

THEOLOGICKÁ
REVUE

THEOLOGICAL
REVIEW

4/2018

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 - Slezská 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, Ph.D.

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY
≠ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

4/2018



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	419 – 422
Články Articles	
GUNTHER WENZ	423 – 432
„KRÁTKÉ“ 20. STOLETÍ. VÝVOJOVÉ TENDENCE EVANGELICKÉ TEOLOGIE V NĚMECKU V LETECH 1918 – 1989 The “Short” 20 th Century. Developmental trends in Evangelical theology in Germany from 1918 to 1989	
HANS SCHWARZ	433 – 442
RUDOLF BULTMANN A PROBLÉM DEMYTOLOGIZACE Rudolf Bultmann and the Problem of Demythologization	
EVA VYMĚTALOVÁ HRABÁKOVÁ	443 – 449
TEOLOGIE A NÁBOŽENSTVÍ V ŽIVOTĚ A DÍLE POZORUHODNÝCH MYSLITELŮ 20. STOLETÍ THEOLOGY AND RELIGION IN THE LIFE AND WORK OF REMARKABLE THINKERS OF THE 20 th CENTURY	
ŠTEFAN ŠROBÁR	450 – 461
VÝZVA SLOBODY SVEDOMIA TEOLÓGII Challenge of freedom of conscience for theology	

FILIP SEDLÁK DOTEKY PNEUMATOLOGIE EMILA BRUNNERA Touches of Emil Brunner's Pneumatology	462 – 469
LYDIE MEDKOVÁ „ROMOVÉ V CÍRKVI VČERA A DNES“ ÚČAST ROMŮ NA CÍRKEVNÍM ŽIVOTĚ OD ROKU 1918 DO SOUČASNOSTI “Roma in the Church yesterday and today”- Roma participation in church life from 1918 to the present	470 – 480
ANTONÍN ŠEDIVÝ CAVA'AT HA-RIBAŠ VE-HANHAGOT JEŠAROT Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot	481 – 487
MARTIN JINDRA DĚJINNÉ KOTRMELCE CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) V LETECH 1938–1945 Historical tumbles of the Czechoslovak (Hussite) Church in the years 1938-1945	488 – 496
Dokument Documen	
RUDOLF URBAN CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ (ÚRYVEK Z KNIHY, ZÁVĚR)	497 – 548
Recenze Book Reviews	
<i>METZGER, Martin. Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. (Marek Dluhoš)</i>	549 – 550
<i>KAPLAN, Aryeh. Meditace a Bible: tradice, proroci, verbální archeologie. (Antonín Šedivý)</i>	550 – 552
<i>PREISNER, Rio. Americana. Zpráva o velmoci (I). (Věra Vaníčková)</i>	552 – 557

EDITORIAL

Pomalou končí rok 2018, který byl naplněn připomínkou různých jubilejních výročí („osudové osmičky“). Rozhlédneme-li se kolem sebe v akademickém prostředí, je třeba konstatovat, že skutečně věcných reflexí na tato výročí bylo velmi málo. Zejména u starších dat se jednalo spíše o povinné vzpomnutí, než o opravdovou hlubokou reflexi. Zde mám na mysli především výročí vzniku a ukončení třicetileté války, která znamenala velký konfesní předěl v dějinách Evropy. Více pozornosti bylo věnováno pochopitelně dějinám moderním, ale ani zde není bilance příliš uspokojivá. Pokud se jedná o církevní dějiny, pak už vůbec ne, české osudové osmičky v dějinách církví by si jistě zasloužily pozornosti více. Na poli ekumenického se dělo mnoho zajímavých událostí, které obrátily pozornost církevní reflexe jiným směrem, což je nesporně škoda.

Z oněch církevních událostí považuji za nutné zmínit jen jednu, která se odehrává právě v těchto dnech, kdy píše editorial k poslednímu číslu letošního ročníku: jedná se o problém autokefality pravoslavné církve na Ukrajině. Ona událost je vnímána příliš emotivně a politicky, věcných komentářů či rozborů sine ira et studio se objevilo velmi málo. Znáám osobně většinu protagonistů z nepřátelených stran, některé z nich dokonce velmi dobře. Radost z litého boje, který zde vzplanul, nemůže mít žádný upřímně věřící křesťan. Věřím, že nakonec všichni najdou v sobě odvahu a posadí se k jednomu stolu, protože to, čeho jsme svědky, křesťanství radost nedělá. Připomínám to proto, že jeden z protagonistů konfliktu, ukrajinský patriarcha Filaret (Děnisenko) je od roku 1987 čestným doktorem staré Husovy fakulty a v lednu 2019 se dožívá devadesáti let. Pokud nám budou síly stačit, uděláme všechno, abychom přispěli k lidskému a křesťanskému řešení nastalé situace.

K obsahu čísla, které máte nyní v rukou, není potřebí velký komentář. Je jako tradičně bohatý a dává nahlédnout do fakultní práce a fakultní odborných zahraničních styků. Mnichovský profesor systematiky **Günther Wenz**, který bývá často naším hostem, přináší skvělý přehledový článek: „Krátké“ 20. století. Vývojové tendence evangelické teologie v Německu v letech 1918-1989. Emeritovaný profesor evangelické teologie **Hans Schwarz** z Řezna, rovněž náš častý host, otiskuje článek „Rudolf Bultmann a problém demytologizace“. Autor nedávno oslavil osmdesátku a upřímně mu gratulujeme! **Dr. Eva Vymětalová-Hrabáková** reflektuje dějiny religionistiky na českých teologických fakultách po vzniku Československé republiky v r. 1918 a snaží se ukázat její vývoj na vybraných

osobnostech (F.Kovář, J. Mánek, S. Daněk, J. Heller). Slovenský kolega **Štefan Šrobár** uvažuje nad kategorií svobody svědomí, která je tak důležitá v CČSH: „Výzva slobody svedomia teológii“. Doktorant UK HTF **Filip Sedlák** se znovu zamýšlí na teologii E. Brunnera: „Doteky pneumatologie Emila Brunnera“. **Lydie Medková** reflektuje téma velmi aktuální (Romové v církvi včera a dnes- účast Romů na církevním životě od roku 1918 do současnosti).

Článek doktoranda **Antonína Šedivého** rozebírá judaistické téma, autor nepíše na našich stránkách ostatně poprvé (Cava'at ha ribaš ve hanhagot ješarot). Absolvent fakulty a pracovník archivu CČSH **Martin Jindra** reflektuje pak církevní život CČSH po roce 1938 a otiskuje čtivý článek „Dějinné kotrmelece Církvě československé (husitské) v letech 1938-1945“.

Nezapomínáme na rubriku Dokumenty a otiskujeme závěrečnou kapitolu z Urbanovy známé knihy o Církvi československé husitské z roku 1973 v českém překladu. Doufáme ostatně, že se nám podaří v dohledné době vydat knihu, jejíž německý originál patřil v socialistické ČSSR k zakázané literatuře, jako celek.

Tradiční recenze z pera Dr. M. Dluhoše (na knihu M. Metzgera), doktorandky Věry Vaníčkové (na knihu R. Preislera) a doktoranda Antonína Šedivého přinášíme v závěru čísla.

Přejeme vám všem klidný, pokojný rok 2019 a těšíme se na spolupráci tak, jak tomu bylo doposud.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

Praha, Vánoce 2018

The year 2018 is almost over, and it was filled with the commemoration of various jubilee anniversaries (“Fateful Eights”). If we look around in an academic environment, it has to be said that there were very few factual reflections on these anniversaries. In particular with regard to older dates, it was more of a mandatory remembrance than a true deep reflection. Here, I am primarily thinking of the anniversary of the beginning and end of the Thirty Years’ War, which was a great confessional divide in the history of Europe. More attention was naturally paid to modern history, but here the balance is also not very satisfactory. As far as church history is concerned, then not at all. The Czech fateful eights in the history of the Church certainly deserve more attention. In the field of ecumenism, there were many interesting events that turned the attention of the Church’s reflection in another direction, which is undoubtedly a pity.

With regard to these church events, I consider it necessary to mention only one, which is currently taking place as I write the editorial to the last issue of this year: it concerns the problem of the autocracy of the Orthodox Church in Ukraine. The event is perceived overly emotionally and politically, and very few in-depth comments or analyses of *sine ira et studio* have appeared. I know most of the protagonists of the opposing parties in person, some of them even very well. No sincerely believing Christian can take any joy in the fierce struggle that has flared up here. I believe that eventually everyone will find courage within themselves and sit down at one table, because what we are witnessing brings no joy to Christianity. I am pointing this out because one of the protagonists of the conflict, the Ukrainian patriarch Filaret (Denishenko), has been an honorary doctor of the old Hus faculty since 1987, and in 2019 he will be ninety years of age. If we have enough strength, we will do everything we can to contribute to a human and Christian solution to the situation

No excessive commentary is necessary for the issue that you are holding in your hands. It is traditionally rich and provides insight into faculty work and faculty professional foreign relationships. Munich professor of systematics **Günther Wenz**, who is a frequent guest of ours, has contributed a great review article: The “Short” 20th Century. Developmental trends in Evangelical theology in Germany from 1918 to 1989. An Emeritus Professor of Evangelical Theology, **Hans Schwarz** of Regensburg, also a frequent guest of ours, prints the article “Rudolf Bultmann and the Problem of Demythologization”. The author recently turned eighty and we sincerely wish him the best! **Dr. Eva Vymětalová-Hrabáková** reflects on the history of religion at Czech theological faculties after the establishment of the Czechoslovak Republic in 1918 and tries to show its development on selected persons (F. Kovář, J. Mánek, S. Daněk, J. Heller). Slovak colleague **Štefan Šrobár** considers the category of freedom of conscience that is so important at the Czechoslovak Hussite Church: “Challenge of Freedom of Conscience for Theology”. UK HTF PhD student **Filip Sedlák** once again considers the theology of E. Brunner: “Touches of Emil Brunner’s Pneumatology”. **Lydie Medková** reflects on a topic that is very current (Roma in the Church Yesterday and Today - Roma Participation in Church Life from 1918 to the Present).

The article by PhD student **Antonín Šedivý** discusses the Judaic theme, and this is not the first time that this author has written for us (Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot). **Martin Jindra**, a graduate of the faculty and an employee of the Czechoslovak Hussite Church, reflects on the church life of the Czechoslovak Hussite Church after 1938 and prints the readable article "Historical Tumbles of the Czechoslovak (Hussite) Church in the years 1938-1945".

We haven't forgotten about the Documents column and we print the final chapter from Urban's famous book on the Czechoslovak Hussite Church from 1973 in a Czech translation. We hope, moreover, that we will be able to publish a book in the near future, the German original of which was amongst the prohibited literature of socialist Czechoslovakia as a whole.

Traditional reviews from the pen of Dr. M. Dluhoš (on a book by M. Metzger), PhD student Věra Vaníčková (on a book by R. Preisler) and PhD student Antonín Šedivý can be found at that end of the issue.

We wish all of you a calm and peaceful 2019 and we look forward to working together as we have up to this point.

Jan Blahoslav Lášek,
Editor-in-Chief

Prague, Christmas 2018

„KRÁTKÉ“ 20. STOLETÍ. VÝVOJOVÉ TENDENCE EVANGELICKÉ TEOLOGIE V NĚMECKU V LETECH 1918 – 1989

GUNTHER WENZ
HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE MÜNCHEN
MUNIC SCHOOL OF PHILOSOPHY
gunther.wenz@hfph.de

The “Short” 20th Century. Developmental trends in Evangelical theology in Germany from 1918 to 1989

Abstract: This paper attempts to look at the selected developmental tendencies of the history of German Protestant theology in connection with the wider historical events of the 20th century, bounded by the 1918-1989 period, which is called “short” compared to the more comprehensively definable 19th century. The relevance of the outlined relation is illustrated by a few exemplary remarks, first with regard to so-called dialectic theology, whose crisis, as well as the need for a radically new beginning caused by the shock of the individual self-determining will of the modern subject (permeated by the entire spiritual climate of Germany in the early 1920s) is noticed in its second part. The last part is devoted to the theological contexts of the German evangelical theology after World War II, for which it is difficult to find a common denominator, but it does recognize three decisive developmental tendencies in particular for the period classified since the beginning of the 1960s - the emancipation of ethical theology from dogmatism, the re-historicization of theological consciousness, as well as a rethinking of anthropological themes advancing to fundamental theological sciences, and traditional confessional fixations going beyond the expected horizon with the intention of newly grasping the usual themes in the global perspective of ecumenical Christianity.

Keywords: German evangelical theology; dialectical theology; crisis theology; post-dialectical theology; Karl Barth

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 423 – 432.

Některá staletí trvají déle, jiná krátce. Ačkoli se může zdát, že takové tvrzení směřuje z chronologické perspektivy k vnitřnímu rozporu, z hlediska historiografických aspektů má nepochybnou oprávněnost. Z pohledu historiografie začíná „dlouhé“ 19. století Francouzskou revolucí 1789 a končí katastrofou 1. světové války 1914 – 1918; vnitřní předěl je vyznačen tzv. průmyslovou revolucí. Oproti tomu „krátké“ 20. století má svůj počátek v roce 1918 a svůj dějinný průběh uzavírá světově historickými událostmi let 1989/1990. Mezník v jeho

středu představuje konec 2. světové války a následné rozdělení světa na západní a východní blok.

Dějiny teologie, jmenovitě dějiny protestantské teologie v Německu, jsou úzce spjaty s historickým vývojem v letech 1918 až 1989, aniž by byly pouhým jeho odrazem. K doložení uvedeného tvrzení by bylo zapotřebí vynaložit značné teologicko-historiografické úsilí, jež v rámci daných souvislostí nelze zajistit. V následujícím příspěvku proto nemůže být nastíněno více než několik vysvětlujících exemplárních poznámek. Zájemcům o bližší seznámení s mým hlediskem je k dispozici druhý svazek studijní řady *Systematická teologie*,¹ ve kterém jsem se pokusil z perspektivy nauky o zjevení tematizovat a teologicko-dějinně vysvětlit problematické horizonty moderní protestantské teologie; příslušné odkazy na literaturu jsou doloženy.

Skutečným původcem školy v pravém slova smyslu a tvůrcem epochy „dlouhého“ 19. století se stal Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Mezi německými teology mu v tomto ohledu nemohl nikdo konkurovat, a to ani sám Albrecht Ritschl, navzdory svému pozoruhodnému vlivu. I v onom „krátkém“ 20. století se v německé protestantské teologii objevil v podstatě pouze jeden školu utvářející směr epochálního významu: tzv. dialektická teologie, vzešlá z okruhu Karla Bartha, jež začala být výstižně označována jako teologie krize. Zpočátku byla koncipována v přímé antitezi vůči Schleiermacherovu pojetí křesťanské věrouky a mravouky a též v podobě rozhodné kritiky vůči hlavním teologickým návrhům 19. století. Ze střednědobé perspektivy se však ukázalo, že rozchod s tradicí nebyl definitivní. Již záhy došlo k rozštěpení dialektické teologie a k její diferenciaci do dílem značně divergentních pozic, takže od určitého momentu může být řeč o jednotné škole pouze podmíněně. Každopádně platí, že začátek 20. století je úzce spojen se vznikem dialektické teologie Karla Bartha, a to jak ve vztahu k dějinám evangelické teologie v Německu, tak i za jeho hranicemi. Je třeba jí proto věnovat nejen úvod následujícího líčení, ale nadto musí být kriticky představen její centrální orientační bod a stavba, a sice ve třech ohledech, alespoň do určité míry propojených s perspektivami sekulárně-historickými:

1. Teologie krize;
2. Krize tzv. dialektické teologie;
3. Vývojové tendence post-dialektické teologie.

¹ Srov. WENZ, Gunther. *Offenbarung: Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. Studium systematische Theologie, Bd. II. 285 s.

1. Teologie krize

Z historiografické perspektivy by bylo troufalé chtít celé století, či dokonce ještě rozsáhlejší dějinné epochy jako novověk či modernu podřídít pod identický pojem. Mezi typologickými duchovně dějinnými hledisky se přesto nezdá být scestné označit subjektivitu za ukazatele epochy oné novější doby, která s katastrofou světové války dospěla do fundamentální krize, na kterou tzv. teologie krize reagovala. Descartes stanovil zásadu: *Cogito, ergo sum*. Ač může být všechno zpochybněno, pochybuujícímu já je vlastní jistota sebe sama, která nemůže být falzifikována, a může proto sloužit jako evidenční báze pro vše ostatní. Byla-li tato zásada, určující osvícenství v jeho racionalistickém (Leibniz, Wolff, ad.) či v jeho empiricko-sensualistickém (Locke, Hume, ad.) pojetí, ještě u Cartesia spojena s pro ně konstitutivním metafyzickým kontextem, pak byl tento kontext u Kanta vystaven radikální kritice z hlediska teorie poznání, a sice podle měřítká zásady, že vše musí být podroběno podmínce vědomého nazírání: ono „já myslím“ musí doprovázet všechny mé představy. Metafyzické ideje rozumu tak mohou sloužit pouze jako ideje regulativní, nikoli objektivní. Kantův sklon transformovat teorii do praxe a vysvětlit užití praktického rozumu jako rozumu kanonického navíc navazují na základní směr osvícenského myšlení, které mělo nalézt své kontinuální pokračování v ortopraxi pietismu.

Subjektivita je povýšena na ukazatel epochy novověku rovněž z hlediska formy zbožnosti. Schleiermacherova *Věrouka*² pro to nabízí vynikající příklad, jelikož všem obsahům křesťanské tradice rozumí jako explikacím kréda, onoho „já věřím“, věřícího sebeuvědomění. Já, křesťan, jsem sobě, teologovi, tím nejvlastnějším předmětem svého pozorování. Tato zásada sice nepochází přímo od Schleiermachera, nýbrž od jistého luterána z Erlangen; je však formulována zcela ve smyslu církevního otce 19. století, kterého Karl Barth považoval za svého hlavního antipoda. Proč? Protože v něm našel paradigmaticky reprezentovaného právě toho ducha, jehož konec viděl přicházet se začátkem 20. století, poznamenaného katastrofou první světové války.

Se subjektivitou sebeurčujícího Já se podle Bartha úsudku v krizi ocitla nikoli jen nějaká teologická koncepce, jako tato Schleiermacherova, nýbrž také historismus, jak jej zastával např. Adolf von Harnack, jehož kniha *Podstata křesťanství*³ se stala bestsellerem ještě na chronologickém začátku 20. století. Dějiny dog-

² První vydání vyšlo ve dvou svazcích v letech 1821/1822 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Berlin: Reimer, 1821 a 1822, druhé přepracované a podstatně rozšířené vydání vyšlo v letech 1830/1831: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Berlin: Reimer, 1830 a 1831.

³ Srov. HARNACK, Adolf von. *Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*. Leipzig: Hinrichs, 1900. 189 s.

matu jsou svou vlastní kritikou, zněla kdysi maxima levicového hegeliana Davida Friedricha Strauße. To, co má dějiny, tu vždy nebylo, a proto to také nemusí být trvalé. Poukaz na dějinnou genezi tak relativizuje časovou invarianci nároků na platnost, ať už jsou vznášeny ze strany dogmatu, kánonu či jakékoli další autority. Tato relativizace spočívá v zájmu historismu jako tak řečený specificky měšťanský (buržoazní) způsob myšlení. Vytváří totiž individuální prostory svobody a prosazuje pluralismus skrze nárůst complexity. Právě proti tomu vystoupila tzv. antihistorická revoluce, úzce spojená se začátkem 20. století a vybavená nárokem teologické zásadovosti Karla Bartha a jeho přívrženců: *Deus dixit!* Bůh promluvil; tak je psáno, a tak to má církev s autoritativní plnou mocí zvěstovat v bohoslužebném kázání a evangelickém vyučování.

Kdo by chtěl zakusit první stopu tohoto patosu, s nímž Barth v jistotě Bohem zjevené autority polemizoval s historismem a dal podnět k teologickému hnutí, jež reprezentoval, a kterému dominoval, nechť si přečte jeho komentář k *Listu Římanům* apoštola Pavla, jehož první vydání datované 1919⁴ bylo k dispozici již na konci posledního válečného roku, a jehož přepracované druhé vydání z roku 1922⁵ se stalo – z pohledu diváka, jak mínil Barth – nejučinnějším svědectvím dialektické teologie – v té době nazývané teologií krize. V pozadí, jak to vyplývá i z dikce textu, stála katastrofa, která oddělila 20. století od 19., a to zejména v Německu, jehož buržoazní společnost se otřásla v základech a v mnoha oblastech se zhroutila.

Ačkoli byla tato katastrofa ve svých počátcích pod vlivem církve většinou Němců nadšeně vítána a oslavována jako důsledek oné „zvláštní cesty“, která byla velebena v „idejích roku 1914“ jako alternativní program a protiideologie „idejí roku 1789“, vedla na konci první světové války nejen k rozpadu druhé německé říše a zrušení monarchie, nýbrž také k radikální proměně politických a kulturních vztahů.

Měli bychom hovořit o listopadové revoluci 1918 a o vojenských a dělnických radách, které již delší dobu tvořily nové velící instance, přičemž vývoj v Bavorsku proběhl zvláště dramaticky. I následujících dvacet let po revoluční fázi v mnoha ohledech toto drama přetrvávalo. Mezi lety 1924 a 1929 sice došlo k dočasné stabilizaci politického systému Výmarské republiky, k čemuž výrazně přispěla zahraniční politika Gustava Stresemanna, přesto se stále více posiloval trend odvratu od demokratického modelu a příklonu k totalitnímu myšlení. Hindenburgův prezidentský režim nedokázal účinně čelit tomuto vývoji, a naopak jej spíše posiloval. Když se stal Hitler 30. ledna 1933 kancléřem, nebyla již cesta od převzetí k uchvácení moci daleko. Po revolučním konci německého císařství a Výmarské republiky

⁴ Srov. BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. 1. Aufl. Bern: Bäschlin, 1919. 439 s.

⁵ Srov. BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. 2. Aufl. München: Chr. Kaiser, 1922. 523 s.

nadešel čas národně socialistického totalitarismu, který po více než dvaceti letech po první světové válce vyvolal světovou válku druhou.

Význam, který náleží krizovému vývoji radikální autonomie novověkého člověka, jehož fakticita je vyznačena katastrofálním koncem první světové války, bychom museli podrobně analyzovat. Je ovšem zjevné, že tato krize nalezla v dialektické teologii svůj nejpříznačnější teologický výraz. S celou generací teologů, kteří získali po první světové válce dominantní vliv, sdílel Karl Barth vědomí fundamentální a nevratné krize autonomie novověkého člověka. Rudolf Bultmann, raný Barthův společník, charakterizoval toto vědomí v přednášce o liberální teologii a nejmladším teologickém hnutí z roku 1924,⁶ a to v podobě programové teze, podle které má být předmětem teologie Bůh, a tudíž i výtka liberální teologii spočívá v tom, že se v ní nepojednává o Bohu, ale o člověku. Kritika rané dialektické teologie proto nebyla zaměřená vůči vlastním učitelům teologie, například vůči myšlení Wilhelma Hermana nebo Adolfa von Harnacka. Zhroucení liberální teologie a jejího tzv. kulturního protestantismu platilo spíše pouze jako příklad pro to, že moderní teologie, duch moderny, je otřesen ve všech svých podobách.

U řady dialektických teologů nechybělo epochální sebehodnocení: cítili se být jistým způsobem svědky a agenti (pokud to tak lze vůbec nazvat) konce novověku a počátku postmoderny. Těž ono zalíbení v teologii reformátorů a staroprotestantské ortodoxii, na kterou se začali rozpomínat ve velkolepém teologicko-dějinném ohybu, se dá vysvětlit pouze z vědomí, že člověk stojí na přelomu dějinné epochy: vyzdvihování reformačních otců nenaznačuje ani tak úsilí o restauraci, o návrat před novověk, nýbrž spíše revoluční přání ponechat novověk za sebou. Obnova teologie a jí přiměřené skutečnosti připadala Barthovi a jemu podobným možná pouze skrze kritiku a negaci oné svémocné, autonomní lidské subjektivity, která byla vyzdvihována jako ideál moderního ducha a jako charakteristický znak novověké epochy.

2. Krize tzv. dialektické teologie

Titul centrálního publikačního orgánu dialektické teologie v letech 1923 – 1932 zněl *Zwischen den Zeiten* (*Mezi věky*), a právě v něm dala dialektická teologie svému vědomí krize eschatologický výraz. Vědomí totální krize a nutnost radikálního nového začátku určovalo nejen teologii, ale spolu s ní i celé duchovní klima v Německu v raných dvacátých letech. I když se jednotlivé alternativní představy zdály být velice rozdílné, panovala přesto poměrně velká jednota v diagnóze:

⁶ Srov. BULTMANN, Rudolf. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. *Theologische Blätter*. 3/1924, s. 73-86.

zhroucení starého světa bylo identifikováno s otřesem individuální sebeurčující vůle novověkého subjektu. Nemálo badatelů v oblasti duchovních věd z toho vyvozovalo radikální, totalitární konsekvence. Barth je však v tomto ohledu nenásledoval.

Z hlediska dějin nelze pochybovat o Barthových postojích k první světové válce, o jeho zásadní loajalitě vůči Výmarské republice, stejně jako o jeho opozici vůči tzv. Třetí říši. Stačí jen pomyslet na jeho významný podíl na teologickém vyjádření, které bylo přijato na první synodě Vyznávající církve 31. května 1934. V zásadě však platí následující: Barth se vzepřel tomu, co se objevilo na začátku dvacátých let 20. století nikoli proto, že to považoval za příliš radikální, ale právě proto, že se mu to jevilo radikální málo. Co je tím řečeno?

Na jedné straně je nepopíratelné, že Barth a s ním spřátelení dialektičtí teologové sdíleli s nastíněným myšlenkovým proudem vědomí, že žijí mezi epochami, přičemž pojmem *Zwischenzeit* (*Mezidobí*) začal být označován nejen vnější přechodný časoprostor mezi dvěma epochami, ale i trvajícím časoprostor přelomu, určující signaturu vlastní doby. Dále je nepopíratelné, že kritika zanikajícího světa 19. století se i u Bartha a jeho teologických přátel soustředil na kritiku subjektivismu a individualismu. Subjekt, který se vztahuje k sobě samému, a jeho realita se ovšem neotřásají ve svých základech jen kvůli nějaké nepříjemné společensko-politické situaci, ale spíše kvůli svému vlastnímu principu bezprostřední sebezáchovy a autonomie. Sebeurčující subjekt si v jistém slova smyslu skrze antagonistickou konkurenci vůči svému vlastnímu sebeurčení nutně připravuje zánik sebe sama. Sotva lze tvrdit, že Barth a raná dialektická teologie chtěla tento zánik měšťáckého subjektu a jeho světa zastavit či pouze zbrzdit. Spíše lze hovořit o pokusu o urychlení zániku. To se ovšem neděje – a v tom je zásadní rozdíl vůči soudobým srovnatelným myšlenkovým proudům – ani v zájmu národní identity či určitých organických společenských celků, ani v zájmu o zbudování nějakého v čisté rozhodnosti sobě samému odhaleného nového člověka, ani z nějakého jiného zájmu, nýbrž v zájmu Boha a kvůli Bohu. Bůh a jinak nikdo není pro dialektickou teologii revolučním subjektem. Tím je radikalismus jiných myšlenkových proudů zároveň překonán i omezen. Neboť kritická negace sebepotvrzujícího nároku singulárního, popř. kolektivního subjektu se klade ve výhradní službě absolutní Boží svobodě, a tak se zbavuje obnovené partikularizace. Totiž právě totalitarizace kritiky zabraňuje, aby byla přivlastněna a stala se kategorií vlastnictví.

Bůh je Bohem, oproti tomu svět není ničím jiným než světem a člověk je sám v sobě lidským jen tehdy, když se snaží Boha od sebe radikálně odlišit, místo aby se chtěl s Bohem rovnat, skrze což by se stal nelidským. V tomto základním principu byli dialektičtí teologové jednotní. Duchové se rozlišovali se zřetelem k pro-

blému, podle kterého sice máme mluvit o Bohu, což však, jakožto lidé, neumíme. To je, jak Barth sám opakovaně konstatoval, rozhodující nesnáž; všechno ostatní mu ve srovnání s tímto problémem připadalo jako pouhá teologická dětská hra. Stručně řečeno: rozhodující teologická otázka zní, zdali je vůbec možno s absolutní subjektivitou a sebeurčením zjeveného Boha uvést v souznění svobodu konečného subjektu, popř. zdali a eventuálně jak lze na místě podmíněného hovořit nepodmíněným způsobem o nepodmíněném: zatímco Barth hodlal absolutní sebeurčení a suverenitu Boha explikovat bezprostředně teologicky, tj. přímo, zaměřili v podstatě všichni ostatní dialektičtí teologové jinou, samotným Barthem více či méně diskvalifikovanou cestou, (kterou charakterizoval jako odpad popř. návrat), a pokusili se svým vlastním způsobem uplatnit Boží autonomii na místě lidského určení, tj. nepřímo a „antropologicky“. Toto se dá ozřejmit jak na příkladu Friedricha Gogartena, Emila Brunnera a Rudolfa Bultmanna, tak i na Paulu Tillichovi, který se původně cítil být svázán s Barthovým programem, avšak oddělil se od něj, jakmile uvěřil náhledu, že bezprostřední trvání na Bohu absolutního sebeurčení ničí každou možnost lidské svobody.

Tillich byl stejně jako Barth odhodlaným protivníkem národně socialistického režimu. Jeho nepřátelský postoj jej donutil k exilu do Spojených států, kde koncipoval své hlavní dílo *Systematickou teologii*,⁷ která byla později přeložena z angličtiny do němčiny, a tím v období po druhé světové válce získala na obou březích Atlantiku nikoli nepatrný vliv. Tillichova metoda korelace se snaží nalézt spojení mezi rozumem a zjevením, bytím a Bohem, existencí a Kristem, životem a Duchem, dějinami a Božím královstvím. Toto úsilí o zprostředkování se také odvolává na vztah 19. a 20. století, který se u Bartha jeví spíše jako alternativní, kdežto Tillich navzdory všem kritikám tradice usiloval o zachování kontinuity. Tato tendence je charakteristická pro celkový trend oné teologické koncepce, která je sice na jednu stranu napojena na Barthovu původní intenci, avšak zároveň se chce vyvarovat jednostrannosti, což bylo příznačné přinejmenším pro její počátky. Má v podstatě podobnou povahu jako pozdní Barth. Abychom si mohli vytvořit obraz jejího vývoje, museli bychom například srovnat v roce 1930 vydaný první svazek *Církevní dogmatiky* s posledním svazkem obsahujícím nauku o smíření, nebo s přednáškou, kterou přednesl v roce 1956 v Aarau o *Lidskosti Boha*. Odlišnost od kupříkladu Tillichovy koncepce sice nemizí, avšak je relativizována, a to z teologicky rozumných důvodů. Neboť pokud je Bůh ten, který se stal v Ježíši Kristu uzdravením hříšného člověka, pak je nutné subjektivitu Boha se svobodou koneč-

⁷ Srov. TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Volume 1. Chicago: University of Chicago, 1951. 300 s. TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Volume 2. Welwyn: James Nisbet, 1957. 216 s. TILLICH, Paul. *Systematic theology*. Volume 3. Chicago: University of Chicago, 1963. 434 s.

ného subjektu nejen společně myslet, ale zároveň také platí, že Boží subjektivita především skutečně osvobozuje právě sebeurčení lidského subjektu a plnost jeho dějinně realizované formy.

Impulsy dialektické teologie, jejichž počátky se kladou na konec první světové války, si zachovaly svou působnost i po konci druhé světové války, i když již ne ve své původní radikalitě, ale spíše ve formě charakterizované úsilím uplatnit nepodmíněné v podmínkách podmíněného a vytvořit korelaci přibližně v Tillichově smyslu. Z teologicko-dějinného vývoje poválečné Německé spolkové republiky lze tuto tendenci potvrdit na řadě děl. Ve východním Německu se církevně-teologická rovina představila v mnoha ohledech jinak, ačkoli řada styčných bodů zůstala pozoruhodným způsobem zachována.

Přelom v dějinách západního Německa po roce 1945 byl před půl stoletím provázen studentskými revoltami hnutí roku 1968. Do jaké míry existuje tento odůvodněný podnět, který poválečné dějiny Spolkové republiky dělí na restaurační počáteční fázi a následnou přelomovou fázi, je právě tak sporné, jako smysl a význam studentského hnutí vůbec. Je faktem, že hnutí způsobilo uvnitř i vně univerzity zásadní antiautoritativně motivované zborcení tradice, které bylo svérázným způsobem spojeno s masivním re-ideologizačním myšlením – které lze charakterizovat jako směs marxistických a psychoanalytických hesel. Tato re-ideologizace se uskutečnila na bázi rozhodného antiamerikanismu v kontextu války ve Vietnamu. Ačkoli bylo zpočátku studentské hnutí v éře Velké koalice díky organizaci masových protestů úspěšné, rozpadlo se krátce po zformování vlády Brandt/Scheel. Extrémistické skupiny se tajně spojily s terorem RAF, avšak namísto aby způsobily zásadní otřes státu, vedly spíše k jeho posílení.

K úkolům zpracování dějin evangelické teologie v Německu „krátkého“ 20. století náleží zvýraznění teologických kontextů revolty roku 1968 a následných dějin, stejně jako rekonstrukce různých cest, kterými se ubíral vývoj na západě a na východě Německa. Připomeňme si: s integrací Spolkové republiky do západní aliance, která byla odpovědí na východní zónu ve Varšavském paktu, bylo fakticky dokonáno poválečné dělení Německa a neutralizace Německa už nepředstavovala žádnou reálně politickou možnost. Východní strana rozvinula doktrínu o existenci dvou německých států, zatímco ve Spolkové republice se o DDR mluvilo nejen na stránkách Springer-Pressé v uvozovkách. Nepřehlédnutelným znakem pro fakticky úspěšné rozdělení byla stavba Berlínské zdi 13. srpna 1961, která rozptýlila iluze o naději na krátko- či střednědobé „opětovné sjednocení“. Ačkoli se myšlenka na sjednocení stala na bázi politické svobody pro nově vzniklý stát ústředním dogmatem politiky Spolkové republiky, přesto tato idea neměla šanci na uskutečnění. Podobně ne zcela reálně politicky produktivní se stala tzv. Hallsteinova doktrína,

podle které měl Bonn zahájením a uchováním diplomatických vztahů k jiným státům učinit DDR závislou na jejich neuznání.

Rozdělení na Východ a Západ trvalo do roku 1989/90. Pak došlo k onomu světodějinnému obratu, jehož svědky se stali ti starší mezi námi. Skončilo „krátké“ 20. století a začalo 21. století. Na závěr budeme mluvit už ne o něm, nýbrž pouze o jistých, jak je nazývám, postdialektických vývojových tendencích západní evangelické teologie od šedesátých let do konce let osmdesátých.

3. Vývojové tendence postdialektické teologie

V dějinách evangelické teologie v Německu po druhé světové válce pozvolna vybledly impulsy „dialektické teologie“, která se stala, jak již bylo řečeno, jedinou školou. Proto není nesmyslné hovořit o postdialektické vývojové fázi, i když si obrat vypůjčuje rozpačitý výraz, který je opět podmíněn nepřehledností stavu. Zdá se nemožné nalézt společného jmenovatele všech zastávaných pozic v tzv. postdialektické fázi. V této situaci se nabízí zvolit lokální perspektivu v naději, že bude s to otevřít alespoň nějaké všeobecné horizonty. Moje perspektiva je ražena Mnichovem a Ludwig-Maximilianovou univerzitou, přesněji evangelickou teologickou fakultou, která byla založena v roce 1968. U obou věhlasných systematiků z generace učitelů se mi podle mého úsudku ukazují přinejmenším tři charakteristické vývojové tendence, které se staly relevantními od šedesátých let: více nebo méně ražená emancipace etické teologie od dogmatiky, kterou byla etika integrována do Barthova systému, dalekosáhlá re-historizace teologického vědomí, stejně jako přehodnocení antropologických témat, které – příležitostně spojené s kosmologickými zájmy – postupují k fundamentálně teologickým vědám, které doprovází nové hodnocení náboženské tematiky a zvláště dějin náboženství. K tomu náleží tradiční konfesní fixace přesahující horizont očekávaného se záměrem uchopit tradiční témata v globální perspektivě ekumenického křesťanství.

Může-li jako prominentní případ emancipace etiky od dogmatiky posloužit dvousvazková etická teologie od Trutze Rendtorfa publikovaná v roce 1980/81, pak se tato tendence v teologii Wolfharta Pannenbergova stává působivou syntézou. S programovým spisem *Zjevení jako dějiny* z roku 1961 se v německém protestantismu ohlásil nový teologický návrh, který se rovným způsobem vymezoval od obou panujících podob teologie Božího slova, existenciální hermeneutiky bultmannovské školy a nábožensko-kritické teologie zjevení barthianismu.⁸ Antihistorický subjektivismus víry, který je podle Pannenbergova úsudku příznačný pro obě

⁸ Srov. RENDTORFF, Rolf, Trutz RENDTORFF a Wolfhart PANNENBERG. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, c1961. Kerygma und Dogma, 131 s.

zmíněné podoby dialektické teologie, měl být překonán znovuodkrytím dějin jako nejrozsáhlejšího média Božího zjevení a poukazem na rozumnost víry navzdory všemu iracionalismu a decisionismu. Zamýšlena byla zejména rekonstrukce dějin křesťanství, která prostředkuje tyto prameny křesťanské přítomnosti. Stejně jako definovaná vedoucí kategorie dějin křesťanství, by měla fungovat do budoucnosti orientovaná, a proto eschatologicky směřující myšlenka univerzálních dějin, jež nese podmíněnost každého jednotlivého dění budoucím celkovým výčtem a s náhledem neuzavřenosti dějinného běhu spojuje vědomí předběžnosti s veškerým historickým děním a jeho charakteristikou.

Univerzálně dějinná orientace hermeneutiky se snažila vyvarovat redukci teologie na pouhou gramatiku víry a namísto toho požadovala vypracování nábožensko-dějinné teologie, která by analyzovala dějiny zjevení vědeckými prostředky historicko-kritického bádání. Křesťanství se svou eschatologickou zvěstí o přicházející a v Ježíši Kristu se vlamující Boží vládě je pochopeno v kontextu dějinné tradice Izraele, zejména židovské apokalyptiky. Jako specifikum křesťanské víry přitom platilo pojetí, že konec dějin a budoucnost světa se již předem udály skrze Boha ve zmrtvýchvstání Ježíše Krista jakožto potvrzení jeho nároku na plnou moc. Pannenbergova teologie představuje pokus ospravedlnit toto pojetí před fórem všeobecného vědomí pravdy.

Antropologicky by měla být rozumnost víry prokázána především pomocí struktury Boží otevřenosti člověku. Zároveň byly výroky křesťanské víry samotné pochopeny jako hypotéza, která tematizuje univerzální souvislosti smyslu, jejíž konečná verifikace ještě vyjde najevo, čímž teologie získává fundovanost v rámci obecné vědecké teorie a mohla by se tak formovat jako racionální teologie.

Zvláštní zmínku si zaslouží, že Pannenberg vůči individualizovanému zúžení křesťanské víry vytrvale zdůrazňoval, že ve zvěsti o Božím království je zahrnuta souvislost víry a společnosti, která charakterizuje dějiny křesťanství i v podobě vystavené modernímu, více či méně sekulárnímu světu. K překonání izolovaného zprivatizování zbožnosti, jak je přinejmenším spoluzapříčiněno novověkou konfesionalizací křesťanství, přitom v neposlední řadě přispěly jeho snahy o jednotu církví, bez které podle Pannenbergova pojetí není dlouhodobě udržitelná ani jednota společnosti založené na půdě křesťansky určované kultury. V tomto smyslu představuje jeho myšlení nejen určitou vědeckou teologii orientující se dle obecných kritérií racionality, nýbrž stejně tak církevní nauku vyznačující se ekumenicitou.

Z němčiny přeložili Jiří Vogel a Ruth Kubíčková.

RUDOLF BULTMANN A PROBLÉM DEMYTOLOGIZACE

HANS SCHWARZ

UNIVERSITÄT REGENSBURG. FAKULTÄT FÜR PHILOSOPHIE, KUNST-, GESCHICHTS-
UND GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN. INSTITUT FÜR EVANGELISCHE THEOLOGIE
UNIVERSITY OF REGENSBURG. FACULTY OF PHILOSOPHY, ART HISTORY, HISTORY
AND HUMANITIES. INSTITUTE OF PROTESTANT THEOLOGY

hans.schwarz@ur.de

Rudolf Bultmann and the Problem of Demythologization

Abstract: The submitted contribution reflects the famous lecture of the German theologian Rudolf Bultmann (1884-1976) titled “The New Testament and Mythology”, which raised in the middle of the 20th century one of the most serious debates on the so-called demythologization of the New Testament, i.e. efforts to penetrate to the core of biblical stories based on existential interpretation. The first part briefly characterizes the basic features of the Bultmann programme and the more general challenges of the changing European culture of the 19th century. The second and third parts further explore the reception of Bultmann’s controversial demand for the demythologization of New Testament testimonies through the eyes of his contemporaries, in particular Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth, and they examine his influence on the theology of Bultmann’s students. The last part evaluates the issue of demythologization and recognizes its initial attempt to bring the biblical message to modern man so that he feels addressed without having to reject it as obsolete. However, legitimate criticism and the underlying misunderstanding associated with this welcome intention are seen primarily by the choice of a number of incorrect designations that tend to rather evoke liquidation than a reasonable interpretation of the myth, which Bultmann never precisely defined.

Keywords: New Testament; myth; demythologization; existential interpretation; Rudolf Bultmann

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 433 – 442.

Přibližně v polovině 20. století vzplála v Německu velká a často vášnivě vedená diskuse k tématu takzvané demyologizace Nového zákona. Její podnět byl přitom veskrze apologetický. Wilhelm Kamlah, žák Rudolfa Bultmanna, zveřejnil roku 1940 knihu s názvem *Christentum und Selbstbehauptung* (Křesťanství a sebepojetí), ve které tvrdí, že autentická existence může být možností našeho přirozeného bytí.¹ To znamená, že ke správné, Bohem chtěné existenci, by nemělo být zapotřebí Božího zjevení. Ve stejném roce došlo k založení „Společnosti pro evangelickou teologii,“ kterým teologové vyznávající církve reagovali na ohrože-

¹ KAMLAH, Wilhelm. *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes.“* Frankfurt am Mein: Klostermann, 1940. s. 321.

ní, jemuž bylo křesťanství vystaveno skrze agresivní církevní politiku národních socialistů. V dubnu 1941 přednesl Bultmann na regionálním zasedání společnosti ve Frankfurtu svoji slavně pověstnou přednášku „Nový zákon a mytologie“, kterou přednesl téhož roku ještě jednou na výročním zasedání této společnosti v Alpirsbachu.²

Bultmann byl znepokojen ohledně faktu, že vyznávající církev se natolik omezuje na církevní vyznání, že byla v nebezpečí vyjadřovat křesťanskou víru toliko v podobě řeči minulé a překonaného obrazu světa. Zároveň se chtěl vyrovnat s aktuálními mýty Třetí říše a dát najevo, že mýty do dnešního světového obrazu již více nenáleží. Přírodovědecký obraz světa a sebeporozumění moderního člověka vylučují, aby se křesťanské zvěstování nadále drželo mytologických představ Nového zákona.³

1. „Nový zákon a mytologie“

Tímto Bultmann ve své přednášce „Nový zákon a mytologie“ učinil dvojí: 1) Tvrdil, že mnohé události, o kterých je v Novém zákoně zpravováno, pro nás dnes nejsou již více udržitelné. 2) Trval na tom, že sami sebe nemůžeme spasit. Je to výlučně Boží jednání na kříži, které nás zachraňuje. Tento druhý bod nebyl ovšem vůbec slyšen, jelikož onen první rozpoutal tak velkou bouři rozhořčení. Ve vztahu k bodu prvnímu tvrdil Bultmann, že existuje radikální diskontinuita mezi naším pohledem na svět a tím z času Ježíšova. Co bylo tehdy věřitelné, dnes již není. Psal: Člověk nemůže zároveň používat elektrické světlo a radiový přijímač, či si v nemoci nárokovat moderní medicínu a klinické prostředky, a zároveň věřit na svět duchů a zázraků Nového zákona.“⁴ Buď žijeme ve století prvním, nebo ve století přítomném, nemůžeme však žít zároveň v obou. „Vyřízeny jsou tím příběhy o výstupu na nebesa či sestupu Krista do pekel; vyřízeno je očekávání „Syna člověka“ přicházejícího s oblaky nebeskými a vytržení věřících do vzduchu, jemu vstříc (1. Tes. 4,15nn). Vyřízena je skrze znalost přírodních sil a zákonů víra v duchy a démony.“ Všechny tyto události jsou vyjádřeny pomocí mýtického obrazu světa. To znamená, že mýtus „chce hovořit o skutečnosti, která leží vně objektivizovatelné, pozorovatelné a ovládnutelné skutečnosti, a sice o skutečnosti, která má pro člověka rozhodující význam.“⁵ Sama „...mytologická eschatologie je v podstatě

² Srov. HAMMAN, Konrad. *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. s. 308-313.

³ Srov. SCHWARZ, Hans. *Theologie im globalen Kontext. Die großen Themen und Personen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Giessen: Brunnen, 2016. s. 296-299.

⁴ BULTMANN, Rudolf. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck. 1941. Hg. v. Eberhard Jüngel. München: Chr. Kaiser Verlag, 1998. s. 16; pro následující citát s. 15 tamtéž.

⁵ BULTMANN, Rudolf. „Zum Problem der Entmythologisierung.“ In Ders. *Glauben und Verstehen*. Tübingen:

vyřízena skrze jednoduchou skutečnost, že Kristova parusie se, jak očekával Nový zákon, nekonala brzy, ale že světové dějiny běží dále a – jak je každý přičetný přesvědčen – dále běžet budou.“⁶ Pod tentýž soud spadá dokonce učení o díle smíření jako události, skrze kterou je uvolněna životní síla, kterou si můžeme přivlastnit prostřednictvím svátostí.

Bultmann ovšem nevolil mezi tím, co je ještě možno akceptovat a tím, co již není více udržitelné. Zde se odlišoval od převládající metody 19. století. Vyzýval jak teology, tak kazatele k tomu, sdělit čestně svým posluchačům, že žijeme v jiném světě, než byl svět prvních staletí. Bultmann neměl záměr křesťanskou víru zavrhnout. Naopak vysvětlil: „Vlastním smyslem mýtu není podat objektivní obraz světa; spíše je v něm vysloveno, jak člověk sám sobě ve vlastním světě rozumí; mýtus nechce být interpretován kosmologicky, nýbrž antropologicky – přesněji: existenciálně.“⁷ Bultmann tvrdil, že nebylo jeho ideou zastávat existenciální výklad Nového zákona. Jelikož je však mnohé v Novém zákoně mytologické a zde obsažený mýtus existenciální porozumění vyžaduje, neměl jednoduše žádnou jinou možnost. Zatímco Nový zákon představuje kosmický osud lidí jakožto určený zlými mocnostmi nebo Bohem, jsou tito na druhé straně zároveň vyzýváni k rozhodnutí, komu chtějí přísahat věrnost a koho chtějí následovat. V tom, že se nás Bultmannova existenciální interpretace novozákonní zvěsti dotazuje, jakým způsobem chceme sami sobě rozumět a vyzývá nás k autentickému sebeporozumění, tj. nespolehat se na minulost – což znamená pro Bultmanna historii, nýbrž v následování Boží výzvy být otevřený budoucnosti, má jeho výklad dokonce příchuť pietistickou.

Nyní k druhé části bultmannovského programu. Bultmann konstatuje: „Víra jako poslušné vydání se Bohu a jako vnitřní svoboda od světa je možná pouze jako víra v Krista.“ Je-li tomu tak, pak je „...rozhodující otázka, zda je toto tvrzení pozůstatkem mytologickým, který musí být eliminován nebo skrze kritickou interpretaci demytologizován. Je to otázka, *zda je křesťanské porozumění bytí uskutečnitelné bez Krista.*“⁸ Tato alternativa, zda se sami můžeme spasit, nebo ještě potřebujeme ke spáse Krista, se nenaskytla pouze tím, byla-li dále následována demytologizace. Byla již položena skrze filosofii.⁹ Bultmann toto připomíná:

„Především existenciální analýza Dasein Martina Heideggera se zdá být pouze profánním filosofickým vylíčením novozákonního pohledu na lidské bytí: člověk,

J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1967. s. 4, 133.

⁶ BULTMANN, R. *Neues Testament und Mythologie*. s. 16.

⁷ Ibidem. s. 22.

⁸ Ibidem. s. 39.

⁹ Srov. KAMLAH, Wilhelm. *Christentum und Geschichtlichkeit*.

dějinně existující ve starosti o sebe sama na základě strachu, vždy v okamžiku rozhodování mezi minulostí a budoucností, ... či, chce-li získat své vlastní bytí, ve vzdání se všech zajištění, a v bezvýhradné otevřenosti pro budoucnost!¹⁰

Toto vylíčení neautentické existence, ve které se soustředíme sami na sebe, čímž se ve světě ztrácíme, nebo se – jako alternativa – staneme volní pro (Bohem připravenou) budoucnost a tím budeme existovat autenticky, může být vskutku rozuměno jako sekulární varianta alternativy, před kterou nás staví Nový zákon.

Zatímco Nový zákon dle Bultmanna stanovuje, že bez Božího spásného jednání nemůžeme přechod od neautentické k autentické existenci zvládnout, tvrdí filosofie, že tento přechod sami uskutečnit můžeme, jakmile nám jsou obě tyto možnosti představeny. Bultmann by dokonce doplnil, že je toto možné, protože to vidíme u Pavla, který nás k autentické existenci povolává. Avšak výzva Pavlova předpokládá, že jsme Boží jednání, vedoucí k osvobození naší existence, již připustili. Jinak bychom byli ještě v otroctví hříchu a nemohli se sami osvobodit. Nepropadlo by však takovéto Boží spásné jednání rovněž soudu mytologie? Bultmann toto popírá, neboť: „Jako událost spásy není Kristův kříž událostí mýtickou, nýbrž děním historickým, jež má svůj počátek v historické události ukřižování Ježíše Nazaretského.“¹¹ Co je přitom řeč mytologická, vyjádří pouze význam této historické události. Jak je to ovšem se vzkříšením? Zde tvrdí Bultmann: „Kříž a vzkříšení jsou jednota tím, že jsou společně jednou „kosmickou“ událostí, skrze kterou je svět souzen a poskytnuta možnost pravého života.“¹² Vzkříšení není možno nahlížet jako ověřující zázrak o oddělit od kříže, neboť vzkříšení samo je předmětem víry a nikoli objektivní faktum. Tím je velikonoční událost jako událost spásy znehodnocena.

Když hovoříme o „Božím rozhodujícím eschatologickém jednání,“ jako to činil Bultmann, nepotřebujeme pak přesto opět řeč mytologickou? Bultmann by řekl, že je to riziko, které na sebe člověk musí vzít, přesto budiž „...pak takováto mytologie již nikoli mytologií ve starém smyslu, jež byl pohřben společně se zkárou mýtického obrazu světa.“¹³ Důvod k tomu lze spatřit v tom, že se nejedná o nadpřirozené zázračné dění, ale spíše o historickou událost v prostoru a času, totiž, že Ježíš na kříži zemřel. Bultmann konečně poukazuje na paradox: V jedné historické události, smrti jednoho člověka na kříži, jednal Bůh v dějinách rozhodujícím způsobem pro všechny lidi. Člověk má chuť se ptát, zda je to věrohodné. Právě to, že

¹⁰ Ibidem. s. 41.

¹¹ Ibidem. s. 56.

¹² Ibidem s. 58.

¹³ Ibidem. s. 63.

se v pozemské formě stalo něco nadpozemského, je pro něj každopádně skandálem. Tímto postupem dosahuje Bultmann dvojího:

1. Opět se stalo možným bez zřeknutí se rozumu kázat o všech novozákonních událostech, ať již byly údajně mytologické či nikoli, neboť nyní mohly být interpretovány existenciálním způsobem. Z pohledu existenciální interpretace nebyla žádná z novozákonních zvěstí již více nedůvěryhodná či překonaná. Byly v podstatě existenciálním oslovením a nikoli informací o historických událostech. Tento existenciální výklad poskytl také jednotnou hermeneutickou metodu pro zacházení s Novým zákonem. Tato mohla být zároveň rozuměna jako výzva pro existenciální rozhodnutí pro nebo proti Bohu. Avšak v neustálé výzvě k rozhodnutí je novozákonní zvěstování vystaveno riziku stát se monotónním.
2. Novozákonní zvěst byla plně oddělena od svého historického ukotvení, od osoby a zvěstování Ježíše z Nazareta, čímž byla také zahlazena otázka kontinuity či diskontinuity mezi tímto zvěstováním a zvěstováním a působením Ježíše z Nazareta. Bez historické kotvy, kromě kříže Ježíšova, se mohlo zvěstování rovněž vyvinout do jednoho velkého mýtu.

2. K přijetí Bultmannovy přednášky

Bultmannův požadavek demyologizace novozákonních výpovědí byl od počátku sporný. Americký teolog Schubert Ogden napsal, že Bultmannův článek o „Novém zákoně a mytologii“ byl „snad tím nejdiskutovanějším a nejspornějším spisem století.“¹⁴ Dokonce uvnitř samotné vyznávající církve byl Bultmannův program mnohým podezřelý a odsunuli ho do blízkosti ideologie německých křesťanů. Za zejména problematické byly v přednášce Bultmannově považovány výpůjčky z filosofie Martina Heideggera. Vytvořila se však také pracovní společnost farářů a učitelů náboženství, kteří se nejprve v Kasselu, následně v Marburgu přes 20 let scházeli, aby se věnovali Bultmannově exegesi a diskutovali o nově se objevivší teologické literatuře.

Pro Dietricha Bonhoeffera nezašel Bultmann dostatečně daleko, neboť „nejen 'mytologické' pojmy jako zázrak, nanebevstoupení atd. (které se však nedají principiálně oddělit od pojmů Bůh, víra atd.!) ale 'náboženské' pojmy jako takové jsou problematické.“¹⁵ Není možno, jak Bultmann míní, Boha a zázrak oddělit, nýbrž je třeba obojí interpretovat a zvěstovat nenáboženským způsobem. Bultmannův

¹⁴ OGDEN, Schubert. Ve své předmluvě k angl. vydání BULTMANN, R. *New Testament and Mythologie and Other Basic Writings*. Přel. Schubert Ogden. Philadelphia: Fortress, 1984. VII.

¹⁵ BONHOEFFER, Dietrich. v dopisu z 5. května a 8. června 1944 Eberhardu Bethgemu. In tentýž. *Widerstand und Ergebung*. hg. Christian Gremmels u.a. Gütersloh: Ch. Kaiser, 1998. s. 414.

přístup k Novému zákonu je dle Bonhoeffera stále ještě v podstatném liberální, neboť novozákonní texty redukuje. Mýtické elementy křesťanství jsou vypuštěny a křesťanství je redukováno na svou podstatu. Podle Bonhoefferova pohledu musí však celý obsah včetně mytologických pojmů zůstat zachován, neboť Nový zákon není žádné mytologické oblékání univerzální pravdy. Tato mytologie, jako např. vzkříšení, je pravou podstatou Nového zákona. Přesto musejí být tyto pojmy interpretovány tak, aby náboženství nebylo předpokladem pro víru. Bonhoeffer zde apeluje na nenáboženskou interpretaci křesťanské víry.

Karl Barth se s Bultmannem, svým dřívějším druhem ze spolku dialektické teologie, rovněž vyrovnával, ačkoli ze zcela jiného přístupového směru. Podle Bultmanna, slovy Bartha, je úkolem vykladače, nejprve „odhalit a jako pro porozumění nepodstatnou odsunout stranou pozdně židovsko-gnosticky určenou podobu představ v textech rozpoznatelného novozákonního poselství a tak vytvořit prostor pro expozici jeho věcného obsahu,“ tedy demytologizovat.¹⁶ Takto však, ptá se Barth, může člověk porozumět textu, jestliže již předem rozhodl, co je na něm srozumitelné a co nesrozumitelné? K tomu je pojem mýtu samotným novozákonním textům cizí. Barth označuje rovněž za nedostatečnou přílišnou formálnost pojmu mýtus, pokud je definován tak, že Božské je popisováno jako lidské, nadpozemské jako pozemské a nepředmětné jako předmětné. Rozhodující otázkou pro Bartha však je: „Může pak novozákonní kérygma přijít ke slovu, jestliže se, potom co je toto v Bultmannově smyslu ‘odmytologizováno’, nesmí říci, že se Bohu líbilo sama sebe ponížít a tedy ostatně stát se světským, pozemským, předmětným – horrible dictu: datovatelným?“¹⁷ Pro Bartha je krajně důležité, že právě ono nadpozemské se stalo pozemským a nepředmětné předmětným, že se tedy Boží Slovo skutečně stalo tělem.“ Proto také naznačuje, že z takového „odmytologizování Nového zákona se zdá stoupati ostrý závan doketismu.“¹⁸

Bultmann odpověděl na Barthovu kritiku dlouhým dopisem, ve kterém na ni detailně reaguje. Že vychází ze zcela jiného porozumění křesťanské zvěsti než Barth, je zřejmé, když tvrdí: zvěstování se musí radikálně oddělit od minulého obrazu světa, to znamená od objektivizujícího myšlení. „Ale nejprve dochází k onomu prvnímu, k osvobození od mytologického světoobrazu Bible, protože tento se pro dnešního člověka stal zcela cizím, a protože napojení na něj mu připravilo podnětový náraz – a sice špatný, který mu uzavírá porozumění.“¹⁹ Také

¹⁶ BARTH, Karl. *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Theologische Studien*. H. 34, 1953. s. 30.

¹⁷ *Ibidem.* s. 32.

¹⁸ *Ibidem.* s. 34.

¹⁹ Dopis od R. Bultmanna (11.-15.11.1952). In *Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966*. hg. v. Bernd Jaspert. Zürich: TVZ, 1971. s. 170.

Bultmann považuje Barthův pojem mýtu za příliš úzký, neboť mýtus nežije jen v božských příbězích, jak míní Barth, ale také v jimi předpokládaném obrazu světa. Tak sdíleli novozákonní autoři svůj dobový mýtický obraz světa a vypráví „dění Krista jako božský příběh, jako mýtus.“²⁰ Charakteristické je přitom objektivizující myšlení, které musí být překonáno skrze to, že se Nový zákon interpretuje existenciálně, tedy jako týkající se vlastní existence. V otázce zjevení tak zde Barthovo pozitivistické projednávání křesťanské víry, vycházející z faktu vtělení Slova, stojí vůči Bultmannově existenciální interpretaci novozákonního kerygmatu v diametrálním protikladu.

3. Spor o demyologizaci

Kvůli druhé světové válce byla diskuse k přednášce Rudolfa Bultmanna omezená. Přesto po skončení války vzplála tato diskuse tak silně, že došlo k opravdové hádce o demyologizaci, která dospěla ke konci teprve koncem šedesátých let, když se s Jürgenem Moltmannem a Wolfhartem Pannenbergem zjevily v teologii nové hlasy. Předtím však docházelo k vskutku příslovečné štvani na Rudolfa Bultmanna. Tak požadovali konzervativní kruhy, aby vzdělávání mladých teologů nebylo již více přenecháno teologickým fakultám, neboť tyto teologický dorost matou a vedou v omyl.²¹ V různých zemských církvích Německa docházelo k pokusům diskvalifikovat demyologizační program Rudolfa Bultmanna jako zavádějící učení, což však ovšem ztroskotalo.

1966 došlo pak k založení „vyznavačského hnutí ‘Žádné jiné evangelium.’“ Toto nebylo namířeno pouze proti Bultmannovi a jeho programu demyologizace, nýbrž také proti vědecké teologii provozované jeho žáky: Herbertu Braunovi, Ernstu Fuchsovi, Ernstu Käsemannu, Günteru Kleinu a Willi Marxenu. Jeden z mluvčích tohoto hnutí byl lüdenscheidský farář Paul Deitenbeck. Jakou dimenzi tento spor o demyologizaci nabral, se ukazuje 6. března 1966 při velké manifestaci v dortmundské Westfalenhalle, na které se shromáždilo 22 000 stoupenců vyznavačského hnutí, aby vedli takzvaný druhý církevní boj proti nevěřící teologii.

Rozhodující pro Bultmanna a jeho přívržence, stejně jako kritiky, je demyologizace biblických textů a s tím spojená existenciální interpretace. Podstatná přitom není otázka: „Co se stalo?“ nýbrž: „Co pro mě znamená výpověď Písma?“ Tím se stávají biblické události spásy jako historická fakta principiálně nedůležitá. Je pak teologicky nezajímavým, zda se Ježíšovy zázraky nebo Ježíšovo zmrtvýchvstání skutečně udály, či zda se při nich jedná o další duchovní působení Ježíšovo, skrze které vznikly. Nezávisle na otázce po jejich dění je rozhodující, jak tyto udá-

²⁰ Ibidem. s. 183.

²¹ Srov. HAMMANN, Konrad. *Rudolf Bultmann*. s. 421-432. Zde s. 421.

losti mohou být významné pro nás dnes. Existenciální interpretace představuje proto teologický postup, který na jedné straně zkouší dostat modernistickému porozumění skutečnosti, a na straně druhé se pokouší biblický text tak přeznačit, že v něm moderní člověk již nenalézá žádný podnět.

4. Problém demytologizace

Úmysl Rudolfa Bultmanna byl uvítáníhodný. Chtěl dnešní generaci křesťanské zvěstování přiblížit takovým způsobem, aby k němu svou vlastní existencí muse-la zaujmout stanovisko, aniž by toto zvěstování odmítla jako zastaralé. Ačkoli při tomto Bultmann uplatňoval hermeneutiku, tedy umění přetlumočení, použil onen nešťastný pojem „demytologizace“ (Entmythologisierung). Tím provokoval nedorozumění, „že jde o eliminaci mytologických výpovědí Nového zákona.“²² Zde již nepomohla žádná ujišťování, že mu jde o přiměřené vyložení Nového zákona a ne o likvidaci mýtu. Kdyby býval ve své přednášce netvrdil: „Vyřízena je skrze znalost přírodních sil a zákonů víra v duchy a démony.“ (...) „Vyřízeny jsou (...) příběhy o výstupu na nebesa či sestupu Krista do pekel; vyřízeno je očekávání s oblaky nebeskými přicházejícího Syna člověka a vytržení věřících jemu vstříc?“²³ Když je něco vyřízené, tak to pro většinu lidí znamená, že to může odpadnout. Znamená to tedy eliminaci. Pro Bultmanna to však znamenalo nutnost interpretace ve smyslu interpretace existenciální. To znamená, že tyto mytologické elementy musí být vztaženy na vlastní existenci. Ono mytologické nemá být redukováno ani volbou ani výškrtý, nýbrž si žádá býti existenciálně interpretováno. Ale právě toto nebylo již více slyšeno, nýbrž pouze ono „vyřízeny“ a na tom se rozhořel onen spor. Bultmann byl tedy na sporu burcuující měrou vinen skrze volbu svých slov.

Toto se ukazuje také při samotném pojmu mýtu, který Bultmanem nikdy nebyl precizně definován. Mýtus dle něj hovoří v objektivizujících představách, ve kterých je svět a člověk podroben nadpřirozeným mocnostem.²⁴ „Mytologickým nazývá Bultmann způsob představ, který božské působení líčí podle analogie k lidskému jednání, takže toto božské působení je lidskému (pouze) kvantitativně nadřazeno a může např. prolomit přirozený běh věcí.“²⁵ Tím je ovšem pojem mýtu pojat natolik široce, že je bez mytologické řeči o Božím jednání možno hovořit jen s obtížemi. Bultmann toto rovněž sám poznamenává, když se ptá, jak uvedeno výše, zda by rovněž Boží dílo spásy na kříži nemělo být označeno jako

²² Ibidem. s. 431.

²³ BULTMANN, R. *Neues Testament und Mythologie*. s. 17.

²⁴ Ibidem. s. 23.

²⁵ SCHMITHALS, Walter: *Bultmann, Rudolf*. TRE 7:393.

mytologie. Je-li pojem mýtu přesto pojat takto široce, je nutné se ptát, zda je vůbec ještě vhodný k označování konkrétních věcí a událostí. Tak by mohl člověk rovnou celý Nový zákon označit za mýtus. Také zde se znovu ukazuje, že Rudolf Bultmann onehdy oproti svému úmyslu podnítl téměř nekonečnou diskusi.

Konečně Helmut Thielicke poukázal na jeden velmi důležitý problém existenciální interpretace: „Stojíme před znepokojující eliminací dějinného.“²⁶ Kříž a vzkříšení se stávají přítomnými fenomény, momenty mého sebeporozumění. V pavlovské zvěsti jsou kříž a vzkříšení samozřejmě také přítomnými fenomény a ne jen událostmi minulosti. Ale vztahují se stejně tak na události dějinné, totiž na smrt a vzkříšení Ježíše Krista. Bylo by sice možno říci, že u vzkříšení se jednalo pouze o setkání se Vzkříšeným, ale Pavel v 1. listu Korintským zdůrazňuje, že tato setkání se udála skutečně. Bylo-li by však ono dějinné eliminováno, poté toto nelze již více interpretovat ani existenciálně, neboť předpoklad pro takovou interpretaci chybí. Lze také říci, že se tím křesťanské kérygma rozpouští v mýtus.

Téměř současně s Rudolfem Bultmannem píše Karl Barth svou Církevní dogmatiku. Zde Barth mísí osobu a dílo Ježíš Krista. Také při tom došlo k eliminaci dějinného, neboť dějiny byly takříkajíc povýšeny do dogmatiky. Tak zdůrazňoval Karl Barth, že Slovo musí ve slovech dojít svého odhalení. Musíme se tak dlouho vypořádávat s textem, „až se zeď mezi 1. a 16. stoletím stane *průhlednou*, až Pavel tam *promluví* a člověk 16. století zde *uslyší*, dokud rozhovor mezi listinou a čtenářem není zcela koncentrovaný na věc, (která zde a tam nemůže být rozdílnou!).“²⁷ „Naše otázky jsou, když sami sobě správně rozumíme, otázkami Pavlovými a Pavlovy odpovědi musí být, když nás osvěcuje jejich světlo, odpověďmi našimi,“ tak Barth v předmluvě k 1. vydání jeho Listu Římanům.²⁸ Rovněž Barth se zde zajímá o současnost a nikoli o historicko-kriticky vypověditelné, navzdory všemu utvrzování, že si váží historické práce.

Avšak brzy se pozvednou hlasy proti zanedbání historicky ověřitelného. James M. Robinson poukazuje na problém historické kontinuity, neboť „Ježíš kérygmatu by mohl stejně tak dobře být pouhým mýtem,“ jelikož byl význam jeho historické existence prohlášen za irelevantní.²⁹ Podobně zdůraznil Ernst Käsemann: „Otázka po historickém Ježíši je legitimní otázkou po kontinuitě evangelia v diskontinuitě

²⁶ THIELICKE, Helmut. Die Frage der Interpretation des Neuen Testaments. In *Kerygma und Mythos. Ein Theologisches Gespräch*. hg. v. Hans-Werner Bartsch. s. 173.

²⁷ BARTH, Karl. *Der Römerbrief*. München: Chr. Kaiser, 1924. XI. Vorwort zur 2. Auflage.

²⁸ Ibidem.

²⁹ ROBINSON, James, M. *Kerygma und historischer Jesu*. Zürich: Zwingli Verlag, 1906. 108 s.

a variaci kérymatu.³⁰ Tak odbíjí kyvadlo opět zpět. Člověk již více nerozlišuje mezi příběhem a historií, nýbrž snaží se křesťanskou zvěst nahlížet v jejím universálně-dějinném rámci.³¹

Překlad: Jiří Vogel

³⁰ KÄSEMANN, Ernst. Exegetische Versuche und Besinnungen. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1960. s. 1; 213.

³¹ Srov. projekt Wolfharda Pannenberg (Hrsg.). Offenbarung als Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1961.

TEOLOGIE A NÁBOŽENSTVÍ V ŽIVOTĚ A DÍLE POZORUHODNÝCH MYSLITELŮ 20. STOLETÍ

EVA VYMĚTALOVÁ HRABÁKOVÁ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Eva.Vymetalova@htf.cuni.cz

THEOLOGY AND RELIGION IN THE LIFE AND WORK OF REMARKABLE SCIENTISTS OF THE 20th CENTURY

Abstract: The author defines spaces for biblical and religious studies. She presents research achievements and transcendence to the Czechoslovak Hussite Church. Finally, the author speaks about prospects for future research that will connect biblical studies and the study of religion(s).

Keywords: Biblical studies; study of religion(s); Charles University; the Czechoslovak Hussite Church; interdisciplinary

TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 443 – 449.

Přednáška na konferenci k 100. výročí republiky

Zrod, vývoj a zrání diskursu religionistiky a utváření biblického studia a bádání na Karlově univerzitě v letech 1920-2018

V roce 1920 docházelo k rozsáhlým proměnám na úrovni společenské, politické a v neposlední řadě též kulturní. Evropa, ba dokonce celý svět se přerodil do nové podoby. Z larválního stadia Rakouska-Uherska se vyklubalo křehké Československo a lidé se začali ptát po úloze náboženství v nově utvářené společnosti.

Na přelomu 20. století se vedle **teologie**, plynoucí v několika paralelních prouděch, začíná formovat seriózní vědecká disciplína, jež se přímo nazývá **religionistika-věda o náboženství**. Zrodila se z kulturní antropologie, archeologie a srovnávací jazykovědy a vyvíjela se společně s historií, etnologií, psychologií, sociologií i filozofií. Jako taková již po delší dobu patřila k vědám duchovědným či společenskovědním. V rozvoji religionistické metody v mnohém přispívali kabinetní vědci z Anglie, Německa a Francie. Na konci 19. století byla religionistika mladou vědou, mající ambice analyticky a zevrubně reflektovat člověka a jeho vztah k jeho vlastnímu přesahu, jehož vyjádření se zachovalo v podobě slova RELIGIO. Přestože se v prapůvodním významu tohoto latinského pojmu jedná o osobní vztah k lidské-

mu přesahu, religionistika, která nese tento výraz ve svém odborném vymezení, zdůrazňuje odstup zkoumajícího od zkoumané látky. Zachování většího či menšího odstupu se daří religionistovi při výzkumu náboženství či náboženského myšlení a praxe, s jehož principy se přímo neidentifikuje a nejsou součástí formování jeho života. Nicméně podobně jako teolog klade religionista následující otázky: odkud jsem, kam jdu a proč, a to v obměně: proč je člověk religiózní, kam směřuje a jaký je lidský úkol ve světě. Tyto otázky vyvstávají také z děl religionistů i teologů 20. století v naší republice, a to podle očekávání nejprve na Filozofické fakultě.

Jako prvního je třeba zmínit **Františka Kováře**, aspiranta na teologické bádání v římsko-katolické církvi, religionistu a posléze teologa Církve československé husitské, který výše zmíněným otázkám věnoval několik studií a velké množství promluv. Od počátku jeho teologických studií ho lákal výzkum judaismu helénistického období, dnes často říkáme judaismus druhého chrámu, a zrod křesťanské církve z tohoto prostředí.¹ Patrně při tvorbě teologické dizertace „Jesus Christus qua Magister et Paedagogus“ začal důkladně promýšlet historicko-náboženské souvislosti, do kterých Ježíš vstoupil.² Po roce 1918 došlo v Kovářově osobním životě i odborném směřování k proměnám na různých úrovních. Zaměřil se na psychologická a filologická studia na Filozofické fakultě Univerzity Karlo-Ferdinandovy, v roce 1920 přešel z římsko-katolické církve do pravoslavné církve a orientoval svou odbornou činnost na Filozofickou fakultu, kde působil skvělý teoretik náboženství a indolog Otakar Pertold. Také František Kovář se ucházel o trvalý pedagogický post na pražské filozofické fakultě a psal habilitační práci z oboru srovnávací vědy náboženské.³ Zároveň však uvažoval i o své vlastní teologické identitě i smyslu náboženství. Usiloval o vytvoření odborného periodika pro všechny, kteří promýšlí religiozitu či zkoumají dějiny náboženství nebo náboženské projevy a cíle. Náboženská revue tak měla vzniknout dle Kováře pro to, aby vedla lidi, kteří „touží po hlubším náboženství“.⁴ Náboženská revue se měla stát odborným náboženským nekonfesním periodikem. (Obdobně jako dnes časopis RELIGIO: Revue pro religionistiku). Ve 20. letech se František Kovář zaměřil se na vědeckou práci na akademické půdě, a ačkoliv působení Církve československé vnímal z počátku skepticky, roku 1925 do ní přestoupil. Práce „Filosofické myšlení helénistického židovstva“ bylo na filozofické fakultě přijato jako odborná religionistická práce, a tak se František Kovář pokusil o obohacení v oblasti religionistického výzkumu

¹ HRDLIČKA, Jaroslav. *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek, 2007, s. 42. ISBN:978-80-87127-05-6

² Ibidem, s. 47.

³ Ibidem, s. 58.

⁴ Ibidem, s. 60.

svojí habilitační prací „Eschatologické představy parsismu, židovství a křesťanství“.⁵ Členové posuzující komise k *venia legendi* napsali mimo jiné: „Srovnání eschatologie křesťanské s parsismem a židovstvím chce vytknouti vzájemný jejich poměr, jejich stáří a genesis.“⁶ Na základě této práce byl jmenován docentem pro abstraktní vědy o náboženství na pražské filozofické fakultě. Přednášel v následujících kursech „Úvod do vědy o náboženství“ a „Náboženství v myšlení řeckých filosofů“, „Řecká filosofie a prvotní křesťanství“ a „Mystérie v dějinách náboženství“. Nadějného badatele osobně zasáhl stín tvrdé kritiky výše jmenované habilitační práce, podané roku 1924. Díky ne zcela správné citační metodě byl obviněn z určitého druhu plagiátorství Antonínem Beerem, profesorem religionistiky na Masarykově univerzitě.⁷ Přestože Františka Kováře tato neblahá akademická polemika přiměla k rezignaci na místo učitele na filozofické fakultě, důkladné religionistické práci se věnoval i nadále. A to pochopitelně již nejen ryze na akademické půdě, ale především ve stále rostoucím auditoriu členů a sympatizantů nové, moderní a národní církve - Církve československé. Pro všeobecnou osvětu se rozhodl pořádat v roce 1925 veřejný kurs přednášek „O náboženství“, které vyšly v knižním vydání v roce 1926 a 1927.

František Kovář se tehdy výrazným způsobem zaměřil na mládež, již věnuje přednášku s tématem „Dnešní mladý člověk a náboženství“ z letnic 19. května roku 1929. Kromě popisu vývoje náboženské osobnosti od dětství přes pubertu do rané dospělosti píše: „Náboženská osobnost je nejbezpečnější v dlaní boží, do níž sama zakotvila, jako do hlubiny bezpečnosti.“⁸ Podotýká, že „věda, mravnost a umění můžou nahradit náboženství, ale nezodpoví poslední otázku.“⁹ Na místo termínu věřící člověk či křesťan Kovář uvádí spojení náboženská osobnost s tím důrazem, že církev může poskytnout vhodné prostředí pro vzrůst náboženské osobnosti.

Kovář podotkl, že se nejdřív dala mládež na cestu hledání Boha bez církve. Podíváme-li se dnes, stejná otázka po hledání Boha se objevuje v současnosti na setkávání mládeže v církvi s misijními ambicemi. Potvrzuje to stěžejní téma minulého ročníku 2017 evangelického sjezdu mládeže WANTED Bůh / chtěl, potřebo-

⁵ HRDLIČKA, Jaroslav. Modernistický religionista prof. František Kovář. In: *Revue pro evropskou kulturu a náboženství*, roč. 2, č.1/2004, s. 205.

⁶ Cit. In: HRDLIČKA, Jaroslav. *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek, 2007, s. 70.

⁷ Profesor germanistiky na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity a odborník na bibliografii.

⁸ Cit. In: KOVÁŘ, František. *Dnešní mladý člověk a náboženství. Přednáška pronesená na sjezdu mládeže v době letnic 19. května 1929*. Praha: 1929, s. 7.

⁹ Cit. In: *Ibidem*, s. 12.

val, toužil, žádal, přál si/. Velmi volně přeloženo jako „Bůh se ztratil“.¹⁰ S vědomím, že Bůh vlastně hledá nás, klade si nárok na nás. Kovář v promluvě hovořil o tom, že mládež stojí před objevem nové církve a mluví o „procitnutí církve v duších“¹¹. Pozoruhodně s tím koreluje i téma celocírkevního setkání mladých Církve československé husitské a jejich přátel téměř o sto let později ve stejném roce 2017 mottem „ Nové srdce, nový d/Duch“.¹²

František Kovář se snažil o nalezení způsobu, jak propojit vědecké zkoumání s reflexí víry, který by zapůsobil na nového náboženského člověka.¹³ Nakonec odvozuje z náboženského dotazování vlastní teologickou reflexi slovy „studium vědy o náboženství a filosofie náboženství mě přivedlo k Ježíšovi, jeho osobě a dílu, ke studiu Nového zákona.“¹⁴

K dalším badatelů, ocitajícím se mezi vědou o náboženství a teologickou reflexí v rámci křesťanství byl **Slavomil Daněk**. Badatel, který byl ovlivněn a inspirován religionistickou školou Julia Wellhausena a jeho metodou literárně - kritické práce nad starověkými texty. Pracoval na poli biblické kritiky, jako učitel velice kvalitně filologicky vybavený. Svou precizní prací, rozebírající jazykové konotace a výklady hebrejských pojmů a jejich zkoumání, ovlivnil i své nástupce.

V socialistické éře studium religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy živořilo a až na výjimky¹⁵ se pečlivé zkoumání náboženství proměnilo v ideologicky podbarvenou výuku, která nebudila větší badatelský zájem. Religionistické ohledávání vyklidilo pole a stáhlo se na teologické fakulty, kde existovalo či koexistovalo často ruku v ruce s filozofií či pokud jde o starověká náboženství, s biblistikou.

Vedle určitého religionistického vývoje a práce se na Husově československé evangelické teologické fakultě a později na Husově československé bohoslovecké fakultě rozvíjela biblistika, která pracovala s obdobným prvotním materiálem jako religionistika. **Jindřich Mánek**, důkladně studující starověké jazyky, jmenovitě hebrejštinu, aramejštinu a řečtinu, a to i na filozofické fakultě, tvoří fundament pro budoucí religionistickou, ale také a především teologickou práci. Tento novozákoník zdůrazňoval, že bez důkladných jazykových a dobových znalostí *Sitz im Leben* nelze se starověkými texty a též i s textem biblickým pracovat. Jeho způ-

¹⁰ Sjezd mládeže. Jablonec nad Nisou. URL: <<http://sjezd.mladez.evangelnet.cz/2017/wanted-buh/>> [cit. 2018-02-05].

¹¹ KOVÁŘ, František. *Dnešní mladý člověk a náboženství*, s. 13-14.

¹² Nové srdce, nový duch. IX. setkání mládeže v Olomouci 15. -17. září 2017. URL: <<https://sites.google.com/a/ccsh.cz/nauka/aktuality/>> [cit. 2018-02-05].

¹³ HRDLIČKA, Jaroslav. *Život a dílo prof. Františka Kováře*, s. 140; 194.

¹⁴ Cit. In: *Ibidem*, s. 210.

¹⁵ Jinak působilý přednášky Milana Machovce a Egona Bondyho.

sob práce, propojující religionistická východiska s teologickou odpovědí, je patrný zejména na publikaci „Pohled Bible na smrt a na život“.¹⁶ Základní lidskou otázku doslova Gilgamešovského typu zodpovídá na základě biblických, zvláště pak novozákonních textů. Velkou pozornost věnuje antropologickým pojmům, které vypovídají o charakteru lidského dotazování a směřování. Odpovědi dává na základě exegezí vybraných biblických textů. Ve svých výpovědích překračuje individualitu a subjektivitu člověka, která byla nosnější u jeho předchůdců a kolegů z fakulty, k nimž patřil zmiňovaný František Kovář.

Jan Heller, významný badatel v oblasti starozákonní se pro některé studenty a posluchače především vyznamenal jako religionista. Stal se spoluzakladatelem „Společnosti pro studium náboženství“. Jeho teorie rezponzivní hypotézy navazuje na filozoficko-teologické koncepty, utvářející se již během první poloviny 20. století. Heller se připojuje k názoru, že při studiu náboženství nemůžeme vyjít z pojmu „bůh“. Responzivní hypotéza chce vysvětlit, jak náboženství vzniká stále znovu. Člověk potřebuje odpověď, která by osvětlila smysl jeho bytí ve světě, který bez této otázky směřuje od vzniku k zániku bez nějakého významu a poslání. V dotazování je právě ona náboženská. Pojem náboženství jako obecný jev vlastně nedokážeme až doposud uspokojivě vysvětlit. Náboženství můžeme reflektovat až na základě konkrétního jevu ve světě, v dějinách. Jan Heller podotýká, že náboženská je tedy trvalá antropologická konstanta. (A to i tehdy, když se člověk k určitým náboženským systémům vyjadřuje kriticky či je dokonce odmítá). Lidský vztah k náboženství může vykazovat několik odstínů: buď je více či méně tradičně náboženský, nebo krypto náboženský (kdy sám sebe vnímá jako vlastníka poslední pravdy o smyslu bytí). Dále evidujeme para náboženské postoje, kdy hledání smyslu není stále uzavřeno. Neví se, odkud přijde odpověď, ale člověka žene víra, že jednou se to na základě ohledání vlastních imanentních jevů dokáže. Dokáže se to bez vztahu k transcendentu. Míra i podoba náboženskosti také souvisí se snášlivostí. Záleží, jestli se člověk považuje za vlastníka otázek či odpovědí, nebo zda připustí, že Pravdu či lépe řečeno Pravdu o bohu/Bohu nemáme, ale Pravda si dělá nárok na nás. Volá nás a zavazuje. Náboženská může vést k nesnášlivosti těch, kteří nejedou podle mých pravidel, ale také k rezignaci a lhostejnosti. Může však přerůst nikoliv k snášlivosti, ale k proexistenci. Na tomto místě už religionistická formulace povolně přerůstá v teologický koncept. „Smysl lidského bytí je člověku podáván v Kristu“.¹⁷ A přestože si nemůžeme být jisti stoprocentní korektností a odstupem očekávaným od religionisty, můžeme mluvit o dovedné

¹⁶ MÁNEK, Jindřich. *Pohled Bible na smrt a na život*. Praha: Katedra biblické teologie, 1973, 178 s.

¹⁷ HELLER, Jan-MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženství*. Praha: Kalich, 2004 (2. vydání), s. 30. ISBN 8070177217, 9788070177211.

integraci křesťanského vyznání do obecné religionistiky. Ukazuje se, že podle této hypotézy úvahy o náboženství, pokud mají vyústit v odpověď v našem myšlenkovém, zkušenostním a na tradici navazujícím prostředí, jinou uspokojivou a potěšující odpověď nemají.

Určitou analogií responzivní hypotézy je „něcismus“ Tomáše Halíka - psychologa, teologa i religionisty, který přes pole psychologie a sociologie náboženství přichází k obdobnému tázání na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

S modifikacemi těchto teorií a konceptu se během 90. let 20. století i ve století jednadvacátém pracuje na teologických fakultách, které mají své stále se rozvíjející katedry religionistiky. Na Husitské teologické fakultě se v posledních letech oproti dřívějšímu více či méně explicitnímu zkoumání starověkých náboženství a filozofii náboženství navíc velice významně rozvíjí i část věnovaná novým náboženským hnutím a směrům. Na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy zdárně funguje Ústav filozofie a religionistiky. Pozoruhodně variabilně se rozvíjí i další religionistická pracoviště na Masarykově univerzitě v Brně, na filozofických fakultách v Pardubicích či Plzni. Každé z nich nese pro budoucí rozvoj této vědy své specifické vklady.¹⁸

Zatímco v 90. letech měly ústavy religionistiky především učitele z řad původních teologů a filozofů, s výjimkou nezapomenutelného sumerologa **Blahoslava Hrušky**, který se kromě filologických témat a rozboru mýtických textů zabýval problematikou poznání ve starověké Mezopotámii.¹⁹ Dnes na katedrách či v ústavech religionistiky vyučuje řada absolventů tohoto oboru odsud či z jiných českých, případně zahraničních univerzit. Někteří z nich mají vystudovanou teologii i religionistiku zároveň.

Závěr a výhledy

Vyjdeme-li ze stále více méně aktuálního pojetí a vymezení religionistiky v historickém, psychologickém i sociologickém diskursu a diskursu hermeneutickém, vidíme, že se současný teolog se současným religionistou nejvíc setkává na poli hermeneutickém. Takový je výhled dle našeho soudu k budoucí práci obou oborů. Na teologických a filozofických fakultách, kde se vyučuje religionistika jako vědní obor. Do budoucna se očekává větší spolupráce mezi těmito dvěma obory, které v historii vždy stály na pomyslných vahách jako závažnější, či naopak vykazující menší váhu.

¹⁸ K novým projektům patří například projekt Internacionalizace výzkumu v religionistice (INTERVYR), který probíhal na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v roce 2017. URL:<<https://www.muni.cz/vyzkum/projekty/36905/>> [cit. 2018-07-05].

¹⁹ Blahoslav Hruška se jako sumerolog a asyriolog habilitoval na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v roce 1995 na katedře religionistiky v oboru religionistika a teorie náboženství. Na katedře působil a posléze ji vedl až do své smrti roku 2008.

Diskursy jsou v současnosti vystavovány kritice ze strany řady sociologů i dalších vědců. Zajímavou a pro naši aktuální religionistickou a biblickou práci stále přínosnou se jeví teorie francouzské socioložky Daniel Hervue - Léger: Ta v návaznosti na autory jako Thomas Luckmann či Thomas O'Dea tvrdí, že klíčem k pochopení toho, co náboženství je a jak funguje, je „mechanismus vytváření významů. Vykládá náboženství jako systém, který člověku umožňuje v rámci jeho kolektivní paměti propojovat a tím i vysvětlovat minulost, přítomnost a budoucnost a dávat tak lidskému konání význam a smysl.“²⁰

Podle našeho soudu neexistuje nějaká univerzální a nadčasová definice náboženství ani výlučné vlastnictví religionistického oboru pro nějakou skupinu badatelů. I na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy pracuje několik religionistů, kteří jsou zároveň účastní životy v církvi, jmenovitě v Církvi československé husitské, a aktivně se podílí na jejím poslání. Religionista nemusí během svého výzkumu nikdy dospět k teologické odpovědi a reflexi, a přesto jeho práce může být přínosná i podnětná pro další vědecké pracovníky. Religionista se také nemusí nikdy stát teologem a přesto být věřícím, aniž by se to v podobě jeho zkoumání viditelně projevilo. Teolog, zdá se, může být religionistou za podmínek určitého pracovního odstupu či nadhledu od vlastního vyznání víry, ke kterému se po více či méně zdařilé náboženské reflexi opět na jiné úrovni vrátí a přimkne.

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 (Q01).

²⁰ HERVIEU - LÉGER, Daniel. *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press 2000, s. 34.

VÝZVA SLOBODY SVEDOMIA TEOLÓGII

ŠTEFAN ŠROBÁR
stefan.srobar@gmail.com

Challenge of freedom of conscience for theology

Abstract: Freedom of conscience together with freedom of religious belief creates the ethical fundament of the modern democratic state. The principle of freedom of conscience has more in common with Christianity than we usually think. In the Bible, in particular in Paul's letters, we can find a reference to this principle. Apostolic Fathers connect freedom of conscience to internal autonomy of the individual. We can find criticism of freedom of conscience in particular in the Roman-Catholic Church, but also in some Protestant Churches. The full acceptance of freedom of conscience only occurred at the Second Vatican Council. The principle of freedom of conscience played an important role in creating a theological profile of the Czechoslovak Church (CSC) immediately after its establishment. Extraordinary accent to freedom of conscience early becomes an important part of religious doctrine and ethics of the emerging CSC. The Czechoslovak Church registered itself as a dogmatically (religious teaching) free church, and it declared freedom of conscience as its major (formal) principle in order to be able to again express the teaching of the Christian religion as necessary with focus on the changed situation of scientific thinking and moral effort of the modern era. By accepting the freedom of conscience as a doctrine principle, the tension between the doctrine of the church and freedom of conscience also becomes the doctrine principle. The Czechoslovak Church puts the same emphasis on effectuality of accepted teaching in the same manner as on the principle of freedom of conscience. Freedom of conscience is one of the general and basic principles of faith, thinking, life of the church and the basic principle of naturalism. The principle of freedom of conscience is the precondition of the modern church, because it enables its further development and prevents the constraining of the freedom of scientific exploration. The greatest enemy of freedom of conscience is the religious objectivism of the revealed truth, which binds man through the physical and moral pressure of the church. Adversely, as per the principle of freedom of conscience, the truth is not only pure objectiveness, but it binds man from within. Conscience is the base of the moral authority of human personality. Conflict between the teachings of the church and freedom of conscience is one of the important spiritual principles of the church.

Keywords: conscience; freedom; theology; challenge

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 450 – 461.

1. Úvod

Slobodu svedomia tvorí spoločne so slobodou náboženského vyznania fundament moderného demokratického právneho štátu. Morálne uznanie slobody svedomia a jej právne politické zabezpečenie predstavuje základ individuálnej slobody, ktorá korešponduje s princípom nemišania sa štátu do vnútorného presvedčenia občanov. Právo na slobodu svedomia zahŕňa slobodné utváranie svedomia aj slobodné uplatňovanie svedomia v čo možno najrozsiahlejšej slobody konania. Princíp slo-

body svedomia má dvojakú, pozitívnu i negatívnu podobu. Každý má právo konať podľa svojho svedomia. Nikto nesmie byť nútený konať proti svojmu svedomiu.¹

2. Potreba demokratického usporiadania cirkvi

Jednou z najdôležitejších ekzeziologických tém sa stáva kritika *hierarchického usporiadania* katolíckej cirkvi. Odpor k monarchickému modelu štruktúry cirkvi a odpor k ašpiráciám duchovných na *moc* nielen v politickej oblasti, ale aj v cirkvi sa zračí v prevažnej väčšine diel teológov československej cirkvi v prvých desiatich rokoch jej existencie. Prakticky sa odpor k *monarchickému* modelu štruktúry cirkvi odrazil v zavedení *demokratického modelu* cirkvi a v prepojení laických a kňazských činiteľov vo vedení cirkvi a v určujúcich *teologických pojmoch* slobody svedomia, Kristovho ducha a náboženskej skúsenosti zdôrazňujúcich *slobodu teologického myslenia*. Už v 18. storočí možno pozorovať nebývalý rozkvet reformánskych cirkví, ktoré sa dokázali v prudkých búrkach modernej kultúry, politického usporiadania, rastúcej miery vzdelanosti a vedeckého a technického pokroku oveľa lepšie prispôbovať než katolícka cirkev. Niektorí teológovia vidia pôvod tejto *flexibility* v ostrom *oddelení* politickej a náboženskej sféry Lutherovho „učenia o dvoch ríšach“. Možno konštatovať, že závery tohto učenia boli jednou z príčin, ktoré stáli pri zrode moderného presvedčenia, že „žiadna ľudská moc, ani moc ustanovená Bohom, nemôže budovať kráľovstvo Božie. Konkrétne: Ľudská moc nesmie zasahovať do svedomia, ľudské mocenské prostriedky nemôžu pôsobiť to, čo môže pôsobiť len moc evanjelia, vieru.“² „Všetko konanie, či už je štátne alebo cirkevné, ktoré nie je bezprostredne slovom evanjelia, patrí do svetského spôsobu vlády, ku kráľovstvu sveta.“² Aj keď možno pozorovať tendencie pozitívneho vysporiadania sa s liberálne demokratickým štátom aj v katolíckom prostredí, je nutné vidieť, že ešte pápež Pius IX (1846-1878) sa vo svojom *Sylabe* hlavných omylov 19. storočia odmieta zmieriť s *pokrokom, liberalizmom a modernou kultúrou*.³ V odpore voči modernej kultúre a spoločnosti videli mnohí teológovia katolíckej cirkvi základný zdroj *zaostalosti* a *poverčivosti* katolíckeho obyvateľstva. Túžba po reformách hierarchického usporiadania cirkvi bola mimoriadne silná aj v českých

¹ Voľne preložené z: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4.3. Anfl. Herder: Freiburg – Basel – Wien, 2009. ISBN 978-3-451-22100-2. s. 628. In: VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 18.

² PESCH, O. H.: *Cesty k Lutherovi*. Brno, 1999, s. 166. In: VOGEL, J.: *Církev v sekularizované společnosti. (Studie k husitské eklesiologii)*. Brno, 2005, s. 17.

³ DENZINGER, H. – HÜNGERMANN, P.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 38. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder, 1999, od 2977-2980, s. 808-809. In: VOGEL, J.: *Církev v sekularizované společnosti. (Studie k husitské eklesiologii)*. Brno, 2005, s. 17-18.

krajoch. Možno to pozorovať v požiadavkách *přerovského reformného programu* z roku 1906 aj v jeho obnovennej verzii z roku 1918.⁴ V zbierkach fejtónov Karla Farského možno medzi riadkami vyčítať, že základným motívom k založeniu novej cirkvi, k vytvoreniu novej formy liturgie, ku konštituovaniu nových *náukových princípov*, k novému spôsobu vzdelávania kňazov a podobne bola snaha o vytvorenie pružnejšej a spravodlivejšej *správy cirkvi*. Cirkev má byť cirkvou *slúžiacou*. Jej úlohou je pomáhať rozvíjať všetky dobré, ktoré boli zverené človeku, predovšetkým drahocenné dary *lásky, slobody, poznania a zodpovednosti*. Vo chvíli, kedy cirkev prestáva konať túto *službu*, prestáva byť cirkvou. Jej *zmysel* je založený jedine a práve v jej *službe*. A akékoľvek iné zdôvodnenie či už ide o historické zdôvodnenie, spásne dejinné zdôvodnenie či právnické zdôvodnenie tu neobstojí. Farský hľadá cirkevne štruktúrally model, ktorý by čo najviac zodpovedal *duchu doby*, ktorý by umožňoval uplatňovať čo najväčšiu mieru *spravodlivosti*, čo najväčšiu mieru *funkčnosti a praktickosti*, ktorý by neobmedzoval *základné slobody* človeka a naopak *rozvíjal jeho schopnosti*. Tieto možnosti vidí v *demokratickom modeli* cirkvi.⁵ Podľa katolíckeho teológa Y. J. Congara myšlienka, že hierarchia záleží podstatne v *službe* sa tiahne celou kresťanskou tradíciou. Dôkazy sú nespočetné, počínajúc Novým zákonom až po súčasnosť. Keď budú apoštoli prijímaní ako veľkí pre svoju *apoštolskú hodnosť* a kvôli *službe*, nebude to v žiadnom prípade pre nejakú ich osobnú veľkosť, ale so zreteľom na samého *Ježiša*, pre jeho meno. Aj Ježiš sám má túto hodnosť len so zreteľom na svoje *poslanie*, ktoré dostal od *Otca*. V poriadku evanjelia tak ako v pozemských spoločnostiach, existujú ľudia *veľkí, prví*. V pozemských spoločnostiach *dávajú pocítiť svoju moc*, správajú sa ako vládatelia, vládnu vo *svoj prospech* aj keby to bolo *na úkor* poddaných (1 Pt 5,3). Túto myšlienku nachádzame aj u W. Foerstera, o ktorom sa zmieňuje Congar. Každý nerovný vzťah medzi ľuďmi spočíva v tom, že jedni sú poddaní a druhí nad nimi vládnu. Cesta vedúca k miestu *prvého* alebo *veľkého* podľa evanjelia je celkom iná, dokonca opačná. Hľadá postavenie, alebo vzťah nie moci, ale *služby, služobníka* („diakonos“), otroka („dulos“), muža bolesti. Tieto dva výrazy zaujímajú absolútne ústredné miesto v kategóriách, ktoré určujú *kresťanskú existenciu*. Congar sa tu odvoláva na štúdie viacerých teológov. Vyzerá to tak, že „*diakonia*“, pozícia, správanie a činnosť *služobníka* sa stotožňuje v novozákonnej súvislosti s charakteristikou *učenika*, človeka *uchváteného Kristom* a žijúceho v závislosti na ňom

⁴ VOGEL, J.: *Církev v sekularizované společnosti. (Studie k husitské eklesiologii)*. Brno, 2005, s. 18-19.

⁵ FARSKÝ, K.: *Svěcení a zřizování duchovních v ČČS*. In: Zpráva o I. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Prahe – Smíchově. Praha: UR ČČS – Blahoslov, 1924, s. 166-177. In: VOGEL, J.: *Církev v sekularizované společnosti. (Studie k husitské eklesiologii)*. Brno, 2005, s. 26-27.

a prakticky je s ňou totožná.⁶ Ideový základ nového organizačného usporiadania cirkvi sa pokúsil položiť Alois Spisar a to zvlášť vo svojej *Vierouke v duchu cirkvi československej II*. Jeho teologická reflexia bola významne ovplyvnená Rudolphom Sohmmom (1841-1917), veľkým kritikom inštitučných prvkov cirkvi, v tomto smere aj predchodcom Emila Brunnera (1889-1966), ktorý neskôr rovnakým spôsobom ovplyvnil Zdeňka Trtíka (1914-1983) a tým aj celú ďalšiu *ekleziológiu* československej cirkvi. Uvedených autorov cituje Vogel. Spisar pod Sohmovým vplyvom postavil do nezmieriteľného protikladu pôsobenie *Božieho Ducha* v cirkvi a *inštitučne právnu* podobu cirkvi. Prví kresťania sa podľa neho *neriadili* žiadnymi právnymi normami. Žili z *prvokresťanského entuziazmu a Božích chariziem*. „*Tam, kde je entuziazmus nie sú potrebné žiadne právne normy*“, konštatuje Spisar. V cirkvi platila absolútna *theonómia*. Organizácia bola založená len na *charizmách* rozdeľovaných Duchom svätým, to znamená nie skrze voľbu ani skrze ustanovenie nejakou vyššou inštanciou. Podľa Spisara to nevyklučuje prítomnosť rôznych osôb podieľajúcich sa na vedení a správe cirkvi. Ich zvláštne pôsobenie v spoločenstve však nie je uvádzané do činnosti právnou cestou, ale skrze *obdarovanie Božieho Ducha*. „*Prvokresťanská cirkev nemá teda (...) právne ustanovenia, cirkevne politickú moc(...)*. *Moc v cirkvi sa zakladá na charizmách, na milosti, alebo daroch Ducha a neprepožičiava sa –ako v štáte – voľbou alebo ustanovením skrze vyššie inštalácie. Duch svätý dáva charizmu, určuje jej platnosť a trvanie. Voľbou tu nemožno zasahovať. Bola by to opovážlivosť a ľudské zasahovanie do Božej moci a do jeho pôsobenia. Cirkev ako Boží ľud môže len zisťovať, že niekto má charizmu, dar Ducha, alebo nemá.*“⁷ Biskupi boli prví charizmatici v cirkevnom spoločenstve. Text apoštola Pavla sa týka všetkých opravdivých veriacich: „*Človek živočíšny neprijíma veci Božieho Ducha (...) a nemôže ich pochopiť, lebo ich treba duchovne posudzovať. No duchovný posudzuje všetko a jeho nik nemôže posúdiť.*“ (1 Kor 2,14-15). Tento text vyjadroval kresťanskú antropológiu. Tradícia ho správne chápala ako taký. Predsa bol veľmi skoro aplikovaný zvlášť na *biskupov*, *dedičov apoštolov*, alebo *apoštolských mužov*, ktorí boli *charizmatickí* od chvíle, kedy dostali vyššiu autoritu. V ranej cirkvi sa totiž „*mystické*“ a „*právne*“ úzko prelínalo a *duchovný pokrok* sa spájal s *pokrokom v hodnosti*.⁸ Otázkou zostáva odkiaľ pochádza *cirkevná autorita*. Alebo inak povedané *akým spôsobom* je autorita v cirkvi zverovaná jej služobníkom. Napriek svojej viere, že rana cirkev bola spravovaná *charizmatickými osobami poverenými priamo od Boha*, treba povedať, že

⁶ CONGAR, Y. J.: *Za cirkev sloužící a chudou*. Kostelní Vydří, 1995, s. 10, 13, 14-15.

⁷ SPISAR, A.: *Úvod do věrouky v duchu církve československé*. Praha. 1939, s. 232, 240, 241. *Vierouka II*. s. 60, 66. In: VOGEL, J.: *Cirkev v sekularizované společnosti. (Studie k husitské eklesiologii)*. Brno, 2005, s. 23-24.

⁸ CONGAR, Y. J.: *Za cirkev sloužící a chudou*. Kostelní Vydří, 1995, s. 29.

„Boh zveruje svoju moc ľuďom skrze ľudí (...). Cirkevná autorita dostáva duchovnú aj právnu moc od Boha, ale nepriamo a sprostredkovane skrze ľudí, teda v cirkvi, skrze členov cirkvi.“⁹

3. Svedomie

3.1 Biblické ponímanie svedomia

V Biblii sa prejavuje vývoj k výraznejšiemu zohľadneniu *svedomia*. Biblia čím ďalej, tým viac berie na vedomie jeho *skutočnosť* a uvádza ho vo svojich posledných a najmladších častiach aj s doteraz bežným špecifickým označením. Nepozná len hovoriaceho Boha a načúvajúceho človeka, ale hovorí narastajúcou mierou aj o *inštanii v človeku samom*, ktorá je prislúchajúca jeho *konaniu* a *správaniu* a má určitú *existenciu a svojbytnosť*. Svedomie sa vidí a posudzuje celkom v kontexte *viery* na pozadí vzťahu Boha a človeka. Je to realita človeka, neobmedzuje sa však významom na neho a na empiricky zachytiteľné, ale zasahuje do sveta otvoreného *vierou*. Napriek tomuto zakoreneniu do sveta viery sa svedomie hodnotí nápadne triezvo. Zostáva skrz naskrz *ľudskou realitou* a žiadnym spôsobom sa nezbožšťuje. Nikde sa nestretávame so slovom, alebo s predstavou, že svedomie je Boží hlas. A tiež nijako zvlášť nevychádza najavo, že je to orgán, ktorý zvestuje Božiu vôľu, alebo ju dáva poznať. Skôr sa javí byť predmetom *Božej milosti*, niečím čo nie zo seba už poskytuje niečo správne, ale čo ako vystavené nebezpečeniu omylu a zvrátenosti musí byť *Bohom očistené*, urobené *dobrým* a *zachránené*. Ale tiež *obmedzenosť* svedomia je zreteľná. Dôležitejšie než to, čo hovorí svedomie je *Božie slovo* a úsudok a tiež *požiadavka* a *potrebnosť* bližneho. Tie sa považujú oveľa viac za veľké regulatívy ľudského konania než inštanca svedomia. Biblia uvažuje zreteľne teologickejšie a sociálnejšie a tým všeobecne „objektívnejšie“. Pre ňu nie je kľúčovým slovom v etike slovo „svedomie“, výraz niečoho subjektívne individuálneho, rozhodujúcimi slovami sú pre ňu skôr „poslušnosť“ a „láska“ alebo „služba“, ktoré v danej súvislosti vyjadrujú nejaký vzťah, ktorý presahuje vlastnú osobu, prípadne subjektivitu. Z jedného hľadiska sa však svedomiu pripisuje *konečný význam*. Pokiaľ prehovorí a jeho hlas nie je *opravený Božím slovom*, alebo nárokom bližneho, je pre príslušného človeka *absolútne záväzný*. Konanie proti vlastnému presvedčeniu vo svedomí prináša jednotlivcovi *záhubu* pred Bohom a to aj vtedy, keby toto konanie *nebolo vecne správne*. Jediniec v konečnom dôsledku nemá žiadnu inú voľbu, než konať podľa toho, čo sa mu vo svedomí predkladá ako *správne*. Vlastné osobné svedomie je v skutočnosti *poslednou normou pre morálku* jedinca a tiež merítkom podľa ktorého je určovaný jeho *vzťah k Bohu*. Toto je

⁹ SPISAR, A.: *Vierouka II.* s. 123. In: VOGEL, J.: *Cirkev v sekularizovanej spoločnosti. (Studie k husitské eklesiológii)*. Brno, 2005, s. 27.

záchytný bod na konci biblickej tradície. Pritom sa aj v týchto posledných spisoch zastáva stanovisko, že svedomie je problematická veličina, ktorá je stále odkázaná na *osvietenie a vykúpenie*.¹⁰

3.2 Dejinný vývoj pojmu slobody svedomia

Princíp *slobody svedomia* má pevné postavenie v štruktúrach modernej spoločnosti. S obdobou pojmu „slobody svedomia“ sa stretávame už v staroveku a konkrétne s *kresťanstvom* má tento princíp viac spoločné než sa obvykle pripúšťa. V *Písme*, zvlášť v Pavlových listoch môžeme nájsť rad miest, ktoré sú v súlade s princípom *slobody svedomia*.¹¹ Napríklad: „*Ty si drž pred Bohom svoju vieru a rob tak, ako ti káže tvoje presvedčenie. Lebo všetko čo nevytvoríš podľa svojho presvedčenia je hriech.*“ (Rim 14,22-23). V tejto poslednej vete proklamoval Pavol najväčšiu *slobodu svedomia* akej sa kedy dožadoval človek. Je to ako hlboká poklona pred každým človekom, pred každým jeho úprimným názorom. Ak má byť *láska láskou*, tak to ani inak byť nemôže. Vyvoláva to síce mnoho otázok o možných dôsledkoch takejto slobody, o neurčitosti hranice medzi úprimným presvedčením a presvedčením zlomyseľne vytvoreným, zlou voľou atď., ale to na pravdivosti Pavlových slov nemôže nič meniť.¹² Dobré svedomie sa môže klásť do jednej roviny s *čistým srdcom a úprimnou vierou* (1 Tim 1,5). Aj keď napríklad Ignác Antiochijský a Klement Rímsky začali svedomie spájať s *cirkevnou autoritou*, u väčšiny apoštolských otcov je stále spájané s *vnútornou autonómiou* jedinca. Najvýznamnejšou postavou západnej tradície je Augustín, ktorý svedomie kresťana chápe ako vedenie o tom, *aké je postavenie človeka pred Bohom, coram Deo*. Výraz „*sloboda svedomia*“ ako určitý *právny princíp* nadobúda význam zvlášť v *nábožensky zmiešaných oblastiach*, ktoré sa vytvorili v priebehu postupujúcej *reformácie*. Sloboda Lutherovho spisu *O kresťanskej slobode* (1520) má podobu *slobody svedomia*. Kresťanská sloboda oslobodzuje svedomie od falošnej istoty, ktorú sa človek snaží získať konaním *dobrych skutkov*. Luther tým nezavrhuje konanie dobrých skutkov, ale chce poukázať, že naše svedomie môže byť pútané len *Božím slovom*. Vonkajšia svetská moc by mala dohliadať na poriadok bohoslužby, ale nesmie zasahovať do *presvedčenia jedinca*. V 17. storočí zasiahli významným spôsobom do procesu šírenia princípu slobody svedomia napríklad *baptisti*, ktorí zdôrazňovali myšlienku, že sa pokračujúce zjavenie Boha odohráva vo *svedomí*,

¹⁰ WEBER, H.: *Všeobecná morálna teológia*. Praha, 1998, s. 195-196.

¹¹ VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 18.

¹² PORUBČAN, J.: *Posolstvo ako o ňom písal Pavol. 2. list Korintanom, List Rimanom, List Galaťanom*. Trnava, 1996, s. 119.

čo ich viedlo k požiadavkám *bezpodmienečnej tolerancie* a k *oddeleniu moci cirkvi a štátu*. Za jeden z prvých oficiálnych cirkevných dokumentov, ktoré požadovali ochranu slobody svedomia ako *právny princíp*, je možno považovať *Konfesiu tzv. partikulárnych baptistov*, z roku 1644, zvlášť čl. 44. V 18. storočí sa v Prusku stala *sloboda svedomia* ústredným programom náboženskej politiky. Ikona nemeckého osvietenstva Christian Wolf stanovil v druhom paragrafe wolnerského náboženského ediktu (1788) *slobodu viery a slobodu svedomia* ako právo na autonómiu náboženského života. Pruské všeobecné krajinské právo v roku 1794 potvrdilo, že každému občanovi štátu musí byť zaručená dokonalá *sloboda viery a sloboda svedomia*. Práve v *osvietenstve* sa sloboda svedomia stala *všeobecným princípom* a jedným zo základných *ľudských práv*. Po *francúzskej revolúcii* sa požiadavka slobody náboženstva, viery, kultu a slobody svedomia dostáva do radu ústavných dokumentov po celej Európe. Vrchol tohto smerovania možno nájsť v roku 1948, kedy je *sloboda svedomia* vyhlásená za jednu zo základných slobôd vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv*. Silná kritika slobody svedomia zaznieva z oblasti náboženstva ešte v 19. a 20. storočí. Jej kritiku nájdeme zvlášť v rímskokatolíckej cirkvi, ale aj medzi reformovanými cirkvami sa občas objavuje varovanie pred anarchiou a svojvôľou, ktoré sa môžu za týmto princípom, skrývať.¹³ Slobodu svedomia v zmysle podľahnutiu *indiferentizmu*, ktorý bude viesť k zhubnému rozkladu spoločnosti odsúdili pápeži Gregor XVI. V encyklike *Mirari vos arbitramur* z 15.8.1832 a Pius IX. V encyklike *Quanta cura* a v *Syllabe* z 8.12.1864. K plnému uznaniu slobody svedomia došlo na Druhom vatikánskom koncile v Deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis Humanae*.¹⁴

4. Sloboda svedomia v Cirkvi československej

Zásada slobody svedomia zohrala dôležitú úlohu pri vytváraní *teologického profilu* cirkvi československej bezprostredne po jej vzniku v roku 1920. Mimoriadny dôraz na slobodu svedomia nebol len reakciou na vieroučné zásady garantované magistériom katolíckej cirkvi, ale skoro sa stáva dôležitou *súčasťou vierouky a etiky* rodiacej sa ČČS. Dokumenty cirkvi a programové články jej predstaviteľov sú plné výrokov zdôrazňujúcich zásadu *slobody svedomia*. J. Vogel sa domnieva, že prijatím slobody svedomia ako náukového princípu sa *náukovým princípom* stá-

¹³ CHADIMA, M.: *Religiozita v proměnách času. (od esencializmu k nominalizmu)*. In: KUČERA, Z.: *Teologie v dialogu*. Hradec Králové, UHK, 2005, s. 244. In: VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 20.

¹⁴ *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. 605 s. ISBN 80-7113-089-3. In: VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 20.

va aj samo *napätie* medzi náukou cirkvi a slobodou svedomia. Vogel túto skutočnosť demonštruje na *teologickom spore* o výklad princípu slobody svedomia, ktorý prebehol na stránkach časopisu s príznačným názvom „Sloboda svedomia“ v rokoch 1943-1944 medzi Aloisom Spisarom, Zdeňkom Trtíkom a Františkom Roháčom.¹⁵ Spisar osvetľuje, že učenie prijaté *snemom* je predovšetkým záväznú pre tých, ktorí vykonávajú *učiteľský úrad*. Z kazateľnice, v škole, v tlači a podobne by mal zaznievať *jednotný hlas* cirkvi. Každý má právo dávať najavo svoj nesúhlas, lebo učenie cirkvi *nezaväzuje* veriacich v ich svedomí a cirkev ich za ich nesúhlas nesmie nijako trestať. Svoj nesúhlas však musia dávať najavo zodpovedným spôsobom. Tým je pre Spisara vznesenie vlastných námietok, prípadne návrhov priamo príslušnému cirkevnému úradu.¹⁶ Zdeňk Trtík slobodu svedomia poňmal ako „jednu zo všeobecných a základných zásad viery, myslenia a života v cirkvi“ a ako základ ľudskej prirodzenosti. Princíp slobody svedomia uchoпил ako predpoklad modernej cirkvi, lebo umožňuje ďalší vývoj cirkvi a zabraňuje neslobode vedeckého bádania. Slobode svedomia sú nepriateľské všetky druhy *absolutizmu*. Najväčším nepriateľom slobody svedomia je „*cirkevný objektivizmus zjavenej pravdy*“, ktorý zaväzuje človeka skrze „*fyzický a morálny nátlak cirkvi*.“ Oproti tomu podľa princípu slobody svedomia „pravda nie je čistou objektivitou“, ale zaväzuje človeka znútra. Podľa Trtíka tak kresťanská sloboda svedomia nie je nikdy len „*slobodou od*“, ale tiež „*slobodou k*“, vnútorným záväzkom *autorite pravdy*, ktorú sme poznali. Pokiaľ by bola sloboda vysvetľovaná bez záväzku voči vnútornej autorite pravdy, potom by išlo o anarchiu. Vnútorná autorita pravdy je daná *svedomím*, ktoré uznáva autoritu *Kristovho ducha*. Až keď vieme „*k čomu sloboda*“, vieme aj „*od čoho sloboda*“. Je to sloboda *od všetkého* čo je v rozpore s *Kristovým duchom*. Táto zásada nám zabraňuje stavať sa ku kresťanskej tradícii chrbtom a zároveň nám umožňuje odmietanie všetkého čo zatemňuje pravdu Kristovho ducha. Kristov duch je „*poslednou a najvyššou pravdou, autoritou a normou*“, ktorú možno uplatniť len skrze slobodu svedomia, lebo nás nezaväzuje mocou cirkevnej autority, ale mocou *pravdy*, ktorá je z Boha. Pokiaľ je sloboda svedomia vysvetľovaná týmto spôsobom a nie ako „sloboda vnútornej viery“, prirodzene sa dostáva do rozporu s učením, ktoré formuluje cirkev a Trtík si je tejto skutočnosti dobre vedomý. Cirkev by si podľa neho mala najprv uvedomiť *poradie autorít*. Duch Ježiša

¹⁵ VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 21, 23.

¹⁶ SPISAR, A.: *Svoboda svědomí a závaznost učení v církvi českomoravské. Český zápas. Čtrnáctideník církve českomoravské*, roč. 26, 5/1943, s. 33-35. In: VOGEL, J.: *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. In: KUČERA, Z., VOGEL, J., CHADIMA, M. et al.: *Víra a služba Společenství církve československé husitské v myšlení a praxi*. Brno, 2012, s. 23.

Krista je *najvyššia* autorita, lebo ide o autoritu danú Bohom, je Božím dielom, normou *od Boha*, preto nikdy nemôže byť celkom ponorený do ústavy a jej učenia. Cirkevné učenie je *dielo ľudské*, dielo cirkvi. Preto je „*náboženskou, mravnou, filozofickou aj vedeckou povinnosťou*“ teológie cirkvi permanentne *preverovať* svoje učenie kritickým pohľadom *Kristovho ducha*. Z toho plynie požiadavka *slobody teologického myslenia*, diskusie a kritiky. Zmeny v učení by sa nemali v cirkvi robiť unáhlene, ale len vtedy, keď sa stanú *všeobecnou skúsenosťou cirkvi*. V cirkvi by sa nemalo stať nič všeobecnou vieroučnou normou „*čo by sa predtým nestalo aspoň približne všeobecným majetkom duchovného organizmu cirkvi*“. Učenie nemôže nikdy zostať len učením niekoľkých jednotlivcov a preto potrebuje písomný a ústny orgán napríklad Náboženskú revue a komisiu zloženú z odborníkov venujúcich sa otázkam viery. Trtíkovi je naznačený smer cestou, ktorá síce zľavuje z vonkajšej záväznosti učenia, ale len preto, aby priviedla veriacich k *vnútornej záväznosti*, „*je to cesta ktorá sa spolieha na vnútornú silu Kristovho ducha, nie na mocenské prostriedky cirkvi*“.¹⁷ František Roháč svedomie charakterizuje ako vnútorné dianie, ako *živú*, stále sa *meniacu* skutočnosť, svedomie v sebe zahŕňa všetky tri základné roviny duchovného života: *myslenie, cit a vôľu*. V oblasti myslenia nadobúda podobu *orgánu pravdy*, v oblasti citu sa prejavuje ako angažovanosť *lásky* a v oblasti vôle sa stáva *dobrou vôľou*. Primárna funkcia svedomia je vždy *kladná a tvorivá*, je „*tvorivým zaujatím ducha*“, je základom harmonickej sebarealizácie. Sekundárnou, či odvodenou funkciou svedomia je jeho *záporný*, či *zabraňujúci* charakter, jeho *kárna* funkcia. Pokiaľ sa podľa Roháča táto odvodená funkcia svedomia dostane do popredia duševného života, dochádza k nepríjemným *deformáciám*. Klasickým príkladom môže byť *úzkoprsá cirkevná mravná výchova*, ktorá človeka môže priviesť k prehnanej *úzkostlivosti* a *výčitkám svedomia*. Pokiaľ záporná funkcia svedomia prehlší jeho kladnú funkciu môže to mať pre život jedinca katastrofálne dôsledky. Roháč nezabúda ani na *sociálnu* funkciu svedomia. Svedomie sa rodí v bohatosti *vzťahov*, ktoré sú charakteristické pre tú ktorú *spoločnosť* a jeho *obsahy* sa odovzdávajú z generácie na generáciu. Roháč odкрýva svedomie ako základ *mravnej autonómie* ľudskej osoby. Svedomie je na jednej strane základom ľudského *Ja*, na druhej strane sa konštituuje vo vzťahoch *k druhým*. Je základným prejavom *existencie* ľudskej osoby. Jeho sloboda úzko súvisí s *náboženstvom*. Svedomie „*je tým slobodnejšie, čím bezprostrednejšia a intímnejšia je jeho vzťahnosť k duchovným a mravným hodnotám a normám, ktoré sme nazvali mravným poriadkom života a kozmu*.“ Cirkev rozpoznáva najvyššiu autoritu v *Ježišovom duchu*, v „*najslobodnejšom svedomí*“. Preto možno nazvať *súhrn duchovných a mravných hodnôt a noriem Ježišovým duchom*. Sloboda svedomia preto nie je

¹⁷ TRTÍK, Z.: *Svoboda svědomí. Svoboda svědomí*, roč. 16, 6/1943, s. 78-87. In: Tamže, In: Tamže, s. 23-24.

nikdy svojvôľou, lebo svedomie je *imperatív*. Je to vždy sloboda od „*neautentic-kých vplyvov, nekompetentných autorít a neduchovných zreteľov*.“ Len keď nerozumieme funkcii svedomia, môžeme si myslieť, že jeho slobodu potrebujeme niečím vonkajším vymedziť. Sloboda svedomia je jeho *zvrchovanosťou*. Na základe svojich analýz dospieva Roháč k veľmi praktickým záverom. Pre pastoračnú a výchovnú činnosť cirkvi by mala byť zásada slobody svedomia predmetom *vzdelávania* členov cirkvi *k mravnej autonómii*. Pre správu a vedenie cirkvi by mala viesť zásada slobody svedomia k uznaniu len takých cirkevných autorít, ktoré sa opierajú o *mravnú a duchovnú legitimitu*, ktorá stojí v cirkvi vždy nad všetkými právnymi, mocenskými a organizačnými pravidlami.¹⁸

5. Záver

Cirkev musí žiť s vedomím a stále si pripomínať, že je cirkvou *slúžiacou*. Ide o základnú a neopomenuteľnú črtu jej *identity*. Ježišova výzva učeníkom po vzkriesení: „*Chodte teda, učte všetky národy a krstíte ich v mene Otca i Syna i Duchu Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal*“ (Mt 28, 19-20), sa nezakladá na rozširovaní členskej základne náboženských obcí, ale ide o skutočnú *službu*. Cirkvi reálne *kultivujú* spoločnosť – prehlbujú jej *duchovný rozmer*, riešia jej duchovnú povrchnosť, pomáhajú otvárať *transcendentné dimenzie* ľudského myslenia, cítenia a konania, vnášajú do ľudského konania *zmysel*, lámu medziľudské bariéry. Vytvárajú *spoločenstvo* tým, ktorí sa cítia osamotení, prinášajú jasné postoje v *mravnej dezorientácii*, dokážu byť reálnou pomocou pri riešení *humanitárnych kríz*, vytvárajú alternatívu *konzumnej spoločnosti*. Ale cirkvi môžu v spoločnosti aj mnoho *pokaziť*. Nie každý dobrý úmysel prináša výsledok, ktorý by sme si priali. A nie každý dobrý úmysel možno identifikovať s *Božou vôľou*. Cirkev je stále *na ceste*, musí si byť vedomá *napätia* medzi tým, čo je nemenné a čo podlieha zmene. Musí hľadať *seba samu* a *vydávať počet* zo všetkého, čo koná.¹⁹

Súhrn: Sloboda svedomia tvorí spoločne so slobodou náboženského vyznania fundament moderného demokratického právneho štátu. Odpor k monarchickému modelu štruktúry cirkvi a odpor k ašpiráciám duchovných na moc nielen v politickej oblasti, ale aj v cirkvi, sa zračí v prevažnej väčšine diel teológov československej cirkvi v prvých desiatich rokoch jej existencie. Prakticky sa odpor k monarchickému modelu štruktúry cirkvi odrazil v zavedení demokratického modelu cirkvi a v prepojenosti laických a kňazských činiteľov vo vedení cirkvi a v určujúcich teo-

¹⁸ ROHÁČ, F.: *Svědění a svoboda náboženství. Svoboda svědomí*, roč. 16, 7/1943, s. 93-108. In: Tamže, In: Tamže, s. 24-25.

¹⁹ VOGEL, J.: *Naděje i ohrožení plynoucí z formování křesťanské identity. Theologická revue*, roč. 88, 1/2017, s. 29-30.

logických pojmov slobody svedomia, Kristovho ducha a náboženskej skúsenosti zdôrazňujúcich slobodu teologického myslenia. V odpore voči modernej kultúre a spoločnosti videli mnohí teológovia katolíckej cirkvi základný zdroj zaostalosti a poverčivosti katolíckeho obyvateľstva. Túžba po reformách hierarchického usporiadania cirkvi bola mimoriadne silná aj v českých krajoch. Cirkev má byť cirkvou slúžiacou. Jej úlohou je pomáhať rozvíjať všetky dobré, ktoré boli zverené človeku, predovšetkým drahocenné dary lásky, slobody, poznania a zodpovednosti. Vo chvíli, kedy cirkev prestáva konať túto službu, prestáva byť cirkvou. Farský hľadá cirkevne štrukturálny model, ktorý by čo najviac zodpovedal duchu doby, ktorý by umožňoval uplatňovať čo najväčšiu mieru spravodlivosti, čo najväčšiu mieru funkčnosti a praktickosti, ktorý by neobmedzoval základné slobody človeka a naopak rozvíjal jeho schopnosti. Tieto možnosti vidí v demokratickom modeli cirkvi. Každý nerovný vzťah medzi ľuďmi spočíva v tom, že jedni sú poddaní a druhí nad nimi vládnu. Cesta vedúca k miestu prvého alebo veľkého podľa evanjelia je celkom iná, dokonca opačná. Hľadá postavenie alebo vzťah nie moci, ale služby, služobníka („diakonos“), otroka („dulos“), muža bolesti. Ideový základ nového organizačného usporiadania cirkvi sa pokúsil položiť Alois Spisar. Spisar pod Sohmovým vplyvom postavil do nezmieriteľného protikladu pôsobenie Božieho Ducha v cirkvi a inštitučne právnu podobu cirkvi. V ranej cirkvi sa totiž „mystické“ a „právne“ úzko prelínalo a duchovný pokrok sa spájal s pokrokom v hodnosti. Cirkevná autorita dostáva duchovnú aj právnu moc od Boha, ale nepriamo a sprostredkovane skrze ľudí, teda v cirkvi, skrze členov cirkvi. Svedomie sa vidí a posudzuje celkom v kontexte viery na pozadí vzťahu Boha a človeka. Svedomie sa javí byť predmetom Božej milosti, niečím čo nie zo seba už poskytuje niečo správne, ale čo ako vystavené nebezpečeniu omylu a zvrátenosti musí byť Bohom očistené, urobené dobrým a zachránené. Zvlášť v Pavlových listoch môžeme nájsť rad miest, ktoré sú v súlade s princípom slobody svedomia. Dobré svedomie sa môže klásť do jednej roviny s čistým srdcom a úprimnou vierou. U väčšiny apoštolských otcov je stále spájané s vnútornou autonómiou jedinca. Kresťanská sloboda oslobodzuje svedomie od falošnej istoty, ktorú sa človek snaží získať konaním dobrých skutkov. Luther tým nezavrhuje konanie dobrých skutkov, ale chce poukázať, že naše svedomie môže byť pútané len Božím slovom. K plnému uznaniu slobody svedomia došlo na Druhom vatikánskom koncile v Deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis Humanae*. Zásada slobody svedomia zohrala dôležitú úlohu pri vytváraní teologického profilu cirkvi československej bezprostredne po jej vzniku v roku 1920. Skoro sa stáva dôležitou súčasťou vierouky a etiky rodiacej sa ČČS. Náukovým princípom sa stáva aj samo napätie medzi náukou cirkvi a slobodou svedomia. Najväčším nepriateľom slobody svedomia je „cirkevný objektivismus

zjavenej pravdy“, ktorý zaväzuje človeka skrze „fyzický a morálny nátlak cirkvi“. Kresťanská sloboda svedomia nie je nikdy len „slobodou od“, ale tiež „slobodou k“, vnútorným záväzkom autorite pravdy, ktorú sme poznali. Kristov duch je „poslednou a najvyššou pravdou, autoritou a normou. Cirkev je stále na ceste, musí si byť vedomá napätia medzi tým, čo je nemenné a čo podlieha zmene. Musí hľadať seba samu a vydávať počet zo všetkého, čo koná.

DOTEKY PNEUMATOLOGIE EMILA BRUNNERA

FILIP SEDLÁK

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
sedlakfilip1@gmail.com

Touches of Emil Brunner's Pneumatology

Abstract: Emil Brunner is mostly known for his conception of truth as an encounter, eristics, non-institutional ecclesiology, eschatology, often-problematized natural theology, emphasis on mission and church preaching, but also from the field of social-ethics. However, is his name less often associated with pneumatology. This is not strange due to the central themes of his works and big discussions, which have entered into general consciousness. Nevertheless, the matter of the Holy Spirit is still very important to Brunner. In addition, the matter of the Holy Spirit is very current nowadays due to relativization of truth, growth of "feelingologies" and tendencies of conspiracy thinking. The "finest" God person is in danger of becoming, against His will, an auspice of various nonsenses. Unsatisfactory theological foothold in this field leaves space for several ways to abuse God's name. If Brunner's time period required a direct illumination of the themes he was mainly devoted to, then today's time period demands his pneumatology, which can be used not only in the troubles of our time, but which also draws in more detail to the contours of his theology, which has also set its roots in the Czech environment.

Keywords: Emil Brunner; Holy Spirit; Pneumatology; 20th century theology; Protestant theology; Hussite theology; Czechoslovak Hussite Church

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 462 – 469.

Úvod - Kdo je Emil Brunner?

Emil Brunner byl významným teologem minulého století, který je předně znám jako Barthův původně souputník v teologii krize, posléze však jako „neúspěšný“ oponent v debatě o přirozené teologii. Na rozdíl od Bartha, který je dnes hojně studován po celém světě, Brunner rozhodně není v centru zájmu. Ačkoli i o něm vycházejí knihy a články, tak se dají vyloženě přehledně počítat na prstech. Přesto byl Brunner ve své době jedním z nejvlivnějších teologů na půdě anglo-americké teologie, který se na jistou dobu stal dokonce studijní klasikou a ovlivnil tak ve velké míře směřování a uvažování této části teologického světa. Vlastní kontinentální Evropa však byla jednoznačně opanována teologií Barthovou.¹ Až na jednu velmi zvláštní výjimku jí je ČČSH, která se od počátku o Brunnera zajímala, a která jeho

¹ BROWN, Cynthia Bennett. *Believing Thinking, Bounded Theology: The Theological Methodology of Emil Brunner*. Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co, 2015. s. 1-7.

teologii převážně skrze Zdeňka Trtíka přijala ve velké míře za vlastní. Přirozeně však kriticky, s vlastním dotvořením a domyšlením. Přesto bychom snad jen těžko hledali jiný teologický prostor v kontinentální Evropě, na který měl Brunner takový vliv.

Tak jako je CČSH jedinou církví vzniklou z katolického modernismu, tak je podle mě také jedinou církví, která přejala myšlenky Emila Brunnera v takové míře, že si velké množství z nich přivlastnila ve vlastním věroučném dokumentu, sice v *Základech víry*. Čím je tato zvláštní situace způsobena? Proč zrovna Brunner? Proč Brunner a nikoli Barth?

Teorie přijetí Brunnerovy teologie v CČSH

Podle Zdeňka Kučery Karl Barth nebyl vhodným východiskem pro CČSH, protože pro Bartha se hrouť ve válce svět liberalismu a tak obrací kyvadlo směrem k objektivismu. Pro CČS ve válce naopak shořel objektivismus katolicismu a obrací se směrem k dosud zakázanému liberálnímu modernismu. Liberalismu však měl Barth ve své církvi až dost. Brunner v této situaci zaznívá jako spřátelený hlas proti objektivismu, ale zároveň pro poválečnou generaci je již zase dost vymezen i proti subjektivismu - hledá totiž třetí cestu a tu hledá po 2. válce i CČS. K tomu se přidává Brunnerův jasný a srozumitelný čtivý styl s misijním apelem a ohledem na lidi mimo církve.²

K tomuto jistě pravdivému zdůvodnění bych přidal ještě svůj osobní postřeh: Brunner se velmi brání pojetí víry ve smyslu - krédo v krédo. Víry jako pouhému rozumovému přitakání jisté vnějšně předložené hotové informaci. CČS při svém vzniku argumentuje podobně. Vytyčení její zásady svobody svědomí je zdůvodněno přesně tímto způsobem. Když se Farský v průběhu pravoslavné krize rozhodne odmítnout přijetí závěrů 7 ekumenických koncilů bez možnosti výhrady svobody svědomí, tak to podle mě není předně proto, že by s jejich závěry nesouhlasil, ale proto, že je zde právě takto hotová víra jako dogma předkládaná k věření a chybí zde možnost svobodného rozhodnutí a jednotlivcovo přitakání z vnitřního přesvědčení. Tato zásada je v CČSH silně zakořeněná dodnes.³ Proto myslím byla tímto způsobem také dobře připravena půda pro přijetí Brunnerovy teologie, která zazněla v CČS jako spřátelený hlas.

Dosud jsme si ve stručnosti odpověděli na otázky: Kdo je to Brunner? a proč Brunner a CČSH? Tím jsme si také tak trochu odpověděli na otázku proč v našem

² KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: Emil Brunner - Paul Tillich - obrat teologie CČSH*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1986. Řada systematicko-teologická. s. 23-25.

³ SEDLÁK, Filip. Duch Kristův a svoboda svědomí jako pojmové vyjádření husitské identity. *Theologická revue*. 2015, 86 (4), 397-406.

kontextu mluvit o Brunnerovi. Protože totiž naši teologii neodmyslitelně zasáhl a skrze Trtíka do ní vložil jisté principy, které je třeba stále mít na zřeteli. Stále jsme však nezodpověděli na jistě přítomnou otázku: Jak Brunnerova pneumatologie souvisí s tématem proměn teologie v čase 100. výročí republiky?

Jak Brunnerova pneumatologie souvisí s tématem proměn teologie?

Souvisí s ním ve smyslu proměn témat, která se ocitají ve středu zájmu. Pneumatologie zřejmě nikdy nebyla úplně top teologickým tématem, jak o tom svědčí teologické zápasy prvních století. Otázka Ducha svatého je takovým dovětkem. Nikoli nepodstatným, ovšem míra prostoru a pozornosti, která je mu věnována by nás lehce přesvědčila o opaku. Ostatně takovou popelkou jsou dodnes i svatodušní svátky.

V prvních dvou třetinách Brunnerovy tvorby - v době meziválečné a 2. světové války - byla také k tématu Ducha nepříznivá doba. Ve vztahu k nacismu a jeho jedinému vůdci byla totiž obecná snaha teologie vymezit se jediným pravým vůdcem Ježíšem Kristem a tedy důrazem na christologii. Souvisejícím faktorem je zneužívání pojmu Ducha v nacistické ideologii. Ostatně i Hitler se považoval za vedeného duchem prozřetelnosti.⁴ Přesto Brunner v roce 1934 vydal práci o Duchu svatém,⁵ ta však zapadla jednak z uvedených důvodů, ale také proto, že ve stejném roce se Brunner zapojil do oné známé diskuze o přirozené teologii.⁶ Je třeba však hned dodat, že tato diskuze souvisí s předchozím. Neboť Barthovo ostré Nein! vůči Brunnerovi a jeho „přirozené teologii“ vycházelo právě z obav o možnost zneužití nacismem a Deutsche Christen.

Avšak tento distanc vůči osobě Ducha svatého můžeme pozorovat již dříve. A sice u Sörena Kierkegaarda, který se málomluvností o Duchu svatém vymezoval vůči Hegelovi a jeho filosofii Ducha.⁷ Přičemž jak známo Duch se dle Hegela nejdomaleji realizoval v pruském císařství.

Trend příliš nemluvit o pneumatologii je tedy dlouhodobějšího ražení a jeho důvod můžeme lehce shrnout jako snahu překonat zneužívání Ducha svatého poukazem na jinou osobu Trojice - tedy konkrétně na Syna ve formě christologie.⁸

⁴ Na tyto myšlenky zdůvodnění obecných christocentrických tendencí teologie mě přivedli Zdeněk Kučera a Jiří Vogel.

⁵ BRUNNER, Emil. *Vom Werk des heiligen Geistes*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1935.

⁶ MCGRATH, Alister E. *Emil Brunner: a reappraisal*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014. s. 87-89.

⁷ TORRANCE, Andrew B. *The freedom to become a Christian: a Kierkegaardian account of human transformation in relationship with God*. New York, NY: Bloomsbury T&T Clark, An imprint of Bloomsbury Publishing, 2016. T & T Clark theology. s. 193-197.

⁸ Toto nacházíme podle Ctirada V. Pospíšila již ve SZ, kdy byla snaha písčích proroků vymezit se vůči extatickým prorockým skupinám nemluvením o Duchu Božím a přenesením pozornosti spíše na přímé Slovo

Otázkou je, zda je toto řešení vhodné. Zda není mnohem lepší postavit vůči takovému zneužívání solidní opoziční pneumatologii.

Ať tak či onak, již nějakou dobu⁹ můžeme pozorovat nový zájem o pneumatologii, který zdůvodňuje Daniel L. Migliore „jako protest proti odosobnění a byrokratizaci moderní společnosti“, touhu po bezprostřednosti ve vztahu k Bohu, snahu po obnově pravé zbožnosti, ale i jako vliv nových biblických poznatků a v reakci na vzrůst letničního hnutí.¹⁰ V zásadě jde o důvody pozitivní, o vzkříšení pneumatologie v reakci na otázky doby a církve. Já bych k tomu přidal jako nutný důvod ono stále zneužívání. Duch je stále používán v církvích, ale i mimo ni jako argument pro kde jakou herezi a nesmysl. Řešení však vidím nikoli v poukazování jinam, ale právě v poukázání na Ducha v pravém světle. Konkrétně konfesní problém CČSH vidím např. ve velmi rozvolněném chápání ústředního principu svobody svědomí v Duchu Kristově, tedy v Duchu svatém.

Osvětlení vlastní Brunnerovy pneumatologie

Pusťme se tedy nyní, do vlastní Brunnerovy pneumatologie. Pokusíme se pojetí působení Ducha svatého dle Brunnera nastínit ve třech postupných fázích. Toto striktní rozdělení samozřejmě u Brunnera nenalezneme, jelikož celý systém je organicky provázaný a vzájemně propojený. Umělé rozdělení na body a vzájemné vztahy nám však umožní lepší vhled na menším prostoru. Přestože Brunner sám naopak používá „serpentinovitou“ metodu výkladu, která spočívá v neustálém kroužení a přibližování se středu o němž se mluví, namísto aby byl jednoduše tento střed popsán. Brunner tvrdí, že tento způsob výkladu je pedagogicky plodnější, neboť umožní na téma nahlédnout z X úhlů, osahat si je a přivlastnit pochopení lépe než strohou přesnou definicí. My se naopak pokusíme právě o to, čemu se Brunner vyhýbá - problém rozparcelovat, zřehlednit a krátce vyjasnit, o co Brunnerovi jde.

1) První fáze působení Ducha svatého souvisí s Brunnerovým zásadním důrazem na dějinnost Božího sebezjevení v Ježíši Kristu. Pro Brunnera je víra, nikoli pouze, ale rozhodně v první řadě, vztahem právě k dějinné události Ježíše Krista. K tomuto „*factum perfectum*“ vykoupení. Zdůrazňuje, že „Když se však *naplnil* stanovený čas, *poslal* Bůh svého Syna,“¹¹ (Ga 4,4a); „Slovo se *stalo* tělem.“ (J 1,14).

Hospodinovo. Spatřuji zde obdobnou snahu o odklon od neuchopitelného Ducha ke konkrétnímu - buď Slovo nebo Kristus. (nehledě na to, že Kristus je Slovo, které se stalo tělem). POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Dar Otce i Syna: základy systematické pneumatologie*. 2. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2003.

⁹ Např. 1990 bylo téma SRC "Přijď Duchu svatý - obnov celé stvoření" viz MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 202.

¹⁰ MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 202-204.

¹¹ Všechny biblické citace dle ČEP.

Zpráva o této minulé události v dějinách je do přítomnosti nesena prostřednictvím svědectví Písma, tradice a zvěstováním církve. Ovšem nejen jejím slovem, ale i jejím životem. Církev je totiž dle Brunnera „zvěstující-existencí“. V ní pokračuje Boží sebezjevení. Nestací však pouhá zpráva o Kristu, ani svědectví života, které z něj bere svůj počátek. I přes zvěstování církve jejím slovem i životem jde pouze o odkazování na událost minulosti, které zároveň zůstává stále mimo nás jako vnější skutečnost, jako vnějším impulz, který si na nás klade nárok. Stále jde ale o skutečnost vzdálenou a cizí. V úvahu je třeba také vzít zvláštní povahu skutečnosti o níž je vydáváno svědectví. Nejde totiž o nějakou řadovou historickou událost, o které církev podává zprávu, ale o událost zcela výjimečné a jedinečné povahy - o sebezjevení Boží. Aby se tato událost pro nás stala přítomnou, aby se Bůh s námi mohl jejím prostřednictvím skutečně setkat, je třeba něco víc než pouhé svědectví, lhotejno zda slovní či praktické. Tato zpráva nás musí zasáhnout v našem nitru. Právě Duch svatý je tím, kdo zpřítomňuje události spásy v Ježíši Kristu a Krista samotného, aby nám tak byl přítomen, řečeno s Kierkegaardem, jako náš současník. Abychom se mohli setkat skutečně s ním a nezůstávali odkázáni na pouhou zprávu o něm. Jedině tak může jít o skutečné setkání s Bohem v Kristu, o které ve zjevení jde.¹²

2) Druhá fáze se týká otázky hříchu a naší neschopnosti zjevení jakožto zjevení Boha přijmout. Přijetí svědectví o zjevení není ničím samozřejmým. A Brunner se ptá, jak je vůbec možné, že člověk jakožto hříšník - tedy ten, kdo proti Bohu vede povstání - přijme tuto zprávu, která je útokem na jeho autonomii. Vždyť jediná možná přirozená reakce člověka hříšníka je její odmítnutí. Řešení jsou možná dvě. Za prvé můžeme říci, že člověk je schopen nutného pokání, které ho otevře pro přijetí zprávy. To by však znamenalo, že jeho hřích není tak velký, když jej ze svých sil dokáže nahlédnout a kát se. Nebo za druhé musí něco zvenku proniknout do člověka a proměnit jej tak, aby byl schopen zprávu přijmout, proměnit jeho „nepřipravenost v připravenost“. Tím co, či lépe kdo, proniká z venku a činí tuto proměnu, je právě Duch svatý. Na námítky typu, že Slovo samo proměňuje člověka k jeho přijetí odpovídá Brunner protiotázkou: Proč tedy jeden tomuto Slovu věří a druhý ne, když to Slovo samo působí? Duch je tím, kdo nás dle Brunnera vytrhuje z područí hříchu, který nás drží ve falešné svobodě, která je ve skutečnosti otroctvím. A otevírá nám tak možnost kladné odpovědi na pozvání k setkání, setkání samotné a posléze i víru. Není v našich silách přijmout toto setkání. Není v našich

¹² BRUNNER, Emil. *Dogmatik III: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1960. s. 17-32; BRUNNER, Emil. *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation: Dogmatics: Vol. III*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2014. s. 4-17. Dle vzoru A. E. McGratha jsem se rozhodl v této studii k paralelnímu odkazování na německé i anglické vydání Brunnerovy *Dogmatiky*. MCGRATH, Alistair E. *Emil Brunner: a reappraisal*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014. s. xiii-xiv.

silách věřit, neboť víra znamená také přiznání vlastní nesamostatnosti a závislosti, což je vyloženě přímým útokem na přesvědčení o vlastní soběstačnosti a také útokem na naši „přirozenou“ sebestřednost. S překonáním hříchu také souvisí, odmítání předchozí fáze tedy dějinně prostředkovaného zjevení. Člověk v hříchu, totiž předpokládá, že má přístup k Bohu rovnou. Neuvědomuje si propast mezi námi a Bohem, která jediné Kristem jakožto boho-lidským prostředníkem může být překlenuta.¹³ „Pouze tam, kde lidské Ty - dějinné Já - se setkává se mnou s nárokem božího Já-Pán, může být soběstačnost člověka ‚skutečně‘ zlomena, pouze zde se *děje* proměna ze soběstačnosti k závislosti. A je to právě tato skutečná událost, která je popisována v Bibli slovem ‚víra.‘“¹⁴

3) Třetí fáze ukazuje na Ducha, jako toho, který uskutečňuje nový život. Duch je tím, kdo, řekněme v další fázi kroku předchozího, nás naplňuje a tak proměňuje k novému životu. Přijetí sebezjevení Božího v Kristu a osobní setkání s ním zprostředkované Duchem svatým vede k proměně člověka, k obnovení jeho původnosti, která byla hříchem porušena. Toto nové bytí, tento nový (obnovený) člověk se vyznačuje dvěma hlavními znaky - vírou a životem ve společenství. A jelikož hlavním rozlišovacím znamením ovoce Ducha svatého je dle Brunnera láska, tak zřejmě nepřekvapí, že tyto projevy nového života právě korespondují s dvojpřikázáním lásky. Láska k Bohu - víra, láska k lidem - život ve společenství.

Víra je pro Brunnera, jak už bylo řečeno vztahem k dějinné události vykoupení, ale také důvěrou, svobodou a odpovědností. Víra znamená uznat Boha Pánem místo toho, abychom si sami nárokovali být pány. Poznání víry však nespočívá pouze v Ježíšově panství, ale předně v poznání povahy tohoto panství a svrchovanosti. Toto panství je totiž darující a zajišťující. Boží nárok na náš život je zde totiž doplněn příslibem, že Bůh je pro nás. Je nám nabídnut skutečný základ našeho života, který oproti tomu starému je skutečnější a pevnější než jakýkoli jiný. Poznaná závislost na Bohu má povahu prohlášení, že patříme Bohu, nikoli však v tom smyslu, že Bůh je nad námi, ale že nás staví vedle sebe.¹⁵

Život ve společenství je pak vystoupením ze své uzavřenosti a sebestřednosti do života pro druhé, který se projevuje, nebo by se měl projevovat v církvi, nikoli jako instituci, ale jako bratrském a sesterském společenství - ekklesii, jejíž život pramení z Krista a je nesen Duchem svatým.¹⁶ Jde skutečně o život nový, protože

¹³ *Dogmatik III.* s. 23-29; *Dogmatics vol. III.* s. 10-14.

¹⁴ *Dogmatik III.* s. 170; *Dogmatics vol. III.* s. 143.

¹⁵ *Dogmatik III.* s. 166-172; *Dogmatics vol. III.* s. 140-145.

¹⁶ *Dogmatik III.* s. 34-37; 159-163; *Dogmatics vol. III.* s. 19-21; 134-137. O Brunnerově ekklesiologii pojednává více Vlastimil Zítek: ZÍTEK, Vlastimil. *Ekklesiologie v díle Dietricha Bonnhofera, Karla Bartha, Emila Brunnera a ekklesiologické principy Československé církve*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1968; a Jiří Vogel: Např. VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské ekklesiologii*. Brno: L. Marek, 2005;

dle Brunnera člověk neproměněný, člověk ve stavu hříchu, který se nesetkal s Kristem, nepřítakal tomuto setkání, který zneužil darované svobody k odmítnutí Boha a nebyl tak Duchem proměněn, víry, ani života ve společenství schopen není.¹⁷

Tato fáze působení Ducha však souvisí také s rovinou budoucnosti - eschatologickou, protože nový život z Ducha i v jeho darech zůstává stále předjímkou plnosti, která nás teprve čeká. Brunner tak poukazuje na to, že Duch je přímo eschatologickou entitou.¹⁸ „Ale On, který pro nás takto činí minulost přítomnou a vede nás směrem k budoucnosti, je Duch svatý. On je životním elementem Ekklesie, který pro nás činí Krista minulosti přítomným Pánem, a který činí Ekklesii společenstvím těch, kteří na Něj čekají.“¹⁹

Závěry a východiska pro současnou situaci

Jak jsme si mohli všimnout v tomto stručném a schématickém přehledu, tak Brunner své základní mluvení o Duchu vždy vztahuje k něčemu dalšímu. Nahlíží jej předně z té perspektivy, že je jednou ze tří osob Trojice. Neuchyluje se tedy k řešení problému Ducha svatého skrze nemluvení o Duchu svatém a poukazováním na Krista, ale mluvením o Duchu svatém ve vztahu ke Kristu. Zásadním zdůrazněním, že Duch není ničím sám o sobě a ani jiná osoba Trojice, ale že Trojice je celkem, ačkoli každá osoba Trojice působí a jedná jedinečným způsobem. Ve všech fázích působení Ducha, na které jsme poukázali nejde nikdy o Ducha samotného, ale vždy o Ducha ve vztahu.

Brunner stále poukazuje na nutnost prostředníka setkání s Bohem v Kristu, který se zjevil jako naprosto konkrétní osoba v dějinách a setkání s Bohem je možné jedině skrze toto jedinečné dějinné zjevení. Duch svatý je modem Boha, který je bezprostředně přítomný, ale „pouze“ proto, aby prostředkoval přítomné setkání s dějinným Kristem. Protože ačkoli Kristus byl vzkříšen a vyvýšen na nebesa a je věčně živý, tak nám nemůže být přítomen jinak než jen skrze Ducha svatého. Duch pak nevydává svědectví sám sobě, ale Kristu, který opět nevydává svědectví sám sobě, ale Bohu Otci. Tak je celá Trojice jednotná, je jedním Bohem a přitom si zachovává naprostou bezprostřednost, i prostředkovanost, imanenci i transcenci, fyzickou konkrétnost i neuchopitelnou duchovnost. A celá je jedním a týž

VOGEL, Jiří. Potřeba hlubšího promyšlení eklesiologie Emila Brunnera. In KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie*. 2. vydání. Praha: Nakladatelství Martin, 2004; VOGEL, Jiří. Husovy eklesiologické interpretace ve světle biblického personalismu. Interpretace Husovy nauky o církvi v díle Zdeňka Trtíka. In *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*. Praha: ČČSH, 2012.

¹⁷ Srov. *Dogmatik III.* s. 29-31; 329-330; *Dogmatics vol. III.* s. 15-16; 292.

¹⁸ *Dogmatik III.* s. 32-33; *Dogmatics vol. III.* s. 17-18.

¹⁹ *Dogmatik III.* s. 33; *Dogmatics vol. III.* s. 18.

Bohem. V tomto Brunner vyjádřil důležitý princip, který by měla mít současná pneumatologie stále na zřeteli.

Na tomto Brunnerově představení Ducha v rámci celé Trojice je vidět, že řešení problému poukazováním na jinou osobu Trojice a zamlčování Ducha musí nutně vést k defektu. Obráceně neustálé mluvení o Duchu a nadceňování Ducha, jak se tomu děje v některých společenstvích, vede k defektu opačným směrem. Jedině pochopení Ducha v rámci celku Trojice a jejích vzájemných vztahů může plnit ten pravý účel - chránit pravou a životodárnou víru.²⁰ Jak totiž říká Brunner nauka o Trojici není dle něj sice součástí zvěstování církve, ale patří nutně k ochraně pravé víry. V opačném případě vždy pomíneme něco, co je pro křesťanství klíčové - dějinnou osobu Krista, jeho prostřednickou roli, povahu našeho hříchu a porušené přirozenosti, Boží blízkost či vzdálenost, život církve, povahu víry, zaslíbení o naplnění... Všechny tyto aspekty jsou důležité a bez nich se celá stavba hroutí, což začíná právě nevyváženou trinitologií. „Duch svatý: to je ten aktivně přítomný, spasení přinášející Bůh, který v Slově o svém Synu k nám přichází, On ‚trojjediný‘.“²¹

Tento článek je výstupem projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy Specifického vysokoškolského výzkumu č. 260 356 řešeného v roce 2018 na Husitské teologické fakultě.

²⁰ Podobně "Yves Congar pokládá za nejdůležitější závěr svého rozsáhlého díla o Duchu svatém tvrzení, že 'žádná christologie nemůže být bez pneumatologie a žádná pneumatologie bez christologie'" - MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 203. Dle Pospíšila dokonce pneumatologie až do II. vatikánského koncilu nebyla pojednávána odděleně od trinitologie, případně v rámci nauky o milosti či teologické antropologie. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010: tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800-1989 : komentovaná bibliografie 1800-2010*. Brno: L. Marek, c2011. s. 3.

²¹ BRUNNER, Emil. *Věřím*. Praha: Svaz SČME YMCA, 1938. s. 76.

„ROMOVÉ V CÍRKVI VČERA A DNES“ ÚČAST ROMŮ NA CÍRKEVNÍM ŽIVOTĚ OD ROKU 1918 DO SOUČASNOSTI

LYDIE MEDKOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Lydbal@seznam.cz

“Roma in the Church yesterday and today”- Roma participation in church life from 1918 to the present

Abstract: This article will report about the partial results of the “Relationship Changes of Christian Churches towards Roma in the Czech Republic from 1918 to the Present“ research. The reader/ listener will be introduced to the situation of the Roma minority in Czech churches. With the support of historical resources and studies, the article presents the changes in the church representatives’ views on the Roma from 1918 to the present.

Furthermore, the current situation in different Czech regions and churches will be depicted – special attention is devoted to the places and methods of Roma involvement in churches, as well as the missionary and pastoral work which leads to such involvement. The questionnaires and interviews reveal some particular information about individual groups and people whose work in the church is devoted to the Roma.

The presentation of partial research results will also include a short description of the research methods used in the project. The article also discusses the difficulties created by the socially controversial and problematic nature of the research topic.

The conclusion of the article sums up the relationship metamorphoses of the Christian Churches towards the Roma since 1918, and it also shows which regions and churches are on the top of the hypothetical “Roma involvement list”.

Keywords: Christian churches; Roma; Missionary and Pastoral work; Integration; Ethnic minority
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 470 – 480.

ÚVOD

Tematika romské národnostní menšiny se v dnešní době řeší v mnoha vědeckých pracích a z mnoha úhlů pohledu. Nejčastěji se můžeme setkat s výzkumy zabývajícími se vztahy mezi Romy a většinou společností či projekty zaměřující svou pozornost na původ a historii této významné národnostní menšiny.

Pokud bychom měli zájem nahlédnout blíže do vztahu Romů a křesťanství v českém kontextu, našli bychom i některé práce, které se snaží představit specifické „romské křesťanství“ stále obsahující znaky jejich tradičního náboženství. I když se některé tyto studie dotýkají tématu pastorační práce českých církví u Romů, stále dávají důraz na pohled Romů na náboženství, konkrétně křesťanství. Posto-

je a reakce církví jsou upozaděny, v podstatě nereflktovány, a to jak v českém odborném prostředí tak i v evropském.¹

Grantový projekt, ze kterého vychází tento příspěvek, si proto klade za cíl nejen zkonkretizování většinové společnosti na křesťanské církve, ale zároveň také považuje za důležité v tematice vztahů Romů a křesťanství „obrátit pozornost na druhý břeh“, tedy alespoň částečně zaznamenat podoby vztahů křesťanských církví směrem k Romům a zviditelnit tak záslužnou misijní a pastorační práci současných církví.

METODOLOGIE VÝZKUMU

Tento projekt vychází metodologicky z publikace *Podolinská, Tatiana a Tomáš Hrustič. Boh medzi bariérami: sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou.*²

Na rozdíl od jmenované publikace byl zde zúžen výběr zkoumaných církví. Ve světle výzkumného zájmu se ocitly etablované křesťanské církve působící na území České republiky. Vzhledem ke kritériu *etablované* byly do výzkumného vzorku zahrnuty všechny církve, které jsou stálými členy Ekumenické rady církví³ (Apoštolská církev nebyla zahrnuta, neboť byla registrována až po roce 1989), plus Římskokatolická církev.

Z daných církví byla oslokována konkrétní (lokální) společenství, nikoli vedení církví jako takových. Avšak proto, že těchto společenství existuje na území ČR obrovské množství, bylo nutné se zaměřit výhradně na ta společenství, která mají a/nebo měla nějakou relativně zásadnější zkušenost s Romy. Ani jedna z uvedených církví ovšem veřejně neposkytuje o vlastní činnosti ve vztahu k Romům žádné specifitější informace, na jejichž základě by bylo možné sestavit seznam relevantních společenství. Z tohoto důvodu musely být vytipovány lokality, resp. obce, v nichž vybrané církve mají svá společenství a v nichž zároveň existuje alespoň nějaká pravděpodobnost, že ke kontaktu mezi křesťanskými společenstvími a Romy dochází. Jenže – jak určit, v jaké obci jsou společenství vybraných církví s Romy v kontaktu?

¹ Viz např. BEŠENEY, Peter. *Rómske ticho*. Bratislava: DON BOSCO, 2009. 129 s. ISBN 8080741093., nebo BUDILOVÁ, Lenka a Marek JAKOUBEK. *Religiozita Cikánů v ČR: Konceptuálněmetodologické poznámky. Český lid*, 2011, No. 4, s. 359–378., nebo Kolektiv autorů. *Romové – O Roma: tradice a současnost*. Brno: Moravské zemské muzeum, 1999. Za poznáním do muzea, sv. 9. ISBN 80-902476-1.

² Podolinska, Tatiana a Tomáš Hrustič. *Boh medzi bariérami: sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*. Bratislava: ÚEt SAV, 2010. ISBN 9788089027347.

³ Církev československá husitská, Bratrská jednota baptistů, Církev bratrská, Českobratrská církev evangelická, Evangelická církev metodistická v ČR, Pravoslavná církev v ČR, Jednota bratrská, Slezská církev evangelická augsburského vyznání

Aby byla obec do výběru zahrnuta, musela splňovat minimálně jedno ze tří kritérií: (1) Procentuální zastoupení Romů v dané obci muselo být minimálně 5 %. (2) V dané obci v současnosti působí Agentura pro sociální začleňování. (3) V dané obci byl realizován projekt „Dlouhodobý monitoring situace romských komunit v ČR“.⁴

Ve chvíli, kdy byl takový seznam obcí sestaven, následovalo vytváření navazujícího a současně rozsáhlejšího seznamu, nyní již seznamu společenství vybraných církví působících ve vybraných obcích. Relevantních protestantských společenství bylo nakonec identifikováno cca 150, společenství Římskokatolické církve cca 200.

Jednotliví zástupci společenství byli požádáni o vyplnění krátkého online standardizovaného dotazníku. Účelem dotazníku bylo zjistit, zda konkrétní společenství s Romy do kontaktu opravdu přichází/přicházela a jakou formu tento kontakt případně nabývá/nabýval. Explorace získaných dat pak konečně umožnila finální výběr všech relevantních společenství pro realizaci polostrukturovaného rozhovoru.

Jádro výzkumného rozhovoru tvoří sada několika otázek týkajících se misijní a pastorační činnosti společenství komunikačního partnera, přičemž zvláštní zřetel je věnován jak minulým (či již ukončeným) misijním a pastoračním činnostem, tak i těm, které jsou zatím jenom plánovány.

NÁSTIN HISTORIE ROMŮ VE VYBRANÝCH CÍRKVÍCH 1918-1989

Romové se na našem území pohybují přibližně od 15. století. Teprve od 20. století můžeme zaznamenávat jiné přístupy místního obyvatelstva k tomuto etniku než násilné vyhošťování či vyvražďování. Minulým stoletím začala doba asimilačních nařízení, jejíhož odkazu se držíme dodnes.⁵ Jak ale ve 20. století vypadaly vztahy českých církví a Romů? Účastnilo se nějakým způsobem toto etnikum na církevním životě?

⁴ Co se týče prvního kritéria, vycházela jsem z dat projektu „Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti“, realizovaného v letech 2005–6 pro MPSV ČR. Co se týče druhého kritéria, přítomnost „Agentury pro sociální začleňování“ v obci lze považovat za zástupný indikátor vyšší koncentrace romského etnika (v daných obcích). A co se týče posledního kritéria, projekt „Dlouhodobý monitoring situace romských komunit v ČR“ (z roku 2008) byl zaměřen na několik obcí, v nichž byla na základě dřívějších zjištění očekávána vyšší koncentrace Romů.

⁵ FRASER, Angus M. *Cikáni*. Přeložila Marta MIKLUŠÁKOVÁ. Praha: Lidové noviny, 1998. Dějiny národů. Str. 270. ISBN 80-7106-212-X.

Období první republiky

Jedním z hlavních úkolů, kterého se církve zhostily, bylo vyučování romských dětí (i dospělých) základní gramotnosti a křesťanských hodnot.⁶ Činily tak s představou, že díky křesťanským etickým pravidlům změní životní styl a hodnoty Romů.

Romové sami církve vyhledávali ovšem z jiných důvodů. Křesťanské svátosti pro ně byly odedávna důležité, tak i za první republiky využívali často nabídku církve na vykonání obřadů životního cyklu (křest, svatba, pohřeb). Díky těmto závazkům se dařilo na některých místech udržovat bližší vztahy s romskou komunitou. Církevní představitelé se snažili především komunikovat s již usazenými nekočovnými Romy, což bylo logické vzhledem k větší naději, že se takovýto Romové budou pravidelněji zúčastňovat církevních bohoslužeb a slavností.

Důležitou funkci, kterou v období první republiky církve také zastávaly, byla sociální pomoc chudým, Romy nevyjímaje. Tato činnost se rozvinula především s příchodem nových nekatolických církví z USA a z Velké Británie. Zde je třeba zmínit především Armádu spásy, jež ve svých propracovaných metodách sociální činnosti stále nezapomínala na evangelizaci a důraz na křesťanské životní hodnoty. Druhá světová válka a komunistická totalita pak na dlouho činnost Armády spásy přerušila, a tak mohla být opět obnovena až po roce 1989.⁷

Období komunistické totality

Celé období komunistické totality bylo spíše charakterizováno individuálními vztahy mezi Romy a jedním či několika členy určitého církevního společenství, ke kterým Romové získali důvěru. Nenalezla jsem žádné zmínky o tom, že by v této době existovala oficiální činnost českých církví zaměřená na určitou romskou komunitu. Ovšem takováto skutečnost je pochopitelná vzhledem k neustálé kontrole církevní činnosti státem. Vzdělávací program mezi Romy i sociální péči o ně převzal plně do svých rukou stát a náboženské působení bylo omezeno. Církve i Romové byli často postaveni do rovnocenné pozice na okraj tehdejší společnosti, kde se ovšem k sobě mnohdy dostávali blíže.⁸

I když se mnohé od první republiky změnilo, stále přetrval zájem Romů o obřady životního cyklu. Po celé období totality se tedy téměř všechny české církve

⁶ Na vyučování Romských dětí se církve zaměřily již od doby vlády Josefa II.

⁷ KOVÁČ, Ondřej. *Cesty a formy misijního svědectví mezi Romy v České republice na přelomu tisíciletí*. Praha, 2003. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Vedoucí práce Prof. ThDr. Pavel Filipi. Str. 34-35.

⁸ Dělo se tak jednak na venkovských sborech a v malých městech a v individuálních setkáních na cestách, ve společné práci v zemědělství či na stavbách, ale také při výkonu trestu v "nápravných zařízeních".

setkávaly s Romy, kteří přišli žádat především o křest svého právě narozeného dítěte.⁹

K období komunistické totality je důležité ještě podotknout, že většina Romů již nebyla stejná jako před druhou světovou válkou. Ti, kteří na našem území měli již po staletí své kořeny, často skončili v nacistických koncentračních táborech. V druhé polovině 20. století tu tedy žilo přes 90 procent nových Romů, kteří byli přesunuti nejčastěji z východního Slovenska do vylidněného českého pohraničí, kde měli pracovat na státních statcích a v průmyslu. Tito Romové si přinesli vlastní a našim církvím neznámé religiózní představy a tradice. Jejich znalosti o křesťanství většinou vycházely z římskokatolické věrouky, proto i na našem území vyhledávali nejčastěji prostředí této církve. I v dnešní době můžeme spatřovat rozdíly v rodinách Romů, kteří zde žijí od konce druhé světové války a těch, kteří přišli v nedávné době. Neliší se pouze v sociální úrovni, ale i v náboženské tradici¹⁰

Období postkomunistické (90. léta)

Po Sametové revoluci začíná období, kdy církve opět mohou znovu otevřeně a svobodně provozovat svou misijní a pastorační činnost. Díky tomu se pomalu misie stávaly propracovanějšími a organizovanějšími. Církve si také čím dál tím více všimly romské komunity a směřovaly své misijní aktivity k nim. Nadšení především u mladých Romů pak vzbudila silná misijní činnost nově příchozích křesťanských společenství ze západu, ať už se jednalo o různé evangelikální církve, letniční hnutí nebo Svědky Jehovovi.

Novým fenoménem v 90. letech byla i romská křesťanská ekumenická sdružení, která usilovala o velké probuzení víry u Romů prostřednictvím vzdělávání a pečlivou pastorační péčí. Za všechny lze jmenovat například Romské křesťanské demokratické sdružení nebo Matici romskou.¹¹

ZMAPOVÁNÍ SOUČASNÉ SITUACE V CÍRKVÍCH V ČR

Převážně v období od srpna do září 2017 proběhlo online dotazníkové šetření mezi vybranými křesťanskými církvemi. Celkem bylo osloveno více jak 100 společenství římskokatolické církve, 20 společenství pravoslavné církve a více jak 130

⁹ ŘÍČAN, Pavel. *S Romy žít budeme – jde o to jak: dějiny, současná situace, kořeny problémů, naděje společné budoucnosti*. Praha: Portál, 1998. Str. 108. ISBN 80-7178-250-5.

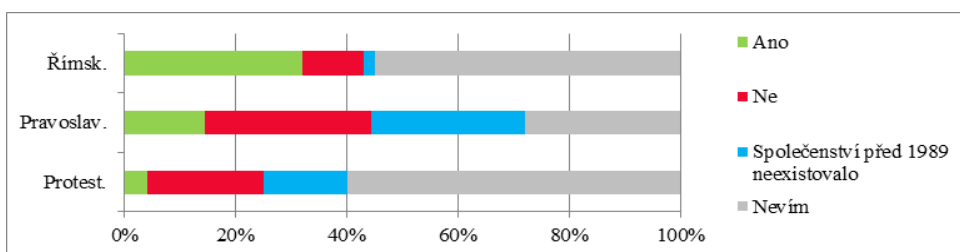
¹⁰ DAVIDOVÁ, Eva. *Cesty Romů / Romano drom 1945-1990*. 1. vyd. Olomouc 1995. s. 41-48, s. 123-140, s. 141-177

¹¹ GRESKOVA, LUCIA (ED.). *Pastoracia Romov: hladanie romskeho boha*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2009. s. 56. ISBN 9788089096398.

protestantských společenství.¹² Online dotazníky vyplňovali převážně faráři, kazatelé a pastoři, v několika případech také jáhni a správci a administrátoři sborů. Do této chvíle jsem obdržela 154 úspěšně vyplněných dotazníků, takže celková návratnost dotazníkového šetření (tzv. *response rate*) se ustálila na více než uspokojivých 62 %.

V následujících tabulkách jsou přehledně prezentovány některé vybrané údaje zahrnuté v dotazníku. Bylo-li to žádoucí, tabulky jsem doprovodila i slovní interpretací.

Graf č. 1 – Navštěvovali Romové daná společenství i před rokem 1989?



Přestože mnoho společenství vzniklo teprve po roce 1989, valná část ze zahrnutých do vzorku měla již delší tradici. V takovém případě jsem tedy mapovala i to, jestli daná společenství Romové navštěvovali i před rokem 1989. Přestože mnoho z respondentů touto informací nedisponovalo, případně si nebyli jisti, podařilo se nashromáždit data, která alespoň v hrubých obrysech ilustrují tuto situaci – viz **Graf č. 1**. V případě vybraných římskokatolických společenství šlo o 32 % z nich, které Romové navštěvovali před rokem 1989, v případě pravoslavných společenství se jednalo o 14 % z nich a co se protestantských společenství týče, u nich byla zaznamenána přítomnost Romů před rokem 1989 ve 4 % případů.

¹² V dotazníkovém šetření byla taktéž oslovena dvě společenství ze starokatolické církve, ovšem pouze za jedno z nich byl dotazník vyplněn. Z důvodů takto malého zastoupení starokatolické církve jsem z následující analýzy tuto církev úplně vyloučila.

Tabulka č. 1: Romové navštěvující alespoň dvakrát do měsíce bohoslužby (v %) podle typu církve

	Římsk.	Pravosl.	Protest.
Nevím	2	14	.
Romové pravidelně nenavštěvují do 5 Romů	58	71	76
6–10 Romů	26	14	21
11–20 Romů	6	.	.
21–30 Romů	6	.	3
Celkem	100 % (n=53)	100 % (n=7)	100 % (n=94)

Data z **Tabulky č. 1** ukazují, že ve vybraných společenstvích pravoslavné církve se Romové bohoslužeb takřka neúčastní. Ve vybraných společenstvích římskokatolické církve se alespoň nějací Romové pravidelně účastní bohoslužeb ve 40 % případů, v protestantských společenstvích je tomu v 24 % případů.

Tabulka č.2: Přehled aktivit, které dané společenství „provazuje“ a kterých se účastní Romové

	Římskokatolická církev		Ne-katolické církve	
	% Realizace	% Romové	% Realizace	% Romové
Bohoslužby / mše	100	48	100	46
Večere páně / Eucharistie	41	34	96	27
Osobní návštěvy duchovního / individuální rozhovory	89	16	100	44
Křty (přípravy na křty)	100	80	96	33
Břimování / konfirmace (přípravy na břimování)	84	7	39	2
Zpovědi / svátost smíření	100	23	44	6
Uzavírání sňatků (přípravy na manželství)	98	39	96	19
Pomazání nemocných	96	11	52	10
Pohřby	100	91	92	21
Duchovní nebo volnočasové programy (např. pro děti, mládež, rodiny, seniory)	71	11	94	40
Biblické vzdělávání	57	2	94	25
Misijní akce a aktivity	32	2	69	27
Charitativní a dobročinné akce	55	9	65	15
Duchovní služby v nemocnicích, hospicích či věznicích	55	9	54	6
Vzdělávací a kulturní akce	52	7	69	13
Celkem	n = 44*		n = 48**	

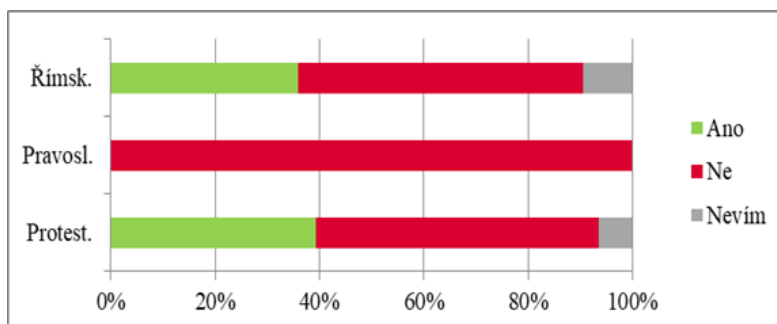
* Celkem je ve výzkumném vzorku 53 římskokatolických společenství.

** Celkem je ve výzkumném vzorku 94 ne-katolických společenství.

Tabulka č. 3 : „Realizuje Vaše společenství nějakou aktivitu, která vznikla proto, aby cílila zejména na Romy?“ (v abs. počtech)

	Římsk.	Pravosl.	Ne-katol.
Nevím	2	.	4
Ne	46	7	76
Ano	5	.	14
Celkem (n)	53	7	94

Graf č.2: Podpora projektů a organizací, které jsou zaměřeny na práci s Romy, podle typu církve.



Některá křesťanská společenství podporují různé projekty a organizace, které se zaměřují na práci s Romy, a to navzdory tomu, že tyto projekty a organizace nespádají pod správu daného společenství. Může se jednat například o hmotnou, finanční, personální či jakoukoli jinou podporu. **Graf č. 2** nabízí přehled toho, nakolik se společenství z výzkumného vzorku takové podpory účastní, či nikoli. Ze zahrnutých pravoslavných společenství se žádné z nich takové podpory neúčastnilo, u protestantských a římskokatolických společenství tento druh podpory dosahoval skoro 40 %. Mezi nejčastěji podporované projekty a organizace patří: charitní organizace (ať už světské či spadající pod církev), nízkoprahová centra a kulturní a volnočasové spolky.

ROMOVÉ V CÍRKVÍCH DNES (PŘÍKLADY SPOLEČENSTVÍ)

Jak již bylo předesláno v části o metodologii výzkumu, na základě výsledků dotazníkového šetření byla vybrána církevní společenství, která nějakým způsobem pracují s Romy, nebo do jejichž středu dochází Romové pravidelně.

Do tohoto příspěvku byla vybrána pouze některá z nich a naopak přidány další církevní organizace, společenství či osobnosti, jež se zkoumanými společenstvími spolupracují nebo na které bylo několikrát při různých rozhovorech odkazováno.

Sbor Nevo Dživipen¹³ v Novém Městě pod Smrkem

Jako první příklad záslužné misionářské a pastorační práce v rámci zkoumaných církví můžeme jmenovat vznik samostatného romského sboru v rámci Jednoty bratrské. Byl ustanoven v roce 2011 v Novém Městě pod Smrkem jako reakce na dlouhodobou potřebu samostatné duchovní správy romských věřících ve Frýdlantském výběžku.¹⁴ Romové se v této oblasti k Jednotě bratrské hlásili již od počátku 90. let, vznik samostatného sboru tak nebyl výsledkem pouhého chvílkového nadšení pro víru, ale vyplynul z dlouhodobého rostoucího zájmu romské menšiny a pečlivého pastoračního vedení ze strany vedení tamějších sborů Jednoty bratrské. V současné době je administrátorem sboru Štefan Banyák.

CB Rakovník + Romská církev v Rotavě

Také Církev bratrská patří mezi církve, které založili vlastní romský sbor, jehož prostřednictvím se více chtěli Romům přiblížit. Na založení tohoto sboru v Rakovníku se podílel Rudi Waltera¹⁵, který jse především spojován s dalším zde jmenovaným společenstvím OKSSR Cheb. Díky pomoci jeho a sboru v Rotavě mohl být rakovnický projekt zrealizován. Rotavské společenství ovšem nepatří pod Církev bratrskou, ale hlásí se k hnutí blízkému k pentekostalismu (letničnickému hnutí). Česká televize natočila o tomto společenství dokument, kde představuje jednoho z nejdůležitějších představitelů společenství Michala Kalu. Tento proslulý romský kriminálník díky silnému duchovnímu zážitku uvěřil v Boha a zcela změnil svůj život, výrazně tak ovlivnil i další romské spoluobčany, kteří podle jeho příkladu skoncovali se vším protizákonným i alkoholem a drogami. Zástupci společenství každodenně

¹³ v překladu „Nový život“

¹⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2015. str. 375.

¹⁵ Rudi Walter je zároveň i předsedou spolku Křesťanské vzdělávací centrum Sintů a Romů (CSRA), jenž v misijní službě mezi Romy v Německu i v ČR má mnohé zásluhy

působí mezi romskou komunitou v širokém okolí Rotavy a zvěstují své zázračné nalezení „správné cesty“.¹⁶

OKSSR Khangeri¹⁷ Cheb

Dalším společenstvím, u kterého se zastavíme, je OKSSR Khangeri Cheb. Toto společenství stojí jako samostatná jednotka a je oficiálně vedeno jako Občanské křesťanské sdružení Sintů & Romů. Jedním ze zakladatelů společenství je Martin Petík, který se ke křesťanské víře dostal díky Českobratrské církvi evangelické. Později se i s dalšími Romy od této církve oddělili a společně s německým sintským misionářem Rudi Walterem založili OKSSR. Sdružení má 22 členů, na bohoslužbách a dalších akcích se však v průměru sejde 50 až 70 dospělých, pro zhruba stejný počet dětí připravují členové sdružení také různé výchovné a vzdělávací akce.¹⁸

Mezi další církevní organizace a společenství, které by si zasloužily naši pozornost, patří určitě BJB Brno a Armády spásy Brno (klub pro romské děti od 70. let 20.st.), Teen Challenge (dětské centrum) v Brně, v Praze a v Šluknově¹⁹, Salesiáni dona Bosca²⁰ a řád Malé sestry Ježíšovy.²¹

ZÁVĚR

Během 20. století prošly církve na našem území různými změnami i díky vnějším okolnostem, které ovlivňovaly i jejich přístup k Romům. Je zjevné, že v tomto přístupu od roku 1918 proběhl určitý vývoj. Na rozdíl od předchozích období jsou Romové dnes pokládáni za součást naší společnosti. Církve prokazují daleko méně strachu z práce s Romy a více se jim otevírají. I díky zintenzivnění církevní činnosti u Romů je práce s nimi daleko lépe zorganizovaná.

Co se týče účasti Romů na církevním životě v dnešní době, stejně jako v minulosti se obracejí na církve především kvůli obřadům životního cyklu (křest, svat-

¹⁶ Reportéři ČT. Zázrak v Rotavě. [cit. 20.4.2018]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/1142743803-reporteri-ct/216452801240014/obsah/466041-zazrak-v-rotave>.

¹⁷ v překladu „Kostel/Chrám“

¹⁸ Náš sbor. O nás. [cit. 20.4.2018]. Dostupné z: <http://www.okssr-khangericheb.estranky.cz/>.

¹⁹ Dětské centrum Teen Challenge je ekumenickým sdružením vycházející především z Apoštolské církve. Pomáhá ohroženým dětem. Sociálně znevýhodněným dětem z blízkého okolí nabízí bezpečné místo, kde nacházejí řád, srozumitelná pravidla a stabilní tým pracovníků.

²⁰ Salesiánská střediska se zaměřují na romskou mládež různého věku. Jsou to střediska v Ostravě, v Českých Budějovicích a v Teplicích

²¹ V České republice žijí Malé sestry Ježíšovy uprostřed jednoho pražského sídliště a od roku 1992 v Děčíně-Boleticích na sídlišti, kde je cca 60-80 procent. Romské děti i dospělí se s nimi setkávají na ulicích nebo na chodbě panelového domu, kde bydlí.

ba, pohřeb), kterým dávají stále velkou náboženskou váhu. V současnosti ovšem můžeme pozorovat zvýšený zájem také o církevní kluby pro romské děti, o nárazové velké misijní akce a o speciální romské bohoslužby.

Jsem toho názoru, že v dnešní době se práce s Romy a celkově s menšinami hodnotí především podle toho, do jaké míry zvyšuje naději na větší integraci do společnosti dané menšiny²².

Pokud bychom se tedy na současnou realizovanou misijní a pastorační práci církvi v ČR měli dívat z tohoto pohledu, přiklonila bych se dle vlastních prozatím-ních výsledků výzkumu k závěrům podaným ve studii *Sociální inkluze Romů náboženskou cestou* Tomáše Hrustiče a Tatiány Podolinské. Podle nich mají misie výrazný vliv na změnu života Romů žijících v segregovaných komunitách. V některých případech dochází k odstranění a prevence různých jevů, které majoritní společnost vnímá jako negativní. Konkrétně se jedná o zbavování se různých závislostí, splácení dluhů, pokles míry drobné kriminality, zlepšení docházky dětí, zlepšení komunikační a sociální zručnosti (díky četbě Bible) a apod. V některých oblastech náboženské organizace představují jedinou možnost pro aktivní společenské vyžití Romů, pomocí kterého se buduje jejich pozitivní sebehodnocení a přirozená společenská participace. Pokud se tyto projevy v nich budou podporovat, může se dosáhnout nejen zkvalitnění života Romů ale i vzájemného odstranění bariér mezi nimi a majoritou.²³

Tento příspěvek vznikl za podpory grantového projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy č. 506116.

²² Viz např. BALOGOVÁ, Beáta, Eva PAVLÍKOVÁ a AlbertPeter RETHANN. *Vnitrocírkevní komunikace Čechů, Slováků a Romů: Příspěvek náboženských aktivit k integraci Romů*. Praha: Vyšehrad, 2008. 141 s. ISBN 9788070219744.

²³ PODOLINSKÁ, Tatiana a Tomáš HRUŠTIČ. *Boh medzi bariérami: sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*. Bratislava: ÚEt SAV, 2010. ISBN 9788089027347. str. 95-96.

CAVA'AT HA-RIBAŠ VE-HANHAGOT JEŠAROT

ANTONÍN ŠEDIVÝ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
antonin.sedivy@gmail.com

Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot

Abstract: The article Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot deals with one of the first printed books of East-European Hasidism called Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot (1793). It consists of the basic characteristics and information about this book, specifically its main attributes, its place in Hasidism, its content and structure, its language and literary style, its editing process, and its reception within and outside of Hasidism. The article is comprised of both information gained from the study of original Hebrew text of Tzava'at Ha-RIBaSH itself and from the study of secondary literature. The aim of this article is to introduce the unique Hasidic work Tzava'at Ha-RIBaSH ve-hanhagot yesharot to Czech readers.

Keywords: Judaism; Hasidism; Jewish Mysticism; Literature; BeSHT

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 481 – 487.

Cava'at Ha-RIBAš ve-hanhagot ješarot (dále jen *Cava'at Ha-RIBAš*)¹ představuje jedno z prvních děl chasidského² literárního dědictví. V kontextu „teologických“ chasidských spisů jde o v pořadí šestou vydanou knihu, která vyšla třináct let po vydání prvního díla, *Toldot Ja'akov Josef* (1780),³ v roce 1793.⁴ *Cava'at Ha-RIBAš* se podle dělení chasidské literatury uvedeného v *Encyclopaedia Judaica*⁵ (dále jen EJ) řadí do nejstarší skupiny spekulativní literatury, která před-

¹ Předložená studie vychází z první kapitoly připravované disertační práce *Cava'at Ha-RIBAš ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus*. V článku je použit přepis hebrejských slov do latinky, jehož autorem je docent Bedřich Nosek a jenž je uveden v NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer, 2009, s. 9-12. ISBN 80-900895-3-4. Takto přepsané termíny jsou uvedeny kurzívou.

² Novověký východoevropský chasidismus (hebrejsky *chasidut*, příslušník sg. *chasid*, pl. *chasidim*) představuje židovské nábožensko-mystické lidové hnutí, které vzniklo v 18. století na území tehdejší polsko-litevské unie. (EDITORIAL STAFF. Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 393-431.)

³ *Toldot Ja'akov Josef* je dílem Ja'akova Josefa z Polonoje (zemřel c. 1782), významného chasidského rabína druhé generace a prvního teoretika chasidismu. Jde o úplně první chasidský spis, jenž vyšel tiskem. (HALLAMISH, Moshe. Jacob Joseph ben Zevi ha-Kohen Katz of Polonnoye. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 11, s. 41-42.)

⁴ DYNNER, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 245-252. ISBN 978-0-19-517522-6. SHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 413. Dynner uvádí na citovaných stránkách souborný výčet chasidských děl vydaných do roku 1815.

⁵ SHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. Hasidism. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 414-415.

stavovala velmi účinné podhoubí pro šíření chasidských myšlenek.⁶ Spolu s dalšími ranými chasidskými spisy představuje *Cava'at Ha-RIBaŠ* jedno z významných děl, které přispělo k rychlému rozšíření chasidského učení.

Název. Název spisu je odvozen od textu prvního oddílu knihy. „Cava'at Ha-RIBaŠ“ odkazuje na zakladatele chasidismu, BeŠTa,⁷ akronymem rabi Jisra'el Ba'al Šem [Tov],⁸ a lze to přeložit jako „odkaz RIBaŠe“.⁹ „Hanhagot ješarot“ můžeme přeložit jako „správné vedení“.¹⁰ Skutečnost, že dílo bylo svým názvem připsáno BeŠTovi, který byl v době vydání známou osobností uvnitř i vně chasidismu, a bylo vydáváno za jeho závět či morální odkaz, přinesla *Cava'at Ha-RIBaŠ* velkou popularitu, ale také negativní pozornost odpůrců chasidismu.¹¹

Doba a místo vzniku. *Cava'at Ha-RIBaŠ* byla poprvé publikována ve městě Žovkva¹² v roce 1793. Jak však uvádí EJ, je možné, že existuje i starší edice publikovaná tamtéž, která však není datována.¹³ První dvě vydání v letech 1793 a 1794 byla s velkou pravděpodobností vytištěna v židovském tiskařství v Ostrohu, které představovalo na konci 18. a počátku 19. století jednu z největších židovských tiskáren na tehdejší polském a ruském území. Místo tisku však v těchto vydáních není uvedeno.¹⁴

Otázka autorství. Na titulní straně *Cava'at Ha-RIBaŠ* je uvedeno, že rukopis se nacházel ve vlastnictví rabiho Ješajahu z Janova,¹⁵ který však podle tradičních

⁶ Ibidem, s. 414.

⁷ Jisra'el ben Eli'ezer zvaný Ba'al Šem Tov, zkráceně BeŠT, (c. 1700-1760) byl charismatickým učitelem, lidovým léčitelem a zakladatelem chasidského hnutí. (BEN-SASSON, Haim Hillel, RUBINSTEIN, Avraham. Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 10, s. 743-748.)

⁸ Pod akronymem RIBaŠ je znám také rabi Jicchak ben Šešet Perfet (1326-1408), španělský rabín a významný halachista. (ZIMMELS, Hirsch Jacob, DEROVAN, David. Isaac ben Sheshet Perfet. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 10, s. 49.)

⁹ Termín *cava'a* je možné překládat také jako „závěť, poslední vůle, testament“. V historii judaismu se objevuje celá řada spisů, které je možné zahrnout do literárního celku tzv. *cava'ot*, tedy etických odkazů. Srov. DAN, Joseph. Wills, Ethical. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 74-75.

¹⁰ Doslova „správná vedení“, jelikož jde o plurál. Termín *hanhagot* vychází ze slovesného kořene nun-hej-gimel, který odkazuje k jednání či chování, a termín *jašar* obecně označuje to, co je „přímé, spravedlivé, čestné“ před Bohem. Literatuře *hanhagot* se dlouhodobě věnuje profesor Ze'ev Gries (1945-), který publikoval výsledky svého výzkumu např. v GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*. Jerusalem: Mosad Bialik, 1989. 21, 421 s. ISBN 965-342-526-9.

¹¹ GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 149.

¹² Žovkva je známá též pod polským názvem Żółkiew.

¹³ JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 462.

¹⁴ GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 106.

¹⁵ O této osobnosti se mi bohužel nepodařilo dohledat více informací.

i moderních závěrů nebyl jeho autorem, ani editorem.¹⁶ Jak z názvu spisu vyplývá, za autora byl zprvu označen a považován sám BeŠT, což vyvolalo značný rozruch. Proti BeŠTovu autorství se však na počátku 19. století vyjádřil Šne'ur Zalman z Ljady¹⁷ ve svém díle *Tanja* (část *Igeret ha-kodeš*, kapitola 25), kde píše následující:¹⁸

„[Je třeba] porozumět [tomu, že] rozumné výroky,¹⁹ které jsou zapsané v knize nazvané *Cava'at Ha-RIBAŠ*, nejsou doopravdy [BeŠTovou] závětí a že [nic takového BeŠT] před svým skonek nepřikázal. Jsou to pouze jeho [ničím] nezkalené sebrané výroky, které [lidé] sesbírali jeden po druhém, avšak [přitom] nevěděli, jak [přesně] vymezit jejich terminologii. Nicméně záměr [těch slov] je vpravdě pravdivý. ... Avšak kompilátor [těchto výroků] neuměl přesně vymezit jejich terminologii [a] gramaticky neznal přesný jazyk, vždyť BeŠT, jeho památka budiž požehnána, říkával slova Tóry v jazyce jidiš a ne ve svatém jazyce.“²⁰

Tímto vyjádřením jedné z nejdůležitějších postav chasidismu byla, jak se zdá, vyřešena otázka BeŠTova údajného autorství. Tím však vyvstaly otázky další: Kdo je tedy autorem *Cava'at Ha-RIBAŠ*? A jaký má toto dílo vztah k BeŠTovi?

Zatímco na otázku, kdo je autorem *Cava'at Ha-RIBAŠ* se dodnes nepodařilo odpovědět a vzhledem k charakteru díla se odpověď pravděpodobně nikdy nedozvíme, vztah k BeŠTovi je jasnější. V náboženských i vědeckých kruzích vládne shoda v tom, že jde o sbírku výroků BeŠTa a jeho žáka – Magida z Mezriče.²¹ Nejde však o doslovné zachycení výroků a učení prvních vůdčích postav chasidismu, ale o látku tradovanou původně ústně, která byla později zapsána někým, kdo pocházel z Magidovy školy. *Cava'at Ha-RIBAŠ* tak představuje sbírku kázání a tzv. *hanhagot*, tedy jakýchsi etických výpovědí o tom, jak má vypadat chování zbožného

¹⁶ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*. English Translation with Introduction, Notes and Commentary by Jacob Immanuel Schochet. New York: Kehot Publication Society, 1998, s. xii. ISBN 0-8266-0399-8. JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 462. Text na titulní straně *Cava'at Ha-RIBAŠ* lze přeložit následovně: „Kniha *Cava'at Ha-RIBAŠ ve-hanhagot ješarot*, která byla nalezena ve vlastnictví rabiho Ješajahu, hlavy rabínského soudu a akademie svaté komunity v Janově, ...“

¹⁷ Šne'ur Zalman z Ljady (1745-1813) byl významným chasidským cadikem, žákem Magida z Mezriče (viz poznámka 21) a zakladatelem lubavičského chasidismu, hnutí CHaBaD. *Tanja* (*Likutej amarim*) představuje první a základní dílo lubavičského chasidismu, publikované nejprve anonymně roku 1796. *Igeret ha-kodeš* je jednou z částí tohoto spisu, publikován byl poprvé v roce 1814. (JACOBS, Louis. Shneur Zalman of (Liozna-) Lyady. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 18, s. 501-508.)

¹⁸ JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 462. GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 150-151. *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xvi-xvii.

¹⁹ Citace z Př 1,2. Český ekumenický překlad překládá jako: „pochopit výroky rozumnosti“.

²⁰ *Tanja, Igeret ha-kodeš*, kapitola 25.

²¹ Dov Ber z Mezriče, zvaný (Velký) Magid z Mezriče (zemřel 1772) byl žákem BeŠTa a jednou z prvních vůdčích postav chasidismu. (LIEBES, Esther. Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 5, s. 766-768.)

chasida, zapsanou někým z Magidových žáků; přesná identita editora však není známa.²²

Témata, struktura a dělení *Cava'at Ha-RIBaŠ*. V textu *Cava'at Ha-RIBaŠ* figurují ústřední témata raného chasidismu, hlavním cílem celého spisu, jak se dočítáme v jeho prvním oddílu, je pak vést chasida k úplné bohoslužbě, které má být podřízen každý aspekt lidského života. Mezi konkrétními tématy figurují zejména tato: služba Bohu, přimknutí *devekut*, postava *cadika* (spravedlivého), modlitba, studium Tóry, plnění náboženských příkazů, pýcha a skromnost, radost a smutek, láska a bázeň před Bohem, a další.

Jak uvádí Schochet, od ostatních raných chasidských děl se *Cava'at Ha-RIBaŠ* odlišuje tím, že není pouhou kopií různých pramenů, ale že představuje monotematický editovaný výběr chasidského učení zaměřený na náboženskou etiku každodenního života.²³ Oproti ostatním tiskům jde zároveň o dílo relativně krátké, v hebrejsky psané sekundární literatuře bývá označováno jako *kuntres*, tedy brožura či knížečka. Vnitřní tematické řazení celkem 144 oddílů *Cava'at Ha-RIBaŠ* není souvislé, v některých pasážích však za sebou následuje několik obsahově podobných textů, avšak k jiným tématům se text vrací po značné odmlce.²⁴

Styl a jazyk. *Cava'at Ha-RIBaŠ* je navzdory svému etickému poslání, pro jehož potřeby by bylo vhodnější oslovovat posluchače formou dialogu, podávána ve třetí osobě (sg.). Svým stylem, ani jazykem se dílo nevymyká ranému chasidskému standardu. Jak uvádí Stern, spis byl napsán hebrejsky někým, kdo uvažoval v jidiš, avšak nejde o překlad z jidiš. Vyjádřeno jinými slovy: ačkoliv jsou zde použita hebrejská slova, gramatika a gramatické konstrukce jsou mnohem bližší jidiš než biblické a pobiblické hebrejštině.²⁵ Jazykem *Cava'at Ha-RIBaŠ* je tedy hebrejšтина s občasnou příměsí aramejštiny, a prakticky bez použití jidiš.²⁶ Text *Cava'at Ha-RIBaŠ* je ovlivněn ústní povahou chasidských kázání, kvalita syntaxe, ani stylu není primární otázkou, kterou by se autor či editor textu zabýval. V textu se čas-

²² JACOBS, Louis. *Zava'at Ribash*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, 462. BIALE, David et alii. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018, s. 243-244. ISBN 978-0-691-17515-7. GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 150.

²³ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xvi.

²⁴ Starší edice textu postrádají přesnou interpunkci a dělení na odstavce a jednotlivé oddíly. Pro účely své disertační práce a této studie přebírám dělení ze Schochetovy hebrejské edice. (*Sefer Cava'at Ha-RIBaŠ*. 5th Revised Edition. New York: Kehot Publication Society, 1998. xxiv, 208 s. ISBN 0-8266-5459-2.)

²⁵ STERN, Harold I. *The Testament of the Baal Shem Tov: A Study in the Polarities of the Spiritual Life*. [Nepublikovaná disertační práce.] Evanston: Northwestern University, 1976, s. xix. V tomto typu literatury jsou časté idiomatičké charakteristiky převzaté z jidiš, které formovaly strukturu vět v hebrejštině. (SHATZ-UFFENHEIMER, Rivka. *Hasidism*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 8, s. 414.)

²⁶ V *Cava'at Ha-RIBaŠ* se objevuje pouze jedno slovo v jidiš.

to vyskytují gramatické chyby, nedůslednosti a celkový nesoulad. Svým jazykem a stylem se *Cava'at Ha-RIBAŠ* zásadně odlišuje od pozdějších sbírek chasidských příběhů z druhé poloviny 19. století, které se více blíží biblické hebrejštině.²⁷

Redakce a editace. Přesný průběh vzniku *Cava'at Ha-RIBAŠ* zůstává dodnes neobjasněn, přesto jsou však známé některé základní momenty redakce tohoto spisu. Obsah *Cava'at Ha-RIBAŠ* sestává z již dříve sebraných kázání a učení Magida z Mezriče,²⁸ z nichž editor část vynechal, a z látky, která nebyla v dřívějších spisech uvedena a kterou editor *Cava'at Ha-RIBAŠ* shromáždil. Logickým důsledkem této redakční práce je, že výsledné pořadí textů je dílem tohoto editora, či chceme-li redaktora. Důležitou skutečností je také to, že editor rozdělil některé dříve publikované texty a v *Cava'at Ha-RIBAŠ* je umístil na rozdílná místa, či z nich jednu část vůbec nezařadil, což vyústilo ve změnu významu a vyznění některých z těchto textů.²⁹

Obsahové paralely s jinými chasidskými díly. Jak již bylo ukázáno v úvodu této studie, *Cava'at Ha-RIBAŠ* nestojí mimo celek rané chasidské literatury. To se odráží i ve skutečnosti, že mnohé z jejích textů byly zároveň součástí jiných sbírek chasidského učení. Všechny tyto sbírky vykazují v určitých ohledech, například v otázce obsahu, jazyku a stylu, silnou podobnost, *Cava'at Ha-RIBAŠ* navazuje zejména na *Magid devarav le-Ja'akov*³⁰ a *Likutim jekarim*.³¹ Obsahově paralelní kázání a učení však nejsou vždy uvedena ve stejném znění a pořadí. Celkově lze otázku textových duplicít a paralel shrnout závěrem, že většina obsahu *Cava'at Ha-RIBAŠ* má relevantní obsahové paralely k dalším spisům pocházejících ze školy Magida z Mezriče.³²

Přijetí Cava'at Ha-RIBAŠ v chasidismu. *Cava'at Ha-RIBAŠ* je jednou z nejpopulárnějších chasidských knih, počet jejích edic přesáhl čtyřicet.³³ Popularitu spisu ilustruje rychlý sled vydávání v prvních letech po jejím prvním tisku, Dynner uvádí

²⁷ Srov. KAHN, Lily Okalani. The Grammatical Composition of the Early Hasidic Hebrew Tale. *Journal of Semitic Studies*, 2011, LVI, 2, s. 331-347. ISSN 0022-4480.

²⁸ Je třeba připomenout, že Magid z Mezriče v některých textech tradoval učení BeŠTa.

²⁹ GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 169 a 179. Pro více informací viz *Ibidem*, s. 149-181.

³⁰ *Magid devarav le-Ja'akov* (1781) představuje sesbírané výroky a učení Magida z Mezriče. (LIEBES, Esther. Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 5, s. 766-768.)

³¹ *Likutim jekarim* (1792) představuje s největší pravděpodobností dílo Mešulama Fejbuše Hellera ze Zbaraže (zemřel c. 1795). (JACOBS, Louis. Meshullam Feivush Heller of Zbarazh. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 14, s. 79.)

³² JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 462-463. GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 169.

³³ JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 463. *Sefer Cava'at Ha-RIBAŠ*, 1998, s. 207-208. Výpis edic publikovaných do roku 1998 lze nalézt v *Sefer Cava'at Ha-RIBAŠ*, 1998, s. 207-208.

výčet edic z let 1793, 1794, 1795 a 1796 (vše Žovkva), 1797 (Lvov), 1797 a 1800 (Korec), 1803 (místo neznámé) a 1815 (Berdičev).³⁴ Po první edici v roce 1793 tedy následovalo v relativně krátké době deseti let celkem sedm dalších vydání. Na sklonku roku 1815 pak byla *Cava'at Ha-RIBaš* v množství dotisků na sdíleném druhém místě společně s *Magid devarav le-Ja'akov*, které však vyšlo již roku 1781, tedy o dvanáct let dříve. Více vydávaným spisem byla pouze *Tanja* (1796) Šne'ura Zalmana z Ljady.³⁵

Celkově lze tedy shrnout, že *Cava'at Ha-RIBaš* je v rámci chasidismu rozšířeným a velmi oblíbeným dílem, které bylo kladně přijato dílem díky svému názvu odkazujícímu na zakladatele chasidismu, BešTa, a zčásti kvůli svému nevelkému rozsahu, ať již jde o rozsáhlost spisu nebo o délku a relativní jednoduchost jednotlivých učen. Malý rozsah umožnil též širokou distribuci a zvýšil dostupnost textu pro potenciální čtenáře.³⁶

Reakce mitnagdim³⁷ na Cava'at Ha-RIBaš. *Cava'at Ha-RIBaš* se stala velmi rychle populárním dílem. V době jejího vydání byl již BeŠT všeobecně uznáván jako zakladatel chasidismu, proto název tohoto spisu navozoval dojem určitého manifestu chasidského hnutí. Pravděpodobně to byla tato skutečnost, která spolu s několika dalšími vyvolala ostrou reakci *mitnagdim* navzdory faktu, že samo dílo bylo považováno za relativně konvenční a velká část z jeho obsahu vyšla již o rok dříve v *Likutim jekarim*. V 90. letech 18. století tedy došlo k několika perzekučním opatřením proti *Cava'at Ha-RIBaš*, například k jejímu zákazu a pálení ve Vilně, Krakově a jak uvádí EJ, i v Praze.³⁸ Mimo těchto přímých zásahů proti *Cava'at Ha-RIBaš* proti ní vstal odpor i ve spisech *mitnagdim*. Litevský kazatel Jisra'el Loebel³⁹ o ní podává ve svém díle⁴⁰ negativní zprávu obsahující mnoho historických a dalších nepřesností, např. zde píše, že ji vydal sám BeŠT, který však byl již několik

³⁴ DYNNER, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, 2006, s. 247.

³⁵ Ibidem, s. 202.

³⁶ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xxxviii.

³⁷ Jako *mitnagdim* (doslova „protivníci“) označujeme odpůrce chasidismu sídlící zejména v oblasti dnešní Litvy. (EDITORIAL STAFF. *Mitnaggedim*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 14, s. 371.)

³⁸ BIALE, David et alii. *Hasidism: A New History*, 2018, s. 243-244. *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xxxviii. GRIES, Ze'ev. *Sifrut ha-hanhagot: Toldotejha u-mekoma be-chajej chasidej rabi Jisra'el Ba'al Šem Tov*, 1989, s. 149-150. JACOBS, Louis. *Zava'at Ribash*. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 463.

³⁹ Jisra'el Loebel (konec 18. století) byl kazatel a rabínský soudce, který se po získání pověření v roce 1797 stal jedním z velmi aktivních oponentů chasidismu. (LIEBES, Esther. Loebel, Israel. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 13, s. 161-162.)

⁴⁰ Dílo vyšlo pod názvem *Glaubwuerdige Nachricht von einer neuen und zahlreichen Sekte unter den Juden, die sich Chassidim nenn...* v roce 1799. (LIEBES, Esther. Loebel, Israel. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 13, s. 161.)

desítek let po smrti.⁴¹ Toto dílo nepředstavuje jediný případ písemné opozice vůči *Cava'at Ha-RIBAŠ*.⁴²

Mezi konkrétní více či méně podložené připomínky patřily zejména tyto: Znevažování Tóry a studia Tóry (odd. 41 a 74), lehkovážnost (odd. 44, 45, 46 a 107), antinomismus⁴³ (odd. 64, 96 a 109), nemravnost (odd. 68 a 109), blasfemie (odd. 87 a 127), neustálá radost (odd. 137), odlišné liturgické zvyklosti (odd. 143) a další.⁴⁴ Mezi další výtky patřilo například podřízení studia Tóry dosažení *devekut*, kdy bylo mnohdy vnímáno pouze jako prostředek vedoucí k *devekut*, a nikoliv již jako cíl samotný. Studium bylo také podle názoru *mitnagdím* upozadováno až za modlitbu, což se protivilo tradičním hodnotám.⁴⁵

Shrnutí. Jak je patrné z předcházejících řádků, *Cava'at Ha-RIBAŠ ve-hanhagot ješarot* představuje jedno z unikátních, velmi zajímavých a inspirativních děl novověkého východoevropského chasidismu. Ač na jednu stranu zcela zapadá do kontextu rané chasidské literatury, na stranu druhou je jedinečné díky práci svého editora s výběrem témat jednotlivých textů. Každopádně lze konstatovat, že na základě mnoha faktorů, které přispěly k oblíbenosti tohoto spisu v rámci chasidismu, ovlivnila *Cava'at Ha-RIBAŠ* v době svého vydání tvář chasidismu i pohled na chasidismus zvnějšku. S politováním však musím poznamenat, že navzdory výše napsanému se *Cava'at Ha-RIBAŠ* a problematikou s ní spojenou věnoval důkladněji pouze izraelský badatel Ze'ev Gries. Toto považuji za nedostatek, který jsem se rozhodnul tímto svým článkem a zejména připravovanou disertační prací *Cava'at Ha-RIBAŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus* napravit a dostat tak toto dílo do povědomí české odborné veřejnosti. Neboť chasidismus není pro českého čtenáře neznámým pojmem, avšak jeho znalost je většinou pouze povrchní a nedosahuje ke konkrétním dílům, která představují jedinečný zdroj poznání raného chasidismu a jeho učení.

Tato odborná studie vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

⁴¹ DUBNOW, Simon. The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia. In HUNDERT, Gershon D. (ed.) *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991, s. 46-48. ISBN 0-8147-3470-7.

⁴² Jedním z dalších děl, kde se objevila kritika *Cava'at Ha-RIBAŠ*, bylo například *Sefer viku'ach* (1798) Jisra'ela Loebela. (*Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxvii-xli.)

⁴³ Činy odporující zákonu, v judaismu tedy *halaše* (židovskému právu).

⁴⁴ *Tzava'at Harivash: The Testament of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, 1998, s. xxxviii-xli.

⁴⁵ JACOBS, Louis. Zava'at Ribash. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 21, s. 463.

DĚJINNÉ KOTRMELCE CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) V LETECH 1938 – 1945

MARTIN JINDRA

ÚSTAV PRO STUDIUM TOTALITNÍCH REŽIMŮ, ÚSTŘEDNÍ ARCHIV A MUZEUM ČČSH
INSTITUTE FOR THE STUDY OF TOTALITARIAN REGIMES, THE CENTRAL ARCHIVES
AND MUSEUM ČČSH
martin.jindra@ustrcr.cz

Historical tumbles of the Czechoslovak (Hussite) Church in the years 1938-1945

Abstract: The Czechoslovak (Hussite) Church was the second most numerous church in the Protectorate of Bohemia and Moravia, after the Roman Catholic Church. Due to its wide membership base and its activities not only in the Czech lands, but also in Slovakia and Vienna, the Czechoslovak (Hussite) Church had to face the changes on the European continent. Equally important was its struggle with the occupation and protectorate administration after March 1939, which was reflected in the functioning and internal structure of the Church, thereby causing tensions.

Keywords: Czechoslovak Church (Hussite); Nazi occupation; persecution

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 488–496.

Církev československá (husitská)¹ byla po římskokatolické církvi druhou nejpočetnější v Protektorátu Čechy a Morava.² Vzhledem k široké členské základně a působení nejen v českých zemích, ale i na Slovensku, Podkarpatské Rusi a ve Vídni, se ČČS(H) musela vyrovnávat se změnami na evropském kontinentu. Neméně důležitý byl její zápas s okupační a protektorátní správou po březnu 1939, který se odrážel ve fungování a vnitřní struktuře církve a způsoboval v ní napětí.

Církevní politika nacistického režimu byla od uchopení moci v Německu v roce 1933 součástí jeho strategie na ovládnutí všech složek společnosti. Po zřízení protektorátu mohl okupační režim na obsazeném území využít nabyté zkušenosti z Říše. Církevní politiku usměrňoval zejména Úřad říšského protektora pro Čechy a Moravu. Po protektorátní linii se situace církvi a náboženských

¹ Autor pro zjednodušení užívá tento název, přestože od konce dubna 1940 až do května 1945 byla církev nucena bez potřebného schválení sněmem používat označení „Církev českomoravská“. Aplikovaná zkratka ČČS(H) označuje název Církve československé (husitské). Charakteristika „husitská“ byla k názvu církve přiřčena z rozhodnutí VI. řádného sněmu v roce 1971.

² Po mnichovských událostech se k ČČS(H) na zbytku neodtrženého území hlásilo přes 730 000 členů.

společností fakticky nezměnila. Vztahy mezi státem a církvemi nadále spadaly do kompetence ministerstva školství a národní osvěty (MŠNO). Církvě patřily mezi potenciální „světonázorové protivníky“ nacistického hnutí a jeho zamýšlené vize „nových pořádků“ v Evropě. Z tohoto důvodu se na ně zaměřovaly složky nacistického represivního aparátu. Po vymezení kompetencí mezi bezpečnostní službou (Sicherheitsdienst – SD) a tajnou státní policií (Geheime Staatspolizei – gestapo) v roce 1937 bylo stanoveno, že se SD bude ve vztahu k církvím věnovat „obecním a zásadním otázkám“ a gestapo jednotlivým případům, u nichž přicházel v úvahu policejní zásah.³ Na řídicích úřadovnách gestapa v Praze a Brně byly za tím účelem zřízeny samostatné referáty.

V průběhu šesti okupačních let se intenzita perzekučních opatření proti církvím měnila. První výraznější zásah vůči církvím jako jednomu z ideologických odpůrců nacistického režimu přišel 1. září 1939, kdy byl v rámci preventivní akce „Albrecht I.“⁴ vzat do tzv. ochranné vazby⁵ větší počet kněží. Z ČČS(H) dopadlo zatčení na duchovní Františka Sedláčka a Václava Vyšohlída. V několika náboženských obcích byli akcí postíženi činovníci rad starších.

V září 1941 projednávali církevní referenti ze všech řídicích úřadoven gestapa na pracovním aktivu v Berlíně další postup vůči „náboženskému protivníkovi“. Reinhard Heydrich potvrdil neslučitelnost nacistické ideologie se světonázorem náboženských odpůrců. „*Avšak praktické kroky, jimiž čelíme protistátní činnosti náboženských protivníků, musí být nyní skryty za promyšlenou a pružnou taktiku.*“⁶ Jak je popsáno níže, tento princip byl vůči ČČS(H) uplatňován po celou dobu nacistické okupace. Dokud církev nepřekážela uplatňování ideologicko-politických vizí okupační moci, zůstávala stranou administrativních a represivních opatření. Kdykoli ale vznikla potřeba, vytvořila okupační moc v součinnosti s protektorátní správou a bezpečnostním aparátem na církev tlak, aby prosadila své požadavky.

Církev československá (husitská) byla za první republiky státem uznanou církví, což respektovaly druharepublikové, protektorátní i okupační orgány. Odlišná situace pro ČČS(H) nastala za hranicemi protektorátu. Na podzim 1938 došlo

³ KAŇÁK, Petr – KRČMÁŘ, Dalibor – VAJSKEBR, Jan: *S jasným cílem a plnou silou. Nasazení německých policejních složek při rozbití Československa 1938–1939*. Památník Terezín, Terezín 2014, s. 15.

⁴ Plánovaná bezpečnostní akce nazývaná „Albrecht I.“ měla za cíl ochromit opoziční síly a zastrašit obyvatelstvo protektorátu. Z valné části byly německými policejními složkami zatčeny významné osobnosti českého kulturního, politického, ale i církevního života. Jmenovitě např. Petr Zenkl, Ferdinand Peroutka, Lev Sychrava či Emil Filla.

⁵ Výnos o ochranné vazbě z 25. ledna 1938 mohl být nařízen proti osobám, které svým jednáním ohrožovaly bezpečnost německého národa a státu. Výkon ochranné vazby probíhal v koncentračních táborech.

⁶ STŘÍBRNÝ, Jan: *Církev a náboženský život za nacistické okupace*. In: *Vlastenectví, církev a společnost v proměnách 19. a 20. století*. Uspořádal Jiří Mach. Město Dobruška za přispění Královéhradeckého kraje, Dobruška 2009, s. 102.

k oklešťování Československé republiky, které se organizačně i územně dotklo náboženských obcí v tzv. Sudetské župě,⁷ na polském území, na Slovensku a Podkarpatské Rusi. Církev přišla na Slovensku o obce v Košicích (1351 členů), Petržalce (425 členů) a Nových Zámčích (377 členů). K nim je nutné připočítat ještě řadu bohoslužebných středisek, z nichž k nejpočetnějším patřilo Komárno (194 členů) a Lučenec (140 členů).⁸ Kromě toho byly zmenšeny obvody náboženských obcí Bratislava, Brezno nad Hronom, Zvolen a Žilina. Na řadě míst se tak přestaly sloužit bohoslužby a vyučovat náboženství. Horthyovské Maďarsko navíc zabralo na Podkarpatské Rusi ještě náboženské obce Mukačevo (400 členů) a Užhorod (800 členů).⁹

V polském záboru trvale uvízlo necelých 15 000 věřících z náboženských obcí Rychvald, Doubrava, Petřvald, Nový Bohumín, Prostřední Suchá a Lazy. Členové ČČS(H) byli proti jejich vůli i s dětmi zapsáni polskými úřady jako římskokatolíci, s výjimkou rodin, které se přihlásily k evangelickému vyznání. Všichni duchovní museli opustit své věřící, rady starších byly nuceně rozpuštěny. Poláci ČČS(H) zakázali každý náboženský úkon a znemožnili její další existenci. Přiznání se k této církvi stačilo k tomu, aby i starousedlíci byli do 48 hodin vykázáni za hranice. Biskup Stibor neutěšený stav komentoval slovy: „*Praha neuvěří, jaký teror polský bratr zde vyvíjí, Němec jest v našich očích hotovým gentlemanem.*“¹⁰

Kam až v této době sahala polsko-československá nevraživost, si můžeme demonstrovat na příkladu Rychvaldu. Místní farář Karel Vodička musel náboženskou obec opustit bezprostředně po záboru polským vojskem. Kněz se tak stal vůbec prvním vyhoštěným rychvaldským občanem. Správou náboženské obce – dokud to bylo možné – byl pověřen jako místní rodák pomocný duchovní Antonín Svrčina. Ani jemu ale nebyla dána možnost déle pečovat o svěřenou farnost. Po zákazu bohoslužeb, které připravoval na 16. října 1938, se zástup shromážděných věřících odebral na místní hřbitov k hrobům zakladatelů náboženské obce. Zde se po projevech a za zpěvu písně „*Bůh je s námi*“ účastníci začali rozcházet do svých domovů. Právě v ten okamžik zasáhla polská policie, která věřící začala násilím rozhánět, takže mnozí z nich zkrvavení utekli do Michálkovic. Duchovní Antonín Svrčina a člen rady starších, učitel Bedřich Rusín byli zatčeni, 48 hodin drženi o hladu a v zimě ve věznici policejního ředitelství v Těšíně, odkud byli v zuboženém sta-

⁷ O náboženských obcích ČČS(H), které zůstaly v německém záboru, viz JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa. Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945*. ÚSTR – ČČSH, Praha 2017, s. 12–13.

⁸ BŘINČIL, Václav: *Církev československá v Krajině Slovenské. Český zápas*, 1939, č. 9, s. 71.

⁹ WOHLAUF, Otto: *Slovensko smúti. Palcát*, 1938, č. 45, s. 3.

¹⁰ *Zemský archiv Opava – pobočka Olomouc* (dále jen ZAO Olomouc), f. Diecézní rada ČČS(H) Ostrava, k. 16, inv. č. 240, zpráva slezské diecéze adresovaná ústřední radě z 20. 10. 1938.

vu vypovězení za hranice okleštěného Československa.¹¹ „Po výslechu přistoupil ke mně polský voják a musel jsem slyšet ty nejhorší a nejsprostší nadávky, jaké kdy lidská mluva stvořila. Pak mě začal bít pěstí do obličeje, takže jsem utrpěl krevní podlitiny na uších a na krku. Lékařské vysvědčení o mém zranění leží u policejního ředitelství v M. Ostravě, kam jsem se dostavil po svém propuštění, abych tam svůj případ oznámil. Když mě voják přestal tlouci, tu připravený policajt mě několikrát udeřil pendrekem. Byl jsem trestán proto, že prý jsem ‚provokatér a pobuřovatel lidu‘.“¹²

Církev kromě šesti farností přišla též o čtyři katechetská místa. Diecéze podala hned v říjnu 1938 žádost na polské vojvodství, aby jí bylo povoleno vysílat podle potřeby alespoň v nejnútnejších případech na zabrané území kněze, ale žádná odpověď se nedočkala. Také osobní intervence biskupa Ferdinanda Stibora u polského vojvody v Těšíně nepřinesla pozitivní výsledek. Týdeník *Palcát* 10. listopadu 1938 mohl pouze konstatovat: „Ve všech náboženských obcích čsl. se neúřaduje a Husovy sbory jsou dosud uzavřeny. Nevíme, co bude dál.“¹³

Ani po vypuknutí druhé světové války, kdy se Těšínsko stalo součástí Německé říše, se nepodařilo dosáhnout znovuotevření sborů a obnovení činnosti CČS(H). Až na výjimečné případy, kdy mohly být na obsazeném území konány zejména pohřby, se nepodařilo církevní život obnovit a věřící, kteří setrvali ve své víře a nepřestoupili na evangelické nebo katolické vyznání, žili až do května 1945 v církevním vakuu.

Dne 5. dubna 1939 byla výnosem slovenského ministerstva školství a národní osvěty zrušena doposud platná *Ústava CČS* a zakázána působnost církve na Slovensku. Církev československá (husitská) se tak stala první z tzv. malých církví, které byla zastavena činnost. Právního základu pro svou existenci tak pozbylo zbylých devět náboženských obcí na Slovensku (Bratislava, Brezno nad Hronom, Michalovce, Liptovská Osada, Trenčín, Trnava, Spišská Nová Ves, Zvolen a Žilina). Na Podkarpatské Rusi církve ztratila Chust a Slatinské Doly. Církví, k níž se v této době stále ještě hlásilo 7805 členů a zaujímal tak páté místo na Slovensku, byl zabaven veškerý majetek, farní úřady byly zapečetěny, většina z 20 duchovních byla nucena Slovensko nedobrovolně opustit. Církev československá (husitská) v té době

¹¹ Velikou nenávist k Čechům projevili Poláci v den, kdy si celý křesťanský svět připomíná zrození Boží lásky v Ježíši Kristu, na Štědrý den 24. prosince 1938. Tehdy vypověděli z Rychvaldu na hodinu několik desítek rozhodných českých lidí právě ve chvíli, kdy se připravovali ve svých domovech k štědrovečerní večeři. Mezi vyhoštěnými byl i poválečný předseda rady starších Karel Střelka. *ÚAM CČSH*, f. Odboj CČS(H) v době nacistické okupace, k. 4, odpovědi náboženských obcí na oběžník č. 26/1945, zpráva z Rychvaldu z 22. 10. 1945.

¹² *Ústřední archiv a muzeum CČSH* (dále jen *ÚAM CČSH*), f. ÚR CČS, osobní záležitosti duchovních (G), nezpracováno, 1938, zpráva A. Svrčiny adresovaná slezské diecézní radě z 17. 11. 1938.

¹³ Ze zabraného území. Náboženské obce čsl. *Palcát*, 1938, č. 45, s. 3.

na Slovensku mimo jiné vlastnila kostel, faru a pozemek v Liptovské Osadě nebo stavební pozemky v Nových Zámčích, Košicích a Bratislavě.¹⁴ Na Podkarpatské Rusi byl připraven stavební pozemek pro sbor v Užhorodě.

Abychom si uměli představit, kam až sahala perzekuce Čechů na Slovensku, připomeňme si případ předsedy církevního výboru v Turčianském Sv. Martinu, který spadl do obvodu náboženské obce CČS(H) v Žilině. Po ustavení slovenské autonomní vlády, které proběhlo právě v Katolickém domě v Žilině, se vedení náboženské obce začalo obávat své likvidace. V té době s poměry nedostatečně obeznámené vedení olomoucké diecéze vybízelo činovníky k zachování klidu a rozvahy. Radilo stáhnout se z veřejného prostoru, ale nerezignovat.¹⁵ V Žilině se to celkem dařilo. Smutná zpráva však dorazila před koncem roku 1938 z Turčianského Sv. Martina. Tam došlo v souvislosti se štvanicí vůči českému obyvatelstvu – běžná byla v té době například hesla „Židé a Češi nechť jdou do Mekky“ nebo „Čecha a Žida do pytle a pytel do Dunaje“ – k tragické události. Předseda místního církevního výboru Ladislav Siedešbauch byl natolik zasažen útoky na svoji osobu, že si ze zoufalství sáhl na život. Jeho tělo bylo 12. prosince 1938 převezeno do rodinné hrobky v Praze.¹⁶ Naproti tomu v kritickém období podzimu 1938 zaznamenala farní správa v Žilině jednu zcela neobvyklou událost, když se do CČS(H) přihlásil profesor učitelského ústavu z obce Horná Štubňa Buňata s manželkou. „*To je muž pevné odvahy a silného přesvědčení,*“ komentoval jeho vstup farář Rudolf Biringer.¹⁷

Celkový úbytek členů CČS(H) po státoprávních změnách v letech 1938–1939 nebylo na Státním úřadě statistickém možné přesně zjistit, ale podle dostupných čísel dosáhl podle výpočtů autora přibližně 45 000.¹⁸

Rovněž na území protektorátu nastaly momenty, kdy byla výrazněji ohrožena samotná existence CČS(H), která byla okupačními orgány vnímána jako vycházející z husitství a nepříliš přátelská vůči německví. Poprvé o přijetí zvláštních opatření proti církvi okupační správa uvažovala v září 1939. Impulz vzešel od říšského ministerstva pro církevní záležitosti a měl se dotknout jak CČS(H), tak i Českobratrské církve evangelické (ČCE). Nakonec ale Úřad říšského protektora pro Čechy a Moravu společně se zemskými rady, bezpečnostními složkami a MŠNO, jehož čeští úředníci zřejmě úmyslně marginalizovali dopad působení dvou nejpočetněj-

¹⁴ HRADIL, Jan: *Dějinný vývoj Církve československé (husitské) na Slovensku a Podkarpatské Rusi*. Diplomová práce, Husitská teologická fakulta UK, Praha 1995, s. 118–123.

¹⁵ ZAO Olomouc, f. Diecézní rada CČS(H) Olomouc, k. 100, inv. č. 629, dopis J. R. Stejskala adresovaný radě starších v Žilině z 13. 10. 1938.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 43–115.

ších nekatolických církví na českou společnost, vyhodnotily vliv CČS(H) na politické dění jako nepodstatný a spokojily se prozatím s vynucenou změnou jejího názvu, neboť nehodlaly zavdávat příčinu k případnému vyvolání neklidu v protektorátu.¹⁹ V obdobném duchu se vyjádřil též náměstek pražského primátora prof. Josef Pfitzner: „*Všechny bližší detaily o významu této církve lze vyčíst v knize, která byla vydána před velmi krátkou dobou v Lipsku a zabývá se vznikem a současným významem československé národní církve, a která je k dispozici u pana dr. Urbana,*²⁰ *pracovníka Úřadu říšského protektora, oddělení pro kulturní záležitosti. V Praze vlastní tato církev několik kostelů, jakož i svoji teologickou fakultu.*²¹ *Věnuje se především péči o památku na Jana Husa a zastává výrazně antiříšské postoje. Není mi doposud známo, že by tato církev zasahovala nějak silněji do politického dění, i když se domnívám, že občasnou silnější výzdobu Husova pomníku by bylo možné připsat těmto kruhům. Bylo by však vhodné uvažovat o změně názvu česko-slovenská národní církev tak, aby to odpovídalo nynější politické situaci. Česko-bratrská církev nevykonává ve veřejném životě žádnou jakkoli zaznamenanou činnost.*“²²

Druhý kritický moment církev prožívala v době zatčení správce pražské diecéze Jana Lomoze, který byl v prosinci 1944 vzat do ochranné vazby na přímý zásah německého státního ministra pro Protektorát Čechy a Morava K. H. Franka, když odmítl vstoupit do aktivistické České ligy proti bolševismu. Tehdy byl opakovaně zván do hlavní úřadovny gestapa v Petschkově paláci a na MŠNO farář Karel Vodička, jehož správce církve Ferdinand Stibor pověřil zastupováním Jana Lomoze. Při jednání s přednostou nekatolického oddělení Ondřejem Charvátlem se Vodička dozvěděl, že Lomozův případ²³ je vztahován na církev jako celek a že CČS(H) je zralá k rozpuštění. „*Nejprve jí bude odňata dotace a pak [bude] rozpuštěna pro odbojové husitské zásady.*“²⁴ Hrozba nakonec realizována nebyla. Od podzimu 1944 do jara 1945 ale gestapo zatklo neobvykle velký počet kněží. Vedle Jana Lomo-

¹⁹ *Národní archiv* (dále jen NA), f. Úřad říšského protektora v Čechách a na Moravě, inv. č. 541, sign. I-10 K, stanovisko vrchního zemského rady v Německém Brodě z 6. 10. 1939.

²⁰ Německý historik Rudolf Urban vydal v roce 1938 v Lipsku knihu *Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischer und der orthodoxen Kirche*, kterou v *Náboženské revue* kriticky čtenářům představil ThDr. Alois Spisar. SPISAR, Alois: *Německý spis o čs. církvi. Náboženská revue*, 1938, roč. X, č. 3, s. 174–183; srov. HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Nakladatelství L. Marek, Brno 2007, s. 252–255.

²¹ Vlastní teologickou fakultu CČS(H) provozovala až od roku 1950.

²² NA, f. Úřad říšského protektora v Čechách a na Moravě, inv. č. 541, sign. I-10 K, stanovisko J. Pfitznera k CČS(H) a ČCE z 16. října 1939.

²³ JINDRA, Martin: Jan Lomoz, jeden ze sabotérů České ligy proti bolševismu. *Paměť a dějiny*, 2010, roč. IV, č. 1, s. 79–92.

²⁴ VODIČKA, Karel: Zralá k rozpuštění. *Český zápas*, 1965, č. 49, s. 1.

ze a následně i Karla Vodičky²⁵ skončilo v nacistických věznicích a koncentračních táborech dalších pět duchovních (Rudolf Babula, Václav Falta, Josef Kracík, Jaroslav Reitmeier a Jaroslav Surý), ale církev přežila až do osvobození v roce 1945.²⁶

Od dubna 1940 musel být mocenským zásahem, jenž narušil dosud platnou autonomii CČS(H), změněn název církve z „československá“ na „českomoravská“. Církevní autonomie byla protektorátní správou podstatně zasažena též po úmrtí východočeského biskupa Stanislava Korduleho a patriarchy ThDr. Gustava Adolfa Procházky.²⁷ Regulérně a demokraticky zvolený Korduleho nástupce ve funkci biskupa JUC. Jan Amos Tabach nebyl v roce 1941 ve funkci MŠNO potvrzen, takže diecézi v dalších válečných letech vedl pouze správce František Fišera.²⁸ Státní zásah zmařil také dokončení volby třetího patriarchy, takže církev až do května 1945 musela být spravována nestorem biskupského sboru Ferdinandem Stiborem.²⁹

Jak významně církev tyto zásahy oslabily, se projevilo v revolučních dnech května 1945, kdy se vcelku bez většího vnitrocírkevního odporu vedení CČS(H) ujal prokomunisticky orientovaná Ústřední národní správa Církve československé (ÚNS CČS). Podhoubí pro tento revoluční krok se rozbuželo právě nastoleným provizoriem ve vedení válečné CČS(H).

Vedle administrativních zásahů do duchovní správy se církev musela vyrovnávat rovněž s restriktivními opatřeními v oblasti hospodaření a správy majetku. První vlnu materiálních ztrát zaznamenala na podzim 1938 na odstoupeném území. Další škody souvisely se ztrátou zbylých náboženských obcí na Slovensku a Podkarpatské Rusi nebo se zřízením výcvikového prostoru SS (SS-Truppenübungsplatz „Beneschau“, od září 1943 „Böhmen“). V několika farnostech byly do církevních objektů nuceně nastěhovány školy nebo němečtí „nájemníci“. Na druhou stranu CČS(H) plošně postihl zákaz konat bohoslužby ve školních objektech, neboť na řadě míst neměla vlastní kostely a modlitebny, a musela si tak za vyšší nájemné pronajímat náhradní bohoslužebné prostory. Z chrámů musely být odstraněny symboly spojené s existencí první republiky a jejím prezidentem T. G. Masarykem,

²⁵ Karel Vodička byl zatčen 9. února 1945. Více viz JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 595–598.

²⁶ Farář Rudolf Babula byl zavražděn 10. dubna 1945 v Mauthausenu, Václav Falta zemřel pravděpodobně v květnu 1945 bezprostředně po opuštění Malé pevnosti v některé z terezínských nemocnic. Podrobné životopisné medailony všech zatčených duchovních JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 419–610.

²⁷ Patriarcha v této době současně zastával službu pražského biskupa.

²⁸ Podrobněji JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 330–336.

²⁹ Podrobněji JINDRA, Martin: „Střežte mi církev“. Neúspěšná válečná volba nového patriarchy Církve československé (husitské). In: *Paměť a dějiny*, 2017, roč. 11, č. 2, s. 18–28.

pietní místa připomínající československou legionářskou tradici nebo symboly odkazující na českou reformaci a M. Jana Husa.

Administrativní příspěvek, který církev pravidelně dostávala na věčná vydání, jí byl za nacistické okupace snížen, a v roce 1942 došlo dokonce k jeho zastavení, neboť němečtí úředníci protektorátního MŠNO prohlásili, že CČS(H) nemá na příspěvek právní nárok a že se zřetelem na napjatou finanční situaci státu jí nebude do budoucna vyplácen. Po intervenci ústřední rady a zásahu českých ministerských úředníků se na přechodnou dobu podařilo příspěvek opět získat. V roce 1943 činil včetně stavební podpory 1 000 000 K, v roce 1944 klesl na 750 000 K. Teprve na konci roku 1945 byl administrativní příspěvek církvi zvýšen na 4 000 000 Kčs.³⁰

V roce 1942 byla realizována – podobně jako v jiných církvích – hromadná rekvizice zvonů. Podle poválečného výčtu bylo CČS(H) odebráno 114 zvonů o celkové hmotnosti 15 847,50 kg.³¹ Nárok, který CČS(H) ohledně odebraných zvonů vznesla, však nebyl zdaleka úplný. Komparací s dochovanými ohlašovacími listy a potvrzeními o předání zvonů, jež jsou deponována v Národním archivu,³² a s archivními materiály, které jsou k rekvizici zvonů uloženy v Ústředním archivu a muzeu CČSH,³³ bylo možné vytvořit kompletní seznam 160 zrekvírovaných zvonů CČS(H).³⁴

Údaje o celkové výši válečných škod v jednotlivých diecézích podle souhrnné zprávy z 10. října 1949 činily: pražská – 12 479 725,90 Kčs v 59 náboženských obcích, východočeská – 5 209 695,33 Kčs v 47 náboženských obcích, olomoucká – 2 194 005,65 Kčs v 24 náboženských obcích, slezská – 5 259 487 Kčs v 18 náboženských obcích.³⁵

Věřící a duchovní CČS(H) v letech 1938–1945 vesměs obstáli, církev co do počtu perzekvovaných a vězněných dokonce patřila k nejpostiženějším církevním spole-

³⁰ *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, církevní zastupitelstvo (A), nezpracováno, 1947, přehledná zpráva o stavu hospodaření CČS za léta 1941–1945 z 2. 2. 1947.

³¹ *NA*, f. Státní úřad pro věci církevní 1949–1956 (dále jen SÚC 1949–1956), k. 8, inv. č. 74, výčet zabavených zvonů jednotlivým církvím z 2. dubna 1951. Ze zmiňovaného dokumentu vyplývá, že římskokatolické církvi bylo zrekvírováno 2476 zvonů, ČCE 111 zvonů (včetně zvonů ze dvou kostelů bývalé německé evangelické církve), Augšburské evangelické církvi ve východním Slezsku v Československu (později přejmenovaná a uznaná jako Slezská církev evangelická a. v.) 21 zvonů a České pravoslavné církvi 9 zvonů.

³² Archivní materiály se nacházejí ve fondech Ministerstvo hospodářství a práce II (Dodatky II) a Státní památková správa 1946–1964.

³³ Výše uvedené archivní materiály se nacházejí v nezpracovaném fondu Válečné škody CČS(H). Fond obsahuje i souborný materiál pro odškodnění náboženských obcí za majetkovou újmu způsobenou odebráním zvonů z roku 2001, který zpracoval tehdejší archivář Mgr. Vladimír Červený.

³⁴ JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 278–292.

³⁵ *ÚAM CČSH*, f. Odboj CČS(H) v době nacistické okupace, k. 6, přehled válečných škod na církevních budovách v letech 1938–1945 sestavený podle diecézí z 10. října 1949.

čerstvím národa.³⁶ Výsledky dlouholetého archivního výzkumu ukazují k nebývale vysokému číslu 130 farářů ČČS(H),³⁷ kteří se různými formami zapojili do protinacistické rezistence, což představuje 39 % všech duchovních, kteří v letech 1938–1945 působili ve farní správě.³⁸

Statečnými postoji značného počtu duchovních a laiků v době nacistické okupace získala ČČS(H) v osvobozené vlasti nezanedbatelný kredit, konečně právě v poválečných letech dosáhla svého početního vrcholu, když se k ní hlásilo téměř 950 000 členů. Zároveň se však okamžitě po 8. květnu 1945 naplno projevil vleklé vnitrocírkevní spory. Církev ochromená ztrátou ústavně zvolených představitelů, které okupační správa nedovolila demokraticky nahradit, zaplatila svou daň. Nacistická totalita zde připravila ornou půdu své komunistické nástupkyni. Samozvaní lodivodové z ÚNS ČČS nasměrovali církev bezprostředně po válce do komunistické náruče, jež kontinuálně sledovala vlastní mocenský prospěch. Dopady se naplno projevil až v letech 1952–1953, kdy se do popředí zájmu ateistického státu postupně dostával boj proti náboženství jako takovému, jehož důsledky se v mnohem větší míře než dříve dotýkaly rovněž nekatolických církví v Československu, kterým tak skončila „doba hájení“.³⁹

³⁶ Na tomto místě je třeba zdůraznit likvidační přístup nacistického režimu vůči židovské komunitě a rozpuštění České pravoslavné církve v září 1942, přičemž výnos Kurta Daluega z 27. září 1942 se vztahoval též na pravoslavné praktikující pod státem neuznanou cařihradskou jurisdikcí, což je občas v historiografii opomíjený fakt.

³⁷ Z uvedeného počtu bylo osm duchovních zavražděno a 32 duchovních dlouhodobě vězněno.

³⁸ JINDRA, Martin: *Sáhnout si do ran tohoto světa...*, s. 419–610.

³⁹ Podrobněji např. JINDRA, Martin: Rok 1953 jako jedno z přelomových období v církevní politice v komunistickém Československu. In: PETRÁŠ, Jiří – SVOBODA, Libor (eds.): *Osm let po válce. Rok 1953 v Československu*. ÚSTR – Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích. Praha 2014, s. 142–160.

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ

(ÚRYVEK Z KNIHY, ZÁVĚR)

RUDOLF URBAN

Závěrečný 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. 89, 2/2018, str. 218 - 263.

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 4: p. 497 – 548.

6. Věřící a nevěřící v Církvi československé

Stabilita určité církve závisí na velmi různých faktorech. Je to především náboženský zápal členů a společenské postavení církve ve státě. Je jasné, že postavení církve v komunistickém státě musí být mnohem obtížnější než v zemích, kde jsou církve shovívavě tolerovány, nebo mají dokonce status státní církve. Přesto si církve mohou svou pozici uchovat a osvědčit se i v komunistických státech, a to i při nejtěžším pronásledování, pokud se jich členové drží. Jako příklad lze uvést katolickou církev v Polsku a baptisty v Sovětském svazu. I tradice hraje významnou roli při tom, chce-li si církev uchovat svou pozici.

V tomto ohledu se postavení Církve československé nutně jeví jako velmi obtížné. Stejně jako na všechny ostatní církve doléhá i na ni nepříznivý přístup komunistického státu, který si přeje, aby církve odumíraly, a aktivně se za to zasazuje. Má jen velmi krátkou tradici a její příklon k někdejšími politickým vzorům, jako například k Masarykovi, už není případný. S politickou ideologií státu se myšlenkově překrývá nanejvýš v tom, že se hlásí k Husovi, i když oba přístupy mají odlišné důvody. Nakonec i náboženský zápal jejích členů je ve srovnání s jinými církvemi mimořádně nízký a dále ustupuje.

O religiozitě členů Církve československé je k dispozici naprosto seriózní práce Eriky Kadlecové, která byla v letech 1968 až 1969 vedoucí oddělení církví na Minis-

terstvu kultury České republiky.²⁷⁴ E. Kadlecová byla dříve vedoucí oddělení vědeckého ateismu ve Filosofickém ústavu Československé akademie věd. Na podzim roku 1962 dostala od krajského výboru Komunistické strany severomoravského kraje za úkol provést průzkum religiozity obyvatel tohoto kraje prostřednictvím dotazníkového šetření. V 54 lokalitách (v 5 okresech) bylo dotázáno 1 400 osob ve věku nad 20 let a 2 200 mladistvých ve věku 14 až 20 let. Výsledky průzkumu lze považovat za reprezentativní pro ostatní regiony českých zemí do té míry, že severomoravský kraj zaujímá po jihomoravském kraji z hlediska zbožnosti obyvatel druhou pozici.²⁷⁵ V Čechách by tak musely být výsledky podobných průzkumů ještě horší než na severní Moravě. Církev československá tyto málo povzbudivé výsledky uznala, a to v roce 1968, kdy bylo možné proti práci Eriky Kadlecové podat námítky. Kadlecové knihu recenzovala v teologickém časopise církve²⁷⁶ Anežka Ebertová. Hovoří o „významném činu“, když se stane „tato oblast předmětem nezaujatého, věcného, objektivního zkoumání“.

Podle výsledků průzkumu zpracovaných Erikou Kadlecovou se v roce 1963 z celkového počtu dospělých obyvatel severomoravského kraje za členy církvi považovalo 58 %, za nečleny církvi 42 %. Je zároveň potřeba vzít v úvahu, že je zde rozhodující subjektivní názor respondentů, protože konfesní příslušnost se již oficiálně nesleduje a vystoupení z církvi se již nezaznamenávají.²⁷⁷ Z těch, kteří se označují za členy určité církve, se k jednotlivým konfesím přiznaly tyto počty:

- k římskokatolické církvi 44 %,
- k evangelickým církvím 9 %,
- k Církvi československé 4 % a
- k ostatním křesťanským církvím 1 %.²⁷⁸

Celkově bylo zjištěno, že mladší generace je religiózně orientována mnohem méně než generace jejich rodičů. V tomto ohledu je mezi všemi církvemi nejpříznivější situace u evangelíků, z nichž velkou část představují Poláci. Církevní příslušnost návazné generace vyplývá z této tabulky:

	řím-kat.	evang.	českosl.	bez vyznání
I. generace	70 %	10 %	6%	0,33 %
II. generace	44 %	9 %	4 %	42 %

Erika Kadlecová k této tabulce uvádí: „Z tabulky je zřejmé, že církevní společenství svých rodičů opustilo 41 % občanů. 63 % občanů, jejichž rodiče byli katolíky, se dnes samo hlásí ke katolicismu. 84 % občanů, jejichž rodiče byli evangelíky, se

samo dnes hlásí k protestantismu. 66 % občanů, jejichž rodiče byli příslušníky československé církve, se samo dnes hlásí k této církvi.²⁷⁹

E. Kadlecová pak zkoumá religiozitu členů různých denominací, přičemž odlišuje tři skupiny osob:

- A ateisté, kteří zodpověděli všechny otázky týkající se náboženství záporně,
- B zcela věřící, kteří věří v existenci Boha, modlí se a chodí do kostela,
- C lidé s nejasným vztahem k náboženství.

Zastoupení těchto skupin osob bylo mezi denominacemi následující:

	řím.-katol.	evang.	českosl.	bez vyznání
A	8 %	7 %	20 %	62 %
B	55 %	52 %	21 %	2 %
C	37 %	41 %	59 %	36 %

E. Kadlecová k této statistice uvádí: „Ze sledovaných denominací má nejnižší procento skutečně věřících příslušníků Československá církev. 21 % plně věřících je neobyčejně nízké číslo, signalizující krajní úpadek. 20 % členů patří k církvi naprosto formálně, jsou vyhraněnými ateisty. Lze mít oprávněné pochybnosti, zda nepočtené jádro věřících je s to působivě usměrňovat kolísající většinu.“²⁸⁰

Následující přehled ukazuje religiozitu osob, jejichž oba rodiče náležejí k téže církvi:

Religiozita respondenta	Konfese rodičů		
	katol.	evang.	
A	28 %	18 %	40 %
B	34 %	39 %	9 %
C	38 %	43 %	51 %

Kadlecová zde komentuje: „Stupeň religiozity občanů, pocházejících z československých rodin ještě prohlubuje obraz rozpadu církve, zřetelný již v předchozí tabulce. 9% věřících v druhé generaci je číslo, které netřeba komentovat.“²⁸¹

Autorka pak pomocí řady diagramů ukazuje postoje členů různých denominací k náboženským otázkám:²⁸²

²⁷⁹ Tamtéž, s. 100.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 101.

²⁸¹ Tamtéž, s. 102.

²⁸² Tamtéž, s. 237-252 (1-16), s. 254 (17).

	řím. katol.	evangel.	českosl.	bez vyznání
<i>Věříte v Boha?</i>				
ano	60 %	64 %	26 %	4 %
připouštím jeho existenci	16 %	13 %	11 %	5 %
nepřemýšlím o tom	14 %	13 %	28 %	15 %
ne	10 %	10 %	35 %	76 % ¹
<i>Věříte, že Ježíš Kristus byl vtěleným Bohem?</i>				
ano	45 %	45 %	15 %	2 %
připouštím to	16 %	16 %	6 %	3 %
nepřemýšlím o tom	25 %	25 %	31 %	19 %
ne	14 %	15 %	48 %	76 % ²
<i>Věříte v posmrtný život?</i>				
ano	43 %	41 %	11 %	3 %
připouštím jeho existenci	15 %	12 %	4 %	2 %
nepřemýšlím o tom	19 %	21 %	26 %	14 %
ne	23 %	26 %	26 %	81 % ³
<i>Modlíte se v soukromí?</i>				
pravidelně	28 %	32 %	9 %	2 %
občas	29 %	23 %	7 %	2 %
příležitostně	15 %	14 %	24 %	5 %
ne	28 %	31 %	59 %	91 % ⁴
<i>Chodíte do kostela?</i>				
pravidelně	27 %	12 %	4 %	1 %
občas	33 %	37 %	22 %	5 %
o svátcích	19 %	24 %	25 %	6 %
ne	21 %	27 %	49 %	88 % ⁵
<i>Zpovídáte se a přijímáte svátosti?</i>				
pravidelně	14 %	8 %	4 %	0 %
1x ročně	26 %	28 %	23 %	2 %
výjimečně	25 %	18 %	13 %	3 %
nikdy	35 %	45 %	60 %	94 % ⁶
<i>Čtete knihy nebo časopisy náb. založené?</i>				
pravidelně	2 %	13 %	2 %	0 %

	řím. katol.	evangel.	českosl.	bez vyznání
občas	36 %	34 %	10 %	4 %
ne	62 %	53 %	88 %	96 % ⁷
<i>Vyznáváte veřejně svoji náb. víru?</i>				
ano	50 %	51 %	27 %	3 %
vyhýbám se rozhovorům o náboženství	12 %	10 %	13 %	5 %
ne	38 %	39 %	60 %	91 % ⁸
<i>Prošel jste náboženskou krizí a překonal jste ji?</i>				
ano	16 %	19 %	10 %	18 %
ne	84 %	81 %	90 %	82 % ⁹
<i>Došlo ve vašem životě k prohloubení náb. života?</i>				
ano	14 %	16 %	6 %	1 %
ne	86 %	84 %	94 %	99 % ¹⁰
<i>Je váš manžel-ka stejné víry?</i>				
ano	90 %	80 %	59 %	73 %
ne	10 %	20 %	41 %	27 % ¹¹
<i>Uzavřel jste církevní sňatek?</i>				
ano	90 %	91 %	67 %	69 %
ne	10 %	9 %	33 %	31 % ¹²
<i>Jsou Vaše děti křtěné?</i>				
ano	98 %	95 %	89 %	65 %
ne všechny	1 %	2 %	0 %	11 %
ne	1 %	3 %	11 %	24 % ¹³
<i>Potřebuje dítě náboženskou výchovu?</i>				
ano	56 %	52 %	26 %	4 %
nevím	22 %	23 %	24 %	11 %
ne	21 %	25 %	50 %	84 % ¹⁴
<i>Promýšlíte významné životní kroky z hlediska náboženství?</i>				
ano	31 %	34 %	10 %	2 %
výjimečně	13 %	19 %	8 %	3 %
ne	56 %	47 %	82 %	95 % ¹⁵
<i>Jsou zbožní lidé mravnější?</i>				
ano	25 %	27 %	16 %	5 %
nelze říci všeobecně	51 %	51 %	42 %	39 %
ne	24 %	22 %	42 %	56 % ¹⁶
<i>Rozdíl náb. citění vašeho a vašich rodičů?</i>				

	řím. katol.	evangel.	českosl.	bez vyznání
rodiče zbožnější	61 %	64 %	52 %	60 %
jsem zbožnější než rodiče	2 %	1 %	0 %	0 %
bez rozdílu	37 %	35 %	48 %	40 % ¹⁷

Z tohoto přehledu vyplývá, že pouze 26 % dotázaných respondentů z řad členů Církve československé věří v Boha a jen 15 % spatřuje v Ježíši Kristu božskou osobu. Jen 11 % věří v život po smrti, pouze 9 % se pravidelně modlí a jen 4 % chodí pravidelně do kostela a účastní se Večeře Páně. Toliko 27 % členů vyznává svou víru veřejně a jen 10 % uvažuje o důležitých krocích svého života z hlediska náboženství. To je skutečně velmi nízká účast na církevním životě a jen velmi málo křesťanské víry. Skutečnost, že stále ještě 67 % členů církve mělo církevní svatbu a 89 % nechalo své děti pokřtít, lze spíše dát do souvislosti s konvencí, protože z velké části takto jednají i lidé bez vyznání. Lze se domnívat, že by výsledky takových průzkumů v Čechách, kde má Církev československá více příznivců, nedopadly lépe. V oblastech dříve obývaných převážně sudetskými Němci by naopak byly jistě ještě mnohem horší.

I církevní tisk si místy postěžoval na velmi nízkou účast na bohoslužbách. O tomto problému v někdejších sudetoněmeckých oblastech již byla řeč výše. Zdá se ale, že situace nebyla jiná ani v mnoha již dříve českých městech – o zklamání jednoho kazatele při významném církevní svátku se počátkem roku 1967 zmiňuje teolog a bývalý slezský biskup Rudolf Horský: „Je již skoro čas jít ke stolu Páně a zahájit bohoslužby, ... ale v lavicích sedí jenom dva lidé. Ostatní lavice zejí prázdnotou. „Snad ještě přijdou,“ myslí si farář – dívá se na hodinky a proti svému obyčejí čeká ještě několik minut. Brzy však poznává, že čekání je marné...“ Horský se pak zamýšlí nad důvody této slabé návštěvnosti bohoslužeb. Na venkově se lidé musejí vypořádat s naléhavými pracemi na poli a v zimním období je v bohoslužebných prostorách velká zima, ale jsou tu ještě jiné důvody: nezájem o věci týkající se náboženství, vlažnost v náboženském životě, sekularizace moderního života.²⁸³

V době Pražského jara uveřejnily církevní noviny úvodník Zdeňka Trtíka nazvaný Odcizená církev:²⁸⁴ „Pokud jde o církev u nás včetně naší, odešlo z nich mnoho lidí ze strachu před pronásledováním. Utekli však tito lidé také zcela Kristu a Evangelii? ... Právě Československá církev, která vznikla pro dnešní svět a dnešního člověka, a vždy si toto své poslání uvědomovala, by se tomuto pohledu neměla uzavírat. Nezasťírejme si, že v uplynulých dvaceti letech jsme jako církev, která

²⁸³ ČZ č. 6 ze dne 9. 2. 1967.

²⁸⁴ ČZ č. 19 ze dne 8. 5. 1968.

byla kdysi velmi aktivní a průbojná, podlehli nebezpečné deformaci, která volá po radikální reformaci. Přes všechna theology formulovaná a církevními sněmy od r. 1946 přijímaná rozhodná stanoviska k časovým společenským otázkám se naše církev pod tlakem politické reality stále více utvářela jako kultické Ghetto podle vzoru starších církví, což je popřením její podstaty a jejího poslání. Exponenti státní církevní politiky uvnitř církve samé volky nevolky pomáhali z ní vytlačovat kritický a aktivní laický živel, početnou mladou inteligenci a široce rozvětvenou mládežnickou organizaci vůbec. I ti laici, kteří zůstali aktivní práci v církvi věrní, byli zatlačeni na vedlejší kolej. Stali jsme se církví biskupskou a farářskou, kultickou a do sebe uzavřenou, v tíživých problémech světa fakticky neangažovanou. Život církve se začal pohybovat jen jedním směrem, který vede ke kultickému shromáždění k večeři Páně. Ustal však téměř zcela, stejně jako v jiných církvích, misijní pohyb církve do světa. Na jeho místo nastoupil pohyb těch, kteří odešli z církve do světa bez misijních záměrů. Z lokálně omezených hospodářských zájmů některé rady starších (se souhlasem farářů!) dokonce samy vyškrtly z církve Kristovy tisíce těch, kteří z různých důvodů neplatili církevní daň, aby za ně nemusily platit ústředí. Je toto v Kristově církvi vůbec možné a myslitelné?“

V létě roku 1969 se návštěvností sborů, která údajně ve statistickém průměru představovala pouze 5 procent, znovu zabýval Rudolf Horský. Není to podle něj ve srovnání s Dánskem, Švédskem či Německem tak špatné, ale je potřeba se tímto problémem zabývat. Především se nízká návštěvnost bohoslužeb týká sborů ve velkoměstech, zatímco v některých sborech v diaspoře na venkově stále ještě na bohoslužbu chodí polovina členů.²⁸⁵ Na podzim roku 1971 hovořil Otakar Ungerman o tom, že bohoslužby pravidelně navštěvuje jedna desetina věřících. Tato desetina je podle něho zároveň velkou nadějí církve.²⁸⁶

Církev československá se tedy potýká se stejným problémem jako většina evangelických církví. Je však příčinou jen sekularizace moderního života a zvláštní situace církve v komunistickém státě? V teologickém časopise církve²⁸⁷ bylo poukázáno na to, že teolog církve Otto Rutrle už před lety upozornil na skutečnost, „že v přestupovém hnutí dvacátých let vstoupili do nové Československé církve z velké části lidé, kteří již stáli na okraji nevěry.“

To by znamenalo, že mnoho členů církve se nestalo nevěřícími teprve kvůli dobovým trendům, ale že nevěřícími byli už při vstupu do nové církve. Lidé tedy do církve nevstupovali z náboženských důvodů, ale z důvodů odlišných. Bude těžké tyto lidi znovu, nebo snad poprvé získat pro víru. Někteří faráři proto při získá-

²⁸⁵ ČZ č. 31–32 ze dne 31. 7. 1969.

²⁸⁶ ČZ č. 35 ze dne 5. 9. 1971.

²⁸⁷ Theol. revue 1. roč. 1968, s. 79.

vání nikoli členů, ale věřících volili netypické postupy, jako třeba i někteří evangeličtí duchovní v Německu a dalších zemích. Zvou především mladé lidi na hudební akce, kde se zpívají spirituály a kde se diskutuje o náboženských otázkách. Psalo se o jednom takovém úspěšném pokusu v Rudolfově u Českých Budějovic²⁸⁸, podobné akce se ale konaly i na pražské Kampě.

X VZTAHY SE STÁTEM, K JINÝM CÍRKVÍM A K EKUMENĚ

1. Politické vztahy a aktivity

Od církve, která vznikla převážně z politických pohnutek, nebylo možné očekávat, že se uzavře před politickým životem státu, v němž žije. Ke státu, jehož vznik měl za následek i její vlastní vznik, se vždy znovu a znovu přiznávala. Oficiální státní ideologie byla do značné míry i její ideologií. I když se vyhýbala vazbám na politické strany, přesto musela mít pozitivní vztah k těm stranám, od kterých se jí dostávalo podpory. Především se zde jednalo o Českou národní socialistickou stranu, jejímž členem byl i dlouholetý ministr zahraničí Eduard Beneš – a to od roku 1922 až do své volby prezidentem republiky koncem roku 1935. Členem této strany byl i starosta Čáslavi Ferdinand Prášek, který dlouho vykonával funkci 1. náměstka ústřední rady církve. Prášek zastával do roku 1929 funkci poslance této strany a byl v rámci strany považován za klíčovou osobu pro kontakt s Církví československou. Tyto vztahy byly tak blízké, že Církev československá byla někdy dokonce označována za církevní přívažek národně socialistické strany. Když velkostatkář Prášek v roce 1933 zkrachoval, vzdal se všech církevních úřadů. Jeho místo zaujal poslanec republikánské strany Josef Stržil, který nebyl v roce 1935 znovu zvolen. Členem ústřední rady církve byl i senátor národně socialistické strany Václav Sladký. Vůči oběma uvedeným stranám měla církev nejtěsnější vazby. Dr. Farský měl svého času blízko k národně demokratické straně. Ta se ale církvi vzdálila, protože se jí nepodařilo získat si sympatie celé katolické církve. Vůči straně sociálně demokratické neexistovaly vazby téměř žádné, protože byla příliš silně napojená na sdružení Volná myšlenka. Komunismus církev otevřeně odmítala kvůli jeho nepřátelskému postoji vůči náboženství.

Církev československá se obzvlášť věnovala oblasti sociální politiky. František Hník k tomu napsal:

²⁸⁸ ČZ č. 10 ze dne 6. 3. 1969.

„Nenajde-li v sobě současné křesťanstvo dostatek lásky k trpícím a milosrdenství k těm, jimž se děje bezpráví, nedá-li světu obětavé prorocké osobnosti, které by přinášely vidění Boží vůle v dobách obecné bezradnosti a mdloby, nebude evangelium pro lidstvo radostnou zvěstí a křesťanská církev se málo naučila z osudu církve ruské. Křesťané ve všech církvích mají se mít dnes více než kdy jindy na pozoru, aby se neopojovali farizejskou sebespokojeností a aby nezapomínali na Ježíšův příkaz: „Bdětež a modlete se, abyste nevešli v pokušení.“ (Mat. 26,41.)“²⁸⁹

V březnu 1931 bylo sněmem přijato usnesení o sociálním poslání církve, kde se praví:

„Československá církev má povinnost probouzet a posilovat v národě sociální vědomí a sociální svědomí. Žádati a konati spravedlnost, protože ostatní bude nám přidáno. Nestačí jenom věřit a jinak dle víry nežít. Bůh láska jest a kdo chce milovat Boha, nemůže nemilovat bližního, člověka – svého bratra, v němž je též Bůh přítomen. Čím se kdys proslavili naši předkové, Čeští bratři, že náboženství své životem prožívali, celému světu na vzor, buď i nám v dnešní materialistické době k následování.“²⁹⁰

Počátkem třicátých let se teologové Církve československé podíleli rovněž na všeobecné diskusi o antikoncepci a potratech, zejména Hník²⁹¹, Spisar²⁹² a Urban²⁹³. Všichni se shodli na tom, že je sice nutné mít pochopení pro ekonomickou a sociální nouzi a že nestačí jevy, které s tím souvisejí, jednoduše z pozice křesťanského morálního kodexu odsoudit, jak to činí ostatní církve, že je ale stejně nutné tyto jevy odmítnout, protože narušují rodinný život a dotyčným ženám způsobují vážné zdravotní problémy. V každém případě je tedy nutné mezi lidmi šířit osvětu, zároveň se ale také snažit eliminovat příčiny tohoto zla. I zde se církev řídila pohnutkami, v jejichž středu stojí člověk a společnost, a nikoli údajně božské závazky, jako u ostatních církví.

Podobně církev zaujímalá stanovisko i k dalším politickým problémům. Uvedme v této souvislosti následující myšlenky Spisarovy: „Požadavkem království Božího je všeobecný mír, rozhodčí soudy, odstranění otroctví, přísahy, války a prostituce, slovem, uskutečnění kázání horského. To vše jest jako ideál, k němuž se musí křesťanské lidstvo vždy víc a více blížit.“²⁹⁴

Po druhé světové válce politické zapojení Církve československé zesílilo, ale

²⁸⁹ Hník, *Duchovní ideály*, s. 199–200.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 231.

²⁹¹ Hník, *Má církev československá souhlasit s regulací porodnosti?* in: *Náb. revue* V, s. 1–18.

²⁹² Spisar, *„Kus masa“ nebo osobnost?*, in: *Náb. revue* IV, s. 193–197; *Omezování porodů a křesťanská morálka*, in: *Náb. revue* V, s. 19–28.

²⁹³ Urban, *Populační problém a křesťanství*. Praha 1933.

²⁹⁴ Spisar, *Evangelium Ježíše Krista a naše doba*, s. 103.

není vždy možné přesně určit, které formulace odpovídaly jejímu vlastnímu přesvědčení a které je potřeba považovat pouze za ústupek vůči vládnoucí moci. To, že se zkušenosti s německým okupačním režimem musely projevit v některých tvrzeních po válce, je pochopitelné. Na to již bylo ostatně poukázáno.²⁹⁵ Režim, který následoval po německém okupačním režimu, přiměl mnoho lidí v Československu – nejen čelných církevních představitelů – k formulacím, na které později neradi vzpomínali.

Na pátém sněmu Církve československé koncem října 1961 byla přijata i mírová rezoluce, v níž se mimo jiné říká:

„Uprostřed neklidného světa připomínáme v duchu třetího sněmu církve československé z roku 1950, že jsme jako církev Kristova vědomě zvolili cestu života a pokoje, který je spjat nerozlučně se svobodou lidské osobnosti a společenskou spravedlností. Ve shodě s hlasem Všekřesťanského mírového shromáždění, konaného v Praze v červnu 1961, a ve smyslu věroučné a sociálně etické rezoluce tohoto V. sněmu pokládáme mírové úsilí za svůj přední úkol. Zavazujeme se a celou církev vyzýváme k aktivizaci všech duchovních a mravních zdrojů na pomoc uskutečnění společnosti bez hrozby válek. Ozbrojené konflikty představují v dosavadních lidských dějinách nejen nesmírné škody, ale i těžké provinění proti Bohu a proti bližnímu. Při nových technických prostředcích se stávají neospravedlnitelnými a k řešení mezinárodních problémů neúčinnými.

Vinou horečného zbrojení západních velmocí došlo v tomto roce k nebývalému zostření vztahů v mezinárodním životě. Zvláště k nebezpečnému vývoji došlo v našem bezprostředním sousedství – v Německé spolkové republice, kde jsou uměle ožívovány síly a udržovány osobnosti, které mají na svědomí druhou světovou válku. Pokojnou práci našeho lidu ohrožují a příslušníky naší církve v obcích znepokojují revanšistické projevy představitelů Německé spolkové republiky, požadující revizi hranic Německé demokratické republiky, Polska a Československé socialistické republiky...“²⁹⁶

Stejně výrazivo se používalo i na celokřesťanské mírové konferenci v Praze v červnu 1961. Církev československá se patrně podobných akcí nemohla neúčastnit, její roku 1961 zvolený patriarcha Novák se ostatně účastnil mnoha podobných kongresů v Československu i v zahraničí. M. Novák byl také členem předsednictva Československého výboru obránců míru. Tyto politické aktivity církve byly – ne-li přímo předpokladem pro její další existenci – přinejmenším způsobem, jak si usnadnit práci jako církve.

Také rozhodnutí přijaté na VI. sněmu v říjnu 1971 se týkalo politických otázek. Citujme z něj následující věty:

²⁹⁵ Viz výše.

²⁹⁶ ČZ č. 44 ze dne 2. 11. 1961.

„Zatímco na jedné straně hrozba jaderné války směřuje k samotným biologickým základům lidského rodu a na druhé straně je jeho pokojná budoucnost ohrožena neúměrným populačním vzrůstem, jeví se v některých zemích Evropy nebezpečný populační pokles, který souvisí mj. s omezováním porodnosti. Církev československá se již v roce 1933 ve spolupráci s vědci a filosofy vážně zabývala otázkami manželské a sexuální etiky a dospěla k závěrům, které platí v podstatě stále. Na základě etiky Evangelia je možno zásadně připustit uvědomělé řízení porodnosti, pokud je zdůvodněno opravdovým vztahem lásky, který je jediným základem svátosti manželství a jeho mravnosti, a k němuž patří odpovědnost za úděl dětí, které se z tohoto vztahu mají narodit. Ale ani k těmto opatřením nemůže dát církev mravní souhlas, jsou-li motivovány sobectvím. Naproti tomu etika Evangelia nedovoluje zaujmout zásadně kladný vztah k přerušení těhotenství, které je možno připustit jen z nejvážnějších důvodů...

Církev československá přivítala vznik Křesťanské mírové konference a od počátku se účastnila její bohoslovecké i praktické činnosti. Přijímáme závěry a usnesení IV. všekřesťanského mírového shromáždění, jež se krátce před naším sněmem konalo v Praze. Sněm uložil studium jeho dokumentů a jejich tvořivé rozpracování pro naše podmínky patřičným orgánům církve, především církevním mírovým výborům, na jejichž uzákonění se VI. sněm dohodl... Odmítáme ideologii násilí jako neodvratného, normálního či dokonce kladného faktoru v životě lidstva. Proto prohlašujeme svou solidaritu se všemi silami a požadavky, které trvají na zastavení imperialistických válečných akcí a agresí v jihovýchodní Asii (Vietnam, Kambodža, Laos) a požadují respekt k rozhodnutí Rady bezpečnosti Organizace spojených národů k situaci na Blízkém východě. V této souvislosti odmítáme teologicky falešné ztotožňování světského státu Izrael se starozákonním vyvoleným lidem Božím...²⁹⁷

2. Vztahy k dalším církvím

Vztahy Církve československé k pravoslaví byly podrobně popsány v oddílech III a IV.²⁹⁸ Byly též zmíněny neúspěšné pokusy spojit se se starokatolickou církví.²⁹⁹ Tyto pokusy selhaly hlavně proto, že tato církev měla v Československu, ale

i v zahraničí, převážně německé členy. V roce 1930 bylo v Československu 22 544 starokatolíků, po odsunu sudetských Němců pak přibližně jen 2 000.³⁰⁰

Po druhé světové válce starokatolická církev v Československu dlouho spíše jen

²⁹⁷ ČZ č. 42 ze dne 24. 10. 1971.

²⁹⁸ Viz výše.

²⁹⁹ Viz výše.

³⁰⁰ Statistická příručka Církve československé 1949, s. 67.

přežívala. Teprve od roku 1955 měla v osobě duchovního Martina Jana Vochoče znovu diecézního správce (Vochoč zemřel v lednu 1967).³⁰¹ K novému životu se církev probudila až v roce 1968. Dne 22. června 1968 byl jejím biskupem zvolen dr. Augustin Podolák; dne 11. října 1968 složil slib věrnosti na oddělení pro věci církevní ministerstva kultury a 23. prosince 1968 byl slavnostně ve Varnsdorfu uveden do úřadu.³⁰² Nedlouho před tím byl vysvěcen na biskupa v katedrále sv. Gertrudy v Utrechtu arcibiskupem dr. A. Rinkelem. Sídlem ústředí církve se stal opět Varnsdorf, kde se nachází nádherný starokatolický kostel, zatímco v Praze je jen malá kaple.

Nyní se malé sesterské církve ujala i Církev československá. Na Husově fakultě směli studovat starokatoliční teologové, kde je vyučoval jejich biskup dr. Podolák. V říjnu 1969 se konalo první svěcení starokatolických teologů na kněze.³⁰³ Nyní se opět i v Českém zápase místy poukazovalo na vztahy Církve československé se starokatolíky.³⁰⁴ V roce 1971 byl ale dr. Podolákovi Státním úřadem pro věci církevní odňat státní souhlas pro výkon biskupské funkce, protože byl v roce 1968 údajně příliš politicky aktivní. Byl vyloučen i z Husovy fakulty, kde předtím bohoslovcům své církve přednášel o systematické teologii. Na podzim roku 1971 byl pak na pozici generálního vikáře starokatolické církve dosazen dr. Jan Heger.³⁰⁵

Vzhledem k tomu, že Církev československá hned po svém vzniku nijak nevstoupala do užších vazeb se starokatolickou církví ve vlastní zemi kvůli převažujícímu počtu německých členů, byla snaha navazovat kontakty se starokatolíky v Polsku, a to s polskou národní církví, založenou v Americe Franciszkem Hodurem (1866–1953). Tato církev je napojena na tzv. Utrechtskou unii starokatolických církví. Hodur Církví československé v průběhu její krize týkající se vztahu s pravoslávím nabídl vysvěcení biskupů, za podmínky, že vstoupí do Utrechtské unie. Toto však Církev československá odmítla s odůvodněním, že nepovažuje starokatolickou církev za dostatečně progresivní. Ještě v roce 1928 pobýval zplnomocněný představitel Hodurovy církve v Praze, aby získal Církev československou pro Utrechtskou unii, to však bylo opět odmítnuto.³⁰⁶ Církev se do roku 1951 nazývala Polská národní katolická církev (*Polski Katolicki Kościół Narodowy*) a poté Polsko

³⁰¹ Jednota bratrská roč. 44/1967, s. 58.

³⁰² Volkszeitung č. 40 ze dne 18. 10. 1968, Praha; Hlas pravosláví roč. 24/1968, s. 235; ČZ č. 3 ze dne 16. 1. 1969.

³⁰³ ČZ č. 43 ze dne 23. 10. 1969.

³⁰⁴ ČZ č. 48 ze dne 3. 12. 1970 a č. 31–32 ze dne 6. 8. 1972.

³⁰⁵ Rudé právo č. 248 ze dne 19. 10. 1971.

³⁰⁶ K tématu Polské národní církve srov. *Theodore Andrews*, *The Polish National Catholic Church in America and Poland*. Londýn 1953. *Hieronim Kubiak*, *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897–1965 [Polská národní katolická církev v USA v letech 1897–1965]*. Vratislav 1970.

-katolická církev (*Kościół Polsko-Katolicki*). Od roku 1966 ji vede Julian Pekala a má asi 60 000 členů.³⁰⁷

Dále o Církev československou usilovali polští mariavité, což vyplývá z dopisu mariavitského duchovního jménem Adam Turmanil; dopis byl otištěn v Českém zápasu³⁰⁸ v roce 1922 a byl přeložen z esperanta. Avšak ani tyto snahy nepřinesly konkrétní výsledky, přičemž mariavité se tehdy navíc netěšili příliš dobré pověsti.³⁰⁹ Mariavité, kteří žijí především v Płocku a okolí, se v roce 1936 rozštěpili na Starokatolickou mariavitskou církev (Starokatolicki Kościół Mariawitów) s asi 22 000 věřícími (přední biskup: Waclaw Gołębiowski) a na Katolickou mariavitskou církev (Katolicki Kościół Mariawitów) s cca 4 000 věřícími (arcibiskup: Józef Wojciechowski).³¹⁰

V roce 1930 se na Církev československou obrátila další polská národní církev, která údajně usilovala o volyňské Čechy, s prosbou, aby ji vzala pod svou ochranu. Vedli ji tehdy někdejší katolický prelát Stanisław Zachariasiewicz,³¹¹ který koncem

³⁰⁷ Srov. *Krystyna Adamus-Darczewska*, *Kościół polskokatolicki* [Polsko-katolická církev], Vratislav 1967, 29 s. *Tomasz Langer*, *Państwo a nierzymkokatolickie związki wyznaniowe w Polsce Ludowej* [Stát a neřímskokatolické náboženské obce v lidovém Polsku]. Poznaň 1967, s. 123–128. *Stanisław Markiewicz*, *Współczesne chrześcijaństwo w Polsce* [Současné křesťanství v Polsku]. Varšava 1967, s. 68–85. *Jerzy Walicki*, *Glaubensbekenntnisse in Polen* [Náboženské konfese v Polsku]. Varšava 1970, s. 19–20.

³⁰⁸ ČZ 5. roč. 1922, č. 12.

³⁰⁹ Hnutí mariavitů mělo své počátky v působení polské řádové sestry z řádu klarisek Felicji Kozłowské, která v 90. letech 19. století přiměla několik duchovních k tomu, aby žili život jako Maria (qui Mariae vitam imitantur) a aby k tomuto účelu založili kongregaci. Kozłowska se odvolávala na mimořádná zjevení a vidění a celé hnutí se později vyznačovalo mysticismem, chiliasmem a apokalyptikou. Kozłowskou uctívali jako svatou a po její smrti (1922) ji označovali za „choť Kristovu“, „nevěstu Beránkovu“ atd. Arcibiskup mariavitů Jan Kowalski byl považován za neomylného, protože byl pouze nástrojem „matičky“ Kozłowské a Krista. V liturgii mariavité používali přeložené liturgické knihy katolické církve. Když byla Kozłowska se svými stoupenci v roce 1906 vyloučena z katolické církve, založila vlastní církev, která roku 1909 získala biskupské svěcení od starokatolické církve v Holandsku a v roce 1912 ji ruská Duma uznala za „křesťanskou konfesi“. Hnutí se zcela zvrhlo, když zrušili kněžský celibát a namísto toho zavedli tzv. „mystické manželství“ mezi kněžími a jeptiškami. V roce 1928 byl Kowalski během velmi sledovaného soudního procesu za delikty proti mravnosti spáchané na mladých dívkách odsouzen ke čtyřem rokům vězení. V průběhu synody v Płocku byl Kowalski dne 6. května 1935 sesazen a jeho místo zaujal Filip Feldman. Kowalski pak založil vlastní uskupení. K tématu počátku mariavitského hnutí srov. Arthur Rhode, *Bei den Mariaviten. Eindrücke einer neuen romfreien katholischen Kirche* [U mariavitů. Dojmy z nové neřímské katolické církve]. Berlín 1911; dále srov.: *Henryk Świątkowski*, *Wyznania religijne w Polsce* [Náboženská vyznání v Polsku]. Varšava 1937, s. 207–214; *T. Langer*, op. cit., s. 129–136; *Walicki*, *Glaubensbekenntnisse* [Konfese], s. 20–21.

³¹⁰ *Życie Warszawy* č. 13 ze dne 16. 1. 1969; *Cirkevné listy* 83. roč. 1970, s. 97; *Polska Ludowa*, *Słownik encyklopedyczny*. Varšava 1965, s. 435.

³¹¹ Podle dopisu Alexandra Ostrowského přetištěného v Českém zápasu (14. roč. 1931, č. 5, s. 39) byl Zachariasiewicz během první světové války členem „Tajného Ústředního Komitétu Národního pro celou Polsku“. Dne 6. srpna 1915 měl na pokyn arcibiskupa Aleksandra Kakowského sloužit bohoslužbu s přímlyvami za ruské zbraně. Když to však odmítl, byl suspendován. Po dobytí Varšavy Němci požadoval, aby byl znovu uveden do úřadu; to však bylo zamítnuto, a proto dal věc k soudu. Soud jeho věci vyhověl. Ačkoli pozice arcibiskupa Kakowského nebyla nejlepší – své obavy ohledně jeho osoby vyjadřoval i papežský nuncius Achille Ratti, poz-

listopadu 1930 přijel na jednání do Prahy. Bylo dohodnuto, že patriarcha Církve československé by byl zároveň patriarchou polské národní církve, přičemž se měla k Církvi československé připojit z hlediska liturgie a vyznání víry. Závěrečná jednání proběhla 10. prosince 1930 v Ústřední radě Církve československé. Bylo dohodnuto, že prelát Zachariasiewicz bude ordinován biskupem polské katolické národní církve. Měl pak jako generální administrátor vést náboženské hnutí a náboženský život polské církve pod jurisdikcí patriarchy Církve československé. Týž den odpoledne byl Zachariasiewicz v ústřední budově Církve československé v Praze-Dejvicích slavnostně vysvěcen na biskupa. Měl při tom na sobě černý talár s řetězem a na hlavě vysokou bílou mitru.³¹²

Kvůli vysvěcení polského biskupa se na Církev československou z různých stran snášela ostrá kritika. Katolický tisk označil Zachariasiewiczze za trestance a pomateného, přičemž se opíral o údaje z časopisu polské národní církve „Polska Odrodzona“. Ostrý nesouhlas s tímto biskupským svěcením vyjadřovali i liberálně smýšlející členové Církve československé, protože v něm spatřovali návrat ke katolickým tradicím. Emil Dlouhý-Pokorný označil svěcení za nesmysl, protože Církev československá nemůže zprostředkovat apoštolskou sukcesi. Buď je polská národní církev tradicionalistická, a pak jí všechno svěcení nebude k ničemu, nebo smýšlí pokrokově, a potom ať si své biskupy vysvěť sama, jak to udělala Církev československá.³¹³

Zachariasiewiczem založená polská národní církev dnes v Polsku již nepůsobí. Možná, že se skutečně jednalo o podvodný subjekt, jak od samého začátku tvrdila katolická strana. Vysvěcení polského biskupa opravdu neodpovídalo zásadám Církve československé, stejně jako jejím zásadám neodpovídalo, když se její biskupové Procházka a Stejskal nechali v Paříži tajně vysvětit na biskupy. Vysvěcení Zachariasiewiczse na biskupa polské národní církve bylo navíc projevem neloajality vůči církvi, která vystupovala pod stejným názvem a jež se dnes nazývá Polsko-katolická církev. Důvody, které Církev československá měla k tomuto jednání, bude patrně potřeba hledat spíše v otázce národnostních ohledů než v rozdílnostech víry. Byla snaha vůči Polákům, kteří v Americe vybudovali vcelku vitální národní církve, což se nepodařilo během návštěvy Ameriky ani Farskému ani Gorazdovi, nevystupovat jako strana přijímající. A dále zde byla snaha nevstupovat do společenství víry se starokatolíky v Československu, mezi nimiž převažovali němečtí členové.

dější papež Pius XI. –, vycházel s německým velitelem pro Varšavu Krissyem dobře. Tvrdil, že Zachariasiewicz je pomatený a patří do psychiatrické léčebny. Zachariasiewiczze pak zatkli, ale podařilo se mu uprchnout k rakouské armádě, kde žil mezi Čechy.

³¹² ČZ 13. roč. 1930, č. 51.

³¹³ Kostnické jiskry č. 1 ze dne 1. 1. 1931.

Často bývají zmiňovány vztahy Církve československé s národní církví na Filipínách (Iglesia Filipina Independiente Rivista Catholica), již roku 1902 založil někdejší římsko-katolický kněz Gregorio Aglipay y Labayan; o užší spolupráci však nemůže být vůbec řeč. V roce 1903 prý tato církev čítala cca tři miliony přívrženců. Pro rok 1955 se uvádí, že měla 1 456 114 členů. Církev neuznává smrt Ježíše Krista na kříži a jeho vzkříšení a zavrhuje celibát kněží. V těchto věcech se její postoje podobaly postojům Církve československé v prvních desetiletích. Z hlediska sociálně-revolučních názorů však zachází dál.³¹⁴

Poněkud intenzivnější, ačkoli ne vždy jednotné, byly vztahy vůči protestantským církvím. Zpočátku se církev vůbec za protestantskou nepovažovala, ale později zájem o studium protestantské teologie neustále sílil. Zájem nejprve směřoval zejména k liberální teologii. V článku otištěném v teologickém časopise církve³¹⁵ Alois Spisar dospěl k závěru, že názory Církve československé se zcela shodují s názory liberálního protestantismu. Jediný rozdíl podle něho spočívá v tom, že liberální protestantismus se snaží své názory prosadit ve staré církvi, což stojí hodně sil, zatímco Církev československá byla od začátku nucena se postavit na vlastní nohy. Jestliže se Církev československá přiznává k protestantismu liberálního směřování a duchovně od něj hodně přijímá, přece však, píše Spisar, nechce mít nic společného s populárním liberalismem, jehož postoj je lhostejný nejen k církvím, ale k náboženství vůbec.³¹⁶

Zkoumáme-li vztahy Církve československé s německým protestantismem, ihned se vnucuje srovnání s hnutím německých křesťanů. Samozřejmě i Církev československá projevovala zájem o toto hnutí.³¹⁷ Zatímco hnutí německých křesťanů se snažilo nejrůznějšími pseudovědeckými způsoby vymanit Ježíše Krista z jeho židovského prostředí a prokázat u něho indogermánský, nebo dokonce germánský původ, v Církvi československé se hovořilo o slovanském, či dokonce o českém Kristu. Avšak mimo tyto nacionalistické manipulace již další podobnosti patrně nejsou. Hnutí německých křesťanů na rozdíl od tehdejších představitelů

³¹⁴ Srov. k tématu především *Conzemius*, *Katholizismus ohne Rom [Katolicismus bez Říma]*, s. 156–166, s odkazy na další literaturu s. 169; dále heslo *Aglipayismus* v *Algertnissenově Konfessionskunde*. Hannover 1930; A. *Huonder*, *Die Philippinen [Filipíny]*, in: *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, III. sv., s. 404–415; *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg 1951, sv. I, sl. 195; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. vyd. 1961, sv. V, sl. 337; *Gr. Aglipay*, *Cátedra (sermonario) de la Iglesia Filipina Independiente*. Manila 1932, *týž*, *Sensacionales Discursos y Escritos sobre los grandes Principios de la Iglesia Filipina Independiente*. Manila 1924; *týž*, *Evoluciones y Estado Actual de la Iglesia Filipina Independiente*. Manila 1928, *Santiago Lopez*, *Mons. Aglipay and the Religion of the Future (španělsky a anglicky)*. Manila 1936, 30 s.; A. *Remollino*, *La Doctrina de la Iglesia Filipina Independiente*. Manila.

³¹⁵ *Spisar*, *Der freie Protestantismus und die Tschechoslowakische Kirche*, in: *Náb. revue* IV, s. 224–226.

³¹⁶ *Spisar*, *CČS a liberalismus*, in: *ČZ* 11. roč. 1928, č. 9.

³¹⁷ *Spisar*, *Die Bemühungen um eine nationale Religion in Deutschland*, in: *Náb. revue* VI, s. 257–266.

Církev československá v žádném případě nezastávala liberální teologii. Když pak za druhé světové války byla snaha navázat ze strany Církve československé užití vztah k hnutí německých křesťanů, pozdější patriarcha Novák to rozhodně odmítl, jako před ním i patriarcha Procházka, i když zřejmě nejen z teologických důvodů.

Větší podobnost byla tehdy patrná s německým hnutím víry Wilhelma Hauerse. Obě hnutí se sice zakládala na výrazně odlišných světonázorových stanoviscích, přece však se místy ukazovaly nápadné podobnosti, jako je důraz na náboženskou zkušenost, náboženský zážitek, na božské zjevení, které není vázáno na určité osoby nebo knihy či postoj „Bůh v nás a my v Bohu“. Spisovatel kdysi autorovi této knihy sdělil, že z negativního hlediska, ve smyslu kritiky křesťanství starého ražení naprosto s německým hnutím víry souhlasí, nikoli však ve smyslu z toho plynoucích důsledků.

Po druhé světové válce nebyly vazby na německý protestantismus zpočátku nikterak silné. Zejména se omezovaly na studium německé teologické literatury. Toto studium patrně mělo značný vliv na odklon Církve československé od liberální teologie a příklon k reformačním církvím. Později docházelo díky akcím Křesťanské mírové konference také k osobním kontaktům s německými teology a tyto kontakty se postupně utužovaly. Tak také získali teologové Církve československé mnoho darů německé teologické literatury. Na pražské Husově fakultě později dokonce promovali němečtí evangeličtí duchovní, především z bratrstev (Bruderschaften), a to u profesora Trtíka. Byli to například farář Lothar Ahne z Oldenburgu, farář Lorenzmeier ze Schötmaru a farář Martin Rohkrämer z Esse- nu (později Mülheim).³¹⁸ I teologové Církve československé přednášeli v Německu zvláště v letech 1968 a 1969 o své církvi.³¹⁹ Je potřeba ještě uvést, že tito teologové, zejména Zdeněk Trtík a Jindřich Mánek, někdy publikují v německy psaných teologických časopisech. Jejich práce se tak již staly součástí německé evangelické teologie.

Mezi tím se zájem teologů Církve československé orientoval spíše na anglosaské církve. Obzvláště úzké byly jejich vztahy s americkými unitáři, tehdy se totiž Církev československá považovala za unitářskou církev. Vazby na anglosaskou protestantskou teologii udržoval především pozdější biskup František M. Hník. Později byl vliv anglosaské teologie vystřídán opět spíše vlivem teologie německé. Vývoj v Anglii a Americe je však nadále sledován, například teologie smrti Boha („Bůh je mrtev“) amerických teologů Altizera, Van Burena a Hamiltona.³²⁰

³¹⁸ Srov. Mánek, Farář Martin Rohkrämer – čestný doktor Husovy fakulty, in: Theol. revue 1. roč. 1968, s. 179–182.

³¹⁹ Der Weg č. 22 ze dne 1. 6. 1969.

³²⁰ K tématu srov. Trtík, Zur Frage der atheistischen Theologie, in: Internationale Dialog Zeitschrift, 1. roč. 1968,

Ve vlastní zemi byla spolupráce s evangelickými církvemi ztěžována zejména tím, že většina protestantů zde nebyli Češi, ale Slováci, Němci, Maďaři a Poláci. Jako partner tak zůstávala jen relativně malá Evangelická církev českobratrská. Ta vznikla sice také až v roce 1919, a to spojením českých luteránů a kalvinistů, ale vůči nové Církvi československé, která inklinovala jednou k pravoslavným, pak zase k unitářům, pociťovala výraznou duchovní převahu, což jí také v četných publikacích dávala najevo. Novou církev hodnotili velmi kriticky především evangeličtí profesori Emanuel Rádl³²¹ a Josef L. Hromádka. Ještě koncem roku 1932 Hromádka napsal:

„Nechť si pokorně její vedení uvědomí svou odpovědnost za rostoucí izolovanost své církve: veřejné mínění v evangel. církvích je k ČČS stále kritičtější, Volná myšlenka již také nad ní láme hůl. Pokroková veřejnost nedá mnoho na její pokrokovost, intelektuálové se o ni nezajímají. A tak jí pomalu zbude jen Norbert Čapek.³²² Snad se to vedoucím lidem ČČS právě tak líbí. Kdož ví. Ovšem, de gustibus non est disputandum.“³²³

I v mnoha dalších případech³²⁴ Hromádka ostře vystupoval proti Církvi československé, zvláště během sporů okolo volby druhého patriarchy a biskupa východočeské diecéze. Stavěl se tehdy na stranu opozice v Církvi československé. V této souvislosti je třeba vzít v úvahu, že Hromádka byl velmi svárlivý teolog, který se vždy vášnivě vyjadřoval i k politickým otázkám.³²⁵ Později se s Církví československou opět usmířil a vystupoval dokonce na jejích akcích. Názorově měli k sobě blízko zejména v oblasti politické.

3. Spolupráce s církevními organizacemi

Již brzy po skončení takzvané pravoslavné krize se Církev československá zapojila do ekumenického hnutí. Od 19. do 30. srpna 1925 se patriarcha Farský a biskupové Procházk a Stejskal zúčastnili konference Světového svazu pro mezinárodní přátelskou spolupráci církví (World Alliance for Promoting International Friend-

s. 28–37.

³²¹ Gazette de Prague č. 35 ze dne 3. 5. 1922.

³²² Norbert Čapek (1870–1942) byl předsedou českých unitářů sdružených ve „Svobodném bratrství“. S americkými unitáři se seznámil za první světové války v USA.

³²³ Křesťanská revue 6. roč., 15. 12. 1933, s. 73.

³²⁴ Viz výše.

³²⁵ *Josef L. Hromádka* (1889–1969) byl do roku 1969 prvním předsedou Křesťanské mírové konference, založené roku 1958. Zastával nejen na jejích akcích, ale i během řady přednášek v zahraničí sovětské zájmy, přičemž často narážel na vášnivý odpor českých emigrantů. Proti invazi sovětských vojsk do Československa v srpnu 1968 energicky protestoval, a to pak vedlo k rozepřím v předsednictvu Křesťanské mírové konference a k jeho rezignaci. Krátce poté, dne 26. prosince 1969, zemřel. Srov. také *Josef L. Hromádka, Mein Leben zwischen Ost und West, Curych 1971.*

ship through the Churches), která proběhla ve Stockholmu pod názvem „Life and Work“. Cílem této konference bylo navázat spolupráci mezi protestantskými a pravoslavnými církvemi. Na programu konference byly tyto body: 1. závazek církve s ohledem na Boží úmysl se světem, 2. církev a ekonomické otázky, 3. církev a sociální a morální otázky, 4. církev a mezinárodní vztahy, 5. církev a křesťanská výchova, 6. metody úsilí o spolupráci a propojení křesťanských společenství. Výsledky konference přijala Ekumenická rada pro praktické křesťanství a ta se poté měla každé dva roky scházet v Ženevě. Rada se skládala ze zástupců pěti sekcí: jedna pravoslavná, kontinentální evropská, britská, americká a sekce pro jinak nezahrnuté církve. Rada měla 100 členů, z nichž 30 bylo členy kontinentální evropské sekce, přičemž dva zastupovali Československo. O tato dvě místa v radě se dělilo pět zástupců nekatolických církví v Československu. V letech 1934–1936 byl členem ekumenické rady patriarcha Procházka. Na druhém kongresu Ekumenické rady pro praktické křesťanství (Universal Christian Council for Life and Work) ve dnech 12. až 26. července 1937 v Oxfordu zastupoval Církev československou její patriarcha Procházka a teolog Hník.

V souladu se svým tehdejší postojem se Církev československá již brzy podílela na práci Světové federace pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu (International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom), která byla založena v roce 1930 v Arnheimu a vzešla z Mezinárodního kongresu pro pokrok v náboženství (International Congress of Free Christians and other Religious Liberals), jenž probíhal od roku 1900. Mezi 4. až 9. zářím 1927 se kongres konal v Praze pod patronací Církve československé a obce Svobodného bratrství českých unitářů. Ke světovému svazu, který měl svůj trvalý sekretariát v Utrechtu, tehdy patřilo 21 církví a církevních společenství v 17 státech.³²⁶ Církev československou v něm zastupoval patriarcha Procházka a biskup Stejskal. I tento svaz jednal mezi 3. a 8. srpnem 1937 v Oxfordu a Církev československá zde byla zastoupena svým patriarchou Procházkou a F. M. Hníkem.

Církev československá pak ještě byla zastoupena v Návazném výboru světové konference pro víru a církevní řád (Continuation Committee on the World Conference on Faith and Order), který jednal v srpnu r. 1927 v Lausanne a měl zahrnout všechny církve, které věří v „Pána Ježíše Krista jako svého Boha a Spasitele“. Již

³²⁶ Vedle Církve československé byly tehdy členy světového svazu tyto církve či tato společenství: Spolek amerických unitářů, Spolek univerzalistů v USA, Církev nové reformace v Belgii, Svobodné církevní sdružení v Dánsku, Spolek svobodného protestantismu v Německu, Všeobecné shromáždění unitářů a svobodných křesťanů v Anglii, Spolek svobodomyšlných farářů ve Francii, Maďarská unitářská církev, Ústřední výbor svobodného protestantismu v Holandsku, Unitářská církev v Rumunsku (Sedmihradsko), Náboženský pokrok v Itálii, Nezávislá filipínská církev, Švédské náboženské reformní sdružení, Švýcarské sdružení pro svobodné křesťanství, Svobodné bratrství (česká unitářská církev) a Mezinárodní kancelář mládeže v Leydenu.

tato definice naznačovala, že Církev československá sem ve skutečnosti nepatřila, a toho si byla také vcelku vědoma. Přesto se nechala v tomto výboru zastupovat biskupem Stejskalem, protože jí záleželo na tom, aby před veřejností vystupovala jako církev autonomní a rovnoprávná. Biskup Stejskal reprezentoval církev opět na světové konferenci v Edinburghu od 3. do 18. srpna 1937.

Na druhé straně Církev československá zprvu nebyla zastoupena v Ekumenické radě církví nebo Světové radě církví, jejíž první plenární zasedání se konalo v Amsterdamu v roce 1948 a bylo zde zastoupeno 147 církví ze 44 národů. Světová rada církví totiž byla dle své ústavy „společenstvím církví, které uznávají našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele“. Tato definice se sice téměř nelišila od definice, jež byla použita při světové konferenci pro víru a církevní řád v Lausanne v r. 1927, ale na rozdíl od oněch let se nyní trvalo na tom, aby členské církve tuto definici také skutečně dodržovaly.

V létě roku 1946 napsal patriarcha Kovář v úvodníku církevního časopisu:³²⁷ „Československá církev je součástí světového svobodného křesťanství a současně smýšlí upřímně ekumenicky, je ochotna k spolupráci s církvemi světa na velkém díle duchovního a mravního obrození lidské společnosti.“

Dne 1. prosince 1946 vydala Církev československá memorandum určené pro prezidenta republiky, parlament a vládu, které obsahovalo též odstavec „Církev československá a ostatní církve“.³²⁸ Píše se zde mimo jiné:

„V souboru křesťanských církví ve světě jest československá církev československým typem náboženské společnosti svobodně křesťanské. Ve Svaze svobodného křesťanství jest druhou největší církví. Od svého založení usilovala církev o přátelskou spolupráci s historickými církvemi protestantskými a pravoslavnými, sdruženými ve světovém hnutí sjednocovacím (ekumenickém). I nyní spatřuje v tomto hnutí důležitého činitele, působícího k podepření duchovní jednoty lidstva a k zajištění spravedlivého míru. Zároveň touží po tom, aby byla též pravoslavná církev v Sovětském svazu uvítána k mezinárodní křesťanské spolupráci.“

V našich poměrech domácích jest československá církev činitelem náboženské rovnováhy. Československo jest jedinou zemí, kde křesťanství jest representováno nejenom trojím typem historickým – římský, protestantským a pravoslavným –, nýbrž také početně i ideově dosti silnou církví svobodnou. Její poměr k ostatním církvím v osvobozené republice dnes vyjádřil pražský biskup dr. Miroslav Novák při své instalaci 6. října 1946. Řekl, že církev touží po tom, aby si zachovala vztahy vzájemné snášenlivosti, pochopení, přátelství a spolupráce se všemi církvemi v naší vlasti. Církev tím neodstupuje od zásadní diskuse, kterou vede zvláště s církví římsko-katolickou o podstatě křesťanství. Církev však nechce boje. Spoléhá na to, že se

³²⁷ ČZ č. 28–29 ze dne 11. 7. 1946.

³²⁸ Církev československá v životě národa. Praha (1946), s. 11–12.

upevní její stará přátelství s evangelickými církvemi, založená na hlubokém základě husitské tradice. Dodal:

„My sami jsme vyrostli jako národní církev, což ovšem neznamená, že bychom znacionalisovali evangelium. Nezastíráme si hluboké a zásadní, ideové, věroučné rozdíly mezi sebou a národními – pravoslavnými církvemi slovanských národů. A přece, ježto jsme právě tak, jako tyto církve – především pravoslavná církev ruská – dovedli najít mravně únosný vztah k dějinnému vývoji naší společnosti, máme otevřenu cestu ke spolupráci s těmito slovanskými církvemi. Hovory, jež jsme o tom dosud vedli, ... nám to potvrdily.“

Od konce roku 1946 do začátku roku 1947 probíhala v církevním tisku rozprava mezi Církví československou a českým evangelickým teologem Františkem Bednářem (1884–1963) o ekumenické spolupráci. Bednář se v časopisu evangelické církve Kostnické jiskry³²⁹ vyjádřil kriticky ke stanovisku Církve československé v této věci. Český zápas na to odpověděl touto reakcí:³³⁰

Bednář se v časopisu evangelické církve Kostnické jiskry vyjádřil kriticky ke stanovisku Církve československé v této věci. Český zápas na to odpověděl touto reakcí:

„Ústřední rada jednala ve svém zasedání dne 5. ledna 1947 o tomto článku prof. Dr. Františka Bednáře a konstatovala, že kladný poměr církve k ekumenickému hnutí byl vyjádřen usnesením II. řádného sněmu ze dne 9. června 1946, v němž se praví: „Církev Kristova může působiti daleko účinněji v dnešním světě, odvráceném od Boha, dosáhne-li vyššího stupně ekumenické solidarity. Pokračování duchovního růstu lidstva musí dojiti svého vyjádření též ve zdárném vývoji všekřesťanského hnutí sjednocovacího zvláště v těch otázkách a praktických situacích, ve kterých jde o uplatnění zásad křesťanské sociální ethiky. Československá církev vidí svůj zájem v tom, aby zůstala zapojena do mezinárodní křesťanské spolupráce, soustředěné v blízkosti Světové rady církví v Ženevě.“

Toto úřední stanovisko církve bylo též oznámeno ústředí ekumenického hnutí v Ženevě v plném znění dokumentu o církvi a světské společnosti. Ústřední rada zdůraznila znova ve svém memorandu z 1. prosince 1946 svůj zájem o ekumenickou součinnost s křesťanským světem tím, že si vytyčila v poměru k ostatním církvím v naší vlasti tyto úkoly:

1. utužiti přátelství s církvemi reformačními, církví pravoslavnou, československými unitáři i náboženskou společností židovskou;
2. udržeti otevřený, snášenlivý a při tom ideově jasný poměr k církvi katolické; Ve svých vztazích mezinárodnímu křesťanství tyto úkoly:

³²⁹ Kostnické jiskry č. 50 ze dne 12. 12. 1946.

³³⁰ ČZ č. 1–2 ze dne 8. 1. 1947.

3. prohloubiti co nejvíce spolupráci se slovanskými národními církvemi pravoslavnými i jinými. Zde si církev mnoho slibuje od mezinárodního sjezdu slovanských církví, který spolu s národní církví polskou připravuje na rok 1947 do Varšavy;
4. posilňovati hnutí svobodného křesťanství ve světě a připravovati kongres Svazu svobodného křesťanství, svolaný na rok 1948 do Prahy;
5. pokračovati v součinnosti s ekumenickým hnutím, Světovou radou církví i jednotlivými nekatolickými církvemi na západě, a zúčastniti se studijních příprav k mezinárodní křesťanské konferenci v Amsterdamě r. 1948;
6. pracovati ve všech těchto mezinárodních stycích v duchu svobodomyslném a sociálně pokrokovém k vítězství Božího řádu mezi lidmi;
7. přispívati v této spolupráci k organizaci obrany proti nepřítelství k socialistickému světu a ohrožení životních zájmů slovanských národů;
8. stavěti se proti popření lidských práv všech utištěných národů, deptaných politickým a hospodářským imperialismem.

Církev československá ocenila též výslovně vynikající úlohu, kterou měly nekatolické církve na západě v našem osvobozeném zápase za druhé světové války.“

Následovala rozsáhlá polemika Miroslava Nováka proti Bednářovu článku, v níž zaznívá též polemika vůči americkému teologovi Reinholdu Niebuhrovi a Sovětský svaz je hájen proti útokům západního tisku.

V červnu roku 1947 navštívil patriarcha Kovář USA na pozvání amerických unitářů. Nakonec této návštěvy bylo publikováno společné „prohlášení víry“ F. Kováře a prezidenta Americké unitářské asociace Frederica May Eliota – spolu s jejich vyobrazením. V dokumentu se mimo jiné uvádí:

„Odmítáme theologické přehrady, jež staví Světová rada církví, a to nejen proto, že nemají opodstatnění v učení Ježíšově, nýbrž i proto, že považujeme každou dogmatickou formulaci, jež by měla být podmínkou připuštění do stáde Kristova za urážku jeho všeobjímajícího ducha. Křesťanem jest nám každý, kdo upřímně ve víře i v životě přijímá Ježíšovo vůdcovství k Bohu a ke království Božímu.“³³¹

Evangelický týdeník Kostnické jiskry si pak v č. 31 položil otázku, zda toto vyznání víry znamená definitivní konec spolupráce Církve československé se Světovou radou církví a v ní zastoupenými protestantskými a pravoslavnými církvemi. Církev československá na to odpověděla, že je všeobecně známo, že není členem Světové rady církví, protože nemůže přijmout dogmatický základ víry v božskou podstatu Krista. Přesto je prý ale Církev československá veskrze ekumenicky orientovaná.³³²

³³¹ ČZ č. 31 ze dne 23. 7. 1947.

³³² ČZ č. 36 ze dne 4. 9. 1947.

Na tomto postoji Církve československé k ekumenickému hnutí se nic nezměnilo, dokud byl patriarchou F. Kovář. Na čtvrtém sněmu církve zmínil Kovář ve své promluvě dne 12. října 1956 též ekumenické vztahy církve. Poté, co vylíčil tyto vztahy od stockholmské konference v roce 1925, uvedl:

„Když ve smyslu usnesení oxfordské a edinburské konference došlo 1938 k spojení obou hlavních proudů ekumenického hnutí v jedno, a když toto úsilí vyústilo v založení instituce, zvané Světová rada církví, na basi, že tato rada jest „obecnstvím církví, které přijímají našeho Pána Ježíše Krista za Boha a Spasitele“, církev československá věrna svým věroučným zásadám oznámila, že by velmi ráda požádala o přijetí za členskou církev do Ekumenické rady, kdyby její věroučná základna obsahovala uznávání Ježíše Krista za Pána a Spasitele.

Nepřihlášním k členství ve Světové radě církví nebylo řečeno, že se církev československá míní vyloučit z všekřesťanského ekumenického usilování. Usnesení II. řádného sněmu 1946 uložilo vedení církve, že má dbát při určování generální linie církve o to, aby církev československá „zůstala zapojena do mezinárodní křesťanské spolupráce, soustředěné v blízkosti Světové rady církví v Ženevě“. Ve smyslu tohoto sněmovního usnesení se ústřední rada církve čs. téhož roku zavázala, že ve spolupráci s ekumenickým hnutím bude pokračovat a že součinnost s křesťanskými církvemi na Východě i na Západě rozšíří a prohloubí. Naše sněmovní usnesení Církve a světská společnost z r. 1947 rozeslala Světová rada církví všem členským církvím mezi přípravnými materiály pro 1. valné shromáždění Světové rady církví v Amsterodamu 1948, kde naše církev byla zastoupena dvěma pozorovateli. Že jsme nemohli poslat pozorovatele na 2. valné shromáždění v Evanstoně 1955, nebylo naší vinou. Nebyli jsme pozváni.

Poselství evanstonké konference, jež se obrací ke všem křesťanům ve jménu Ježíše Krista, bylo odevzdáno i naší církvi. Jak vážně a odpovědně se ona obírá výsledky evanstonké konference, je názorně patrné z právě vydaného díla biskupa dr. F.M. Hníka: *Církev v čase rozhodování*.³³³ Z této knihy je také zřejmo, že se naše církev nejen nemůže zcela postavit na věroučné stanovisko Světové rady církví, ale že nemohla souhlasit ani s některými jejími minulými projevy povahy politické ani s některými sociálně ethickými názory evanstonké konference.

Intensivnější styky mezi církví čs. a Světovou radou církví nastaly v roce 1955. Po únorové schůzi jejího výkonného výboru sdělil nám generální sekretář úmysl Ekumenické rady usnadnit všemožné styky mezi ekumenickým hnutím a církví čs. Oznámil také, že si je vědom, že církev čs. se nepřihlásila za členku Světové rady církví z vážných příčin. Ale to podle jeho slov neznamená, že by nemělo dojít k rozvoji vskutku bratrských vztahů. V odpovědi na tento dopis jsem Dr Visser't Hooftovi vyjádřil uspokojení nad hlubokým ohlasem evanstonkého shromáždění

³³³ Hník, *Církev v čase rozhodování*. K základům sociálně theologické orientace v Československé církvi. Praha 1956.

v křesťanském lidstvu. Oznámil jsem mu také, že se nepřestáváme modlit za hojnost Božího požehnání pro vážné snahy Ekumenické rady, že u nás je živý zájem o ekumenické hnutí a že slyšíme výzvu Ježíše Krista, abychom usilovali o dosažení plnějšiho obecenství s celou církví Boží; nechceme zůstat opodál proudu, v němž se sbíhá současné ekumenické úsilí.

Po této výměně dopisů došlo k návštěvě generálního sekretáře Světové rady církví u církve čs. Smluvili jsme možnost studijní spolupráce našich bohosloveckých pracovníků s Ekumenickým institutem, a tato spolupráce je nyní v duchu dohody umožněna posíláním příslušného studijního materiálu komisí a odborníků Ekumenické rady přímo naší církvi.

Církev čs. je tedy členkou Světového svazu svobodného křesťanství, jejichž podniků se zúčastňovala od dob Farského až po Belfast minulého roku a jejíž sekretář dr. Van der Woode je přítomen našemu shromáždění a má přímé bratrské styky se Světovou radou církví, stejně jako s Ruskou pravoslavnou církví a se všemi sesterskými církvemi naší vlasti. Touží po vyšším stupni sounáležitosti s jinými útvary dějinného křesťanství ve společné odpovědnosti našemu jedinému společnému Pánu. Je vnitřně poctivé, jestliže trváme na svých věroučných zásadách, i když uznáváme, že nad nimi platí autorita Božího slova.

Jisto je, že v posledních letech se církev čs. svým vnitřním růstem ještě více přiblížila ekumenickému hnutí. Duch Kristův ji připoutává k ekumenické spolupráci.³³⁴

V srpnu roku 1958 se pražský biskup Miroslav Novák ještě jednou zúčastnil XVI. kongresu Sdružení pro svobodné křesťanství v Chicagu,³³⁵ když se však v roce 1961 stal patriarchou, situace se postupně měnila. Už po dvou letech Církev československá podala přihlášku se žádostí o členství ve Světové radě církví. Dne 15. března 1964 vypršela šestiměsíční lhůta, během níž mohly členské církve Světové rady církví vznést námitku proti přijetí této církve. Poté informoval generální sekretář dr. Visser't Hooft patriarchu Nováka dne 16. března 1964 o tom, že poté, co byly splněny všechny požadavky plynoucí ze stanov, Církev československá se nyní stala členem Světové rady církví.³³⁶

Přijetí Církve československé za člena Světové rady církví usnadnila i skutečnost, že rada mezitím přijala nové stanovy. Její vlastní definice nyní zněla takto: „Ekumenická rada církví je společenství církví, které vyznávají Pána Ježíše Krista podle Písma svatého jako Boha a Spasitele, a společně proto usilují o to, k čemu jsou povolány ke cti Boha Otce, Syna a Ducha svatého.“ Zdeněk Trtík, který tuto novou definici cituje, označuje starší definici – že „ekumenická rada církví je společenstvím církví, které uznávají našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele“

³³⁴ ČZ č. 42 ze dne 18. 10. 1956.

³³⁵ Lidová demokracie č. 208 ze dne 31. 8. 1958.

³³⁶ ČZ č. 13 ze dne 26. 3. 1964.

– jako „mírně doketickou“, protože podle něho nevyjadřuje skutečné lidství Ježíše Krista. Nová formulace v souvislosti se slovy „podle Písma svatého“ pak umožňuje vykládat slova „Ježíš Kristus, Bůh a Spasitel“ v biblickém smyslu.³³⁷

V usnesení Ústřední rady církve ze dne 26. února 1969 „Československá církev a ekumenismus“ se uvádí, že vstupem a přijetím do ekumenického společenství bylo před celým světem projevováno, že Církev československá náleží ke světovému křesťanstvu. Tato událost se podle tohoto usnesení svým významem řadí hned za založení církve. Hlavním předpokladem k tomu je prý pozitivní teologický vývoj světového křesťanstva od ortodoxie k biblické víře a příznivý teologický vývoj Církve československé od liberalismu k biblické víře.³³⁸

Poté, co nyní byla Církev československá členem Světové rady církví, musela se ještě vymanit z vazeb na Mezinárodní svaz pro náboženskou svobodu (International Association for Religious Freedom – IARF). K tomu došlo na zasedání Dogmatické komise ústřední rady dne 20. února 1969. Trtík komentoval vystoupení z IARF takto:

„[Komise se] usnesla..., aby církev zrušila své oficiální členství v tomto sdružení, ale nebránila jednotlivcům nebo skupinám ve stycích a spolupráci s ním. Toto stanovisko respektuje svobodu svědomí těch, kdo chtějí v IARF setrvat, ale žádá také svobodu pro jiné, kteří přijímají kladně duchovní a teologický vývoj své církve k výraznému a závaznému křesťanskému charakteru, jenž jim v jakékoli účasti na programu IARF brání, protože to není program křesťanský. V dobách liberálně teologické orientace naší církve byl její vstup do IARF zcela pochopitelný a zaručoval jí aspoň nějaké světové fórum. Ale trvání oficiálního členství po vybojování biblické orientace se stalo pouhým předstíráním, že celá církev se ztotožňuje s povahou IARF. ... V povědomí církve se dosud vznášel jakýsi mlhavý a ovšem zcela mylný mythus, že jde o nějaké významné křesťanské světové hnutí. Takový mythus je vhodnou psychologickou atmosférou pro snahy jednotlivců, kteří to s biblickým, křesťanským a ekumenickým posláním církve neberou vážně a chtějí mít volnou ruku. Úkolem teologicky vzdělaných duchovních není po způsobu dvorních teologů tento mythus diplomaticky a takticky udržovat, nýbrž postavit jej spolu s jinými mythy do ostrého světla křesťanské pravdy. Věřoucí komise mě pověřila, abych v Českém zápase vyložil povahu a určení IARF a tak i důvody jejího usnesení a návrhu, aby Československá církev, která byla kdysi bez celocírkevního rozhodnutí zařazena do IARF, byla opět tohoto oficiálního členství zbavena.“

Trtík pak konkrétně vysvětluje, že tato organizace, založená 11. července 1930 v Haagu jako pokračovatelka Mezinárodní unitářské rady (založené 25. května 1900 v Bostonu), se nachází mimo křesťanství. Podle jeho slov je pro IARF nej-

³³⁷ Trtík, Der Weg der Tschechoslowakischen Kirche, in: *Communio Viatorum* 6. roč. 1963, s. 301–302.

³³⁸ ČZ č. 10 ze dne 6. 3. 1969.

důležitější hodnotou svoboda. Tento typicky liberální postoj ale prý není mylný jen filozoficky, ale je i nekřesťanský. Usilování IARF o svobodu bez poslušnosti vůči Ježíši Kristu a úsilí o bratrství lidstva na základě svobody svědomí je mylné. Chápání pojmů „dogmatický“ a „nesvobodný“ jako synonym je podle Trtíka nejen logickým primitivismem, ale také teologickým. Uvnitř církve neexistuje nesvobodné křesťanství, stejně jako nikdy neexistovalo nedogmatické křesťanství. Dogmata však v křesťanství hrají důležitou roli, bez nich by totiž ztratilo pevnou oporu a rozpadlo by se v liberální mlze. Duchovní a společenský význam IARF je navíc nepatrný. Svaz se ani nikdy nepokusil Církvi československé v předchozím období náboženské nesvobody pomoci, což ostatně bylo zcela mimo jeho možnosti.³³⁹

Trtík k otázce členství v IARF zaujal stanovisko ještě jednou koncem roku 1969 jako předseda dogmatické komise své církve v jejím teologickém časopise³⁴⁰:

„CČS je církví křesťanskou, protože vyznává Ježíše Krista jako svého Pána a Spasitele celého světa, Písmo svaté za pramen této křesťanské pravdy a křesťanskou tradici za rozvíjení této pravdy. I když tušení nebo prvky pravdy Ježíše Krista můžeme s P. Tillichem vystopovat ve všech náboženstvích, nemůžeme se jako církev Kristova stát podřízenou součástí buddhismu, islámu, židovství nebo unitářství, které tuto pravdu buďto zcela popírají, nebo staví na ni svou pravdu částečnou. Kdyby se církev klidně stala podřízenou součástí jakéhokoli sebenevinnějšího nekřesťanského hnutí, vydala by tím před celým světem svědectví, že její křesťanství a husitství je jen oportunním heslem, které se nesmí brát vážně. Zde nejde o subjektivně třeba velmi vroucí zbožnost a ušlechtilé snahy té či oné nekřesťanské instituce, nýbrž o otázku pravdy, která jedinečně rozhoduje o spáse a pravé svobodě. Vroucí a zbožný může být člověk stejně v pravdě jako v omylu.“

Trtík pak cituje z memoranda IARF z roku 1966: „IARF se pokouší sjednotit skupiny a jednotlivce nikoliv prvotně kolem nějaké tradice, knihy nebo osoby, nýbrž kolem agora, volného prostoru, kde Bůh může být hledán v různosti cest.“ Trtík k tomu uvádí: „To je jasná kapitulace křesťanského programu, který sjednocuje skupiny a jednotlivce kolem křesťanské tradice, kolem knihy Písma a kolem osoby Ježíše Krista.“ Vzhledem k tomu, že Církev československá má křesťanské cíle, IARF však nekřesťanské, někdy dokonce protikřesťanské, církev již členem IARF nemohla nadále být. Celkově ale dogmatická komise, uvádí Trtík, navrhla pouze ukončení členství v IARF, nikoli zrušení jakýchkoli vztahů s ní.

O rok později ozřejmil Trtík německým čtenářům ještě jednou důvody rozchodu své církve s IARF.³⁴¹ Polemizuje zde s předsedou teologické I. komise IARF, prof.

³³⁹ ČZ č. 11 ze dne 13. 3. 1969.

³⁴⁰ Theol. revue 2. roč. 1969, s. 182–183.

³⁴¹ Trtík, Der religiöse Liberalismus und die Tschechoslowakische Kirche, in: Evangelische Kommentare 1970, s. 606–607.

dr. G. J. Hoenderdaalem z Leidenu, který publikoval stať v časopisu IARF „Information Service“ (Rotterdam, č. 66/1969): „Warum sollte ich als Christ in der IARF bleiben?“ (Proč bych měl jako křesťan zůstat v IARF?) Trtík na to reaguje:

„Církev československá... není proti dialogu na půdě IARF, staví se ale proti členství církve v IARF. Podle jejího názoru by církev mohla být členem IARF jen tehdy, pokud by tato organizace byla prosta jakékoli ideologie a pokud by se omezovala na zajišťování dialogu mezi náboženstvími a ozřejmování jeho výsledků. IARF ale nikdy nebyla pouhým fórem pro dialog a ani po bostonském kongresu jím není. V minulosti byla organizací liberálně křesťanskou. Církev československá mohla s ohledem na křesťanské zaměření IARF zůstat jejím členem, a to i poté, co sama překonala teologický liberalismus. Bostonský kongres ale znamenal likvidaci liberálně-křesťanského programu a přijetí programu obecně liberálně-náboženského. To vylučuje platnost univerzálního nároku ze strany jakéhokoli náboženství. Nemůže být pochyb o tom, že i křesťanství je, z fenomenologického hlediska, jedním z náboženství. Patří ale k podstatě křesťanské víry, že spatřuje ostrý rozdíl mezi pravdou Ježíše Krista a jakýmkoli náboženstvím... Dialog nebo možná spolupráce s nimi ale neznamenají, že se křesťané stanou členy těchto náboženství nebo hnutí. Situace s IARF je ale odlišná. Ačkoli tento svaz svou ideologií vylučuje nárok, který přináší Ježíš Kristus, očekává zároveň, že křesťané v ní zůstanou nebo se stanou jejími členy. Co se týká jednotlivých křesťanů či křesťanských skupin, je možné dojít až k nejzazší hranici a ponechat rozhodnutí této otázky na svědomí jednotlivce. Pokud ale jde o církev jako církev, existuje jen jedno řešení. Má-li Církev československá zůstat ve své víře a svém smýšlení poctivá vůči sobě i vůči IARF, nemůže již v budoucnu zůstat členem IARF.“

I přes vystoupení Církve československé z IARF se přátelské vztahy nepřerušily. Při příležitosti XXI. kongresu IARF v Heidelbergu v srpnu 1972 publikoval patriarcha Novák v církevních novinách článek,³⁴² ve kterém ještě jednou vysvětlil důvody pro vystoupení z IARF, poté co tento svaz na svém bostonském kongresu vyškrtl slova „svobodné křesťanství“ ze svého názvu „světový svaz pro svobodné křesťanství a náboženskou svobodu“. Novák ale uvedl, že jeho církev v mnoha ohledech zůstává konformní s úsilím IARF, jako například v otázce afroamerických obyvatel USA, jihoafrického apartheidu nebo války ve Vietnamu. Navzdory vystoupení Církve československé z IARF se heidelberského kongresu zúčastnili pražský biskup Josef Kupka, který byl zvolen dne 29. dubna 1972 na dalších sedm let,³⁴³ a církevní historik Husovy fakulty Miloslav Kaňák.

³⁴² ČZ č. 33 ze dne 20. 8. 1972.

³⁴³ ČZ č. 18 ze dne 7. 5. 1972.

SHRNUTÍ

Za více než polovinu století své dosavadní existence si Církev československá prošla velmi různorodým vývojem. Za její duchovní předchůdce lze považovat rakouský josefinismus a později katolickou modernu. Nevznikla převážně z teologických, ale především z politických pohnutek, ve spojení s nároky jejích duchovních z hlediska stavu. Zprvu nebylo založení nové církve vůbec zamýšleno, spíše panovala vůle přenést ideály založení státu také do církevního prostoru a založit v rámci římsko-katolické církve zvláštní československý patriarchát, kde by pak veskrze panovala volnost jak z národnostního, tak teologického hlediska. S ohledem na národnostní charakter nového státu však nebylo možné takový katolický patriarchát prosadit. Z někdejší myšlenky patriarchátu tak zůstalo jen označení patriarcha pro nejvyššího biskupa církve a poněkud příliš široký plášť.

Teologický vývoj nové církve byl do značné míry překotný. Nejprve usilovali hlavní představitelé církve o příklon k pravoslaví, i když nikoli především z teologických, ale spíše z národnostních důvodů. Možnost připojení se ke starokatolické církvi byla odmítnuta, protože většina členů této církve byli v Československu Němci. Pak se církev orientovala na liberálně protestantskou teologii a poté se nakonec připojila k náboženskému společenství, které bylo v zásadě unitářské (IARF). To vedlo k situaci, kdy ostatní církve zpochybňovaly její křesťanský charakter. V posledním desetiletí však došlo k rozhodující změně orientace zpět k tradičnímu pojetí církve. „Základy víry“ vypracované v roce 1958 Zdeňkem Trtíkem přijal VI. sněm v říjnu 1971 jako oficiální učení církve. O dva roky dříve církev vystoupila ze Světového svazu pro náboženskou svobodu (IARF), když se předtím již stala členem Světové rady církví v Ženevě. I tento nový vývoj v církvi však vyplývá z časově vzdálenějších příčin. Současní teologové církve mají celkově solidnější teologické vzdělání, které získali na evangelické fakultě. Jejich názory jsou tedy v podstatě ovlivněny protestantismem. Není proto v žádném případě nelogické, že současný patriarcha církve Miroslav Novák po VI. sněmu v roce 1971 prohlásil, že se církev nyní i viditelně blíží reformačním církvím. Církev zároveň ke svému názvu připojila výraz „husitská“. Od té doby se nazývá Církev československá husitská.

Obrat k protestantskému pojetí církve byl pravděpodobně životní nutností. Žádná církev se nemůže dlouhodobě konstituovat pouze na principu svobody svědomí. Existovalo proto nebezpečí, že se církev bude postupně vyvíjet do podoby volnomyšlenkářského spolku, což dříve nastalo u německo-katolické církve.

Církev československá se musí stejně jako všechny církve v komunistickém státě vyrovnávat s nepříznivými poměry. Tento stát považuje církve v nejlepším případě za nutné zlo, které lze využít při propagandistických akcích, v každém případě je

ale považuje za zlo, které má být co možná nejrychleji eliminováno. Církev československá se navíc potýká s ještě dalšími potížemi, které souvisejí s jejím vznikem. Většina jejích členů do ní totiž vstoupila nikoli z náboženských, ale z politických důvodů. Už v roce 1930 řekl pozdější patriarcha František Kovář při příležitosti desetiletého výročí založení církve:

„V naší církvi je poměrně málo lidí zbožných. Povaha doby nenáboženské se u nás jeví nejvíce. Jsme církví malých lidí a to netoliko sociálně, ale také intelektuálně, povahově, charakterově a bohužel i mravně malých lidí.“³⁴⁴

Bylo-li toto zjištění učiněno už deset let po vzniku církve, jsou zjištění socioložky Eriky Kadlecové z roku 1963 tím přesvědčivější – uvádí se v nich, že Církev československá má ze všech církví v Českých zemích nejméně skutečných věřících. Struktura církve byla dále narušena odchodem asi jedné třetiny jejích členů do někdejších sudetoněmeckých oblastí. Stávající společenství tak byla oslabena, přičemž se v nově osidlovaných oblastech obecně nepodařilo dosáhnout skutečného života v těchto společenstvích.

Znepokojivě vyznívá i skutečnost, že se církvi už několik let nedaří nacházet potřebné zájemce – muže – o duchovní službu. Musí si proto již převážně vystačit s teoložkami, ve velmi četných případech také jen s kazateli bez akademického vzdělání.

Teprve budoucnost ukáže, jak se církev za těchto mimořádných okolností bude vyvíjet. Z izolace ji nepochybně vytrhl nedávný příklon k reformačním církvím. Možná jednoho dne dojde ke sloučení s početně mnohem méně zastoupenými českými protestanty. Ale k tomu bude zajisté ještě zapotřebí dalších desetiletí vývoje. Ať už onen obtížně odhadnutelný vývoj půjde jakýmkoli směrem, je potřeba shrnout toto:

Z historického hlediska se v případě Církve československé jedná o zajímavý jev. Mnohé fenomény, které vedly k jejímu vzniku, se dnes znovu vyskytují v rámci katolické církve, zejména pokud jde o boj za celibát kněží a národní jazyk v liturgii. Tak jako lze považovat Husa svým způsobem za předchůdce pozdějších reformátorů, tak se také ve 20. století vyskytly impulzy k církevní reformě v česky mluvících oblastech mnohem dříve než v jiných evropských zemích. Tato skutečnost by Církvi československé měla zajistit i mimo její oblast působnosti respekt a porozumění.

³⁴⁴ F. Kovář, 10 let Církve československé. Praha 1930, s. 51.

PŘIPOJENÉ DOKUMENTY

Dokumentární příloha č. 1

Výzva českému duchovenstvu ze dne 1. října 1918, aby se postavili za myšlenku samostatného československého státu

Nazvali jsme list „Právo Národa“. Zároveň to má být list kněžský. Již tím postavili jsme se v jeden šik s národem v boji za jeho nezadatelná práva, v požadavcích samostatného neodvislého státu československého.

Uznáváme nutnost jednotné fronty československé, zdůrazňujeme, co nás pojí s národem, odsunujeme, co nás dělí v kulturních bodech programových od jiných stran. Uznáváme Český Svaz a Národní výbor za jedině oprávněné generální štáby své v tomto boji.

Prohlašujeme se pro samostatný neodvislý stát československý bez výhrady a bez klausulí. Chceme bojovat za národní svůj ideál bez odměny, bez náhrady, jako dobří pastýři lidu svého a nikoli jako nájemníci. Uznáváme to za svou povinnost, kterou nám ukládá přirozené právo národa. Naše věc je spravedlivá – netřeba se nám tedy báti, že poskvrníme svědomí své. Buď zvítězíme – anebo padnem, ale vždy s národem. Než my pevně věříme, že zvítězíme. Toť náš slib, toť naše přísaha.

Voláme k veškerému kněžstvu československému, aby se postavilo za náš list, aby podporovalo list náš mravně i hmotně, aby vyrostl z něho kněžský list nezávislý. Prozatím je zrnem hořčičným, ale má státi se stromem!

Bratří, kteří s námi souhlasíte, zasílejte nám prohlášení svá, z nichž v příštích číslech uveřejníme ohlasy, aby věděl národ, kde jsou duchovní vůdcové duší jeho, když vede boj na život a na smrt za své bytí a nebytí, za své statky duševní a hmotné.

Chceme změřit síly kněžstva československého a jeho uvědomění politicko-národní. Národ to právem žádá od svého kněžstva. Národ čeká, čekají všichni, ale čekají zvláště ti, kterým byl klérus i politickým vůdcem. Nuže, bratři, usnadněte lidu tomu jeho postavení nyníější.

Již dávno se tak mělo státi. Již tehdy, kdy přiletěly v kraje naše první vlaštovice naděje na jaro československé samostatnosti. Mají pravdu, kdož říkají, že kněžstvo české kráčelo kdysi v čele národního života. Zůstali-li jsme pozadu za skvělými vzory kněží-buditelů svých, nejsou vinna naše srdce, která zahřívá vřelý cit lásky k lidu, k národu, jehož částí býti považujeme za čest. **A l e n e j s m e b e z v i n y.** Politické boje z minula otrávilily vůli naši, již třeba posily.

Bratří! Jest svatou naší povinností, abychom nejen neopouštěli lidu svého v dobách vážných, ale abychom dávali mu dobrý příklad. Nuže, máte nyní příležitost prohlásit se. Uchopte se příležitosti té, dokud není ještě pozdě, ač blíží se již hodina 12tá! Žádá to od nás Bůh hlasem lidu: Hlas lidu – hlas Boží.

(Právo národa 1. října 1918)

Dokumentární příloha č. 2

Memorandum delegace do Říma pro Vatikán ze dne 28. června 1919

Svatý Otče!

Od doby Karla IV., Otce vlasti, neměl český národ možnost, aby jednal s hlavou církve sám a přímo, ale vždy jen cizí prostředníci jeho jménem mluvili v Římě a oni potom zvěstovali v Čechách vůli Říma, nemajíce na srdci ani rozkvět víry, ani prospěch národa, ale pouze politické zájmy. Následkem

toho jeví se církev našemu národu ne jako nositelka sladkého učení Kristova, ale jako hlasatelka mocenských plánů Německa a později i Maďarska. Náš národ neměl žádné příčiny milovat Habsburky, ale měl všechny příčiny nenávisť, protože oni bez výjimky se dívali na český národ jako na méněcenný, ano jako na nutné zlo, které musí za každou cenu a všemi prostředky být zmenšováno a hubeno. Náš národ byl od rakouských vlád politicky utlačován, kulturně zanedbáván a hospodářsky, zvláště v posledních letech vysáván, neměl ani té útěchy, která sílila Iry a Poláky, kteří i v nejhorsích dobách měli arcipastýře vlastní národnosti, kdežto náš český národ celá staletí měl biskupy, kteří nejen že česky necítili, oni špatně česky mluvili, ano, někteří se do smrti česky nenaučili.

Proto český národ k církvi ochladl, jeho inteligence se stala církvi nepřátelskou, poněvadž viděl rozdíl mezi teorií evangelia a praxí římsko-katolické církve. České duchovenstvo s bolestí pozorovalo stále se horšící poměry a s teskností hledělo do budoucnosti. Lid český povahou svojí nábožensky založený, skoro každodenně viděl, kterak právě ti, kteří se honosili být strážci víry, zanedbávali řeč a náš lid při samých bohoslužbách. Náš jazyk byl vytlačován z kostelů, českým dětem bylo náboženství vštěpováno cizí řečí. V sídle panovníků ve Vídni chtěli postavit mešitu pro mohamedány nákladem státním, ale český kostel byl postaven skoro výhradně náklady chudiny a teprve po mnohých protivenstvích a nesnázích mohl být otevřen. Není nikomu tajno, s jakým zášťím a opovržením pronásledovala Vídeň Čechy. Kdyby Rakousko trvalo ještě sto let, bylo by přežilo katolicismus v českém národě.

Bůh chtěl jinak. Český národ je svoboděn a sám se ujímá svých záležitostí. My jsme přesvědčeni, že musíme svobodu jako vzácný dar Boží si chránit a užívat ji k užítku národa, k posílení náboženství a víry. Mnohé zlo, které se u nás rozmohlo za rakouského panování, lze napravit a lze doufat v nový rozkvět víry a křesťanského života v budoucnosti nejen pro spásu duší v obvodu našeho státu, ale také mezi ostatními Slovany. Vynikající naši muži již dříve pracovali o smíření církve východní s mateřskou církví katolickou na velehradských sjezdech*, nedbajíce hněvu vídeňských vlád, nyní pak náš význam mezi Slovany vzrostl, je třeba pracovat s tím větší horlivostí, aby byl jeden ovčinec a jeden pastýř, jakož aby slovanští národnosti se probudily k novému životu vlivem západní církve. K tomu dílu je našemu národu třeba opravdové pomoci Apoštolské Stolice.

1. V první řadě je třeba, aby byli jmenováni noví biskupové, zcela schopní k svému úkolu, upřímní Čechoslováci, znalí jazyka lidu, politicky bezúhonní, a naprosto vzdálení onoho rakouského katolicismu, který podporoval jen germanizaci a maďarizaci. Jmenování nových biskupů bude nutno provést způsobem, jenž by odpovídal poměrům panujícím mezi církví a republikou. Ale pro budoucnost, v níž lze očekávat bezpečně rozluky církve a státu, prosíme, aby duchovenstvo a katolický lid v republice měl právo prostřednictvím vhodných osob navrhnout pražskému primasovi nejhodnější osoby ke správě diecése, z nichž by primas doporučil někoho Sv. Stoliči ku jmenování.
2. K největšímu dobru národa i naší církve prosíme, aby arcibiskupu pražskému k titulu primase, jehož užívá, byla přidána moc vpravdě primaciální na všechny provincie republiky na způsob jurisdikce, která kdysi byla dána sv. Metodějovi, slovanskému apoštolovi. Tak jedině může být postaven most, po němž by ostatní slovanští národnosti přešli do církevní jednoty, neboť náš československý národ jest jediný v stejně spřátelených stycích s ostatními Slovany: Rusy, Rusíny, Bulhary, Srby, Chorvaty i Slovinci. Mimo to naše vláda hodlá co nejvíce podporovat slovanská studia na pražské universitě. Zdá se, že je nejhodnější doba provést moudré a šlechtné úmysly Lva XIII. obsažené v encyklice Grande munus.
3. Z téhož důvodu prosíme, aby v obvodu Československé republiky při bohoslužbách a modlitbách breviáře bylo povoleno užívat českého jazyka, neboť papež Hadrián II. schválil našim apoštolům

Cyrilovi a Metodějovi užívání jazyka známého lidu. V některých památných místech jako v Nitře, na Velehradě a na Slovanech v Praze, by mohly být obnoveny bohoslužby v staroslovanském jazyku.

4. Poněvadž slovanské nesjednocené církve neznají římský celibátní zákon, žádáme, aby v naší republice byl zákon celibátní zmírněn, aby slovanské duchovenstvo, dosud nesjednocené, bylo naplněno větší důvěrou k Apoštolské Stolicí a tak získáno pro sjednocení s katolickou církví. Tím neodporujeme tomu, aby panictví jako stav vyšší a dokonalejší byl doporučován a nechceme duchovenstvo nabádat k nezdrženlivosti. Také není pochybností, že značná část duchovenstva zůstane v celibátu. Jinak však považujeme za správné, aby pokud zákon celibátní platí, byly přísně trestány přestupky bez ohledu na osoby, vždy a všude, nejen u kněží mladších a nižších, ale také u hodnostářů starších.

Tato přání a prosby předkládáme nejmoudřejšímu úsudku Svaté Stolice a její blahověli, aby je za účasti biskupů a jiných povolanych činitelů řádně rozluštila.

Urovnání církevních záležitostí, jak jsme vypsalí, si přeje nynější vláda a jednala s velkou ochotou a laskavostí se zástupci duchovenstva vysílanými do Říma.

V Římě, 28. června 1919.

Jednota katolického duchovenstva československého v Praze³⁴⁵

Dokumentární příloha č. 3

Výzva ke vstupu do Církve československé

Národu československému!

Věrní velikému odkazu svatého mučedníka kostnického „Pravdy každému přejte“, po velikých bojích a vnitřních strastech, jimiž rozhárána trpí náboženská duše národa československého, uvědomili jsme si povinnost, kterou přítomné dny velikého osvobození ukládají i stavu duchovnímu.

Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života ve svobodné republice československé o pravdivosti výroků velikého našeho filosofa, že česká otázka jest stále ještě otázkou náboženskou, otázkou tolikráté řešenou, ale pro nepřízeň poměrů nikdy nedořešenou, otázkou nejen celonárodní, nýbrž znepokojující nitro každého vážného českého člověka.

Nadešla opět po staletích doba, kdy může česká duše přikročiti k rozhodnutí odvěkého rozporu svého nitra: Být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužiti Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která stotožňuje náboženství se svou panstvíčtivostí a sebe s Bohem.

Proto, aby konečně osvobozen byl duševní a náboženský život náš, a tím, aby opět bylo očištěno i mravní, rodinné a sociální žití českého člověka na podkladě dosavadní křesťanské kultury, jak vyvinula se u nás svérázně zásluhou apoštolů soluňských Cyrilla a Metoděje, Mistra Jana Husa a Českých bratří, přikročilo duchovenstvo československé, sdružené v „Klubu reformního kněžstva“, na svém sjezdu 8. ledna 1920 ku zřízení samostatné církve československé.

³⁴⁵ Míněny jsou tři uniatské sjezdy na moravském Velehradě v letech 1907, 1908 a 1911. Čtvrtý takový sjezd se tamtéž konal v srpnu 1924. K tématu srov.: *Němec*, The Czech Jednota, s. 79; *Albert Ehrhard*, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung. Vídeň 1899; *F. Grivec*, Východní otázka církevní. Praha 1910; *Winter*, Der unionistische Gedanke, in: *Katholiken-Korrespondenz*. Praha 1924, s. 178–181; *Alfred Fuchs*, Sjednocení církví. Praha 1924.

Církev československá,

založená svým jménem „církev“, t. j. „sbor Páně“, na základě evangelia Kristova, přijímá prozatímně až do ustanovení vlastního zákona dosavadní náboženský řád církve římsko-katolické, obnovený v duchu demokracie.

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. Neboť chceme, aby konečně přítrž byla učiněna náboženským bojům v národě, a žádáme si svobody svědomí a náboženského přesvědčení nejen pro sebe, nýbrž i pro každého jiného, buď si on kdokoliv.

Proto přijímá církev československá zejména i dosavadní bohoslužební řád až do podrobnější úpravy s tou jen pozměnou, že veškeré služby Boží, jichž účast jest ovšem dobrovolná, konají se výhradně jazykem mateřským.

Zatímní správu církve československé vede církevní výbor duchovních i laiků.

Úkolem církevního výboru, v jednotě s kulturními činiteli laickými v národě a za pomoci reformního duchovenstva organisovati církev československou, upravití zatímní řád výchovný a bohoslužební, ujednati zatímní poměr církve československé ke státu a k církvi římsko-katolické a pracovati k brzkému svolání církevního sněmu.

Národe československý!

Uskutečňujíce proroctví velikého biskupa Jana Amosa Komenského, že „vláda věcí Tvých vrátí se Ti opět v ruce Tvé“, skládáme v těchto velikých dnech Tvého osvobození do Tvého rozhodnutí i svobodu Tvého svědomí v přesvědčení, že nebude svobodného národa československého, nebude svobodné republiky československé, nebude-li svobodného svědomí jednotlivcova před Bohem.

Nyní jest na každém jednotlivci, aby odhlášením z církve římské a přihlášením do církve československé dokázal, že jest mu zájem o svobodu vlastního svědomí, o mravní povznesení národa a jeho výchovy a zdemokratisování i života náboženského zájmem opravdovým.

B. Zahradník-Brodský,
farář v Ouběnicích, nyní odbor. rada v min. školství a nár. osvěty.

ThDr. K. Farský, profesor náboženství v Plzni.

G. Procházka, farář v Jenšovicích u Turnova.

Ferd. Stibor, farář v Radvanicích ve Slezsku.

(Právo národa č. 2 ze dne 15. 1. 1920)

Dokumentární příloha č. 4

Výzva Jednoty proti založení Církve československé

Katolickému kněžstvu i lidu československému!

Český národ jest od předních myslitelů svých jednomyslně uznáván za národ nábožensky založený. Svědčí o tom celé jeho dějiny, v nichž bylo dosti náboženských rozporů, ale nebylo lhostejnosti k náboženství, k stěžejnímu základu a zároveň hybné páce kultury. Poslední desetiletí učinila mnoho, aby pozornost národa byla odvrácena od mravních hodnot, které lidstvu přináší křesťanství vůbec

a katolictví zvláště. Duchovenstvo české, chtějíc národu být tím, čím mu býti má, snažilo se již dříve a zvláště po převratu s veškerým úsilím odstraniti vše, co lid a církev navzájem si odcizovalo a co nebylo zaviněno ani tak církví jako spíše politickým systémem, a zavéstí řády, které by sloužily církvi a národu zároveň.

Prohlašujíc své návrhy a požadavky reformní, které neobsahují ničeho, co by již v církvi za souhlasu a schválení papežů nebylo bývalo, prohlašovalo neméně důrazně, že jest a zůstane kněžstvem katolickým a že chce svými reformami docílití toho, aby si lid zase zamiloval církev, k níž se velikou většinou hlásí.

O svých požadavcích jednali jsme jediné správnou cestou, předloživše je hlavě katolické církve. Až na otázku zdobrovolnění kněžských sňatků bylo s námi o všech bodech blahovlně jednáno, a byly nám také jisté výsady pro katolickou církev v republice slíbeny. My jsme tyto koncese přijali, ale prohlásili jsme v Římě i v Praze upřímně, že se s nimi spokojiti nemůžeme a že budeme i nadále pracovati k provedení všech svých požadavků až do konce, zůstávajíce vždy na půdě zákona a katolické církve. Uskutečnění nám i novému nejd. p. arcibiskupovi slíbených oprav jest z důvodů částečně na snadě jsoucích oddalováno, což nás naplňuje zármutkem tím spíše, že zavdalo záminku k prohlášení církve československé.

Varovali jsme před rozhodnutím tak dalekosáhlým a tak málo odůvodněným. Když však někteří kněží nedbali našeho projevu, jímž jsme jim ukazovali na škodlivé následky jak pro náboženství, tak pro národ a stát, považujeme za svou povinnost prohlásiti veřejně, jasně a určitě, že my, organisované duchovenstvo, zavrhuje tento počín, který dle našeho úsudku je v přímém odporu s vážností a vroucností, s kterou naši otcové otázky náboženské řešili. Není podle našeho přesvědčení možno zakládati novou církev křesťanskou a dokonce s řády katolickými, vzpomínati při tom Husa, Českých Bratří a Komenského a zapomenouti při tom na úhelny kámen budovy křesťanství, na Ježíše Krista.

Ze srdce toužíme po tom, aby lid náš všecken, bez rozdílu svého náboženského přesvědčení, zajímal se o otázky náboženské, ale aby tak činil s tou vážností, jaká přísluší zjevení Božímu, jež má život pozemský tak upravit, aby byl cestou a přípravou k věčnému životu s Bohem.

Kněžstvo, které odhlasovalo osudné rozhodnutí, tvoří jen nepatrný zlomek duchovenstva československého. Všichni ostatní kněží znají jistě svou povinnost, jasně a bez výhrad osvědčiti svou věrnost církvi a svým slibům, jí veřejně nejednou opakovaným. Očekáváme, že také všichni kněží, kteří nesouhlasili s prohlášením nové církve, postaví se na stanovisko Jednoty a jediné s ní budou pracovati k rozkvětu a prohloubení náboženského života v církvi katolické v naší republice.

Svůj lid český, z něhož jsme vyšli, pro nějž pracujeme a žijeme, žádáme vroucně, aby nedal se svěsti agitací a náladou, ale aby zůstal věren víře své, aby se jí více než dosud obíral, aby nás v zákonných našich snahách opravných podporoval. Jedná se jak o časně, tak o věčné dobro národa.

Za Výbor Jednoty katol. duchovenstva českosl.: F. J. Kroiher, předseda; Josef Kuška, místopředseda; Jan Žižala, I. jednatel; Alois Týlínek, II. jednatel; Frant. Polívka, pokladník.

V Praze, dne 13. ledna 1920

Dokumentární příloha č. 5

Pastýřský list česko-moravských biskupů českému duchovenstvu

Biskupové českomoravští vzkazují milovanému duchovenstvu svých diecésí pozdrav a požehnání.

V těžké nynější době shromáždili jsme se, abychom vzali v úvahu vyskytnuvší se naléhavé potřeby církevní a zaujali k nim stanovisko. Byli jsme si vědomi vážné této úlohy, přikročili jsme k jejímu

řešení tak, jak nám velela svatá povinnost, péče o dobro církve a upřímná láska k duchovenstvu. Skončivše s pomocí boží své porady, sdělujeme důstojnému duchovenstvu jejich výsledek.

I. S opravdovou otcovskou láskou vzali jsme především v úvahu otázku organizace českého duchovenstva. Přesvědčení, že duchovenstvo seskupené v duchu církve kolem svého vrchního pastýře jest zvláště v dobách tak těžkých mocnou jeho oporou, a výslovný slib, jež v té příčině dali zástupcové duchovních, že za tímto cílem touží české duchovenstvo se organisovati, bylo pohnutkou k opatření, že v konkrétním jednání vyšlo se duchovenstvu s pravou otcovskou důvěrou vstříc, a nedostatek jistých určitých předpokladů za tím účelem byl shovívavě prozatím přehlédnut. Za těchto okolností vznikla „Jednota katolického duchovenstva československého“ a započala svou činnost.

Bohužel, že v činnosti Jednoty zavládly záhy vlivy, které, jak ke cti duchovenstva v Jednotě seskupeného za to máme, nebyly výtryskem snah většiny, nicméně způsobem politováníhodným i myslí dobře smýšlejících měrou nemalou zaujaly a ovládly. Jednota ocitla se na scesti. Domáhala se zdemokratisování církve, pomíjela ve vážných otázkách a věcech autoritu biskupů, domáhala se vlády vedle nich, ano vlády nad nimi, posuzovala opovážlivě vůči autoritě Svaté Stolice jmenování arcibiskupa pražského, kritisovala troufale pastýřský list veškerého episkopátu, tvrdošijně trvala na provedení všech svých reformních požadavků, i těch, o nichž opětovně autoritativně bylo prohlášeno, že jsou nedosažitelné, zvláště zdobrovolnění celibátu. Ano, pobádala slovem i tiskem jejich provádění *via facti*.

Směr takovýchto snah vedl za dnů nedávno minulých až k události nanejvýš zarmucující, ke schismatu.

Zkušenosti tyto, jimiž nabyli jsme přesvědčení, že tato organizace duchovenstva úkolu svému nedostála, a nebezpečí podobných zjevů v budoucnosti přiměly nás, po zralé úvaze dovoliti důst. duchovenstvu, aby se mohlo organisovati pouze a výhradně podle příslušnosti k diecésim, pokud již se tak nestalo, jak to bylo též českým episkopátem původně zamýšleno a Svatou Stolicí schváleno.

Jest tudíž nutno, aby členství Jednoty znovu se ustavilo jakožto jednoty diecéšní, které by byly v užším, důvěrnějším a srdečnějším styku se svým biskupem. Stanovy může sobě každá jednota diecéšní vypracovati sama. Jest však do nich pojmouti tato ustanovení:

1. Jasně se vymezí účel Jednoty s vyloučením všeho úředního jednání a usnášení se o věcech, které náležejí do oboru posv. moci, totiž učení víry a mravů, círk. kázně a posv. liturgie.
2. Veškerá jednání a usnášení Jednoty budou se dít v duchu kanonické poslušnosti k ordinariovi.
3. Výboru Jednoty přináležeti bude zástupce ordinariátu, jemuž náležeti bude totéž právo, jako ostatním členům výboru.
4. Kdykoliv ordinariát učiní Jednotě (výborové schůzi nebo valné hromadě) nějaký návrh, je tato povinna o něm přede všemi ostatními návrhy rokovati a jemu pak výsledek rokování písemně oznámiti.
5. Schůze výborové oznamovati se budou 8 dní napřed ordinariátu, valné hromady 14 dní napřed a předloží se program valné hromady.
6. Do osmi dnů po schůzi výborové nebo valné hromadě zašle se ordinariátu opis protokolu, potvrzený předsedou. Usnesení jich nabývají platnosti, když ordinariát oznámí, že proti nim ničeho nenamítá.
7. Případná zadání k úřadům světským nutno předem předložit ordinariátu.
8. Kandidátní listina k volbě předsedy, místopředsedy a jednatele předloží se ke schválení ordinariátu. Volba výboru nabývá platnosti po schválení ordinariátu.

Metropolitové jsou ochotni k odůvodněné žádosti diecésních jednot z církevní provincie, nebo kdykoli sami uznají za vhodné, svolati zástupce příslušných jednot, navržené příslušnými nejd. pp. biskupy ke společným poradám.

Jednoty diecésní, jež již existují, mohou podržeti stanovy dosavadní, jsou však povinny, doplniti je uvedenými ustanoveními. Nástiny všech těchto stanov jest nutno předložiti ordinariátu ke schválení.

Věstníky, budou-li je jednoty vydávati, podléhají doзору ordinariátu jako jiné časopisy, při čemž jest dbáti i can. 1386: *Vetantur clerici sine consensu Ordinariorum (Religiosi vero sine liantia sui superioris maioris et Ordinarii loci) libros et profanos edere in diariis foliis vel libellis periodicis scribere vel eadem moderari.*

II. Proti duchovním, kteří se provinili pokusem o uzavření sňatku, nebo odpadem od církve, zakročeno bude podle církevních předpisů. Otcovsky však napomínáme, aby pamětlivi jsouce Boha, budoucího svého soudce, kajícímně se vrátili do církve a k posvátnému svému povolání.

III. Zákaz časopisu „Práva Národa“ zůstává v platnosti tak, jak byl stanoven v měsíci srpnu r. 1919.

IV. Výchova kněžského dorostu bude zdokonalena po stránce vědecké i asketické.

V. Vzhledem k bohoslužbě projevila se jednomyslně ochota episkopátu žádati Sv. Stolici, aby dovolila užívání mateřské řeči v liturgii měrou co možno největší. Mimo to bylo usneseno, aby bez průtahů odbornými znalci, k tomu cíli určenými, vypracován byl v tom smyslu návrh agendy. Také byl projeven souhlas, žádati Sv. Stolici, aby na místech pro křesťanství v zemích československých významných a ve zvláštní dny bylo dovoleno sloužiti mši sv. řečí staroslovanskou.

VI. Sv. Stolice bude žádána, aby primaciální důstojnost pražského metropolitě rozšířena byla na celou republiku československou.

VII. Episkopát, háje katol. zásady o vzájemném poměru církve a státu, ponechává veškerá jednání v této otázce Sv. Stolici.

VIII. V zájmu nábožensko-mravní výchovy mládeže vysloven požadavek, zachovati vyučování náboženství na všech školách v dřívějším rozsahu a zdůrazniti právo na školu i konfesijní.

IX. Episkopát doporučí a sám ochoten jest podporovati účinně snahy spolků, směřujících k povznesení náboženského života.

X. Vědouce dobře, jak těžké úkoly a jaké strádání dnešní doba ukládá duchovenstvu, biskupové neopominou dle nejlepších sil svých a s uplatněním celého vlivu svého přičiniti se o zlepšení jeho hmotného postavení.

XI. Před jmenováním vikářů a vikariátních sekretářů (děkanů a viceděkanů) nebude bráněno jednotlivým duchovním, aby oznámili ordinariovi písemně přímo svoje přání v tomto směru.

Zasílajíc Vám, milení synové, tento list, opětujeme ujištění, že vše, co bylo usneseno,

směřuje k jedinému cíli, totiž ke cti Boží, k dobru církve svaté, a ke spáse všech. Máme neochvějnou důvěru ve Vás, že porozumíte naší snaze a že projevíte upřímnou a rozhodnou vůli, spojit se s námi k další svorné činnosti, na níž zajisté spočívati bude milost Boží a požehnání nebeské. Tak dejž dobrotivý a milosrdný Hospodin!

Dáno v Praze, dne 17. ledna 1920

Dokumentární příloha č. 6

Dekret kongregace posvátného Officia k založení Církve československé ze dne 15. ledna 1920

Bylo oznámeno Svaté Stolicí, že někteří kněží z českého duchovenstva, jichž popudem nemoudré požadavky již dříve též Svaté Stolicí byly předloženy, v posledních těchto dnech nezákonně shromáždění, rozkolu se odváživše odpad prohlásili od Církve Římské... a spojili se v církev zvanou národní.

Zločin tak veliký tato nejvyšší kongregace posvátného Officia, již přináležející chrániti víru a mravy, s rozhořčením odmítajíc, má za svoji povinnost výše zmíněnou církev nebo sbor rozkolnický bez průtahu zavrhnouti a vyloučiti, jako skutečně tímto dekretem ve jménu a z moci Svatého Otce Benedicta XV. zavrhuje, odsuzuje a vylučuje, prohlašujíc zároveň, že výše jmenovaní kněží, bez rozdílu stupně, postavení a hodností, již samým skutkem upadli v exkomunikaci t.j. klatbu podle předpisu kánonu 2384, vyhrazenou zvláštním způsobem Stolicí Apoštolské, a kdyby snad (což Bůh odvrátí) v ní tvrději setrvali, mají býti co nejdříve postiženi všemi jinými tresty a překážkami, stanovenými v posvátných kánonech.

(Citováno dle *Farský, Z* pode jha, s. 48, AAS XII, 37)

Dokumentární příloha č. 7

Josef Pekař v Národní politice ze dne 13. ledna 1920

Chci krátce vyložit, proč v y z v á n í n e m í n í m u p o s l e c h n o u t i .

Především proto, že mi mé české národní svědomí velí vystříhati se všeho, co by těžce poškodilo budoucnost naší mladé republiky.

Všichni Čechové mohou zajisté býti přesvědčeni, že ustavení se nové církve československé, k němuž došlo 8. ledna na Žofině*, pozdraveno bylo s velkou radostí nepřátely našeho národa. Zaradovali se v duchu Maďarů i Němci, zaradovaly se maďaronské živly na Slovensku. Tyto zejména proto, že dána jim byla do ruky nová agitační zbraň, jíž by šířily nechuť k Čechům mezi věrně katolickým lidem většiny Slovenska. Ostatní proto, že byli rozradostněni nadějí, že v malém národě, jenž si osobuje panství nad nimi, vznikl nový vnitřní rozkol, nový nebezpečný svár, jenž oslabí podstatně jeho sílu. Někteří také proto, že byli utvrzeni v úsudku, čerpaném z poznání českých dějin, že český stát nebude nikdy představitelem imponující síly mezi sousedy: Čechové vždycky, jak historie učí, kdykoli počalo se jim lépe vésti, poprali se mezi sebou a vzájemnými nenávisťmi a boji vnitřními připravili se znovu pod jeho ciziny.

Vím ovšem, že dnes nebudou se opakovati výpravy křížáckých vojsk proti českým schismaticům. Ale vím, že značná část národa zůstane věrna zděděné víře, děj se co děj; bude-li proti ní organisovati se česká církev protiřímská, bude to znamenati přece bojovné rozdělení společnosti v zemi, okresu, obci; dojde zas k trapným zápasům o kostely (o kostely a obročí), hřbitovy, školy, radnice, zápasům vedeným s urputností, jíž jsou schopni rozvášnění církevní sluhové více než kdo jiný. A mezi českou a německou částí země (jejichž správní jednotu národní shromáždění chce s takovým úsilím upevniti) dojde k odcizení ještě většímu než doposud, náboženství bude jaksi znacionalizováno a tudý spolitisováno, poměr ke katolickým národům (z nichž zejména na Francii a Polsku nám záleží) se zhorší, aniž by tím získal poměr k národům protestantským; Praha stane se ještě podezřelejší Slovensku. Radost budou mít, opakují, jen ti, kdož vítají každý rozvrat nebo z povrchního liberalismu podceňují nebezpečí krise církevně náboženské v národě.

Neuposlechnu vyzvání za druhé proto, že doba dnešní jeví se nejméně vhodnou, aby v ní rozpoután byl s nadějí ve zdar velký boj náboženský. Mysli přítomnosti jsou víc než kdykoliv jindy přeplněny starostmi materiálními, zápas sociální naplňuje společnost a ohrožuje ji v jejích základech, v sousedství i doma hrozí bolševictví – jest možno v tomto ovzduší rozdělit tu část národní společnosti, jež ještě nábožensky cítí, v potírající se tábory? Kde v tomto prostředí možno předpokládat vhodnou půdu pro řešení nejtěžších problémů, jež myslícímu duchu namítá náboženská potřeba člověka? Provolání dovolává se také výkladů Masarykových, že česká otázka je otázkou náboženskou – kdyby autoři jeho tyto výklady opravdu znali, pochopili by teprv, jak dnes víc než kdy jindy je nemožno řešiti úkoly jimi nadhozené. Je něco přímo znepokojujícího v představě, jež, jak se zdá, je východiskem všem nám adresovaného svolání: protože jsme udělali revoluci politickou, uděláme také církevně náboženskou; čtení zmizeli, bát se nemusíme; založíme si vlastní církev křesťanskou, její řády a zásady sestavíme však teprv dodatečně... Již to nelze vykládati jinak, než že celá myšlenka přichází z vnějška, nikoliv z nitra, z povrchně pochopené příležitosti, nikoliv z hluboce cítěné a zažité potřeby vnitřní.

Tato poslední věta by mohla vlastně býti vůdčím motivem třetího důvodu, jenž mne vede k odmítnutí výzvy, abychom se přihlásili k nové církvi československé. Neboť to, co jsme z debaty o poradách žofínských četli v novinách a nade vše samo „Provolání“ z 10. t. m. prozrazují s dostatek, že jest nám tu činiti s podnětem značně mělkého původu, s podnětem nedosti zrale připraveným a promyšleným. Provolání vyzývá od věty k větě ke kritice z míry nepříznivé a celou svou povahou nevymyká se z úrovně průměrného projevu politické organizace, lákající nové členy nebo podílíky. To nejsou slova proroků nebo myslitelů, jež by strhla massy a zajistila vedení jejich. Slibuje se jak máteřský v bohoslužbách, o službách Božích se poznamenává významně, že účast při nich bude v nové církvi o všem dobrovolná, ale nade vše staví se v popředí, že stěžejní zásadou církve československé jest svobod a svědomí a náboženského přesvědčení. Nikomu nebudeme jeho přesvědčení bráti ani mu jaké vnucovati... To znamená přece: budete si moci věřiti, co chcete, jen když (jak zajisté třeba rozuměti) budete státi na půdě křesťanství. Liberálnost tak podezřelá neznamená, myslím, pokrok proti dřívějšímu, ona musí ohroziti existenci nové církve od počátku a odůvodniti nejvážnější pochybnost, že by nová instituce byla s to, aby ujala se s prospěchem mravním povznesení národa. Neboť svobod a je velmi málo bez citu zodpovědnosti a povinnosti, a svobod a svědomí, má-li buditi úctu a dobýti si sympatií v zápasu s autoritou, předpokládá především – svědomí. Jenerální dispens, daná předem všem, kteří „odhlásí se“ od církve katolické a zaručující svědomí jejich příjemnou volnost, není jistě známkou, že by v těchto velmi vážných otázkách počínalo si Provolání s žádoucí opatrností a svědomitostí. I okolnost, že východiskem rozkolné vůle odbojných kněží je především rozdílné nazírání na otázku liturgického jazyka a bezženství kněžského, nasvědčuje tomu, že hnutí vzniklo z motivů celkem vnějškových; potom nepřekvapuje, že radikální, proti samé podstatě katolické církve namířené heslo svobody svědomí přistoupilo k tomu (jak aspoň z rozdílu mezi projevy na Žofíně a Provoláním lze dohadovati) jaksi dodatečně a víc jako heslo agitací než plod hlubokého, z krise zápasu zrodilého se přesvědčení. Provolání dovolává se také svatého mučedníka kostnického – snad aby zlákal nevědomé, ale připomnělo vědoucím, že mezi tím, co chtěl a jak jednal Hus, a mezi duchem a vznikem „Provolání“ je propast nepřeklenutelná. Co myslil Jan Hus, bylo opravdu „z života čistého, z rodu královského“.

* Jedná se o omyl Pekařův, správně má znít: v Národním domě na Smíchově.

Dokumentární příloha č. 8

Memorandum Srbské církvi z 3. září 1920

Praha, dne 3. září 1920

Nejdůstojnější Svatý Archierejský Sabor Srbské Pravoslavné Církve v Bělehradě.

Jménem československé církve žádá podepsaný Ústřední výbor církve československé, aby církev československá přijata byla do svazku pravoslavné sjednocené církve srbské za těchto podmínek:

I.

„Český národ chová ve vděčné a stále vzpomínce světlou památku a veliké náboženské dílo svatých věrozvěstů Cyrilla a Methoděje, kteří mezi Čechy rozžehli světlo křesťanského učení a položili základ ke křesťanské kultuře jak české, tak jugoslávské a všeslovanské. Bohužel, že působením německé hierarchie bylo pouto, které nás s východními Slovany tak silně sblížilo, přetřháno a náš národ dostal se do područí Říma, který vždy a všude byl nepřítelem našich národnostních a slovanských snah. Byl to veliký náš kněz a mučedník svaté paměti, Mistr Jan Hus, který bojoval pro mravní obrození národa, pro jeho odtržení od Říma a pro křesťanskou snášenlivost svým učením o svobodě svědomí. Ale pro politické a jiné překážky nebylo ani tomuto muži, jehož úcta v národě českém nikdy nevyhynula a nevyhyne, popřáno, aby se mohl dožítí osamostatnění a v duchu slovanském obrozeného křesťanství v Čechách. Teprve po nabytí politické samostatnosti vrací se náš národ k této veliké myšlence a chce navázat tam, kde násilně bylo přetřeno, k sv. Cyrillu a Methoději a k sv. Janu Husovi a touží, aby jeho křesťanská víra vrátila se ku veliké slovanské rodině, od které světlo nauky dostala. Církev československá jako nositelka těchto idejí projevuje ochotu přijmouti dogmatické učení srbské pravoslavné sjednocené církve, vyjádřené oekumenickými koncily a modlitbou Věřím (věřuju) a podrobí se předpisům a zákonům srbské pravoslavné sjednocené církve s výhradou svobody svědomí a volného vývoje náboženského.

II.

Vzhledem k nepřekonatelným překážkám a charakteru československého národa žádá a přeje si Ústř. výbor církve čl., aby této církvi bylo povoleno:

1. Míti jazyk český jazykem bohoslužebným, kterým by se konala mše svatá i obřady. Církev čl. vynasnaží se, aby cestou pozvolné evoluce mladší duchovenstvo a zvláště dorost kněžský naučilo se staroslovanštině na tolik, aby mohly býti občas obětovány mše jazykem staroslovanským.
2. Žádáme dále, aby obřady a to jak mše sv., tak ostatní obřady byly konány dosavadním způsobem a řádem. Časem upraví se potřebné náboženské knihy, modlitby a obřady, aby byly od církve římsko-katolické odlišné a aby byly vhodně upraveny nebo přizpůsobeny nové církvi, pokud staré tradice a zvyky lidu tomu brániti nebudou.
3. Žádáme, aby zřízení církve československé bylo demokratické tak, aby kněží v duchovní správě byli ustanovováni se souhlasem farních církevních obcí. Pokud se týká obsazování ostatních předních duchovních úřadů, biskupy nevyjímaje, žádáme, aby i tato místa obsazována byla za souhlasu věřících a aby se biskupem nemohl státi, proti němuž většina věřících by odpor projevila.
4. Žádáme, aby pro převzetí našich kněží bylo upuštěno od jejich přesvěcení, analogicky, jako římsko-katolická církev nepřesvěcuje pravoslavné kněze, když přestupují z církve pravoslavné do církve římsko-katolické.
5. Žádáme, aby našim kněžím bylo povoleno ženiti se a to nejen před svěcením, ale i po svěcení

a nejen jednou ale i po druhé a po třetí.

6. Žádáme, aby dokud nebude oekumenickým koncilem odstraněn zákaz ženitby kandidátům úřadu biskupského, nebudeme-li mít dosti schopných neženatých kandidátů této hodnosti, byla i ženatým dána dispens, aby mohli býti na biskupy vysvěceni.
7. Žádáme, aby pravoslavná srbská sjednocená církev vyslala do československé republiky svého biskupa, který by pro první dobu byl ordinariem naší církve na tak dlouho, než budeme mít své české biskupy, a aby tento biskup naší církev zorganizoval. Výslovně a snažně prosíme, aby sem vyslán byl nejdůstojnější pan biskup Dositej, k němuž chováme plnou důvěru.
8. Žádáme, aby po zorganizování naší církve byli nám vysvěceni naši biskupové, kteří by po tom převzali vedení autokefální – autonomní – československé církve. Vzhledem k tomu, že je zde oprávněně nebezpečí, že církev římsko-katolická, aby snahy po sjednocení našeho národa se srbskou pravoslavnou církví paralysovala, hodlá zřídit v republice římsko-katolický patriarchát a dále vzhledem k tomu, že jest nutno, aby zástupcové resp. biskupové naší mohli býti účastnými na oekumenickém sněmu pro rok 1921 projektovaném, žádáme, aby posvěcení našich biskupů stalo se v době nejkratší.
9. Žádáme, aby hmotné postavení našich kněží bylo upraveno naprosto spravedlivě a rovnoměrně a aby kněží dostali pevný plat dle stupnice státních úředníků lit. A (úředníků s akademickým vzděláním).
10. Žádáme, aby pro ten čas, než budeme moci otevřít vlastní fakultu a ústav pro bohoslovce, bylo 15 našich chovanců přijato a udržováno na bohosloveckém učilišti v Bělehradě.
11. Žádáme, aby nebylo překáženo tomu, aby členy církev. farních výborů mohly býti také ženy, které projevují dosti schopností a náboženského ducha.
12. Protože pod jménem pravoslavný představují si mnozí Čechoslováci církevní poměry v Rusku před válkou panující a v Čechách obavy vzbuzující a také proto, aby byla dokumentována autonomie československé církve, žádáme, aby naše církev měla jméno buď: československá církev pravdověrná, nebo: československá cyrilomethodějská církev, nebo církev československá.

Předkládající tyto podmínky máme na zřeteli velikou myšlenku sjednocení Slovanstva ve věcech víry. Staleté zvyky a tradice římskou církví nám vnucené a v lidu zatím vžitě nutí nás žádati, aby nám byl popřán čas k harmonickému vybudování naší církve. – Chceme jíti se srbskou pravoslavnou církví ve stopách sv. Cyrilla a Methoděje a Mistra Jana Husa a bude-li nám bratrskou pravoslavnou církví poskytnuta morální a hmotná pomoc, uskuteční se ideál všech upřímných Čechů, abychom byli spjati nejen páskou krve, ale také páskou víry Kristovy.

Prosíme o brzkou Vaši odpověď a ujišťujeme Vás úctou a vroucí láskou.

Ústřední výbor církve československé

(*Grigorič*, Pravoslavná církev v Republice Československé. Praha 1926, s. 88–90)

Dokumentární příloha č. 9

Vystoupení Matěje Pavlíka na prvním shromáždění delegátů dne 8. ledna 1921

Tento sněm není kompetentní usnášeti se o oněch speciálních otázkách dogmatických, jež jsou v programu sjezdového jednání uvedeny. Otázky ty nebyly dostatečně promyšleny a propracovány

se všech příslušných hledisk. O tak důležitých a choulostivých věcech nelze rozhodovati bez předběžné vědecké a popularisační přípravy. Za nynějších poměrů byl by to postup nevědecký a nedemokratický. Náboženské obce musejí býti napřed seznámeny s dosahem všech uvedených námětů způsobem třeba lidovým, ale na základě vědecky zjištěných fakt myšlenkových i historických, aby vytvořen byl v celé církvi žádoucí ohlas pro řešení těchto problémů. Nezbyvá, než při otázkách věroučných omeziti se na vymezení jen všeobecných směrnic.

Směrnice tyto musejí odpovídati naší době, vychované myšlenkově exaktní vědou. Bude nutno zdůrazniti, že uznáváme svobodu vědy naprosto a bez jakýchkoli výhrad, že vědecká metoda je nám věcí samozřejmou a nediskutabilní a že uznáváme za nutno, aby vědeckou metodou byly zpracovány i všechny obory náboženské myšlenky, pokud jsou přístupny vědě a vědeckému chápání.

Jsme přesvědčeni o všeobecné platnosti zákona vývoje, jemuž podrobena jest i myšlenka náboženská, a že i křesťanství spadá do tohoto vývoje. S tohoto stanoviska díváme se i na dogmata křesťanská a všechna usnesení církevních sněmů, jež chápeme jako svou dobou podmíněni etapy ve vývoji křesťanské myšlenky.

Uplatněním tohoto vývojového nazírání chceme se uschopnit ke kritické revisi a nové klasifikaci všech pojmů křesťanské myšlenky, jak nám minulými generacemi byly dochovány, vzhledem k jejich životnosti, a nebudeme se rozpakovati nechat opadat vše, co uschlo a nepřináší nám žádného podnětu a žádné mízy. Naší snahou je znovunarození a vzrůst života náboženského a mravního.

Vývojovým nazíráním doufáme dospěti toho, co je v křesťanství podstatné a co nepodstatné a pouze projevem křesťanské společnosti určité doby. Doufáme, že touto cestou zbavíme se těžkého balastu ztrnulých formulí, pocházejících z mentality určitých národů (hlavně řeckého a římského a východního) a dob dávno minulých a že dosáhneme svobody synů božích na základě čisté radostné zvěsti Kristovy.

Tímto postupem, tak doufáme, zachytíme též nynější strašnou náboženskou krizi u samých kořenu a přispějeme k jejímu kladnému rozhrěšení.

Ježíš Kristus je úhelným kamenem veškerého našeho úsilí náboženského. Jeho učení i život je základem a metou naší. Synovství boží, jím žité a hláсанé, jest naší kotvou a nadějí. Na něm stavíme s plným intenzivním vědomím, k němu vzhlížíme toužebně, dle jeho vzoru chceme řešiti a upravovati svůj poměr k Bohu, Otcí svému věčnému, a k lidem, bratřím a sestrám svým. Bez Ježíše Krista nemělo by vše, co podnikáme, žádného smyslu. Jsme a chceme býti křesťany po stránce ideové, citové a mravní. Mravní obroda a spása ve smyslu Kristově jest jediným úkolem naší církve.

Velikým cílem naším je nový čistý typ křesťanství, v němž stanou se bezpředmětnými nepodstatné rozdíly, dělící křesťanstvo na církevní denominace na sebe nevrázcí, a jímž přiblížíme se uskutečnění slova Kristova o jednom ovčinci a jednom pastýři.

Čisté křesťanství má býti prožíváno jednotlivými lidmi, a poněvadž člověk jest tvorem společenským a rodí se, žije, přemýšlí a pracuje a umírá jako člen určitého národa, do jehož myšlenkového a citového prostředí jest nerozlučně večleněn a od jehož historického vývoje nemůže býti odpoután, jsou při uskutečňování a prožívání křesťanství svérázné momenty jednotlivých národů činiteli velmi významnými, ba pro životnost křesťanské myšlenky přímo nepostradatelnými po stránce ideové a organizační, z čehož vyplývá nutnost, aby veliké společenství organizovalo se v národních církvích, které vespolek mají tvořiti všeobecnou církev Kristovu, jak jest dosud v církvích východních a jak zásada tato uplatňuje se i v církvích evangelických. Tím určen jest i ráz naší církve československé: je církví Kristovou, neboť základem jejím jest učení Kristovo, a současně církví národní, neboť chce žíti v ná-

rodě a s národem, s jehož historickým vývojem se ztotožňuje, jako organická součástka jeho života. Tím určen jest též poměr naší církve k ostatním církvím křesťanským. Zamítá jakékoli cizí svévolné, t.j. nevyžádané, právnicky chápané zasahování v život svůj vlastní, jakož i ona o své újmě nechce zasahovati do života církví jiných; vzájemný poměr všech církví představujeme si jako bratrský, určený svéprávností, rovnoprávností a křesťanskou láskou, při čemž ovšem je žádoucí, ba nutno, aby jednotlivé církve národní se vzájemně doplňovaly a oplodňovaly a tak pracovaly solidárně o uskutečňování království Božího na zemi. Naše církev touží zvláště po nejužším společenství s bratrskou církví srbskou a po ideové i praktické vzájemnosti s církví českobratrskou.

Ideové cíle naše ukládají nám povinnost, abychom organizovali čilou theologickou i popularisační práci, kterou jedině připravíme se jako jednotlivci i obce církevní jako celek k podrobnému řešení těchto úkolů. Je věcí svědomí, neřešiti otázky tyto bez důkladné přípravy. Bude naší povinností pracovati svědomitě o vyjasnění otázky náboženské vůbec a zaujati historické i myšlenkové stanovisko ke všem složkám jejím, jako jsou: poznání náboženské, zjevení, víra, historické formy a organisace náboženské, křesťanství, osoba Kristova, Písmo, vyznání víry, církev Kristova a církve křesťanské, podání, dogmata, myšlenkové, mravní a sociální problémy dneška, budoucí formy křesťanství po stránce myšlenkové, náboženské a mravní apod. Tato práce je naprosto nutným předpokladem k zaujetí stanoviska k celému komplexu otázek věroučných, jež jsme zdědili po minulých generacích křesťanských.

Bude třeba založiti moderní revue náboženskou, vysoké úrovně, a snad bez konfesního rázu, kolem níž by se seskupili lidé, zajímající se o náboženské otázky, příslušníci církví (mám na mysli hlavně církev československou, českobratrskou a srbskou), ale i lidé, stojící mimo církve, abychom měli možnost náboženské diskuse, a bude dále třeba vydávati sbírku moderních náboženských knih původních i přeložených z jiných literatur, aby obzory našeho českého prostředí se rozšířily. Na úkol tento nestačí žádná ze jmenovaných církví a jest příkazem, aby se spojily k společné práci a by byly přizvány i náboženské síly mimocírkevní.

Netřeba míti žádných obav z této společné práce. Pravosláví srbské vychovalo národ hrdinů. Theologie jeho hledá orientaci moderní a nebojí se styků se světem anglosaským, aby se zbavila ztrnulosti myšlenkové. Srbská církev jest si vědoma, že musí se přiblížiti potřebám doby přítomné a chystá za tou příčinou konati tohoto roku svůj sněm, na nějž pro nepřítelů politických poměrů plných tisíc let nesměla pomyslet. Ale odezíraje od toho, znamená pravosláví typ křesťanství, který stojí aspoň za studium. Mimo to dlužno očekávati, že světová válka a dozvuky její zvláště v Rusku, budou míti nedozírný vliv na vnitřní život pravosláví. Církev českobratrská pak, která je přímou dědičkou české reformace, třebas čistota dědictví tohoto značně utrpěla nepřízní politických poměrů, může nám zprostředkovati poznání veliké theologické práce a náboženskosti západu. A pak společná práce přinesla by nám všem myšlenkové i mravní obohacení.

Z věcných důvodů historické i ideové kontinuity navazujeme na poslední, všem křesťanským církvím společný výraz křesťanské myšlenky, jak obsažen jest ve vyznání víry sněmu cařihradského, a uznáváme pouze 7 prvních všeobecných sněmů církevních, čímž zavrhuje nepřírozený vývoj křesťanství v církvi římské vyvrcholívá v učení o primátu biskupa římského a v prohlášení jeho neomylnosti. Navazující na 7 prvních všeobecných sněmů, jako to činila česká reformace i v minulosti, k níž se hlásíme jako věrní synové svých otců, zdůrazňujeme své vývojové nazírání na myšlenku křesťanskou a trváme na zásadě svobody svědomí, jak jsme ji hned při prohlášení naší církve proklamovali a v memorandu, zasláném církvi srbské, si vyhradili, kteroužto zásadu v této souvislosti chápeme jako svobodu náboženského přesvědčení.

Zatím žádáme svých bratří a sester, aby o náboženských otázkách uvažovali ve vší lásce a snášenlivosti, varující se hádek o jednotlivá dogmata a ponechávající si vzájemně volnost osobních názorů, a aby zřetel svůj obraceli k mravnímu životu dle zásad Kristových.

Ke konci svého referátu podávám návrh, aby Ústřední výbor zvolil komisi pro organisaci práce theologické v duchu směrnic svrchu uvedených, která by připravila založení náboženské revue, theologické knihovny a úpravu theologického studia.

(*Prášek*, Vznik čl. církve, s. 92–95; *Bauer*, Myšlenkové proudy v čl. církvi. Olomouc 1924, s. 121–125; *Cínek*, K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925. Praha 1926, s. 60–65)

Dokumentární příloha č. 10

Odpověď Srbské pravoslavné církve na memorandum Církve československé ze dne 3. září 1920

Svatý Archijerejský sbor
Srbské Pravoslavné Církve.

A.S. čís.132

18. listopadu

1. prosince

1920 r. ve Sremských Karlovcích.

Ústřednímu výboru Československé Církve.

Svatý Archijerejský sbor Srbské Pravoslavné Církve s radostí pozdravuje hnutí kněžstva a národa v československém státu pro přestoupení do Pravoslavné Církve, do té církve, ku které oni s počátku také patřili, a která je těsně spojena se jmény velikých, svatých apoštolských učitelů Cyrilla a Methoděje.

Pozdravuje toto hnutí, věren tradici a duchu Pravoslavné Církve – Sv. Archijerejský sbor, vzdálen je všeho úmyslu podřívati základy, neb upírati význam kterékoliv církve nebo společnosti křesťanstva, zejména v nynější době, když má křesťanství na celém širém světě odolati těžkému boji proti duchu negace, a když zejména spolupráce a co nejpevnější sbližování všech Božích Církví je velice potřebno.

Věren tradici a duchu Srbské Pravoslavné Církve, Sv. Archijerejský Sbor vzdálen jest stínu snahy, že by chtěl proselitsovati ve kterékoliv jiné křesťanské Církvi.

Ale s druhé strany považuje Sv. Archijerejský Sbor za svou povinnost pomoci vážnému hnutí pro přestoupení do Pravoslaví, zejména když vyšla iniciativa k tomuto hnutí spontánně ze středu samého československého kleru a národa. Srbská Pravoslavná Církev tím spíše nesmí odřící svou pomoc Čechům, když se k ní tito obracejí, poněvadž český národ již za starých dob v XV. věku, vážně o této věci vyjednával, ale to vyjednávání bylo přerušeno pádem Cařihradu.

Sv. Archijerejský Sbor má tedy za to, že vyhovuje žádosti československé, dle své povinnosti pouze pokračuje v díle dávno začatém, ale vážnými událostmi přerušeném.

Proto se usnesl:

K opětným žádostem Ústředního Výboru toho hnutí, Archijerejský Sbor vysílá svého člena Jeho Preosveštenstvo pana Dositeje, biskupa nišského, aby byl věrným tlumočником učení Svaté Saborné a Apoštolské Církve Východní a moudrým rádcem v záležitostech vnitřního uspořádání nové sesterské církve v Československu.

Přecházejí na jednotlivá, v této věci se strany Ústředního Výboru Československé Církve, přednesená přání a žádosti, Archijerejský Sbor v upřímné snaze jim vyhověti a jedině pro dobro a zdar té Církve, odpovídá:

Na 1. »Bohoslužebné knihy v českém jazyku dovolují se s podotknutím, že nejvyšší správa církevní překlad schválí.«

Na 2. »Může se přijmouti s podotknutím, že se má při sloužení svatými svátostmi (tajně), ono co je dle učení Pravoslavné Církve podstatno, zavésti a zachovati.«

Na 3. »Souhlasíme, aby zřízení Církve Československé bylo »saborno« a aby byla duchovní správa ustrojena dle vzoru farních církevních obcí. Co se týče volby farního duchovenstva, může se národu přenechat, aby si volil vhodné osoby, které by archijerej vysvětil (rukopoložil). Klerus a národ může voliti a navrhovati kandidáty za archijereje, z kterýchžto kandidátů by kompetentní Archijerejský Sbor posvěcoval nevhodnějšího na hodnost biskupa.«

Na 4. »Přijímá se podotknutí, že budou dány dotyčnému archijerejovi zvláštní instrukce.«

Na 5. »Že se československému duchovenstvu dovoluje jedna ženitba jako i našemu. O druhé ženitbě v duchovenstvu se vyjednává a rozhodnutí, které se učiní, bude míti platnost pro celou Pravoslavnou Církev.«

Na 6. »Naše Srbská Pravoslavná Církev předpokládá, že bude míti sesterská Československá Církev dostatečný počet kandidátů vzdělaných a dle kanonů kvalifikovaných pro biskupskou hodnost, jakož i ostatní Pravoslavné Církev.«

Na 7. »Vyhoví žádosti a vyšle Preosveštena biskupa nižského pana Dositeje, aby byl tlumočnickem učení Pravoslavné Církve a rádcem v záležitostech organizace Československé Církve.«

Na 8. »Srbská Pravoslavná Církev nadchnuta bratrskou láskou k českému národu má pouze ten jediný úmysl a cíl, aby vedená duchem Božím pomohla svým bratřím, jak by utvořili a v době co možno nejkratší uspořádali autokefální Československou Pravoslavnou Církev, podobnou ostatním Pravoslavným Církvím.«

Na 9. »Srbská Pravoslavná Církev doufá, že československá vláda uzná utvoření nové Pravoslavné Církve v československé republice a že bude tedy i materiální postavení duchovenstva spravedlivě upraveno, jak se strany vlády, tak i se strany věřících.«

Na 10. »Sv. Archijerejský Sbor učiní potřebné kroky, aby se jejich přání vyhovělo.«

Na 11. i 12. »Srbská Církev je pravoslavná jako i ostatní.«

Ústřední Výbor československé Církve obrací se k Srbské Církvi, a až bude se svými věřícími přijat pod jurisdikci Srbské Církve, bude se tato mateřsky starati o československou Církev a pracovati k tomu, aby se vytvořila zvláštní Československá Pravoslavná Autokefální Církev, která bude pak moci provésti své vnitřní zřízení ve smyslu církevních kanonů a tak, jak to bude nejlépe odpovídati potřebám té Církve.

Tato církev ať se jmenuje:

»Pravoslavná Československá Církev Sv. Cyrilla a Metoděje.«

Předseda Svatého Archijerejského Sboru Srbské Pravoslavné Církve

Archijepiskop bělehradský a Patriarch srbský:

Dimitreje v.r.

L.S.

Tajemník:

Dimitreje Rošu v.r.

(ČZ č. 14 ze dne 8. 4. 1921; *Cinek*, K náboženské otázce, s. 72–74; *Grigorič*, Pravoslavná církev v Republice Československé, s. 97–98)

Dokumentární příloha č. 11

List Církve československé biskupovi Dositejovi ze dne 3. dubna 1921

Vladyko biskupe

Přicházíme k Tobě s bratrskou úctou a láskou, abychom s Tebou sdělili, že konečně jednomyslné usnesení Ústředního výboru starších církve čl. vyznělo v ten smysl, že *odpověď* archijerejského saboru *pravoslavné církve srbské* ze dne 1. prosince 1920 *nám a našemu lidu v některých bodech nevyhovuje*.

Prosíme, aby vladyka biskup i Sabor pravoslavné církve srbské byl i na dále přesvědčen, že toto rozhodnutí neodporuje slovanskému cítění našemu, ba naopak obzvláště zdůrazňujeme, že odchování jsouce slovanskou ideou našich velkých buditelů, *přejeme si, aby přátelské styky obou bratrských národů slovanských na poli kulturním i náboženském byly nejen udržovány, ale i nadále prohlubovány*. Avšak i tak náš lid, ač zůstává věrně slovanský a ač křesťanskými zásadami v duchu svých tradic chce zůstat spojen s velkou rodinou slovanských národů, *přece zdráhá se přestoupiti do pravoslaví, jakož i utvořiti novou pravoslavnou církev čl.*

S radostí vítáme Tě, vladyko biskupe, jako prostředníka mezi námi a archijerejským saborem a jako moudrého rádce a proto přicházíme k Tobě, abychom s Tebou sdělili některé pochybnosti a přání.

Procházejíce jednotlivé body memoranda i odpovědi archijerejského saboru uznáváme za vhodné poznamenati:

Bod 1. a 2. odpovědi archijerejského saboru bereme na vědomí, jenom žádáme, aby censurní komise bohoslužebných knih složena byla z Čechů, členů církve čl., aby zasedla v Praze a řídila se duchem i náboženskou tradicí českou, při tom ovšem je samozřejmo, co krásného a vhodného nalezneme v liturgii pravoslavné, že s radostí převezmeme do obřadů svých. Že zachována bude podstata ritu mešního i sedmera svátostí, o tom nemůže býti pochyby.

Odstavec 3. přijímáme s podotknutím, že i první vhodné kandidáty biskupství zvolí si i co do počtu i co do osob církve čl. sama a že nemůže v té věci nikým a ničím býti činěn na volbu vliv se strany jiné.

Jakmile však církev naše stane se samostatnou (autokefální), bude volba a ordinace biskupů vnitřní záležitostí naší československé církve.

Odstavec 4. přijímá se zcela ve znění archijerejského saboru s podmínkou, že archijerejský sabor uznává za pravoplatné i svěcení i sňatky našich kněží.

Odstavec 5. a 6. přijímá se s výhradou, že zákaz druhé a třetí ženitby kněží, jakož i příkázaný celibát biskupů není v církvi pravoslavné dogma, nýbrž že je to věc církevní praxe. I slyšíme rádi, že v pravoslavných církvích jeví se snaha na všeobecném sněmu, jenž bude co nejdříve svolán, otázky tyto řešiti a spravedlivě upravit. Předpokládáme, že nejdéle do roka od tohoto podání bude tato záležitost na ekumenickém sněmu příznivě rozřešena. Pro budoucnost však trváme na tom, že to bude věcí církevní praxe autokefální církve čl.

Body 7.–10. přijímají se beze změn. Jen vysloveno přání, aby i organizace naší církve i svěcení bisku-

pů nebylo již déle odkládáno, neboť vývoj a zdar církve těmi průtahy velice trpí. V té věci nemůžeme strpěti většího odkladu než je doba 2 měsíců t.j. do 20. června našeho kalendáře.

Bod 11. Ústřední rada starších církve čsl. trvá na požadavku svém o členství žen v církevních radách starších i žádá, aby archijerejský sabor uznal její stanovisko.

Bod 12. Z mnoha jiných, zvláště však z národně psychologických důvodů žádáme, aby jméno naší církve zůstalo i nadále „Církev čsl.“ *Do té doby než bude míti tato církev vlastní biskupy a svůj archijerejský sabor, bude pod jurisdikcí vladyky biskupa Dositeje; jakmile však stane se církví autokefální, bude své vnitřní zřízení moci prováděti sama, jak to bude nejlépe odpovídat potřebám jejím, jejímu názoru o svobodě svědomí a volném vývoji náboženském.*

V případě, že tyto podmínky budou přijaty, žádáme, aby bezodkladně byli vysvěceni naši biskupové.

V Praze, dne 3. dubna 1921

Za Ústřední výbor starších církve československé v Praze (ČZ č. 22/1924)

Dokumentární příloha č. 12

Dopis z Ameriky biskupa Gorazda olomoucké diecézní radě

Drazí bratři! Vzdálen od Vás myslím stále na Vás. Zprávy, které mne došly, působí mi značné starosti, a kdybych nepovažoval za hřích odejít z Ameriky v okamžiku, kdy práce jde do tuhého a kdy jest naděje na značný úspěch zde, byl bych už se navrátil, abych osobně mohl zasáhnouti do vývoje událostí.

Naprostu odmítám výtku, že bych se vyhýbal zodpovědnosti za své jednání. Nevyhýbám se a nebudu se vyhýbat a doufám, že i před církví i před národem i před Bohem obhájím všechno, co jsem v církevním životě podnikl. I pobyt v Americe utvrzuje mne v tom, čeho v církvi hájím.

Nezapírám, že jsem ve válce a bezprostředně po ní prožil hlubokou krisi náboženskou, za níž zakolísaly v mém nitru i základní pojmy křesťanské a zmocnila se mne revoluční psychosa, z níž vyrůstaly velikášské plány, které však při pozdější klidné rozvaze rozplynuly se jako fantomy. Hlavně od té doby, kdy jsem byl povolán v čelo církve na Moravě a ve Slezsku a kdy jsem začal ve zvýšené míře pociťovati velikou zodpovědnost, uvažoval jsem velmi intensivně o budoucnosti církve a všech jejích možnostech, výsledkem čehož byla studie o úkolech a orientaci církve. Na vývodech této studie trvám do všech důsledků. Směrnice ve studii této naznačené jsou totožny se směrnici přijatými na valném shromáždění církevních delegátů z 8. a 9. ledna 1921. Pravoslavná orientace není a nesmí býti žádným podvodem, neboť ona ideově i organizačně nejlépe vyhovuje skutečným potřebám většiny našich bratří a sester, a kdyby nebylo desorientace, šířené ze svévole a velikášství, za nímž neskrývá se nic než neschopnost, byla by naše církev už dávno konstituována a též vnitřně konsolidována. Pravoslavná orientace při demokratické ústavě umožňuje nám vývoj, a to organický a skutečným poměrům vyhovující. Znemožněno jest ovšem při pravoslavné orientaci diktátorství, které církvi naší už od prvního počátku působí mnoho škod. Budu míti ještě možnost ukázati podrobně, jak církev naše tímto diktátorstvím byla myšlenkově, morálně i hmotně poškozena.

K této kategorii církevních počínů lze právem počítati i publikaci, která vyšla s názvem „Československý katechismus“. Byla již před tím vydána učební knížka náboženská pro děti církve československé nejnižších tříd škol obecných, ale výslovně byla vydána jako pokus, který moravsko-slezská diecézní rada vzala pouze na vědomí, neopovažujíc se jej schvalovati, jsouc si vědoma, že není oprávněna knihy schvalovati, tím méně, když neprošly odbornými komisemi, které sice byly na valném shromáždě-

dění církve dne 8. a 9. ledna 1921 zvoleny, ale dosud nebyly svolány. Československý katechismus byl však vydán jako učebnice pro mládež a věřící církve československé, schválená diecéšní radou pražskou, tedy jako publikace, kterou každý nezasvěcený člověk bude považovati za oficiální projev církve, což však není pravda ani po stránce formální, ani po stránce věcné; po stránce formální, poněvadž publikace nebyla dána k prostudování příslušným komisím zvoleným v lednu 1921 a poněvadž řádná diecéšní rada není oprávněna takovým způsobem knihy schvalovati, po stránce pak věcné obsahuje knížka některé jednotlivosti velmi dobré, ale celkový tenor knížky nesrovnává se ani s evangeliem, ani s názory prvních křesťanů, ani s usneseními obecných sněmů, ani s věrou nynějších křesťanských církví. Kristus (a jeho dílo) jest pojat jednostranně a neúplně, bez ohledu na milost Boží, Kristem, Synem Božím nám zjednanou. Milost Boží, sdělovaná nám prostřednictvím živého spojení s Kristem je nutným a nevyhnutelným momentem náboženského charakteru křesťanství. Bez tohoto momentu milosti přestává být křesťanství náboženstvím a stává se pouhou etikou. Skutečně také „Československý katechismus“, v němž Kristus jest podán jako největší prorok a v němž není ani nejmenší zmínky o milosti Boží, jest učebnicí etiky, ale ne náboženství. – Postačí-li našemu národu a speciálně členům naší církve pouhá ethika a dovede-li nás pouhá ethika uspokojit, posvětit a spasit, jest otázkou, na niž rozhodně odpovídám záporně. Československý katechismus poškodí naše dílo uvnitř a poškodí církev i vně. Vzbudil a vzbudí příznivý dojem doma i v cizině u jednotlivců, kteří církve nepotřebují a do církve československé ani po vydání takového katechismu nevstoupí; za to však znechutí statisíce a miliony těch, kteří do církve už vstoupili nebo v budoucnosti by vstoupili. Také zde v Americe je naprosto nemožno budovati církev československou na základě tohoto katechismu.

Na základě tohoto katechismu odmítne každá církev ordinovati naše episkopy. A bylo-li už od začátku v úmyslu formulovati učení církve tak, jak se stalo v tomto katechismu, bylo mírně řečeno, velkou nedůsledností zaváděti episkopální systém v naší církvi a vyjednávat o vysvěcení našich episkopů. Chce-li se církev československá státí církvi skutečně československou, t.j. celonárodní, chce-li římskou církev vytlačiti z našeho národa, chce-li vykonati velký úkol, k němuž jest povolána vzhledem k ostatním církvím slovanským – (poznámám, že já už zde v Americe jako spolusvětitel nového episkopa rusko-pravoslavného Adama Filipovského [25. října 1927] velmi hluboko jsem zasáhl do života pravoslavy amerického) – chce-li býti uznávána jako křesťanská církev též od protestantských církví, nezbývá jí, než aby československý katechismus odmítla.

Proto i já připojuji se k projevu bratra episkopa Dositeje a bratrské diecéšní rady olomoucké. Jest už nejvyšší na čase, aby bylo prohlášeno, že církev už nadále nestrpí, aby diktátorským způsobem byla znova a znova stavěna před hotová fakta, jejichž existence má býti nucena uznati je, třeba jsou pro ni osudná.

Prosím, aby toto mé prohlášení bratrská diecéšní rada vzala na vědomí i aby toto prohlášení bylo přečteno také na diecéšním shromáždění, které dle zprávy diecéšního listu má býti konáno 26. listopadu 1922.

(*Grigorič*, Pravoslavná církev v Republice Československé. Praha 1928, s. 125–127)

Dokumentární příloha č. 13

Memorandum moravského diecéšního shromáždění ze dne 28. března 1923 k pravoslavné orientaci

1. Poněvadž resignace biskupa Gorazda, jediného dosud správně zvoleného a vysvěceného bisku-

pa církve československé, je s to, aby celé hnutí osudně poškodila, prosíme ho, aby svou resignaci odvolal, na svém místě setrval a pracoval dále o zbudování národní církve a o náboženském a mravním obrození širokých vrstev národa československého. Děkujeme mu za vše, co dosud ve prospěch církve československé zde i v Americe vykonal a vyslovujeme mu úplnou důvěru souhlasíce s jeho směrem, neboť je to směr odpovídající usnesením valných sjezdů církve československé a jen v něm vidíme záruku, že dílo, tak slibně započaté, bude míti trvalý úspěch, založený na požehnání Božím.

2. Za nejvyšší hlavu všeobecné církve uznáváme Pána našeho Ježíše Krista.
3. Zamítáme učení, jakoby apoštol Petr byl býval jmenován knížetem všech ostatních apoštolů a jakoby římský biskup, jakožto domnělý nástupce apoštola Petra, byl hlavou církve a jakoby stál výše, než všeobecné církevní sněmy.
4. Zamítáme všechna učení, která církev římská zavedla po odtržení od jednoty církve, jako učení o očistci a odpustcích, jakož i celé specificky římské, tj. právnícké chápání křesťanského náboženství. Stejně zamítáme cizí jazyk bohoslužebný, nucený celibát kněží a absolutistický systém římský.
5. Uznáváme ve věcech víry a mravů autoritu Písma svatého a všeobecných sněmů církevních a speciálně držíme se srdcem upřímným nicesko-cařihradského vyznání víry, které zní: „Věřím v jednoho Boha Otce vševládce, stvořitele nebe i země, všeho viditelného i neviditelného. I v jednoho Pána našeho Ježíše Krista, Syna Božího, jednorozeného a z Otce zplozeného přede všemi věky, Světlo ze Světla, Boha pravého od Boha pravého, rozeného, nestvořeného, jedné bytosti s Otcem, skrze něhož všechny věci učiněny jsou. Jenž pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil s nebe, vtělil se z ducha svatého a Marie Panny a člověkem se stal. Jenž za nás ukřižován byl při Pontském Pilátu, trpěl a pohřben jest. A třetího dne vstal z mrtvých, jakož psáno jest. Vstoupil na nebesa, sedí na pravici Otce. A zase přijde se slávou soudit živých i mrtvých, jehož království nebude konce. Věřím i v Ducha svatého, Pána oživujícího, jenž od Otce vychází, jemuž s Otcem i Synem spolu se klaníme a jej oslavujeme, jenž mluvil skrze proroky. V jednu svatou, obecnou a apoštolskou církev. Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů, očekávám z mrtvých vzkříšení a život budoucího věku. Amen.“
6. Držíme se řádu biskupského, poněvadž spočívá na ustanovení apoštolském a odpovídá potřebám našeho náboženského hnutí a nepřijmeme systému presbyterního, od něhož nejstarší církve protestantské po staleté zkušenosti upouštějí, chtějíce se vrátiti k episkopalismu. Uznáváme sedm svátostí, jak ve všech apoštolských církvích jsou zachovány.
7. Chceme žítí v církvi Kristově, národně zorganizované, u nás tedy v církvi, která by byla součástí všeobecné církve křesťanské, jak v přijatém vyznání víry uvedeno, která však má býti tak zřízena, aby se v ní uplatnil historický ráz našeho národa, a která by tak byla schopna pojeti do sebe český i slovenský kmen jednotného národa československého. V důsledku přijatého základu víry, chceme žítí ve společenství s pravoslavnými církvemi, speciálně slovenskými, se zachováním autonomie, resp. autokefality, čili samostatnosti ve smyslu všeobecně platném a obvyklém. S ostatními církvemi, jako s anglikánskou, starokatolickou, česko-bratrskou, slovensko-evangelickou a jinými chceme žítí v přátelství a chceme ve všech všeobecně křesťanských záležitostech s nimi společně pracovati v bratrské lásce, aniž bychom se vzdávali svého církevního svérázu a systému.
8. Chceme pracovati k tomu, aby v Československé republice byla časem vybudována jednotná československá pravoslavná církev, která by byla opravdovou duchovní matkou československého lidu a mocnou oporou jednoty celého národa a státu.
9. Uznáváme vývoj v náboženském životě křesťanském po stránce ideové, mravní i organizační, avšak vývoj ten musí býti skutečným vývojem a ne destrukcí křesťanství.

10. Uznáváme svobodu vědy, rozhodně však zavrhuje, aby názory jednotlivců byly církvi uměle a postranními cestami vnucovány.

11. Uznáváme svobodu svědomí v tom smyslu, že žádný člověk nemá býti pro své náboženské přesvědčení pronásledován, odmítáme však snahu jménem nesprávně chápané svobody svědomí vnášeti věroučný zmatek do církve.

12. Pokud se týče vnitřních poměrů, které se v církvi československé vyvinuly, nesouhlasíme, zůstávající v církvi československé, s dosavadním ústředním vedením církve a prohlašujeme všechny náboženské obce, které přijímají usnešení dnešního diecesního shromáždění, za autonomní celek ve věcech věroučných a mravoučných, dokud vnitřní krize v církvi povlovným a nezakřikovaným vývojem nebude ku spokojenosti všech a k záchraně celého díla rozřešena.

Tento autonomní celek bude postupovati ve všech záležitostech věroučných a mravoučných úplně samostatně a nezávisle na pražském ústředí církve, s nímž do rozřešení krize chceme jednotně postupovati pouze v záležitostech organizačních. V důsledcích tohoto prohlašujeme, že všechna příslušná ustanovení církevní ústavy považujeme do konečného rozřešení církevní krize za suspendována. Zvláště považujeme za zatímně suspendovány následující církevní ústavy:

č. 4. č., čl. 41. a čl. 42. c) a d), dle nichž duchovní správu (pravomoc) v celé církvi vykonává patriarcha (biskup pražský),

čl. 40.4., dle něhož ústřední rada jest oprávněna udržovati jednotu ve všech záležitostech věroučných a bohoslužebných.

V případě, že by některá náboženská obec v obvodu diecese moravské s tímto usnesením nesouhlasila, nechceme její svědomí znásilňovati a suspendujeme pro ni platnost oněch ustanovení církevní ústavy, jež volnost jejího pohybu mohla omezovati a dáváme jí do definitivního rozřešení církevní ústavy, aby se podříkla jurisdikci onoho biskupa a oné diecesní rady, jejichž věroučný směr jí vyhovuje, jako naopak dáváme biskupu Gorazdovi a své diecesní radě právo, aby do definitivního rozřešení církevní krize přijali a spravovali náboženské obce jiných diecesí, když tyto obce o to požádají z důvodů věroučných.

Dáno v Přerově, dne 28. března 1923.
(*Bauer, Myšlenkové proudy v ČČS, s. 88–91*)

Dokumentární příloha č. 14

Poselství Ústřední národní správy Církve československé z května 1945

Poselství k církvi a národu!

Víra v Boží spravedlnost ve světě, která nás sílila v těžkých dobách šestileté poroby, nás neklamala. Zvítězila pravda nad lží, právo nad bezprávím, poctivost nad klamem, dobro nad zlem. Naplnila se naše tak těžce zkoušená touha.

Díky našim slovanským bratřím, slavné Rudé armádě, zbavil se konečně český a slovenský lid fašistického německého jha a v dějinách obou národů se začíná nová kapitola.

Celý národní organismus ve všech složkách přistupuje k vybudování předpokladů pro rozvoj hmotného i duchovního života ve svobodném, národním a demokratickém Československu. Vystavba nového života započala – na rozdíl od roku 1918 – radikální čistkou ve všech podnicích, v úřadech, ve veřejné správě, v kulturních a jiných institucích soukromého i veřejného rázu.

Je zcela samozřejmé, že v zájmu zabezpečení národního a demokratického charakteru naší osvobo-

zené vlasti musí býti odstraněni nejen zjevní zrádci a kolaboranti, nýbrž také zbabělci, kteří ochotně přisluhovali německým okupantům; rovněž nemohou zůstat na svých místech lidé, kteří se zkompromitovali svým protidemokratickým postojem v době těžké zkoušky národa, odstraňující nebo pronásledující demokratické a pokrokové elementy z úřadů, institucí a funkcí, dobře vědouce, že mají protektorátní a tím německou fašistickou správu na své straně.

Neposloužilo by církvi, kdyby se chtěla vyhnouti revisi ve svých řadách.

Nevidouce však, že by vedení hodlalo podrobiti církev očisťujícímu procesu, nutnému pro začátek nového nadšeného úsilí a budování, rozhodli jsme se k tomu sami. Seskupili jsme se a vytvořili Ústřední národní správu církve československé v Praze, kterou pak ministerstvo školství a osvěty pověřilo správou celé církve až do provedení řádných demokratických voleb v církvi.

Nevzali bychom na sebe tak těžkou odpovědnost, kdybychom si nebyli jisti spoluprací našich vynikajících pracovníků i všech bratří a sester dobré vůle, kteří mají svou církev rádi stejně jako my.

Jsmo přesvědčeni, že tak plníme odkaz nejlepších národních tradic. Nikoliv legendární poráženecké tradice svatováclavské, které se v našem národě dovolávali němečtí zotročovatelé v této poslední válce, nýbrž slavná historická tradice husitská a ušlechtilá tradice českobratrská, z nichž vyrůstá církev československá, ukázaly se jedinečnou duchovní a mravní silou nesoucí náš národ k lepším, pravdivějším a krásnějším zítřkům.

Věříme, že převážná část vedoucích osobností, které se osvědčily, bude zase povolána na svá místa na základě demokratických voleb.

Jsmo přesvědčeni, že svým činem plníme odkaz zakladatele a prvního patriarchy dr. Karla Farského, který chtěl míti církev svobodně křesťanskou a demokratickou.

Vítáme vládní program, který pracuje k uskutečnění duchovních a mravních hodnot, o něž naše církve usiluje už od svého založení v roce 1920. Vždyť již úvodní větou církevní ústavy, která zní: „Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současné snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým“, si tento úkol položila a i v době národního ponížení za druhé světové války aspoň ve svých sborech jej hlásala a tím odolnost našeho národa posilovala. Proto v osvobozené vlasti za lepší církve!

Bůh žehnej naší práci a posiluj nás!

Za Ústřední národní správu ČČS:

Dr. František Hub duchovní

Václav Lorenc farář

Václav Molkup úředník

Dr. Miroslav Novák, profesor

František Roháč duchovní

Ing. Miroslav Kouřil architekt

František Soukup úředník

Dokumentární příloha č. 15

Memorandum Církve československé ze dne 22. března 1968

Ústřední rada Československé církve spolu s Husovou Československou bohosloveckou fakultou na základě projevů, které jí docházejí ze všech složek církve, obrací se na Vás s tímto memorandem:

1. Československá církev, vedena ve službě Evangelia od počátku duchovní a sociálně etickou tradicí Mistra Jana Husa a radikálního husitství, byla nejen jedním ze zdrojů morálního i faktického odporu proti nacistické moci u nás v době okupace, ale nalezla také odpovědnou a kladnou orientaci

v poměru k socialistické představě našeho společenského života a k socialistickému humanismu, jak o tom svědčí usnesení jejího sněmu již v roce 1946. Tím se stala avantgardou vyjasňujících se kladných postojů ostatních církví u nás a nejdohodlanějším sociálně etickým křídlem v celém světovém křesťanství. Tato její orientace, která se nikdy nezpronevěřila, jí v minulém právě období oddemokratizování a odlidštění našeho veřejného života vynesla mnoho výtek a podezření nejen ze strany křesťanů jiného vyznání u nás, ale také ze strany kruhů světového křesťanství, které v Československé církvi viděly neprávem mravní oporu a posvěcování všeho, co v tomto období bylo popřením nejen zásad Evangelia, ale i skutečného socialistického humanismu. Jako upřímní spojenci socialistického společenského řádu, jsme nesli tyto deformace uvnitř našeho státu i výtky ze strany ostatních křesťanských církví velmi těžce. Náš kladný postoj k socialismu, v němž neochvějně setrváváme, se stal pro administrativní i theologické vedení Československé církve tím těžší zkouškou, když celá naše církevní veřejnost byla svědkem soustavného omezování platnosti ústavních práv a zákonů v poměru k církvi, administrativních zásahů do její struktury a jejího vnitřního života, znemožňováním jejího plného poslání a její činnosti podle platných sněmovních řádů a norem. Nejtěžší jsme však nesli skutečnost, že demokratické a humanitní tradice našich dějin byly pošlapány a zneuctěny a veliké budovatelské dílo našeho lidu po roce 1948 u samých kořenů ohroženo.

2. Tím hlubší a přítom dějinný význam vidíme v obrodném hnutí po prosincovém a lednovém zasedání ústředního výboru KSČ. Důsledná demokratisace a humanisace našeho společenského života může podle našeho soudu znamenat nejen mobilizaci všech sil a sympatií našeho lidu pro dílo socialismu a humanismu v našem státě, ale také morální vítězství nad protikomunistickou ideologií a propagandou ve světě, která využívala všech našich chyb proti našemu socialistickému zřízení a životu. Považujeme samozřejmě toto tak slibně pokračující dění také za morální vítězství a zadostičinění Československé církve.

Jsme však přesvědčeni, že skutečná a úplná demokratisace našeho veřejného života i stoupající prestiž našeho státu ve světě by byly vážně ohroženy, kdyby se hnutí za demokratická práva a svobody zastavilo před branami naší vnitrostátní církevní politiky a u hranic církví. Naše morální odpovědnost za veliké hodnoty demokracie, svobody, rovnoprávnosti a socialistického humanismu, které koření v ethosu Evangelia, nás naplňují obavami z faktu, že dosud nebylo z odpovědných míst řečeno zásadní slovo k otázce, co znamená proces demokratisace našeho života pro naši vnitrostátní politiku církevní, pro život, práva a úkoly našich církví a že v praktickém postoji našich státních úřadů vůči církvím se zatím nic nezměnilo. Jsme přesvědčeni, že kterákoli oblast v naší státní společnosti, která by zůstala rezervací nezměněných praktik omezování a nesvobody, by byla podstatným popřením naší nové socialistické demokracie v jejím celku a v její integritě i zdrojem mravního rozkladu z trvajících nedůvěry a pocitu diskriminace těch občanů, kteří se k církvím hlásí a v nich uvědoměle duchovně žijí.

3. Žádáme proto, aby také církvím bylo veřejně přiznáno a vůči nim uskutečňováno právo jejich sebeurčení, neomezené svobody voleb vlastních orgánů, svobody tisku a vydávání literatury v zájmu plodného dialogu křesťanství s marxismem, jakožto nutného předpokladu spolupráce na společných úkolech humanismu.

Žádáme o hospodářské zajištění a zrovnoprávnění duchovenstva s ostatní inteligencí a vysokoškolským vzděláváním.

Žádáme, aby všem osobám ve službách církve bez spáchání politického nebo jinak podle zákona trestního deliktu bylo administrativním zásahem znemožněno působení, nebo které byly jinak morálně nebo společensky poškozeny, bylo veřejně přiznáno právo na satisfakci.

Žádáme, aby Československé církvi, která pro svůj protifašistický postoj byla zlikvidována na území bývalého Tisova Slovenského státu, bylo porušené právo na Slovensku v plném rozsahu obnoveno.

Žádáme o zrušení předběžné cenzury církevního tisku a všech omezení přidělu papíru k vydávání církevních publikací vlastním tiskovým a nakladatelským ústavem, který kdysi církev měla, ale musela se ho vzdát.

Žádáme o právní i faktické zajištění náboženské výuky na školách.

Žádáme, aby byla v celém rozsahu zrušena praxe, v níž byli věřící lidé pro své náboženské přesvědčení persekvováni a zastrašováni.

Žádáme, aby orgány ministerstva vnitra definitivně přestaly nutit duchovní ke schůzkám s nimi a tak omezovat jejich osobní svobodu.

4. V zajištění práv a podmínek života církve těmito požadavky vyjádřenými, spatřujeme předpoklad plného morálního podepření socialistické demokracie a humanismu, které mohou církve svobodnou podobou svého vnitřního života i svým slovem poskytnout. Bez takové faktické demokracie a svobody uvnitř církve samé se stává i její slovo k otázkám našich společných společenských úkolů a ve prospěch zápasu o světový mír neúčinné.

V Praze dne 22. března 1968

Dr. M. NOVÁK, patriarcha

Arch. J. KARABEC, místopředseda

Dr. Z. TRTÍK, děkan

(ČZ č. 13 ze dne 28. 3. 1968)

Dokumentární příloha č. 16

Usnesení synody olomoucké diecéze

My, duchovní olomoucké diecéze Církve československé, shromáždění ve dnech 25. až 27. března 1968 na své synodě ve Velkých Karlovicích, cítíme potřebu a touhu sdělit naší církevní i mimo církevní veřejnosti:

Především se chceme podělit o svoji radost, která je radostí všech poctivě smýšlejících občanů tohoto státu, že můžeme s letošním jarem vzhlízet s nadějí k jaru pro naše národy. Přijímáme jako Boží milost současné dny, v nichž je možno skoncovat se vším, co bránilo v rozvoji našeho státního a národního života.

Jsmo svědomím vedeni k tomu, abychom se připojili svým vyznáním k tisícům těch, kteří mohou již jak svobodně promluvit, tak očekávat, že jejich hlas bude brán vážně. Považujeme dnes za nutné říci, že mocnými tohoto světa jsme byli vnuceni do role „církve mlčící“. Přitom si uvědomujeme svou odpovědnost za to, že naše svědectví, naše opravdovost a věrnost evangeliu Kristovu byly velmi často porušovány naší slabostí, strachem a nedůvěrou. To je náš díl viny, který na sebe v pokoře bereme.

Uvědomujeme si, že škody, které byly způsobeny v oblasti hospodářské, jsou snadněji napravitelné, než škody způsobené na duších lidí, na jejich charakterech, na jejich citovém životě. Doufáme, že se bude při renezacii našeho společenského života mnoha způsoby pamatovat na napravení těchto škod. Domníváme se však, že jako duchovní můžeme v tom podstatně pomoci.

Do veřejné diskuse chceme vnést tyto problémy:

1. Žádáme, aby vztah státu a církve byl přehodnocen za rovné spoluúčasti církevní a státní správy.

2. Zvláště pak je třeba se zaměřit v tomto přehodnocování na instituci církevních tajemníků zkompromitovanou jednáním mnohých jejich reprezentantů.
3. Je třeba dát církvi plnou možnost hovořit k problémům světa a člověka v něm pomocí všech moderních sdělovacích prostředků (tisk, rozhlas, televize apod.).
4. Obnovit nakladatelství Blahoslav a dát mu možnost vydávat a rozšiřovat publikace, potřebné pro práci církve.
5. Nově přezkoumat stav a potřeby křesťanské péče o děti a mládež ve všech jejích formách a rozmanitostech a zajistit plné dodržování poctivého a otevřeného jednání v této nejzákladnější otázce vztahů mezi církví a státem.
6. Vyžadujeme rehabilitaci duchovních a laiků nespravedlivě postižených v uplynulém dvaceti letí.
7. Žádáme, aby důstojným způsobem byla vyřešena otázka duchovenských platů.

Pro obrodu vnitrocírkevních poměrů a vztahů navrhuje:

1. Zamyslet se nad postojem těch církevních pracovníků, kterým deformace umožnily v uplynulé době založit svou osobní moc a společenské postavení.
2. Do církevních funkcí nadále vybírat, doporučovat a volit osoby vysokých morálních a odborných kvalit.
3. Oživit laický apoštolát v plné šíři.
4. Zrušit v církvi formalistické rozdělení na práci specificky duchovenskou a mírovou. Toto lidské rozdělení zanedbává podstatu evangelia, které samo o sobě je zvěstí o pokoji.
5. Dát průchod nejzdravějším tendencím ekumenické spolupráce v nejširším rozsahu a na všech stupních nejen v představitelích církví a náboženských společnostech.

Jsme služebníky Kristova evangelia. V něm je zahrnuta:

Jedinečnost a neopakovatelnost každého člověka jako svobodného Božího stvoření.

Úcta k člověku, nad nímž nikdo nesmí beztrestně vykonávat násilí a svévoli.

Povinnost spolunést břemena jiných a být solidární s odstrčenými, trpícími a opuštěnými.

Jistota, že Panovník světa a Nejvyšší soudce se přiznává k tomu člověku, církvi, skupině, která v souladu s principem Kristovy oběti bere na sebe bolest a tíži své doby, která bez ohledu na momentální výhodnost, úspěšnost a pohodlí je rozhodnuta přinést svůj díl k očekávané budoucnosti.

Synoda duchovenstva olomoucké diecéze Církve československé

(ČZ č. 14 ze dne 4. 4. 1968)

METZGER, Martin. *Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.*

Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 2003. 213 stran. ISBN 3-7887-1915-X.

Kniha vyšla ve vydavatelství Neukirchener Verlag, které se vedle beletrie a knih pro děti dlouhodobě orientuje na teologickou literaturu. Vydává knihy zaměřené prakticky na bohoslužbu - na modlitbu i církevní zpěvy. Vyšly zde zpěvníky evangelické církve, ale i několik druhů zpracování Bible, které se orientují na různé skupiny obyvatelstva.

Martin Metzger se narodil v rodině evangelického cestujícího kazatele. Metzger se po maturitě zapsal do baptistického semináře. V roce 1953 dosáhl uznání za pastora německého Svazu evangelických svobodně-církevních obcí. Poté následovalo jeho další studium na univerzitách v Bonnu a Hamburku, které ukončil doktorátem z teologie. Působil jako profesor pro biblickou archeologii na Hamburské univerzitě. Od roku 1974 učil devatenáct let jako profesor pro Starý zákon a biblickou archeologii na Univerzitě Kiel. Metzger se také od roku 1959 účastnil vykopávek na Středním východě. Jeho hlavním zájmem přitom byla ikonografie Předního východu a její vztah k Bibli.¹

V německém jazyce vydal knihy, které se věnují otázce ráje (*Die Paradieserzählung - Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. De Wette*) a Přehled dějin Izraele (*Grundriß der Geschichte Israels*). Jeho články v časopisech se věnují také otázkám mozaikových vzorů

v pozdně antických synagogách v Palestině (Zodiakos, Tempel und Toraschrein. Verbindungslinien zwischen Bildmotiven auf Mosaikbildern spätantiker Synagogen in Palästina) a vykopávkám, na kterých se podílel (Zehn Jahre Ausgrabungen auf dem Tell Kāmid el-Lōz). V češtině žádná jeho kniha v překladu nevyšla.

V knize „Schöpfung, Thron und Heiligtum“ se v šesti kapitolách zabývá otázkami vztahu mezi božím a panovníkovým trůnem, svatostí zachycenou v ikonografii i textech Předního východu, stejně jako popisem židovského chrámu ve vztahu k dokonalosti univerza.

První kapitola s názvem „Nebeský a pozemský příbytek Jahveho“ se zabývá otázkou svatosti Jeruzaléma jako města a chrámu. Jako místo Jahveho svatosti je také na základě Žalmů uváděn Sión. Metzger spojuje s otázkami židovského chrámu představy o „Hoře Boží“ nacházející se již v textech z Ugaritu, které podle něj byly adaptovány kanaanským zprostředkováním věřícími v Jahveho. V tomto výkladu jsou zvednuty hranice mezi nebeským a pozemským a Boží trůn je vnímán jako něco, co sahá až k nebesům. Kořeny této „Boží hory“ jsou v hlubinách země a ona samotná vystupuje až do výšin nebes. „Boží hora“ je vykládána jako sídlo nejvyššího Božství. Představa o „hoře Boží“ a zde trůnícím nejvyšším Bohu je podle Metzgera již v předizraelské době přenositelná na Chrátovou horu Jeruzaléma a v době Šalamounově působící myšlenka o svatosti Izraele byla tato převzata.²

Ve druhé kapitole se Metzger zabývá otázkou nebeského Jeruzaléma a chrámo-

¹ Martin Metzger [online]. [cit. 3.4.2018]. Dostupné z: <http://deacademic.com/dic.nsf/dewiki/924346>

² METZGER, Martin. *Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.* s. 14-16.

vé architektury. Základní kostky, ze kterých byl chrám zbudován, mohou být podle něj obrazem pradávnejší představy, že vesmír má tvar krychle. Tuto krychli ukazuje na popisu Nebeského Jeruzaléma a v Bibli mu připisovaných rozměrů. Dochází zde k představě tohoto posvátného města jako krychle, která sahá až k Egyptu, Iránu a Krétě. Pokud stejně rozměry aplikujeme i směrem vzhůru, sahá tento Nebeský Jeruzalém až do „nebes“. Krychle města má tedy kosmické rozměry. V Apokalypse 21,16 je podle Metzgera kubický tvar hlavní krychle, ze které byl stavěn Šalamounův chrám převeden na tvar města. Kosmos se tím dostává do vazby na Nejsvětější svatyni. Nový Jeruzalém symbolizuje nový svět.³

Ve třetí kapitole se Metzger zabývá výpovědí o stvoření a deklarací vlastnictví. Ukazuje na vazby, ze kterých se bere jako přirozené, že Bůh jako stvořitel nebe a země je také vlastníkem všeho. Vše mu tedy podléhá a je na něm závislé.

Ve čtvrté a páté kapitole se zabývá trůnem, který měl na Blízkém východě i v Egyptě významnou roli. Jeho symbolika vyjadřovala celou funkci královské moci i rozsah vlády. Na trůnu byly zachycovány podřízené části země a často mívaly tvar krychle, který je dáván do souvislosti s chrámem. Někdy i symboly na královském trůně označovaly chrám. Za trůn Jahveho je postupně označena celá nebe i země. Jahveho královská moc nad zemí a nad národy je podle Metzgera synonymem k sezení na svatém trůně (Žalm 47,9). Jahvem založená a v její existenci zajištěná Země (Žalm 75,4) je oblast vlády Jahveho.⁴

V poslední kapitole knihy nazvané „Chvála milosrdenství“ se Metzger zabývá žalmem 103. Hlavním důvodem jednání Jahveho vůči Izraeli jsou milosrdenství a soucit. Jahve je schopen od člověka vzdálit důsledky jeho zlých činů. Metzger se zde zabývá dogmatickým výkladem odpaty a popisuje zde názor, že „skrze své konání si člověk vytváří sféru, která kolem něj zůstává a obklopuje jej spásným i neštěstí působícím způsobem. Tato sféra má věčnou látkovost a patří k člověku stejným způsobem jako vlastnictví.“⁵

Metzgerova kniha je nejen zajímavou studií teologickou, která ukazuje na různé aspekty chápání Boha a jeho svatosti v dějinách Izraele, ale i religionistickou. Otázkami posvátna se zabýval jak Rudolf Otto, tak Mircea Eliade. U Metzgera je toto posvátno zachyceno z obrazů a zápisů památek Blízkého a Středního východu. Jedná se o hluboký vhled, který rozšiřuje teologické znalosti jak zájemce o křesťanskou teologii, tak i judaismus.

Marek Dluhoš

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: tradice, proroci, verbální archeologie.* Překlad Roman Kořan. Vydání první. Praha: Malvern, 2018. 159 stran. ISBN 978-80-7530-114-7.

Recenzovaná publikace *Meditace a Bible* pocházející z pera Aryeh Kaplana, jejíž čes-

³ METZGER, Martin. *Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.* s. 70-71.

⁴ METZGER, Martin. *Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.* s. 109.

⁵ METZGER, Martin. *Schöpfung, Thron und Heiligtum: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments.* s. 201.

ký překlad se dostává čtenářům do rukou v roce 2018, vyšla poprvé anglicky v roce 1978. Rabi Aryeh Kaplan (1934-1982) byl americkým židovským učencem a plodným autorem. Dostalo se mu tradičního židovského i sekulárního vzdělání, akademické dráhy se však vzdal a začal aktivně působit jako rabín, kterým byl až do své předčasné smrti ve věku 48 let. Během svého života vydal více než padesát knih.¹ Jde o autora, který je dobře znám i v českém prostředí, publikace *Meditace a Bible* je jeho čtvrtým počinem, který byl přeložen do češtiny. Předcházely mu dva překlady klasických děl židovské mystiky – *Sefer jecira* (Volvox Globator, 1998²) a *Bahir* (Malvern, 2008³), které lze pouze doporučit. V nakladatelství Volvox Globator vyšla také kniha obsahově navazující⁴ na recenzovanou publikaci, *Meditace a kabala* (1998).⁵

Kniha *Meditace a Bible* představuje odborné judaistické pojednání o povaze mystických zkušeností proroků v Bibli a o cestě k nim, to jest o meditaci.⁶ Jde o odborný text s bohatým potenciálem oslovit širší veřejnost, pro jehož četbu je znalost judaismu a židovských reálií výhodou, nikoliv však nutností. Kniha zůstává na teoretické úrovni, neobsahuje žádné praktické návody, ani jakési „biblické meditace“. Aryeh Kaplan píše ve své předmluvě následující: „Jedním z největších tajemství Bible jsou

metody, jež používali proroci k nabytí výjimečného stavu vědomí. ... Jakýkoli pokus ukázat Písmo v novém světle skýtá mnoho nebezpečí a nástrah. V průběhu let se lidé snažili z tohoto svatého textu vyčíst ty nejbizarnější myšlenky.“⁷ Sám si tedy uvědomuje lákavé nebezpečí mylné interpretace biblických textů, a to je prvním předpokladem serióznosti recenzovaného titulu. Kniha má velký obsahový rozptyl a Kaplanovi se daří uchopit obtížné a rozsáhlé téma svědomitým způsobem bez nepodložených spekulací. K tomu mu napomáhá skutečnost, že své myšlenky a závěry podpírá klasickými židovskými texty.

Kniha je rozdělena na tři samostatné oddíly, jak je zřejmé z jejího podtitulu. První část nazvaná „Tradice“ předkládá krátký exkurs do oblasti terminologie a vymezení pojmu *hitbodedut* (meditace či vnitřní izolace) a představuje některé základní předpoklady této problematiky. Druhá část „Proroci“ pojednává a zkoumá techniky a zkušenosti biblických proroků a vychází primárně z biblického textu a z jeho komentářů. Třetí část „Verbální archeologie“ je pak podle Kaplana nejspekulativnějším oddílem. V ní se autor snaží o „rekonstrukci biblických termínů užívaných k popisu různých meditativních a mystických stavů“.⁸ Každý z oddílů pak uzavírají poznámky autora.

¹ FREEDMAN, Shalom. Kaplan, Aryeh. In *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). Volume 11, s. 773-774.

² KAPLAN, Aryeh. *Sefer Jecira: kniha stvoření v teorii a praxi*. Překlad Jindřiška Švecová. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 1998. 410 s. ISBN 80-7207-101-7.

³ KAPLAN, Aryeh. *Bahir*. Překlad Roman Kořan. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2008. 275 s. ISBN 978-80-86702-30-8.

⁴ Viz KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: tradice, proroci, verbální archeologie*, s. 8.

⁵ KAPLAN, Aryeh. *Meditace a kabala*. Překlad Tereza Krekulová. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 1998. 326 s. ISBN 80-7207-100-9.

⁶ Na tomto místě je potřeba zmínit, že nejde o knihu z oblasti biblické teologie, jak by mohl název naznačovat.

⁷ KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: tradice, proroci, verbální archeologie*, s. 7.

⁸ KAPLAN, Aryeh. *Meditace a Bible: tradice, proroci, verbální archeologie*, s. 8.

Všechny tři oddíly se dělí na podkapitoly, které ve většině případů sestávají ze dvou částí: rozsahově nepřilíživě rozsáhlé studie a sekce „Prameny“. Ta přináší úryvky ze širokého spektra pramenné židovské literatury ilustrující studii dané podkapitoly, přičemž délka přiložených textů se liší, některé z nich jsou velmi krátké, rozsah některých však čítá až několik stran. Vybrané pramenné texty se chronologicky rozpínají od biblických a talmudických až po východoevropský chasidismus a 19. století, nejvíce jich však pochází ze středověku. Dle mého názoru je recenzovaná publikace cenná právě těmito přiloženými překlady, které podtrhují bohatý text jednotlivých studií. A jsou to zejména tyto překlady, které jasně dokládají ohromný rozsah Kaplanových znalostí a validují jeho práci.

Překlad Kaplanova anglického textu a hebrejských pramenů do češtiny je dílem zkušeného překladatele Romana Kořana, který překládal již zmíněný *Bahir*, a nedá se mu nic vytknout. Kořan rovněž doplnil k některým textům své poznámky, které osvětlují nejasnosti a pomáhají přiblížit text českému čtenáři. Technické a redakční zpracování textu je na vynikající úrovni, to samé je možné napsat i o fyzickém vyhotovení knihy. Dílo je vyvedeno v pevné vazbě a drží se stejného formátu a kvality zpracování jako většina dřívějších knih z oblasti židovské mystiky, které vyšly v nakladatelství Malvern.

Na závěr bych rád uzavřel svou recenzi a poskytnul konečné zhodnocení. Vydání

knihy *Meditace a Bible* v češtině považuji za velmi zdařilý a záslužný počin. Dílu se daří velice dobře zařadit do judaistické knihovny jak svým vzhledem, tak zejména kvalitou svého obsahu. Navzdory staršímu datu vydání totiž kniha příliš nezestárla. Tato skutečnost je dána jak samotným tématem, kterému se pouze málokterý badatel od Kaplanových dob věnoval monotematicky, tak metodou práce, kterou Kaplan zvolil (překlady pramenných textů). Zájemcům o danou problematiku mohu k dalšímu studiu doporučit dvě statě, jejichž autorem je izraelský badatel Moše Idel.⁹ Na úplný závěr bych rád podtrhnul dva přínosy vydání této publikace: zpřístupnění podnětného anglického textu a představení mnoha zásadních a zajímavých hebrejských pramenných textů českým čtenářům, neboť v českém prostředí stále přetrvává nedostatek kvalitních překladů tradičních židovských pramenů. Kaplanův tematický výběr tuto mezeru z malé části zaplňuje, a to oceňuji.

Antonín Šedivý

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

PREISNER, Rio. Americana. Zpráva o velmoci (I).

1. vyd. Nakl. Atlantis. Brno. 1992. ISBN 80-7108-041-1. 552 stran.

Rio Preisner (1925 – 2007), překladatel, divadelní vědec (teatrolog), filozof a na-

⁹ Jde o: IDEL, Moshe. Hitbodedut as Concentration in Ecstatic Kabbalah. In IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York, 1988, s. 103-169. ISBN 0-88706-604-6. A dále o: IDEL, Moshe. Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism. In ASSMANN, Aleida, ASSMANN, Jan (eds.). *Einsamkeit*. München: Fink, 2000, s. 189-212. ISBN 3-7705-3401-8.

vzdory svému pozdějšímu americkému domovu i český básník, se narodil se 13. listopadu 1925. O jeho mládí mluví básník Ivan Slavík v doslovu k Preisnerově sbírce poezie (*Visuté mosty*, 1996): „Mluvil stejně dobře česky jako německy, neboť pocházel ze smíšeného manželství česko-německého. Byl odjakživa bilingvista a už tehdy měl za sebou zkušenost vyhnance, neboť už tehdy mohl říci: „Dodnes mi písek žlutých bouří skřípe mezi zuby a vypaluje zrak. Zjara to chodívalo z maďarské pusty, v podletí z halijských stepí.“ Narodil se totiž v úřednické rodině v Mukačevě, na ztracené Podkarpatské Rusi a do své repatriace do Čech a do Prahy roku 1939, tedy čtrnáct let až do začátku gymnaziálního období na tamním gymnáziu. Prožil tam, „v té zemi beze jména, hor a staletí, v tom tyglíku národů a národností, náboženských kultur Rusínů, Židů, Čechů, Maďarů, Rumunů, a nasál toto zvláštní ovzduší do sebe, aby tím více se stal vnímavým, jakožto přichozí z venku, pro tu zemi, národ a řeč, kterou přijal za svou rodnou, aby se pak, zase od nich odtržen, zamýšlel nad smyslem jejich dějin a existence.“ Po maturitě už na gymnáziu smíchovském v roce 1944 až do konce války pracoval jako jeřábník v ČKD Praha. V letech 1945 až 1950 studoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy germanistiku a anglistiku, na téže fakultě v roce 1950 obhájil doktorský titul prací „Mladý Werfel“ a následně krátce působil jako pomocná vědecká síla. V letech 1952 – 54 vykonával vojenskou službu u pomocných technických praporů. Poté byl učitelem němčiny v jazykové škole v Praze a od roku 1965 překladatelem z povolání. Po srpnu 1968 emigroval přes Rakousko a Spolkovou republiku Němec-

ko do Spojených států amerických, kde od března 1969 působil jako germanista na pensylvánské státní univerzitě. Zde se prací *Johann Nepomuk Nestroy - tvůrce tragické frašky* habilitoval a roku 1973 se stal jejím řádným profesorem. Pracoval tam až do roku 1992, kdy odešel do důchodu. Věnoval se též básnické a prozaické tvorbě: *Kapiláry* (1968), *Odstup* (Zurich 1977), *Zvíře dětství* (Mnichov, 1978), *Zasuto* (Mnichov 1980), *Praha za časů plujících ker* (Praha 1992). Byl spolupracovníkem exilového časopisu *Rozmluvy*, který od roku 1982 řídil v Londýně Alexandr Tomský. Ohlas získal svými analýzami české situace: *Kritika totalitarismu* (Řím 1973, Londýn 1984), *Česká existence* (Londýn 1984, 1992), *Až no konec Česka* (Purley 1987), které vycházejí z katolických pozic a odmítají nejen jakékoliv podoby marxismu, nýbrž i protestantský a masarykovský přístup k českým dějinám a české středoevropské politice. Vyhraněná filozofická a politická pozice se zrcadlí i v Preisnerově poezii. Píše volným, silně prozaizovaným veršem zcela podřízeným reflexi. Čtenářům této recenze, kteří by zatoužili okusit alespoň něco z ducha autorovy tvorby, mohu vřele doporučit archivovaný pořad Českého rozhlasu 6 nazvaný *Nežádoucí texty* ze 4. a 11. listopadu 2010 (autor: Radim Vašinka). V Preisnerově poezii převažují tóny apokalyptické expresivity, s níž evokuje obraz světa na útěku před Bohem. Autor se čtenáři sdílí svůj eticky nesmiřitelný, iluzí zcela oproštěný pohled křesťanův, z něhož pramení soudy nad realitou a nad českým vývojem po roce 1989. Za hodnu pozornosti je též skutečnost, že tento autor své nejvýznamnější filozofické myšlenky neformuloval v žádném ze světových jazyků,

nýbrž v jazyce českém. Ačkoliv němčina byla též jeho rodným jazykem a anglicky hovořil a psal plynně, neměl Preisner potřebu oslovit svými myšlenkami lidstvo, tak řečeno, v globálním rozměru. Lze pouze spekulovat, proč tomu tak je. Snad je to dáno jeho radikální skepsí vůči možnosti slovem zvrátit neblahý trend, jímž se společnost celosvětově ubírá, snad je to naopak víra, že je-li ještě jakási naděje na zvrát, musí vyklíčit nikoliv pouze v hlavách čtenářů, ale prvotně v srdcích, k nimž měl tento myslitel nejbliž. Preisner, zdá se, se svým srdcem promlouval česky. Jeho dílo tak působí spíš jako testament pro časy budoucí, které teprve platnost jeho myšlenek potvrdí. Tento muž se ani po pádu komunismu do České republiky natrvalo nevrátil a zemřel 2. srpna 2007 v pensylvánské Indianole.

Preisnerova *Americana* z let 1982 – 1988 je dvousvazkový, více než tisícistránkový dílem. Jde o velmi netradiční filozoficko-politickou a ekonomickou kartografii Spojených států, obsahující reflexi struktur americké společnosti a myšlení. Preisner v této práci konstatuje stále se prohlubující divergentnost Evropy a Spojených států, které pokládá za dva rozdílné kulturně-civilizační celky. V této recenzi zaměříme svoji pozornost na díl první, nesoucí podnázev *Zpráva o velmoci*. Jsou v ní totiž detailně rozpracována filozofická východiska veškerých jeho úvah, které se ukazují pro teologii jako výjimečně inspirující.

První díl z tohoto svazku, jemuž je tato recenze věnována, tj. *Americana I: Zpráva o velmoci*, vznikl v americkém exilu mezi roky 1982 – 1988. Knihu tvoří čtrnáct kapitol, jež každá je myšlenkově uzavřeným

celkem. Leitmotivem celé knihy je autorovo konstatování smrti Západní křesťanské civilizace. Tato civilizace je charakterizována objevem lidského subjektu jako principiálně svobodného, jenž maximální míru svobody mohl realizovat ve Spojených státech amerických, a to v čase vrcholného uplatňování principů klasicko-liberálních svobod. Civilizačně tvorné myšlení západní ustupuje myšlení tzv. *okcidentálnímu*, jež je mu stínem. Analogii k tomuto fenoménu spatřuje Preisner na vztahu křesťanství a gnóze. Tento autor se svojí existenciální zkušeností otroctví reálného socialismu nalézá po roce 1968 azyl právě v Americe, kde se může těšit alespoň ze zbytků těchto svobod. Jak sám praví v úvodu do své knihy: „Amerika, poslední velmoc, již přísluší césarova mince za humánní politické zvyklosti, stala se ‚spásným břehem‘ v bouřích moderního věku po celé generace trosečníků a běženců.“ První svoji životní kotvu v temných vodách hlubokého stalinismu padesátých let však autor nenalézá v žádné politické struktuře, ale v pronásledované Církvi, rozuměj římskokatolické. Ani jedno však, liberální svobodné Spojené státy ani současná Církev, nejsou s to odolávat příbojům novodobého otroctví. Liberální demokracie ustupuje socialistickým despotiím, Církev upadá do novodobé gnóze. A tak konstatuje Preisner s povzdechem: „Nyní hrozí, že z kdy si zachráněného by mohl být brzy opět trosečník, křečovitě se přidržující už jen spásného břevna, unášeného – jak nutno doufat – k nové pevnině.“ Jedinou autorovou nadějí je tak apokalypsa, jako nutné vyhocení konfliktů způsobených zlem, jež jako touha po bohorovnosti bytostně sídlí v základech lidské povahy, apokalypsa

se příchodem Krista k soudu, který je tak vrcholným aktem milosrdenství vůči zkoušeným křesťanům.

Preisner, jenž je nejběžněji definován jako germanista, literární kritik, teatrolog, konzervativní myslitel, filozof, chápe se tématu navýsost teologického. Hledá porozumění Ježíšovu příkazu: „Dávejte tedy, co je císařovo císaři, a co je Boží Bohu“ (Mk 12,17). Ve správném porozumění a důsledném rozlišení mezi *císařovým* a *Božím* pak spočívá křesťanská pravověrnost, jež nachází své teologické vyjádření v trinitologii, ontologii, či eschatologii.

Preisnerovo myšlenkové paradigma, jímž se vztahuje ke světu a z něhož vychází jeho kritika moderní teologie, je utvářeno znalostí křesťanské teologie zvláště scholastické a zároveň, mezi křesťanskými intelektuály stále ještě nesamozřejmé, důkladné znalostí ekonomické vědy, formulované tzv. *rakouskou školou*, které ve své knize věnuje celé kapitoly. Preisner zná a ctí díla takových osobností, jakými byli rakouští ekonomové Ludwig von Mises (1881 – 1973) či Friedrich August von Hayek (1889 – 1992), kteří formulovali tzv. „teorém o nemožnosti racionální kalkulace v socialismu“. Z tohoto teorému vyplývá, že stát, jenž si jako politický cíl stanoví cíl ekonomický, nemůže jej naplnit jinak než rasantním či postupným zrušením soukromého vlastnictví a nahrazením podnikatelské aktivity orientované na zisk (tj. aktivity, jež se snaží eliminovat obětování vzácných prostředků ve prospěch ztrátových neboli neúčinných cílů) centrálním *ad hoc* řízením. Soukromá aktivita podnikajících jedinců je nahrazena státní byrokracií, která náhle či postupně musí ovládnout celou škálu hodnot každého člověka. Ze

„spontánního řádu“ (Hayek) regulovaného univerzálně platnými morálními principy, stává se řád otrokářský, v němž za morální je považováno pouze to, co podporuje státem stanovený cíl.

Co se týče oné „antignostické“ pozice, byl náš autor ovlivněn konceptem gnosticismu v Rakousku narozeného Erica Voegelin (1901 – 1985), jenž se též do Spojených států uchýlil do závětří, a to v čase vlády německého nacismu. Voegelinovi se při studiích politologie, sociologie a filozofie podařilo prohlédnout svod sebezbožnění člověka, jež se na politické rovině projevuje negací lidského individuálního subjektu, anihilací stvořené skutečnosti a budováním utopické společnosti jakožto systému „generálního otroctví“, které Adam Smith nazval „orientálním despotismem“ (srov. s. 438). Preisner nicméně vůči Voegelinovi vznáší námitku, že ne dostatečně porozuměl smyslu vykupitelského díla Ježíše Krista a poslání Církve, které jediné jsou definitivní zárukou před opakovanými pády na dno zotročujících mýtů. Preisner je dalek toho tvrdit, že Voegelin by sám gnózi třeba nevědomky propadl, nicméně měl dojem, že „vynecháním kosmologicko-antropologicko-esoterické osy této pravdy, totiž bohočlověka Krista, se tomuto nebezpečí vystavil bez dostatečné záštity, již mu mohl dát opět jen Kristus.“ (S. 445) Voegelin tak podle něj utkvívá na pouhé „adventistické“ duchovně dějinné pozici Platóna a starozákonních proroků. A to je málo.

Jak již bylo řečeno, Preisner je v kontextu společenských věd považován za vše možné, jenom nikde (alespoň oficiálně) ne přímo za teologa. Při četbě jeho prací musí čtenáři vytanout na mysl otázka: Jestliže to, co tento myslitel tvoří, není teologie,

co pak teologií vlastně je? V každém případě témata, jimiž se Preisner zabývá, jsou témata, jež jsou i v našich zemích v teologických kruzích od druhé světové války diskutována.

Problematiky „mýtus vs. dějiny“, dovolím si připomenout, se v českém prostředí evangelickém ujali např. Ladislav Hejdánek, Milan Balabán či Jakub Trojan, kteří ukázali, že typickým pro myšlení víry biblického člověka je, že je orientováno na budoucnost, k níž se tento člověk obrací s důvěrou. Abram uvěří, jde, neví kam (srov. Žd 11,8), ale důvěřuje, koná v důvěře v úspěšné završení díla. Abram se tím stává Abrahamem, že se obrací k budoucnosti a začíná tvořit dějiny. Lotova žena, naopak, když obrací zrak k tomu, co bylo, se mění v solný sloup. Mojžíš vyvádí lid, který se musí učit důvěřovat v budoucnost, neobracet se jako zpět k plným egyptským hrncům atd. Hejdánek vyzdvihuje antimytickou povahu biblické víry, když za mytické jednání považuje takové, kdy se člověk v touze po zachování před znicotněním v nejisté budoucnosti obrací k minulým osvědčeným vzorům, které stereotypně napodobuje.¹ S touto ideou konvenuje i starozákonník Milan Balabán, který říká: „Předmětný přístup² má cha-

rakter antieschatologický, prominulostní, archetypický.“ A stejně jako Preisner otvírá i tento teolog zásadní otázku linearity dějin a času, když se dále táže: „Není typickým znakem předmětného náboženství, ale i předmětného myšlení vůbec, že si neví rady s časem? Že je fascinováno minulostí, jakkoli trpkou a hroznou (Egypt), a že se jako čert kříže leká budoucnosti? ... Orientace na budoucnost a předmětný přístup ke skutečnosti se vylučují.“³ Balabán též akceptuje souvislost mezi dějinností a subjektivitou, když cituje dalšího evangelického teologa Jakuba Trojana: „... ,ryzí nepředmětnost“⁴ se uskutečňuje vstupem a vstupováním Božího příběhu do ztracených ,příběhů‘ lidských a - což s tím nejužěji souvisí - vstupem a vstupováním lidských příběhů do příběhu Božího; to je exodus, to je cesta orientovaná k budoucnosti. Na této společné cestě Boží s člověkem se v nasazeném dramatu individuálního i dějinného života člověka ,odehrává‘ Boží subjektivita a s ní podražené korespondující subjektivita lidská. Na této cestě padají a jsou odklizeny modly, idoly, fetiše, ideologie.“⁵

Preisner z vyhraněných pozic katolických překvapivě otevírá cestu k ekumenickému porozumění. Onou platformou

¹ Srov. HEJDÁNEK, Ladislav. *Reflexe víry ve starém zákoně*. Časopis *Reflexe: filosofický časopis*. 90/2. 1990. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_02/Reflexe_viry_ve_Starem_zakone.html

² Balabán exegetuje událost ulití zlatého telete Izraelity v čase netrpělivého čekání na návrat Mojžíše z hory Sínaj. V jejich zpředměťování božstva spatřuje touhu po návratu k jistotám minulosti (Ex 32).

³ BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh*. Časopis *Reflexe: filosofický časopis*. 90/1 . https://www.reflexe.cz/Reflexe_01/Nepredmetny_Buh.html . S. 14.

⁴ Pojmem „Ryzí nepředmětnost“ se Ladislav Hejdánek pokouší nahradit pojmem „bůh“, který je již natolik zatížený nevhodným předmětným myšlením a tolika protichůdnými významy, že je více nepoužitelný. Slovo „bůh“ tak nepoužívá při formulaci vlastní filozofie vlastně nikdy a pracuje spíše s pojmem „pravda“.

⁵ TROJAN, Jakub S.. *Velikonoční meditace o příběhu*. Praha 1982, rkp. V: BALABÁN, Milan. *Nepředmětný Bůh*. Časopis *Reflexe: filosofický časopis*. 90/1. https://www.reflexe.cz/Reflexe_01/Nepredmetny_Buh.html . S. 7 – 8.

setkání musí být ovšem shoda, a to v otázce ontologické, již explicitně formuluje ve fiktivním rozhovoru tří osob v knize *Triology o toleranci, skutečné skutečnosti a Evropě* (nakl. Cherm. Praha. 2016). Je to otázka vztahu ke „skutečné skutečnosti“ (tj. skutečnosti jakožto stvořené, završené však vykupitelským dílem Kristovým), jež může tvořit společnou platformu setkání klasického liberalismu, protestantismu a katolicismu.⁶ Problematika vztahu víry ke skutečnosti byla přítomna i v české teologii husitské, která díky existenciální zkušenosti teologů s českým totalitarismem poválečným nese též specifické prototalitaristické rysy. Zdeněk Trtík, vědom si nutnosti chránit subjekt před kolektivistickými tlaky, se tak svým teologickým personalismem zásadně odlišuje od Preisnerem kritizovaných personalistů francouzských. Zdeněk Kučera pak v intencionální shodě s Preisnerem odkrývá problematické kořeny německo-idealistické v teologické ontologii.

Právě řečené implikuje v sobě odpověď na otázku, komu asi nejvíce je Preisnerova *Americana I.* určena. Preisnerovy knihy jsou literárně a jazykově velmi hutným a náročným čtením. S poetickým patosem prostřednictvím odborné terminologie vyjadřuje autor nejsuttilnější myšlenky, u nichž drobná nepřesnost v porozumění

může vést k jejich fatální dezinterpretaci. Kdo jiný než v první řadě teologové by se však měl jeho dílem zabývat? Dovolila jsem si alespoň krátkým teologickým exkurzem na pár příkladech demonstrovat, že i v české nekatolické teologii, jež je mi blízká a s níž jsem blíže obeznána, jsou přítomna jak společná témata, tak i prostředky, jejichž pomocí je možno Preisnerem nadnesené téma novodobé gnóze kvalifikovaně uchopit a rozvíjet. Upozorňuji však, že tento myslitel uvádí do centra veškerých debat i jedno téma dnes takřka tabuizované, bez něhož se ovšem nejspíš není možno v teologii (katolické, husitské, evangelické či jakékoliv jiné) pohnout dál. Obsah tohoto tématu vystihují tato jeho slova: „Tím, že křesťanství promeškalo možnost „pokřtít“ kapitalismus, je vrženo nyní na kraj vlastní záhuby, k jejímž symptomům patří právě i sebevražedná snaha o „pokřtění“ postkapitalistických totalitních systémů.“ (S. 302).

Preisner je zkrátka výzva a jeho *Americana I* by měla být v teologických fakultních knihovnách nejen přítomna, ale teology a studenty i vážně diskutována.

Věra Vaničková

Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260356 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

⁶ Srov. PREISNER. *Triology*. 2016. S. 274.