for migration in the Roman Empire, especially the reasons of Jewish people, are explained in this study.

**Keywords:** Historical Jesus; Memory Studies; social memory; migration

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 181 – 188.

## Sociální paměť jako nový progresivní přístup v novozákonní vědě

V současném bádání věnujícím se Ježíši Nazaretskému se někteří badatelé poztavují nad relevancí kritérií autenticity, stanovených během posledních deseti letí.<sup>1</sup> Stanley Porter si ve své knize *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research* všímá potřeby navrhnout kritéria nová, vhodnější, díky kterým bychom se lépe dostali k historickému Ježíši. Navrhuje tři nová kritéria zaměřená na řecký jazyk (1) kritérium řeckého jazyka a jeho kontextu, (2) kritérium řecké textové odchylky a (3) kritérium diskursivních znaků.<sup>2</sup> O potřebě změny posuzování autenticity raněkřesťanského materiálu a nedostatečnosti kritérií píše ve své knize *Constructing Jesus* i Dale Allison. Allison dokládá, že po několika letech výzkumu opustil práci s kritérii autenticity.<sup>3</sup> Podobně smýšlejí i další badatelé např. Rafael

<sup>1</sup> Jedná se především o kritérium disimilarity, koherence a kritérium nepřijemného výskytu.

<sup>2</sup> Cílem této práce není pojednání o samotných kritériích, ale poukaz na potřebu změny metodologie v současném Ježíšovském bádání, proto zde nebude o kritériích více pojednáno. Více o těchto kritériích viz např. PORTER, Stanley. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussionas and New Proposals*. Sheffield Academic Press. England 2000. ISBN 1 84127 089 X. Str. 126-163; 181-207; 210-237.

<sup>3</sup> ALLISON, Dale C. *Constructing Jesus: memory, imagination, and history*. Grand Rapids: Baker Academic, c2010. ISBN 978-0-8010-3585-2. Str. 460-461.

Rodríguez<sup>4</sup> nebo Chris Keith.<sup>5</sup> Výše zmínění autoři poukazují na fakt, že současná kritéria autenticity nevedou k badatelskému konsensu a je tedy potřeba uplatnit nové přístupy, metody a kritéria pro posuzování raněkřesťanských narativů. Jedním z nových progresivních přístupů na poli novozákonní bibliistiky je studium paměti (Memory studies). V posledních desetiletích je tento přístup využíván v celé řadě disciplín. Jedná se o koncept užívaný historiky, sociology, psychology, teology a dalšími badateli k vysvětlení spojitosti mezi sociální identitou a historickou pamětí. Staví na současných poznatcích z oblasti sociologie, antropologie, literární kritiky a psychologie.

Studium sociální paměti má své kořeny v pracích Maurice Halbwachse<sup>6</sup>, který upozornil na to, že paměť jednotlivce se vyvíjí v interakci se sociální sítí ve větší komunitě. Paměť můžeme chápat jako proces neustále se měnící prezentace minulosti. Maurice Halbwachs používá ve svých publikacích termín „kolektivní paměť“, v dnešní době se můžeme setkat také s pojmy „kulturní paměť“ (používá např. Jan Assmann) nebo „sociální paměť“, jež odkazují částečně na rozdíly v chápání tohoto pojmu, ale nikoli na rozdíl v metodě. V tomto článku používám termín „sociální paměť“ z toho důvodu, že spíše odkazuje na sociální kontext, ve kterém se formuje (raněkřesťanská) identita, kde dochází k diskusi nad smyslem historie a k potřebě zapsání orálně předávaných narativů.

V novozákonní vědě se teorie sociální paměti začala používat především v anglo-americkém prostředí, ale k její reflexi dochází v poslední době i u evropských badatelů. Příkladem může být již zmíněný Jan Assmann nebo novozákonní badatelka Sandra Hübenal, která vidí roli sociální paměti nejen jako připomínání si společné historie, ale také vytvoření vzorů na základě archetypů skupiny, které nakonec vytvářejí identitu jak jedince, tak komunity. Vzpomínky aktualizují společnou minulost a dávají smysl přítomnosti. Z anglo-amerického badatelského prostředí bych ráda zmínila Toma Thatchera, jenž je editorem několika kolektivních monografií věnujících se sociální paměti. Sám se zabývá především Janovým evangeliem, které vnímá jako příběh v antickém mediálním kontextu, a jeho vztahem k historickému Ježíši. Alan Kirk se ve své poslední knize zaměřil na pramen Q v Matoušově evangeliu a ukazuje, jak přístup sociální paměti nabízí nové postřehy ke klasickým výzkumným problémům spojených se synoptickým bádáním. Výsledky jeho analýzy otevírají nové perspektivy v oblasti bádání o předávání orální tradice, sepisování narativů a vnímání Ježíše raněkřesťanskými komunitami.

<sup>4</sup> Rodríguez, Raffael. JSHJ 7 2009 Str. 152-167

<sup>5</sup> Keith, Chris. *Jesus' Literacy*. T&T Clark, New York: 2011. str. 44-47.

<sup>6</sup> Viz např. jeho kniha přeložená do češtiny HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. ISBN 978-80-7419-016-2.

mi<sup>7</sup>. Thomas Hatina, kanadský novozákonník, se věnuje mimo jiné sociální paměti, a s tím souvisejícím procesem vytváření mýtů, při sepisování raněkřesťanských narativů, přičemž zkoumá, do jaké míry vycházeli autoři evangelií ze SZ a zdůraznili tak identitu komunity, která pokračovala v rámci judaismu.

Teorie sociální paměti poukazuje na možnost čtení evangelijních narativů z nové perspektivy. Evangelia vnímá jako „svědectví“ nebo jako „záznamy paměti“. Neznamená to však, že by byly narativy svědectvím spíše než historií, ale že forma historie, kterou představují je svědectví. Svědectví je unikátním a cenným přístupem k historické realitě, je kategorií, která nám umožňuje číst evangelia na jedné straně historicky a na straně druhé teologicky.<sup>8</sup>

Sociální paměť je komplexní proces, kde je minulost rekonstruována ve světle potřeb přítomnosti. Podle Chrise Keitha je primární úlohou teorie sociální paměti pochopení a vysvětlení způsobu jednání, ve kterém komunity a individua jako členové komunity mění minulost ve světle a jménem přítomnosti. V ježíšovském bádání jde tedy o vysvětlení existence vzpomínek obsažených v evangeliích a hledání historického Ježíše s ohledem na intepretace v evangeliích.<sup>9</sup>

Vývoj křesťanské tradice předávané orálně až do jejího sepsání nemůžeme chápat jako proces, pomocí něhož byly neautentické interpretace přidány k autentickému jádru historického materiálu. Spíše bychom ho měli chápat jako proces, ve kterém k původním interpretacím a vzpomínkám byly přidávány nové interpretace, lépe odpovídající soudobým potřebám.<sup>10</sup>

Přínos teorie sociální paměti spočívá v reflexi způsobů, jakými si antičtí lidé přisvojovali a zachovávali minulost a z jakých důvodů si raní křesťané pamatovali Ježíše způsobem, o kterém se dozvídáme z raněkřesťanských narativů.<sup>11</sup>

### **Očití svědkové a role paměti při sepisování evangelijních narativů**

Evangelia byla napsána v živé paměti událostí, o kterých pojednávají. Markovo evangelium bylo sepsáno s největší pravděpodobností za života několika očitých svědků. V době sepisování Matoušova a Lukášova evangelia mohli ještě žít někteří očití svědci událostí a v časech sepisování Janova evangelia je předpoklad přítom-

<sup>7</sup> Více v jeho knize KIRK, Alan. *Q in Matthew: ancient media, memory, and early scribal transmission of the Jesus tradition*. London: Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2016. Library of New Testament studies. ISBN 978-0-567-66772-4.

<sup>8</sup> BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. ISBN 978-0-8028-3162-0. Str. 5.

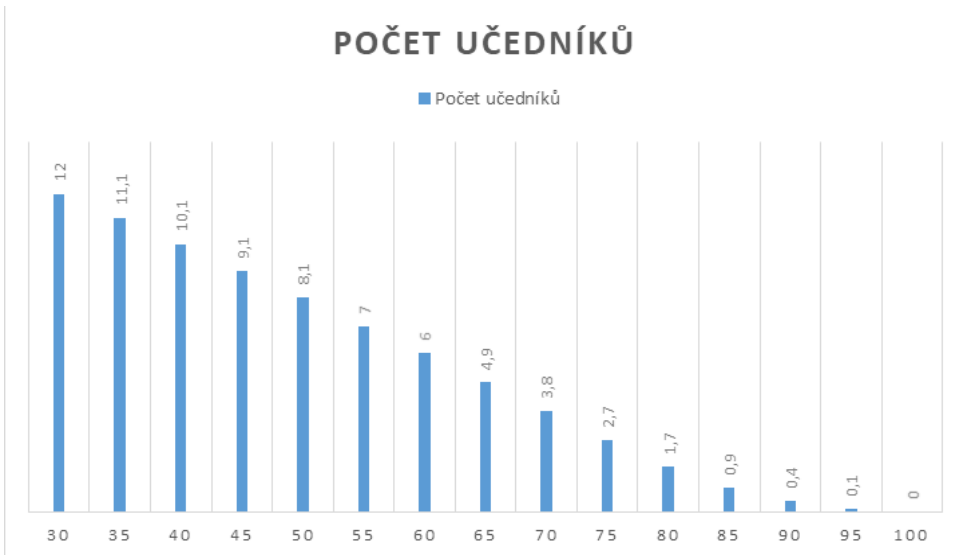
<sup>9</sup> KEITH, Chris. *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee*. T&T Clark, New York: 2011. ISBN 978-0567119728. str. 56.

<sup>10</sup> KEITH, Chris. *Jesus' Literacy*. Str. 62-63.

<sup>11</sup> KEITH, Chris. *Jesus' Literacy*. Str. 69-70.

nosti očitých svědků nepravděpodobný, nikoli však nemožný. Pozdější tradice říká, že Jan Zebedeus, jeden z učedníků, žil ještě v 80. možná na začátku 90. let. Bas Van Os uvádí matematickou pravděpodobnost života dvanácti apoštolů, jež je vidět v následujícím grafu. Předpokládá věkový průměr apoštolů kolem 20-25 let v roce 30 n. l. a průměrný věk mužů (který byl vyšší než průměrný věk žen kvůli riziku při těhotenství a porodu) 50-55let. Z takového modelu by vycházelo, že přibližně každých pět let zemře jeden z dvanácti učedníků. Předpokládá, že Jidáš byl nahrazen, jak dokládají Skutky apoštolů.

V době sepisování listu do Korintu byli Ježíšovi učedníci stále naživu, i když jejich počet byl již redukován na přibližně sedm až osm členů. Přibližně tři až čtyři učedníci se mohli dožít roku sedmdesát a jeden nebo dva roku osmdesát. Je i možné, že jeden z nich mohl žít kolem roku devadesát.<sup>12</sup>



Ježíšových následovníků, kteří hlásali jeho učení, bylo ale více než jen zmíněných dvanáct apoštolů. Jednalo se o Ježíšovy bratry a ostatní např. Junia a Andronicus (Ř 16,7) a v neposlední řadě také „pět set“ (1K 15,6), kterým se Ježíš ukázal a jež můžeme považovat za očitě svědky. Skutky apoštolů dokládají nahrazení Jidáše Iškariotského novým apoštolem. Požadavkem bylo, aby ten, co nahradí Jidáše, byl přítomen Ježíšově působení od jeho křtu až po ukřižování. Jelikož apoštolové vybírali ze dvou uchazečů, je pravděpodobné, že takových lidí bylo více. Pravděpodobnost, že některý z pěti set nebo jiných svědků Ježíšova života dožil konce

<sup>12</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus*. Str. 48.



prvního století, tedy doby, kdy už byla sepsána všechna kanonická evangelia, tak vzrůstá.

Svědky Ježíšova učení a uzdravování jsou také obyčejní lidé, kteří vypráví o tom, co viděli. V evangeliích se dočteme, že někteří přicházeli za Ježíšem, aby je uzdravil, protože už o něm slyšeli (Mk 5,27, Mk 10,47).

Ne všichni očití svědkové samozřejmě fungovali jako informátoři. Za očitě svědky i informátory jsou považováni zejména lokální lidé, dvanáct učedníků, ženy (především Máří Magdalena) a Ježíšova rodina (Jakub a Marie a Ježíšova matka).<sup>13</sup>

Než byla evangelia písemně zaznamenána, docházelo k jejich ústnímu předávání po dobu přibližně 30 - 60 let. Paměť a výpověď očitých svědků byla pro sepsání narativů klíčová. Individuální i kolektivní paměť mají několik slabostí, např. pomíjivost, ovlivnitelnost či zaujatost.<sup>14</sup> Zapamatované koresponduje s tím, co je relevantní pro přítomnost. Co není relevantní pro přítomnost, nevstupuje do dlouhodobé paměti. Současné potřeby komunity mají na sociální paměť signifikantní dopad. Některé výpovědi očitých svědků byly zajisté během procesu sepisování a redakce zapomenuty. Stejně jako antičtí autoři vybírali to, co bylo podle nich vhodné zmínit, tak i u raněkřesťanských narativů probíhal tento proces selektivity.<sup>15</sup>

Vycházíme-li z předpokladu, že očitých svědků událostí Ježíšova života bylo více, vzrůstá pravděpodobnost, že zapsané narativy byly (alespoň z větší části) pravdivé, jelikož mohly být korigovány větším počtem svědků událostí. Nepravdivé narativy by tak ranou komunitou nebyly přijaty. Očití svědkové, kteří s sebou nesli zprávy o Ježíši Nazaretském po římské říši a své vzpomínky dále předávali, hráli pro šíření zvěsti významnou roli. Díky vysokému počtu očitých svědků, kteří migrovali po římské říši, mohly být předávané informace o Ježíšovi ověřovány. V následující části bude nastíněno, jaké předpoklady vedly v prvním století k masové migraci obyvatel, zejména těch židovských.

### **Role migrace při šíření zvěsti o Ježíši Kristu**

S nástupem císaře Augusta se situace pro mnohé obyvatele římské říše zlepšila, zejména díky Pax Romana. V této době docházelo k migraci obyvatel především z východu na západ. Částečně se jednalo o migraci dříve zajatých otroků vracejících se do svých domovů, ale probíhala i migrace dobrovolná, zapříčiněná hle-

<sup>13</sup> BYRSKOG, Samuel. *Story as history – History as a Story*. Mohr Siebeck. Tübingen 2000. ISBN 3-16-147305-1. Str. 91.

<sup>14</sup> Více v knize SCHACTER, Daniel L. *The seven sins of memory: how the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, c2001. ISBN 0-618-21919-6.

<sup>15</sup> BYRSKOG, Samuel. *Story as History – History as a Story*. Str. 266-267.

dáním nových zkušeností nebo práce.<sup>16</sup> V této době také vzrůstal počet obyvatel římské říše, ačkoliv se můžeme domnívat, že mezi svobodnými římskými občany tomu tak nebylo. V roce 59 př. n. l. zavedl Gaius Julius Caesar legislativu, která přiznávala půdu otcům, majícím více než tři děti. Císař Augustus v roce 9 n. l. pokračoval v podpoře rodin s více než třemi dětmi a finančně postihoval bezdětné páry či neprovdané ženy nad 20 let a neoženěné muže nad 25 let věku. Z toho můžeme usuzovat na nízkou natalitu právě u svobodných občanů římské říše.<sup>17</sup>

V Palestině byla situace odlišná. V dobách kolem přelomu letopočtu docházelo k výraznému nárůstu počtu židů v Palestině. Populace židů v římské říši je dle Sergio Della Pergolla (1992) odhadována na půl milionu kolem roku 200 př. n. l. K velkému nárůstu dochází na přelomu letopočtu, kdy je počet židovských obyvatel odhadován na tři až šest milionů. Počet obyvatel narůstal díky relativně stabilní vládě Herodiánů a díky vzrůstající produkci v zemědělství pod centralizovanou vládou.<sup>18</sup> Vzhledem k postoji k manželství a díky hygienickým opatřením, byla zřejmě úmrtnost při porodu židů nižší než průměrná úmrtnost v říši. Úmrtnost dětí do 5-ti let věku činila až 50%.<sup>19</sup> Počet židů se zvyšoval cca o 10-13 % za desetiletí, a to po dobu přibližně 250 let.<sup>20</sup> S narůstající populací se nová města a vesnice situovala do údolí a kolem galilejského jezera, kde vzrůstalo riziko malárie a nemocí spojených s přelidněnými místy. Z toho důvodu docházelo k migraci židovských obyvatel v rámci Palestiny.<sup>21</sup> Během prvního a druhého století dochází ke snížení počtu židů, zapříčiněného především dvěma židovskými válkami (66–74 n. l. a 132–135 n. l.), jež byly iniciované židovskou revoltou. Počet židů se výrazně snížil kvůli úmrtím ve válkách, odvedení do otroctví a hladomorům. Odhadovaný počet židů v roce 200 n. l. je pouhých jeden až dva milionu.<sup>22</sup>

Specifikum židovské migrace spočívá ovšem v židovském náboženství, jež bylo neoddělitelně spjaté s jeruzalémským Chrámem. Jeruzalém byl považován nejen za náboženské, ale i intelektuální centrum židovské společnosti. Mnoho židů, nejen z Palestiny, ale i z diaspory, cestovalo do Jeruzaléma na svátky nebo za

<sup>16</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus. New Ways to Explore Christian Origins.* T & T Clark 2011. ISBN 978-2-567-12028-1. Str. 44.

<sup>17</sup> STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries.* New York: HarperCollins Publishers, 1997. ISBN 0-06-067701-5. Str. 115-116.

<sup>18</sup> REED, Esther D. *Genesis of Ethics : On the Authority of God As the Origin of Christian Ethics.* Darton, Longman & Todd Ltd 2000. ISBN 978-0232523522. Str. 21.

<sup>19</sup> STARK, Rodney. *The Rise of Christianity.* Str. 104. Statistika se týká egyptských žen, ale předpokládá se, že podobně na tom byli obyvatelé celé římské říše.

<sup>20</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus.* Str. 45.

<sup>21</sup> REED, Esther D. *Genesis of Ethics.* Str. 64.

<sup>22</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus.* Str. 44.

účelem vzdělání. Poté se vraceli zpět a mohli vyprávět ve svých domovinách, co se v Jeruzalémě událo. To zřejmě napomohlo propagaci křesťanství, jež se v prvních desetiletích šířilo především mezi židovskými komunitami nebo ve městech s židovskou komunitou. Rodney Stark předpokládá, že ve většině velkých měst s židovskými obyvateli byla do roku 100 n. l. křesťanská komunita, oproti cca 18% měst s nežidovskými obyvateli.<sup>23</sup> Pokud však vezmeme v úvahu, že téměř všichni na velká města římského impéria, alespoň v jeho východní části, měla židovskou komunitu, není toto srovnání relevantní. Starkův postřeh však ukazuje na důležitou roli, kterou sehrála židovská „sít“ komunit při šíření raněkřesťanské zvěsti. K šíření křesťanství v prvních letech tedy docházelo přirozeně i díky migraci židovských obyvatel, přinášejících zprávu o Ježíši z Nazareta, jeho skutcích a činech.<sup>24</sup>

Jedním z pozoruhodných znaků raného křesťanství je právě jeho rychlé rozšíření a narůstající počet komunit. Z toho vyplývá, že apoštolové či Ježíšovi následovníci museli cestovat a hlásit evangelium po římské říši jak v diasporách (jak bylo uvedeno výše), tak i mezi pohany, o čemž se dozvídáme již z Pavlových listů (např. 1Kor 9,5).

Ježíšovi následovníci museli mít nějakou motivaci k migraci, ta je pochopitelná z následujícího shrnutí čtyř probíhajících procesů:

- Existovala všeobecná migrace obyvatel z východních do západních provincií, předpokládá se, že asi 200 000 lidí migrovalo na západ každé desetiletí.
- Existovala specifická migrace židů do diaspory kvůli přelidnění v Palestině.
- Před rokem 70 byl Jeruzalém signifikantním městem, kam chodili lidé z diaspory na svátky nebo na několik let kvůli vzdělání a pak se vraceli zpět.
- Kolem roku 70, během židovské války, mnoho židů uprchlo, bylo zajato nebo odvečeno do otroctví, jak na západ, tak na východ říše.<sup>25</sup>

Ze skutků apoštolů se dozvídáme, že už v letech, kdy Pavel podnikal své misijní cesty, existovaly křesťanské komunity v některých italských městech, např. Řím nebo Puteoli (Sk 28,13-15). Také Pavlovy listy dokládají rozšíření křesťanství po římské říši. O rozšíření raného křesťanství podávají zprávu i jiní než křesťanští autoři. Například Seutonius ve svém díle *De vita Caesarum*. V životopise císaře Claudia, vládnoucího v letech 41-54, Seutonius píše: „*On [Claudius] vyhnal Židy z Říma, protože stále vyvolávali nepokoje z podněcování Chresta.*“<sup>26</sup> Seutonius má

<sup>23</sup> STARK, Rodney. *The Rise of Christianity*. Str. 135.

<sup>24</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus*. Str. 71.

<sup>25</sup> OS, Bas Van. *Psychological Analyses and the Historical Jesus*. Str. 51.

<sup>26</sup> VAN VOORST, Robert E. *Jesus Tradition in Classical and Jewish Writings In: HOLMÉN, Tom a Stanley PORTER. The Handbook For Study of The Historical Jesus*. Boston: Brill Academic Pub, 2011, 2149- 2182. ISBN 978-9004163720. Str. 2152.

podle badatelů na mysli Krista. Chyba v hláskování pochází buď přímo od Seutoniana nebo ze zdrojů, ze kterých vycházel. Seutoniovu zmínku o vyhnání křesťanů v době císaře Claudia dokládají i Sk 18,1-2. Existenci křesťanské komunity v Římě dokládá také Tacitus,<sup>27</sup> když píše o požáru v Římě v roce 64, z jehož založení byli císařem Neronem obviněni křesťané.

## Závěr

Teorie sociální paměti nemá zatím ustálenou metodologii, proto není vhodné nazývat ji metodou, spíše bych o ní hovořila jako o novém přístupu, o nové perspektivě, využívající interdisciplinární přesahy především z oblasti sociologie a psychologie. Výstupy badatelů v rámci Memory Studies ukazují na zaujetí pro pochopení důvodů sepsání narativů týkajících se Ježíše Nazaretského a na pochopení role očitých svědků při sepisování rané křesťanské literatury. V tomto ohledu je vhodné využít také poznatků z kognitivní psychologie, což vidíme u některých badatelů, argumentujících právě psychologickými výzkumy na téma paměti očitých svědků.

Je patrné, že očití svědkové hráli významnou roli při sepisování raněkřesťanských narativů. Ať už se účastnili přímo sepisování nebo reflexe a tedy revidy sepsaného materiálu. Jejich přesnost závisí na signifikantnosti události. Právě vzpomínky týkající se signifikantních událostí (takovou signifikantní událostí mohlo být např. Ježíšovo odsouzení a ukřižování) přetrvávají s pozoruhodnou přesností.<sup>28</sup>

Důležitou roli pro šíření raného křesťanství sehrála migrace obyvatelstva a především migrace židovského obyvatelstva. Židé z diaspory cestovali (před zbořením Chrámu) do Jeruzaléma na svátky nebo kvůli vzdělání. Se svými zážitky se pak vraceli zpět a výrazně pomohli znalostí Ježíšova učení a Ježíšovy osobnosti po východní části římské říše.

*Tento článek vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Univerzitě Karlově Husitské teologické fakultě.*

---

<sup>27</sup> TACITUS, Publius Cornelius. *Letopisy*. 3., přeprac. vyd. Praha: Svoboda, 1975, 554 s. Str. 434.

<sup>28</sup> McIVER, Robert. *Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels*, SBL Atlanta 2011. Str. 97.

# POJEM ZLA V MNIŠSKÉ LITERATUŘE A V DÍLE ABBA DOROTHEA Z GAZY

EDITA M. MENDELOVÁ OP  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
CATHOLIC THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
aminu@email.cz

## THE CONCEPT OF EVIL IN MONASTIC LITERATURE AND IN THE WORK OF ABBA DOROTHEOS FROM GAZA

**Abstract:** The article deals with the concept of evil in monastic literature and in the work of Abba Dorotheos of Gaza. In the introduction, it demonstrates the biblical origin of this problem. The article then analyses how early monasticism assumed a stance toward evil, be it already personified evil (= the devil) or impersonal evil (external influences, unmanaged passions in the human heart,...), both in apophthegmatic literature and in the work of Vita S. Antonio, and finally in the work of Abba Dorotheos of Gaza. Very important here is the question of self-accusation, or the evil in the human soul. In the conclusion, it is stated that the issue of evil was taken very seriously by early monks and that they made efforts to provide an adequate answer both in their own literary works and primarily in their own lives.

**Keywords:** evil; human heart; human soul; original sin; soul; devil; self-accusation; self-knowledge; self-justification; passions; asceticism; internal struggle; St. Anthony the Great; apophthegmata; Abba Dorotheos of Gaza; Barsanúfios the Great

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 189 – 199.

## Úvod

Jedním z prvních bodů mnišské spirituality je boj se zlem, střet s temnými silami neboli se zlými duchy nebo jednoduše řečeno s ďáblem. Tento zápas se manifestuje pojmy známými z bojových sportovních disciplín, jako jsou „boj, bitva, vítězství, zbraně, pancíř“, atd. Terminologie vychází z několika biblických míst, a sice: Gn 3, 15-16 (pád člověka do prvotního hříchu), Jb 1, 6-12.2, 1-7, Ef 6, 11-17 (výzbroj proti Zlému), 1 Sol 5, 8 (stráž proti Zlému), Mt 4, 1-11 (Ježíšovo pokušení na poušti), Mt 11, 12 (násilníci uchvacují nebeské království). Popisy tohoto boje podávají patrističtí autoři způsobem, který jednak nenechává na pochybách, že věří v existenci padlého anděla zvaného *ďábel*, a jednak v jeho moc, již může velmi škodit, a proto je nutné se mu postavit. Ovšem vylíčení těchto střetů je pro dnešního člověka obtížně dešifrovatelné, zvláště proto, že tuto bytost odkázal do říše pohádek a mýtů, ba co ještě horšího, že pokud v ni věří a staví se proti křesťanské zvěsti, mistry se pokouší o pozitivní komunikaci s ní. Řečeno jazykem teologickým:

zasvěcuje se jejímu kultickému uctívání<sup>1</sup>. Další místa v NZ nacházíme kupř. u Mt 4, 1-11 (pokusení na poušti), Mt 12, 29; Mt 6, 13; Mt 17, 18; Mt 25, 41; Lk 4, 13; Lk 8, 30; J 12, 31; 1 Pt 5, 8; 1 J 3, 8. 10, 2 Kor 4, 4; 1 Tm 4, 1; Žd 2, 14; 2 Kor 11, 14; Řím 16, 20; 1 J 4, 4; Zj 12, 12. Na Golgotě zazní echo dávné pouštní scény: „*zachraň sám sebe; jsi-li Syn Boží, sestup z kříže!*“ (Mt 27, 40) Někteří z Otců vykládali tato místa tak, že ďábel nevěděl, kdo je skutečný Boží Syn, a proto to zkoušel. A tuto nevědomost považovali za nejhorší důsledek jeho pádu. Na Kalvárii tato ozvěna zní z úst Ježíšových nepřátel a evokuje tak zloduchovu neznalost. Ve SZ tento boj člověka s ďáblem a jeho usměrňování nalézáme v *knize Job. V listu Efesanům 6, 11-17* sv. Pavel popisuje, jak má vypadat zápasník za věc Boží. První mniši brali tento text jako zásadní pro svůj asketický zápas.

Ostatní texty o tomto tématu nebudeme rozebírat, ale přenecháme výklad biblistům. My se tu zaměříme na mnišskou literaturu v podání Apofthegmat a textu sv. Athanásia Alexandrijského (*Vita S. Antonii*) a na svědectví *Abba Dorothea z Gazy*. V rámci toho bude řešena také otázka sebe obviňování.

## 1. Mnišská literatura

### 1.1 Apophthegmata

Líčení bojovníka za věc Boží ve zmíněném listu Efesanům<sup>2</sup> zakládá mnoho typických rysů mnišské spirituality: kupř. askeze je považována za bitvu, zápas *par excellence*, který je veden víceméně veřejně. Koneckonců již sám termín to prozrazuje<sup>3</sup>. Bojovník v zápase stojí, a to asketové dodržovali zvláště při modlitbě doslova: stáli při modlitbě s rozpraženými rukama, a to proto, že bojovali s démony, kteří se vyskytovali všude: i v povětří mezi nebem a zemí. Pouštní démonologie je plná popisů těchto střetů.

Patrně si klademe otázku, jak máme tato líčení chápat? Předně se zde zdržíme jakýchkoli hodnocení, zda se to stalo tak, jak čteme. Jediné, co k tomu můžeme dodat, je to, že Pouštní Otcové realitu této bytosti zásadně člověku nepřátelské znali jak teoreticky, tj. vírou, tak též zkušenostně, tzn., že s ní přišli do kontaktu. Zajisté lze konstatovat, že lidská slova o zlu jsou pokusy, kterými pomocí našeho pojmosloví vyjadřujeme realitu, jež je mnohem děsivější. Prvotní exorcismy měly pomoci k odvrácení od pohanských magických, a to ďábelských, praktik a k obrácení k Východu, tj. ke Kristu. Bojovník musí být připraven naprosto na cokoliv, co přijde od protivníka: viz vv. Ef 6, 14-17. Vzorem, který oni napodobovali, byl sám

<sup>1</sup> Srv. satanismus, satanské kultury a sekty, satanskou hudbu, spiritismus, esoterické směry, apod.

<sup>2</sup> Viz výše.

<sup>3</sup> ἀγών, -ώνος, ὁ – zápas, boj, bitva, námaha, úsilí; ἀγωνίζομαι, -εσθαι – závodit, bojovat, zápasit, veřejně mluvit, namáhat se, vést soudní pří.

nazaretský Rabbi, jenž těsně před svým utrpením řekl svým učedníkům: „*Již nebudu mnoho mluvit s vámi, neboť přichází vládce tohoto světa, ale na mně nemá nic*“ (J 14, 30). Tento pozoruhodný výrok naznačuje, že mezi satanem a Ježíšem, Božím Synem, neexistuje žádná podobnost, nic! A tato nepodobnost, a tím i ďáblova neschopnost vůči Němu, je „magna charta“ pro pouštní mnichy a obraz, jemuž se mají co nejvíce podobat. Toto nacházíme v celé *apoftegmatické* literatuře.

Ještě se musíme vyrovnat s jednou otázkou, související s onou předchozí: přestože jsme se zřekli hodnocení popisů démonů Pouštními Otcí, přece jen není možné je nezmínit. Jak tedy líčí tyto střety pouštní mniši a jak podle nich démoni vypadají? A může nám tento jejich vzhled něco podstatného říci?

Lidové starozákonní a staré orientální představy se shodovaly v názoru, že určité předměty, místa a bytosti jsou trvale anebo dočasně obývány duchy zemřelých nebo zlými duchy vůbec. Např. v kozlu sídlil zlý duch, takže se posléze kozel stal jeho představitelem. Odtud zřejmě pochází pozdější představa ďábla jakožto bytosti páchnoucí, chlupaté, s kozími nebo koňskými kopyty. Bydlil s oblibou na poušti a je příznačné, že kozel určený pro Azazela (Lv 16, 8nn) i pták, který měl očistit od malomocenství (Lv 14, 7.53), měli být oba posláni na poušť, jež byla považována za tzv. „území nikoho“, a tudíž sídlo divokých zvířat a ptáků (pelikán), divokého osla, sov, hyen a „draků pouště“ (Mal 1, 3: „*Ezaua pak jsem měl v nenávisti..., a dědictví jeho (dal jsem) drakům (na) poušti.*“)<sup>4</sup>, za nimiž se skrývají symbolická jména démonů.

Podoby satanovy jsou v Apoftegmatech lecjaké: anděl světla, Antikrist, vepř, atd. A zde pouštní Patres přidávají své popisy. Jednak líčí podobu zvířat, do nichž se zloduchové odívají (ještěř, drak, had, hyena, šakal, kozel, divoký osel), a jednak obraz znetvořeného člověka (mouřenín-Etiopan, mrzák), anebo naopak vypadá jako anděl či krásný mladík. Podle jejich vzhledu se nedá nic určit, není podstatný. Kdyby se někdo domníval, že zloducha pozná podle ošklivé podoby, tak se hluboce mýlí! Pouštní otcové právě ukazují, že on je mistrem převleku. Vypadá-li hrozně, děsně, ošklivě, je-li hlučný, má za úkol nahnat mnichovi strach, aby se on lekl a snadněji se ďáblu podvolil. Vypadá-li krásně, je jeho úlohou mnicha svést, aby se nechal očarovat jeho „krásou“ a lehce podlehl klamu svádění. Takže naučit se rozpoznávat vzhled Zlého znamená pro mnicha životní nutnost, proto se nejdůležitější ctností na poušti stala *discretio spirituum* (řec. διακρίσις τῶν πνευματῶν).

<sup>4</sup> Překlad je pořízen samostatně s přihlédnutím ke Kralické Bibli, která jediná ještě spolu s Vulgátou má tento překlad. Má jej také Lutherova *Biblia Germanica*, Wittenberg, 1545, s. 154: „*Und hasse Esau und hab sein Gebirge ode gemacht und sein Erbe den Drachen zur Wüsten.*“

## 1. 2 *Vita Sancti Antonii*

Začteme-li se do perly pouštní literatury „*Vita sancti Antonii*“, sepsaného sv. Atanášem Alexandrijským († 2. 5. 373 Alexandrie), záhy zjistíme, že líčení bojů s démony jsou velice barvitá.

**Za první**, je to *zvířená fantazie*, která mladému muži připomíná minulost (důležitost peněz, pozemskou slávu, dobré jídlo a pití, rozličné radosti života, atp.), povinnosti, které jej zavazují (péče o sestru, o rodinu, o svěřený majetek), náročnost ctnostného života, množství námahy a času s ještě nejistým koncem, slabé tělesné zdraví, myšlenkový zmatek, aby díky němu Antonín upustil od svého předsevzetí, a nakonec erotické, nečisté myšlenky. Když toto nevyšlo, zloduch se nevzdal, a **za druhé**, začal Antonína *fyzicky napadat*, ať již sám či ve smečce zlých duchů, a týral ho ponejvíce bitím<sup>5</sup>. **Za třetí** se mu ukazoval v nejrůznějších podobách (viz výše) a sváděl ho. Nakonec však sám Pán mu přišel na pomoc, takže se stal jakoby druhým Štěpánem, který *uviděl nebesa otevřená*<sup>6</sup>. Ježíš Antonínovi na jeho otázku, kde byl, vysvětlil, že tam byl s ním a ve skrytu se díval na jeho záplenění. Tato Jeho tichá přítomnost dodávala mladému poustevníkovi sílu, aby vytrval v boji, třebaže tuto pomoc nikterak nepocítoval. A Ježíš končí zaslíbením, které evokuje Boží slib Abrahámovi po obětování Izáka<sup>7</sup>: *Protože jsi vytrval a nebyl jsi poražen, budu vždy tvým pomocníkem a učiním, že tvé jméno bude slavné všude na zemi*.<sup>8</sup> Poté obdržel Antonín takovou sílu, *že se cítil i po fyzické strážce silnější než dříve. Nebylo mu tehdy ještě ani 35 let*.<sup>9</sup> Jinak řečeno v té chvíli se vlastně stal *starcem*, neboli zkušeným v duchovním životě, ač věkem byl mlád. Pánův slib podobně jako v případě Abrahámově se beze zbytku naplnil: sv. Antonín se stal *otcem všech mnichů*, kteří se na něj doposud odvolávají. Posléze dokonce získal i přízvisko „Veliký“ a liturgicky se slaví 17. ledna.

Podobným způsobem líčí boje se zlými duchy Rufinova *Historia monachorum seu Liber de Vitis Patrum*<sup>10</sup>, která byla přeložena do staročeštiny jako *Životy svatých Otcův*<sup>11</sup>. Pokud ďábel bral na sebe podobu draka, mohlo se jednat jak o krokodýla, tak o nějaký nám dnes neznámý druh plaza – ještěra. Někdy se zde míní i hadi, kterých bylo na poušti mnoho a různých druhů. Mnichovo vítězství v tomto

<sup>5</sup> SC 400, Cerf, Paris 1994, vyd. G. J. M. Bartelink, odst. 5. – 9.; čes.: Sv. Atanáš, *Život sv. Antonína Poustevníka*, odst. 5. - 9., s. 22 – 28, Velehrad 1996.

<sup>6</sup> Srv. Sk 7, 55 – 56.

<sup>7</sup> Srv. Gn 22, 16 – 18.

<sup>8</sup> SC 400, odst. 10.; čes.: Sv. Atanáš, odst. 10, s. 28.

<sup>9</sup> Ibid., odst. 10, s. 28.

<sup>10</sup> Tyrannius Rufinus de Aquilea, PL 21, col. 378 – 462.

<sup>11</sup> Vydal je profesor bohemistiky, Emil, Smetánka, *Staročeské Životy svatých Otcův*, v Praze 1909.



boji bylo popisováno tak, že si tato *divoká a jedovatá zvířata osedlal*<sup>12</sup>, totiž, že poustevníka poslouchají, ba místy mu i slouží, a to znamená, že skrze něj se lokálně navrací rajský pokoj a harmonie (= původní stav před pádem do prvotního hříchu) tam, kde mnich žije: *A zavolal mocným hlasem, aby přikázal tomu ještěru přijít. ... Ještěr přišel, třebaže dříve lidi hubil. A byl připraven sv. Elena odvézt.*<sup>13</sup>

Mnich musel ve svém boji rozlišit, zda se jedná o zjevení Zlého (= ďábla), nebo zlo přichází z vnějšího okolí (přírodní podmínky na poušti: tzv. fata morgana,.. svádění jiných tvorů,... = „svět“), nebo z jeho vlastního nitra (pokušení, nezřízené vášně a touhy, nezvládnuté smysly, atd.). Toto se nazývalo „*mnišské dílo*“, neboli práce, a tomu on podřídil celý svůj život. A mnichem mohl být zván pouze tehdy, když zde dosáhl úspěchu, stal se mistrem = abba. Celá apoftegmatická literatura ukazuje, jak se to komu dařilo, či nedařilo.

## 2. Otázka zla v lidské duši (sebeobviňování)

Ovšem zlo nereprezentuje pouze zosobněný ďábel jednotlivě či v množství, ale člověk nachází na základě disharmonie následkem dědičného hříchu zlo i ve svém nitru.

V nauce starců všech dob<sup>14</sup> o duchovním boji se vyskytují pojmy jako sebepoznání, pomluva, pokušení, sebeláska, sebe ospravedlnění, domýšlivost, přílišné sebevědomí, sebe pokořování, pokora, mlčení, bázeň Boží, modlitba, vášně,... a mnohé další. To vše je předmětem jejich spisů – pokud je zanechali – nebo ústního vyučování, bylo-li posléze písemně zachyceno. Zastavím se tu pouze u dvou z nich, a sice u *sebe ospravedlnění* a *sebepoznání*, neboť oba tyto termíny hrají klíčovou roli v učení sv. Dorothea z Gazy.

Co je to *sebepoznání*? *Sebepoznání* souvisí s hlubokou vnitřní pravdivostí, tzn., s pravdou o sobě před sebou samým, před druhými a před Bohem. Probít se k tomuto nahlédnutí znamená získat pokoru, ctnost, o níž se praví, že je základem každé stavby duchovního života. Pokora = pravda. A je-li pravdou *par excellence* Kristus sám<sup>15</sup>, pak člověk, získající tento postoj, nabývá onoho náhledu přímo v Něm, tj., „vidí“ Ho a sebe v Něm. *Sebezpytování a sebe pokořování ve všem přináší pokoru a ta zachrání svět.* (sv. Makarij)

Sebe pokořování je tudíž nutným předpokladem ke skutečnému sebepoznání. Jen ten, kdo dospěl k opravdovému *sebe-poznání*, se stává skutečným člověkem,

<sup>12</sup> Tyrannius Rufinus de Aquilea, PL 21, cap. III., col. 407 – 408; cap. VIII., col. 420 – 422.

<sup>13</sup> Ibid., PL 21, *De Heleno*, cap. XI., col. 429 – 432.

<sup>14</sup> Optinské starce zde uvádíme jen jako ukázkou toho, že jejich učení a zkušenost se shoduje s naukou Pouštních Otců.

<sup>15</sup> Srv. J 14, 6.

neboť teprve potom nazírá na onen prvotní obraz, který Bůh o něm od věků má. A k této Boží podstatě dospět je úkolem každé lidské bytosti.

Co je, či může být překážkou tomuto nezbytnému aktu? *Abba Dorotheos z Gazy* odpovídá, že *sebe ospravedlnění*. Správně pochopit tento pojem je právě dnes velmi těžké. Nebývale nám v tom brání naše kulturní chápání pojmů pravda, spravedlnost, sebeobrana, seberealizace, atd. Krátce řečeno, jsme vedeni k tomu, abychom se realizovali, rozvíjeli svoji individualitu – často na úkor společenství, komunity, rodiny – a bránili svoji pravdu = ospravedlňovali se, vysvětlovali, jak se věci měly.

Pokud tedy člověk za své neřesti obviňuje druhého, ukazuje tím, že nezřízené vášně sídlí v něm. A toto obviňování druhého, neboli *sebe ospravedlnění*, je základem veškerého zla v lidské duši a hlavní překážkou na cestě získání pokory a čistého srdce, neboť jen s pomocí těchto dvou ctností lze vidět Boha.<sup>16</sup>

### 3. Pojem zla v díle Dorothea z Gazy<sup>17</sup>

#### Otázka 258, téhož k Velikému starci<sup>18</sup>.

*Pomodli se za mě, můj otče, velmi mě zneklidňují myšlenky smilstva, sklíčenosti a strachu. Myšlenka<sup>19</sup> mně říká, abych, vida bratra, vůči kterému cítím pokušení<sup>20</sup>, s ním rozmlouval, nedávaje mu svým mlčením<sup>21</sup> důvod k podezření. Pociťuji také, že mě zloduchové jakoby rdousí a začínám mít strach.*

**Odpověď.** *Bratře! Ty ses ještě neučil cvičit se v zápasech s nepřítelem, a proto na tebe přicházejí myšlenky strachu, sklíčenosti a smilstva. Postav se jim rozhodným srdcem, protože zápasníci, pokud nebojují, nebývají ověnčeni, a vojáci, jestliže neukáží císaři své umění v bojích, nejsou vyznamenáni poctami. Vzpomeň si, jaký byl David. ...Copak ty nechceš být mistrem? „Totiž muž neprozkoušený není mistrem.“<sup>22</sup> Boje činí člověka mistrným. Činnost mnicha záleží v tom, aby snášel zápasy a postavil se jim se zmužilým srdcem. Ale když neznáš nepřítelovy úskoky, tak on ti bude přinášet i myšlenky strachu a ochromovat tvé srdce. Musíš vědět,*

<sup>16</sup> Srv. Mt 5, 8.

<sup>17</sup> Dorotheos z Gazy (\*505 - † 560/580), *Doctrinae diversae*, Fontes Christiani, Bd. 37/1 – Bd. 37/2, Übersetzt und eingeleitet von Judith Pauli OSB, Herder 2000.

<sup>18</sup> SC 450, I: Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, vol. II, Les Éditions du Cerf/Éditions de Solesmes, 2000.

<sup>19</sup> λογισμός ὁ: *terminus technicus* pro zlé, svádějící myšlenky.

<sup>20</sup> Doslova v řeč.: ἔχω (-ειν) τὸν πόλεμόν: vést, svádět boj, bitvu.

<sup>21</sup> Řecký termín zde užitý „συντυγχάνω“, -ειν“ znamená „setkat se, potkat, přihodit se, zastihnout, zakusit, stát se“; „ὁ συντυχών“: nahodilý, ledajaký. Ale na tomto místě kontext potvrzuje spíše překlad v SC: „ἀπάντεσαι“: potkat, setkat se, přihodit se, podařit se, odporovat (v rozmluvě).

<sup>22</sup> Srv. *Agrapha*, n° 90.

že Bůh na tebe nedopustí boje a pokušení nad tvé síly; tomu tě učí Apoštol, říká: „Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobena zkoušce, kterou byste nemohli vydržet,…”<sup>23</sup>. *Bratře! I já jsem býval ve svém mládí mnohokrát a silně pokoušen duchem smilstva a namáhal jsem se, bojoval jsem proti takovým myšlenkám, protiřčil jsem jim a nesouhlasil jsem s nimi, ale představoval jsem si před očima věčné muky. Pět let jsem každodenně takto postupoval a Bůh mi ulevil od těch myšlenek. Tento boj vyhrává neustálá modlitba s pláčem. A to, že tě zloduchové rdousí, pochází z jejich závisti; kdyby mohli, vyhnali by tě i z tvé kelleie; ale Bůh jim nedovoluje tebe ovládat, a ještě na to nemají moc. Bůh by ti mohl už dříve ulehčit, ale ty by ses pak nepostavil jiné vášni. Ale ať se nenecháš demony strhnout k nadutosti tak, že bys obracel pozornost na bratra, kterým jsi pokoušen, třeba s ním jenom hovořit; avšak pokud by se ti i nenadále přihodilo se s ním nedobrovolně sejít, udrž svůj pohled s bázní a pevností a neposlouchej pozorně jeho hlasu. Jestliže ten bratr z nevědomosti sám s tebou pohovoří, nebo bude sedět vedle tebe, tak se šikovně od něho odkloň, nicméně ne najednou, ale zdvořile. Řekni své myšlenky: <Vzpomeň si na strašlivý Boží soud a hanbu, která tehdy postihne ty, kteří prováděli tyto pošetilsti.> Bojuj s myšlenkou a díky modlitbám svatých obdržíš pomoc a Bůh se nad tebou smiluje. Nebuď rozumem jako dítě, ale ve zlém buď jako nemluvně<sup>24</sup>; rozumem, bratře, buď dokonalý. Naslouchej sobě a rozvažuj, jak se chceš setkat s Bohem. Amen.*<sup>25</sup>

Korespondence mezi Dorotheem z Gazy a Barsanúfiem Velikým – je v ní zachována rozsáhlá sbírka listů<sup>26</sup> – vyjevuje nejen jejich obapólný vztah – duchovní otcovství – ale i metodu, jakou příští duchovní otec (= abba Dorotheos) bude pracovat: Barsanúfij v odpovědi krom teorie předává tazateli i vlastní zkušenost – vzpomíná na své mládí a píše, jak reagoval a co dělal. Poté v závěru dává radu, jak postupovat. Problémy s pokušením k bratrovi lze vykládat různě: od prosté sympatie až po velkou náklonnost. Ovšem, pokud by jí někdo rozuměl homosexuální přichylnost, tak potom, jak vyplývá z textu, *tomu nic nenasvědčuje*, neboť tazateli leželo na srdci sjednocení s Bohem (= *theósis*) a k tomu bylo zapotřebí mít čisté nitro. I v další korespondenci se ptá, jak to udělat. Skutečností však zůstává, že, co se týká onoho pokušení vůči tomu bratrovi, se již na Barsanúfia dále neobrací. Patrně mu otcova odpověď v této oblasti naprosto stačila.

*Abba Dorotheos* se svým dílem řadí do dlouhé tradice Pouštních Otců, kterou v podstatě uzavírá a rovněž překračuje, a to kupř. v tom, že, co se týče otázky zla,

<sup>23</sup> 1 Kor 10, 13.

<sup>24</sup> Srv. 1 Kor 14, 20.

<sup>25</sup> Ibid., SC 450, I, ot. 258, s. 225 – 229.

<sup>26</sup> SC 450, I, s. 49 – 59, Lettres 252 – 336.

popisování kontaktů se zlými duchy v jeho literární pozůstalosti nenajdeme. Ví o této bytosti, ale zabývá se jejím vlivem na lidskou duši. V jeho díle najdeme jak pojem „zlo“ samo o sobě (neosobní), tj. zlé skutky, ... tak zlo ve smyslu Zlý (osoba), tzn. ďábel. Takových míst u něj najdeme nespočet. Vlastně celá nauka je na tom vystavěna. Řeší otázku zla v lidském nitru<sup>27</sup> jako pravý Abba.

*Dorotheos* začíná svá Poučení výkladem pádu člověka v ráji.<sup>28</sup> Ukazuje, do čeho se dostal a kudy vede cesta ven. Jeho výklad je veskrze biblický a v dalších Poučeních již sleduje tuto linii. Umně používá starou pouštní tradici a v souladu s ní opakuje, zdůrazňuje a dále rozvíjí tezi, že Boží přikázání nejen jsou duši uložena k zachování, ale zároveň tím neřesti v ní skryté zahlazují, jizvy po nich léčí a celkově duši očisťují. Bůh zde působí *jako lékař*, což je příměr známý již od Klementa Alexandrijského<sup>29</sup>, jehož *Dorotheos* také ve svém díle nejednou cituje.

Pro *Dorothea* jsou stěžejní dva pojmy: *sebepoznání* a *sebeobviňování*. Pokud se jedná o první z nich (*sebepoznání*), na něj klade zásadní důraz: nejprve musí člověk sám sebe dobře poznat, a teprve potom může začít budovat zdravý duchovní život, přičemž „zdravý“ znamená „skutečný, reálný“, nikoliv fiktivní, zdánlivý. Zde je nejdůležitější „*Poučení č. 14.*“ – O stavbě duchovního domu a o souladu ctností. Než jej však lze postavit, musí člověk uskutečnit druhý z nich: *sebeobviňování*. Tady má největší důležitost „*Poučení č. 7.*“ – O sebeobviňování.

V „*Poučení č. 7.*“ abba *Dorotheos* rozebírá situaci, kdy si jeden z bratří stěžuje na druhého, že jej rozčílil, a tak vlastně způsobil, že on se na něj zpětně hněvivě obořil. Tuto příhodu ze společného života staví jako ukázkovou a na ní ukazuje několik modelů odpovědi:

Za první, bratr je „v dobré formě“ a poté, co se pomodlil, a díky příkladnému životu, chování spolubratra přejde a nereaguje, tedy „svého bratra snáší“.

Za druhé, bratr má svého spolubratra rád, je mu sympatický, tudíž „svého bratra snáší“. Za třetí, bratr svým spolubratrem pohrdá, nestojí mu ani za řeč, nereaguje na nic z jeho chování, lze říci, že „svého bratra snáší“. A za čtvrté, bratr není „ve formě“, ani mu „bratr není sympatický“, a tudíž se rozčílí, a tak „svého bratra nesnáší“.

*Dorotheos* dále říká, že správný je jedině první model. Avšak přesto neustává v rozboru a zabývá se i zbylými třemi modely. U druhého modelu praví, že pouhá sympatie nejenže nestačí, ale ani není ctností, tedy není záslužná pro věčnost.

<sup>27</sup> Viz bod č. 2.

<sup>28</sup> *Doct. div. 1*: O vzdálení se ze světa, s. 122 – 161, odst. 1. – 25.: Dále viz pozn. 19.

<sup>29</sup> Hubertus R., Drobner, *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 177 – 183; Václav, Ventura, *Spiritualita křesťanského mnišství 1*, Praha, 2006, s. 99 – 100, 110 – 114; David, Vopřada, „*Svatosti – Kristův lék u církevních otců*“, in *MKR Communio* 18, č. 2 (2014): 74 – 76.

Třetí model je podle něj stejným hříchem jako čtvrtý, ba ještě horším, neboť se k němu přidružuje skryté pokrytectví a pýcha, což jsou nejhorší ničitelé i dobrých skutků!

Jak se tedy zachovat v situaci, kdy člověk zjevně neublížil, a přece utrpí urážku, pohanu, křivdu? To je otázka, na kterou hledají všichni asketičtí autoři odpověď. Neexistuje jedna jediná a Dorotheos podává jednu za sebe.

Když vyloučil všechny hříšné modely, zůstal mu ten první správný. Ale tady mu bratr klade tuto otázku, poněvadž tuší, že ani on jednou nemusí být „ve formě“, a přece chce „svého bratra snášet“. Co teď? Abba odpovídá, že má zpytovat své svědomí, zda mu někdy neublížil, a pokud ano, tak je dobré, aby mu to nyní „snášením vrátil“. Bratra však odpověď plně neuspokojí, neboť „*kdyby mě bratr trápil, a já zpytuji své svědomí a zjistím, že jsem mu k tomu nezavdal žádnou příčinu, jak bych mohl vinu připsat sobě?*“ Abba odpovídá s konečnou platností: „*Skutečně, jestliže někdo s bázní Boží zpytuje své svědomí, vždy odhalí, že zavdal nějakou příčinu, ať už skutkem, nebo slovem, nebo postojem*<sup>30</sup>. *Ale i kdyby shledal, jak říká, že nic podobného si nezasloužil, tak buď někdy jindy způsobil nepříjemnost tomu bratrovi, ať již v té věci nebo také v jiné, anebo způsobil bolest komusi jinému a za to by mu patřilo trápení, anebo je příčinou nepříjemnosti jakési jiné provinění. Tedy pokud, jak jsem řekl, s bázní Boží zpytuje své svědomí a pečlivě z něho skládá účet, vždy uvidí, že je vinen.*“<sup>31</sup>

Odpověď je velice překvapující a zcela nepochopitelná! Přesto Dorotheos na ní trvá. Toto *sebeobviňování* je velkým kamenem úrazu pro současného člověka, chce-li žít skutečný duchovní život. Jak se dopátrat toho, co tím abba myslí? V prvé řadě je třeba upozornit na to, že Dorotheos staví „*dům duchovního života*“<sup>32</sup> od základů, totiž že počítá v lidské vůli po pádu do prvotního hříchu s náklonností ke zlému<sup>33</sup>. Tudíž člověk vždy hřeší – i ze slabosti – neboť i „*spravedlivý, i když sedmkrát padne, zase povstane*“<sup>34</sup>. Tedy před Bohem není nikdo spravedlivý – ani světec! Proto je vždy dobré obviňovat sám sebe, jelikož čistotou svých úmyslů a skutků si nikdo nemůže být jist. A jako všude i zde doprovází Dorotheos své poučování příběhem: říká, že znal ve svém klášteře mnicha, kterého nikdy neviděl rozčileného. Jednou se jej vyptával na tajemství jeho nesmírné trpělivosti. Bratr

<sup>30</sup> Je tu slyšet ozvěna korespondence s Barsanúfiem Velikým: viz *Ot.* 258, ad.

<sup>31</sup> *Doctrinae diversae* 7, *Fontes Christiani*, Bd I. – II., s. 266, odst. 82.

<sup>32</sup> Viz *Doct. div.* 14, s. 394 – 419, odst. 149. – 158.

<sup>33</sup> Viz *Doct. div.* 1, s. 122 – 161, odst. 1. – 25.

<sup>34</sup> Přís 24, 16.

mu odpověděl: „*Já se dívám na ta pokořování a tak je přijímám, jako (je přijímají) od lidí štěňata.*“<sup>35</sup>

Abba už jen dodává: „*Ten bratr našel cestu. Pokřičoval jsem se a odešel, pro-se Boha o ochranu nad ním i nad sebou.*“<sup>36</sup> Zkoumá-li někdo poctivě své svědomí a usiluje-li o opravdový duchovní život, Bůh mu dá do srdce pravou pokoru, v jejímž světle nahlédne, jak se to s ním skutečně má. Poté, získal-li pokoru, může s pomocí a bázní Boží začít stavět „*dům duchovního života*“. Bez *sebeobviňování, sebepoznání* a bez skutečné, hluboké *pokory* to naprosto nelze. Další Poučení, v nichž se zabývá zlem uvnitř lidského srdce, jsou: č. 5.: Není dobré prosazovat vlastní názor, č. 8.: O přechovávání křivdy, č. 9. : O lži, č. 11.: O vášních, č. 13.: O snášení pokušení s klidem a díkůvzdáním. Nelze zde probírat vše, dotkneme se jen toho, co patří mezi „*nejvýbušnější*“, a to je č. 5.

Dnešní člověk je naopak učen svůj názor nejen říkat nahlas, nýbrž jej také silně prosazovat. V tomto Poučení naopak Dorotheos vysvětluje, že trvat na svém názoru může mít původ v zloduchovi a rozebírá jeho jemné nitky, do nichž mnicha, potažmo toho, kdo chce žít s Bohem, zaplétá: „*Neřekne mu „Jdi cizoložit“, anebo „Jdi krást“. Ví totiž, že to nechceme, tedy to, co nechceme, nám nenamlouvá. ... Zlý, totiž ďábel, i tehdy koná zlo, když vnuká sebe ospravedlnění, to znamená, učí člověka trvat na svém názoru.*“<sup>37</sup> Toto spoléhání na sebe ve své podstatě člověka učí nesprávnému úsudku o sobě: člověk se mimoděk staví do role soudce, který ví, jak věci jsou a je „*mírou všech věcí*“<sup>38</sup>. A ono tomu tak podle Dorothea není. To náleží Bohu a člověku patří jít v Jeho stopách a jako správce spravovat a rozvíjet podle Jeho záměru Jeho dílo. Dorotheos neříká, že by člověk neměl přemýšlet – to v právě uvedeném Poučení obšírně osvětluje – ale „*jen*“ upozorňuje, že tady je ve hře kromě Boha ještě jeden hráč, chytřejší než člověk, a to ďábel. S ním a s jeho intrikami by měl mnich, křesťan-laik počítat a naučit se mu bránit.

Abba Dorotheos postavil nejen svoji reálnou budovu duchovního života, nýbrž také ukázal druhým cestu a prostředky ke stavbě.

## Závěr

Zaobírali jsme se pojmem zla v patristické tradici. Vyšli jsme v Úvodu z biblického svědectví k mnišské literatuře (1.) tady reprezentované apoftegmatickou tradicí Pouštních Otců (1.1) a Životem sv. Antonína (1.2) a ukázali jsme, jak oni se zlem ať

<sup>35</sup> Srv. *Doct. div.* 7, odst. 80.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Doct. div.* 5, odst. 62.

<sup>38</sup> Zlomky B 1 ze Sexta, Prótagorás z Abdér († 410 př. Kr.): „*Mírou vše věcí je člověk – jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.*“

již personifikovaným (d'ábel a jeho podoby), nebo osobním v nitru zápolili. Tím se nám nastolila otázka zla v lidském nitru (2.) a poprvé tu zazněl pojem „sebeobviňování“. Odtud se pak pokročilo k problému zla v díle sv. Dorothea z Gazy.

Závěrem z toho všeho vysvítá, že biblické zjevení o zlu v podobě satana a zlých duchů – padlých andělů – a jejich činnosti bylo vzato vážně jakožto základ a dál se na něm stavělo. Jednak tu máme svědectví o zlu v personifikované podobě: to se zdá být nejhojnější u Pouštních Otců, i když nejenom u nich, ovšem i oni je berou jako podklad pro boj se zlem v lidském srdci (pokušení, vášně), a tady již není tolik důležité, zda se d'ábel fyzicky ukázal či nikoliv, neboť jeho skutečná existence nikdy nebyla zpochybněna.

Samotný Dorotheos z Gazy používá oboje: jak pojem neosobního zla (zlé skutky, vášně, touhy,...), tak osobního, kdy počítá s fyzickou existencí Zlého (d'ábla). Byť můžeme konstatovat, že převládá boj se zlem v lidském nitru (včetně Dorothea z Gazy), přece musíme dodat, že jako tichý spodní proud zůstává i fyzické zjevo-  
vání d'ábla, které boj s jeho vlivem v lidské duši pouze umocňuje. Někteří starci dospěli ve svém duchovním snažení až k tak velikému milosrdenství, že měli soucit i s d'áblem a modlili se za jeho obrácení.

Otázka zla byla tedy vždy brána vážně, majíc pel tajemství v theologickém smyslu, jehož pravý obsah je znám pouze Bohu, a patristická tradice se snažila dát na ni, pokud možno, adekvátní odpověď.

# K PROBLEMATICE TĚLESNOSTI A SEXUALITY V KONTEXTU FEMINISTICKÝCH TEOLOGIÍ

KATEŘINA MAJEROVÁ

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH  
THE FACULTY OF THEOLOGY OF UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA  
IN ČESKÉ BUDĚJOVICE  
*katuska.majerova@seznam.cz*

## Regarding the Issue of Corporeality and Sexuality in the context of Feminist Theologies

**Abstract:** One of the topics that feminist theology deals with in its anthropology is the question of corporeality and sexuality, which is based on the biblical story of creation, when God created man as an imago dei. As opposed to the Platonic-Augustinian and Cartesian tradition, feminist theology emphasizes the connection of soul and body, but it rehabilitates the body and views it with optics of goodness and positive potential. Whilst including the body, the feminist theology also deals with the issue of sexuality, which is often taboo and censored in the Western religious discourse, given the explicit interest in women's experience. Recognition of sexuality as an equal part of life is then embedded in mysticism, especially in the teachings of Dorothea Sölle, where sexuality-erotic expresses the manifestation of love that God has enabled in man. The positions outlined by feminist theologies, particularly those dealing with sexuality and corporeality, gaining an essential character, are then culminated in Matthew Fox's concepts, which, although based on gender-sensitive optics, present a considerably more universal view, discussing corporeality and sexuality across gender delimitations.

**Keywords:** the body; feminist theology; creation; sexuality; tradition

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 200 – 205.

Ze říci, že problematika těla a tělesnosti byla součástí teologického diskursu vždy, nicméně zejména v souvislosti s akcentováním vztahu duše a těla. Zatímco starozákonní tradice vnímala člověka jako celek, spojení duše a těla, neboť právě tak člověka stvořil Bůh, tj. respektovala ono spojení těla a duše, období antického Řecka posunula diskurs o tělu a tělesnosti, zejména pod vlivem Platona, směrem k dichotomii. Platónova dualistická nauka, kdy proti sobě stojí nesmrtelná duše a smrtelné tělo jakožto hrob duše, kdy duše se snaží z tělesného zajetí osvobodit, ovlivnila diskurs o tělesnosti po staletí.<sup>1</sup> Důsledkem takového dualistického pojetí pak zejména byla askeze, odmítání a potlačování tělesného, s cílem zaměřit se na duši.<sup>2</sup> Tyto myšlenkové tradice pak determinovaly úvahy o tělu,

<sup>1</sup> Brown, P. *Tělo a WWspolečnost*. 2000. s. 15.

<sup>2</sup> Moltmann, J., *Bůh ve stvoření*. 1999. s. 197.



tělesnosti i sexualitě v podobě kupříkladu radikálního odmítnutí tělesnosti z řad gnostických směrů, které následoval Origénes a do jisté míry i Augustin, který sám byl značně ovlivněn novoplatónským dualismem, ač jej zcela nikdy plně nepřijal.<sup>3</sup>

Povětšinou negativní úvahy a tradiční diskurs o tělu a tělesnosti, ovlivněné tedy platónsko-augustinovskou tradicí, pak neunikly zájmu feministických teologií, které stejně tak jako tradiční antropologii rehabilituje i tělesnost a sexualitu s cílem narušit dichotomii duše a těla a ohlížet na tělo optikou daru, dobroty a Božího záměru. Feministická antropologie tak kromě narušení pohledu na člověka jako na bytost apriori hříšnou se včetně odvrácení se od antropologického pesimismu snaží rehabilitovat tělesnost a ukazuje, že ač je tendence polarizovat a hierarchizovat hluboce ukotvena v každém člověku, zdůrazňuje, že tradiční záměr upřednostňovat duchovní potřeby nad potřebami sociálními a tělesnými se nezakládá na správnosti. Na pozadí deklarace ústředních tezí feministické teologie, a sice proklamování universálních hodnot vztahovosti a vzájemnosti, tak akcentuje spiritualitu tělesnosti, která byla člověku dána Bohem.<sup>4</sup>

Feministická teologie upozorňuje, že tělo patří bezvýhradně k člověku a zdůrazňuje, jaké dopady mělo oddělování těla od duše na generovou problematiku v kontextu křesťanství. Jsou to právě striktní dichotomie člověk-Bůh, příroda-kultura, tělo-duše které v perspektivě feministické teologie zapřičiňuje generovou nerovnost a přisouzení nižšího statusu jedné z dvojic, tj. v kontextu muže a ženy byl přisouzen nižší status ženě.<sup>5</sup> Důsledky plynoucí z těchto dichotomií pak jsou nejen ekologická necitlivost, hierarchie genderová i sociální, ale i v kontextu úvah o těle i předpoklad, že vše tělesné neguje spiritualitu. Pro feministickou teologii je tělo součástí bytí, nikoliv pouze prostor pro vyjádření sexuality, je prostředkem smyslového i mravního poznání, tj. skrze tělo můžeme poznat realitu kolem nás na úrovni individuální i sociální.<sup>6</sup> „*Feministické teoložky přijímají své tělo se všemi jeho možnostmi a mezemi... Mé tělo-to jsem já sama. Neznáme, nevlastníme tělo. Je to naše vlastní bytí.*“<sup>7</sup>

Skrze uznání tělesnosti lidských bytostí pak člověku toto jisté „přijetí těla“ jako součást sebe sama může i napomoci pochopit pomíjivost, vzácnost stvoření, spolu s časovostí lidského života a navrátit tak člověka do sítě vztahů s druhými lidmi, taktéž tělesnými bytostmi. Spojení duše a těla, psychosomatická jednota, kdy tělo odráží duševní stav je pak jistou připomínkou celistvosti, komplexnosti lidských

<sup>3</sup> Brown, P. *Tělo a společnost*. 2000.

<sup>4</sup> Opočenská, J. *Z povzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie*. 1995. s.119-120.

<sup>5</sup> Tamtéž, s.117.

<sup>6</sup> Tamtéž. s.119-120.

<sup>7</sup> Tamtéž. S.127.

bytostí, v rámci kterých nelze ani jednu ze složek eliminovat.<sup>8</sup> Tradiční diskurs o tělesnosti pak dle feministické teoložky osvobození Dorothee Sölle vnucuje člověku vnímat tělesnost jako něco trapného, negativního, ostudného a v důsledku tak zastírá možnost pohlížet na tělo perspektivou výjimečnosti, optikou, že Bůh stvořil svět a člověka k obrazu svému. „*Někdy se duše odcizuje od těla jako vězení. Spirituální dualismus deformuje toto odcizení v rámci ideologie, která oblast tělesného očerňuje a pokládá ho za nejnižší stupeň hierarchického systému. Avšak jakmile pohrdáme tělem, vzdáváme se také svých pocitů a schopnosti sebe vyjádřit nejen smyslově, ale také schopnosti navazovat vztah s druhými.*“<sup>9</sup>

Ačkoliv je tak zřejmé, že teze feministické teologie se explicitně odvracejí od tradičního pohledu na tělo, jako na něco negativního, v této souvislosti je nutné zmínit, že feministická teologie nereflektuje změny v teologickém diskursu o tělu, které lze zaznamenat zejména po druhém vatikánském koncilu. Zde dochází k návratu pohledu na člověka jako na imago a imitatio dei, kde tělesnost je darem Boha a ne něčím apriori negativním. Tuto myšlenku pak v evangelickém kontextu reprezentuje kupříkladu J. Moltmann, na nějž v kontextu feministické teologie osvobození z části navazuje již zmíněná Dorothee Sölle. Pro Moltmanna stejně tak jako pro Sölle a feministickou teologii souhrnně tvoří duše a tělo vzájemně se pronikající jednotu, rovný vztah, přičemž Moltmann postupuje důsledněji z hlediska teologie a zdůrazňuje roli Ducha svatého a jeho působení v kontextu proměny těla člověka v „tělo Kristovo“, tj. proměna života, tělesnosti, jež mnohdy člověka nutí potlačit své vlastní potřeby.<sup>10</sup> Stejně tak jako Moltmann Sölle a feministická teologie negují tendenci tabuizovat a instrumentalizovat tělo avšak zatímco diskurs feministické teologie se zaciluje spíše na rehabilitaci těla a sexuality směrem k genderové rovnosti, Moltmannova koncepce skrze akcentování působení Ducha svatého se pohybuje na teologické, genderově nespécifikované rovině.

### Rehabilitace sexuality

Ačkoliv feministická teologie akcentuje tělesnost v souvislosti s tradiční dichotomií tělo-duše, přičemž tuto dichotomii neguje, zaciluje se v kontextu rehabilitace tělesnosti i na sexualitu, kterou se snaží nahlížet mimo negativní konstrukce a charakteristiky. Jakožto teologický směr, explicitně se zaměřující na genderovou rovnost, zejména na reflexi náboženské zkušenosti žen, pak v kontextu sexuality akcentuje patriarchální tendence tabuizovat sexualitu a pohlížet na ni optikou špatnosti a nebezpečí, které je nutné regulovat a cenzurovat. Sexualitu pak vní-

---

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 128.

<sup>9</sup> Sölle., D., *Lieben und Arbeiten*. 1988.s.48-49.

<sup>10</sup> Moltmann, J., *Bůh ve stvoření*. 1999.

má jako nutnou součást celistvého prožívání života, tj. je jeho nedílnou součástí, které náleží respekt a důstojnost. V optice feministické teologie tak sexualita není záležitostí výhradně mladých lidí a čistě podřízena fyzickému uspokojení, nýbrž jednou z míst lidské spirituality.<sup>11</sup>

Jinými slovy diskurs feministické teologie se vymezuje nejen vůči tabuizaci sexuality, nýbrž i proti vykořisťování a zneužití k různým cílům. Vykořisťováním pak má zejména na mysli směnu a odcizení tělesnosti i sexuality v kontextu násilných činů, přičemž směry feministické teologie, ovlivněné socialistickými myšlenkami, za příčinu vykořisťovatelským praktik považují kromě patriarchální ideologie i kapitalismus. Dorothee Sölle pak hovoří o tzv. fetišizaci sexuality i tělesnosti, kde je universální potřeba vzájemnosti nahrazena politikou nákupu a prodeje, nabídky a poptávky. Vše je dostupné, vše je možné koupit. V této kapitalistické perspektivě jsou pak ženy objektem sexuálního zájmu, prostředkem k dosažení cílů, přičemž ženy na tomto procesu participují s ohledem na „spolupráci“ žen v rozvoji konzumního průmyslu, kde se z těl stává dostupné zboží.<sup>12</sup> V kapitalismu a patriarchální ideologii pak Sölle spatřuje znehodnocení a úpadek sexuality a tělesnosti, kterým je upírán jistý vztahový a spirituální rozměr.

Proti tendenci „sexualizovat“ sexualitu, limitovat ji výhradně na tělesnou rozkoš pak Sölle staví mystiku, jež vyrůstá na základech erotiky, bez které by každá mystická zkušenost byla nemyslitelná.<sup>13</sup> Je to právě ona dynamika vztahu a vztah sám, kde milovaný je blízký i vzdálený, tajemný i zřejmý, jež stojí v základu lásky, která zahrnuje i sexualitu. Pro Sölle je to pak právě mystika erotiky, která nabourává patriarchální zvyklosti a konzumerismus. Mystika, jakožto dekonstrukce sociálně konstruovaných genderových rolí tak ukazuje na nesmyslnost tradiční tendence regulace a cenzury zejména ženské sexuality, a navrácí pak lidské bytosti, předně ženy, k prožívané, sdílené spiritualitě veškerenctva s Bohem.<sup>14</sup>

Ačkoliv se tedy feministická teologie věnuje rehabilitaci tělesnosti a sexuality, činí tak explicitně s ohledem na ženy. Přestože lze tento počín spatřovat ve světle emancipačního potenciálu a možné pozitivní transformace pro genderovou otázku, nelze se vyhnout výtkám z esencialismu, tj. předpokladu o existenci dvou typů zcela odlišných sexualit-mužské a ženské., které v důsledku nerovnosti spíše rekonstruují než li dekonstruují. Nekoherentnost konceptů feministické teologie s ohledem na sexualitu, spolu s již zmíněným esencialismem a exkluzivitou smě-

<sup>11</sup> Opočenská, J. Křesťanství. In Blanka Knotková Čapková a kol. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. 2008 s. 68-109.

<sup>12</sup> Sölle, D. *Lieben und Arbeiten*. 1988.s.157-158.

<sup>13</sup> Sölle, D. *Mystika a vzdor.Ty tichý křiku*.2015.s.165.

<sup>14</sup> Tamtéž. S.

rem k ženám, patrnou napříč feministicko- teologickým spektrem, narušuje koncept sexuální mystiky Matthewa Foxe, který ač rovněž usiluje o obrodu pozitivního pohledu na tělo a reintegraci sexuality zpět do náboženského života, činí tak podstatně důsledněji, universálněji.

Podobně jako feministická teologie i Fox spatřuje v západním diskursu o sexualitě nedostatky spojené s tabulací, cenzurou, tichem, moralizováním a studem. „Věřím, že západní církev věrná učení svatého Augustina vesměs lituje toho, že jsme pohlavní, tělesné bytosti.“<sup>15</sup> Pro Foxe je pak sexualita darem kosmického Krista, který je v milování přítomen. Nepohlíží na bezduché, nemonogamní tělesné potěšení či na sexualizování pohlavní identity, ale na akt lásky, dávání a přijímání, odevzdání sebe druhému. „Pohlavní akt je velmi osobním a intenzivním dáváním sebe sama, úmyslným a záměrným dáváním onoho „já jsem“, kterým je člověk.“<sup>16</sup> S odvrácením se od „znásilňování“ a zneužívání sexuality se stejně tak jako Sölle, ačkoliv více genderově nevyhraněně, přiklání ke kořenům zdravé, tvořivé sexuality, a sice k mystice, která člověka navrácí k Bohu, k nerentabilní lásce.<sup>17</sup>

## Závěr

Problematika tělesnosti a sexuality v kontextu křesťanství je tématem i feministické teologie, která se ve své antropologii vymezuje vůči platónsko-augustinovské tradici a pohlíží na člověka jako na komplexní jednotu duše a těla, kde obě složky jsou si rovné, s ohledem na perspektivu dobroty stvoření. Podobně jako v evangelickém kontextu J.Moltmann, na nějž předně navazuje D. Sölle, tak přistupují k tělesnosti skrze perspektivu stvoření, kdy stvořitel stvořil člověka k obrazu svému, tedy bytost mimo jiné i tělesnou. Na rozdíl od Moltmanna však feministická teologie spolu se Sölle postupuje směrem k akcentování genderové rovnosti s explicitním zaměřením se na ženy, a spíše se zaciluje na důsledky „zapomenutí“ v kontextu tělesnosti a sexuality žen, a na možnosti, jak tradiční dichotomie narušit a přehodnotit. Na pozadí akcentování centrálních hodnot vztahovosti a vzájemnosti se tak pokouší začlenit ženy, a jejich tělesnost, zpět do kontextu náboženského života.

Východiska feministické teologie se pak zdají být spíše esencialistická, přičemž esencialistické charakteristiky jsou nejpatrněji zřetelné v tematizování sexuality. Ačkoliv si feministická teologie klade za cíl dekonstruovat mylné představy o sexualitě a reintegrovat ji zpět do kontextu života,tj. odvrací se od tendence ji tabuizovat a cenzurovat, dekonstrukce je výhradně zacílena na ženy a specifickou, ženskou

<sup>15</sup> Fox, M. *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*. 2004.s. 190.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 191.

<sup>17</sup> Tamtéž.s.208-209.

sexualitu, odlišnou od mužské. Předpoklad existence dvou odlišných sexualit se tak nevyhne právě výtce z esencialismu spolu s výtka „přesexualizované“ kategorie tělesnosti. Přestože feministická teologie vnímá sexualitu optikou spirituality a vymezuje se vůči jejímu objektivizování a zneužití, sexualitu i tělesnost vnímá v úzkém spojení, které zahrnuje genderové stereotypy, jež genderovou nerovnost v důsledku reprodukuje než než-li narušují. Jistým korektivem úvah feministické teologie s ohledem na sexualitu je pak koncepce Matthewa Foxe, který rovněž „očisťuje“ sexualitu od tradičních stereotypů, avšak universálně, napříč genderovými kategoriemi, kde sexualita jako součást mystiky dokládá Boží lásku, jež je přítomna v lásce, vazbách mezi lidmi, oddávajícími se uvědoměle jeden druhému.

# INKLUZIVNÍ NÁBOŽENSKÉ VZDĚLÁVÁNÍ A JEHO VÝZNAM V INTEGRAČNÍM PROCESU MIGRANTŮ A SOCIALIZAČNÍM PROCESU ČESKÝCH OBYVATEL

NOEMI BRAVENÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
PRÁVNICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
FACULTY OF LAW OF CHARLES UNIVERSITY  
[noemi.bravena@htf.cuni.cz](mailto:noemi.bravena@htf.cuni.cz)

## **Inclusive religious education and its importance within the integration process of migrants and the socialization process of Czech residents**

**Abstract:** The paper deals with the concept of inclusive religious education and its relation to the integration of individuals and groups as well as the religious socialization of the whole Czech society. This method of education of children and religious minorities and majorities shows itself to be very topical, especial in connection with the migration crisis. The paper offers an insight into the establishment of this new paradigm and teaching method within the current religious pedagogy and methodology, as well as current professional reflection. On the basis of a good-practice example some issues of this type of education are presented: evocation of preconceptions related to an unknown topic, arousing of child's interest in coming to know something about the topic, the role of the teacher in the education and specific competences acquired by this form of education (cultural, understanding the minorities, for higher thinking, theological and spiritual).

**Keywords:** Inclusion; religious minority; inclusive education; structure of the Bible; Jewish Bible; Protestant Bible; Catholic Bible; horizontal elementarisation; vertical elementarisation; intercultural competence; competence for understanding the minorities; competence for higher thinking; theological competence; spiritual competence

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 206 – 217.

V usnesení<sup>1</sup> vlády České republiky ze dne 3. 12. 2018 č. 10 o *Postupu při realizaci aktualizované Koncepce integrace cizinců – Ve vzájemném respektu v roce 2018*<sup>2</sup> se dočteme o důrazu na „interkulturní kompetence“ pracovníků s cizinci. Je zde zmíněno prohlubování těchto kompetencí zejména s ohledem

<sup>1</sup> Tento příspěvek vznikl v rámci řešení projektu NAKI MK 31134/2017 POD: Právní, historické a společensko-vědní aspekty nových a tradičních menšin v České republice.

<sup>2</sup> Usnesení vlády České republiky ze dne 3. ledna 2018 č. 10 o Postupu při realizaci aktualizované Koncepce integrace cizinců – Ve vzájemném respektu v roce 2018, s. 8, dostupné z: <https://www.mvcr.cz/migrace/clanek/integrace-cizincu.aspx?q=Y2hudW09Mg%3d%3d>.

na praktické záležitosti<sup>3</sup> a konkrétní oblasti: „školství“, „oblast sociální práce a služeb“, „oblast kultury“, „zaměstnanosti“ a „oblast pobytu cizinců“.<sup>4</sup> Tato kompetence je v usnesení zmíněna v souvislosti s dospělými, zatímco tento příspěvek chce přiblížit význam formování této kompetence již u dětí, a to konkrétně za pomoci tzv. inkluzivního náboženského vzdělávání.

## 1. Inkluzivní náboženské vzdělávání jako chybějící prvek církví, náboženských společností i české školy

V České republice je pojem inkluze chápán a vnímán jako problematika dětí s mentálním postižením, poruchami chování nebo učení. Zatím se u nás nevede diskuze o tom, že se inkluze vztahuje i k problematice **náboženských menšin** (roz. jiných než většinových náboženství, ale i církevních menšin)<sup>5</sup>. Nelze se proto divit, že si zatím nikdo nepoložil otázku, jak se pojem inkluze vztahuje k náboženskému vzdělávání, vzdělávání souvisejícímu s náboženskými tématy (multikulturní výchova, etická výchova apod.), ale i s názorovou heterogenitou třídy nebo vzdělávané skupiny.

Inkluzivní náboženské vzdělávání je pojmem i v zahraniční diskuzi relativně novým. Poukazuje na to, že i náboženství a kulturní specifika hrají významnou roli v procesu edukace, socializace a **zejména integrace dítěte do většinové společnosti**. Německo po svých prvních výukových integračních programech s migranty proto začíná hledat další možnosti integrace v pojmech konstruktivistické náboženské pedagogiky (O. Reis, H. Mendl, H. Roose, G. Büttner aj.). Jejich hlavním zájmem není to, co se žák naučí (znalost jako cíl: „nyní vám vysvětlíme, co jsou naše hodnoty“), ale samotný **proces** utváření dané znalosti a dovednosti, který je vždy spojen s tím, s čím dané dítě již do učebního procesu přichází (prekoncepty, předporozumění). Důležité pak je, jak dítě znalost získá, jestli ji umí analyzovat a aplikovat na svůj život. V pozadí vidíme prvky kritického myšlení, na které poukazuje stále více učitelů i u nás.<sup>6</sup>

Inkluzivní náboženské vzdělávání Česká republika nezná. Výuka náboženství probíhá pravidelně v církvích (většinových i menšinových) a na církevních školách, kde její výuku upravuje školní vzdělávací program. Vyšší kurikulární dokument –

<sup>3</sup> Ibidem, s. 9, 14, 15, 18, 22, 23, 25.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>5</sup> BRAVENÁ, Noemi. Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal. Anregung zur integrativen Erziehung an der Grundschule. In BÜTTNER, Gerhard; MENDL, Hans; REIS, Oliver; ROOSE, Hanna (Eds.) *Heterogenität im Klassenzimmer. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik: Religion lernen*, sv. 9. Babenhausen: Verlag Ludwig Sauter, 2018, s. 133–148.

<sup>6</sup> Viz časopis *Kritické listy*, např. [http://www.kritickemysleni.cz/klisty\\_archiv.php](http://www.kritickemysleni.cz/klisty_archiv.php); LAZÁREK, Pavel. Metody vedoucí k rozvoji kritického myšlení. In *Cesty katecheze*, č. 2, 2018, s. 22–26.

*Rámcový vzdělávací program* – předmět náboženství<sup>7</sup> neobsahuje, byť jsou tyto prvky obsaženy v průřezových tématech *Multikulturní výchova* nebo *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*.<sup>8</sup>

Co se týká inkluzivního vzdělávání v náboženských skupinách působících na území České republiky, je situace v podstatě stejná jako ve školství. Každá náboženská skupina (většina i menšina) koncentruje své vzdělávání na předávání znalostních obsahů a určitého mysteria konkrétní víry v Někoho nebo v Něco. Pouze některé skupiny, např. církve s pevně danými církevními osnovami, přistupují k náboženským přesahným tématům, jako jsou např. náš vztah k ostatním, ostatní křesťanské církve, jiná náboženství. V tomto smyslu má výuka náboženství „seznamovat s náboženstvími a světovými názory, které odpovídají současnému světónázorovému pluralismu v naší společnosti, vidět jejich cenu, kriticky je zkoumat, budovat pozitivní vztahy k lidem jiných náboženských vyznání a rozvíjet ekumenické postoje.“<sup>9</sup> V praktické realizaci výuky je to však spíše záležitost závislá na konkrétním pedagogovi a jeho schopnostech.

Celkově můžeme shrnout, že v celé české společnosti chybí inkluzivní náboženské vzdělávání jako určitá nezávislá platforma pro získávání **různých kompetencí, které se vstříc migrační krizi ukazují jako velmi podstatné** a které česká většinová společnost zkrátka nemá a handicapují ji v běžném životě, v uzavírání zahraničních obchodů v jiných kulturních prostředích, v porozumění a interpretaci výpovědí migrantů i žadatelů o azyl.

Řada náboženských pedagogů velmi zpozorněla poté, co se někteří obyvatelé s migračním původem (tzv. druhá generace migrantů) zradikalizovali nebo zapojili do některých teroristických útoků. Zde se ukazuje, že společnost může mít v době udělování azylu nebo pobytu jasnou představu o tom, zda se migrant integruje, ale nemá záruku v integraci dalších generací. Není to jen o docházení dětí do české školy, o tom najít si zaměstnání, mít české přátele v dané zemi, ale o něčem daleko hlubším, co jsme dosud nepovažovali za podstatné. Je to nábožensko-kulturní socializace jednotlivce, která příchodem nebo pobytem v nové zemi zažívá otřes. Integrace není o spuštění programu v jednotlivci, který jej bezhlavě a bezezbytku aplikuje na sebe i své děti, ale o vzájemném poznávání, vzájemných nabídkách,

<sup>7</sup> JERÁBEK, Jaroslav; TUPÝ, Jan a kol. *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání*. Praha: Národní ústav pro vzdělávání 2017 [cit. 2018-09-15]. Dostupné z: [http://www.nuv.cz/uploads/RVP\\_ZV\\_2017.pdf](http://www.nuv.cz/uploads/RVP_ZV_2017.pdf), s. 52.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 130n, 132n.

<sup>9</sup> MUCHOVÁ, Ludmila; MUROŇOVÁ, Eva. *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve v 1.–9. ročníku základní školy (pro nepovinný předmět náboženství v základních školách)*, Praha: ČBK, 2004, [cit. 2018-09-15]. Dostupné z: <file:///C:/Users/dell/Downloads/27-osnovy-k-vyuce-nv.pdf>.



obohacování i o poznávání konkrétních právních, kulturních, morálních i osobních hranic.

Přístup státu k náboženským menšinám jde proto ruku v ruce s hermeneutikou jako naukou o porozumění a interpretaci člověka, tj. jeho výrokům, myšlení, chování:

1. Čecha, který se hlásí k náboženské menšině,
2. cizince – příslušníka náboženství, který čeká na udělení azylu, kterému byl udělen azyl či již delší dobu na území daného státu pobývá.

Z tohoto velmi stručného výčtu vidíme, že je to mnoho vrstev porozumění člověku, které jsou v praxi většinou směřovány. Tímto článkem cílíme otevřít velmi závažnou otázku, jak vůbec k problematice náboženských menšin přistupovat edukačně a jak posuzovat její jednotlivé členy, sympatizanty v konkrétním čase, na konkrétním místě a s konkrétním vlastním životním příběhem. „Důležitým faktorem vzájemného soužití bude využívání společných fór, prostorů a činností, v nichž cizinci a majorita přicházejí do vzájemného styku, rozvíjení mezikulturního i mezireligiózního dialogu“.<sup>10</sup>

**Inkluzivní náboženské, příp. i interkulturní vzdělávání je jednou z integračně-edukačních cest, jak porozumět tomu vnitřnímu a rozvíjet to vnitřní v jednotlivci, co může mít za následek vykořeněnost a odpor vůči většinové společnosti, ale co zároveň může vést k osobní angažovanosti v kulturním dědictví Evropy.**

## 2. Inkluzivní vzdělávání ve výuce náboženství

Inkluze znamená začlenění všech žáků jako rovnocenných do vzdělávání. Školy by měly „vzdělávat všechny děti bez ohledu na jejich fyzické, intelektuální, emoční, sociální, jazykové nebo jiné podmínky. Běžné školy s inkluzivní orientací jsou nejefektivnějšími prostředky pro potlačení diskriminujících postojů, pro vznik vstřícných komunit, vytváření začleňující společnosti.“<sup>11</sup> V tomto smyslu můžeme hovořit i o náboženské inkluzi. Nejdříve se proto podívejme, proč se vůbec o náboženskou inkluzi začalo hovořit.

**Inkluzivní náboženská pedagogika se jako pojem používá** a najdeme ji definovanou v rámci publikační činnosti určité komunity křesťanských náboženských pedagogů sdružených ve vědecké společnosti „Verein für Konstruktivismus in Theologie und Religionsdidaktik e.V.“, kteří usilují o upřesnění tohoto tématu a pracují s tímto pojmem. Můžeme proto říct, že náboženská inkluzivní vzdělávání

<sup>10</sup> Aktualizovaná Koncepce integrace cizinců – Ve vzájemném respektu a Postup při realizaci aktualizované Koncepce integrace cizinců v roce 2016, s. 21, [cit. 2018-09-15]. Dostupné z: file:///C:/Users/dell/Downloads/KIC\_2016\_a\_Postup\_pri\_realizaci\_KIC-2016\_-\_usneseni\_vlady\_c\_26-2016.pdf

<sup>11</sup> PRŮCHA, Jan; WALTEROVÁ, Eliška; MAREŠ, Jiří. *Pedagogický slovník*. Praha: Portál, 2003, s. 85.

je nové pedagogické paradigma, které vzniklo v německy mluvících zemích a je udržováno skupinou tamějších křesťanských evangelických a katolických náboženských pedagogů.

Podněty k založení této vědecké platformy v roce 2013 byly:

1. nový způsob myšlení uvnitř náboženské pedagogiky: konstruktivistická pedagogika je vnímána jako doplněk dosavadního způsobu výuky, který klade důraz na edukovaného a jeho svět (*childcentered education*), zamýšlí se nad procesy učení a vznikem dětských představ o světě;
2. nové didaktické a empirické pokusy – do nichž jsou implementovány prvky konstruktivismu a jsou navrhována doporučení pro jiný typ výuky a vzdělávání dětí.

Je to zatím jediná vědecká komunita tohoto typu, která se touto problematikou zabývá z hlediska teorie i empirie. Hlavním impulsem pro založení této expertní skupiny bylo, že „vnímání světa a význam světa, učení se a náboženské učení jsou v podstatě **subjektivní**“.<sup>12</sup> Subjekt je tím, kdo si utváří představy, u kterých je diference mezi tím, co je jako představa v myšlení jednotlivce, a tím, co jednotlivec artikuluje navenek v podobě slov.

Inkluzivní náboženské vzdělávání je z tohoto úhlu pohledu definováno zejména s ohledem na výuku náboženství takto:

- „podporuje pozitivní chápání rozdílů a rozmanitosti, přičemž k obohacení dochází na základě zkušenosti (*erfahrbar*);
- obsahuje přístup, který je praktikován a zažíván ve zkušenosti a podporuje hodnoty;
- vede k rozpoznání a ke zmírnění překážek učení všech osob zapojených do učení;
- bere v úvahu různé zájmy a potřeby studentů dělí;
- požaduje a nabízí podporu;
- dialog je konzistentní strukturální princip výuky;
- má učební nabídky diferencované podle individuálních učebních podmínek a možností.“<sup>13</sup>

Inkluzivní náboženské vzdělávání obsahuje témata náboženská, křesťanská i kulturní.

---

<sup>12</sup> Dostupné z: <http://www.phil.uni-passau.de/religionspaedagogik/forschung/konstruktivismus/>, [cit. 2018-09-15].

<sup>13</sup> PITHAN, Annebelle. Inklusion. In *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet, WiReLex*, roč. 2016. Deutsche Bibel Gesellschaft, s. 5, [cit. 2018-10-15]. Dostupné z: [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Inklusion\\_\\_2018-09-20\\_12\\_42.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Inklusion__2018-09-20_12_42.pdf).

### 3. Pilotní projekt v českém kontextu

Pro účely ověření možností inkluzivního náboženského učení v české škole jsem si zvolila téma, které v sobě zahrnuje problematiku náboženských menšin dvou typů:

1. náboženská menšina: menšina židů x většina křesťanů;
2. náboženská menšina uvnitř křesťanského náboženství: menšina protestantského x většina katolického vyznání.

Budeme-li v této úvaze důslední, tak ve výukovém procesu nastal i třetí typ, a sice:

3. náboženská menšina uvnitř ateistické nebo nevyhraněné většiny: to, k čemu se děti v konkrétní třídě skutečně otevřeně hlásí.

Scénář lekce jsem nazvala: Bible je knihovna.<sup>14</sup> Cílem výuky bylo představit hlavní členění Bible (strukturu), nikoliv jednotlivé knihy, ale celky s ohledem na židovskou, katolickou a protestantskou tradici. Vymezení židovský x křesťanský jsem chtěla ukázat na rozdílech mezi židovskou a křesťanskou Biblí a rozdíl katolický x protestantský na jiném počtu starozákonních knih. Scénář lekce byl inspirován metodou plánování výuky podle programu *Čtením a psaním ke kritickému myšlení*. Tento inovativní směr vycházející z pedagogického konstruktivismu dělí výukovou hodinu na tři velké části, v kterých se dítě učí vždy trochu jiným způsobem, nicméně po celých 45 minut výuky. Tyto tři části jsou: Evokace (dítě si vybavuje vše, co k tématu zná) – Uvědomění si významu (dítě si buduje hlubší porozumění tématu) – Reflexe (dítě si utvrzuje to, co se naučilo).<sup>15</sup> Nevýhodou je časová náročnost a menší množství probrané látky. Na průběh výuky má též vliv to, že děti na tento způsob zatím nejsou zvyklé, tj. neumí s určitými metodami pracovat. V tomto způsobu výuky v České republice školí učitele organizace *Kritické myšlení*<sup>16</sup>, je však na iniciativě škol, zda své učitele na tato školení pošlou.

#### 3.1. Náboženské téma není známé pro všechny děti – jak začnou děti hovořit a přemýšlet o tématu?

Když se dítě na základní škole učí o jakémkoliv tématu, evokuje informace např. k obrysu zvířete, obrázku planety apod. To v náboženském vzdělávání není úplně možné, protože dítě nemusí mít a většinou nemá z „běžného“ života dostatek informací o jednotlivých složitějších tématech. Z tohoto důvodu nebyly dětem

<sup>14</sup> Celý scénář lekce bude představen v *Kritických listech* a ve výukovém materiálu České biskupské konference.

<sup>15</sup> STEELOVÁ, Jeannie L.; MEREDITH, Kurtis S., TEMPLATE, Charles; WALTER, Scott. Co je kritické myšlení: vymezení pojmu a rámce E-U-R. *Čtením a psaním ke kritickému myšlení příručka I*. Praha: Kritické myšlení, 2007, s. 23–26.

<sup>16</sup> [cit. 2018-09-15]. Dostupné z: <http://www.kritickemysleni.cz/nabidka.php>.

během výuky rozdány obrázky Bible, ale obrázky klasické knihovny, u které jsem předpokládala, že ji dítě zná a dokáže říct, co v knihovně je a proč to tam je.

Jak se ukázalo, **posuneme-li oblast evokace do paralelního tématu ve světě dítěte**, které dítě zná (knihovna, knížky), není nutné fázi evokace představ o daném tématu v rámci náboženského vzdělávání přeskakovat s tím, že si dítě nemá co vybavovat. Dítě neevokuje téma samotné (strukturu Bible), ale **význam tohoto tématu pro člověka** (struktura knihovny je jedinečná, má svůj řád, svá písmenková označení, aby se tam člověk vyznal, má knížky, které jsou podobné apod.). Evokace není proto primárně teologická, ale **antropologická**. Navíc mladší školní děti nemají problém s **analogickým myšlením**, na kterém je v podstatě tento typ vybavování si tématu založen – tj. ve svém světě poznává, jaký má konkrétní věc význam, a paralelně jej nazírá ve světě náboženském. Závisí proto hodně na učiteli, zda pro vstupní fázi výuky vymyslí takovou paralelu, která by dítěti později ukázala hlubší vztažnost k tématu a byla by pro něj zajímavá. Ukázalo se, že i pro hodně složité téma lze nalézt v realitě dítěte určitou konkrétní paralelu.<sup>17</sup>

K probuzení zvědavosti děti v rámci uskutečněné lekce vyplňovaly tabulku V-CH-D (Vím – **CH**ci vědět – Dozvěděl jsem se). Tabulka má tři sloupce, dva z nich vyplňuje dítě před výkladem nové látky (vím a chci vědět), poslední po výkladu nové látky (dozvěděl jsem se). Většina dětí v úvodní části hodiny do prvního sloupce tabulky s názvem „vím“ napsala otazník. Dítě skutečně zjišťuje, že k určitému tématu nic neví – nemá žádné vědomosti ani názor. V klasické výuce dítě většinou něco o tématu ví nebo si pod tématem něco představí. U složitějších náboženských témat je vágní prekoncept častý. Dítě je tak motivováno dozvědět se o tématu víc, zjišťuje, že je normální něco nevědět, a není za to sankcionováno; je motivováno sestavit do druhého sloupce otázku, na kterou se chce dozvědět odpověď.<sup>18</sup>

### 3.2 Role textu v porozumění tématu

Ukázalo se, že je skutečně pracné připravit ze složitého textu vztahujícího se k více náboženským menšinám jednoduchý text pro žáky základní školy, aby nebyl jen taxonomickým výčtem struktury Bible. Dětem v orientaci pomáhaly kresby knihovny knih Starého a Nového zákona. Děti pracovaly s následujícími texty:<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Více viz BRAVENÁ, Noemi. Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal, s. 136–168.

<sup>18</sup> Více Ibidem, s. 136–168.

<sup>19</sup> Texty navrženy autorkou článku. – srov. Obrázky k jednotlivým knihám Bible jsou dostupné na: <http://deti.vira.cz/bible-pro-deti/>. Pozn. Pro pedagogy: SZ knihovna na tomto obrázku obsahuje také knihy deuterokanonické (má celkem 46 knih), řazení odpovídá Bibli židovské, tj. správně by knihovna SZ měla mít vyměněný třetí a čtvrtý regál.

<p><b>Text č. 1</b> <b>Křesťanská bible</b></p> <p>má <b>dvě části</b>: Starý a Nový zákon.</p> <p><b>Nový zákon</b> má 27 knih a je pro křesťany důležitější než Starý zákon, protože se v něm dočteme o Ježíši Kristu. Dělí se na <b>čtyři části</b>:</p> <p>Evangelia (4 knihy) Skutky apoštolské (1 kniha) Dopisy (21 knih) Zjevení Janovo (1 kniha)</p> <p>Slovo evangelium znamená dobrá zpráva a mají ho v názvu 4 knihy, které popisují narození, život, smrt a zmrtvýchvstání Ježíše Krista.</p> <p><b>Katolická bible má celkem 73 knih a protestantská 66 knih.</b></p>	<p><b>Text č. 2</b> <b>Křesťanská bible</b></p> <p>má <b>dvě části</b>: Starý a Nový zákon.</p> <p><b>Starý zákon</b> má více knih než Nový zákon a dělí se na <b>čtyři části</b>:</p> <p>Knihy Mojžíšovy (5 knih) Historické knihy (dějepisné knihy, 16 knih) Knihy naučné (mudroslovné, 7 knih) Prorocké knihy (18 knih)</p> <p>Má celkem 46 knih, ale protestanti (evangelíci) se učí, že Starý zákon má pouze 39 knih. Katolíci navíc do knih Starého zákona zařazují 7 dalších knih (deuterokanonické): Júdit, Tobijáš, Báruch, Sírachovec, Moudrost, 1. kniha Makabejská, 2. kniha Makabejská.</p> <p><b>Katolická bible má 73 knih a protestantská 66 knih.</b></p>	<p><b>Text č. 3</b> <b>Židovská bible</b></p> <p>se jmenuje <b>TaNaCh</b> a má 24 knih.</p> <p><b>Dělí se na tři velké části:</b></p> <p><b>Ta = TÓRA (zákon) – (5 knih Mojžíšových)</b> <b>Ne = NEVIÍM (proroci) (8 knih)</b> Je to malé číslo, protože židé mají všech 12 malých proroků v jedné knížce na rozdíl od křesťanů. <b>Ke = KETUVÍM (spisy, 11 knih)</b> Obsahují básně, modlitby a další texty, které nebylo možné zařadit do druhé části Židovské bible.</p> <p>Celý TaNaCh nazvali křesťané Starým zákonem a některým knihám dali jiné pořadí. Ale pozor, <b>Židovská bible i Starý zákon obsahují úplně stejný text.</b></p> <p>Nenajdeme v ní deuterokanonické knihy.</p>
--	--	---

Text vede děti k náboženskému porozumění a je důležitou součástí náboženského socializačního procesu. Význam pro dítě si ukážeme na tom, jak děti v závěru výukové hodiny doplnily poslední sloupec tabulky V-CH-D s názvem „dozvěděl jsem se“, tj. to, co děti selektivně vybraly jako to důležité z celé 45minutové výuky.

Většina dětí do třetího sloupce tabulky V-CH-D psala, že se dozvěděla, proč je Bible knihovna nebo že je Bible knihovna, že „je pravda, že je Bible knihovna“ aj. Dále děti psaly, že existuje Starý a Nový zákon a také židovská Bible. Některé děti však postřehly i **jinakost a shodnost mezi jednotlivými biblemi** a vyjádřily ji slovně takto: dozvěděl jsem se, „že se Bible nazývá knihovna, protože je to v překladu z jejího jména, a že Židé nemají Nový zákon“, „o Židovské bibli a o křesťanské bibli, že jsou jiné“, „Bible je knihovna, židé a křesťané mají něco společného“, „že je židovská a křesťanská“ (3. třída). Tyto výpovědi dětí ukazují v podstatě hlubší znalost, než je znalost dětí v tomto věku ve většině církví, kde je tendence slučovat Starý zákon a židovský Tanach z důvodu stejného textu.

Inkluzivní náboženské vzdělávání cílí na vztahy mezi více komponenty (v našem případě biblemi), což klade náročnost nejen na práci učitele, ale i na **pochopení ze strany žáka**. Děti si proto z výuky odnáší i chyby, se kterými musí pedagog počítat a dále s nimi pracovat. Ukážeme si dvě miskoncepce, které souvisí přímo s vnímáním **náboženské menšiny**:

- „Dnes jsem se dozvěděla, že Bible je knihovna a proč se jí tak říká a že je **rozdělená na 3. části** Noví zákon, Starý zákon a Židovskou bibli.“ Miskoncepce vznikla propojením dvou rozdílných Biblí v jeden celek, tj. nepochopením, že se jedná o dvě KNIHY různých náboženských skupin.
- Dozvěděl jsem se, „Že židi **nevěří v Mojžíše**, že Bible je knihovna.“ Miskoncepce vznikla tak, že dítě špatně rozumělo komentáři svého spolužáka a mé reakci na něj. Žák zdůrazňoval, že židé nevěří v Ježíše, a já jsem jim vysvětlila proč: je to již očekávaný Mesiáš. Jiný chlapec si pojem Mesiáš s největší pravděpodobností spletl s jinou biblickou postavou – Mojžíšem.

### 3.3 Role učitele v procesu inkluzivního náboženského učení

Pedagog má být tím, kdo zprostředkovává obecnou znalost. Jedná-li se o konfesně vázanou výuku nebo katechezi v rámci církve, pak je nauka dané církve převažující, a proto se nejedná o inkluzivní učení v úzkém slova smyslu, ale o přesažnou nebo ekumenickou dimenzi výuky náboženství. U inkluzivního náboženského učení se ukazuje, že příprava učitele je naprosto zásadní, tj. je tím, co rozhoduje o úspěchu nebo neúspěchu naplnění předem daných cílů. V tomto smyslu souzním se slovy P. Grassera, že „inkluzie začíná u učitele“.<sup>20</sup>

Nové definice si zasluhuje i pojem elementarizace vzdělávacího obsahu. Z klasické výuky známe tento proces jako zjednodušování složitějších vzdělávacích obsahů. U klasických témat, jako jsou např. 2. světová válka, geometrické tvary,

<sup>20</sup> GRASSER, Patrick. Inklusion in Religionsunterricht: Vielfalt leben. Göttingen: Vedenhoeck und Ruprecht, 2014, s. 45.

příroda kolem nás aj. (jakož i u biblických příběhů), probíhá elementarizace tzv. **vertikálně**. Máme nějakou sumu informací (data, postavy, činnosti, barvy, nálady apod.) a z nich vybereme jen ty nejdůležitější. Učitel tak látku v podstatě zredukuje na informace, o kterých je přesvědčen, že je dítě pochopí a vejdou se do 45 minut výuky.

Problém u inkluzivního, tj. i mezináboženského a interkulturního učení je ten, že vertikální způsob elementarizace zastíní problém **jinakosti a shodnosti, o který nám primárně jde. Ve vztahu menšiny a většiny to platí dvojnásobně, protože i ony obsahují něco shodného a něco rozdílného**. Nemohu se zcela ztotožnit s encyklopedickou definicí, že „slučování zájmu nábožensky smýšlejících lidí např. v ekumenismu vede i k stírání hranic mezi náboženskými většinami a menšinami.“ Pro diváka z venku se to možná tak jeví, pro účastníka uvnitř náboženské skupiny ani ekumenismus nesmaže rozdíly. Jakmile není rozdíl přiznán ve výuce, dochází k dezinterpretaci, což může mít za následek i pobouření mezi členy jednotlivých náboženských skupin. Z tohoto důvodu se s rozdílností a shodností u jednotlivých náboženských skupin musí pracovat skutečně velmi opatrně a citlivě, a to vždy s ohledem na to, že tato rozdílnost vždy existuje a existovat BUDE. Každá jinakost je totiž součástí určité nauky dané náboženské skupiny a popřením nebo nedoceněním tohoto faktu učitel v podstatě podporuje **nikoliv jednotu, ale nesnášenlivost („tak nám to ti katolíci zase berou“, „proč mi to vnucuje?“)**.

Jak tedy probíhá elementarizace u našeho tématu struktury Bible? Probíhá dvěma směry:

- vertikálně – části Bible zužují nikoliv na knihy, ale na celky, s kterými seznamují dítě;
- horizontálně – redukuje informace o shodnosti a jinakosti mezi jednotlivými pojetími židovské a křesťanské, tj. katolické a protestantské, Bible.<sup>21</sup>

Horizontální elementarizační proces by měl nastat podle mého názoru dříve než proces vertikální. Konkrétně to znamená, že si jako učitel musím nejdříve rozmyslet, jakou shodnost (homogenitu) a jinakost (heterogenitu) dětem představím, aby se v tom všichni cítili oslovováni. Až poté si mohu položit otázku, jaké množství informací o třech různých kánonech biblických knih žákům sdělím.

**Doposud nebylo zmíněno, že i konkrétní místo realizace výuky stanovuje novou definici menšiny.** Ve výuce náboženství může být ateista menšinou, v multikulturní výchově (v rámci celé třídy) může být ateista většinou. I problematika být věřící a být bez vyznání rozhodně patří do náboženského pojetí inkluze.

<sup>21</sup> BRAVENÁ, Noemi. Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal, s. 141–142.

#### 4. Specifické kompetence v rámci inkluzivního náboženského vzdělávání

Ptáme-li se po konkrétním významu výše uvedených snah, můžeme definovat určité kompetence, tj. cíle výuky a vzdělávání. Kompetence definujeme s ohledem na téma Bible, ale jsou součástí všech témat inkluzivního náboženského vzdělávání.

**Kompetence interkulturní<sup>22</sup>** – dítě si osvojuje odlišnosti jednotlivých kultur na základě stejné „materie“. Je vedeno k tomu, že do života člověka patří skutečnost odlišného názoru i na tak uznávanou knihu. Jiný názor souvisí s jiným nazíráním textů i částí Bible, tj. s odlišnými kritérii při posuzování závažnosti pro život jednotlivce či konkrétní skupiny lidí. Jedná se zde i o nácvik komunikace mezi kulturně podmíněnými světovázorami.

**Kompetence porozumění menšinám** – o této kompetenci se zatím v oblasti edukace vůbec nehovoří a může být právem vnímána jako součást kulturní kompetence. Dítě se učí porozumět významu názorů, postojů a činností skupiny, která není většinou. Učí se porozumět způsobu uvažování této menšiny i jejím projevům ve společnosti i tomu, že má jiná hodnotící kritéria než většinová společnost. Dítě se dále učí specifické citlivosti, která je zakotvena v tom, že pro menšiny mohou platit jiné etické principy a morální jednání, byť používá stejný slovník jako většina – pojmy mohou mít jiné významy a nuance.

**Kompetence k vyššímu myšlení<sup>23</sup>** – dítě se učí dívat se „za strukturu“ – přesahovat danou strukturu biblí a vnímat v nich určitou konkrétní kulturu i životní filozofii. Tato kompetence nesouvisí s osobní vírou, ale se schopností transcendentovat vlastní myšlení a nazírat stejnou materii z více perspektiv, vzájemně je posuzovat a tím usilovat o komplexnější pochopení celku světa.

**Kompetence teologická<sup>24</sup>** – dítě se učí to, že jsou zde odlišnosti v pojetí struktury Starého zákona a v nazírání hodnoty Nového zákona. Teologická kompetence je výlučně spjata s teologickými obsahy, v tomto případě s porozuměním židovské, katolické a protestantské Biblí a jejich strukturou. Tato kompetence není vázána na konkrétní víru jednotlivce, tj. předpokládá se pochopení u všech dětí nezávisle na náboženské příslušnosti.

<sup>22</sup> Ke dvěma liniím vymezení pojmu interkulturní kompetence viz např. Hubená, Barbora. Interkulturní kompetence: proč ji potřebujeme a jak ji zvyšovat? In <http://text.psychologon.cz/296-interkulturni-kompetence-proc-ji-potrebujeme-a-jak-ji-zvysovat.pdf>

<sup>23</sup> BRAVENÁ, Noemi. „Nezabývej se jen sám sebou...“ Přesah a jeho význam pro socializaci a formování dítěte jako osobnosti. Praha: PedF UK, 2016, s. 137.

<sup>24</sup> K obecnému vymezení viz BRAVENÁ, Noemi. Teologická kompetence dětí. In *Testimonium fidei. Časopis pro teologii a katechetiku*. ZEC: Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, 2014. roč. 2, č. 1, 109–116; ZIMMERMANN, Mirjam. *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern: Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu*. Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.



**Kompetence duchovní<sup>25</sup>** – je vázána na náboženský kontext i skupinu. U dítěte dochází k prohlubování víry v rámci vlastní náboženské skupiny, zejména v osvojování argumentace pro vlastní pojetí vidění světa. Tuto kompetenci lze rozvíjet pouze u nábožensky socializovaných dětí, protože je spjata s naukou a s životem konkrétní církve nebo náboženské společnosti. Závisí na pedagogovi/katechetovi, kdy podněty k rozvoji této kompetence v rámci výuky dětem nabídne.

## 5. Závěr

Inkluzivní náboženské vzdělávání si žádá rozdílného přístupu celé pedagogické veřejnosti, protože inkluze citelně zasahuje do zaběhaných školních mechanismů a souvisí s promýšlením konkrétních situací „na míru“ dané škole, třídě i školnímu obsahu. Z jiného úhlu pohledu je žádoucí i rozdílný přístup ke vzdělávání členů uvnitř všech náboženských skupin, které mají vést k reflexi víry s ohledem na širší kontext – dát dětem možnost porozumět i tomu, co je za hranicemi náboženské skupiny.

Inkluzivní náboženské učení cílí k porozumění, docenění a začlenění všech subjektů edukačního procesu. „Vzhledem k tomu, že integrace je oboustranným procesem, je cílovou skupinou integrace i majoritní společnost“.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Více viz belgický katechetik André Fossion in BRAVENÁ, Noemi. Obrat k dětství. Nové výzvy pro náboženskou výchovu a vzdělávání. In *Cesty Katecheze: Revue pro katechetiku a náboženskou pedagogiku*. Praha: KTF, 2014. č. 2–3, s. 13–16.

<sup>26</sup> USNESENÍ VLÁDY ČESKÉ REPUBLIKY ze dne 3. ledna 2018 č. 10 o Postupu při realizaci aktualizované Konceptce integrace cizinců – Ve vzájemném respektu v roce 2018, s. 8, dostupné z file:///C:/Users/dell/Downloads/2018\_Postup\_pri\_realizace\_KIC-2018\_-\_usneseni\_vlady\_c\_10-2018%20(1).pdf

# CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ (ÚRYVEK Z KNIHY, POKRAČOVÁNÍ)

RUDOLF URBAN

*Tento další úryvek z knihy Rudolfa Urbana: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche, Marburg/ Lahn 1973 otiskujeme na mnohá přání. Knihu přeložil T. Svoboda a v budoucnu ji chystáme k vydání. Předchozí ukázka vyšla v ThR, roč. 87, 2/2016, str. 199 - 242.*

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 2: p. 218 – 263.

## Sociální rozvrstvení členů Církve československé v roce 1921

Sociální skupina	Pohlaví	A. Pracovníci v zemědělství a lesnictví Rybolov	B. Průmysl a živnosti	C. Obchod, bankovníctví a doprava	D. Státní správa, ve svobod. povolání a vojsko	E. Ve službách v domácnosti a v soukr. sféře	F. Ostatní profese a bez údaje	Celk.
Samost. výd. činní	muži	34 455	23 789	8 875	601	1 022	8 677	80 149
	ženy	36 444	26 110	12 495	1 159	4 003	21 551	101 762
	celk.	70 899	49 899	21 370	1 760	5 025	30 228	181 911
Pronájem/ pachtýři	muži	696	78	393	—	—	—	1 167

	ženy	791	88	523	—	—	—	1 402
	celk.	1 487	166	916	—	—	—	2 569
Úředníci	muži	434	3 575	8 383	7 886	—	17	20 295
	ženy	380	3 736	8 088	9 252	—	4	21 640
	celk.	814	7 311	16 471	17 138	—	21	41 755
Dělníci	muži	12 176	88 593	22 552	7 229	—	839	131 389
	ženy	10 682	80 912	20 413	4 791	—	946	117 744
	celk.	22 858	169 505	42 965	12 020	—	1 785	249 133
Uční	muži	97	10 630	748	—	—	27	11 502
	ženy	3	2 729	276	—	—	20	3 028
	celk.	100	13 359	1 024	—	—	47	14 530
Námezdní dělníci	muži	11 836	1 075	87	28	717	34	13 784
	ženy	17 769	921	87	21	711	7	19 550
	celk.	29 605	1 996	174	49	1 428	41	33 334
Celkem	muži	59 694	127 740	41 038	15 744	1 739	12 331	258 286
	ženy	66 069	114 496	41 882	15 223	4 714	22 562	264 946
	celk.	125 763	242 236	82 920	30 967	6 453	34 893	523 232

Zastoupení uvedené vrstvy v 1000 příslušníků Církve čsl.	Celkové obyvatelstvo	Církev čsl.	řím.-katol. církev	evangel. církev	bez vyznání	Židé
1. Samost. výd. činní	378,3	272,3	370,7	478,9	112,3	593,9
2. Samost. bez povolání	69,8	54,4	74,5	58,0	42,9	95,1
3. Pronájem/pachtýři	3,9	4,7	4,1	2,9	2,3	7,1
4. Úředníci	58,6	78,6	56,5	58,7	78,5	119,3
5. Dělníci	450,2	560,1	452,9	370,8	728,8	154,0
6. Ve službě	21,2	19,1	23,3	17,1	11,4	8,2
7. Výkon povolání neumožněn či ti, kteří se na povolání připravují (vojsko, žactvo atd.)	18,0	10,8	18,0	13,6	23,8	22,4

### Sociální rozvrstvení členů Církve československé v roce 1930

Sociální skupina	Pohlaví	A. Pracovníci v zemědělství a lesnictví Rybářov	B. Průmysl a živnosti	C. Obchod, bankovníctví a doprava	D. Státní správa, ve svobod. povolání a vojsko	E. Ve službách v domácnosti a v soukr. sféře	F. Ostatní profese a bez údaje	Celk.
Samost. výd. činní	muži	39 818	26 231	14 104	769	1 749	23 812	106 483
	ženy	40 938	29 908	19 663	1 569	1 665	36 857	130 600
	celk.	80 756	56 139	33 767	2 338	3 414	60 669	237 083
Pronájem/pachtýři	muži	527	189	894	4	5	—	1 619
	ženy	605	226	1 113	9	9	—	1 962
	celk.	1 132	415	2 007	13	14	—	3 581
Úředníci	muži	399	6 815	12 168	12 030	7	—	31 419
	ženy	428	7 521	13 855	15 773	15	—	37 592
	celk.	827	14 336	26 023	27 803	22	—	69 011
Zaměstnanci	muži	1 091	14 699	33 711	11 259	76	18	60 854
	ženy	977	14 584	33 266	10 831	83	9	59 750
	celk.	2 068	29 283	66 977	22 090	159	27	120 604
Dělníci	muži	12 979	126 390	14 061	9 146	2 319	2 332	167 227
	ženy	15 245	121 613	10 946	1 497	7 515	2 496	159 312
	celk.	28 224	248 003	25 007	10 643	9 834	4 828	326 539
Učni	muži	172	11 258	1 562	108	895	—	13 995
	ženy	11	2 389	873	39	518	—	3 830
	celk.	183	13 647	2 435	147	1 413	—	17 825
Námezdní dělníci	muži	3 247	4 006	475	53	—	1 043	8 824
	ženy	5 110	3 413	394	46	—	955	9 918
	celk.	8 357	7 419	869	99	—	1 998	18 742
Celkem	muži	58 233	189 588	76 975	33 369	5 051	27 205	390 421
	ženy	63 314	179 654	80 110	29 764	9 805	40 317	402 964
	celk.	121 547	369 242	157 085	63 133	14 856	67 522	793 385

Celkově se tak Církev československá jevila jako církev obyčejných lidí, k níž se hlásilo především dělnictvo a nižší střední třída. Takzvané vyšší třídy a inteligence se jejími členy převážně nestávaly. Inteligence se hned po založení církve připojila ke kritice historiků Pekaře a Šusty. Jestliže se příslušníci této vrstvy obyvatel zajímali o náboženství, spokojili se do značné míry s filozofií, a ti, kdo byli nábožensky lhostejní, zůstali převážně v té círk-

vi, kam právě náleželi. Církev československá tak v mnoha ohledech zůstala i z hlediska duševního profilu církví střední třídy a vyšší vrstvy dělnictva.

## 7. Duchovenstvo Církve československé, jeho původ a vzdělání

Když dne 8. ledna 1920 členové Klubu reformního duchovenstva založili Církev československou, vyslovilo se pro vytvoření této nové církve a odluku od Říma 140 katolických kněží. Své síly však následně nové církvi zdaleka neposkytlo všech 140 kněží; naopak, většina z nich byla nerozhodná a ztratila odvalu ve chvíli, kdy katolická církev sama z tohoto rozkolu vyvodila důsledky a odpadlíky exkomunikovala. Jen poměrně málo se jich tehdy odvážilo svou sice vehementně kritizovanou, ale přece zajištěnou existenci v rámci katolické církve vyměnit za nejistotu v nové církvi. V roce jejího založení k nové církvi přestoupilo pouze 53 katolických kněží, a i ti pouze pozvolna v průběhu roku. Na samém začátku pracovalo pro novou církev pouze sedm bývalých katolických kněží (většinou na prominentních místech). Byli to dr. Karel Farský, Gustav A. Procházka, Ferdinand Ctibor, dr. Josef R. Stejskal, Antonín Procházka, Martin Zeman a Arnošt Šimšík. Další tři pracovali jako pomocní duchovní taktéž od prvního dne ve službách nové církve: František Hoffer, Ferdinand Tichý a Josef Šlapák. V březnu roku 1920 pak do služeb církve vstoupilo dalších 7 kněží, v dubnu 4, v květnu 5, v červnu 2, v červenci, srpnu a září vždy 5, v říjnu 9 a v prosinci pak 4. Z těchto 53 kněží jich ale 13 opět z církve odešlo, takže až do své smrti nebo odchodu do důchodu pracovalo v Církvi československé pouze 40 kněží, kteří k ní přešli v prvním roce její existence.<sup>114</sup>

V následujících letech se počet kněží, kteří konvertovali z katolicismu, stále snižoval, a tyto konverze nakonec ustaly úplně. Konkrétně se hnutí konverzí během prvních 15 let existence církve vyvíjelo takto:

Rok	Konverze katol. kněží	Vystoupení nebo propuštění	Zůstalo v církvi
1920	53	13	40
1921	43	8	35
1922	28	5	23
1923	23	5	18
1924	7	—	7
1925	9	2	7
1926	5	1	4
1927	5	—	5

<sup>114</sup> ČZ č. 2 ze dne 10. 1. 1935.

1928	5	1	4
1929	2	1	1
1930	1	—	1
1931	3	1	2
1932	2	1	1
1933	1	—	1
1920–1934	187	38	149 <sup>&lt;?&gt;</sup>

Nasazení kněží, kteří přestoupili z katolické církve, ale mohlo dostačovat jen v počáteční době na pokrytí pastoračních potřeb nové církve. Od roku 1924 také příliv katolických kněží znatelně opadával, takže z této strany nebylo možné očekávat další posily kněžstva v církvi. Z dlouhodobého hlediska muselo také být pro tuto nezávislou církev nedůstojné, aby se spoléhala jen na konverze kněží z jiných církví, zejména když k takovým konverzím často docházelo kvůli osobním neshodám s nadřízenými a jiným nepříliš vznešeným důvodům. Často šlo takovým kněžím pouze o to, aby se mohli oženit a legitimizovat své nemanželské děti.<sup>115</sup> Církev československá proto brzy rozpoznala, že k ní z katolické církve nepřestupují vždy ti nejlepší kněží, a po roce 1926 takové kněží do své služby přijímala pouze ve výjimečných případech.

Církev československá tak od samého počátku musela usilovat o to, aby si odpovídající duchovní dorost získala jiným způsobem. V prvních letech se nedostatek kněží ještě řešil tak, že byli vysvěcováni laici – zejména učitelé –, a to od vyslance srbské pravoslavné církve, biskupa Dositeje, který církvi v letech 1921–1922 vysvětil devět kněží. Mezi nimi jsou dva muži, kteří církvi dali duchovně velmi mnoho: Alois Tuháček a František Kalous, oba učitelé na střední škole. Také biskup Gorazd, vysvěcený v Srbsku, církvi vysvětil pět kněží, kteří v ní potom aktivně působili.

Ale ani tento postup, vysvěcení laiků na kněze, nemohl postačovat z dlouhodobého hlediska. Spíše bylo daleko důležitější si – tak jako v jiných církvích – teologický dorost vychovávat samostatně. V danou chvíli existovalo několik možností. Dr. Farský k tomu v roce 1921 napsal:

<sup>115</sup> O důvodu konverze katolických kněží napsal Jaroslav Halbhuber (jméno si po roce 1945 změnil na Habr), důležitý spolupracovník církve a autor školních učebnic v opozičním církevním časopise Husova liga 3. roč. č. 9–12 ze dne 18. 3. 1931: „V československé církvi poznal jsem řadu spolukněží, které jsem si podle jejich pohnutí přestupu do církve, jež se mnou více méně otevřeně sdíleli anebo jež jsem sám vystihl, rozdělil do dvou skupin: jedny, kteří přestoupili následkem vnitřního ideového rozkolu s církví římskou, ... když se tu naskytla možnost zřízení lepšího církevního útvaru, a druhé, které nutily ke vstupu do nové církve především a nejvíce důvody rodinné (naléhání družek jejich života na sňatek a ohledy na děti).“

„Proto nutno pomýšleti na výchovu a studium dorostu. K tomu bude třeba vysoké školy náboženské... I máme tři možnosti. Buď aby naši kandidáti studovali na některé vysoké škole, která tu už jest. Můžeme použití do značné míry fakulty filosofické... Jinou možnost poskytuje církvi čl. fakulta Husova... Pro předměty odlišné je ochotna fakulta vyhraditi nám příslušné docentury, z nichž by vytvořily se zajiště samostatné řádné stolice. A konečně třetí možnost: Zříditi si své vlastní učiliště náboženské, akademii nebo fakultu zatím soukromou, s právem veřejnosti, jehož bychom se domáhati musili na státu. ... Srbové nabízejí nám ke zřízení samostatné akademie pomoc hmotnou i síly náboženské do Prahy...“<sup>116</sup>

V počátečních dobách byly pokusy, jak si vychovat vlastní bohoslovce, velmi různorodé. Biskup Gorazd poslal v roce 1921 z Moravy několik církevních kandidátů na studium v Bělehradě.<sup>117</sup> Tato cesta však poté, co se církev odklonila od pravoslavné orientace, už dál nebyla schůdná. Poté přišlo rozhodnutí teologické vzdělání hledat jinde v zahraničí. V souladu s tímto rozhodnutím byl vyslán mladý bývalý katolický kněz Josef R. Stejskal, který se později stal biskupem moravským, na studia do Paříže, kde na Sorboně absolvoval s disertací *Les Procès de Jean Hus*.<sup>118</sup>

Stále častěji se však pozornost obracela k již existující Husově fakultě v Praze, zřízené usnesením Národního shromáždění ze dne 8. dubna 1919 pro Evangelickou církev československou. Panovala snaha buď pro Církev československou zajistit, aby byla zřízena podobná fakulta jako pro církve evangelickou, která však byla početně mnohem menší, anebo aby stávající Husova fakulta byla rozšířena na všeobecně nekatolickou teologickou vysokou školu s různými fakultami pro jednotlivé církve. Zároveň dokonce zaznívalo přání působit na náboženský vývoj jiných slovanských národů. Dne 5. května 1920 rozhodla tehdejší konzistoř Církve československé: „Nutno pracovati k tomu, aby v Praze zřízena byla pro slovanské státy bohoslovecká fakulta.“ Plenární zasedání členů Církve československé ve velké Praze požadovalo dne 13. února 1922 po vládě „zřízení náboženské fakulty nebo případně přeorganizování Husovy evangelické fakulty..., aby z tohoto významného učiliště stala se vysoká škola náboženská středoevropská a všeslovanská.“<sup>119</sup>

<sup>116</sup> ČZ 4, roč. 1921, č. 29.

<sup>117</sup> Při jednáních se srbskou pravoslavnou církví bylo dohodnuto, že 15 absolventů střední školy patřících k Církvi československé bude v Bělehradě moci studovat teologii.

<sup>118</sup> J. R. Stejskal, *Les Procès de Jean Hus. Étude historique et dogmatique*. Paris 1923. Český historik Otakar Odložilík o práci napsal: „Kniha Stejskalova zůstane pravděpodobně na delší dobu jedinou francouzskou publikací o Husovi; jest proto tím více litovati, že její zpracování v celku, ani v detailech nevyhovuje požadavkům, jež se na podobnou publikaci kladou.“ *Časopis Matice moravské*, roč. 48. 1924, s. 277–280.

<sup>119</sup> ČZ 5, roč. 1922, č. 7; dále srov.: G. A. Procházkova: O bohosloveckou fakultu církve československé, in: *Nábož. revue III*, s. 1–11.

Mezitím ale Církev československá nechávala své studenty teologie studovat na Husově fakultě, avšak s výslovným upozorněním, že se nejedná o konečné vyřešení problému. Následující tabulka ukazuje podíl studentů teologie Církve československé (druhý soubor čísel) na celkovém počtu posluchačů Husovy fakulty (první číselný soubor):

1921/22	zim. sem.	61	1	1926/27	zim. sem.	156	79
	letní sem.	54	1		letní sem.	139	68
1922/23	zim. sem.	54	13	1927/28	zim. sem.	153	85
	letní sem.	62	12		letní sem.	151	84
1923/24	zim. sem.	78	26	1928/29	zim. sem.	168	96
	letní sem.	71	28		letní sem.	158	90
1924/25	zim. sem.	107	34	1929/30	zim. sem.	138	73
	letní sem.	103	45		letní sem.	121	70
1925/26	zim. sem.	135	73	1930/31	zim. sem.	123	70
	letní sem.	123	63		letní sem.	119	61

Církev československá se ale nehodlala spokojit s tím, že bude na Husovu fakultu pouze posílat své bohoslovce, ale od počátku se snažila o to, aby byla též zastoupena v učitelském sboru fakulty. Husova fakulta svolila i s tím, že umožní habilitaci dvou docentů Církve československé. Tento návrh však Církev československá nemohla přijmout, protože v dané době neměla žádného vhodného vědeckého pracovníka, který by vyhovoval požadavkům kladeným na akademické činitele. Husova fakulta následně naopak odmítla návrh církve, že by na fakultě pro posluchače Církve československé vyučovalo několik profesorů teologie ze srbské pravoslavné církve, jež tato církev byla ochotna do Prahy vyslat. Takové řešení by patrně sotva mělo dlouhého trvání, protože brzy došlo mezi srbskou a československou církví k roztržce. V roce 1924 se Církví československé podařilo získat někdejšího profesora na katolickém kněžském semináři v Českých Budějovicích, dr. Karla Statečného. V letním semestru 1924 se na Husově fakultě habilitoval na docenta systematické teologie se zřetelem k Církví československé. V listopadu 1925 byl jmenován mimořádným profesorem extra statum ad personam.

Ale ani to Církví československé nestačilo. S poukazem na početní převahu požadovala vlastní teologickou fakultu, ačkoli neměla vhodné osoby, které by mohly realizovat vědeckou výuku. Kvůli tomu pak Husovu fakultu odmítala, s tím, že je pro posluchače Církve československé nevhodná. V létě roku 1926 napsal K. Farský:

„Nám nejde o nějakou svévoli. Nám pro studium našich bohoslovců Husova evandělická fakulta určená výchově evandělických bohoslovců prostě nevyhovuje



– nehledíc ani k jiným těžkostem. A nenecháme se ani od římských ani od vládních kruhů strkat mezi evandělíky, jak by oni si přáli.<sup>120</sup> A dále: „My víme, co jsme a co chceme a co máme chtít. Ústřední rada usnesla se již na jaře tohoto roku, že odvolá své posluchače z Husovy fakulty, pakli naši žádosti o zřízení fakulty naší bude svévolně bráněno. Bude to sice kulturní skandál, který nebudeme skrývat před světem, ale bude věcný a oprávněný, a republika nechť za něj učiní odpovědný své příslušné vládní kruhy.“<sup>121</sup>

Dne 16. března 1926 vypracovala ústřední rada církve návrh zákona ke zřízení samostatné fakulty. Návrh byl pak 10. dubna téhož roku předložen vládě, národnímu shromáždění a všem poslaneckým a senátorským klubům. Návrh v parlamentu podpořili národní demokraté, republikánská (agrární) strana a česká strana živnostenská. Dne 18. června 1926 jej v parlamentu předložili poslanci Dvořáček, Vávra, dr. Matoušek, Ježek a jejich kolegové.

Mezitím se ale politická situace výrazně změnila. Švehlův kabinet s ministrem školství dr. Srdínkem (oba za agrární stranu) byl dne 19. března 1926 vystřídán druhou úřednickou vládou Jana Černého. Již při předložení návrhu v parlamentu bylo jeho zamítnutí téměř jisté, ačkoli se proti němu zásadně nepostavily ani socialistické strany. Když se vlády ujal dne 12. října 1926 opět Švehla a ministrem školství se stal Milan Hodža, zdálo se, že prosadit návrh bude zcela nemožné.<sup>122</sup>

Následovala nová jednání s ministerstvem školství. Během setkání dne 19. května 1927 dal ministr Hodža zástupcům Církve československé příslib, že instituce vlastní fakultu dostane. Následně byl podnět církve předán iniciativnímu výboru sněmovny, který jej postoupil rozpočtovému výboru a zde se za něj výrazně zasadil národně-socialistický poslanec dr. Josef Patejdl. Nakonec dal ministr školství Hodža v červenci roku 1927 svému ministerstvu pokyn, aby vypracovalo odpovídající návrh zákona.

Mezitím však církev v rychlém sledu stihly dvě těžké rány osudu. Dne 12. června 1927 zemřel její zakladatel a první patriarcha dr. Farský a 17. srpna 1927 její první a jediný profesor na Husově fakultě, dr. Statečný. Církev tak na této fakultě opět neměla žádného svého zástupce. Neprojevovala proto obzvlášť velký zájem o znovuobsazení uprázdněného místa, spíše se tím více zasazovala o zřízení vlastní fakulty. Důvodem byly podle protestantského teologa Josefa L. Hromádky<sup>123</sup> osob-

<sup>120</sup> ČZ 9, roč. 1926, č. 38.

<sup>121</sup> Schematismus čsl. církve 1933, s. 49.

<sup>122</sup> Ve třetí Švehlově vládě zasedlo celkem pět představitelů katolických stran: dr. František Nosek a dr. Jan Šrámek z české strany lidové, dr. Jozef Tiso a dr. Marko Gažík ze slovenské lidové strany a německý představitel za křesťansko-sociální unii dr. Robert Mayr-Harting. Ten byl společně s vedoucím představitelům rolnického spolku dr. Franzem Spinou prvním německým ministrem československé vlády.

<sup>123</sup> Křesťanská revue VI ze dne 15. 12. 1933, s. 68: „Církev československá – Styky ČČS s Husovou fakultou“.

ní neshody mezi patriarchou G. A. Procházkou a jediným vážným kandidátem na uvolněnou pozici Aloisem Spisarem. Bylo to v době, kdy se oba ucházeli o nástupnictví po dr. Farském a Spisar byl ne právě potěšujícím způsobem takříkajíc odsunut na vedlejší kolej.<sup>124</sup>

Dne 7. května 1928 ústřední rada církve konstatovala, že ministr školství Hodža dal svému ministerstvu pokyn, aby urychleně vypracovalo návrh zákona na zřízení fakulty pro Církev československou. To se také stalo, ale návrh zamítlo ministerstvo financí. Patriarcha Procházka však vyjádřil domněnku, že za neúspěchem návrhu mohou být i politické důvody. Mezitím totiž kvůli nemoci ministerského předsedy v čele vlády stanul dr. Jan Šrámek, který byl od 13. října 1927 místopředsedou vlády. Šrámek (1870–1956), za druhé světové války předseda československé exilové vlády v Londýně a po roce 1948 v žaláři, byl v meziválečném období považován za jednoho z čelných představitelů politického katolicismu v Československu.<sup>125</sup> Nelze proto předpokládat, že by byl nakloněn plánu na zřízení fakulty pro Církev československou.

Když bylo zjevné, že pokus zřídit vlastní teologickou vysokou školu selhal, Ústřední rada Církve československé obnovila dne 25. června a 23. října 1929 jednání s představiteli Husovy fakulty a synodním výborem církve československé. Závěrem byla dohoda, že vláda bude požádána, aby změnila zákon o Husově fakultě, a to v tom smyslu, že se tato fakulta změní na teologickou vysokou školu, kde každá církev bude mít vždy jednu svou fakultu, popřípadě přibude ještě jedna pro slovenskou luteránskou církev. V únoru 1930 předložily obě církve ministerstvu školství příslušné memorandum, ale i to narazilo na odpor ministerstva financí. Následně se Církev československá chtěla spokojit se čtyřmi profesorskými místy na Husově fakultě, ale i to bylo ministerstvem financí zamítnuto.

Profesor Hromádka později Církvi československé vyčítal, že nebyla při uskutečňování svého plánu dostatečně rázná. Tato kritika se může jevit jako oprávněná, především proto, že uvnitř církve nepanoval jednotný názor na to, kdo by požadovaná čtyři místa obsadil. Vědecky byli podle názoru osobností mimo církev nejlépe kvalifikováni Alois Spisar a František Kovář. Patriarcha Procházka ale na první místa seznamu kandidátů uvedl sebe a moravského biskupa Stejskala, což narazilo na nelibost i v církvi. Zejména byla zpochybňována Procházka vědecká kvalifikace.<sup>126</sup> Procházkou jako profesora Husovy fakulty odmítly i všechny čty-

---

<sup>124</sup> Viz výše.

<sup>125</sup> Srov. Fr. Dvorník, Evolution de l'Église catholique en Tchécoslovaquie depuis la guerre, in: Le Monde Slave VII 1930 sv. II č. 5–6, s. 260–275; Josef Doležal, Der Katholizismus in der Tschechoslowakei, in: Prager Rundschau V. 1935 sešit 4, s. 233–244.

<sup>126</sup> V časopise Husova liga, vydávaném opozičními členy církve, se v č. 14–15 ze dne 25. 6. 1930 psalo: „Jde o to, mají-li býti na Husovu fakultu kandidováni dva z našich 4 biskupů – patriarcha Procházka a moravský

ři diecézní rady církve a jmenovaly tyto čtyři kandidáty: 1. prof. Spisar, 2. prof. dr. Ondrouch v Bratislavě, 3. biskup Stejskal, 4. František Kovář.<sup>127</sup> Ústřední rada ale přesto Procházku na první místo zapsala a Ondroucha ze seznamu kandidátů vyškrtla.<sup>128</sup> Tento spor o obsazení dosud ani neexistujících profesorských míst, o kterém se veřejnost dozvídala z církevního tisku, samozřejmě nezůstal skryt ani vládě a pravděpodobně ji utvrdil v jejím negativním stanovisku.

Když bylo jasné, že snaha po zřízení vlastní fakulty je marná, konference diecézních rad dne 1. března 1931 v České Třebové rozhodla o vytvoření nezávislé teologické akademie. Tento plán byl nakonec uskutečněn na podzim roku 1932 a dne 26. října 1932 byla vysoká škola slavnostně otevřena ve velké ústřední budově církve v Praze Dejvicích. Zároveň byli z Husovy fakulty odvoláni posluchači náležející k církvi.<sup>129</sup>

To se však opět setkalo s velkou nevolí ze strany Husovy fakulty. Profesor Hromádka Církvi československé ve výše uvedeném článku<sup>130</sup> vyčítal nelояalitu vůči Husově fakultě, protože církev fakultu o svých plánech neinformovala včas. Církev československá se ohradila, že fakultu o záležitosti náležitě informovala hned, jakmile bylo definitivně rozhodnuto.<sup>131</sup> Rozhodnutí ústřední rady týkající se otevření vlastní vysoké školy bylo přijato až krátce před začátkem zimního semestru. Vzhledem k tomu, že k Církvi československé náležela přibližně polovina posluchačů Husovy fakulty, je jasné, že po odchodu tolika posluchačů se fakulta musela dostat do potíží.<sup>132</sup> Tento náhlý obrat musel být obzvláště nepříjemný pro duchovního Církve československé dr. Rudolfa Urbana, který se právě v této době na Husově fakultě habilitoval. Před tím promoval s prací *O lepší výchovné cesty*. Ačkoli mu už byla udělena *venia legendi*, jeho vlastní církev mu teď uznání upřela.

---

biskup dr. Stejskal – na úkor kandidátů jiných, nesrovnatelně kvalifikovanějších. Pokud se týče samotného patriarchy, nelze o vědecké a dnes i jiné kvalifikaci vůbec mluvit a my jen se zřetelem na mimocírkevní veřejnost se zdržujeme úsudku.“ Bylo vysloveno podezření, že by nadcházející církevní sněm (od r. 1931) podle požadavků opozice mohl zrušit biskupský úřad, a proto se Procházka a Stejskal chtějí finančně zajistit profesorským místem.

<sup>127</sup> Pokud jde o kandidaturu Kovářovu, totéž číslo Husovy ligy přineslo reakci z Moravy: „Proto nás také překvapuje zpráva moravského „Čechoslováka“, že byl dr. Kovář kandidován diec. radami za prof. na Husově fakultě. Domníváme se, že byl-li pro habilitační plagiát znemožněn na fakultě filosofické, nemůže být naší církví kandidován ani na fakultu Husovu. Vyžaduje to prestýž jak Husovy fakulty, tak naší církve.“ V následujících číslech listu se nenachází žádná oprava, kterou by vyžadoval tiskový zákon.

<sup>128</sup> Husova liga II č. 14–15 ze dne. 25. 6. 1930 ve článku „Kolem Husovy fakulty“.

<sup>129</sup> ČZ č. 44 a 45 ze dne 2. a 9. 11. 1932.

<sup>130</sup> Křesťanská revue VI, s. 66nn.

<sup>131</sup> Hník, Diskuse o církvi československé s prof. J. L. Hromádkou, in: Náb. revue V 1933, s. 118–131.

<sup>132</sup> V zimním semestru 1931/32 studovalo na Husově fakultě 79 posluchačů Církve československé, v letním semestru 1932 jich bylo 82, v zimním semestru 1932/33 jen 36 a v letním semestru 1933 už jen 2.

Církev československá toto rozhodnutí zdůvodnila tak, že se nemůže spokojit s privátní docenturou, když nedávno požadovala čtyři místa pro profesory. Vedení církve se jistě nezamlouvalo, že nyní jeden člověk, kterého ani nevzali v potaz, najednou – ač vlastní vědeckou prací – dosáhl něčeho, za co oni sami bojovali bez úspěchu. Námitka Husovy fakulty, že akademická dráha nemůže začít řádnou profesurou, nebyla akceptována. Církev by patrně pokročila dále, kdyby v letech, kdy bojovala za vlastní fakultu, vědecky vyhovující pracovníky nechala projít běžnou akademickou dráhou a nespolehala se na politická jednání. Měla mimochodem za několik let stejně dospět k poznání, že tato akademická dráha je jedinou možnou cestou k výchově vlastních univerzitních vyučujících.

Mezitím ale zřizování církevní vysoké školy pokračovalo vlastní cestou. Jako vyučující zde působili oba profesoři Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Jan Blahoslav Kozák a Otakar Pertold, kteří přednášeli filozofii a církevní dějiny. Jako řádní profesoři pak Alois Spisar (systematická teologie), jenž škole předsedal jako děkan, Vilém Kloubek (církevní právo), patriarcha Procházka (pastorální teologie), biskup Stejskal (Nový zákon) a Jan Plešinger (církevní dějiny a dějiny náboženství). Jako mimořádný profesor přednášel František Hník psychologii a sociologii. Vědeckými asistenty byli Antonín Hradec (katechetika), Miroslav Novák (studia ke Starému zákonu), Jan Lomoz (farní správa) a Josef Pícha (liturgický zpěv).

Od akademického roku 1926/27 bydleli bohoslovci církve v internátu, který se nejprve nacházel ve čtvrti Vinohrady, později se ale přesunul do velké ústřední budovy v Dejvicích. Výchova a dohled v tomto internátu byly poměrně přísné, takže zaznívaly stížnosti na „podmínky podobné tyranii“.

V této době byla délka studia pro teology Církve československé prodloužena ze čtyř semestrů na osm. Do roku 1925 nebylo studium zakončeno ani povinnými zkouškami, takže mladí bohoslovci odcházeli do pastorační praxe ihned po skončení pouhých dvou let, se vzděláním, které bylo veskrze nedostatečné.<sup>133</sup> V prvních letech církvi nepochybně záleželo na tom, aby duchovních vychovávala co nejvíce a co nejrychleji. Kvality duchovenstva z hlediska teologického a často i lidského přicházely místy poněkud zkrátka. Tak lze vysvětlit, že vnitřní nesnáze církve vždy znovu vyvěraly z řad vlastních duchovních. Obzvláště pro duchovní, kteří přešli od katolické církve, bylo vždy snadné použít formy boje proti jejich někdejšími autoritám nyní i v nové církvi. Pozdější patriarcha dr. Kovář na výročním synodu duchovenstva Církve československé dne 8. ledna 1930 zaujal k otázce duchovních následující stanovisko:

---

<sup>133</sup> Československé úřady vyžadovaly k potvrzení duchovního ve funkci pouze doklad o maturitní zkoušce. Otázka teologického vzdělání spočívala na uvážení konkrétních církví.

„Vůdcové v církvi jsou duchovní. Jsou jich u nás 2 hlavní skupiny: bývalí římsko-katoličtí a mladí z koleje vyšší. Ani prvá, ani druhá skupina vůdcovství nevyhovuje vůdcovským podmínkám. První nejsou ochotni uznat, že jejich vzdělání theologické je tak jednostranné, že nestačí na úkoly v církvi československé a že potřebují vzdělání velmi a velmi doplnit. Někdy pak nemají také mravní chování a povahové vlastnosti v pořádku. Mladí pak vycházejí do praxe po 2letém studiu, nehotoví svým vzděláním i svou výchovou, povahově. Mají být vůdci a jsou dětmi, jež potřebují sami ještě vedení. Připadají mi jako ti hoši-vojáci ve frontě v Remarquově knize<sup>134</sup> – skutečnost je spálí a zkříví, vzdělání pak již celý život nedoplní. Mimo to jsou naši duchovní nejednotni mezi sebou, nebratrští, namnoze přetížení prací a bez vyšších zájmů, převládají zájmy hmotné. Proto také se dají snadno získat k nedůvěře, ztrácejí nadšení i odvahu, roste v nich omrzlost, otupělost, defaitismus, lhostejnost. Agilní mezi nimi snadno se pak vybíjejí po vzoru někdejší Jednoty duhovenstva katolického v kritsování a negaci církve, úřadů, rad starších, diecézních rad, ústřední rady, biskupů, bez náležitých často informací, nenáležitým, neústavním způsobem, formou, jaké se v církvi nikdy užívat nemá.“<sup>135</sup>

Tato kritika se pochopitelně u mnoha duchovních setkala s nevolí. Husova liga ji označila za neslýchané, neodůvodněné urážky duhovenstva. Vydavatel časopisu duhovenstva Svoboda svědomí Josef Sainer nedostatky sice v poněkud mírnější podobě připustil, pokusil se je však omlouvat s poukazem na obtížnou situaci počáteční doby a prohlásil, že mezi duhovenstvem je též mnoho idealismu a obětavosti.<sup>136</sup>

Církev československá se tak musela začít plně věnovat tomu, aby zlepšila vzdělávání svého theologického dorostu. Tyto úvahy, ale pravděpodobně i vysoké náklady na vlastní, vládou nepodporovanou theologickou vysokou školu pak vedly k tomu, že se Církev československá znovu dohodla s Husovou fakultou. Od roku 1935 tam proto opět nechala studovat své studenty teologie.

Církev se nyní vzdala i svého požadavku, kdy jen na základě vyššího počtu členů církve požadovala zastoupení ve sboru vyučujících na fakultě. Naopak souhlasila s tím, že se zde budou habilitovat vědecky kvalifikovaní lidé. Zpočátku byla zastoupena svým profesorem dr. Rudolfem Urbanem. Ten však dne 19. prosince 1934 nečekaně zemřel ve věku pouhých 47 let, a církev tak opět neměla vysokoškolského učitele. V březnu 1935 byl ale jmenován Alois Spisar řádným profesorem systematické teologie pro posluchače Církve československé na Husově fakultě. Stalo se tak i bez předchozí habilitace, ale Spisarovy vědecké dispozice k výuce fakulta

<sup>134</sup> *Erich Maria Remarque*, Na západní frontě klid.

<sup>135</sup> *Kovář*, Deset let čsl. církve 1920–1930. Praha 1930, s. 53. Kniha byla později stažena z prodeje, protože ji odpůrci církve používali různými způsoby k útokům proti církvi.

<sup>136</sup> Svoboda svědomí III č. 7–8, s. 75.

nikdy nezpochybňovala – Spisar byl totiž považován za přední duchovní osobnost Církve československé. Dne 30. dubna 1935 byl na základě svých různých teologických spisů jmenován čestným doktorem teologie.<sup>137</sup> V té době mu už bylo 61 let.

Jako druhý profesor Církve československé na Husově fakultě, a to profesor novozákonní teologie, byl dne 7. listopadu 1935 prezidentem republiky jmenován dr. František Kovář. Předtím byl sekčním radou na ministerstvu školství. Tohoto úřadu byl dne 3. listopadu zproštěn a k 1. prosinci se tak mohl ujmout úřadu učitelského. Dne 9. prosince 1935 proslovil svou inaugurační přednášku „Idea království božího.“<sup>138</sup> Nařízením vlády ze dne 4. března 1937 bylo církvi s účinností od 16. února 1937 přiznáno na Husově fakultě další, mimořádné lektorské místo. Ústřední rada církve dne 7. dubna 1937 rozhodla, že bude věnováno oboru sociologie a křesťanská sociální etika.<sup>139</sup> Na tuto pozici přicházel v úvahu jen F. M. Hník, který už v září 1936 obdržel povolení na toto téma vyučovat, tzv. *venia legendi*.<sup>140</sup> Jako čtvrtý profesor zde působil tehdejší patriarcha G. A. Procházka; přednášel praktickou teologii. K tomu v roce 1938 přibyl ještě Miroslav Novák, pozdější patriarcha, jako člen zkušební komise pro Starý zákon.<sup>141</sup>

V listopadu 1939 došlo k uzavření Husovy fakulty, stejně jako všech ostatních českých vysokých škol. Během války museli být teologové vzdělávání ilegálně, ve velké ústřední budově v Praze Dejvicích. Profesor Hník se během druhé světové války zdržoval v Anglii, kde na ministerstvu zahraničních věcí československé exilové vlády vedl oddělení pro kulturní vztahy.<sup>142</sup> Ihned po válce byla Husova fakulta s účinností od 1. července 1945 znovu otevřena.<sup>143</sup> Začátkem roku 1946 pak byl F. M. Hník jmenován řádným profesorem Husovy fakulty.<sup>144</sup>

Kvůli uzavření vysokých škol, které trvalo téměř šest let, vládla i na Husově fakultě značná potřeba opět doplňovat početní stavy. Fakulta tak v letním semestru 1945/46 měla 261 posluchačů, z nich 121 z Církve československé (z toho 7 žen).<sup>145</sup> V letním semestru 1946/47 pak 232 posluchačů, 107 z nich bylo z Církve československé (z toho 12 žen).<sup>146</sup>

<sup>137</sup> Prager Presse ze dne 4. 4. 1935.

<sup>138</sup> ČZ č. 49 ze dne 5. 12. 1935.

<sup>139</sup> ČZ č. 18 ze dne 6. 5. 1937.

<sup>140</sup> ČZ č. 37 ze dne 10. 9. 1936.

<sup>141</sup> *Rudolf Horský*, Dvacet let Husovy fakulty, in: Teol. revue 4 (42.) roč. 1971, s. 44–49; *Kaňák*, Dvacet let teologické a výchovné práce Husovy fakulty. Tamtéž, s. 110–115.

<sup>142</sup> ČZ č. 39 ze dne 25. 9. 1947.

<sup>143</sup> Poselství ze dne 20. 5. 1945.

<sup>144</sup> ČZ č. 7 ze dne 14. 2. 1946.

<sup>145</sup> ČZ č. 38 ze dne 19. 9. 1946.

<sup>146</sup> ČZ č. 17 ze dne 23. 4. 1947.

V roce 1950 Církev československá konečně dosáhla toho, o co už usilovala mnoho let – získala vlastní teologickou vysokou školu. V návaznosti na nařízení vlády č. 112 ze dne 14. června 1950<sup>147</sup> byl systém teologických fakult v Československu nově regulován. Od té doby disponuje Církev československá pod jménem Husova fakulta teologickou vysokou školou pro svou vlastní potřebu. Název na ni byl přenesen z dosavadní evangelické Husovy fakulty. Pro Evangelickou církev českokobratrskou byla zřízena nová, Komenského fakulta. Obě fakulty původně sídlily společně v budově bývalé školy v Konviktské ulici. Když se pak vztahy komunistické státní moci k církvím zhoršily, byly budovy oběma církvím opět odňaty, a ty musely své fakulty přemístit do vlastních administrativních prostor.<sup>148</sup> Nová Husova fakulta se tedy přesunula v létě 1953 do velké ústřední budovy Církve československé v Praze-Dejvicích, V. V. Kujbyševa 5 (dříve Wuchterlova 5).<sup>149</sup> Městská správa hl. města Prahy také církvi zabavila novou studentskou kolej pro bohoslovce církve v Praze-Žižkově, ihned po jejím dokončení, a dala ji k dispozici zahraničním studentům. Zároveň byl fakultě, jakož i Komenského fakultě, uložen velmi nízký početní limit přijímaných studentů (numerus clausus), a ani ten nebyl dodržen.<sup>149</sup>

Spolu s vlastní fakultou obdržela Církev československá na podzim roku 1950 i řadu nových teologických vysokoškolských pedagogů. Byli to Ing. dr. B. Spáčil (sociální vědy), dr. Zdeněk Trtík (systematická teologie), dr. Otto Rutrle (praktická teologie), dr. František Kovář (biblistika), dr. Jindřich Mánek (Nový zákon), dr. Miroslav Novák (Starý zákon), dr. František M. Hník (sociální teologie), dr. Miloslav Kaňák (církevní dějiny a později husitské dějiny), dr. J. Světlý (religionistika), dr. Rudolf Horský (katechetika) a F. Fousek (praktický výklad církevních zákonů). Prvním děkanem nové Husovy fakulty byl F. M. Hník. Později byl ještě angažován dr. Ladislav Šimšík (církevní právo) a Hníkovu katedru sociální teologie převzala Anežka Ebertová-Kubištová.<sup>150</sup> Pak byla zřízena ještě katedra pro praktické otázky lidové demokracie, kterou řídil dr. Jaroslav Kučera.<sup>151</sup>

V létě roku 1971 měla Husova fakulta pět profesorů: Zdeněk Trtík (systematická teologie), Jindřich Mánek (biblistika), Miloslav Kaňák (církevní dějiny), Anežka Ebertová (sociální teologie) a Rudolf Horský (praktická teologie). Jako docenti (vyučující) na fakultě působili dr. Vladimír Kubáč (Starý zákon) a dr. M. Salajka (církevní právo a ekumenismus).<sup>152</sup>

<sup>147</sup> Sběrka zákonů č. 45 ze dne 26. 7. 1950.

<sup>148</sup> Lidová demokracie č. 107 ze dne 18. 4. 1968.

<sup>149</sup> ČZ č. 31–32 ze dne 30. 7. 1953.

<sup>150</sup> *Kaňák*, Deset let Husovy československé bohoslovecké fakulty, in: *Náb. revue* 31. roč. 1960, s. 241–249.

<sup>151</sup> *Náb. revue* 31. roč. 1960, s. 35–40.

<sup>152</sup> *Teol. revue* 4 (42.) roč. 1971, s. 48.

Následující tabulka ukazuje počty studentů v letech 1956–1971, vyplývající z úředních záznamů:<sup>153</sup>

Školní rok	studentů	z toho žen
1956/57	26	12
1957/58	34	18
1958/59	34	21
1959/60	35	–
1960/61	30	16
1961/62	31	11
1962/63	31	12
1963/64	31	15
1964/65	30	16
1965/66	33	14
1966/67	38	13
1967/68	43	18
1968/69	70	39
1969/70	56	31
1970/71	62	33

V tomto přehledu zaujme jednak velký podíl studujících žen a jednak silný nárůst počtu studentů v akademickém roce 1968/69, kdy církev opět žila novou nadějí. Ale i po zrušení numeru clausu má církev starosti ohledně svého teologického dorostu. Děkan Husovy fakulty Rudolf Horský v článku o fakultě počátkem roku 1970 napsal: „Není lehké dnes rozumět mladým lidem, kteří prošli v poválečných letech ve školách i ve veřejnosti různými zvraty a ani ve sborech se jim nedostalo řádné náboženské výchovy a výuky.“<sup>154</sup> O rok a půl později si děkan R. Horský postěžoval, že v církevních sborech je o studium teologie jen malý zájem. Uvedl, že existují společenství, která bohoslovce do Prahy ještě nikdy nevyslala. Fakulta byla proto nucena přijímat i uchazeče bez maturitní zkoušky. Musí nejprve navštěvovat přípravný kurz, který pak chybějící maturitu nahradí.<sup>155</sup>

Husova fakulta nyní vzdělává také teology starokatolické církve, českých unitářů a metodistů. Husovu fakultu absolvoval i superintendent metodistické církve Vilém Schneeberger. Počátkem akademického roku 1972/73 studovalo na Husově fakultě 80 studentek a studentů, mezi nimi tři starokatolíci a dva metodisté. Z 22

<sup>153</sup> Statistická ročenka republiky Čs. (od roku 1960: ČSSR) 1957–1971; Teol. revue 4 (42.) roč. 1971, s. 48.

<sup>154</sup> ČZ č. 2 ze dne 15. 1. 1970.

<sup>155</sup> ČZ č. 32 ze dne 15. 8. 1971.

<sup>156a</sup> Kostnické jiskry č. 40 ze dne 29. 11. 1972.



studentů v prvním ročníku jich jedenáct již bylo aktivních v duchovní péči. Museli proto mít individuální formu studia.<sup>156a</sup>

Jak prohlásil Zdeněk Trtík 19. května 1969 v Essenu, v dané době v církvi působilo 370 kněží v 354 sborech.<sup>156</sup> K 1. říjnu 1932 církev vykazovala tyto číselné údaje:<sup>157</sup>

	duchovních	jáhnů	duchovní ve výslužbě
Diecéze západočeská	116	9	2
Diecéze východočeská	74	25	–
Diecéze moravská	55	4	3
Diecéze slezská	24	–	1
Slovensko a Podkarpatská Rus	17	–	–
	celkem	286	38
			6

Na IV. sněmu církve v říjnu 1956 patriarcha Kovář sdělil, že v roce 1945 měla církev 404 duchovních, v roce 1950 již 423 duchovních a kazatelů (včetně 35 žen) a v roce 1956 pak 452 duchovních a kazatelů (včetně 67 žen).<sup>158</sup> Malý schematismus československé církve, zveřejněný roku 1961, udává jen počet farářů. Počet duchovních, které zaměstnávala církevní správa, jakož i počet kazatelů specifikován není.

Diecéze	farářů	z toho žen
Praha	109	24
Plzeň	48	7
Hradec Králové	78	9
Brno	44	5
Olomouc	41	3
Ostrava	26	4
	celkem	346
		52 <?>

## 8. Církevní stavby

Jednou z největších starostí Církve československé hned po jejím založení bylo jak získat vhodné prostory k pořádání bohoslužeb. V některých společenstvích, kde přestoupil farář s většinou svých farníků, se zprvu z hlediska užívání církevních budov nic nezměnilo. Na jiných místech bylo ve věci užívání církevních sta-

<sup>156</sup> Der Weg č. 22 ze dne 1. 6. 1969.

<sup>157</sup> Schematismus čsl. církve 1933, s. 59, 204, 317, 398 a 429. Počet duchovních zahrnuje i ty, kdo nebyli v pastorační aktivní.

<sup>158</sup> ČZ č. 42 ze dne 18. 10. 1956.

veb zase dosaženo přátelské dohody s jinými náboženskými společenstvími. Na mnoha místech ale došlo ohledně církevních budov k závažným, někdy až násilným konfliktům se stoupenci katolické církve. Docházelo i například k narušování bohoslužeb různými výkřiky a odpůrci házeli na duchovní různé předměty. Později musela Církev československá vydat všechny církevní stavby nacházející se v majetku katolické církve. Vláda církvi zároveň zaručila, že ji finančně podpoří při výstavbě nových kostelů. Jednalo se především s tehdejšími ministerským předsedou Švehlou z agrární strany, ministrem železnic Stříbrným z české národně socialistické strany a ministrem financí, národním demokratem Rašínem.<sup>159</sup> Zmínění politici vyjádřili přání, aby nově budované církevní stavby částečně zachycovaly i slovanský charakter.

Příští vlády se už ale necítily být těmito ústními sliby vázány, a tak měla Církev československá obrovské problémy s tím, aby tyto své finanční požadavky u politických stran, zejména u strany národně socialistické, prosadila. Nakonec byly k výstavbě nových církevních budov přeci poskytnuty významné dotace, ty ale nestačily na pokrytí všech nákladů. Církevní sbory, které se rozhodly pro stavební činnost, tak na sebe braly značnou finanční zátěž, které bylo možné dostat jen pozvolna, a to z darů.

Na diecézním shromáždění pražské diecéze konaném dne 11. dubna 1926 uvedl Ing. Krušina, že od roku 1923 do počátku roku 1926 bylo zahájeno celkem 59 staveb kostelů, z nichž 37 je již dokončeno; z celkového počtu se jich v západočeské diecézi nacházelo 21 (11 dokončených), ve východočeské 18 (11 hotových), v diecézi moravské 11 (dokončeno 7) a ve slezské diecézi pak 9 (8 dokončených). Na tento účel bylo ze státního rozpočtu poskytnuto téměř 12 milionů Kč dotací. Během prvních tří let výstavby (mezi lety 1923–1925) byly rozděleny dotace v následující výši:

Diecéze západočeská	4 731 000 Kč pro 61 sborů
Diecéze východočeská	3 710 000 Kč pro 56 sborů
Diecéze moravská	2 172 681 Kč pro 26 sborů
Diecéze slezská	2 060 000 Kč pro 15 sborů<sup>2</sup>

Státní dotace ale pokryly nanejvýš 50 % nákladů na stavební práce. Zbývající finanční prostředky bylo nutné zajistit z půjček, jejichž úroky značně komplikovaly finanční situaci členů. Církev tak byla nucena vypsát církevní daň, což se setkalo s nelibostí mnoha jejích členů. Církevní stavby zahájené později měly všeobecně stabilnější zázemí, protože sbory sbíraly dary již dlouho před zahájením stavby,

<sup>159</sup> Prášek, Vznik čsl. církve a patriarcha G. A. Procházka. Praha 1932, s. 106.

a nebylo nutné tolik spoléhat na vysoce úročené úvěry. Je pochopitelné, že se mnoho církevních sborů snažilo už v počáteční době získat nové církevní stavby co nejdříve, přičemž se hospodářským otázkám někdy nevěnovala dostatečná pozornost.

Velmi důležitá byla vnější podoba nových kostelů nebo sborů, jak byly od počátku po vzoru Evangelické církve československé označovány. V této věci stanovily církevní noviny<sup>160</sup> v létě roku 1923 tato pravidla:

„Diecéšní rada v Praze jednajíc o otázce stavby chrámů a kaplí usnesla se doporučiti náboženským obcím, aby nestavěly žádných šablonovitých kostelů po způsobu středověkém ani pouhých modliteben, nýbrž aby stavěny byly sbory československé, beze zbytečných věží a věžiček, ale ne bez ozdoby, jednoduché, ale vkusné, ne studené, nýbrž hřejivě útulné, kdy by soustředil se naučný život církevně náboženský. Proto nemá sbor československý býti pouhou prostorou bohoslužebnou, celotýdně zavřenou, mrtvou, nýbrž živým střediskem církevního života. Vedle kanceláře a příslušných místností obytných nechť má dle možnosti místnost spolkovou a družstevní, jakož i síň přednáškovou, kterou možno lehko získati z hlavní místnosti bohoslužebné dobře řešenou pohyblivou přepážkou.“

Sbory Církve československé postavené v meziválečném období se skutečně výrazně liší od církevní architektury, která byla do té doby běžná. Těžko však říct, že by „zachycovaly slovanský charakter“, jak bylo dříve požadováno. Spíše tyto sbory připomínají protestantské církevní stavby v Severní Americe, které také nesestávají jen z prostor určených pro liturgický provoz, ale celkově představují komunitní centrum. Podobně byly po druhé světové válce koncipovány kostely všech denominací i v Německu, přičemž příznivější finanční možnosti umožňovaly ve srovnání s tehdejšími Československem i lepší architektonická řešení.

Mnoho sborů – zejména ve větších městech – bylo také začleněno do řady domů v ulici, takže místy vypadají spíše jako administrativní budovy než jako kostely. Byla-li zachována kostelní věž, zakončuje ji obvykle kalich, a nikoli kříž; celkově se kříž uplatňuje jen málo – alespoň v prvním období –, byl téměř úplně vytlačen kalichem. Když je ale použit kříž, pak většinou s jedním či dvěma vodorovnými a jedním příčným břevnem. Často tento kříž najdeme i v kombinaci s kalichem. Tato kombinace se vykládala následujícím způsobem: Tak jako Krista kdysi přibili na kříž a kříž se pak stal symbolem křesťanské církve, byl v českých dějinách kalich v jistém smyslu přibit na kříž, a proto si Církev československá vybrala tento kalich přibitý na kříž za svůj symbol.

Architektonické pojetí nových sborů se místy setkala s kritikou i v církvi. Při příležitosti desátého výročí církve například uvedl pozdější patriarcha F. Kovář:

<sup>160</sup> ČZ č. 30 ze dne 27. 7. 1923.

„Při chvatném stavění skoro napořád pak zapomínáno, že jde o stavby chrámů, ne biografů nebo jen přednáškových síní. Naše sbory umělecky v největším počtu případů nevyhovují vůbec a také ne nábožensky. Byla sice v r. 1923 vypsaná Ústřední radou ideová soutěž na návrhy staveb, ale měla nesmírně skrovný výsledek. Namnoze pak obce zadávaly stavby místním navrhovatelům, takže s výsledky nemůžeme býti spokojeni, a zvláště když byly finančně tak draze vykoupeny. Jedinou výhodou je, že náboženské obce mají svou střechu nad hlavou a nemusí konat bohoslužby ve školách, hostincích a jiných místnostech. Mnohé ale dodnes tak musí činiti.“<sup>161</sup>

Tato kritika byla při stavbě pozdějších kostelů zohledněna. Přes moderní stavební potupy působí sbory postavené ve 30. letech 20. století zase více jako kostely, a nikoli jako obchodní domy. Ve věžích jsou opět zavěšeny zvony a i interiér působí vřeleji.<sup>162</sup>

V některých případech dostala Církev československá k dispozici staré církevní stavby – většinou k pronájmu. Zde zmiňme především působivý kostel sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze, barokní stavba realizovaná Kiliánem Ignácem Dientzenhoferem mezi lety 1732 a 1737. Na Praze 2 má církev dále k dispozici gotický kostel sv. Václava Na Zderaze z konce 12. století. Později ještě získala malou kapli Sv. Jana Na Prádle na ostrově Kampa. V Mladé Boleslavi církev používá k bohoslužebným účelům budovu místního hradu dříve zvanou Templ. A v malé vesnici Týnec nad Sázavou má starou románskou rotundu z 10. století.<sup>163</sup> V mnoha církevních sborech bylo možné sloužit bohoslužby v evangelických kostelích. Ve většině případů jsou církevní budovy pojmenovány po Husovi (Husův sbor), ale v některých případech i po Žižkovi, Prokopovi, Komenském a dalších osobnostech husitských dějin, a také po dr. Farském.

Na podzim roku 1940 mělo 150 z tehdejších 242 církevních sborů vlastní budovu. Na jednotlivé diecéze z toho připadaly tyto počty:

Diecéze západočeská	48
Diecéze východočeská	62
Diecéze moravská	26
Diecéze slezská	14 <?>

Dále byla v dané době také řada sborů ve výstavbě. Ty byly převážně dokončeny ještě v prvních letech války. Na začátku války mělo vlastní církevní budovu

<sup>161</sup> *Kovář*, Deset let čsl. církve 1920–1930. Praha 1930, s. 46.

<sup>162</sup> K problematice srov. *Sbory Církve československé*, Praha 1953, se 73 vyobrazeními.

<sup>163</sup> *Kaňák*, Naše historické sbory. ČZ č. 17 ze dne 27. 4. 1939.

přibližně 65 % všech církevních sborů.<sup>164</sup> Počátkem roku 1945 sdělil František Plechatý v církevních novinách<sup>165</sup>, že během prvních 25 let své existence církev postavila 161 vlastních sborů a sborových domů a 36 far.

Po druhé světové válce počet kostelů Církve československé výrazně vzrostl, v souvislosti s vyvlastňováním a vyhnáním Němců. Po značných rozepřích s českou Evangelickou církví československou se Církví československé podařilo získat většinu kostelů německé evangelické církve. Co do počtu členů byla tato církev relativně malá (v roce 1930 měla 132 333 členů), ale vlastnila 100 církevních staveb, 25 modliteben, 8 škol, dva diakonské domy a jeden vzdělávací ústav.<sup>166</sup> Spor o tento nikoli nepatrný majetek začal mezi Církví československou a Evangelickou církví československou už v roce 1945. Vedení německé evangelické církve svůj majetek převedlo na své české bratry ve víře, a tito na něj také pochopitelně vznesli nárok, i když pro většinu Němci opuštěných církevních objektů neměli žádné využití, protože českých evangelíků tam bylo jen velmi málo. Na církevní majetek německé evangelické církve však vznesla nárok i Církev československá, která počtem členů byla asi třikrát silnější a jíž přibližně třetina členů odešla do Sudet.

Dne 4. prosince 1945 předala Ústřední národní správa církve československé, zastoupená jejím předsedou Miroslavem Novákem, pozdějším patriarchou církve, a Františkem Hubem, předsedovi vlády Zdeňkovi Fierlingerovi memorandum, ve kterém požadovala znárodnění majetku německé evangelické církve a jeho převod na české nekatolické církve, v závislosti na místních potřebách.<sup>167</sup> Takovou českou nekatolickou církví mohla podle tehdejšího stavu věcí být ve většině případů jen Církev československá. Ke stanovisku Církve československé se v zásadě připojil i tehdejší komunistický ministr školství Zdeněk Nejedlý, což ale zase kritizovali čeští evangelíci. Ti chtěli zhatit plány Církve československé tak, že se dohodli se zástupci německé evangelické církve, jejíž prezident Erich Wehrenfennig byl mezitím zatčen, na tom, že se německá společnost před svým rozpuštěním kvůli vyhnání svých členů připojí k české evangelické církvi. S těmito záměry Církve československé ve svých církevních novinách<sup>168</sup> silně polemizovala a dr. Wehrenfenniga odsuzovala jako radikálního nacistu. Ve sporu o německý církevní majetek se na stranu českých evangelíků přidala i v podstatě katolicky orientovaná strana lidová. Olomoucké noviny této strany Osvobozený našinec tak dne 15. října 1946 zveřejnily rozhodnutí ministerstva školství ze dne 26. září 1945, podle něž církevní

<sup>164</sup> Miroslav Kouřil, *Stavebnictví a umění v čs. církvi*. ČZ č. 38 ze dne 21. 9. 1939.

<sup>165</sup> ČZ č. 1 ze dne 3. 1. 1945.

<sup>166</sup> Alfred Bohmann, *Das Sudetendeutschtum in Zahlen*. Mnichov 1959, s. 45–46.

<sup>167</sup> ČZ č. 23–24 ze dne 20. 12. 1945.

<sup>168</sup> ČZ č. 12 ze dne 21. 3. 1946.

majetek konfiskaci nepropadá, a oznámení že zemské národní výbory v Čechách a na Moravě a ve Slezsku rozhodly, že majetek německé evangelické církve má připadnout české církvi evangelické. I s tímto stanoviskem církevní noviny Církve československé vehementně polemizovaly.<sup>169</sup>

Církev československá si poté u českého právníka zabývajícího se státním a církevním právem Antonína Hobzy zadala expertízu, která došla k závěru, že právní nárok na německý církevní majetek nemá žádná z církví a že právo s ním disponovat náleží výhradně státu. Při přidělování tohoto majetku má stát vedle morálních a politických aspektů přihlížet i k praktickým potřebám. Otázka, k jaké církvi má německá evangelická církev blíž, podle posudku nehraje v těchto úvahách žádnou roli.<sup>170</sup> V intencích tohoto závěru v zásadě vyznívá také následný zákon č. 131/1948 o likvidaci právních poměrů německé evangelické církve, která byla prohlášena za zaniklou zpětně k 4. květnu 1945. Veškerý její majetek připadl státu. Bylo tak zcela ponecháno na rozhodnutí státních orgánů, zda přidělí církevní stavby německé evangelické církve podle potřeby jiné církvi nebo i více církvím najednou. V převážné většině případů se jednalo o Církev československou, jen v jednotlivých případech, jako například v Teplicích-Šenově, se tato církev musela o užívání církevních staveb dělit s českou církvi evangelickou.

Počet církevních objektů (sborů) Církve československé se tak po druhé světové válce výrazně zvýšil; počty kostelů, kaplí a modliteben k 15. říjnu 1954 uvádí následující tabulka:<sup>171</sup>

Diecéze	Církevní společenství	Sbory	Bohoslužebná střediska	Kaple	Modlitebny
Praha	111	68	12	16	34
Plzeň	48	29	7	7	26
Hradec Králové	84	62	20	5	37
Brno	41	19	6	4	5
Olomouc	44	28	4	1	14
Ostrava	27	22	1	1	11
celk.	355	228	50	34	127

Srovnáme-li tyto údaje s počtem 161, zveřejněným počátkem roku 1945, který udává sbory postavené v prvních 25 letech existence církve, je po válce patrný nárůst o 67 církevních staveb. Tyto stavby ale nepocházejí výhradně z vlastnictví bývalé německé evangelické církve. V některých případech byly převzaty i židov-

<sup>169</sup> ČZ č. 43 ze dne 24. 10. 1946.

<sup>170</sup> ČZ č. 1–2 ze dne 8. 1. 1947.

<sup>171</sup> ČZ č. 1 ze dne 6. 1. 1955.

ské synagogy. Došlo k tomu už na jaře roku 1939<sup>172</sup>, po válce ale také v Českém Krumlově<sup>173</sup>, v Praze-Karlíně<sup>174</sup> a v Lipníku nad Bečvou.<sup>175</sup> Patriarcha Novák podle osobního sdělení zakoupil po druhé světové válce jako pražský biskup pro církev 12 synagog.

## IX

### TEOLOGICKÉ A SVĚTONÁZOROVÉ ZÁKLADY NAUKY CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

#### 1. Od svobodného náboženského společenství k reformační církvi

Prvním náboženským učením Církve československé byl katechismus K. Farského a F. Kalouse, jehož vydání v roce 1922 mělo za následek ukončení jednání se srbskou pravoslavnou církví, který ale odmítla i většina ostatních církví jako dokument, který zachází mimo křesťanskou věrouku.<sup>176</sup> Lze celkově říci, že katechismus pomohl vyřešit krizi týkající se pravoslavné orientace Církve československé a dát církvi svébytný teologický základ.

Poté, co Farský v roce 1927 zemřel, zahájil Alois Spisar už v roce 1928 práce na návrhu nového katechismu, přičemž také spolupracoval s Františkem Kalousem. Nové Učení ČČS vydali oba autoři vlastním nákladem v roce 1929 v Příbrami.<sup>177</sup> Postupně se u církevních sborů setkávalo s takovou příznivou odezvou, že bylo nakonec přijato sněmem církve ve dnech 28. až 30. března 1931.<sup>178</sup> A. Spisar se už při vydání Učení přiznal k jeho autorství: „Za formulaci nauky ČČS nesu odpovědnost já. Neboť ač spolupracovali i jiní, na př. v naukovém výboru, debatující a promyšlující ji, nebo br. prof. Kalous jako původce prvního katechismu, přece po stránce theologické jsem nauku nynější formuloval sám.“<sup>179</sup>

Pro použití ve škole vyšla věrouka v poněkud podrobnějším vydání jako Křes-

<sup>172</sup> ČZ č. 19 ze dne 11. 5. 1939.

<sup>173</sup> ČZ č. 7 ze dne 14. 2. 1946.

<sup>174</sup> ČZ č. 10 ze dne 8. 3. 1951.

<sup>175</sup> ČZ č. 49 ze dne 12. 12. 1971.

<sup>176</sup> *Algermissen* píše v 5. vydání své *Konfessionskunde* (Hannover, 1939, s. 288) s odkazem na tento katechismus, že Církev československá se tak výrazně upsala racionalismu, „že už ji téměř nelze považovat za křesťanské společenství“.

<sup>177</sup> ČZ č. 9 ze dne 29. 2. 1940 a č. 40 ze dne 6. 10. 1949.

<sup>178</sup> Učení náboženství křesťanského. Praha <sup>5</sup>1932, 48 s.

<sup>179</sup> Spisar, Církev československá: Slovo k stejnojmennému článku prof. dr. Hromádky v *Křesťanské revue*, ročník V., čís. 7.–10. Praha 1932, s. 32.

ťanská věrouka a Křesťanská mravouka v duchu církve československé.<sup>180</sup> Spisar na sněmu roku 1931 prohlásil: „Předložený návrh Učení... jest jen náčrtek, jen kostra křesťanské nauky ČČS a má býti vhodným podkladem pro další budování nauky.“<sup>181</sup> Přesto však církev tyto spisy dlouhou dobu považovala za své více či méně závazné učení. Vedle toho existovaly ještě jiné spisy, které ale spíše představovaly ideovou reflexi cílů církve, tak například rozsáhlá práce pozdějšího profesora teologie a biskupa církve Františka M. Hníka *Duchovní ideály Československé církve*.<sup>182</sup> Ještě v roce 1929 vyšel v druhém vydání i spisek K. Farského nazvaný *ČČS*.<sup>183</sup>

To, jakým způsobem chtěla církev být v této době vnímána, vyplývá také z preambule ústavy církve<sup>184</sup> zveřejněné v roce 1935:

„Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském i jak dochován jest národu československému hnutím husitským a československým, živelně se kdysi rozvinuvším v zemi České, Moravskoslezské i Slovenské.“

Určitý význam muselo pro církev mít i vyznání víry. Po dlouhou dobu církev neměla žádné vyznání. V prvním období, kdy se chtěla připojit k pravoslavným církvím, uplatnila nicejsko-cařihradské vyznání. Apoštolské vyznání odmítla, protože to bylo krédo katolické církve. Ale brzy se vynořily pochybnosti, do jaké míry lze toto vyznání víry, pocházející z křesťanského starověku, uvést v soulad s liberálním duchem církve. Proto vznikaly stále znovu návrhy na vlastní vyznání víry. Ale až na sněmu bylo rozhodnuto o přijetí vyznání víry, které vypracoval moravský biskup J. R. Stejskal a v květnu 1927 je předložil naukové komisi církve.<sup>185</sup> Toto vyznání víry, odvozené z nicejsko-cařihradského kréda, též zahrnuté do Základů víry, které byly přijaty na sněmu v roce 1971 jako oficiální učení církve, zní:<sup>186</sup>

„Věříme v Boha jednoho, Ducha věčného a Tvůrce všeho – Otce ježíše Krista i Otce našeho – Jenž od věčnosti vládne královstvím duší našich.

Věříme v Ježíše Krista, Syna Božího – Světlo ze Světla – Život ze Života – Jenž od Otce přišel – životem Svým zlo světa i smrti přemohl, – aby získal nám království

<sup>180</sup> Spisar, *Křesťanská věrouka v duchu církve čsl.*, Praha 1932, *týž*, *Křesťanská mravouka v duchu církve čsl.*, Praha 1932.

<sup>181</sup> ČZ č. 4 ze dne 24. 1. 1952.

<sup>182</sup> *Hník*, *Duchovní ideály Československé církve: příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury*. Praha 1934.

<sup>183</sup> *Farský*, *ČČS: stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Praha 1929, 64 s.

<sup>184</sup> *Ústava církve československé*, Praha 1935, s. 3.

<sup>185</sup> ČZ 10. roč. 1927, č. 23.

<sup>186</sup> ČZ č. 14 ze dne 4. 4. 1940; *Vyznání víry Církve československé*.



Boží věčné.

Věříme v Ducha Božího, Jenž od věčnosti do věčnosti vše oživuje, – v Ježíši Kristu se zjevil – skrze proroky a otce naše mluvil – a v nás chce přebývat.

Věříme v Život věčný, Dobra, Pravdy a Krásy – tak jako jsme přesvědčeni o smrti zla i zlých.

Věříme, že Otec nebeský nás proto stvořil – abychom, Ducha Božího v sobě majíce – šťastni byli – život Pravdy žili – Pravdy Boží hájiti se nebáli – a Života věčného tak jistě dosáhli!“

Kromě tohoto vyznání víry, které bylo určeno pro dospělé věřící a pro použití při liturgii, se používalo ale ještě jedno, jež Spisar vytvořil pro děti a pro použití ve škole:

„Věříme v Boha, který jako věčná Pravda a Láska je tvůrcem všeho.

Věříme, že Bůh v Ježíši Kristu, synu svém nejmilejším, Sebe nám zjevuje a skrze ducha Kristova k Sobě nás vede.

Věříme v život dokonalý, který zde na zemi se začíná a v Bohu své naplnění má.“<sup>187</sup>

Toto vyznání víry nebylo později zahrnuto do Základů víry. Důvodem byla patrně úvaha, že církvi, která volitelně pracuje se dvěma vyznáními, by se mohlo, nebo dokonce muselo vyčítat, že ani jedno nebere příliš vážně.

Církev československá chtěla od počátku být svobodnou, nedogmatickou církví. Nechtěla tedy vtěsňovat svou víru do úzce pojatých formulek. Spisar k tomu na sněmu v březnu 1931 uvedl:

„CČS, budujíc svou nauku, chce se vyvarovat dvojího nebezpečí: konservatismu i radikalismu. Nechce býti církví dogmatickou, v níž by nauka stávala se neživotnou a nezměnitelnou, ztrnulou zkamenělinou; chce býti církví svobodnou, hájíc formální zásadu svobody svědomí čili přesvědčení a vývoje náboženského. Nechce však naprosto býti společností ateistickou, nýbrž společností náboženskou, a to křesťanskou. Nechce nové náboženství, nýbrž novou formulaci věčných pravd náboženských, křesťanských, novou teologii, jež by se mohla státi složkou náboženského moderního názoru na život a na svět.“<sup>188</sup>

Zásadu svobody svědomí Církev československá vždy považovala za jednu ze svých hlavních zásad. Už v zakládajícím prohlášení ze dne 10. ledna 1920 se říká: „V důsledku toho přijato, že stěžejní zásadou církve československé jest svoboda svědomí a náboženského přesvědčení jednoho každého tak, aby se nikomu nesmělo z jeho dobrého přesvědčení nic bráti ani vnučovati.“

<sup>187</sup> Učení náboženství křesťanského, s. 3–4; ČZ č. 16 ze dne 20. 4. 1939.

<sup>188</sup> Spisar, K našemu učení, in: Náb. revue III, s. 53.

Později se ale ukázalo, že v církvi musí i svoboda svědomí mít své meze, má-li být zachována církevní jednota. Dospělo se tak nakonec k rozlišení mezi svobodou víry a svobodou učení. František Hník napsal ve své knize *Duchovní ideály Církve československé*: „Československá církev měla by rozlišovati mezi svobodou víry a svobodou učení. Může všem svým příslušníkům zaručiti ve shodě se zásadou svobody svědomí svobodu víry a vyložit ji tak, že pro odlišné názory ve věcech víry nikdo v ní nesmí býti ani kaceřován, obviňován nebo vylučován.“<sup>189</sup>

S koncem druhé světové války vstoupila ale Církev československá i teologicky do nové éry. Tato změna proběhla postupně, jednalo se víceméně o otázku generační. Teologové, kteří přišli z katolické církve, zestárlí a jejich místo zaujala nová generace teologů, kteří již vystudovali na evangelické Husově fakultě. Na přebytek vyhraněných teologů si Církev československá nikdy nemohla stěžovat. František Kovář byl od svého zvolení patriarchou církve (1946) zaměstnán převážně administrativními úkoly. František Hník se zabýval především sociálními otázkami a angažoval se více politicky než teologicky. Hlavním teologem církve tak byl dlouhou dobu Alois Spisar, kterému ale s koncem války bylo už 71 let. Zemřel dne 4. září 1955 ve věku 81 let.<sup>190</sup>

Úlohu předního teologa v církvi postupně převzal o generaci mladší Zdeněk Trtík, profesor systematické teologie na Husově fakultě. V polemice s evangelickým farářem B. Hladkým koncem roku 1947 otevřeně uvedl, že byl dlouhou dobu v opozici k bývalé ústřední radě své církve, a zmínil se také o teologických diskusích se Spisarem. Současně ale také vymezil pozici své církve vůči českým evangelíkům, kteří na Církev československou shlíželi poněkud svrchu (Hladký: „Díváme se na ni se shovívavostí jako na mladší sestru, která si musí ještě prodělat svá dětská leta dříve, než se s ní dá vážně mluvit.“)<sup>191</sup>. Trtík se stavěl proti tvrzení, že se Církev československá nachází na krajně levém křídle protestantismu. Církev československá podle něj jistě není reformační církev ve smyslu historické reformace a pravděpodobně ani její třetí generace nepřijme pravoslavné christologické a trinitární dogma, které patří k podstatě protestantské víry. Pokud se farář Hladký domnívá, že Církev československá nalezne to správné teprve tehdy, až přijme dogma o božství Ježíše Krista, pak jsem přesvědčen, píše Trtík, že protestantismus najde to správné jen tehdy, až si vystačí bez chybného dogmatického výkladu.<sup>192</sup>

V prosinci 1953 proběhla pod vedením patriarchy Kováře ve věroučné komisi

---

<sup>189</sup> Hník, *Duchovní ideály*, s. 127.

<sup>190</sup> Náb. revue 26. roč. 1955, 193–194.

<sup>191</sup> Kostnické jiskry č. 47 a 48/1947.

<sup>192</sup> ČZ č. 50 ze dne 11. 12. 1947.

církve diskuse mezi Spisarem a Trtíkem o otázce věčného života.<sup>193</sup> Trtík své teze ústřední radě předložil předem, načež požádal Spisara, aby vypracoval koreferát. Šlo přitom o otázku substanciální nesmrtnosti lidské duše, kterou středověká teologie převzala z řecké filosofie. Komise převzala biblický výklad, podle něž je věčný život darem Boží milosti, poskytnutým člověku, který žije ve společenství s Bohem. Předpokladem věčného života je pak připravenost člověka řídit se evangeliem, nebo lidským úsilím. Spisar při jednání nastolil otázku, zda není možné biblický pojem smrti chápat obrazně jako život v odvrácení od Boha, avšak Trtík zastával tezi, že Bůh chce zatvrzelého hříšníka zničit.

V roce 1954 uložila ústřední rada církve věroučné komisi, aby vypracovala nový katechismus, nejprve pro účely vnitrocírkevní diskuse. Tímto úkolem byl pověřen profesor Trtík. Věřoučná komise vycházela z předpokladu, že nové teze mají vycházet z kréda a učení církve, které přijal sněm v roce 1931.<sup>194</sup>

Trtík následně do podzimu roku 1954 předložil návrh nového katechismu, který byl uveřejněn v teologickém časopise církve.<sup>195</sup> Tento návrh obsahuje 297 tezí a ještě se výrazně odklání obsahově i co do rozsahu od katechismu vydaného roku 1958 a schváleného VI. sněmem roku 1971, který obsahuje 348 tezí. O Trtíkově návrhu jednala dne 20. prosince 1954 věroučná komise, pod vedením patriarchy Kováře. Šlo především o otázku, zda má nový katechismus nahradit učení přijaté v roce 1931. Výsledkem byl následující kompromis: „Katechismus je jednotnou theologickou interpretací víry obsažené v základních symbolických dokumentech církve československé, t.j. Liturgii, Kredu, Učení, Zpěvníku a Agendě i ostatních sněmovních usneseních pod nejvyšším měřítkem Slova Božího dosvědčeného Písmem svatým.“<sup>196</sup> Trtík později uvedl, že během pětileté spolupráce teologů se všemi duchovními církve a s plnou podporou ústřední rady vznikl nový katechismus, který pak „je ve shodě s liturgií, agendou a přepracovaným zpěvníkem, a proto jej lze považovat za současnou nauku víry Církve československé“.<sup>197</sup> To, co ještě o Vánocích 1954 nemohlo zaznít, se pak skutečně stalo – nový katechismus nahradil Spisarovu věrouku. Německý název katechismu (Die Glaubensgrundlagen der Tschechoslowakischen Kirche) tuto skutečnost zcela jasně vyjadřuje, přičemž byl výraz „základy víry“ v českém jazyce později použit také.

<sup>193</sup> Náb. revue 25. roč. 1954, s. 89–90.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 194–228 a 258–273.

<sup>196</sup> Náb. revue 26. roč. 1955, s. 41.

<sup>197</sup> Zdeněk Trtík, Der Weg der Tschechoslowakischen Kirche, in: *Communio Viatorum* 6. roč. 1963, 287–302. Text v časopise *Communio Viatorum* je v němčině.

Když byla díky novému katechismu obhájena nová věrouka, uvolnila se i cesta pro kritiku dřívější teologie a jejích předních zastánců, K. Farského a A. Spisara. Učinil tak už v roce 1956 Trtíkův kolega Jindřich Mánek na diecézních shromážděních v Plzni a v Brně. Hlavní body jeho přednášky byly uveřejněny v teologickém časopise církve.<sup>198</sup>

Mánek vycházel ze zjištění, že teologové Církve československé během prvních 15 let stáli hlavně v opozici vůči učení té církve, kterou opustili. „Říkali jsme v oněch letech spíše v co nevěříme než v co věříme...“ Mánek pak pokračoval: „Od Boha divů a zázraků směřuje nová církev k pojetí poznamenanému spíše deismem. Od Krista-Boha jde k Ježíšovi, který je naším bratrem, učitelem mravnosti. V opaku ke Kristu, který byl v orthodoxní teologii více pasivním nástrojem vykoupení, zdůrazní nová církev jeho čistě lidskou aktivitu. Od náboženství o Kristu směřuje k náboženství Ježíšovu. Jeví se v ní ochota věřit spíše s Kristem než věřit v Krista. Spása je viděna jako dílo především lidské, bez pomoci Boží. Theologie nové církve vychází z lidského myšlení a ne z Božího zjevení.“

Duchovním vývojem Církve československé se v roce 1958 zabývá i další teolog církve, Otto Rutrle. Ve článku k 70. narozeninám patriarchy Kováře napsal:<sup>199</sup>

„Církev československá byla ve svém dějinném vzniku a vývoji určena jednak *klasicky křesťanskou tradicí* (jež působila skrze vyrovnávání se s katolictvím, s modernismem, s pravoslávím, s anglikánstvím, s tradicemi reformačními a skrze ekumenické podněty), jednak *liberálně křesťanskou tradicí* (prostředkovanou modernismem, liberální teologií protestantskou, moderní náboženskou filosofií, obecnou filosofií a politickou teologií liberální epochy, dědictvím osvícenství a obrozenectví, sociálním evangeliem, ideály národního náboženství a stykem se světem liberálního křesťanství). Všechny tyto vlivy zanechaly své reálné dějinné stopy v organismu církve československé a působily – často rozporně – na její vývoj. Církev československá *nebyla od svého prvopočátku hnutím, uvedeným v život jediným, vyhraněným, mohutným impulsem*, který by – třeba v jednostranné důslednosti – dal nové církvi vyhraněnou podobu. Církvi československé byl dán do vínku spíše *duchovní zápas o integraci*, o vyrovnání, o uspořádání vnitřních duchovních sil. Církev československá byla v pravém smyslu zrozena pro dynamický růst, pro duchovní proud a var. Často se hovoří o tom, že v ní působily a působí – i uvnitř klasicko-křesťanské linie – prvky „katolické“ a prvky reformační. Že tedy církev československá je určena k duchovnímu vyrovnání různorodých hodnot, jež má pozvednout k vyšší jednotě.“<sup>200</sup>

<sup>198</sup> Jindřich Mánek, Základní linie ideového vývoje církve československé, in: Náb. revue 25. roč. 1954, s. 175–178.

<sup>199</sup> Otto Rutrle, O smysl vývoje církve československé, in: Náb. revue 29. roč. 1958, s. 49–56.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 51–52.

Ke konci svého článku Rutrle píše:

„Liberální okruh náboženské víry v konkrétní podobě katolického modernismu, liberální teologie německé, náboženské filosofie a biblické kritiky osvícenské, zasáhl církev československou jak svými formálními principy, tak různými pokusy o liberální formulaci křesťanské víry. Již v prvních dokumentech církve československé se hovoří o zásadě svobody svědomí, o volném vývoji náboženském, o smíru „vědy a víry“, o evangeliu Kristovu, a „čísém křesťanství“. Již v Českém misálu najdeme některé náznaky pokusů o liberální interpretaci křesťanské zvěsti. Liberalistická motivace stála za anthropologickou metodou, jíž byly zpracovány věroučné projevy nové církve. ... Liberalism nadchl československou církev svým porozuměním pro člověka a svým respektováním jeho potřeb. Pod vlivem liberalismu vstoupily do středu zájmu církve československé otázky etické a humanitní. Církev československá chtěla žít s člověkem na místě jeho životního zápasu, chtěla nésti jeho břímě a sloužiti mu Kristovým evangeliem.“<sup>201</sup>

I patriarcha Kovář již před dvěma lety řekl:

„Československá církev je po mnohé stránce dítětem náboženského liberalismu z doby jejího vzniku a dodnes nese některé stopy tohoto dědictví. Od svého počátku chtěla být církví *pokrokovou a svobodně křesťanskou*. Nechtěla být poutána dogmaty ani literou Písma.“<sup>202</sup>

Kriticky se dřívější teologií církve zabýval i Trtík, přičemž nemohl nezmínit ani dříve rozhodujícího teologa A. Spisara. Samozřejmě také veskrze uznal Spisarovy zásluhy o teologický vývoj církve: „Můžeme říci, že prof. A. Spisar svým Učením, které bylo církví přijato, zachránil československou církev pro křesťanství a zneвозмоžnil jakékoliv duchovní dobrodružství, do něhož by jinak mohla být církev vehnána.“<sup>203</sup>

O čtyři roky později Trtík vidí v duchovním životě Církve československé určitou dvoukolejnost. Zatímco se teologové přeli o srbsko-pravoslavnou orientaci na jedné straně a o modernistickou a liberální teologii na straně druhé, „žila církev ve svých místních sborech z biblického a tradičně křesťanského bohatství Farského liturgie.“ Trtík tuto dvoukolejnost označuje za nebezpečnou, protože mimocírkevní veřejnost znala Církev československou jen z publikací. Tím „si tato církev získala pověst, že zavrhla křesťanskou víru v trojjediného Boha a v Ježíše Krista jako pravého Syna Božího“.<sup>204</sup>

Trtík spatřuje tuto dvoukolejnost i v duchovním díle K. Farského. Jeho liturgie, jeho zpěvník a agenda čerpají stále ještě převážně z Bible a křesťanské tradice.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>202</sup> Náb revue 27. roč. 1956, s. 7.

<sup>203</sup> Náb revue 30. roč. 1959, s. 244.

<sup>204</sup> Trtík, Der Weg der Tschechoslowakischen Kirche, op. cit.

Všechny jeho spisy ale podle Trtíka nesou pečeť modernistické liberální teologie. Podle Trtíka schází mezi oběma stránkami Farského díla žádoucí jednotu. Pak se obrací ke Spisarovi:

„Tento úkol však zůstal po více než třicet let nenaplněn. Církevní učení z roku 1931 na této situaci nezměnilo téměř nic. Jeho autor prof. dr. Spisar byl prvním systematikem Církve československé. Získal si trvalou zásluhu tím, že dopomohl církvi po pravoslavné krizi k duchovní konsolidaci, oproti odstředivým tendencím úspěšně bránil víru v osobního Boha a církvi naznačil cestu následování Krista. Další teologický vývoj církve jistě odhaluje limity teologie orientované v modernistickém a liberálním duchu, jež je nutné překročit. Církevní učení, jež zformuloval, se vyznačovalo antropocentrickým postojem. Zjevení podle svědectví Písma zde bylo transformováno v obecné zjevení ve smyslu náboženské zkušenosti. Ježíš Kristus zde byl pojat jako jeden z proroků, byť největší, přičemž pojem proroka zde byl racionalisticky pozměněn. Ve svém komplexním systému věrouky čerpal Spisar převážně z modernistické, liberální a filozofické stránky dědictví Farského. Nerozpoznal, že zásadní teologický význam Farského pro Církev československou spočívá v jeho liturgii, agendě a zpěvníku. Tyto práce nebyly zahrnuty do zdrojů, na jejichž základě Spisar věrouku Církve československé vytvořil. To se odráží i v církevní nauce, přijaté všeobecným sněmem v roce 1931. Její obsah nevyjadřoval vyznání víry obsažené v bohoslužebném životě církve. Týž sněm však také schválil tzv. velké krédo, jehož autorem byl biskup Rostislav Stejskal. Toto krédo je v niterném souladu s obsahem bohoslužebné zbožnosti sborů, a tak mohlo být právem považováno za vyznání Církve československé. Autorita profesora Spisara však způsobila, že toto krédo bylo ve vzdělávací činnosti a v životě církve upozaděno. Dualismus mezi dogmatickou teorií a liturgickým vyznáním tak byl ještě více prohlouben. Za těchto okolností byl samozřejmě náboženský život církve ochromen.“

Později, když se již připravoval VI. sněm, se Trtík zase Spisara zastal proti výčitce, že nechťel Církev československou vázat k Písmu, k Ježíši Kristu a křesťanské tradici. Jako důkaz cituje Trtík Spisarovo malé krédo církve: „Věříme, že Bůh v Ježíši Kristu, Synu svém nejmilejším, sebe nám zjevuje a skrze Ducha Kristova k sobě nás vede.“ V textu Církev československá podle základů víry<sup>205</sup> zaujímá Trtík stanovisko také k zásadě svobody svědomí: „Tato zásada, jejíž původ je v liberalismu, sama o sobě požaduje pouze svobodu svědomí, ale neukazuje svědomí pravdu nebo hodnotu, kterou se má řídit. Je to pravý opak stanoviska Evangelia, podle něhož je svoboda možná jen v pravdě (Jan 8,32). Liberalismus, který tuto zásadu formuloval, vidí nejvyšší a poslední hodnotu ve svobodě od všeho, kdežto Evangelium vidí nejvyšší a poslední hodnotu v pravdě, již je podmíněna pravá svoboda. Na

---

<sup>205</sup> ČZ č. 23 ze dne 6. 6. 1969.

liberální zásadě svobody svědomí, pokud ji nevyložíme křesťansky, nelze budovat křesťanskou církev.“

Další teolog církve, Zdeněk Kučera, napsal v dubnu 1970: „Církev československá, jež hodlá přijmout „Základy víry“ jako své učení a doplnit své jméno atributem „husitská“, nechápe samu sebe jako církev liberální (freisinnig), nebo reformovanou či luterskou, ale duchovní dědičku první, husitské reformace. Což je úkol a závazek zdaleka nenaplněný, nikoli faktický stav.“<sup>206</sup>

Koncem roku 1970 napsal Kučera o Základech víry: „Důvodová zpráva upozorňuje, že Základy víry dosavadní teologickou tradici ČČS neškrtají, nýbrž ji pročišťují a sjednocují na vyšším stupni dějinného a bohosloveckého vývoje. Ti příslušníci, kteří v uplynulých letech s církví žili při bohoslužbách a v modlitbách, neztratí ve své církvi, jež oficiálně přijme Základy víry, svůj duchovní domov.“<sup>207</sup> O něco později napsal Kučera v církevních novinách<sup>208</sup>: „Dnes se naše bohosloví snaží z kořene překonat dědictví neopravdovosti katolického modernismu. Při této kritické práci se nově odkrývá původní husitská idea Československé církve.“

Další teolog církve, dr. Rudolf Medek, napsal na podzim roku 1970: „Teologie Čs. církve plula ve vodách teologického a filosofického liberalismu, který došel svého naukového vyjádření v Učení čs. církve z roku 1931... Liberalistická orientace Čs. církve je dnes povětšinou minulostí. Teologicky a filosoficky je překonána Základy víry čs. církve z roku 1958.“<sup>209</sup>

V únoru 1971 se dočítáme v úvodníku církevních novin toto: „Naše církev se od doby, kdy byla ovládána liberální teologií, snaží stále víc a víc zaměřit své učení, svá kázání i všechny ostatní projevy i celý svůj život v duchu vyhraněně křesťanských vyznání. Projevem toho je i skutečnost, že církev opouští sdružení obecně náboženských společností (IARF) a vstoupila do společenství vyhraněně křesťanského, jehož základním vyznáním je víra v Božského Spasitele – Ježíše Krista, do Světové rady církví.“<sup>210</sup>

V říjnu 1971 mohl patriarcha Novák po VI. sněmu prohlásit v rozhovoru pro církevní noviny<sup>211</sup>: „Sněm vykonal mnoho práce, i když se odročil. Přijali jsme na něm Základy víry, jako výraz našeho věroučného života. Promýšlejme je, především my duchovní. A mějme otevřené Písmo, abychom rozuměli.“ A v souvislosti

<sup>206</sup> Theol. revue 3. roč. 1970, s. 40.

<sup>207</sup> ČZ č. 48 ze dne 3. 12. 1970.

<sup>208</sup> ČZ č. 5 ze dne 7. 2. 1971.

<sup>209</sup> ČZ č. 42 ze dne 22. 10. 1970.

<sup>210</sup> ČZ č. 7 ze dne 21. 2. 1971.

<sup>211</sup> ČZ č. 43 ze dne 31. 10. 1971.

se změnou názvu církve Novák uvedl: „Církev československá husitská se přibližuje reformačním církvím u nás i viditelně.“

Měsíc po sněmu hodnotí Zdeněk Kučera situaci po přijetí Základů víry VI. sněmem takto:

„Učení církve z r. 1931, jež tvoří bezprostřední článek v teologické tradici naší církve, předcházející Základy víry, pravým způsobem vyjadřuje víru církve své doby, tj. jak církev ve své době odpovídala na zjevení Boží v Písmu svatém. Současně bylo Učení sepsáno tak, že jeho naukové věty člověka té doby vnitřně oslovovaly. Člověk té doby jim dobře rozuměl a jejich obsah jevil se mu jako základ, o nějž se mohl ve svém životě opírat. Učení tím plnilo – a také splnilo – poslání pravdivé křesťanské orientace naší církve v třicátých letech a době, na ně duchovně navazující. Učení zachovalo církev pro ryzí křesťanský monoteismus a zachránilo mnohé pro Ježíše, jak to napsal ve věnování jedné ze svých stěžejních knih prof. Alois Spisar.

Duchovní, myšlenkový i životní (existenciální) obzor naší církve i současného člověka se během uplynulých 40 let od přijetí Učení podstatně změnil. Změnil se s celou dějinnou situací, jež se od konce dvacátých let, kdy Učení pozvolna vyvrávalo, hluboce proměnila. Nezměnily se hlavní prameny Učení, tj. Písmo svaté, starokřesťanská a husitská tradice. Změnil se však adresát Učení, člověk současnosti a celý jeho životní obzor, včetně názorů na tzv. obraz světa, který souvisí s vyvíjejícím se vědeckým a filosofickým poznáním i snažením mravním.“<sup>212</sup>

Tím, že Církev československá nahradila Učení podle A. Spisara Základy víry sestavenými Z. Trtíkem, a tím, že vstoupila do Světové rady církví, uzavřela pozoruhodný vývojový proces. Tento vývoj je tím pozoruhodnější, uvážíme-li, za jakých vnějších okolností se odehrával. Dříve byla církev svobodným náboženským společenstvím, které některé církve ani neuznávaly jako křesťanské, nyní se ale podle slov svého patriarchy M. Nováka blíží k reformačním církvím a v dohledné době se patrně bude za takovou církev považovat a bude i za takovou církev uznána. Tento vývoj byl pravděpodobně nutný k tomu, aby existence Církve československé jako církve neskončila a aby se nevydala cestou malé německé katolické církve, která nakonec zanikla ve volnomyšlenkářských tendencích.

## 2. Pojem Boha v Církví československé

Ústřední otázkou v každé církvi nutně musí být, jak si představuje Boha. Je rozhodující, zda si člověk představuje Boha jako vládce, přítele nebo otce, nebo zda jej ztotožňuje s vesmírem či s hybnými silami vesmíru. Stanovisko své církve nastínil Alois Spisar na sněmu v březnu 1931 takto:

---

<sup>212</sup> ČZ č. 46 ze dne 21. 11. 1971.



„Naše stanovisko v otázce Boha je přísný theismus, tj. názor, že existuje Bůh od světa podstatně odlišný čili transcendentní, ale zároveň svět a ve světě působící čili immanentní. Uznáváme transcendenci podstaty Boží, ale immanenci jeho činnosti, jeho působení ve světě.

Nejsme dualisty, jako by svět byl principem samostatným, absolutním vedle Boha, ale nejsme ani monisty v tom smyslu, jako by Bůh splýval se světem, byl s ním totožný a vyvíjel se ve světě.“<sup>213</sup>

Alois Spisar zde dospívá k jakési syntéze mezi dřívějším pojetím Boha v Církvi československé, podle něž je Bůh živoucím zákonem světa, a pojetím osobního Boha – Pána a Otce, který řídí svět a lidi – pojetím, které bylo mezi lidem stále hluboko zakořeněné. Ve svém Československém katechismu Farský a Kalous definovali Boha jako „živý zákon světa“. Podobná definice byla použita i později.<sup>214</sup> Vedla však k tomu, že církvi byl vyčítán panteismus; ta se proti tomu obhajovala tak, že je značný rozdíl, zda je Bůh ztotožňován se světem celkově, tedy s hmotou, nebo zda jej spatřujeme v hybné síle světa, tedy v „živoucím zákoně světa“. Pozdější patriarcha Kovář řekl dne 12. června 1939 v rozhlasovém projevu: „Dr. Farský byl přesvědčen, že i rozum vede člověka *k Bohu* a náboženství. Bůh je mu světlo, přístupné poznáním a věděním. Myšlenka jednoho živého, věčného, všedobrotivého Boha má člověka oprošťovati z jeho dravosti. A toto je úkolem snah náboženských.“<sup>215</sup>

Ve Spisarově Učení je Bůh definován takto: „Bůh podle naší víry jest vševědoucí, vševládny a nejvyš moudrý, nejvyš dobrý, svatá a spravedlivý, věčný a neměnitelný.“<sup>216</sup> A na jiném místě: „Nejlepší vysvětlení světa jest jen v duchu nejvyš dokonalém, totiž takovém, který i sebe i svět vysvětluje svou myšlenkou a svou vůlí, jsa odlišný od světa podstatně (bytostně), sebe vědom a mocen, ale tvoře ve světě ne z venčí, nýbrž z vnitřku. A takového ducha nazýváme Bohem.“<sup>217</sup>

Bůh, který neustále působí ve světě a v lidech, se podle Spisarova Učení také neustále zjevuje ve svém stvoření. Nemůže činit ani jinak než se zjevovat. Toto zjevování se neomezuje na určité lidi, národy nebo určité epochy. Bůh se zjevuje každému člověku v jeho vědomí a svědomí, i když ne všem ve stejné míře. Stejně tak jako toto zjevování není omezeno na určité lidi, nemůže být omezeno ani na určité knihy nebo spisy. Existují jen určití lidé (proroci), kteří jsou božskému zjevení zvláštním způsobem přístupní. Vedle Ježíše jsou v tomto smyslu jmenováni

<sup>213</sup> Spisar, K našemu učení, in: Náb. revue III, s. 56.

<sup>214</sup> Spisar, Křesťanská věrouka, s. 25, a Učení náboženství křesťanského, s. 7.

<sup>215</sup> ČZ č. 25 ze dne 22. 6. 1939.

<sup>216</sup> Učení náboženství křesťanského, s. 17.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 8.

také Mojžíš, Sókratés, Buddha a Mohammed a jako specificky křesťanští učitelé Pavel, Augustin, František z Assisi, Viklef, Luther, Kalvín, Cyril a Metoděj, Hus, Petr Chelčický a Komenský.<sup>218</sup>

Vzhledem k tomu, že Bůh je stvořilem všech věcí a oživujícím zákonem světa, zjevuje se tak člověku v dostatečné míře. Nemá proto zapotřebí měnit či rušit přírodní zákony, které sám vytvořil, aby člověku dokázal svou sílu prostřednictvím „zázraků“.<sup>219</sup> Z toho vyplývá i postoj Církve československé k Bibli a k zázrakům v ní popsaným.

Bůh je tedy pro Církev československou nejdokonalejší bytostí, jež vše stvořila a vše řídí. V přírodě a v člověku bezprostředně působí. Prostřednictvím mezi Bohem a člověkem proto není nutné. „Sprostředkování není třeba, poněvadž Bůh a tvorstvo, ač jsou podstatou tak různí, jsou přece v sobě. Bůh v nás a my v Bohu.“<sup>220</sup>

Trtíkova teologie vykazuje též odlišný pojem Boha než teologie Spisarova. Trtík ve své již vícekrát citované stati *Der Weg der Tschechoslowakischen Kirche* v roce 1963 píše:

„Zjevení není skutečností ani čistě objektivní, ani čistě subjektivní, nýbrž skutečností objektivně-subjektivní, která přechází z transcendence do existence. Je cestou Boží skrze dějinné zjevení, Písmo a svědectví církve, do nitra lidského srdce. Otec se zjevuje ve Slově (Syn) a svědectvím Písma a církve se zpřítomňuje člověku v jeho víře jako Duch svatý. Nauka o Trojici může být kritizována z hlediska pojmové formy, nelze ji ale po vzoru některých modernistů vykládat jako analogii pohanských mýtů. Jednou z Farského, Spisarových a později též Kovářových předností bylo, že tuto nauku zcela nezavrhl, i když si s jejím výkladem nevěděli rady.“<sup>221</sup>

Ve stati *K ateistické teologii*<sup>222</sup>, zveřejněné v roce 1968, Trtík píše:

„Přijetím řecké filozofie lokalizovalo křesťanství Boha v předmětné sféře a vytvořilo předmětný theismus. Uvedením této filozofie do evropského myšlení vznikla věda, jež exaktním zkoumáním předmětného světa zároveň předmětný theismus stále více oslabovala. Novověké lidstvo si díky dosavadnímu vědeckému bádání stále více uvědomuje, že mezi viditelnými a neviditelnými předměty a postupy tohoto vesmíru se žádný skutečný Bůh neskrývá. Existenci takového Boha nelze zachránit hledáním mezer ve vědeckém poznání předmětné skutečnosti. Křesťanství samo tedy napomohlo k vytvoření evropského ateismu svým chybným učením o Bohu. Proto je dnes úkolem teologie přesvědčivě vysvětlit, že Bůh není předmětem, ale věčným Subjektem, který z nepředmětové strany vesmíru tvoří svět s jeho časem,

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 9, a *Křesťanská věrouka*, s. 27.

<sup>220</sup> *Spisar*, *Evangelium Ježíše Krista a naše doba*. Praha 1929, s. 61.

<sup>221</sup> *Communio Viatorum* 6. roč. 1963, s. 296.

<sup>222</sup> *Internationale Dialog Zeitschrift* 1. roč. 1968, s. 34.

vládne ve světových dějinách jako trpící, odpouštějící a pomáhající Láska a zjevuje se jako věčné Ty každého Já. Tak by i před tradičním ateismem vyvstal úkol se otázkou po Bohu zabývat na nové myšlenkové úrovni.“

Pochopitelně se pojem Boha obsažený v Základech víry, předložených Trtíkem a schválených v říjnu roku 1971 na VI. sněmu jako oficiální nauka církve odlišuje od pojetí Spisarova. V bodě 106 Základů víry se uvádí: „Věříme v živého a osobního Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova, jenž mluvil skrze proroky a zjevil se v Ježíši Kristu.“ V bodě 107 se píše: „Boha nazýváme živým proto, že je Pán a Stvořitel, který si povolával proroky a apoštoly a který svobodně a svrchovaně vstupuje do života člověka, zastavuje ho na jeho dosavadní cestě a obrací jiným směrem.“ Bod 108: „Boha nazýváme osobním proto, že je moudrá, sebe vědomá a sebe určující svatá vůle, že slyší a vyslýchá modlitby svých dětí a že se slitovává.“ V bodě 167: „Poměr Boha a člověka ve věčné slávě naznačujeme obrazem patření Bohu ‚tváří v tvář‘ (1 K 13, 12), obrazem radostného stolování s Kristem (L 14, 16–24) a myšlenkou, že Bůh bude ‚všecko ve všech‘ (1 K 15, 28).“

### 3. Církev československá a Ježíš Kristus

Vedle pojmu Boha musí mít pro každou křesťanskou církev zásadní význam problém christologický. Právě v této věci se teologie Církve československé změnila nejvíce. Zatímco církev původně rozhodně odmítala božství Ježíšovo obsažené v nauce o Trojici a vědomě se tak stavěla po bok unitářů, přiblížila se v posledních několika letech více kristologickému názoru velkých církví a toto pozměněné pojetí stvrdila svým vstupem do Světové rady církví, kterému předcházelo vystoupení z Mezinárodní asociace pro náboženskou svobodu (IARF).<sup>223</sup>

Zakladatel Církve československé Karel Farský formuloval svou víru na smrtelném loži v roce 1927 takto: „Věříme, že Ježíš Kristus byl člověk jako my, zrozený všelidským zákonem, byl naplněn Bohem a proto jeho život byl zosobněním vůle Boží zde na zemi.“ Alois Spisar, který tento Farského výrok citoval roku 1939 v přednášce<sup>224</sup>, k tomu uvedl: „Církev čs. staví se ve svém učení proti tomuto starocírkevnímu názoru o osobě Ježíšově. Nepřijímá učení o dvou přirozenostech v Ježíši Kristu, neuznává o Ježíši názvu Bůh ani bohočlověk a snaží se význam Ježíšův vyjádřit způsobem přijatelným dnešnímu myšlení.“

Na sněmu v roce 1931 Spisar řekl:

„Odmítajíce Trojici ve smyslu tří různých a odlišných od sebe osob, což dle našeho názoru je zakuklený tritheismus, trojbožství, nebo snad k němu snadno svádí; stavíme se i proti filosofickému pojmu Boha, jenž je prázdný. Věříme, že Bůh je

<sup>223</sup> Viz výše.

<sup>224</sup> ČZ č. 15 ze dne 13. 4. 1939.

dokonalý a plný život. Církev starokřesťanská vyjadřovala tu plnost a dokonalost života v Bohu naukou o třech osobách v Bohu, ovšem na podkladě filosofie, teologie a kultury prvních století po Kristu. My, uznávající tu dokonalost života Božího a plnost vztahů Boha ke světu, chceme ji vyjadřovat způsobem naší době srozumitelným, proto zamítající tři různé osoby, mluvíme o trojjediném působení Božím ve světě, jako Tvůrce, Zjevitele a Posvětitel, a trojjediném životě v Bohu jako původci či Otci vši dokonalosti, slovu či myšlence a obsahu a duchu veškeré dokonalosti, čímž chceme vyjádřit, že všechna dokonalost je z Boha, v Bohu, jenž ji zjevuje, ji trvá a žije a skrze ni k Sobě vede.<sup>225</sup>

Spisar zde tedy postupuje stejně jako jiní teologové jeho církve a podle možnosti podržuje starokřesťanská pojmenování, dává jim však nový smysl. Ačkoli odmítá pojetí tří božských osob, přesto mluví o trojjediném Bohu. V nauce církve přijaté v roce 1931 se říká: „Bůh žije sám v Sobě trojjediným životem, a to jako původce, slovo a duch pravdy.“<sup>226</sup> Z odmítání trinitární nauky vyplynul postoj Církve československé k Ježíši. Spisar v této věci uvádí:

„Stanovisko naše v názoru na Boha uplatňuje se též v nazírání na osobnost a dílo Ježíše Krista. Odmítající víru ve tři různé osoby v Bohu, nemůžeme přijmout víru v Ježíše Krista jakožto vtěleného Boha, skutečnou druhou božskou osobu, syna Božího ve smyslu metafysickém. Ježíš jest CČS synem Božím ve smyslu ethickém či mravním, člověkem Bohu milým, ano nejmilejším ze všech lidí, jelikož první z lidí poznal Boha jako laskavého Otce všech lidí, tedy i svého otce, a s ním se způsobem nejdokonalejším sjednotil ve svém smýšlení a jednání...“<sup>227</sup>

V této době tedy Ježíš pro Církev československou v žádném případě nebyl Bohem ani pro ni neznamenal totéž co Bůh. Byl člověkem jako jiní lidé, ale Bohu obzvlášť milým člověkem, protože nejlépe rozpoznal Boží vůli a celý svůj život jí podřídil. V jistém smyslu byl Ježíš primus inter pares, pokud jde o duchovní vůdce lidstva, jako je Buddha, Mohammed, Hus, Luther, Komenský a další. Toto pojetí Ježíše se projevovalo i navenek. Školní učebnice církve Křesťanská věrouka hovoří o „Ježíši Nazaretském, zvaném Kristus.“<sup>228</sup> I jinde se většinou hovoří jen o Ježíši a označení Kristus se objevovalo téměř jen v tradičním dvouslovném výrazu Ježíš Kristus. Z tohoto důvodu také neexistovalo žádné božské uctívání Ježíše nebo modlitby k Ježíši. Ve své knize Duchovní ideály československé církve napsal F. M. Hník:

„Přes zřejmou snahu ponechati co nejvíce ze starých náboženských pojmů a naplniti je bohatstvím živé víry, setkáváme se v nauce československé církve s radikálním

---

<sup>225</sup> Spisar, K našemu učení, in: Náb. revue III, s. 57.

<sup>226</sup> Učení náboženství křesťanského, s. 17.

<sup>227</sup> Spisar, K našemu učení, op. cit.

<sup>228</sup> Spisar, Křesťanská věrouka, s. 38.

škrtém dogmatu o božství Ježíšově, v důsledku čehož jest vyloučena též božská pocta Ježíši Kristu a modlitba k němu... Učení o Trojici, o nadpřirozeném původu a zrození Ježíše Krista, o zástupné oběti na Golgatě, zázračném vzkříšení a nanebevstoupení, důkazy božství Ježíšova v jeho divuplných zásazích do skutečnosti, to vše bylo mimo oblast ústředního duchovního zájmu většiny příslušníků.<sup>229</sup>

Církev československá musela být v této věci samozřejmě opatrná. Její členové ostatně přicházeli převážně z katolické církve, kde jsou modlitby k Ježíši Kristu de facto pravidlem. Hník k tomu ve své uvedené knize říká: „V modlitbě ke Kristu vidíme doznívající stopy božské pocty heroů. Skláníme se jen před Bohem, jak praví krátká kolekta liturgie československé církve po zpřítomnění. V krátké době budou v ní odstraněny i poslední zbytky adorace Krista.“<sup>230</sup> Církev československá tedy v Ježíši nespatořovala svého Boha nebo součást Božského, ale spíše vznešený vzor pro dokonalý život. Četným zázrakům Ježíšovým věnovala jen málo pozornosti a největší důraz kladla na způsob života a morálku, které Ježíš hlásal. Všichni lidé by se měli snažit, aby Ježíše napodobovali v jeho bezhříšnosti a aby veškeré jejich jednání bylo v souladu s tím, co hlásal. Proto také církev mnohem více zdůrazňovala Ježíšův život než jeho umírání. Křesťanství se tak pro Církev československou stalo spíše morálním učením, jehož zakladatelem a vzorem byl Ježíš Nazaretský. Panovala proto snaha co nejvíce spolu provázat náboženství s morálkou. Alois Spisar píše:

„Ježíš spojil náboženství s mravností, víru s životem. Mravnost zdůvodnil náboženstvím, náboženství prohloubil mravností. Náboženství je síla mravnosti, mravnost je obsahem náboženství.“<sup>231</sup> A dále požadoval „sjednotit náboženství a mravnost, zmravnit náboženství, vzpružit a zdůvodnit mravnost náboženstvím. Mravnost má dáti náboženství obsah, náboženství pak mravnosti sílu.“<sup>232</sup>

Teologům Církve československé šlo spíše o morálně bezúhonný život členů než o určitou víru. Víra pro ně ostatně měla jiný význam než pro většinu ostatních církví. Spisar uvedl: „Věřiti nábožensky neznamená míti něco o náboženství za pravdu, poněvadž nám to řekli jiní lidé, nýbrž poněvadž to prožíváme ve své náboženské zkušenosti.“<sup>233</sup> Spisar zde říká téměř doslova totéž co o několik let později zakladatel Německého hnutí víry (Deutsche Glaubensbewegung) Wilhelm Hauer: „Víra neznamená považovat něco za pravdivé.“<sup>234</sup>

<sup>229</sup> Hník, *Duchovní ideály*, s. 108–109.

<sup>230</sup> Tamtéž, s. 112–113.

<sup>231</sup> Spisar, *Evangelium Ježíše Krista a naše doba*, s. 32.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 17.

<sup>233</sup> Spisar, *Křesťanská věrouka*, s. 14.

<sup>234</sup> W. Hauer, *Deutsche Gottschau*. Stuttgart 1934, s. 1.

Církev československá byla však od počátku církví obyčejných lidí, a to i z hlediska duševního, jak připustili její vlastní čelní představitelé. Tito lidé se nespokojili s náboženstvím morálky. Z katolické církve byli zvyklí na určité pojmy, bez nichž si církev nedokázali představit. Výrazy nebe a peklo, spasení a zatracení, hřích a věčná blaženost se pro ně staly nepostradatelnými. Proto se církev těchto pojmů nemohla jednoduše vzdát. Snažila se jim však dávat nový význam a staré představy s těmito pojmy spojené označovala za výrazy spojené s minulostí.

„Nebe“ tak podle učení církve bylo duševním stavem těch, kteří se spojili s Bohem, „peklo“ pak stav těch, kteří se morálně zcela od Boha oddělili. „Hřích“ je zlo, které musí lidé překonávat, pokud chtějí dosáhnout zadostiučinění v Bohu či „blaženost“. Dokonalý nebo „věčný život“ žije ten, kdo je morálně svobodný, a „milost“ je Boží pomoc, která napomáhá hříšnému člověku k obrácení či „pokání“. Ježíš Kristus je „Spasitelem“, protože vyvádí lidi z hříchu k Bohu, ne proto, že je svou smrtelnou obětí na kříži osvobodil od prvotního hříchu, a je „Spasitelem“, protože svým konáním přináší člověku vnitřní pokoj, čili „spásu“. Kdo tedy prošel pokáním, je duchovně znovu zrozen či „vzkříšen“. Podle toho, zda lidé žijí podle evangelia Ježíšova, nebo ne, se rozlišují duchové, a toto rozlišování duchů je „božím soudem“.<sup>235</sup>

Víra v dědičný hřích se zásadně odmítá.<sup>236</sup> Odmítá se i víra ve zmrtvýchvstání těla: „O životě záhrobním věříme, že zemřelí pokračují v poznávání pravdy boží a radují se z ní více a více podle stupně dokonalosti, které se domohli v životě pozemském.“<sup>237</sup> O vzkříšení Ježíše z mrtvých třetího dne je pouze řečeno, že to bylo kdysi předmětem víry prvotních křesťanů. Tato víra prý tehdy vyplynula z víry ve věčný život.<sup>62</sup>

Vlna nacionalismu po druhé světové válce dokonce na určitou dobu ovlivnila i christologické představy Církve československé. Církevní noviny<sup>238</sup> začátkem ledna 1950 uveřejnily článek s názvem Český Kristus, kde se uvádí: „Když vznikla československá církev, chtěla se i v poměru k nádheře odlišit od církve římskokatolické. Chtěla a chce jít ve světě za tím Kristem, za nímž se ubírali čeští náboženští reformátoři. A tento český a slovanský Kristus je v jistém směru jiný než na příklad Kristus národů románských, Ježíš románských národů je nejčastěji Ježíšek barevných šatů, uctíváný a nehybný, stojící jaksi stranou života a nad ním. Český Kristus, jak můžeme sledovati zvláště v lidové tvorbě a v navazující na ni umělecké

---

<sup>235</sup> Učení náboženství křesťanského, s. 21–24.

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 11, a Křesťanská věrouka, s. 33.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>238</sup> ČZ č. 1 ze dne 5. 1. 1950.

literatuře, je však někdo, kdo přichází k lidem a mluví s nimi jako bratr, kdo se dotýká palčivých míst života.“

V této době se ale začal v teologii Církve československé prosazovat již Zdeněk Trtík, i když se ve svých názorech příliš nelišil od názorů například Spisarových. Na jaře roku 1948 publikoval Trtík v církevních novinách delší sérii článků nazvaných Naše vyznání víry. Zde mimo jiné napsal:

„Ježíš Kristus není zjevením Boha jen jako Tajemství a Pravdy, ale i jako Lásky. Je zjevením Boží lásky proto, že jeho osobnost je u s k u t e č n ě n í m Boží lásky v dějinách. V Ježíši Kristu vstoupila v osobní a tedy vrcholné podobě Boží láska přímo do dějin, doprostřed lidského hříchu, lidské bídy mravní i tělesné, lidské viny a lidského utrpení. Na kříži Kristově trpěla a zemřela tato Boží láska, zosobněná v Ježíši Kristu a ukřižovaná nevděkem, nenávisť, zlobou a tvrdostí lidského srdce, kterému Ježíš Kristus přinesl a nabízel pomoc a spásu. Tak je Ježíšův kříž zjevením t r p í c í lásky Boha-Otce a tím jedinou odpovědí na tíživou otázku lidského svědomí nad hříchem a vinou dějin, k níž každý z nás přidal a přidává svůj podíl.“<sup>239</sup>

Pokud jde o vzkříšení Ježíše, Trtíkova věrouka se – alespoň v této době – téměř nelišila od pojetí Spisarova z roku 1931. „Věříme v Ježíšovo vzkříšení – nevěříme v Ježíšovo tělesné zmrtvýchvstání. Toto naše věříme a nevěříme není výrazem nějaké nejistoty nebo rozkolísanosti naší víry v život věčný, nýbrž je výrazem touhy po čistotě této naší víry na základě nejstarších svědectví novozákonních. Ježíš sám věřil ve vzkříšení duchové povahy, nikoliv ve zmrtvýchvstání tělesné, jak ukazuje jeho odpověď Saduceům v Mar. 12, 18–27: „Když lidé vstanou z mrtvých, nežení se ani nevdávají, ale jsou jako andělé v nebesích.“<sup>240</sup>

O rok později uveřejnil Trtík sérii deseti článků Víra v Ježíše Krista. Píše zde: „Význam a smysl Ježíše Krista záleží v tom, že v něm se člověku zjevuje Bůh, ale Ježíš Kristus byl a zůstává osobností lidskou.“<sup>241</sup> Od této lidské osoby Ježíšovy přechází Trtík dokonce ke komunistické přítomnosti: „Véra v Ježíše Krista a spása z ní je silou hluboce sociální, vedoucí k obecenství a ke komunismu všech hodnot duchovních i hmotných při současném prohloubení vědomí nekonečné ceny vlastní i každé jiné lidské osobnosti.“<sup>242</sup> Pro Trtíka je víra v Ježíše Krista možná pouze uvnitř církve: „Véra v Ježíše Krista v církvi není něčím zcela skrytým v srdci člověka. Projevuje se především v poměru k bližnímu, ale také a zřetelně v poměru k církvi. Skutečná víra v Ježíše Krista je žhavou touhou pro Krista pracovat, jemu vše obětovat. A to je

<sup>239</sup> ČZ č. 15 ze dne 15. 4. 1948.

<sup>240</sup> ČZ č. 17 ze dne 29. 4. 1948.

<sup>241</sup> ČZ č. 20 ze dne 19. 5. 1949.

<sup>242</sup> ČZ č. 25 ze dne 23. 6. 1949.

možné jen v církvi a prostřednictvím církve. Církev je jediné společenství a jediná vybavená organizace ve světě, v níž a skrze níž můžeme sloužit Ježíši Kristu.<sup>243</sup>

Po volbě M. Nováka patriarchou církve koncem října 1961 se stanoviska teologů této církve k Ježíši Kristu posunula ještě více směrem k tradičnímu pojetí. Na V. sněmu, který Novák zvolil patriarchou, bylo přijato dogmatické usnesení, ve kterém se mimo jiné říká: „Věříme, že československá církev je částí obecné církve Kristovy. Proto smysl její existence a činnosti chápeme jako součást postupujících dějin zjevení a spásy, v nichž vzkříšený Kristus spěje ke svému konečnému zjevení v slávě.“<sup>244</sup>

Už od roku 1958 byl k dispozici Trtíkův návrh na základy víry, které přijal VI. sněm roku 1971. Dva roky po zvolení Novákově uveřejnil Trtík stať Christologický problém a církev československá.<sup>245</sup> Po delším dějinném úvodu Trtík k vlastnímu tématu uvádí:

„Christologie Základů víry je domyšlením a sjednocením základních prvků celé naší dosavadní christologické tradice. Theologie naší církve se od počátku blížila k christologickému problému z antrhopologické strany. Zdůrazňovala vždy Ježíšovo lidství. Její jednostrannost v tomto jinak biblicky správném důrazu záležela v tom, že si dosti nevšíkala skutečného vyznávání církve, které se od počátku děje v bohoslužebném shromáždění na základě liturgie Dr. K. Farského. Naproti tomu Základy víry vycházejí nejen z naukové tradice církve, ale i z liturgie, která je nesporným dokumentem života víry v jejích obcích. Christologická pravda, touto liturgií vyznávaná, je jedinečným pokladem, kolem něhož jsme třicet let chodili jako slepí. Touto pravdou, čerpanou ze zvěsti bible, se bohoslužebné vyznání československé církve pozvedá nejen nad katolicismus, ale i nad tradiční protestantismus. Je to pravda christologické ekklesiologie a ekklesiologické christologie.“<sup>246</sup>

Trtík toto pak zdůvodňuje zněním liturgie a pokračuje:

„Z rozboru Farského liturgie je zřejmé, že československá církev svým christologickým vyznáním patří od počátku a plným právem mezi křesťanské církve. Jejímú řádnému členství ve Světové radě církví překážela starší věroučná základna, jejíž christologické vyznání bylo z biblického i dogmatického hlediska problematické. Teprve opravená christologická báze SRC, která byla přijata v Novém Dillí r. 1961, nám umožňuje, abychom ji přijali.

Starší báze SRC byla vyjádřena takto: „Světová rada církví je společenstvím církví, které přijímá našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele.“ Toto přímé ztotožnění Ježíše Krista s Bohem je christologicky nesprávné. Ježíš Kristus je Im-

<sup>243</sup> ČZ č. 26–27 ze dne 30. 6. 1949.

<sup>244</sup> ČZ č. 44 ze dne 2. 11. 1961.

<sup>245</sup> Náb. revue 34. roč. 1963, s. 148–157.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 153.



manuel, Bůh s námi v pravé lidské existenci. Přitom nemáme na mysli statickou substanci Ježíšovy osoby, nýbrž celé dění jeho lidské existence od početí přes zrození, působení, utrpení, smrt, vzkříšení a oslavení. Toto vše je člověk i Bůh v dokonalé jednotě, nikoliv tedy pouze Bůh.“<sup>247</sup>

Podobně argumentoval Trtík ve stati *Ekumenická víra v Ježíše Krista a naše víra*, publikované o rok později:<sup>248</sup>

„Československá církev ve svém bohoslužebném vyznávání na základě liturgie dr. Karla Farského vyznává od počátku ekumenickou víru v Ježíše Krista a patří k ekumenickému křesťanství... Dogma o Ježíši Kristu jde ruku v ruce s dogmatem o Trojici. Jedno vykládá druhé. Trojiční dogma chtělo opět s nedostatečnými řeckými pojmy vyjádřit biblické svědectví o Bohu jako Otci, Synu a Duchu svatém. Jde tu o jednoho a téhož Boha, který existuje trojím způsobem. Otec je Bůh, který se ze své skrytosti zjevuje, Syn je Bůh, který je ve svém dějinném zjevení zjeven, a Duch svatý je Bůh, který je jakožto zjevený ve víře poznán a oživuje církev i jednotlivé věřící. Ježíš Kristus je Syn čili Bůh zjevený a jednající v pravém člověku.“

Tuto myšlenku Trtík vyjádřil i ve stati<sup>249</sup> publikované v němčině roku 1969:

„Radikální chápání ateismu je možné z centra evangelia, tj. ze vtělení. Bůh v Kristu Ježíši vstoupil do hlubin lidskosti, aby člověka zachránil se všemi jeho vztahy a celým jeho světem. Radikální nutnost spásy a vykoupení, kterou dokládá Kristův kříž, ukazuje radikální povahu odcizení, které Bible nazývá hříchem. Kognitivní stránkou hříchu je ateismus. Mimo milost víry je každý člověk bez výjimky ateistou.“

Nyní se zaměříme na Základy víry církve, které od roku 1971 získaly závazný charakter. O Ježíši Kristu v nich specificky pojednávají tyto teze:<sup>250</sup>

- „1. Ježíše Krista jako svého Pána vyznáváme proto, že přes svou porušenost náležíme mocí Ducha svatého jemu jako jeho lid.
27. Hlavou Boží církve je Kristus, který ji vede, oživuje a řídí svým Duchem skrze svědectví Písma svatého a svátosti jako své tělo.
28. Obrazem těla a jeho hlavy vyjadřujeme úzké duchovní obecenství Boží církve s Kristem jako svým Pánem.
31. Obecenství Boží církve je založeno na oběti Ježíše Krista ukřižovaného a potom vzkříšeného a oslaveného, jehož smrti i věčného života je účastno vírou.
37. Boží církev je Kristovou obětí vykopeným lidem Božího království, které přišlo skrytě v Ježíši Kristu a které i v plnosti a slávě bude údělem Boží církve.

<sup>247</sup> Tamtéž, s. 156.

<sup>248</sup> ČZ č. 28–29 ze dne 9. 7. 1964.

<sup>249</sup> *Trtík*, Die Theologie zwischen Theismus und Atheismus, in: *Theologische Zeitschrift*. Basilej, 25. roč. 1969, s. 419–440.

<sup>250</sup> Citováno podle vydání z roku 1956.

77. Zjevení Nové smlouvy je Slovo Boží, které se stalo tělem v Ježí Kristu, v jeho životě, díle, smrti a vzkříšení, dosvědčené slovem apoštolským a tak zakládající církev Nové smlouvy.
121. Naše víra v Ježíše Krista je poslušná důvěra v něho jako Spasitele, v němž Bůh pro nás učinil vše a je s námi k naší spáse.
123. Naše víra v Ježíše jako Syna Božího je poslušná důvěra v něho jako prvorozeného bratra a Pána našeho.
125. Ježíš Kristus je naším bratrem ve svém pravém a plném lidství a proto i my můžeme být jeho bratřími v údělu budoucí slávy v království Božím.
127. Ježíš Kristus je náš Pán tím, že Bůh v dokonalé jednotě s ním se nám v něm zjevuje, jako Pán nás oslovuje, odpuštěním vin ze hříchu a věčné smrti vytrhuje, nám vládne a k sobě nás na věky připoutává.
128. Nejsme rovni Ježíši Kristu, protože v nás není dokonalé jednoty s Bohem, která byla a je v něm.
131. Jednotu Boha s Ježíšem Kristem rozumově pochopit a pojmově vyjádřit nemůžeme, protože je to vzhledem k nám skutečnost budoucího věku (eschatologická), o níž nemáme zkušenosti.
134. O Ježíšově lidském původu soudíme, že Ježíš byl synem Josefovým a Mariiným.
135. Evangelní vyprávění o Kristově zrození z Panny přináší zvěst, že Bůh si Mesiáše svého království formoval od jeho vstupu do tohoto světa v dokonalé jednotě s ním.
136. Z jednoty Boha s Ježíšem od počátku jeho pozemského života plyne Ježíšova bezhříšnost.
137. Ježíšova bezhříšnost záležela v tom, že Pán Ježíš, třebaž pokušení a hřích byly i pro něho myslitelné a možný, skutečná pokušení vždy přemohl a tak svou bezhříšnost osvědčil.
138. Ježíš Kristus nás spasil tím, že přemohl zlo světa a smrti.
148. Vzkříšený Ježíš Kristus podle naší víry není tělo, nýbrž Duch.
149. O Ježíšově prázdném hrobu a tělesném zmrtvýchvstání soudíme, že jsou plodem pozdější víry.
150. Podání o prázdném hrobu a tělesném zmrtvýchvstání vyjadřuje skutečnost, že Ježíš Kristus jako prvotina vzkříšených nezůstal ve smrti, ale byl vzkříšen a že Vzkříšený je totožný s Ježíšem Nazaretským.
152. Vzkříšený a oslavený Ježíš Kristus zůstává člověkem v dokonalé jednotě s Bohem, který se v něm zjevil.
153. Lidství vzkříšeného a oslaveného Ježíše Krista je oslavené a duchovní.
331. Ježíš Kristus je při večeři Páně přítomen v moci Ducha svatého těm, kdo v něho

věří a vírou jej přijímají v jednotě srdcí s ním.

332. Ježíš Kristus není přítomen v chlebě a víně, ale přichází do našich srdcí skrze svátostnou zvěst, jíž chléb a víno slouží.“

#### 4. Postoj Církve československé k Bibli

Tak jako se změnil postoj Církve československé k osobě Ježíše Krista, změnil se i její postoj k Bibli. Ve Věrouce z roku 1931 se ještě uvádí, že Boží zjevení není vázáno na určité knihy nebo spisy.<sup>251</sup> Doslova se zde píše: „Písmo není nám souhrn zjevené pravdy Boží, nýbrž svědectví o náboženské zkušenosti těch, které vyvolil si Bůh, aby jimi působil v nás víru v Sebe a Svě dílo.“<sup>252</sup>

Tím, že Církev československá Bibli upřela závaznost pro víru a jedinečnost v ní obsaženého Božího zjevení, přestala pro ni Bible být základem víry. Tímto základem ale Bible je pro všechny reformační církve, zatímco katolická církev více zdůrazňuje tradici. Tento řetězec tradice, sahající od Ježíše Krista až k poslednímu vesnickému faráři, však Církev československá záměrně přerušila – stejně jako čtyři sta let před ní reformační církve –, aniž by si však na rozdíl od nich zajistila nový základ své víry v Bibli. Namísto toho chtěla spíše svým způsobem přímo navázat na osobu Ježíše, tím že své stoupence učila, aby si Ježíše brali ve všech oblastech života za vzor. Když ale chtěla poznat, co Ježíš učil, byla nucena vrátit se k Bibli, jejíž absolutní autoritu jinde odmítala. Některé pasáže z Bible tedy obzvláště zdůrazňovala, zatímco jiné pasáže označovala za dobově podmíněné. Ačkoli Spisar uvedl – „Odmítáme tedy naprostý mravní subjektivism a relativism, dle něhož je dobré to, co kdo za dobré uznává“<sup>253</sup>, bylo možné při výběru biblických míst, která jsou pro současnou dobu relevantní, postupovat pouze subjektivně. O biblické kritice na vědecké úrovni totiž alespoň v dané době nelze u Církve československé uvažovat.

V praxi probíhal výběr pasáží z Bible, které byly považovány za relevantní, pod vlivem politicko-světónázorové ideologie, která stála i u kolébky československého státu. Třetí patriarcha Církve československé František Kovář napsal u příležitosti desátého výročí založení státu: „Bez čl. státu nebylo by čl. církve. Až budeme 8. ledna 1930 oslavovati desáté výročí založení čl. církve, znova si připomeneme, že historie 8. ledna 1920 je v úzké souvislosti s 28. říjnem 1918.“<sup>254</sup> Kovář tím nmyslel pouze to, že založení církve bylo umožněno teprve díky existenci národního státu, ale že stát a církev byly pod vlivem stejných myšlenek. O silném vlivu Masa-

<sup>251</sup> Učení náboženství křesťanského, s. 14.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>253</sup> *Spisar*, K našemu učení, in: *Náb*, revue III, s. 58.

<sup>254</sup> ČZ č. 43 ze dne 24. 10. 1928.

rykově na světonázor Církve československé se zmíníme ještě na jiném místě.<sup>255</sup>

Byla zde například snaha Bibli odůvodňovat myšlenky demokracie, socialismu a humanismu, přičemž se zároveň vycházelo z veskrze ahistorického názoru, že Češi jsou jako slovanský národ těmto myšlenkám obzvlášť přístupní. Druhý patriarcha církve G. A. Procházka se ve své knize *Křesťanský humanismus a československá církev* pokoušel doložit, že Češi se nechávali inspirovat křesťanským humanismem už od samého počátku svých dějin.<sup>256</sup>

A. Spisar se zase pokusil biblickou větu „Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království“ (Mk 10:25) učinit pro moderního čtenáře přijatelnější. Definoval pojem „bohatý“ tak, že za bohatého považoval pouze toho, kdo k důstojnému životu nepotřebuje pracovat. Ptá se totiž: „Může chudý sloužit ideálům lépe než ten, kdo má postaráno o nejnужnější potřeby životní?“<sup>257</sup> S takovým názorem lze souhlasit, ale otázka zní, zda odpovídá biblické době. Patrně o ještě slabší argumentační základ se opírá věta „Přikázáním o svěcení dne svátečního učiněna práce bohoslužbou všedního dne.“<sup>258</sup>

Takové výroky lze nepochybně najít v kázáních mnoha farářů, jen stěží je ale lze považovat za vědecky přijatelnou biblickou exegezi. V zásadě sloužila Bible Církvi československé v prvních desetiletích její existence více či méně k tomu, aby zdůvodnila politicko-světonázorové myšlenky, které vznikly a existovaly nezávisle na Bibli a křesťanství. Skutečné autoritě se Bible v dané době v Církvi československé netěšila.

Teologové církve toto později zcela otevřeně přiznali. V článku, citovaném již na jiném místě, napsal Jindřich Mánek v roce 1956:

„S opomíjením důrazu na zjevení jde ruku v ruce nedoceňování Písma. Jeví se tu a tam sklon kázat i na texty z jiných náboženských knih. Přístup k Písmu je převážně racionalistický se zájmem o historické jádro podání. Zvěstný charakter biblických textů uniká. V kázáních se jeví tendence dokázat Písmem to, co bylo již dříve vlastním myšlením rozřešeno. Smysl biblického poselství je přizpůsobován lidským nálezkům. Biblické hodiny nebyly v prvních letech církve téměř vůbec konány.“<sup>259</sup>

Po volbě M. Nováka patriarchou se i toto změnilo. Sněm, který Novák zvolil patriarchou, přijal usnesení, v němž se mimo jiné uvádí: „V Písmu sv. vírou

<sup>255</sup> Viz níže.

<sup>256</sup> G. A. Procházka, *Křesťanský humanismus a čl. církev*. Praha 1932.

<sup>257</sup> Spisar, *Evangelium Ježíše Krista a naše doba*, s. 90–91.

<sup>258</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>259</sup> Náb. revue 27. roč. 1956, s. 195.

poznáváme písemný tvar dějinného zjevení, Slovo Boží, skutečně k nám přicházející v lidském svědectví biblických svědků.<sup>260</sup>

V Základech víry, přijatých v roce 1971 VI. sněmem, se oddíl II zabývá též Biblií, a to zejména body 81 až 89:

„Zjevení Boží v Písmu svatém je Slovo Boží zaznamenané lidskou řečí a takto k nám přicházející (81). Slovo Boží jakožto událost dějinná není totožné s Písmem svatým jakožto písemným svědectvím (82). Písmo svaté je skutečností lidskou jako kniha, ve své řeči a ve svých představách o světě (83). Písmo svaté je skutečností Boží v Božím Slovu, které nám skrze ně a v něm přichází (84). Bibličtí svědkové poznali Slovo Boží vírou a z víry je dosvědčují (85). Víra Písma svatého není jen skutečností lidskou, ale i Boží (86). Víra Písma svatého je skutečností lidskou i Boží proto, že je osobním úkolem lidského ducha, ale jako dílo Ducha svatého v člověku (87). Lidské svědectví Písma je dílem Ducha svatého ve víře, z níž dosvědčuje Slovo Boží (88). Zjevení v živém slovu církve je totéž Slovo Boží, které je písemně dosvědčeno v Písmu svatém, a které je nyní z víry hlášáno a vykládáno pro život v přítomnosti (89).“

## 5. Vlivy působící z vnějšku církve

Chceme-li hovořit o vlivech působících na myšlenkovou výbavu Církve československé zvnějšku, je nutné zmínit především prvního československého prezidenta, T. G. Masaryka. I on vystoupil jako mladý muž z katolické církve a stal se členem reformované církve. Církev československá od něj převzala obzvláště hesla jako „Tábor je náš program“ a „Zúčtovali jsme s Vídní, zúctujme i s Římem!“. Při příležitosti 75. narozenin T. G. Masaryka prohlásil Alois Spisar: „Naším programem je Masaryk!“<sup>261</sup> K této větě se Spisar přiznal i po 24 letech.<sup>262</sup> Ve své knize *President Masaryk – náboženský člověk a myslitel*<sup>263</sup> Spisar lidovým způsobem přiblížil Masarykovy myšlenky stoupencům své církve, především ale mládeži. Cituje zde hlavně z Masarykových spisů *V boji o náboženství*<sup>264</sup>, *Americké přednášky*<sup>265</sup> a *Jan Hus, naše obrození a naše reformace*<sup>266</sup>. Velmi často je citována i formulace „Ježíš, ne Cézar“, kterou Masaryk uvádí na konci své knihy *Nová Evropa*.<sup>267</sup> Masaryk se zde přiznává k Ježíši i v oblasti politiky, přičemž odmítá Cézara jako typus tyрана.

<sup>260</sup> ČZ č. 44 ze dne 2. 11. 1961.

<sup>261</sup> ČZ 8. roč. 1925, č. 10.

<sup>262</sup> ČZ č. 9 ze dne 3. 3. 1949.

<sup>263</sup> Praha 1925.

<sup>264</sup> Praha 1904.

<sup>265</sup> Nakl. Čin, 1929.

<sup>266</sup> Nakl. Čas, 1896.

<sup>267</sup> *T. G. Masaryk, Das neue Europa*, Berlín 1922.

V jedné věci zjevně Církev československá nemohla Masarykovy názory převzít. Ačkoli se totiž Masaryk přiznává k Ježíši a usiloval o uskutečnění jeho učení na zemi, zcela se odloučil od církve. Sám k tomu uvádí: „Já sám jsem před 30 lety vstoupil do evangelické církve, ale jsem mrtvým údem této církve, protože v protestantismu nacházím mnohé základní principy toho náboženství, které jsem v katolicismu opustil. Nevěřím, že nás oficiální protestantismus osvobodí a přinese nám to, co potřebujeme.“<sup>268</sup>

Masaryk sice zůstal členem reformované církve, a když se její česká součást společně s českou částí luterské církve spojila do Církve československé evangelické, stal se členem i této církve, ale i zde zůstal „mrtvým údem“. Navíc vyzýval k „sekularizaci“ náboženství, k osvobození náboženství od církví. Proto snad v roce 1920 nevstoupil do nové církve, což mohlo být tajným přáním leckterého z představitelů Církve československé. Celkově lze říci, že její obdiv k Masarykovi byl veskrze jednostranný. Ve své knize Světová revoluce se vůči nové církvi vyjádřil ne právě souhlasně a dal ji do souvislosti s anglikánskou církví a polskými mariavitami, což bezesporu nebylo případné. Pro Církev československou tento Masarykův postoj byl jistě velmi bolestný a její vůdčí představitelé se opakovaně v delších statích<sup>269</sup> tímto tématem zabývali. Jeho obdivovatelům v Církvi československé to však nebránilo tomu, aby se k němu stále znovu nehlásili téměř přemrštěnými slovy.

Masarykův kult v rámci Církve československé ještě zesílil po druhé světové válce. Ze čtyř tiskových stran církevních novin, které vyšly dne 7. března 1946, na něž připadly Masarykovy 96. narozeniny, byly tři strany věnované Masarykovi (Duch T. G. Masaryka ve druhém odboji, Masaryk – náboženská osobnost, Masaryk a žena, TGM a my, Masaryk a socialismus, T. G. Masaryk a CČS 1928).<sup>270</sup>

O tři roky později uveřejnil Spisar v církevních novinách úvodník T. G. Masaryk – Jan Křtitel Církve československé.<sup>271</sup> Zde Spisar píše, že Masaryk připravoval vyhlášení Církve československé, aniž to věděl – odtud název článku. Masaryk sice nebyl teolog, píše Spisar, ale veskrze náboženský člověk. „Jestliže nazývám T. G. Masaryka Janem Křtitelem naší církve, chci tím říci, že naši církev připravoval podobně jako biblický Jan, předchůdce Páně, připravoval vystoupení a veřejnou činnost Pána Ježíše.“ Spisar toto tvrzení pak historicky důkladně zdůvodnil a uzavřel slovy:

<sup>268</sup> Týž, Americké přednášky, 1907.

<sup>269</sup> Kovář, Masaryk a naše církve, in: ČZ 13. roč. 1930, č. 10, a Masaryk a CČS, in: Náb. revue II, s. 1–11; Spisar, T. G. Masaryk a církve československá, in: ČZ č. 42 ze dne 17. 10. 1935.

<sup>270</sup> ČZ č. 10 ze dne 7. 3. 1946.

<sup>271</sup> ČZ č. 9 ze dne 3. 3. 1949.

„Ovšem hlásíce se k Masarykovi v budování naší církve, nemáme na zřeteli jen, co nás s ním pojí – a je toho dosti (viz Náboženské názory Masarykovy a Učení církve českoslovesnké od Františka Kalouse)<sup>272</sup> – ale ještě více, čím musíme Masaryka nábožensky, theologicky, církevně doplnit. Masaryk nebyl theologem, ani prorokem. Byl však hluboce náboženským člověkem v duchu nové doby. My, hlásíce se k Masarykovi, nespokojíme se s tím, co vyslovil a co myslil, ale musíme v jeho duchu budovat církev, aby byla nejen moderní, ale Husova i Kristova. T.G. Masaryk není zakladatelem a budovatelem naší církve, ale plným právem se k němu budeme hlásit, jako k předchůdci jejímu, jako k Janu Křtiteli. Ano, my jsme plni díků a úcty k T.G. Masarykovi za jeho dílo osvobození i za jeho dílo přípravy naší církve a právem můžeme a chceme mu zůstat věrni, věrni jeho duchu jak v postoji církevním a náboženském, tak i státním a sociálním.“

Na Masarykovy 100. narozeniny byla opět celá první strana církevních novin<sup>273</sup> věnována této události a obsahuje stať Otty Rutrleho TGM, maják odpovědnosti za život. O rok později se už v církevních novinách neobjevil žádný odkaz na Masarykovy narozeniny. Předchůdce církve se stal politicky nežádoucí osobou.

---

<sup>272</sup> Vsuška též v originálním znění.

<sup>273</sup> ČZ č. 9 ze dne 2. 3. 1950.

**Juliette Day – The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt**  
Abingdon-Oxford, UK: Routledge, 2016.  
2nd edition. Copyright © 2007 Juliette Day  
ISBN 9780754657514 (hbk)

Kniha Juliette Day s anglickým názvem „The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt“ („Jeruzalémská křesťanská liturgie. Doklady ze 4. a 5. století z Palestiny, Sýrie a Egypta.“) vyšla v britském nakladatelství Routledge v edici Liturgy, Worship and Society (Liturgie, uctívání, společnost).

Tato publikace je určena zájemcům o liturgickou praxi rané křesťanské církve a odborníkům z oblasti patristiky. Kniha je dostupná v anglickém jazyce, český překlad dosud nebyl pořízen. Jde o odborný text; autorka píše pro vědecké publikum nebo pro laiky, kteří však jsou alespoň elementárně věci znalí.

Autorka knihy, Juliette J. Day, teoložka a historička, je v současnosti docentkou na katedře církevních dějin University of Helsinki a členkou badatelského týmu na University of Oxford, který zkoumá raněkřesťanskou liturgii, a členkou badatelského týmu na Yale University, který se zabývá sakrální hudbou. Byla také zvolena členkou Royal Historical Society, jakož i členkou výboru Suomen kirkkohistoriallinen seura (Finská společnost církevní historie). Ve své vědecké práci kombinuje metody výzkumu raně liturgické praxe se současnými poznatky, přičemž vychází zejména ze srovnávání liturgií konkrétních oblastí a zemí. Svoje vědomosti pak uplatňuje v úspěšné pedagogické činnosti na něko-

lika světových univerzitách. Dlouhodobě a systematicky se věnuje tématu vývoje křesťanské liturgie v prvních pěti staletích. Z jejích knižních publikací zde jmenujme např. „The Bishop as Mystagogical Teacher. Teacher in Late Antiquity“ (2018), „Reading the Liturgy. An exploration of texts in Christian worship“ (2014) nebo „Baptism in Early Byzantine Palestine 325-451. Grow Liturgical Study“ (1999).

Záměrem autorky knihy „Baptismal Liturgy in Jerusalem“ je podle jejích slov porovnat dostupné písemné doklady ze 4. a 5. století z oblasti Palestiny, Sýrie a Egypta, které podávají svědectví o křesťanské liturgii oné doby. Na základě těchto důkazů chce autorka zjistit, zda byl Jeruzalém ve 4. století, tedy v době, kdy byl na biskupském stolci Cyril, zdrojem liturgických inovací nebo spíše vstřebával vlivy z okolních provincií. Hlavní metodou výzkumu J. Day je zde komparativní analýza.

Kniha je logicky strukturována, je rozčleněna do kapitol a podkapitol. Odborné termíny jsou vysvětleny tak, že i laik, který se v problematice orientuje jen zběžně, může text dobře pochopit. Obsahem je historie křesťanské liturgie a rané církve v Jeruzalémě, potažmo v Palestině, a to ve srovnání se zvyklostmi v Sýrii a Egyptě. Autorka v šesti kapitolách předkládá výsledky svého mnohaletého výzkumu, přičemž problematikou křesťanské praxe se zabývá již od devadesátých let. Součástí textu je podrobný poznámkový aparát, na závěr je uvedena rozsáhlá bibliografie.

Kapitoly jsou řazeny následovně:

1. Srovnání liturgií (zdroje, struktura, nativ, vyvození závěru);
2. Palestinské zdroje (Mystagogické katecheze, Prokatecheze a Katecheze)



ze, Putování Egeřino, Život Porfyriův, mnišské biografie);

3. Sýrie a Egypt (syrské zdroje a egyptské zdroje);
4. Předkřestní rituály (rituál zavržení hříchu a ďábla, zvyky spojené s vyznáním víry před ponořením, předkřestní pomazání);
5. Ponoření (příprava vody, rituál křestního ponoření);
6. Rituály po křtu (pomazání po křtu, přechodné rituály). Vyvození závěru – shrnutí (evoluce palestinského iniciačního ritu, korelace vlivu, Sýrie, Egypt, datování a autorství Mystagógických katechezí).

V první kapitole autorka představuje tři sledované provincie a různé dostupné zdroje, jimiž jsou homilie, svátosti, církevní řády, biografie a archeologické nálezy. V Palestině existovala křestní praxe dvou typů: základní, jednodušší typ, všeobecně rozšířený, a nový, složitější jeruzalémský model. Druhá kapitola se zabývá katechezemi, které jsou tradičně připisovány Cyrilu Jeruzalémskému. Srovnáním s jinými soudobými rukopisy se J. Day snaží shromáždit důkazy pro a proti Cyrilovu autorství. V třetí kapitole k tomu přistupují doklady ze Sýrie a Egypta, kde se také dají najít styčné body s jeruzalémskou praxí, jakož i rozdíly. Čtvrtá až šestá kapitola podrobně rozebírají tři fáze křestního ritu, a to fázi předkřestní, vlastní křestní (ponoření) a fázi po křtu. Důkladné rozlišení těchto fází je důležité kvůli tomu, aby bylo možné hloubkově analyzovat zmíněné křestní typy.

Autorka si v rámci svého zkoumání vytýčila náročný badatelský úkol: potvrdit nebo vyvrátit tvrzení, že Cyril Jeruzalém-

ský (313-386) je autorem jak předkřestních katechezí (vč. prokatecheze), tak i mystagógických. Tato otázka je pro patrology problémem. Nejprve byl za tvůrce všech těchto katechetických lekcí považován Cyril. Vyvstaly však i pochybnosti ohledně autorství, a to na základě některých rukopisů, které připisovaly druhou sadu katechezí biskupu Janovi, Cyrilově nástupci. Otázky ohledně toho přetrvávají dodnes. Ony dva soubory katechetických homilií vykazují jak shody, tak i prokazatelné neshody, které jsou různě vysvětlovány. Jednou z možností je fakt, že se člověk a jeho dílo během života mění. Cyrilův episkopát byl přerušen opakovaným vyhnanstvím, a tak mohly lekce vzniknout v různých obdobích jeho působení v Jeruzalémě. Další výklad připouští jiného tvůrce.

Vodítkem při tomto posuzování mělo být hledání stop teologických názorů Cyrila a Jana: zatímco první z nich se údajně přikláněl k ariánství, než definitivně přistoupil k nicejské ortodoxii, ten druhý byl podle Jeronýmova mínění origenistou. Ve zkoumaných homiliích však ani ty, ani ony názory explicitně nenalzáme. Autorkou prostudované rukopisné doklady bohužel nejsou natolik průkazné, aby bylo možné tento „oříšek rozlousknout“, a tak Juliette Day po zvážení všech okolností nechává tuto otázku otevřenou. Dává tak prostor dalšímu, budoucímu bádání.

Po přečtení této publikace je můj názor takový, že tato kniha je badatelským přínosem k dané problematice, zejména v oblasti patristiky a raněcírkevních dějin. Za cenné považuji zejména komparace pramenů z jednotlivých oblastí, tedy z Palestiny, Sýrie a Egypta, a náhledy osobností jako Cyril (ev. Jan) Jeruzalémský, Jan Zlato-

ústý, Theodor z Mopsuestie nebo autorů monastické literatury z konce 4. a začátku 5. století, kteří se touto problematikou zabývali. Vzhledem k tomu, že bádání ohledně katechezí zůstává otevřené, je tato kniha zajímavým příspěvkem do diskuze.

Rostislava Gažíková Fečová

*Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

### Cynthia Bennett BROWN.

#### ***Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner***

Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co, 2015. 192 s.

Cynthia Bennett Brown, autorka recenzované práce *Believing Thinking, Bounded Theology*, je americká teoložka, která v současnosti působí na Belfast Bible College v Severním Irsku.<sup>1</sup> Šest let působila jako misionářka, a proto pro ni není teologie pouze otázkou teoretickou, ale předně otázkou praktickou: Jak můžeme sdělit druhým zkušenost křesťanské víry, tak aby byl v tomto setkání zachován její transformativní charakter? Již během raných studií se u ní objevil zájem o Emila Brunnera a jeho teologii. K Brunnerovi jí vedlo její vlast-

ní pochopení teologie jako toho, co má přímý vztah k živé víře a jejímu žití a nikoli pouze strohé akademické disciplíny. Byla tak postavena před dilema, zda se zabývat autorem, který není v módě, ale je jí blízký či jít na módní vlnu. Nakonec se rozhodla jít proti proudu.

Brownová chce Brunnera a jeho práci představit na jeho teologické metodologii, ta byla totiž jedním z Brunnerových speciálních zájmů, který je dle Brownové i dnes hoděn pozornosti. Práci staví téměř výhradně na studiu literatury primární, a protože ji zajímá Brunnerova teologická metodologie a jde jí hlavně o jeho eristico-dogmatické období<sup>2</sup>, tak jde až na dvě výjimky o práce z let 1928-1960, přičemž vychází bez výjimky z anglických překladů.

Kniha je rozdělená na tři části po dvou kapitolách, všemu přirozeně předchází **kapitola úvodní**: Zde je popsáno, proč bychom se dnes měli Brunnerovou teologií zabývat. Nalezneme zde také zdůvodnění použité literatury i metody práce, rychlé shrnutí Brunnerova života a studia, vlivy, které na něj působily i zasazení do kontextu doby a teologického myšlení. Vše s odkazy na rozsáhlejší literaturu, která se těmito tématy zabývá, ovšem i s upozorněním, že aktuální sekundární literatury není mnoho. Proč bychom se tedy dle Brownové měli dnes opět zabývat švýcarským teologem Emilem Brunnerem, který na rozdíl třeba od Karla Bartha či Dietricha

<sup>1</sup> Cynthia Bennett Brown. *Belfast Bible College* [online]. [cit. 2017-10-03]. Dostupné z: <https://www.belfastbiblecollege.com/cynthia-bennett-brown>

<sup>2</sup> Eristika je v teologické oblasti Brunnerovou specialitou. Jde o novou apologetiku, kterou se pokoušel prosadit, ta se však neujala. Její charakter oproti defenzivnosti klasické apologetiky je spíše ofenzivní. Někdy mluví Brunner o aporetické eristice, či eristické aporetice, či pouze o aporetice. V české literatuře je toto nejpráhledněji zpracováno zde: ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí: pět evangelických teologů 20. století: Barth, Brunner, Tillich, Althaus, Iwand*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005. Moderní česká teologie. s. 284-285.

Bonhoeffera byl již téměř zapomenut? Protože výrazně ovlivnil americkou teologii a jeho vliv, který byl na vrcholu v letech 1935-1955, je patrný dodnes. Mimo americký kontinent měl vliv na teologické myšlení i v Británii a Asii, především v Japonsku. Brunner není nijak zvlášť vědomě reflektován, avšak dopad jeho teologické práce a metody je veliký a dodnes jasně rozeznatelný.

Brunner byl často vnímán pouze jako neúspěšný Barthův protivník v debatě o přirozené teologii, či byla jeho teologie používána jako kontext k lepšímu pochopení Barthových stanovisek. Pravdou ale je, že Brunnerův vliv na anglofonní oblasti je větší než vliv Barthův. Jeho otevřenost, ne taková radikálnost a důraz na apologetiku z něj činí teologa, který je dle Brownové pro současnost možná cennější než Barth. Je třeba opět nahlédnout Brunnera jakožto Brunnera, teologa o sobě a nikoli pouze jako Barthova spojence či protivníka. Brownová zdůrazňuje, že Brunner přináší něco, co Barth prostě ne, a přes tože Brunner nemůže Bartha překonat v objemu toho, co napsal, překonává jej ve všestrannosti, šíři a vyváženosti své práce.

Základní tezí této knihy v otázce, zda se dnes zabývat či nezabývat Brunnerem je, že nedostatek zájmu o Brunnera neznamená jeho nehodnotnost. Zde se autorka shoduje s Alisterem McGrathem (*Emil Brunner: A Reappraisal*. 2014), že Brunner je hoden rehabilitace, nikoli však v celku, ale především v otázce přístupu a metodologie, které jsou stále validní. Obzvláště na západě v 21. století nejde o to, vytvořit metodologické dogma jako konec metodologie, ale o znovuobjevení přístupů, které zůstávají stále relevantní a Brunne-

rova metodologie dobře osvětluje hranice a možnosti teologické práce.

V **1. části** Brownová ukazuje, co znamená, že teologie je pro Brunnera věřící myšlení (believing thinking). To je rozvedeno ve **2. kapitole**, kde je především na základě Brunnerovy práce *Divine Human Encounter* (V originále *Wahrheit als Begegnung* tedy *Pravda jako setkání*) popsán jeho základní metodologický princip, a sice jeho pojetí pravdy jako setkání, které je reflektované apoštolským svědectvím. Zabývá se Brunnerovou kritikou subjekt-objektového vnímání skutečnosti a jeho dopady na další vývoj církve a teologie. Alternativou, kterou Brunner nabízí, je pojetí pravdy jako setkání v relaci já-Ty, inspirované především Martinem Buberem a Ferdinandem Ebnerem. Centrálním pro pochopení Brunnerovy metodologie je jeho pojetí Písma, tedy vztah mezi setkáním a apoštolským svědectvím, což zde Brownová podrobně analyzuje. Vyzdvihuje Brunnerův důraz na narativní povahu sdělení Písma a konkrétnost zjevení v dějinné události. V neposlední řadě také podrobně pojednává o Brunnerově důrazu na Boha jako tajemství, které se ve zjevení nevyčerpává a které je mimo hranice zjevení neproniknutelné. Dogmatika by proto vždy měla mít na zřeteli, že se nemá příliš vzdalovat od reality dějinného zjevení a utíkat od setkání s živým Bohem do sfér abstraktní spekulace. Brownová shrnuje principy Brunnerovy teologické metodologie ve čtyřech bodech:

„1. *Dějinná událost Ježíše Krista je rozhodujícím Božím sebe-zjevením lidstvu.*“ Jen zde je počáteční bod jakékoli teologie. Skrze Ježíše Krista Bůh navazuje vztah s člověkem.

„2. *Teologie je věřící myšlení o pravdě jako setkání.*“

„3. *Hranice Božího sebe-zjevení určují limity teologického tázání.*“ Hranice jsou dány Božím tajemstvím a za ně se nedá vkročit. Teologie má vymezeny mantinely možného tázání a odpovědí.

„4. *Nauka o Trojici je nevlastním dítětem dogmatické teologie a není nezbytná pro naše pochopení Božího zjevení.*“<sup>3</sup> Např. vnitřní život Trojice, který není součástí apoštolského svědectví, není proto předmětem dogmatiky. Nauka o Trojici se příliš zaměřuje na to, co zůstává skryté, místo na to, co bylo zjeveno. Brunner sice potvrzuje platnost dogmatu, že Bůh je Otcem, Synem a Duchem svatým a ti tři jsou jeden Bůh, další spekulace je mu však neplodná a překračuje možné hranice dogmatiky.

Brunnerovu věrnost vlastnímu metodologickému přístupu Brownová testuje nejprve právě na jeho pojetí trojičního dogmatu, v čemž ho shledává důsledným vůči vlastním principům.

Ve **3. kapitole** je dalším testování podrobena Brunnerova trojdílná *Dogmatika*. Brownová se soustředí hlavně na věrnost vlastním principům v otázkách Boží přirozenosti a vůle, imago Dei, pojetí hříchu a vykoupení, církve jako ekklesie, a role víry. Slovo padne také na otázku demytologizace a dějin spásy.

Brownová shrnuje, že Brunner se skutečně drží svých principů i vytyčené

metodologie. Drží se reálného popisu apoštolského svědectví a neutíká do metafyzických spekulací. Drží pojetí Boha jakožto osobního a dynamického/aktivního. Jako nejpodstatnější z Brunnerovy metodologie pro jeho dobu i pro dnešek vidí: „... reorientaci dogmatiky na Bibli jakožto věrohodné svědectví...“<sup>4</sup> Brunner odmítá nauku o verbální inspiraci Písma, proto nejde o svědectví ve smyslu doslovného popisu historické události, ale o svědectví víry, skrze které se pod vedením Ducha svatého můžeme setkat se vzkříšeným Ježíšem Kristem.

V **II. části** je vysvětlen Brunnerův princip ohraničené teologie (bounded theology). Na rozdíl od předchozí kapitoly zde čerpá především z jiných prací než z *Dogmatik*. Ve **4. kapitole** Brownovou opět zajímá funkčnost a věrnost vlastnímu systému, tentokrát hranicím, které Brunner sám vytyčil. To činí hlavně na základě Brunnerova pojetí zjevení, definování jeho hranic a určení toho, co zjevení je a co nikoli. Pro Brunnera je podstatné, že událost Velikonoc je událostí víry, která musela být zasetá již v předvelikonočních událostech setkání apoštolů s Ježíšem. Hodně prostoru je také věnováno důrazu na komunitu, jež je místem zvěstování a tak v Duchu svatém i místem pokračujícího zjevení, které je však pevně ohraničeno zjevením daným apoštolům. V rámci analýzy Brunnerova důrazu na komunitu a pravdu zjevení jako

<sup>3</sup> BROWN, Cynthia Bennett. *Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner*. Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co, 2015. s. 33-34. "1. *The historical event of Jesus Christ is God's conclusive self-revelation to humankind.* ... 2. *Theology is believing thinking about truth as encounter.* ... 3. *The boundaries to God's self-revelation define the limits of the theological inquiry.* ... 4. *The doctrine of Trinity is the stepchild of dogmatic theology and is not essential to our understanding of God's revelation.*" (kurzíva původní)

<sup>4</sup> BROWN. *Believing Thinking, Bounded Theology*. s. 73. "... reorientation of dogmatics to the Bible as trustworthy testimony..."

setkání je věnován prostor i jeho důrazu na prolínání se dogmatiky a etiky vyrůstající z transformativního charakteru zjevené pravdy.

V **5. kapitole** je využito komparace Brunnerovy metodologie s metodologií Barthovou, aby lépe vyzněly důrazy pro Brunnera charakteristické. Konkrétně jde o srovnání jejich pojetí Trojice, velikonočního zázraku vzkříšení, prázdného hrobu, pohledu na panenské početí a narození.

Brownová nejprve popisuje Bartha metodologická východiska předně na základě *Prolegomen Církevní dogmatiky I/1 a I/2*, potom přistupuje k samotnému srovnání a hodnocení. Na rozdíl od Brunnera, pro Bartha je Trojice základem mluvení o Bohu. Barth o Trojici píše hned na začátku svého systému jako nutné pro pochopení povahy zjevení, potom teprve mluví o Boží přirozenosti. Naproti tomu Brunner říká, že nauka o Trojici má místo až ve chvíli, kdy již bylo promluveno o Boží svatosti a lásce. Podle Brownové tak Barth, tím že začíná Trojicí, nedodrží svůj závazek vycházet z Písma a především od Ježíše Krista. Vidí to jako nedostatek i přes to, že prý chápe jeho motivy. Naopak pozitivně hodnotí Brunnera. Ten vidí Trojici nikoli jako kérygma, ale jako paradox, který z kérygmatu vyrůstá a jehož sdělení osvětluje. Barth však k Trojici takto nepřistupuje a tím, že ji řadí do úvodu své teologické koncepce, tak ji dává dle Brownové neprávem na přednostní místo.

V otázce panenského početí a narození se Barth s Brunnerem shodují v názoru na její vztah k nauce o dvou Kristových přirozenostech, která je dle nich na nauce o panenském početí nezávislá a jde tak o dvě naprosto oddělené nauky. V dalším

pochopení panenského početí se však razantně rozcházejí. Pro Bartha učení o oplodnění Duchem svatým vyjadřuje, že jediné díky Boží a nikoli lidské aktivitě k nám přichází Bůh ve svém Synu. Zázrak zde spočívá a vyrůstá z tajemství. Bez vědomosti o tom, že Ježíš Kristus byl počat z Ducha svatého, bychom ho nepoznali jako Pána. Naproti tomu Brunner připomíná, že tato událost je sice dobře popsána ve vyznání, ale nikoli v Písmu. Kromě evangelia Matoušova a Lukášova se nikdo o panenském početí nezmiňuje. Když je Ježíš vyznáván jako Pán, tak vždy v kontextu vzkříšení z mrtvých anikoli narození z panny. Brunner sice neodmítá nauku jako takovou, avšak odmítá její konstitutivnost pro apoštolskou víru. Zde je vidět rozdíl mezi Barthem a Brunnerem: Barth chce udržet dogma i přes nejistoty plynoucí z Písma, Brunner naopak odmítá stavět dogma na něčem, co se nemůže o Písmo opřít bezesbytku.

Obdobný rozpor nachází Brownová v pohledu na zázrak Velikonoc. Pro Bartha velikonoční události a zázrak panenského narození spolu úzce souvisí. Jsou znameními, která vymezují Boží zjevení v Ježíši Kristu. Nejsou naší interpretací, ale Božím zjevením. Bez inkarnace v panenském početí, kdy Bůh se stává v Ježíši Kristu člověkem, by nebylo co vyjavit o Velikonocích. Brunner na místo toho zdůrazňuje, že apoštolové postupně poznávají Ježíše jako Krista a to vrcholí při Velikonocích, přičemž akt vzkříšení již nepatří do dějin, ale je vložením se věčnosti do dějin, což je ovšem poznatelné pouze vírou těch, kteří na to byli připraveni skrze částečné postupné rozpoznávání Ježíše jakožto Krista. Z toho vyrůstá i vzájemný kontrapostoj v otázce

prázdného hrobu. Pro Bartha je objektivním zázrakem zjevujícím tajemství, pro Brunnera záležitostí rozeznatelnou pouze zrakem víry.

Brownová rozhodně dává Brunnerovi přednost před Barthem. Oceňuje, že Brunner vidí dogmatiku jako ovoce teologie, Barth však vidí dogmatiku jako její základ. Brunner nás opět přivádí k ujištění exkluzivity Božího zjevení v Ježíši Kristu skrze apoštolské svědectví a působení Ducha svatého, které bylo, je a bude platné vždy. Vyzdvihuje biblický narativ jako základ teologie, která stojí na setkání s Bohem skrze historický kontext svého zjevení v Ježíši Kristu.

Ve **III. části**, Brownová na základě závěrů předchozích dvou částí, řeší otázku: Jaký vliv by měla mít teologie na celkovou existenci člověka? Aby se dalo celkově uzavřít pojednání o Brunnerově pojetí pravdy jako setkání, osvětluje v **6. kapitole** jaký vliv mělo na Brunnera myšlení Sörena Kierkegaarda a jeho pojetí pravdy. Hledání vlivu Kierkegaarda na Brunnera je činěno na základě analýzy spisů *Nemoc k smrti*, *Filosofické drobký* a *Konečný nevědecký dodatek*. A to předně proto, že jsou z Kierkegaardových děl u Brunnera nejcitovanější.

Souzvuky mezi Kierkegaardem a Brunnerem nachází Brownová v pojetí podstaty hříchu, zoufalství a strachu. Rozdíl je v tom, že zatímco Kierkegaard dává důraz pouze na individualitu člověka, tak Brunner vedle individuality stejně hodnotí a vyzdvihuje i sociální stránku lidského bytí, která mu plyne z pravého pojetí individuality. Dále se setkávají v myšlence, že Boha člověk nepronikne rozumem, protože paradox, kterému jsme při setkání s Ním vystaveni, je nerozřešitelný. Přesto-

že rozum je nutný k poznání pravdy, k poznání Boha, který je Pravda, nestačí. Oba také dávají souhlasně velký důraz na to, že věřící v každé době je svým způsobem současníkem Ježíše Krista. Ten, kdo věří, stejně jako apoštolové v člověku Ježíši poznává Krista a rozhoduje se pro něj či ne. Podstatné není, zda je člověk přímým současníkem Ježíše Krista nebo má svědectví z druhé či páté ruky, ale to že Bůh je tím, kdo vykračuje směrem k nám jako první.

Souzvuk mezi Kierkegaardem a Brunnerem nachází Brownová také v myšlence, že člověk nemůže mluvit o zjevení z prostoru mimo oblast víry. Není to technicky možné, protože o zjevení se dá mluvit teprve tam, kde je přítomna víra. Bez víry, která zjevení jakožto zjevení přijímá, zjevení neexistuje. Brunner dle Brownové zjevně staví na Kierkegaardově přístupu, když odmítá spekulaci, která se nedotýká existence. Popisuje zde, jak Brunnerovo pojetí pravdy jako setkání vychází z pojetí pravdy jako subjektivity u Kierkegaarda, v čem se spolu shodují a v čem je Brunner teologicky důslednější. Například Brunner více zdůrazňuje napětí mezi již zjeveno a ještě ne zcela, napětí mezi prvním a druhým příchodem Ježíše Krista. Nejvýznamnější ozvěny Kierkegaardova myšlení u Brunnera vidí Brownová právě v odmítnutí spekulativního myšlení v křesťanské víře a v důrazu na pravdu jako setkání, či subjektivitu u Kierkegaarda. Dle Brownové je však důležité, že závěry, ke kterým Brunner dochází, stojí na jeho touze po věrnosti apoštolskému svědectví a nikoli na zaujetí pro existenciální filosofii. Důsledky odmítnutí subjekt-objektové figury, vidění pravdy jako setkání, důrazu na subjektivitu

atd. mu vyplývají z pochopení pravé povahy biblické, apoštolské víry.

Knihu uzavírá **kapitola 7.**, ve které je pojednáno o tom, co by si měl vzít z Brunnera dnešní teolog pro svou teologickou práci a věřící život. Brunner dle Brownové nabízí střední cestu mezi pouze akademickou a pouze vyznavačskou církevní teologií. Vyzdvihuje jeho důraz na normu Písma jakožto věrohodného apoštolského svědectví, které staví hranice mezi zjeveným a tím, co zůstává tajemstvím. Jako zásadní a podstatné však vidí předně Brunnerovo pojetí teologie, podle něž je teologie prostě věřící myšlení, protože teologie bez víry se stává pouze bádáním o náboženství - religionistikou. Religionistika je věda o víře, o náboženství, o církvi. Teologii však předně zajímá poznání Boha!

**Závěrem** Brownová shrnuje tři body Brunnerova přínosu pro dnešní církev a teologii, které bychom dle ní měli mít na paměti:

1. Dogmatika je služebnou disciplínou pro hlásání církve, které je jejím primárním účelem.
2. Bůh je Pánem zjevení. Naše osobní zkušenost setkání já-Ty s Bohem musí být korigována jeho zjevením v bohochlověku. Apoštolské svědectví je první a poslední instancí, která určuje hranice, v nichž můžeme slyšet Boží sebe-sdělení.
3. Důraz na korelaci mezi ortodoxií a ortopraxí. Víra není pouze věděním, ale musí se projevit v životě, v tázání se, co mám dělat s časem, který mi byl dán, a věnování jej životu v souladu s Boží vůlí. Zjevení je zakotveno a naplněno v dějinném zjevení v Ježíši Kristu, ale jeho realita pokračuje v Duchu sva-

tém dál v běhu dějin v těch, kdo věří, žijí a jednájí podle evangelia.

Zde je třeba říci ještě několik slov ke knize jako celku a k jejímu hodnocení. Jak je patrné i z dosavadního textu, tak v práci se množství informací neustále opakuje, ať už v nejrůznějších obměnách delších textů či v podobě stále zaznívajících tezí. Pokud je zde sledována nápodoba Brunnerova vlastního serpentinovitého stylu psaní, je tak činěno bez zjevného oznámení. Stejně tak se nezdá, že autorka počítá s tím, že by čtenář mohl číst jednotlivé oddíly zvlášť, což by toto neustálé opakování vysvětlovalo. Ačkoli to může být chvílemi únavné, má to nepochybně pozitivní efekt v podobě vrytí základních Brunnerových principů do paměti a tak tento rys v zásadě nehodnotím negativně. Co mi však v práci chybí je podrobnější rozbor vztahového pojetí pravdy v relaci já-Ty, které ač je pro Brunnera myslím velmi zásadní a pro pochopení pravdy jako setkání řekl bych nezbytné, nedostává zde téměř žádný prostor. Pravda jako setkání je zde nahlížena především ze svého dynamického a transformativního charakteru. To považuji za podnětné, nové a osvěžující, nicméně absenci řádného rozboru setkání v modu já-Ty, které se prostě jednoduše nekryje s přístupem Buberovým či Ebnerovým, vidím jako metodologický nedostatek. Jde snad o jediný kaz na jinak skvělé práci o stále bohužel příliš opomíjeném teologickém velikánovi 20. století, která jej osvětluje právě z té stránky, kterou McGrath ve své knize *Emil Brunner: A Reappraisal* (2014) vyzdvihl jako jeden ze zásadních a trvalých přínosů Brunnera pro teologii, a sice z pohledu jeho teologické metodologie, která nikoli v celku, ale ve svých důrazech

je dnes stále oslovující a perspektivní a to i pokud nepřijmeme natolik radikální důsledky v otázce tradiční nauky, ke kterým došel Brunner sám a kvůli kterým byl dle Brownové i McGratha pravděpodobně v dlouhodobém horizontu odmítnut.

Co hodnotím na celé práci jako nejzajímavější a nejdůležitější je, že skrze tuto knihu skutečně zaznívá „... Brunnerův hlas(, který) je hoden poslechu ať už znovu či poprvé.“<sup>5</sup> Brownová totiž nepředkládá suchý popis Brunnerovy teologie, ale

zprostředkovává setkání s Brunnerem zde a nyní. Oslovuje současného teologa i církve a staví před nás výzvu přestat pouze o Bohu uvažovat, ale skutečně se s Bohem setkat a akceptovat tak veškeré nároky, které z toho pro nás vyplývají.

*Filip Sedlák*

*Tato recenze je výstupem z projektu SVV č. 260 356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

---

<sup>5</sup> BROWN. *Believing Thinking, Bounded Theology*. s. 7. "... Brunner's voice is worth listening to, either again or for the first time." (text v závorce FS - autor)