

# THEOLOGICKÁ REVUE

## THEOLOGICAL REVIEW

1/2021

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

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

Issued by the  
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
OF CHARLES UNIVERSITY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 92

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

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

**Redakční rada | Editorial Board**

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

**Adresa redakce | Editorial Office - Contact details**

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

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic and EBSCO database. Contributions and suggestions should be sent to the editorial board. Unsolicited manuscripts will not be returned. All articles in this issue have been reviewed. The review process is mutually anonymous. Guidelines for authors are available on the website [www.theologicka-revue.cz](http://www.theologicka-revue.cz) 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 <https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO. Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí. Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní. Pokyny pro autory jsou na webových stránkách [www.theologicka-revue.cz](http://www.theologicka-revue.cz) 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 <https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Print: PBTisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY  
UNIVERZITY KARLOVY

# THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
CHARLES UNIVERSITY

1/2021



## OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>5 – 8</b>
Články   Articles	
<b>1. JAROSLAV HRDLIČKA</b>	<b>9 – 25</b>
VÝCHOVA A VÝUKA BOHOSLOVCŮ ČČSH THE EDUCATION AND TRAINING OF THEOLOGIANS OF THE CCSH	
<b>2. PETER KONYA</b>	<b>26 – 37</b>
ORTODOXNÉ OBYVATEĽSTVO HORNÉHO UHORSKA A REFORMÁCIA THE ORTHODOX POPULATION OF UPPER HUNGARY AND THE REFORMATION	
<b>3. MAREK ŠMÍD</b>	<b>38 – 53</b>
OSOBNOST ŠIMONA BÁRTY (1864-1940), OSMÉHO ČESKOBUDĚJOVICKÉHO BISKUPA, V OBDOBÍ PŘED JEHO EPISKOPÁTEM THE PERSONALITY OF ŠIMON BÁRTA (1864-1940), THE EIGHTH BISHOP OF ČESKÉ BUDĚJOVICE, IN THE PERIOD BEFORE HIS EPISCOPATE	
<b>4. MAGDALENA VYTLAČILOVÁ</b>	<b>54 – 70</b>
HLEDÁNÍ PŘÍČIN VYSOKÉ MÍRY APOSTÁZE V BAHÁ'ISMU APOSTASY AND THE LEVEL OF ACTIVITY IN THE BAHÁ'I FAITH	
<b>5. DOMINIKA ŠIMLOVÁ</b>	<b>71 – 91</b>
VYUŽITÍ WHITEHOUSOVY TEORIE MODŮ RELIGIOZITY	

K VÝZKUMU RITUÁLU VEČERNÍ ŠABATOVÉ BOHOSLUŽBY  
THE USE OF THE THEORY OF DIVERGENT MODES OF RELIGIOSITY  
ON THE RITUAL OF THE SHABBAT EVENING SERVICE

**6. JOSEF DOLISTA / PAVLA DAMOHORSKÁ** **92 – 100**

FILOSOFIE NOUZE PRO DNEŠNÍ SPOLEČNOST  
A PHILOSOPHY OF NEED AND NECESSITY FOR CONTEMPORARY SOCIETY

**Dokument | Document**

**ANNA HOGENOVÁ** **101**

*K ÚMRTÍ KOLEGY PHDR. MIROSLAVA PAUZY, CSC.*

**KAMILA VEVERKOVÁ** **102**

*VÁNOČNÍ POSELSTVÍ DĚKANKY 2020*

**Recenze | Book Reviews**

*Ondřej Beránek, Bronislav Ostřanský, Pavel Ťupek (eds.), Islámská čítanka.  
(Lukáš Nosek)* **103 – 105**

*ROUBALOVÁ M., KRÁLIK R.: Padesát pět nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních.  
(Aleš Jaluška)* **105 – 107**

*KIRK, Alan. Memory and the Jesus tradition. The reception of Jesus  
in the first three centuries.  
(Lucie Davidková)* **107 – 109**

*Petr Čornej, Světla a stíny husitství (Události - osobnosti - texty - tradice).  
(Jaroslav Hrdlička)* **109 – 112**

**D**ostáváte do rukou další číslo našeho časopisu a věříme, že bude dobře přijato. Epidemiologická situace v naší zemi i v celé Evropě stále není dobrá, ale dobrý výhled tu přece jen je. V prvních měsících roku 2021 začala vakcinace, která by při určitém procentu proočkování měla obyvatelstvo ochránit. A očkování se rozjíždí svižným tempem.

V akademickém životě zakoušíme, že mezinárodní spolupráce neprobíhá tak, jak bychom si představovali. Snažíme se využít možnosti konat řadu akcí online, ale jsme si dobře vědomi toho, že to nestačí. Všichni doufáme, že co nejdříve bude možné se navrátit k normálním mezinárodním kontaktům a k normálnímu životu. V každém případě naplánujeme obnovit seminář s univerzitou v Regensburgu, který se v plnohodnotné formě v ak. roce 2020/2021 nemohl konat. Máme ale alespoň radost, že na začátku letošního roku mohly v nakladatelství Freimund (Neuendettelsau) vyjít materiály z našich společných zasedání s univerzitou v Regensburgu, která se konala v Praze a v Regensburgu v roce 2019 (Jan B. Lášek – Thomas Kothmann – Stephen James Hamilton (ed.) *Theologen – Europäer – Brückenbauer. Christliche Vordenker der europäischen Idee in Böhmen und Deutschland*). Kniha byla připravena a zredigována pomocí elektronické korespondence, neboť cesty mezi našimi státy nebyly možné. Rád bych vyjádřil dík za velmi pěknou obálku této knihy.

Máme zde ještě jeden dluh z minulého čísla, v konečné redakci nám vypadla vzpomínka profesorky Anny Hogenové na českého filozofa a našeho učitele M. Pauzu. Přinášíme ji tedy dnes.

V tomto čísle přinášíme články z různých oborů činnosti, kterými se zabýváme. Jaroslav Hrdlička se věnuje dlouhodobě výchově bohoslovců, píše o *Výchově a výuce bohoslovců ČČSH v letech 1932-1939*. Rektor prešovské univerzity Peter Konya je známý odborník na konfesní dějiny Uherska a prezentuje článek na téma *Ortodoxné obyvatelstvo Horného Uhorska a reformácia*. Kolega z Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích Marek Šmíd přispěl článkem o českobudějovickém biskupovi Šimonu Bártovi (Osobnost Šimona Barty 1864-1940, osmého českobudějovického biskupa v období před jeho episkopátem). Doktorandka Magdaléna Vytlačilová se zabývá baháísmem *Hledání příčin vysoké míry apostaze v bahá'ismu*, Dominika Šimlová je badatelkou v oblasti židovské teologie *Využití Whitehousovy teorie modů religiozity k výzkumu rituálu večerní šabatové bohoslužby*. Společný článek Josefa Dolisty a Pavly Damohorské nese název *Filozofie nouze pro dnešní společnost*. Jako dokument otiskujeme vánoční poselství 2021 paní děkanky Kamily Veverkové, určené akademické obci.

Poměrně rozsáhlé jsou recenze – jsou čtyři – a pocházejí z pera našich učitelů a doktorandů. Lukáš Nosek recenzuje Islámskou čítanku, Aleš Jaluška učebnici M.Roubalové a R. Králíka Padesát pět nejslavnějších slov Tanachu ve cvičeních, Lucie Davidková Kirkovu anglickou monografii o Ježíšovské tradici v prvních třech stoletích. První číslo revue uzavíráme recenzí z pera Jaroslava Hrdličky na knihu Petra Čorneje Světla a stíny husitství (Události - osobnosti - texty - tradice).

Pilně připravujeme i další letošní číslo, ale zatím nic z jeho obsahu prozrazovat nebudeme.

I nadále však slibujeme, že budeme držet linii našeho časopisu a budeme pokračovat dosavadním způsobem. Trendy jsou ve vydávání odborných časopisů různé, domníváme se však, že dosavadní způsob vydávání naší Theologické revue se osvědčil a nebudeme tedy zatím nic měnit. Přejeme všem svým čtenářům úspěšný a tvůrčí občanský rok 2021. Ať všichni nalézáme v naší práci radost a neztrácíme víru v její smysl.

**Jan B. Lášek,**  
*šéfredaktor, spolu s celou redakcí*

*Praha, jaro 2021*

---

We hope that the next issue of our journal which you now have in your hands will be well-received. The epidemiological situation in our country and in Europe is still not entirely favorable, but the outlook is prospective. Vaccinations began in the first months of 2021, and once a certain percentage of vaccinations is reached, the population should be protected. Fortunately, the number of vaccinations is advancing at a swift pace.

In academic life, however, international cooperation is not proceeding as much as we would like based on previous experiences. We are trying to take advantage of the opportunity to hold many events online, but we are well aware that this is not enough. We all hope that we will be able to return to normal international contacts and life as soon as possible. In any case, we will plan to resume the seminar with the University of Regensburg, which unfortunately could not take place in its full form during the 2020/2021 academic year. However, we are at least pleased that the materials from our joint meetings with the University of Regensburg which took place in Prague and in Regensburg in 2019 could be published by Freimund (Neuendettelsau) earlier this year. The work was edited by Jan B. Lášek, Thomas Kothmann, and Stephen James Hamilton and entitled *Theologen – Europäer – Brückenbauer. Christliche Vordenker der europäischen Idee in Böhmen und Deutschland*. The book was prepared and edited by electronic correspondence since travel between our countries was not possible. I would like to express my sincere gratitude for the very nice cover of this book.

We have one more outstanding debt from the last issue, because in the final editing Prof. Anna Hogenová's remembrance of the Czech philosopher and our teacher Miroslav Pauza was excluded. We are therefore including it now. In this issue we bring together articles from the various fields of research and activity in which we are engaged. Jaroslav Hrdlička, who has long been devoted to the education of theologians, writes about the Education and Teaching of the Theologians of the CCHS during the years 1932–1939. The rector of the University of Prešov, Peter Konya, is a well-known expert on the confessional history of Hungary and presents the article "The Orthodox Population of Upper Hungary and the Reformation." Marek Šmíd, my colleague from the Faculty of Theology of the University of South Bohemia in České Budějovice, contributes an article on the Bishop of České Budějovice Šimon Bárta entitled "The Personality of Šimon Bárta 1864-1940, the Eighth Bishop of České Budějovice in the Period before his Episcopate." Doctoral student Magdaléna Vytlačilová is researching Bahá'í and searching for the causes of the high rate of apostasy in the Bahá'í faith. Dominika Šimlová is a researcher in the field of Jewish theology and writes about Whitehou-

se's theory of modes of religiosity and the ritual of the evening Sabbath service. The joint article by Josef Dolista and Pavla Damohorská is entitled "A Philosophy of Need and Necessity for Contemporary Society." We also reprint here Dean Veverková's 2021 Christmas message to the academic community.

The reviews are quite extensive. There are five of them which come from the pens of our teachers and doctoral students. Lukáš Nosek reviews an Islamic Reader. Aleš Jaluška reviews the textbook by Marie Roubalová and Roman Králik titled *Padesát pět nejslavnějších slov Tanachu ve cvičeních (The Fifty-Five Most Famous Words of the Tanakh in Exercises)*. Lucie Davidková reviews Kirk's English monograph on the Jesus tradition in the first three centuries. The first issue of the review concludes with a review by Jaroslav Hrdlička of Petr Čornej's book *Světla a stíny husitství (Události - osobnosti - texty - tradice) (The Light and Shadows of the Hussite Movement: Events – Personalities – Texts – Traditions)*.

We are also diligently preparing the next issue for this year, though we will not yet show its contents. Furthermore, we promise to maintain the approach of our journal and to continue in the same style as before. Trends in the publication of professional journals may differ, but we believe that the current method of publishing our *Theological Review* has worked well, and we do not intend to change anything significant for the time being. We wish all our readers a successful and creative year in 2021. May we all find joy in our work and not lose faith in its purpose.

**Jan B. Lášek,**  
*Editor-in-Chief along with the entire editorial staff*

*Prague, Spring 2021*



# VÝCHOVA A VÝUKA BOHOSLOVCŮ ČČSH 1931 - 39<sup>1</sup>

JAROSLAV HRDLIČKA

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

## THE EDUCATION AND TRAINING OF THEOLOGIANS OF THE CČSH

**Abstract:** In the years 1931-1939 (until the establishment of the Protectorate of Bohemia and Moravia) 117 theologians of the ČČSH passed through the HČEBF, VŠB and again the HČEBF, of whom 102 completed their studies, deaconship and priesthood, and 15 theologians finished their studies early. Teachers and theologians of the CČSH jointly implemented the teaching programs of their church.

**Keywords:** Hus Czechoslovak Evangelical Theological Faculty; Theological University; Karel Farský; František M. Hník; František Kovář; Jan Blahoslav Kozák; Otakar Pertold; Gustav A. Procházka; Alois Spisar; Karel Statečný

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 1, p. 9 – 25.

DOI: 10.14712/12117617.92.2021.1.1

**B**ohoslovci ČČSH mezi válkami studovali ve dvou etapách na Husově československé evangelické bohoslovecké fakultě (HČEBF), zřízené zákonem 8. dubna 1919 od 1. října téhož roku a na v letech 1932-34 ÚR ČČSH provozované Vysoké škole bohoslovecké (VŠB).<sup>2</sup>

Významné svědectví o jejich studiu během let 1931 – 1939 (do vzniku Protektorátu Čechy a Morava), podává od sklonku roku 1931 vedená matrika bohoslovců ČČSH. Dle ní prošlo HČEBF, VŠB a opět HČEBF v těchto letech 117 bohoslovců ČČSH, 102 z nich studium, jáhenství a kněžství realizovalo, 15 bohoslovců studium předčasně ukončilo.<sup>3</sup> O stavu náboženských obcí ČČSH, do nichž úspěšní studenti bohosloví směřovali, pokud se nevěnovali katechetické školské činnosti, nám své

<sup>1</sup> Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti (Progres Q01) v roce 2021.

<sup>2</sup> *Sbírka zákonů a nařízení státu československého*, roč. 1919, částka XV, s. 267; ÚČA ČČE, fond HČEBF, *Pamětní kniha HČEBF*, s. 1; FARSKÝ, Karel. Bohovědné studium ČČS. *Český Zápas*, roč. 4, č. 29, 1921, s. 1.

<sup>3</sup> *Matrika bohoslovců ČČSH/ČČM od roku 1931. Léta 1932-38*, č. 2-118; SALAJKA, Milan. Počátky husitského vzdělávání a teologická práce po skončení I. světové války, in: *Husitské bohosloví. Ročenka 1995*, Praha: HTF UK, 1995, s. 37-39. Salajka zde uvádí jen část bohoslovců. Jeho seznam je neúplný.

svědectví vydává text *Obvody náboženských obcí Církve československé dle stavu 30. června 1937*.<sup>4</sup>

Pro rozhodnutí vedoucích osobností CČSH především dr. K. Farského, posílat bohoslovce nové církve na HČEBF je svědecky důležitá jeho korespondence s římskokatolickým systematickým teologem Karlem Statečným.<sup>5</sup> Ten v dopise Farskému v září 1921 uvádí, že působit bude pro CČSH jedině na HČEBF, nikoliv však na soukromém bohosloveckém ústavu nové církve.<sup>6</sup>

Na HČEBF se zapsal první posluchač z CČSH již pro studijní rok 1921/22, působili zde její pedagogové, z řkc získaný Karel Statečný (1870-1927, systematická teologie, etika) a Rudolf Urban (1887-1934, praktická teologie).<sup>7</sup> Studium bohoslovců CČSH zde ve dvacátých a třicátých letech minulého století postupně krystalizovalo. Od roku 1927 je do vyšší roviny posunulo působení Koleje ÚR CČSH vedené Františkem Kovářem, v rámci níž byla jím a Aloisem Spisarem přednášena (vedle HČEBF) část kurzů pro bohoslovce.

Pedagogové i bohoslovci CČSH na HČEBF a Koleji ÚR CČSH společně realizovali výukové programy své církve. Studium bohoslovců CČSH v této první etapě časově zahrnovalo čtyři roky. Zkoušky z přednáškových kurzů konali bohoslovci u pedagogů HČEBF i Koleje ÚR CČSH. Průpravnou, první a druhou státní bohosloveckou zkoušku za spolupráce pedagogů HČEBF i Koleje ÚR CČSH.<sup>8</sup> Někteří bohoslovci absolvovali přednáškové kurzy i na FF UK, většinou z religionistiky i dějin, a zde z nich skládali zkoušky. Jejich výsledky jim byly započítávány do bohosloveckého studia.

Podzim 1932 přinesl dovršení úsilí ÚR CČSH o vlastní fakultu a uvedl do života církve nešťastný a neúspěšný projekt, Vysokou školu bohosloveckou (VŠB).<sup>9</sup> Byla otevřena 26. října 1932 jako soukromý ústav církve, usilující o dodatečný státní

<sup>4</sup> *Obvody náboženských obcí Církve československé dle stavu 30. června 1937*. Praha: ÚR CČS, 1937, 83 s.; SALAJKA, Milan. *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 – 2000*, Praha: ÚR CČSH, 2003, s. 89 – 187. Přehled NO z roku 1937 využil i přehled z roku 2003.

<sup>5</sup> ÚAM CČSH, fond dr. K. Farský, sign. A II-41, č. i. 1734, Karel Statečný – Karlu Farskému, *dopisy ze 4. a 18. července 1921*. Statečný zde Farskému doporučil nezaložit „žádnou samostatnou soukromou akademii. Školský ústav (...) nemůže být založen na pouhém nadšení (...).“ Doporučuje propojit bohoslovecké vzdělávání nové církve s HČEBF.

<sup>6</sup> ÚAM CČSH, fond dr. K. Farský, sign. A II-41, č. i. 1734, Karel Statečný – Karlu Farskému, *dopis z 23. září 1921*.

<sup>7</sup> ÚCA ČCE, fond R. Řičan, karton 2, *Seznamy přednášek na HČEBF 1924-1933*. Rudolf Urban připuštěn k docentuře z praktické teologie CČSH 7. září 1932 rozhodnutím MŠANO č. 81376/32-N/3.

<sup>8</sup> ÚAM CČSH, fond Kniha protokolů ÚR CČSH, *Zápis ze zasedání ÚR CČSH 28. prosince 1931*.

<sup>9</sup> ÚAM CČSH, fond Kniha protokolů ÚR CČSH, *Zápis ze zasedání ÚR CČSH 30. března 1932*. Interně o vzniku VŠB rozhodlo zasedání ústředí církve na konci března 1932. V přípravné komisi pro VŠB byli patriarcha G. A. Procházka, biskup R. J. Stejskal, místopředseda ÚR CČSH F. Prášek a tajemník UR CČSH JUDr. V. Kloubek. Komise měla připravit „akademický statut, finanční stránku učiliště.“

souhlas.<sup>10</sup> Před založením VŠB vedení církve opakovaně varoval teolog František Kovář, jenž byl na několik let vypuzen z ÚR ČČSH. Ministerská rada vlády 2. června 1933 vyslovila sice souhlas se zřízením školy, ta se tím však nedostala na úroveň státních vysokých škol.<sup>11</sup> Studium bohoslovců ČČSH na VŠB bylo zprvu nastaveno na dva roky, ale mělo být čtyřleté.<sup>12</sup> Studenti měli v jeho průběhu vykonat průpravnou zkoušku, dále pak první a druhou odbornou bohosloveckou zkoušku.

Na VŠB vyučovali z FF UK dějiny řecké a římské filosofie prof. Jan Blahoslav Kozák, dějiny náboženství a theismus prof. Otakar Pertold.<sup>13</sup> Prof. Kozák se po jednání s vedením ČČSH angažoval i pro lepší výukovou pozici bohosloví této církve na HČEBF.<sup>14</sup>

Profesorem pastorální teologie VŠB se stal patriarcha Gustav A. Procházka, systematické teologie Alois Spisar, novozákonní vědy biskup Rostislav J. Stejskal, církevního práva JUDr. Vilém Kloubek, církevních a náboženských dějin Jan Plešinger, mimořádným profesorem psychologie a sociologie náboženství František M. Hník. Na škole působili i docenti katechetiky Antonín Hradec, starozákonní vědy Miroslav Novák. Lektoři Jan Lomoz a Josef Pícha zde přednášeli farní administrativu a liturgiku s církevním zpěvem.<sup>15</sup>

Po dvou letech vedení ČČSH konečně pochopilo, že VŠB je za světové ekonomické krize církví dále neudržitelná. 11. dubna 1934 Ústřední rada ČČSH rozhodla o návratu svých bohoslovců i teologů na HČEBF.<sup>16</sup>

Na podzim roku 1934 se bohoslovci i teologové ČČSH na HČEBF vrátili. Vláda ČSR 25. ledna 1935 nařízením měnícím statut HČEBF realizovala na fakultě sekci ČČSH, se čtyřmi stolicemi pro její pedagogy. Řádnými profesory byli jmenováni

<sup>10</sup> Církev čsl. má konečně svou vysokou školu bohovědnou. *Český zápas*, roč. 15, č. 44, 45, 1932; Vysoká bohoslovecká škola Církve československé a jiných svobodných církví křesťanských v Praze. *Český zápas*, roč. 15, č. 40, 1932.

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

<sup>12</sup> *Vstupní přednášky profesorů na Vysoké škole bohoslovecké Církve československé. Předneseny při zahájení přednášek 10. října 1932*, Praha: ÚR ČČS, 1932, s. 4-5.

<sup>13</sup> ÚAM ČČSH, fond Alois Tuháček, sign. A II-3, č. i. 88, Karel Statečný – Aloisi Tuháčkovi, *dopis z 30. března 1924*. Vědu o náboženství pro kurzy bohoslovecké výuky ČČSH na HČEBF plánoval r. 1924 již K. Statečný.

<sup>14</sup> ÚAM ČČSH, fond Kniha protokolů ÚR ČČSH, *Referát Františka M. Hníka na zasedání ÚR ČČSH 4. listopadu 1931*. Hník referoval o Kozákově plánu přednášet bohoslovcům ČČSH na do života uváděné VŠB, ale i o jeho nabídce intervence u ministra školství a národní osvěty Ivana Dérera o zřízení čtyř stolic pro ČČSH na HČEBF.

<sup>15</sup> *Vstupní přednášky profesorů na Vysoké škole bohoslovecké Církve československé. Předneseny při zahájení přednášek 10. října 1932*, Praha: ÚR ČČS, 1932, s. 3-5; ÚAM ČČSH, fond Kniha protokolů ÚR ČČSH, *Zápis ze zasedání ÚR ČČSH 28. prosince 1931*.

<sup>16</sup> KOVÁŘ, František. *Deník z 12. dubna 1934*.

Alois Spisar (věrouka, etika), František Kovář (biblistika, religionistika), patriarcha Gustav A. Procházka (praktická teologie). Docenturu později získal i František M. Hník (křesťanská sociologie).

Mezi podzimem 1934 a podzimem 1936 bylo studium bohoslovců CČSH na HČEBF čtyřleté. Po tomto období postupně směřovalo k pětiletému nastavení, jež se ale nikdy zcela neprosadilo. Tuto možnost prodloužení doby studia je třeba podrobněji vysvětlit. Rok 1931 přinesl pro HČEBF návrh zkušebního řádu fakulty, schválený zasedáním jejího profesorského sboru 23. června 1931 a poslaný ke schválení MŠANO. Ten se zde ztratil. 11. července 1933 děkanát HČEBF poslal MŠANO nový exemplář řádu a požádal o jeho urychlené schválení, aby mohl pro studijní rok 1934/1935 vstoupit v platnost. S novým řádem mělo být bohoslovecké studium na HČEBF prodlouženo ze čtyř na pět let. Do schválení MŠANO měl platit jen provizorně.<sup>17</sup> Plně začal řád platit od podzimu 1936.<sup>18</sup> Větší část bohoslovců CČSH na HČEBF do března 1939 fakultu absolvovala se čtyřletým nastavením studia.

Postup státních bohosloveckých zkoušek bohoslovců CČSH musel profesorský sbor této církve na HČEBF na jaře 1937 nastavit ve zvláštní komisi. Dělo se tak především pro to, že část bohoslovců absolvovala dvě léta studia 1932-1934 na VŠB. Komise těmto studentům vytvořila prostor k tomu, aby si žádali o umožnění doplňkových státních bohosloveckých zkoušek na HČEBF. Odborné bohoslovecké zkoušky a písemné práce bohoslovců z VŠB nebyly tedy na HČEBF automaticky uznávány. Profesorský sbor CČSH na HČEBF k jejich výsledkům přihlédl až v rámci složení doplňkových státních bohosloveckých zkoušek na HČEBF bohoslovci z VŠB. Tento postup prošel schválením MŠANO.<sup>19</sup> Toto vše dokládá, jak nekompetentním a život mnoha bohoslovců komplikujícím bylo rozhodnutí vedení CČSH z roku 1932 založit a provozovat VŠB.

I se zaváděním nového zkušebního řádu museli bohoslovci CČSH v průběhu studia vykonat průpravnou, první a druhou státní bohosloveckou zkoušku. Vysvědčení o úspěšně vykonané druhé státní bohoslovecké zkoušce prokazovalo odbornou způsobilost vyučovat náboženství na středních školách a učitelských ústavech.

Před Mnichovem se sbor pedagogů sekce CČSH na HČEBF zúžil o doc. Františka M. Hníka (křesťanská sociální etika a sociologie). Ten byl na počátku roku 1938

---

<sup>17</sup> ÚCA ČCE, fond HČEBF, Děkanát HČEBF-MŠANO, *dopis z 12. května 1936*, č. j. 124/36.

<sup>18</sup> *Zkušební řád Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze*, Praha: HČEBF, 1936.

<sup>19</sup> ÚCA ČCE, fond HČEBF, *Zápis o osmé řádné schůzi profesorského sboru 12. května 1937. Příloha k bodu 2. zasedání Zápis prof. F. Kováře o schůzi Komise pro návrh na úpravu dokončení studia bohoslovců CČS, konané 26. dubna 1937.*

pozdán z Manchester College v Oxfordu, aby zde ve studijním roce 1938/39 vedl lektorát sociologie.<sup>20</sup>

### Seznam bohoslovců 1931-39. Studium ukončili:

#### Začátek studia podzim 1931

1. Benda František, nar. 1900, reál. gymnázium ukončil 1931 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
2. Butula Eduard, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška červen 1939 (dobře), kněžské svěcení 19. listopadu 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
3. Cvrček Ladislav, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (velmi dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
4. Čihal Bořivoj, nar. 1909, reálku ukončil 1928 (většinou hlasů), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1934, 1. státní bohoslovecká zkouška duben 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 2. dubna 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
5. Hančil Jan, nar. 1906, gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červenec 1932 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a červen 1936 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1932 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
6. Henzl Jan, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 19. listopadu 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
7. Hradec Antonín, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červenec 1933 (velmi dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 1. ledna 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
8. Hrnčíř Karel, nar. 1897, absolvoval reálku, doplňující maturitní zkouška z latin-

<sup>20</sup> ÚAM ČČSH, Kniha zápisů ze schůzí ÚR ČČSH z roku 1938, *Zápis ze schůze ÚR ČČSH z 12. ledna 1938*, č. j. 226/38; Personální odbor ÚR ČČSH, složka F. M. Hníka, *Osobní výkaz F. M. Hník z 23. června 1950*; LÁŠEK, Jan Blahoslav. František M. Hník. In: *Slovník českých filozofů*, Brno: MU, 1998, s. 181.

- ského jazyka reál. gymnázium 1933 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
9. Jurek Otakar, nar. 1908, reál. gymnázium ukončil 1928 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  10. Kalný František, nar. 1908, reál. gymnázium ukončil 1928 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (velmi dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (velmi dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  11. Kořínek Josef, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (velmi dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (velmi dobře), říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  12. Matoušek Jaroslav, nar. 1913, reálku ukončil 1931 (dobře), nevykonal doplňující maturitní zkoušku z latinského jazyka na reálném gymnáziu, bohoslovecké studium 1931-1933, působil jako pomocný učitel náboženství, kněžské svěcení 23. prosince 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  13. Minařík Josef, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (velmi dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (velmi dobře), říjen 1939 (výborně), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  14. Mühlfeld Václav, nar. 1913, reálku ukončil 1931 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1932 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška červenec 1933 (uznán nezpůsobilým), pak učitel náboženství ČČSH.
  15. Plašil Miroslav, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška srpen 1941 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  16. Richter Jiří, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), studium bohosloví 1931-1932, 1939-1942, 1. odborná bohoslovecká zkouška březen 1942 (dobře), 2. odborná bohoslovecká zkouška červenec 1942 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1942 správce církve Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.
  17. Roháč František, nar. 1912, gymnázium ukončil 1931 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (velmi dobře), říjen 1939 (dobře), kněžské svěcení

17. června 1936 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
18. Ryšavý Jaroslav, nar. 1902, reál. gymnázium ukončil 1923 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
19. Šamánek Josef, nar. 1908, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
20. Šeda František, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
21. Šustr Václav, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (velmi dobře), kněžské svěcení 19. listopadu 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
22. Wohlauf Otto, nar. 1909, reálku ukončil 1930 (všemi hlasy), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1932 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
23. Zázvorka Miroslav, nar. 1906, reál. gymnázium ukončil 1927 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1930, 2. státní bohoslovecká zkouška květen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 6. prosince 1931 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

#### **Začátek studia podzim 1932**

24. Auer Erich, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1930 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška leden 1934 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a červen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 11. února 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
25. Babický Josef, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
26. Bendl Jaroslav, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 24. června 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.



27. Ceh Rudolf, nar. 1911, reálku ukončil 1931, doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka gymnázium 1932, 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
28. Čech Jan, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
29. Čepek Karel, nar. 1910, reál. gymnázium ukončil 1930 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 22. duben 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
30. Drtina Vlastimil, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška duben 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), kněžské svěcení 22. dubna 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
31. Frček Vojtěch, nar. 1906, reál. gymnázium ukončil 1928 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a červen 1936 (dostatečně), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
32. Halfar Emil, nar. 1906, gymnázium ukončil 1925 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška srpen 1941 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
33. Jůzek Václav, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1931 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1934 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 11. února 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
34. Klaban František, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 23. prosince 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
35. Lindner Jaromír, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
36. Malina Rudolf, nar. 1906, reál. gymnázium ukončil 1925 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1933, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec



- 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
37. Maršík Rudolf, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932, 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 24. června 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
  38. Mikeš Hubert, nar. 1910, reál. gymnázium ukončil 1929 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 24. června 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
  39. Němeček Josef, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška listopad 1939 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  40. Pokorný Oldřich, nar. 1910, reálku ukončil 1928 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka gymnázium, 1. státní bohoslovecká zkouška vykonána červen 1936, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 14. června 1936 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
  41. Prošek Antonín, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1932 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška duben 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), kněžské svěcení 22. dubna 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  42. Pucherna František, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1929 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  43. Roháč Zdeněk, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  44. Rohlíček Vincenc, nar. 1911, gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška leden 1934 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 11. února 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
  45. Říha Miloš, nar. 1908, reál. gymnázium ukončil 1929 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

46. Sporka Alfred, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, kněžské svěcení 7. října 1934 biskup Rostislav J. Stejskal a spolusvětitelé.
47. Svozil Karel, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
48. Škoda Adolf, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), kněžské svěcení 24. června 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
49. Šturm Stanislav, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, kněžské svěcení 24. června 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
50. Urban Antonín, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1928 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1935 a duben 1936 (dobře), kněžské svěcení 29. června 1933 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
51. Vajsar Oldřich, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 15. července 1934 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
52. Valenta Jaroslav, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 23. prosince 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
53. Vávra Karel, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1930 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 25. března 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
54. Volkman Alois, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1932 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1934 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1936 a duben 1937 (dobře), kněžské svěcení 22. dubna 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

### **Začátek studia leden 1933**

55. Srovátka František, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška prosinec 1937 a duben 1938 (dobře), kněžské svěcení 12. srpna 1934 biskup

Ferdinand Stibor a spolusvětítelé.

56. Štěrba František, nar. 1908, klasické gymnázium ukončil 1930 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1934, 2. státní bohoslovecká zkouška listopad 1942 (nedostatečně), kněžské svěcení 5. července 1934 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětítelé.

### **Začátek studia podzim 1933**

57. Černý Vladimír, nar. 1910, reál. gymnázium ukončil 1930 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře) a říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 28. října 1937 biskup Rostislav J. Stejskal a spolusvětítelé.
58. Dembovský František, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětítelé.
59. Dvořáček Leopold, nar. 1906, reál. gymnázium ukončil 1926 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (s opravou), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 28. října 1937 biskup Rostislav J. Stejskal a spolusvětítelé.
60. Gross Maxmilián, nar. 1909, gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 24. října 1937 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětítelé.
61. Hlaváček František, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětítelé.
62. Hlavníčka Miloslav, nar. 1908, reál. gymnázium ukončil 1929 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětítelé.
63. Hofbauer Antonín, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1933, 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětítelé.
64. Houska František, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětítelé.

65. Hůla Evžen, nar. 1910, reál. gymnázium ukončil 1930 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
66. Kadeřávek Václav, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
67. Kadlec Antonín, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 7. listopadu 1937 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.
68. Kollert Josef, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1930 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 24. října 1937 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
69. Kosinka Josef, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), kněžské svěcení 31. října 1937 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
70. Kracík Josef, nar. 1914, reálku ukončil 1933 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka červen 1935 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
71. Kuchař Antonín, nar. 1914, gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 31. října 1937 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.
72. Langer Zdeněk, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
73. Mánek Jindřich, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
74. Matouš Jaroslav, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní

- bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
75. Mrázek Václav, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1929 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
76. Pechatý Karel, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
77. Ptáček Oldřich, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
78. Smetana Jaroslav, nar. 1907, reál. gymnázium ukončil 1928 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (s opravou), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
79. Svrčina Antonín, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.
80. Trtík Zdeněk, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1933 (s vyznamenáním), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (velmi dobře s vyznamenáním), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (výborně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
81. Ungermann Otakar, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dobře), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
82. Zeman Antonín, nar. 1911, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1937 (dostatečně), kněžské svěcení 17. října 1937 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

#### **Začátek studia únor 1934**

83. Chrobáček Gabriel, nar. 1897, klasické gymnázium ukončil 1922 (většinou hlasů), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (dostatečně), kněžské

svěcení 30. prosince 1935 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.

### **Začátek studia podzim 1934**

84. Bolek Emil, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
85. Čech Miloslav, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
86. Čiolek Jan, nar. 1908, klasické gymnázium ukončil 1928 (všemi hlasy), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 23. října 1938 biskup Stanislav Kordule a spolusvětitelé.
87. Fiedler Jaroslav, nar. 1913, reálku ukončil 1932 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1934 (dostatečně), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
88. Fousek František, nar. 1912, klasické gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
89. Habán Ladislav, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
90. Holas Jiří, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
91. Hovádek (Horský) Rudolf, nar. 1914, reálku ukončil 1933 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1934, 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
92. Jůna Vojtěch, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká

- zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
93. Kalusek Bedřich, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
94. Kubeš Karel, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
95. Marceluch Lev, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (s opravou dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
96. Nygrýn František, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
97. Pudich Karel, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
98. Stanošek Bohumil, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
99. Štefánek Jan, nar. 1915, reál. gymnázium ukončil 1934 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
100. Švec Jaroslav, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 a únor 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.
101. Vicherek Oldřich, nar. 1910, klasické gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška říjen 1936 a únor 1937 (dostatečně), 2. státní bohoslovecká zkouška říjen 1938 (dostatečně), kněžské svěcení 28. září 1938 biskup Ferdinand Stibor a spolusvětitelé.



### **Začátek studia únor 1935**

102. Černohorský Václav, nar. 1912, reálku ukončil 1932 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1935, 1. státní bohoslovecká zkouška únor 1937 (dobře), 2. státní bohoslovecká zkouška únor 1939 (dobře), kněžské svěcení 28. září 1938 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé.

### **Bohoslovci, kteří předčasně ukončili studium:**

#### **Začátek studia podzim 1931**

1. Matuška Mojmír, nar. 1913, reálku ukončil 1931 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka reál. gymnázium 1934 (dostatečně), v říjnu 1935, po přerušení bohosloveckého studia, je ukončil.
2. Novák Karel, nar. 1909, reál. gymnázium ukončil 1931 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška červen 1933 (dobře), 28. června 1933 zemřel.
3. Svoboda František, nar. 1909, reálku ukončil 1928 (většinou hlasů), bohoslovecké studium od října do prosince 1931, pak je ukončil.
4. Šíma Jaroslav, nar. 1914, reálku ukončil 1931 (dobře), doplňující maturitní zkouška z latinského jazyka akademické gymnázium 1932, v dubnu 1933 ukončil bohoslovecké studium.
5. Šimůnek Jaroslav, nar. 1911, reálku ukončil 1929 (většinou hlasů), doplňující maturitní zkoušku z latinského jazyka nerealizoval a v dubnu 1933 ukončil bohoslovecké studium.
6. Touš František, nar. 1912, reálku ukončil 1931 (dobře), doplňující maturitní zkoušku z latinského jazyka nerealizoval a v říjnu 1932 ukončil bohoslovecké studium.

#### **Začátek studia podzim 1932**

7. Mrnka Jaromír, nar. 1910, reál. gymnázium ukončil 1929 (s vyznamenáním), bohoslovecké studium započal říjen 1932, pro nemoc ukončil květen 1933.
8. Vodička František, nar. 1913, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), v únoru 1933 ukončil bohoslovecké studium.
9. Zatloukal Vladimír, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1932 (s vyznamenáním), v studijním roce 1933/34 léčebný pobyt v sanatoriu, zemřel na TBC.

#### **Začátek studia podzim 1933**

10. Dohnal Josef, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška březen 1936 (s nutnou další opravou Nového Zákona), jáhenské svěcení 17. června 1936 patriarcha G. A. Procházka a spolusvětitelé, v září 1936 ukončil bohoslovecké studium.



11. Zavřel Metoděj, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), v prosinci 1934 ukončil bohoslovecké studium.

#### **Začátek studia podzim 1934**

12. Jetmar František, nar. 1912, reál. gymnázium ukončil 1933 (dobře), v říjnu 1935 ukončil bohoslovecké studium.
13. Kastner Stanislav, nar. 1908, reálku ukončil 1926 (s vyznamenáním), doplňková maturita z latinského jazyka reál. gymnázium 1927 (dostatečně), v listopadu 1934 ukončil bohoslovecké studium.
14. Kejklíček Augustin, nar. 1905, reál. gymnázium ukončil 1925 (dobře), 1. státní bohoslovecká zkouška duben 1939 (dobře), pak ukončil bohoslovecké studium.
15. Kůstka Jiří, nar. 1914, reál. gymnázium ukončil 1932 (dobře), v říjnu 1935 ukončil bohoslovecké studium.<sup>21</sup>

V předposledním roce prvorepublikového Československa 1937 byla obnovena žádost profesorského sboru HČEBF na MŠANO o inkorporování této fakulty do svazku UK. Dřívější dvě žádosti byly realizovány 13. června 1921 (č. 239/21) a 12. ledna 1923 (č. 26/23).<sup>22</sup> Navázat na tuto žádost z obou nástupních fakult HČEBF bylo možné až na sklonku roku 1989.

Svěcení řady bohoslovců z 28. září 1938 symbolicky završilo etapu dějin ČČSH za první republiky, předznamenalo krátkou etapu jejich dějin za druhé republiky a pak vznik Protektorátu Čechy a Morava.

<sup>21</sup> *Matrika bohoslovců ČČSH/ČČM od roku 1931. Léta 1932-38, č. 2-118.* Ne vždy jsou údaje úplné. Někdy chybí výsledky maturitních, či 1. státních bohosloveckých zkoušek.

<sup>22</sup> ÚCA ČCE, fond HČEBF, Profesorský sbor HČEBF-MŠANO, *dopis z 10. února 1937.* Argumentováno bylo důvody 1) Formálními: HČEBF je jménem i strukturou principiálně součástí UK; 2) Kulturními a vědeckými: Náboženství je podstatnou složkou života národů; Teologie je ve styku s ostatními vědními obory; 3) Vnitrostátními: HČEBF slouží řadě církví; 4) Mezinárodními: V Evropě i USA jsou bohoslovecké fakulty součástí univerzitních organismů.

# ORTODOXNÉ OBYVATEĽSTVO HORNÉHO UHORSKA A REFORMÁCIA

PETER KONYA

PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE

UNIVERSITY OF PRESOV

*peter.konya@unipo.sk*

## THE ORTHODOX POPULATION OF UPPER HUNGARY AND THE REFORMATION

**Abstract:** Since the late Middle Ages, a large population of Eastern Rite Romanians, Ruthenians and Serbs lived in the peripheral areas of the Kingdom of Hungary. Hundreds in the northern and north-eastern parts of Upper Hungary, which occupy the north-east of the country, were inhabited by Ruthenians. Like the Romanians in Transylvania, they too were confronted with the Reformation from the mid-sixteenth century onwards. The ideas of the Swiss Reformation were spread among them by preachers sent and supported by the nobles who owned the vast estates on which the Ruthenians lived, especially the Drugeth and Rákóczi families. Thanks to them, a number of Ruthenian Reformed parishes were established in the northern and north-eastern provinces, around Humenne and Mukachevo, which are also recorded in the surviving Reformed canonical visitations. However, these Ruthenian Reformed congregations did not last more than a few decades, and after the conversion of the estate owners during the recatholization, their believers returned to the Orthodox Church.

**Keywords:** Reformation; Ruthenians; Eastern Christianity; church communities; magnates

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 2, p. 26 – 37.

DOI: 10.14712/12117617.92.1.2

**P**riebeh reformácie v 16. storočí v Uhorsku doteraz nie je v historickej vede spracovaný na adekvátnej úrovni a mnohé jeho aspekty sú iba málo známe. Pritom reformácia sa uberala rôznymi cestami v jednotlivých častiach Uhorského kráľovstva, kde nadobudla rôzne charakteristické črty. S viacerými osobitosťami sa je možné stretnúť pri výskume reformácie a takisto rekatolizácie na teritóriu Horného Uhorska, na severovýchode kráľovstva. Pojem Horné Uhorsko nie je neznámym ani v historiografii, ani v v publicistike či literárnych žánroch. Spravidla sa však takmer nikde nepoužíva v pôvodnom, teda ranonovovekom význame. Vo veľkej väčšine je tento výraz chápaný ako označenie niekdajšej tzv. Hornej Zeme, či ešte častejšie priamo vzťahovaný na teritórium súčasného Slovenska. To však nezodpovedá historickej realite. Horné Uhorsko, ako vojenský, hospodársky a administratívno-správny celok, vzniklo v 16. storočí, keď panovnícky dvor, resp. Dvorská vojnová rada, v záujme zabezpečenia obrany pred osmanskou hrozbou, rozdelila územie kráľovstva na hlavné kapitanáty, ktoré v nasledujúcom období prevzali popri vojenských aj funkcie hospodárskeho a administratívneho riadenia.

Toto územie Horného Uhorska, ako najvýchodnejšiu časť krajiny, ktorá tak zároveň ležala najďalej od Viedne ako sídla dynastie, pozostávalo z trinástich stolíc. Patrili k nemu stolice: Spišská, Šarišská, Zemplínska, Abovská, Turnianska, Užská, Berežská, Ugočská, Gemerská, Hevešská, Boršodská, Sabolčská a Satmárska. Na jeho území ležalo najviac slobodných kráľovských miest v celej krajine, tvoriace tzv. Pentapolitanu, spoločenstvo piatich a neskôr šiestich miest (Košice, Prešov, Levoča, Bardejov a Sabinov, od r 1660 aj Kežmarok). Na tomto teritóriu ležali aj významné, tzv. hornouhorské kráľovské banské mestá, ktoré síce neboli také významné ako dolnouhorské<sup>1</sup>, mali však významnú úlohu v ekonomickom živote celej krajiny (Smolník, Rožňava, Gelnica, Mníšek, Dobšiná a i.) centrom celej oblasti bolo mesto Košice, kde sídlili dva najvýznamnejšie centrálné úrady habsburskej správy: Hornouhorský hlavný kapitanát a Spišská komora.

Horné Uhorsko bolo už od stredoveku etnicky zmiešaným územím, na ktorom po stáročia žili viaceré etniká. Maďarské obyvateľstvo žilo v najväčšom počte takmer výlučne v Boršodskej, Hevešskej, Sabolčskej a Satmárskej stolici, výraznú väčšinu tvorilo aj v Zemplínskej, Užskej, Berežskej, Ugočskej, Abovskej, Turnianskej a Gemerskej stolici, v menšine v Šarišskej stolici. Slováci obývali zväčša severnú časť územia, najviac Šarišskú stolicu, no vo väčšom počte žili aj v stolicách Spišskej, Zemplínskej, Užskej, Abovskej a Gemerskej. Nemecké sedliacke obyvateľstvo žilo iba v Spišskej stolici, nemeckí mešťania potom v slobodných kráľovských mestách, v kráľovských banských mestách a výsadných spišských mestách.<sup>2</sup> Od konca stredoveku sa do východných a severných stolíc stále vo väčšom počte sťahovalo rusínske, v menšej miere rumunské pastierske obyvateľstvo, ktoré v 16. storočí tvorili už plynulý pruh osídlenia v Berežskej, Užskej, Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej stolici, kde založilo niekoľko desiatok nových obcí na valašskom práve.<sup>3</sup> Spolu s Rusínmi (resp. Rumunmi) prišlo na toto teritórium i nové, ortodoxné náboženstvo a spolu s judaizmom vtedy ešte málopočetnej židovskej komunity tak vytvorilo prielom v konfesionalnej jednote dovtedy jednoliateho katolíckeho obyvateľstva.

Podobne pestrá ako etnická skladba regiónu, bola aj spoločenská štruktúra či stratifikácia obyvateľstva. Horné Uhorsko bolo v ranom novoveku jednou z najviac

<sup>1</sup> Sedem dolnouhorských kráľovských banských miest na území dnešného stredného Slovenska bolo strediskami ťažby drahých kovov a medi (Kremnica, Banská Štiavnica a Banská Bystrica), vďaka čomu získali významné výsady a postavenie približujúce ich slobodným kráľovským mestám.

<sup>2</sup> V slobodných kráľovských mestách (okrem Levoče a Kežmarku, kde žilo iba nemecké obyvateľstvo) tvorili Nemci až do konca 17. storočia väčšinu, v spišských mestách a banských mestách aj naďalej.

<sup>3</sup> Kým tento pastiersky, istým spôsobom kočovný ľud mal pôvodne rumunský etnický charakter, v podkarpatských stolicách v ňom už prevažovali Rusíni a posledné rumunské osobné mená sú tak doložené iba v Užskej stolici.

urbanizovaných častí krajiny. Na jeho území sa nachádzalo už spomínaných päť, resp. šesť slobodných kráľovských miest, tvoriacich politický zväz Pentapolitana, ktoré zohrávali mimoriadne dôležitú úlohu v hospodárskom, politickom a duchovnom živote regiónu. Hornouhorské kráľovské banské mestá, ležiace na území západných stolíc (Smolník, Rožňava, Dobšiná, Gelnica, Švedlár, Mnišek a i.), ktoré napriek tomu, že ich význam bol podstatne nižší ako dolnouhorských banských miest, mali dôležité miesto v hospodárskom vývine celej oblasti. Popri kráľovských mestách existovalo však na tomto teritóriu niekoľko desiatok zemepanských miest a mestečiek, najviac na Spiši a na Zemplíne, kde sa, vďaka vysokej produkcii miestnej vinohradníckej oblasti a obchodu s vínom, na malom území dvoch slúžnovských okresov vyvinulo viac ako desať dynamicky sa rozvíjajúcich, bohatých mestečiek (Tokaj, Blatný Potok, Tállya, Tolcsva, Olaszliszka, Sátoraljaújhely, Mád, Tarcal, Mezőzombor, Szerencs a Abaújszántó).<sup>4</sup>

Je pochopiteľné, že etnická aj spoločenská pestrosť regiónu významne ovplyvnila priebeh, no najmä prijatie a šírenie reformácie a rekatolizácie. Práve na tomto území sa medzi prvými začali šíriť myšlienky reformácie, ktoré sa udomácnili v radoch nemeckých mešťanov slobodných kráľovských a spišských miest. Horné Uhorsko má tak viacero prvenstiev v akceptácii, šírení a vývine reformácie, kde sa vďaka nemeckým mešťanom slobodných kráľovských a kráľovských banských miest už v rokoch pred moháčskou porážkou stali známymi Lutherove idey.

Prvé ohlasy reformácie sa v Uhorsku objavili veľmi skoro, sotva jeden-dv roky po vystúpení Martina Luthera vo Wittenbergu. V hornouhorských slobodných kráľovských mestách sa ešte pred Moháčom objavili prví kazatelia, šíriaci Lutherove myšlienky. V Košiciach pôsobil Ján Henckel, po jeho odchode na kráľovský dvor ho vystriedal Wolfgang Schustel, ktorého iba krátko predtým vyhнали z Prrešova, kde sa dostal do konfliktu s farárom.<sup>5</sup> Mešťanstvo slobodných kráľovských a kráľovských banských miest bolo v Hornom Uhorsku prvou a jedinou spoločenskou vrstvou, ktorá sa ešte pred moháčskou bitkou identifikovala s reformáciou. Už v 20. rokoch vyznávalo myšlienky reformácie viacero magnátskych a popredných zemianskych rodín. K najvýznamnejším prívržencom a patrónom reformácie v Hornom Uhorsku patrili: strážca koruny a kancelár Peter Perényi, Gašpar Perényi, Gašpar Drágffy, František Dersffy, a v viacerí príslušníci rodín Csákyovcov, Báthoryovcov

---

<sup>4</sup> Celé Tokajské Podhorie, najmä však desať tamojších zemepanských miest a mestečiek práve v 16. storočí prežívalo hospodársky rozkvet.

<sup>5</sup> BODNÁROVÁ, Miloslava. Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí. In: Uličný, Ferdinand (ed.). *Reformácia na východnom Slovensku v 16.-18. storočí*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1998, s. 22.

a Bebekovcov.<sup>6</sup> V tridsiatych rokoch sa k reformácii priklonili ďalší magnáti, medzi nimi Drugethovci, ktorí najmä na severovýchode vlastnili obrovské panstvá.<sup>7</sup>

Kľúčovú úlohu v ňom zohrával tzv. reformátori, kazatelia ovplyvnení reformačnými myšlienkami, akým bol napr. Matej Bíró Dévai, slávny „uhorský Luther“, pôsobiaci v Hornom Uhorsku v mestách Košice a Prešov. V radoch maďarského obyvateľstva severovýchodných stolíc hlásali Lutherovo učenie kazatelia Štefan Gálszécsi a Michal Siklósi.<sup>8</sup> Viacero reformátorov pôsobilo v slobodných kráľovských mestách regiónu:<sup>9</sup> Leonard Stöckel, Anton Transylvanus, Bartolomej Bogner, alebo už spomínaný Ján Henckel a Wolfgang Schustel.

V záujme ďalšieho šírenia reformácie bolo v tejto nevyhnutné organizačné a vieroučné zjednotenie reformačných cirkevných zborov. V roku 1545 sa z iniciatívy Gašpara Drágffyho v Erdőde zišli tridsiati kazatelia v územia Partia a satmárskej stolice. Táto prvá synoda v kráľovskom Uhorsku však nemala ešte veľký význam pre ďalší vývin luterskej cirkvi v tejto časti krajiny.<sup>10</sup> Významnejšou bola synoda, konaná r. 1546 v Prešove, ktorú cirkevnohistorická spisba považuje za prvú uhorskú luterskú synodu. Na jej rokovaní sa zúčastnili delegáti piatich slobodných kráľovských miest, mestskí kňazi, rektori a kazatelia vidieckych farností v Šarišskej a Spišskej stolici.<sup>11</sup> Synoda prijala tzv. prešovské články, šestnásť záverov, ktoré neskôr poslúžili ako vzor pri formulovaní vyznania viery a organizovaní cirkevného života luterských zborov. Na synode bol vytvorený prvý luterský seniorát, a to na území piatich slobodných kráľovských miest a Šarišskej stolice.<sup>12</sup>

Veľký význam pre zjednotenie vierouky a vytvorenie organizačných celkov luterskej cirkvi malo formulovanie a schválenie vyznania viery v polovici 16. storočia. Po výzve panovníka mestské rady piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest následne spoločne rozhodli o vypracovaní vyznania viery, ktoré 22. augusta 1549 odovzdali kráľovským komisárom. Toto vyznanie viery nazvali neskôr Confessio pentapolitana.<sup>13</sup> Podobné vyznanie pod názvom Confessio Sce-

<sup>6</sup> ZSILINSZKY, Mihály. *A Magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest 1907, s. 65 - 66.

<sup>7</sup> RÉZ, László: *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely : Zemplén könyvnyomtató intézet, 1899, s. 60.

<sup>8</sup> ZSILINSZKY, Mihály. *A Magyarhoni protestáns egyház története*, s. 49.

<sup>9</sup> Spoločenstvo hornouhorských slobodných kráľovských miest nazývané Pentapolitana tvorili Košice, Prešov, Bardejov, Levoča a Sabinov, od r. 1660 aj Kežmarok.

<sup>10</sup> ZSILINSZKY, Mihály. *A Magyarhoni protestáns egyház története*, s. 75..

<sup>11</sup> V skutočnosti zoznam delegátov synody, známy z literatúry, pochádza z rokovania, mladšieho o niekoľko desaťročí.

<sup>12</sup> BODNÁROVÁ, Miloslava. *Reformácia vo východoslovenských mestách*, s. 28-29.

<sup>13</sup> Jeho autorstvo cirkevnohistorická spisba tradične pripisovala bardejovského rektorovi Leonardovi Stöckelovi, čo však najnovšie výskumu spochybňujú. SUDA, Max, Josef. Wer verfasste die Confessio Pentapolitana? In: Kónya, Peter – Matlovič, René (eds.). *Miscellanea Anno 2000. ACEP IX*. Prešov 2001, s. 18-23.

pusiana vypracovali na konci 60. rokov, r. 1569 kňazi fraternity dvadsiatich štyroch spišských miest (Valent Megander a Cyril Obsopaeus), na výzvu varadínskeho biskupa Gregora Bornemisszu.

Lutherská reformácia, aj keď ešte nie v podobe organizovanej krajinskej cirkvi, sa do polovice 16. storočia rozšírila takmer v celom Hornom Uhorsku, s výnimkou časti severovýchodného teritória, obývaného ortodoxnými Rusínmi. Cirkev ako inštitúcia však z viacerých dôvodov vznikla až na začiatku nasledujúceho storočia. Avšak v tom čase už, od polovice storočia, postupovala krajinou aj tzv. druhá reformácia.

Územie Horného Uhorska sa najneskôr pripojilo k procesu vzniku evanjelickej a. v. cirkvi, ktorý sa už na konci 16. storočia začal v Zadunajsku. Došlo k tomu na synode v Spišskom Podhradí r. 1614. Na synode boli prítomní lutherskí magnáti, zemanovia, vyslanci piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest a kňazi dvoch dovtedajších seniorátov (mestského a vidieckeho). Delegáti sa prihlásili ku kánonom synody v Žiline z r. 1610 a prijali vlastných šesťnásť záverov, ktoré, rovnako ako žilinské, potvrdil palatín Juraj Thurzo. Jedným z hlavných výsledkov synody bolo konštituovanie cirkevnej organizácie evanjelikov v Hornom Uhorsku, v skutočnosti však iba v západnej časti dnešného východného Slovenska. Jej delegáti schválili vytvorenie dvoch cirkevných dištriktov a tak vznikli dve evanjelické superintendencie: mestská (piatich slobodných kráľovských miest) a vidiecka.<sup>14</sup> Na rozdiel od žilinskej synody sa v Spišskom Podhradí jasne ukázala veľká moc slobodných kráľovských miest v cirkvi a zrejme mocenská prevaha nemeckého meštianstva v novej cirkevnej organizácii.

Druhá reformácia sa rýchlo šírila v celom Hornom Uhorsku, tak v zátiských, ako aj predtiských stoliciach a jeho vedúci predstavitelia sa už v 50. rokoch objavili vo významnejších centrách protestantizmu. Tak v Košiciach už r. 1557 kázal Gregor Szegedi a o rok neskôr Pavol Wolfgang Thúri prevzal vedenie gymnázia v Novom Meste Pod Šiatrom (Sátoraljaújhely).<sup>15</sup> O niekoľko rokov neskôr, r. 1561 na synode v Tarcali prijali zemplínski kazatelia Kalvínovo a Bézeho ženevské vyznanie viery. Na tejto synode sa zúčastnila väčšina helvétskych kazateľov, pôsobiacich na území Jágerskej diecézy. Na synode prijaté tzv. tarcalské vyznanie viery sa už v základných otázkach rozchádzalo s Lutherovým teologickým systémom a princípmi výstavby nemeckej cirkvi.<sup>16</sup> V podobnom duchu bolo r. 1562 zostavené aj prvé domáce helvétske, debrecínsko-jágerské vyznanie viery.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> BRÜCKNER, Győző: *Szepesváraljai zsinat*. Nyiregyháza 1914.

<sup>15</sup> DIENES, Dénes: *A történelmi Tiszáninnen reformátusegyházkerület*. Rkp, s. 43.

<sup>16</sup> Tamže.

<sup>17</sup> PAPP, Klára: *Mélius Juhász Péter és a Debrecen-egervölgyi hitvallás*. In: KÓNYA, Peter (ed.): *Prvé augsburské*

Švajčiarska reformácia, napriek tomu, že v priebehu dvoch desaťročí ovládla väčšinu Horného Uhorska, takmer jedenásť z trinástich stolíc, nedokázala preniknúť do severozápadných stolíc a piatich slobodných kráľovských miest. Druhé reformácii v ďalšom rozširovaní na západ dnešného východného Slovenska zabránili územnosprávne jednotky luterskej cirkvi a silné luterské slobodné kráľovské mestá, ako aj niektorí luterskí magnáti, kontrolujúci duchovný život na svojom území. Pre severovýchod krajiny malo veľký význam prijatie helvetského vyznania magnátskym rodom Drugethovcov, vďaka čomu v poslednej tretine prešli k reformovanej cirkvi ich panstvá v Zemplínskej a Užskej stolici.

Po prekonaní prekážok, v 60. rokoch 16. storočia, mohlo dôjsť na území predtiských stolíc k vytváraniu územnej organizácie helvetských farností. Spočiatku v tejto časti krajiny riadili kalvínske cirkevné zbory kňazi seniorátu piatich slobodných kráľovských miest.<sup>18</sup> Táto prax bola však po vieroučnom rozchode v šesťdesiatych rokoch neudržateľná. Od polovice 50. rokov vznikali prvé reformované senioráty: boršodský (1556), abovský (r. 1559) a gemerský (1567). Tieto tri samostatné kalvínske senioráty (boršodský, gemerský a abovský), reprezentovali r. 1567 predtiské reformované zbory na debrecínskej synode, kde ich predstavitelia podpísali II. helvetské vyznanie viery.<sup>19</sup> V tom istom roku sa k nim pripojili aj zemplínsky a r. 1574 užský seniorát.<sup>20</sup> Tak sa konštituoval Predtiský reformovaný dištrikt, ktorý sa v mnohých aspektoch odlišoval od obdobných cirkevnosprávnych jednotiek obidvoch protestantských cirkví. Počas takmer dvoch storočí, do r. 1734, predstavoval totiž iba voľný zväzok seniorátov, bez biskupa alebo superintendenta, ktorého právomocami disponovali seniari.

Významnou osobitosťou Potiského dištriktu bolo spolužitie s luterskými cirkevnými zbormi, trvajúce na území Zemplínskej stolice viac ako poldruha storočia. Táto zaujímavá cirkevná únia vznikla na seniorátnej synode v Novom Meste Pod Šiatrom (Sátoraljaújhely) r. 1597, ktorá rozhodla o tom, že zemplínske slovenské luterské slovenské zbory (vo Vranove, Skrabskom a okolí), budú spravované vranovským slovenským kňazom (kaplanom), vykonávajúcim zároveň i funkciu konseniora zemplínskeho seniorátu.<sup>21</sup> Táto spoločná cirkevná správa kalvínskych a luterských zborov trvala do roku 1663.<sup>22</sup>

---

vyznanie viery na Slovensku a Bardejov. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1999.

<sup>18</sup> DIENES, Dénes. *A történelmi református*, s. 25.

<sup>19</sup> DIENES, Dénes. *Zemléni vizitációk, Sárospatak* : Sárospataki református kollégium, 2008, s. 437.

<sup>20</sup> DIENES, Dénes. *Zemléni vizitációk*, s. 437.

<sup>21</sup> DIENES, Dénes. *Zemléni vizitációk*, s. 439.

<sup>22</sup> DIENES, Dénes. *Zemléni vizitációk*, s. 440.



Ďalšou osobitosťou konfesiónálneho vývinu v Hornom Uhorsku bolo masové rozšírenie švajčiarskej reformácie medzi slovenským obyvateľstvom, k čomu na západe dnešného Slovenska nedošlo. V priebehu víťazného postupu helvetského vyznania aj vďaka patronátnemu právu zemepánov prijali toto učenie desiatky vtedy luterských slovenských farností v Zemplínskej, Užskej, Abovskej i Šarišskej stolici, vrátane veľkej časti rozsiahleho drugethovského humenského panstva. Podľa skromných údajov z kanonických vizitácií predtiských seniorov existovalo na začiatku 17. storočia, pred drugethovskou rekatolizáciou, sto až stopäťdesiat slovenských reformovaných cirkevných zborov. Patrili k nim viaceré veľké zbory v zemepanských mestách a mestečkách, s početnými fíliami (Humenné, Michalovce, Sečovce, Vranov nad Topľou, Sobrance) aj asi dvadsať šarišských reformovaných zborov. Počet takýchto slovenských reformovaných farností a ich fílií v priebehu rekatolizácie v 18. storočí síce výrazne klesol, aj v druhej polovici storočia ich však ostalo viac ako tridsať.<sup>23</sup>

Reformácia ako najmohutnejšie duchovné, kultúrne i spoločenské hnutie západnej civilizácie nemohla obísť ani ortodoxné obyvateľstvo Uhorska, žijúce v nemalom počte takisto v hornouhorských stoliciach.

Rusínske valašské obyvateľstvo od 14. do 16. storočia postupne severovýchodné stolice Uhorska, najmä na území dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny (Marmarošská, Ugočská, Berežská a Užská stolica) a súčasného východného Slovenska, v severných oblastiach Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej stolice. V menšom počte sa dostali aj na teritórium Gemerskej stolice a sporadicky prenikali ďalej na západ, kde sa však subjektom valašskej kolonizácie stávalo slovenské obyvateľstvo.<sup>24</sup>

Valašské obyvateľstvo na území dnešného východného Slovenska sa v mnohom, odlišovalo od domácich obyvateľov vidieka, slovenskej, príp. nemeckej alebo maďarskej národnosti. Zaoberali sa chovom oviec, čo im dlhý čas znemožňovalo vytváranie pevnejších väzieb na jedno miesto a určovalo iný vzťah k vrchnosti, vrátane špecifických, najmä naturálnych dávok. V riedko osídlených horských oblastiach buď zakladali nové obce, alebo doosídľovali vyľudnené staršie dediny.<sup>25</sup> Usádzali sa aj pri existujúcich obciach, kde však, vzhľadom na svoju etnickú a najmä náboženskú odlišnosť, vytvárali osobitné celky s vlastnou samosprávou a vnútorným životom, odlišným od domáceho obyvateľstva.

---

<sup>23</sup> Bližšie KÓNYA Annamária – KÓNYA Péter: *Szlovák reformátusok a 16-18. században*. Sárospatak 2013. Existencia slovenských reformovaných zborov je jedným z najlepších dôkazov, vyvracajúcich naivné predstavy o národnostnej podmienenosti reformácie.

<sup>24</sup> Podľa niektorých názorov sa Rusíni, resp. ešte Rumuni dostali až na Moravu, kde založili moravské Valašsko, čo však nie je doložené prameňmi a pravdepodobnejšie je, že títo valasi boli domáceho pôvodu.

<sup>25</sup> Najmä spustošené počas protitureckých vojen v 16.-17. storočí.



Valašské obyvateľstvo v severovýchodných stoliciach, podobne ako v Sedmohradsku, malo spočiatku rumunský etnický charakter. Rumunský živel však čoskoro prevážilo rusínske obyvateľstvo z zo severovýchodnej strany Karpát. Jedinou obcou na dnešnom Slovensku, osídlenou pôvodne Rumunmi, bola Koromľa v Užskej stolici.

Ďalšou spoločnou charakteristikou valašského obyvateľstva v celej krajine bolo jeho ortodoxné náboženstvo. Všetci, bez ohľadu na národnosť, boli kresťanmi východného obradu, čo nielen zväčšovalo hranicu medzi nimi a usadlým obyvateľstvom, ale zároveň ho to aj po akceptovaní a usadení sa posúvalo na okraj vtedajšej uhorskej stavovskej spoločnosti. Rusínski ortodoxní kňazi si zachovávali väzby na tradičné duchovné centrá v Haliči, resp. v Moldavsku alebo Valašsku, pritom sa však nemohli stať súčasťou kňazského stavu a teda privilegovanej časti spoločnosti. Mali spoločenský status poddaných a vzťahovali sa na nich takisto poddanské povinnosti. To malo negatívny dopad na majetkovú sociálnu aj kultúrnu úroveň cirkvi a jej duchovenstva. Popri viacerých ortodoxných kláštoroch bolo najvýznamnejším cirkevným centrom rusínskeho obyvateľstva na severovýchode Uhorska Mukačevské biskupstvo.

Kvôli svojmu odlišnému špecifickému spôsobu života sa rusínske valašské obyvateľstvo usádzalo na rozsiahlych zalesnených a riedko osídlených územiach v Karpatoch, na majetkoch magnátov, vlastníkov rozsiahlych panstiev. Takými boli predovšetkým Drugethovci v Užskej a Zemplínskej a Rákóczi v Šarišskej stolici, ktorí rusínskych valachov využívali aj na strážnu a poriadkovú službu. To iba upevňovalo ich špecifické postavenie.

Na začiatku raného novoveku sa tak rusínski valasi, napriek ich postaveniu na geografickej i spoločenskej periférii Uhorska, postupne začleňovali do štruktúr uhorskej stavovskej spoločnosti a ich osídlenie stále viac prenikalo do južnejších častí pohraničných stolíc.<sup>26</sup> Napriek svojej etnickej a najmä náboženskej odlišnosti ani oni nemohli ostať bokom význam krajinských udalostí, ktoré, hlboko ovplyvnili ich ďalší vývin, aj keď prijímali osobitným spôsobom. Týka sa to aj takých kľúčových udalostí spoločenského a duchovného vývoja raného novoveku, akými boli reformácia a rekatolizácia.

Na prelome storočí sa tak do bezprostredného susedstva s reformáciou, resp. protestantizmom dostalo valašské obyvateľstvo v Sedmohradsku a severovýchodnom Uhorsku. Keďže jeho zemepáni sa stali prívržencami nového učenia a ďalej ho šíрили na svojich majetkoch, dostalo sa tak, napriek svojmu ortodoxnému náboženstvu, istým spôsobom nielen do kontaktu, ale aj pod vplyv reformácie.

<sup>26</sup> Napr. Komlóška na južnom Zemplíne.

Zrejme ako prví prišli do priameho styku s reformáciou ortodoxní Rumuni, žijúci v tzv. Saskej zemi v Sedmohradsku, ktorých sa už prvý saský evanjelický biskup Johann Honterus usiloval získať pre protestantizmus. Samozrejme, že misijná činnosť saských kazateľov bola paralelne spojená aj s mocenským tlakom saských miest ako zemepánov rumunských dedín, čo iste viedlo k viacerým prechodným úspechom. Ďalšie rumunské ortodoxné obyvateľstvo prišlo do bezprostredného kontaktu s reformáciou, tentoraz švajčiarskou, v prvej polovici nasledujúceho storočia, keď po vláde troch Báthoryovcov zaujali sedmohradský stolec reformované kniežatá. Zvlášť Gabriel Bethlen a Juraj I. Rákóczi cieľavedome podporovali rozširovanie kalvínskeho náboženstva v radoch rumunského obyvateľstva na kniežacích majetkoch.

Ďalší reformovaní kňazi pôsobili medzi ortodoxnými Rumunami z iniciatívy reformovaných magnátov a iných zemepánov. Týmito aktivitami bola známa aj manželka sedmohradského kniežaťa Juraja I. Rákócziho Zuzana Lorántffy, ktorá šírla kalvinizmus a zakladala reformované školy vo Fogarašskej stolici na juho-východe krajiny.<sup>27</sup> Ďalšie početné rumunské reformované cirkevné zbory vznikli na národnostne zmiešanom území tzv. Partia, v Biharskej a Zárándskej stolici.<sup>28</sup> Samozrejme, že väčšina týchto cirkevných zborov zanikla potom, keď reformovaná cirkev stratila svoje dominantné postavenie.

Približne v tom istom čase sa však do kontaktu s reformáciou dostalo aj početné rusínske ortodoxné obyvateľstvo v Hornom Uhorsku, najmä v stoliciach Berežskej, Ugočskej, Užskej, Zemplínskej a azda aj Šarišskej a Spišskej. Podstatná časť týchto Rusínov žila na obrovských panstvách, patriacich Rákócziomcom<sup>29</sup> a Drugethovcom.<sup>30</sup> Dôležitou udalosťou vo vzťahu k Rusínom na území Humenského panstva bolo prijatie reformácie jeho majiteľmi, Drugethovcami. Spomedzi príslušníkov rodu sa o šírenie reformácie najviac zaslúžili bratia Štefan, Juraj, Gabriel a Anton, v 30. rokoch 16. storočia. Samozrejme, že s Drugethovcami sa spája takisto reformácia v ich zemplínskej rezidencii, v Humennom. Humenné bolo najväčším zemepanským mestom v celom Hornom Zemplíne. Od stredoveku bolo nielen centrom rozsiahleho drugethovského panstva a sídlom rodu, ale aj významným strediskom remeselnej výroby a obchodu. Popri sedliakoch a ďalších kategóriách poddanského obyvateľstva obývali mestečko početní remeselníci a obchodníci. Doteraz nie sú známe hodnoverné pramene, uvádzajúce presný rok

---

<sup>27</sup> TAMÁS, Edit (ed.): *Erdély és Patak fejedelemszonya Lórántffy Zsuzsanna I.* Sárospatak : Sárospataki Rákóczi Múzeum 2000.

<sup>28</sup> CSÁJI, Pál: *Rákóczi András 1752. évi szlovák zsoldárfordítása XVII.-XVIII. Századi szlovák, cseh egyházpolitikának keretében.* Budapest 1954. Rkp. Sárospataki Református Kollégium Könyvtára, s. 10.

<sup>29</sup> V Berežskej, Ugočskej a Šarišskej stolici.

<sup>30</sup> V Užskej a Zemplínskej stolici.

prijatia reformácie v drugethovskom rode. Na základe iných skutočností a historických súvislostí však možno predpokladať, že k tomu mohlo dôjsť niekedy v prvej polovici 30. rokov 16. storočia.<sup>31</sup>

Samozrejme, Drugethovci sa neobmedzili len na prijatie reformačného učenia, ale významne prispievali k jeho šíreniu na svojich panstvách. Vznik reformačných cirkevných zborov v Humennom, Užhorode, či Trebišove sa jednoznačne spája s príslušníkmi tohto rodu. Najväčšiu zásluhu na postupe reformácie v severných častiach Zemplínskej stolice mal na sklonku prvej polovice 16. storočia Štefan Drugeth.<sup>32</sup>

Možno predpokladať, že v Humennom, tak ako na iných miestach Uhorska, došlo najprv k prijatiu Lutherovho učenia a až o niekoľko rokov sa začal na tomto území šíriť kalvinizmus. Nie je známy čas akceptácie reformácie v Humennom, ani prechod jeho obyvateľov ku kalvínskemu smeru. Príchod reformovaného kazateľa a rozšírenie švajčiarskej reformácie v mestečku je najskôr spojené so Štefanom Drugethom od druhej polovice 50. rokov 16. storočia. Štefan Drugeth sa prisťahoval do Humenného v roku 1556 z Užhorodu, kde ako patrón farnosti štedro podporoval reformovanú cirkev. Je teda namieste sa domnievať, že aj v Humennom, kde vlastnil väčšinu mestečka, mal veľkú zásluhu na prijatí kalvinizmu.<sup>33</sup>

Kalvínski kazatelia tak boli v Humennom prítomní pomerne skoro, najneskôr od poslednej štvrtiny 16. storočia. Prvým známym z nich je Ján Szobránci, doložený r. 1579. Na konci storočia, r. 1599 sa spomína Vavrinec Lucius a na začiatku 17. storočia Juraj Debreceni.<sup>34</sup>

Samozrejme, podobne ako v Humennom, šírili Drugethovci kalvinizmus takisto v niekoľkých desiatkach obcí panstva, obývaných slovenským a rusínskym obyvateľstvom. Napriek vžitej mylnej predstave o maďarskom charaktere reformovanej cirkvi v Uhorsku mal kalvinizmus v 17. storočí multietnický charakter, podobne ako lutherstvo. Popri Maďaroch a pomerne veľkom počte Slovákov v Hornom Uhorsku<sup>35</sup>, patrili k reformovanej cirkvi aj Slovinci. V Zadunajsku, na území Baraňskej stolice v južnej časti oblasti, vzniklo viacero slovinských reformo-

<sup>31</sup> Réz približné obdobie prijatia reformačného učenia odvodzuje z rôznych manželských alebo spojeneckých zväzkov medzi Drugethovcami a Perényiovcami, ktorí v Uhorsku patrili k jedným z prvých prívržencov reformácie, ale aj s Báthoryovcami, Drágfyovcami, či Bebekovcami. RÉZ, László: *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely : Zemplén könyvnyomtató intézet, 1899, s.60.

<sup>32</sup> Réz, *A Drugethek és Homonna reformációja*, s. 61.

<sup>33</sup> Réz, *A Drugethek és Homonna reformációja*, s. 71.

<sup>34</sup> ZOVÁNYI, Jenő: *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett*, In: Magyar protestáns egyháztörténeti adattár. Budapest : Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1928, s. 125.

<sup>35</sup> Na začiatku 17. storočia existovalo na území Užskej, Zemplínskej, Abovskej a šarišskej stolice takmer stopäťdesiat slovenských kalvínskych cirkevných zborov.

vaných cirkevných zborov.<sup>36</sup> Slovinskí kalvíni žili aj južnejšie, medzi riekami Drávou a Sávou, a to ešte v prvej polovici 18. storočia.<sup>37</sup> Reformovaní Rumuni a Rusíni tak iba dotvárali národnostnú mozaiku vtedajšieho kalvinizmu.

Žiaľ, nedochovali sa pramene, umožňujúce spoľahlivo rekonštruovať počet a stav rusínskych reformovaných cirkevných zborov v tomto období. Keď v roku 1609 pod vplyvom Petra Pázmányho nový majiteľ panstva Juraj Drugeth konvertoval, pozval do Humenného jezuitov a začal rozsiahuť rekatolizáciu celého svojho doménia. V nasledujúcich rokoch zanikla reformovaná farnosť v Humennom i väčšina vidieckych kalvínskych zborov na panstve. Iba odovzdanie Zemplínskej stolice Gabrielovi Bethlenovi po mikulovskom mieri r. 1622 (do r. 1629) umožnilo čiastočné obnovenie humenského reformovaného zboru a na niekoľko rokov zastavenie rekatolizácie vo zvyšných kalvínskych cirkevných zboroch. Najstaršie a jediné pramene, obsahujúce údaje o rusínskych reformovaných farnostiach a fíliách pochádzajú až z cirkevných vizitácií z r. 1632, teda z obdobia niekoľko rokov po navrátení Zemplínskej stolice pod kráľovskú správu a návrate jezuitov do Humenného. Zachytávajú tak už iba posledné zvyšky rusínskych kalvínskych zborov na dnešnom východnom Slovensku, s odrazom výsledkov misijnej činnosti Drugethovcov na prelome storočí, keď boli bez podpory majiteľov panstva iba trpenými a potlačovanými, vystavenými útokom zo strany jezuitov aj ortodoxných popov. Ostatne, jasne ukazujú ich skutočne žalostný stav.

V niektorých z týchto obcí už v tom období na prelome storočia zrejme užívali niekdajšie reformované kostoly opäť ortodoxní popi a obyvatelia nerešpektovali reformovaných kazateľov. Podľa vizitácie z roku 1652 v Ohradzanoch, ležiacich severne od Humenného, „mali kostol s mnohými modlami a ruskými zástavami... fara sa zrúcala, škola bola spustená a plot spadol.“<sup>38</sup> Ešte ťažšie podmienky mal reformovaný kňaz medzi rusínskym obyvateľstvom Zbudského Dlhého. V roku 1652 bol jeho kamenný kostol „veľmi spustený, plný ruských zástav a modiel. Kazateľov dom, na konci dediny a kraji lesa, bol opustený, nedávno ho poškodili zlodeji a odviedli dobytok. Školu dedinčania rozobrali a spálili.“<sup>39</sup> Pozíciu kalvínskeho kazateľa v obci a vzťah ortodoxných Rusínov vo farnosti a jej fíliách (Hrabovec, Jablň, Zbojné a Brestov) k nemu najlepšie charakterizujú ďalšie údaje tejto vizitácie: „V dedinách bývajú takí kresťania, ktorí sa vôbec nechcú starať ani o kostol, ani o faru. Hovoria, nie je to naša starosť, ale farárova. Ani jeden kazateľ ešte

---

<sup>36</sup> LAMPE, Adolf: *Historia Ecclesiae Reformatae*. Utrecht 1728.

<sup>37</sup> Csáji, Rákóczi András 1752. évi szlovák zsolttárfordítása.

<sup>38</sup> DIENES Dénes (ed.): *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek 16-17. század*, Budapest: Osiris, 2001, s. 256.

<sup>39</sup> Dienes, *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 257.

neodišiel spomedzi nich nezbitý. Adama dokonca sami zabili a aj terajšiemu sa už ušlo fackovania. S dobrým svedomím poviem, že v tejto farnosti aj psa si viac vážia, ako duchovného učiteľa. Tento svet je veru očistcom kňazov.“<sup>40</sup>

Je isté, že takýchto rusínskych reformovaných farností na humenskom panstve bolo pôvodne, na konci 16. storočia viac a väčšina z nich zanikla už zakrátko po konverzii Juraja Drugetha a rozpútaní rekatolizácie na jeho majetkoch. Uvádzané farnosti boli určite poslednými z nich, ktoré sa udržali až do polovice nasledujúceho storočia. Dôvodom mohlo byť národnostne zmiešané obyvateľstvo, nezáujem vrchnosti o ich náboženské pomery či neskoršia migrácia väčšieho počtu ortodoxných Rusínov. Väčšina rusínskych, ako aj slovenských reformovaných cirkevných zborov v okolí Humenného, bola rekatolizovaná už v prvej polovici 17. storočia, na čo poukazujú aj údaje z kanonickej vizitácie v Ľubiši z r. 1652. Podľa nich vtedy už v obci nestál kostol, lebo ho spálili žoldnieri (asi panskí drábi), kazateľ však zachránil bohoslužobné predmety, ako pohár, strieborný tanier a prikrývku na stôl Pána, ktoré dokonca odmietal vydať vizitátorovi.<sup>41</sup>

Ostatne, Drugethovci neboli jedinými hornouhorskými magnátmi, podporujúcimi misijnú činnosť reformovaných kazateľov medzi rusínskym obyvateľstvom. Podobným spôsobom vznikli aj viaceré ďalšie rusínske kalvínske cirkevné zbory, a to z iniciatívy Rákócziovcov na ich Mukačevskom panstve (dnes Zakarpatská oblasť Ukrajiny). Samozrejme, obyvateľstvo východného obradu sa nemohlo stotožniť s kalvinizmom, ktorý vnímali ako cudzí a preto pri prvej príležitosti, po oslabení protestantizmu v čase rekatolizácie, sa vrátili k svojej ortodoxnej cirkvi. Stav týchto najsevernejších farností a filií obývaných Rusínmi práve v čase nástupu rekatolizácie, ostatne približujú aj už spomínané niektoré dochované kanonické vizitácie predtíského dištriktu.

Ortodoxné rusínske obyvateľstvo severnej a severovýchodnej časti Horného Uhorska bolo od polovice 16. storočia konfrontované s reformáciou. Myšlienky švajčiarskej reformácie šírili medzi nimi kazatelia, vyslaní a podporovaní magnátmi, majiteľmi rozsiahlych panstiev, na ktorých Rusíni žili, najmä Drugethovci a Rákócziovci. Vďaka nim vzniklo v severných a severovýchodných stoliciach, v okolí Humenného a Mukačeva viacero rusínskych reformovaných farností, zachytených aj v dochovaných kanonických vizitáciách. Tieto rusínske reformované cirkevné zbory však netrvali dlhšie ako niekoľko desaťročí a po konverzii majiteľov panstiev počas rekatolizácie sa ich veriaci vrátili k ortodoxnej cirkvi.

*Príspevok vznikol v priebehu riešenia grantového projektu VEGA 1/0477/20 ramene k dejinám cirkví na Slovensku v ranom novoveku.*

<sup>40</sup> Dienes, *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 257-258.

<sup>41</sup> Dienes, *Református egyház-látogatási jegyzőkönyvek*, s. 254.

# OSOBNOST ŠIMONA BÁRTY (1864-1940), OSMÉHO ČESKOBUDĚJOVICKÉHO BISKUPA, V OBDOBÍ PŘED JEHO EPISKOPÁTEM

**MAREK ŠMÍD**

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

**THE PERSONALITY OF ŠIMON BÁRTA (1864-1940), THE EIGHTH BISHOP OF ČESKÉ BUDĚJOVICE,  
IN THE PERIOD BEFORE HIS EPISCOPATE**

**Abstract:** The study deals with the personality of Šimon Bárta in the period before his episcopate. It follows his Roman formation, his pastoral work in Sedlice, his pedagogical activities in České Budějovice and Pelhřimov, his open dispute with the authority of Tomáš Garrigue Masaryk and his publishing activities in many regional newspapers and magazines. It reflects Bárta's transformation, when it gradually became an educated priest, a far-sighted spiritual and wise youth guide, as contemporaries from his surroundings agreed. It emphasizes his Roman formation, during which the educational method he acquired was able to provide the spiritual, moral and religious influence and influence him and his surroundings. He considered obedience to the church and the main authorities to be an unreserved priority in his thinking, to which he also subordinated his decisions. However, the Roman school not only influenced his human personality, but also successfully influenced it as a spiritual shepherd, preacher, and publicist. These facts certainly played a role in his appointment as Bishop of České Budějovice in 1920, when the Holy See saw him as a suitable candidate considering the new conditions in the country after the World War I.

**Keywords:** Šimon Bárta; the Catholic Church; Czech Lands in the nineteenth and twentieth century; Vatican

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 3, p. 38 – 53.  
DOI: 10.14712/12117617.92.1.3

**P**ředložená studie se věnuje osobnosti Šimona Bárty, pozdějšího českobudějovického biskupa, v období před jeho episkopátem. Sleduje jeho římskou formaci, působení v pastoraci v Sedlici, pedagogickou činnost v Českých Budějovicích a v Pelhřimově, otevřený spor s autoritou Tomáše Garrigua Masaryka i publikační činnost v mnoha regionálních novinách a časopisech. Detailně reflektuje jeho proměnu, kdy se z něj postupně stával vzdělaný kněz, rozhleděný duchovní a moudrý průvodce mládeže, jak se shodovali současníci z jeho okolí. Zdůrazňuje Bártovu římskou formaci, během níž si osvojil výchovnou metodu přenášenu do duchovního, mravního a náboženského působení a ovlivňujícího jeho samotného i jeho okolí. Pozornost je rovněž věnována jeho biskupské volbě v roce 1920, jež se v rámci duchovně-náboženských poměrů v Československu ukázala

jako kompromis Svatého stolce s československou vládou, jež vyměnila Bártovu nominaci za *volné ruce* při obsazování některých slovenských diecézí.

Studie vychází z českých a vatikánských archivů (Národní archiv, Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR v Praze, Apoštolský vatikánský archiv atd.), které doplňuje o pohled dobového tisku a dokumentů úřední povahy, jež konfrontuje s rozsáhlou literaturou, především české proveniencí.

### **Bártovo dětství a mládí**

Šimon Bárta se narodil ve čtvrtek dne 27. října 1864 v jihočeské obci Žimutice nedaleko Týna nad Vltavou v domě číslo sedm rodičům koláři Tomáši Bártovi a jeho přítelkyni Kateřině Faktor(ové). Otcovi rodiče se jmenovali Josef Bárta a Anna Bártová, rozená Zahrádková, matčiny rodiče Vojtěch Faktor a Anna Faktorová, rozená Valešová. Pokřtěn byl malý Šimon den po svém narození, dne 28. října, knězem Filipem Váňou v místním žimutickém kostele sv. Martina. Jeho kmotry se stali František Valeš a Anna Faktor(ová).<sup>1</sup>

Šimonovo dětství nebylo ideální, protože poměrně brzy osiřel. V sedmi letech ztratil nejprve otce Tomáše, který zemřel na tuberkulózu, a ve čtrnácti poté i matku Kateřinu, která podlehla téže nemoci. Sirotek se se svým bratrem přestěhoval ke strýci Václavu Bártovi, cihláři v Žimuticích v domě číslo patnáct, který převzal roli poručníka za jeho zemřelé rodiče.<sup>2</sup>

Obecnou školu navštěvoval Šimon Bárta v rodných Žimuticích, kde se jeho učitelem stal nejprve Vojtěch Ernest a po roce 1874, po odchodu starého pedagoga na zasloužený odpočinek, jeho syn František. Oba vnímali mladého Šimona jako nadaného žáka s vrozeným talentem, jenž je nutné rozvíjet, a proto společně s žimutickým farářem Josefem Malenou doporučili jeho matce další studium na českobudějovickém gymnáziu.<sup>3</sup>

Díky podpoře zmíněného strýce Václava Barty a jeho manželky Anny tak moudry a ctizádostivý chlapec na činnost směřující k získávání poznatků nezanevřel, ale pustil se do studia na nedávno založeném<sup>4</sup> Jirsíkově českém klasickém gymnáziu

---

<sup>1</sup> Státní okresní archiv Třeboň, fond Sbirka matrik Jihočeského kraje, inv. č. 6626, poř. č. 5, Žimutice; <http://digi.ceskearchivy.cz/DA?lang=cs>, Matrika Farní úřad Žimutice 1850–1864, 1865–1885. s. 176,170; POCHÉ, Emanuel a kol., *Umělecké památky Čech 4*, Praha 1982, s. 423; <https://cs.wikipedia.org/wiki/Žimutice> [staženo dne 12. prosince 2018].

<sup>2</sup> SOkA, Farní úřad Žimutice, Pamětní kniha 1837-1945, Kniha č. 1.

<sup>3</sup> SOkA, Farní úřad Žimutice, Školní kronika 1869-1938, Kniha č. 6.

<sup>4</sup> Gymnázium bylo otevřeno dne 3. října 1868 jako Biskupské české vyšší gymnázium.



v Českých Budějovicích. V roce 1884 složil Šimon Bárta maturitní zkoušku a byl dne 16. června téhož roku prohlášen za *dospělého s vyznamenáním*.<sup>5</sup>

### **Ve Věčném městě**

Jako nadaný a vynikající student byl Šimon Bárta po zkoušce dospělosti česko-budějovickým biskupem hrabětem Františkem Schönbornem, který sám prošel v 70. letech 19. století římskou formací, vybrán ke studiu teologie a filozofie nové české koleje Bohemicum, jež byla zřízena v Římě v listopadu 1884 z iniciativy papeže Lva XIII.<sup>6</sup>

Smyslem existence koleje bylo z pohledu Svatého stolce vychovávat kosmopolitně, univerzalisticky a v nejširším slova smyslu katolicky orientované kněze, kteří by vyvažovali tendenční formaci osvícensky vzdělávaných duchovních v habsburské monarchii, poznamenanou jednostranně racionalistickým josefinismem. Ke studiu byli přijímáni bohoslovci ze čtyř českých diecézí, pražské, královéhradecké, českobudějovické a litoměřické, zájemci z Moravy studovali na starší německo-uherské koleji (Germanicum-Hungaricum).<sup>7</sup>

Římská formace usilovala o výchovu kněží, kteří budou přenášet do svých mateřských zemí zásady nové papežské politiky, stanou se jejími obhájci a bojovníky za prosazení v denní praxi života. Absolventi římské školy jako vybraní, nadaní a schopní jednotlivci byli církví cílevědomě připravováni pro své poslání apologetů. Pro tento úkol měli její důvěru a podporu, přičemž se od nich očekávalo, že tento vklad zúročí aktivním působením v národní církvi, a to jak mezi svými spolubratry, tak mezi věřícími.<sup>8</sup>

Dvacetiletý Šimon přicházel do Itálie v době, kdy země procházela značně dynamickým obdobím. Bylo patrné cítit, že papež Lev XIII. otupil krátce po svém nástupu na svatopetrský stolec ostří výpadů svého předchůdce Pia IX. vůči Itálii a zaujal k ní poměrně otevřený postoj, i když papežství bylo nadále vnímáno jako nepřítel sjednocené země.

Lev XIII. se musel v této době současně potýkat s důsledky průmyslové revoluce, která se postupně prosazovala, zejména s migrací, urbanizací a proletarizací, která s sebou přinášely i další neblahé jevy jako například masovou migraci Italů do zámoří, především do Severní a Jižní Ameriky, kdy v letech 1881-1910 opus-

<sup>5</sup> SOKA Třeboň, pobočka České Budějovice, fond Jirsíkovo státní gymnasium České Budějovice, knihy 18-25 (1876/1877-1883/1884); CUKR, Jiří. *Galerie vybraných absolventů Jirsíkova gymnázia v Českých Budějovicích. 350 portrétů od A do Ž*. České Budějovice 2018, s. 14.

<sup>6</sup> KOLÍSEK, Alois. *Některé vzpomínky na českou vlast v Itálii*. Hodonín 1900, s. 29; SRB, *Lev XIII.*, s. 106.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>8</sup> MAREK, Pavel, ŠMÍD, Marek. *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*. Olomouc 2013, s. 9.



tilo Itálii téměř jedenáct milionů obyvatel. Tento odchod se samozřejmě týkal i Svatého stolce a úzce souvisel s náboženským životem, neboť bylo nutné zajistit odcházejícím duchovní péči či kněžské doprovázení, které Italové ve své nové domovině ocenili i při zakládání *národních* farností.<sup>9</sup>

Byl to právě zmíněný papež, který se poprvé v dějinách katolické církve zajímal o sociální otázku, již si do té doby monopolizovala téměř výlučně komunistická levice. V květnu 1891 vydal první sociální encykliku v dějinách katolické církve pod názvem *Rerum novarum*, aby se pokusil obnovit přítomnost katolické církve ve společenském diskursu, odkud byla v sekularizované modernizující se Evropě stále více vytlačována. Byla to právě tato encyklika, jež připravila podmínky pro rozvoj křesťansko-sociálního hnutí a výrazně přispěla k politické angažovanosti církve, ale rovněž vedla k rozvoji modernistického hnutí a novému promýšlení víry na prahu 20. století.<sup>10</sup>

Svůj pobyt a studium ve Věčném městě ukončil Šimon Bárta dne 16. března 1889, kdy byl v bazilice svatého Jana v Lateránu, jež bývá označována jako Matka a hlava všech kostelů Města a světa, vysvěcen na kněze. Svátost kněžství přijal společně s dalšími dvěma bohoslovci české koleje Josefem Sabitzerem a Josefem Švecem.<sup>11</sup>

### **Kaplanem v Sedlici a katechetou v Českých Budějovicích**

V roce 1889 se pětadvacetiletý kněz Šimon Bárta vrátil po ukončení studií z Věčného města do vlasti. Důležité je v této souvislosti zdůraznit, že v jeho osobě přišel na jih Čech nadaný, vzdělaný a názorově vyhraněný člověk, celoživotně ovlivněný svým pobytem v Římě a jeho systematickým teologickým vzděláním. V Itálii byly položeny a zformovány základní rysy Bártova osobnostního profilu, apologetický postoj k církvi a otevřenost vůči katolické církvi jako celku.

Šimon Bárta tak na přelomu 80. a 90. let 19. století zahájil svoji činnou pastorační činnost. Dne 12. září 1889 jej zmíněný biskup Martin Josef Říha jmenoval kaplanem v Sedlici u Blatné, osmáct kilometrů severně od Strakonice, kde se stal duchovním ve farním barokním kostele sv. Jakuba Většího z poloviny 18. století. Post faráře tu v době Bártova působení zastával kněz Václav Kašpárek, který zde pobýval od roku 1882 až do své smrti v roce 1894.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> POLLARD, John F. *Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861*. London – New York 2008, s. 49-51, 54; GURRIERO, Elio, ZAMBARBIERI, Annibale, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, I. Milano 1990, s. 498-499.

<sup>10</sup> REARDON, Bernard M. G., *Roman Catholic Modernism*, Stanford California 1970.

<sup>11</sup> *Čech*, 23. 3. 1889.

<sup>12</sup> Ordinariátní list Budějovické diecéze r. 1889, č. 34. s. 143, resp. r. 1890, s. 139.

Bártova duchovní činnost v místě jeho působení byla obdivuhodná, často volně přecházela v aktivitu kulturní. V roce 1891 dosáhl společně s farářem Václavem Kašpárkem zřízení spolku *Jednoty katolických jinochů*, který se věnoval náboženské, společenské a sociální oblasti. Kromě toho se aktivně zapojoval do osvětové a duchovní činnosti, kdy prostřednictvím přednášek a akcí šířil mezi věřícím lidem Boží slovo. Třebaže zde působil pouhé dva roky, plody jeho práce sklízeli místní dlouho po jeho přeložení do Českých Budějovic a Pelhřimova.<sup>13</sup>

Mladý novokněz Šimon Bárta však v Sedlici nepobyl dlouho, neboť byl již dva roky po svém umístění na jihočeský venkov přeložen do Českých Budějovic, kde se stal prefektem místního chlapeckého biskupského semináře. Zároveň zde, ve městě na soutoku řek Vltavy a Malše, vyučoval na místním gymnáziu náboženství jako výpomocný katecheta.<sup>14</sup> Již v létě 1893 však byl přeložen do Pelhřimova, kde působil jako profesor náboženství, němčiny a krasopisu na místním reálném gymnáziu. Na Vysočině setrval až do roku 1908.<sup>15</sup>

Kromě zmíněných povinností zastával Šimon Bárta post exhortátora vyššího gymnázia, kdy byl pověřen exhortou. Jednalo se buď o tradiční promluvy před ranní bohoslužbou nebo o promluvy, resp. vzdělávací řeči, jak se dříve říkalo, ke středoškolským studentům. Současně vykonával funkci správce kostelní sbírky a zapojoval se do práce ve prospěch chudých studentů, které finančně podporoval organizováním různých aktivit prostřednictvím *Spolku pro chudé studenty*. Mladý kaplan byl též aktivní v obecním zastupitelstvu, kam jej vyslal profesorský sbor gymnázia.<sup>16</sup>

### **Judova aféra a Masarykův spor s katechety**

V době Bártova působení v Pelhřimově, v roce 1906, podal katolický kněz, spisovatel a vůdčí osobnost české Katolické moderny Karel Dostál-Lutinov prostřednictvím pražského advokáta Julia Nejedlého trestní oznámení na vysokoškolského profesora a politika Tomáše Garrigua Masaryka.

Aféra souvisela se známým případem Karla Judy, profesora češtiny a němčiny na místní reálce v Prostějově a člena České strany lidové, kterého místní farář Karel Dostál-Lutinov obvinil z nevhodné – nepravdivé a nanejvýš urážlivé pro všechny věřící lidi – předmluvy v katalogu městské výstavy, do níž napsal, že náboženství

<sup>13</sup> Státní oblastní archiv v Třeboni, archivní fondy českobudějovického biskupského archivu Sedlice u Blatné 1786–1899, karton č. 592.

<sup>14</sup> *Čech*, 16. 1. 1892; Státní okresní archiv České Budějovice, fond Jirsíkovo státní gymnasium České Budějovice, (1852) 1868-1953, inv. č. 6, sig. I/b-1, Školní kronika 1869-1938.

<sup>15</sup> Výroční zpráva vyššího gymnasia v Pelhřimově za školní rok 1893-1894, s. 30.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 39; VANĚK, František Bernard. *Vlaštovky se vracejí. Kniha pamětí*. Praha 1946, s. 34.

„lidské není nic jiného než řemeslo a obchod, které nikdy nešlo za ideály božskými, nýbrž za světským úspěchem.“<sup>17</sup>

Karel Dostál-Lutinov současně požádal Karla Judu, aby se za svůj nevhodný výrok na adresu katolické církve veřejně omluvil. Jeho vystoupení směřovalo k obraně náboženství, k vyvrácení pomýlených slov, která církvi škodila, a k demonstraci mylného názoru mnoha středoškolských učitelů. Kromě toho se snažil přimět Karla Judu, aby urážlivý a nepravdivý výrok odvolal.

Celá *slovní přestřelka* nabyla větších rozměrů a přerostla do aféry poté, co se jí chopil tisk a učinil z ní senzaci. O dvou téměř neznámých mužích psal nyní tisk celé habsburské monarchie, a dokonce i jiné zahraniční deníky, které doslova *hlaly* všechny nejnovější senzace z Moravy.<sup>18</sup>

Nemalou měrou přispěla k rozšíření aféry i její politizace: vyjadřovala střet mezi křesťanskými stranami na jedné a socialistickými a realistickými stranami na druhé straně. Karel Dostál-Lutinov ji dokonce považoval za pokračování útoků proti církvi z počátku 20. století, jichž se účastnili i veřejně a společensky angažované osobnosti jako byly Tomáš Garrigue Masaryk a Josef Svatopluk Machar.<sup>19</sup>

Česká společnost se během aféry rozdělila do dvou táborů. Jedni se domnívali – tuto skupinu představoval tábor konzervativně-katolický, – že učitel nemá právo hlásat jiné názory než oficiální, neboť stát jako jeho zaměstnavatel, garantuje školní výchovu v katolickém duchu, a druzí – zejména tábor pokrokově-antikatelický – tvrdili, že zákony státu zaručují všem lidem svobodu smýšlení, a tedy i učitelům, a proto má být důsledně dodržována svoboda vědy a víry.<sup>20</sup>

Profesor Tomáš Garrigue Masaryk, který se postavil na stranu obviněného Karla Judy, se domníval, že je vliv kněží ve škole teologicky účelový, neboť katecheti nepřispívají k *uctívání* náboženství. Jejich cílem bylo podle něho kontrolovat život veškerých učitelů, podržet si sociální vliv nad žáky a jejich prostřednictvím i nad rodiči. Tyto výroky, které doplnil o nešťastný výrok – „*Katecheta na dnešních školách není než denunciant rakouskou vládou placený, nic jiného.*“<sup>21</sup> – zopakoval i během vzrušené debaty U Helmů ve Vodičkově ulici v Praze dne 24. ledna 1906.

<sup>17</sup> *Venkov. Orgán České strany agrární*, 19. 4. 1906; DOSTÁL-LUTINOV, Karel. *Karel Dostál-Lutinov contra Karel Juda*. Prostějov 1906, s. 3-4.

<sup>18</sup> Aférou se zabývaly snad všechny noviny, například *Lidové noviny*, *Pozor*, *Rozhledy*, *Našinec*, *Hlas lidu*, *Národní listy* apod., nevidaně na aféru reagovala mladá generace, inteligence a mladí učitelé a katecheti, jichž se případ zejména týkal.

<sup>19</sup> DOSTÁL-LUTINOV, Karel. *Karel Dostál-Lutinov contra Karel Juda*. Prostějov 1906, s. 7, 11.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>21</sup> Národní archiv, fond Policejní ředitelství v Praze, PP 1900-1907, sign. M1/289, čj. 2710/1906, koncept policejní zprávy pro státní nadvládnictví v Praze o průběhu schůze moravských studentů *U Helmů* v Praze.

Svůj útok na katolickou církev dokončil Tomáš Garrigue Masaryk na další schůzi v Typografické besedě v Praze dne 10. února 1906. Vzhledem ke skutečnosti, že se přednášky účastnil i informátor – mladý policejní komisař Robert Gellner – který si zmiňovaný projev zapsal, řečníkova slova se donesla policii, jež následně musela čelit žalobě pro rušení náboženství, nemravné chování a urážku na cti.

Žalobu u přestupkového soudu na profesora Masaryka podal pražský advokát Julius Nejedlý a současně všech tři sta osm dotčených katechetů, do jejichž čela se postavil katecheta gymnázia v Pelhřimově Šimon Bárta.<sup>22</sup> Této urážky na cti se měl Masaryk dopustit na zmíněné schůzi *U Helmu* výrokem, jež žalobci vztahovali na sebe, že „*katecheti jsou vládou placení denuncianti...*“, který byl okamžitě pochopen jako nadávka, „*kteřá se jim takto od prof. Masaryka stala veřejně a před více sty shromážděných lidí, zejména studující mládeže.*“<sup>23</sup>

V obžalobě se navrhovalo, aby byl Tomáš Garrigue Masaryk, který byl veřejnosti představen jako ateista a škůdce národa potrestán tuhým vězením a ztrátou svého úřadu včetně penze. Masarykův obhájce Václav Bouček však byl v obhajobě natolik úspěšný, že na základě jeho knihy *V boji o náboženství* poukázal jak na duchovní rozměr Masarykovy osobnosti, tak na skutečnost, že Tomáš Garrigue Masaryk mluvil jen proti náboženství pokleslému a proti jeho zneužívání ke světským účelům.<sup>24</sup>

Proces s katechety tak univerzitní profesor Tomáš Garrigue Masaryk nakonec vyhrál, poněvadž přestupkový soud uznal, že urazit celý stav katechetů společně nelze. Soudní verdikt byl ve svém důsledku vítězstvím prostějovského profesora Karla Judy a liberálního tábora, který dále útočil proti katolické církvi. Středoškolský profesor Karel Juda byl přeložen z Prostějova do Příbora, aniž by se poškozenému Karlu Dostálu-Lutinovovi omluvil.<sup>25</sup>

### Zpět v Českých Budějovicích

Po návratu do Českých Budějovic v roce 1908 pokračoval Šimon Bárta jako c. k. profesor VIII. hodnostní třídy ve výuce náboženství na Jirsíkově gymnáziu. To se od jeho působení na konci 19. století přestěhovalo do nových prostor v centru města, takže nyní sídlilo v nové moderní budově v Jírovcově ulici. Post jeho ředitele zastával po Bártově návratu Bohuslav Jeremiáš.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Z těch nejznámějších jmen uvedme kromě Šimona Bárty např. Emila Dlouhého-Pokorného a Tomáše Škrdlu. Srovnej: *Žaloba katechetů na prof. Masaryka*, Čas, ročník XIX., 1906, s. 126.

<sup>23</sup> MASARYK, Tomáš Garrigue. *Zrcadlo katechetům*. Praha 1906, s. 20.

<sup>24</sup> Soudní spisy o procesech Šimona Bárty a ostatních katechetů se bohužel v Národním archivu nedochovaly.

<sup>25</sup> TOTH, Daniel. *Studie o Masarykovi*. Hradec Králové 2003, s. 93.

<sup>26</sup> Výroční zpráva c. kr. českého gymnasia v Budějovicích za školní rok 1911, s. 21; *Výroční zpráva c. k. gymnasia v Budějovicích za školní rok 1908 / 1909*. s. 22.

V krátké době byl Šimon Bárta jmenován biskupským notářem a později konzistorním radou a zapojil se do veřejného dění ve městě, kdy přispíval např. do časopisů *Kazatelna*, *Vychovatel*, *Katolické listy*, *Jihočeská jednota* atd., podílel se na založení *Farního věstníku pro České Budějovice*, přednášel pro veřejnost a kulturně se angažoval. Ve zmíněném homiletickém časopise *Kazatelna* uveřejňoval překlady postních kázání proslulého italského jezuitského kazatele Paola Segneriho ze 17. století a staršího Bártova současníka kapucína Agostina da Montefeltra.<sup>27</sup>

Současně působil jako exhortátor pro žáky vyššího gymnázia a správce kaple. Neúnavně pracoval pro *Spolek pro podporování chudých studujících*, podobně jako v Pelhřimově.

Šimon Bárta byl rovněž činným členem mnoha městských spolků, ať se již jednalo o literární sdružení *Vlast*, náboženský a podpůrný spolek akademiků *Družstvo Arnošta z Pardubic* v Praze, *Spolek katechetů v Království českém* či později *Klub duchovenstva Československé strany lidové v Čechách*, *Sdružení katolické mládeže v Československu* nebo mnohé další.<sup>28</sup>

Po Bártově návratu do Českých Budějovic v roce 1908 se novým biskupem stal Josef Antonín Hůlka, který byl po vysvěcení v roce 1875 činný v kněžské službě v jižních Čechách. V letech 1889-1893 zastával post spirituála kněžského semináře v Českých Budějovicích a v letech 1893-1900 kancléře konzistoře. V roce 1900 se stal sídelním kanovníkem katedrální kapitoly sv. Mikuláše v Českých Budějovicích.

Než se v prosinci 1907 stal českobudějovickým biskupem, působil v letech 1904-1907 jako generální vikář svého předchůdce biskupa Martina Josefa Říhy. Biskupské svěcení přijal dne 6. ledna 1908, kdy byl rovněž intronizován a ujal se správy diecéze.<sup>29</sup>

### Osobnost Šimona Bárty

Krátce po vypuknutí první světové války překročil Šimon Bárta padesátku. Měl za sebou římskou formaci, působení v pastoraci v Sedlici, pedagogickou činnost v Českých Budějovicích a v Pelhřimově, otevřený spor s autoritou Tomáše Garrigua Masaryka i publikační činnost v mnoha regionálních novinách a časopisech.

<sup>27</sup> J. E. ndp. Dr. Šimon Bárta zemřel, *Časopis katolického duchovenstva*, 2, 1940, s. 146; J. M. ndp. Šimon Bárta, nový biskup českobudějovický, *Časopis katolického duchovenstva*, 3-4, 1921, s. 114-115; HANUŠ, Jiří. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno 2005, s. 11; ZLÁMAL, Bohumil. *Přiručka českých církevních dějin*, VII. (1918-1949). Olomouc 2010, s. 102-103; WEIS, Martin. *Českobudějovický biskup Bárta – pilíř katolické tradice na jihu Čech*. Verba Theologica 12, 2007, s. 56-57.

<sup>28</sup> *Čech*, 19. 3. 1894, resp. 3. 2. 1894, resp. 5. 2. 1894, res. 3. 8. 1894.

<sup>29</sup> HANUŠ, Jiří. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno 2005, s. 56-57; KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice 1995, s. 37.

Během této doby se z něj stal vzdělaný kněz, rozhledný duchovní a moudrý průvodce mládeže, jak se shodovali současníci z jeho okolí. Mnozí dospělí a mladí obdivovali zejména jeho hlubokou otevřenost, zbožnost, obětavost, upřímnost, horlivost a oddanost církvi.<sup>30</sup>

Vážili si jeho nehrané dobrosrdečnosti a široké vzdělanosti, ale rovněž jeho morální čestnosti, svědomitého výkonu povinností a pevného charakteru, které se společně s jeho římskou formací i hlubokou jazykovou přípravou staly základem jeho dalšího vzestupu.<sup>31</sup>

Významný vliv měla na Šimona Bártu především římská formace, během níž si osvojil výchovnou metodu přenášenou do duchovního, mravního a náboženského působení a ovlivňujícího jeho samotného i jeho okolí. Za bezvýhradnou prioritu ve svém uvažování, jíž podřizoval také svá rozhodnutí, považoval poslušnost vůči církvi a jejím autoritám. Jeho láskou byly historie, teologie a filozofie, miloval knihy.<sup>32</sup>

Vnitřní i vnější Bártova disciplína neměla být samoučelem, ale směřovala k přívětivosti, laskavosti a přátelskému chování vůči druhým. Římská škola však nepůsobila jen na jeho lidský profil, ale výrazně jej ovlivňovala i jako duchovního pastýře, kazatele a publicistu. Současníci zdůrazňovali nejen jeho charakterové vlastnosti, ale současně rovněž „*hluboké vědomosti, nejen teologické a filosofické, ale také věcný, jasný a zřetelný způsob přednášek...*“<sup>33</sup>

Zásadním způsobem Šimona Bártu formovaly dvě desítky let práce s mládeží v českobudějovické diecéze. Usiloval o její dobro a rozvoj, ať se již jednalo o studentský, dělnický či zemědělský dorost.<sup>34</sup>

### **Náboženské poměry po vzniku republiky**

Vznik Československa v říjnu 1918 zastihl Šimona Bártu ve funkci středoškolského učitele náboženství na Jirsíkově gymnáziu v Českých Budějovicích a společensky angažovanou osobnost. Vzdálil se někdejší loajalitě habsburské monarchii a jako většina obyvatel českých zemí se snad upřímně těšil nově nabyté svobodě mladého středoevropského státu. Z tohoto stereotypu jej vyrušila teprve smrt českobudějovického biskupa Josefa Antonína Hůlky dne 10. února 1920, po níž

<sup>30</sup> Dorost. *Věstník české mládeže pro vzdělání, zábavu a poučení*, 1. 12. 1920.

<sup>31</sup> Státní okresní archiv České Budějovice, pobočka Třeboň, fond Biskupský archiv, karton 952, Zavoral 27. 10. 1939; *Jihočeské listy*, 15. 3. 1939; ŠMÍD, Marek, *Obsazení biskupského stolce po skonu českobudějovického biskupa Josefa Antonína Hůlky v roce 1920*, Jihočeský sborník historický 83, 2014, s. 325-326.

<sup>32</sup> ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin*, VII. (1918-1949). Olomouc 2010, s. 103.

<sup>33</sup> Dr. Novák J. Katecheta, K semdesátinám J. Exc. Biskupa budějovického ThDra. Šimona Barty. *Život, časopis pro veřejné otázky současnosti, náboženství, kultury a politiku*. R. 1934, roč. 16. s. 255.

<sup>34</sup> *Dorost*, 1. 11. 1934.

se stal diskutovaným předmětem zájmu Svatého stolce a domácích církevních hodnostářů.

Přední zájem Svatého stolce poutala v nové republice zejména otázka obsazení biskupských stolců v českých zemích a na Slovensku, jež byla otevřena po vzniku Československa. Na postu sídelních biskupů totiž stáli většinou církevní představitelé, kteří byli aristokratického původu, konzervativního smýšlení a pro-habsburské orientace. Pád katolické habsburské monarchie pro ně proto mnohdy znamenal ztrátu dané konfesijnosti společnosti a konec podpory náboženství ze strany rakouského státu, jež nesli tragicky a vnímali jako osobní prohru.

Pražský arcibiskup Pavel Huyn, který stál v čele pražské arcidiecéze od roku 1916, se v době mocenského převratu v Praze v říjnu 1918 nacházel na vizitační cestě po západních Čechách, kde vážně onemocněl španělskou chřipkou. Do české metropole se – po zvážení svých reálných možností v nové republice i s ohledem na zájem církve – po rekonvalescenci již nevrátil, přičemž se uchýlil do Švýcarska a později do Itálie. V roce 1919 na svůj úřad z politických důvodů rezignoval. Dne 16. září téhož roku se novým pražským arcibiskupem a českým primasem stal univerzitní profesor František Kordač.<sup>35</sup>

Co se týká olomouckého arcibiskupa, Lva Skrbenského z Hříště přiměla k rezignaci napjatá politicko-náboženská situace po vzniku Československa i úraz dolní končetiny, který si nešťastně způsobil při jízdě automobilem. V listopadu 1919 se proto rozhodl na svůj úřad ze zdravotních důvodů rezignovat, což papež Benedikt XV. akceptoval v únoru následujícího roku; oficiálně se arcibiskupský stolec uvolnil teprve dne 30. září 1920.<sup>36</sup>

Řádné diplomatické styky mezi Československem a Svatým stolicem byly navázány dne 24. října 1919, kdy do Prahy opět přicestoval Teodoro Valfrè de Bonzo. V doprovodu pověřence Clementa Micary se téhož dne oba muži setkali s ministrem zahraničí Edvardem Benešem a o den později rovněž s prezidentem Tomášem Garriguem Masarykem, jemuž odevzdali oficiální uznání suverénního a nezávislého Československa ze strany Svatého stolce.<sup>37</sup>

Clemente Micara se následně stal prostředníkem pro budování diplomatických vztahů v pozici zmocněnce Svatého stolce u československého episkopátu

<sup>35</sup> Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR v Praze (dále jen AMZV), Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 3. 7. 1921; Historický archiv státního sekretariátu (dále jen AA. EE. SS.), Austria–Ungheria, III periodo, fascicolo 567, ff. 16–17, Maglione Gasparrimu 5. 11. 1918; TRAPL, Miloš, *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*, in: Politický katolicismus v nástupnických státech rakousko-uherské monarchie v letech 1918–1938. Sborník z konference „Postavení římskokatolické církve a politický katolicismus v nástupnických státech v letech 1918–1938“ konané v Olomouci v roce 1996, ed. David Papajík, Olomouc 2001, s. 18 an.

<sup>36</sup> AAV, fond Nunziatura Cecoslovacchia, busta 20, fascikl 91, f. 22, Kordač? Gasparrimu 7. 7. 1920.

<sup>37</sup> ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 5, fascicolo 16, f. 6, Beneš Bonzovi 24. 10. 1919, resp. f. 8, Beneš Bonzovi 23. 10. 1919.



a zůstal v zemi. Dne 7. května 1920 byl oficiálně jmenován prvním apoštolským nunciem v Praze po vzniku Československa.<sup>38</sup> Téhož roku bylo recipročně zřízeno československé diplomatické zastoupení u Svatého stolce – prvním vyslancem Československa u Svatého stolce se na přání prezidenta Tomáše Garrigua Masaryka stal historik, diplomat a univerzitní profesor Kamil Krofta.

Značně složitější církevní poměry panovaly na Slovensku, kde maďarská církevní hierarchie dlouho odmítala vzít na vědomí skutečnost vzniku nového státu, neboť ji považovala za dotčení vlastních zájmů, přičemž se nehodlala smířit zejména se ztrátou biskupství někdejších Horních Uher.<sup>39</sup>

Navíc, z církevně-správního hlediska, zůstala polovina slovenských diecézí – Ostřihom, Košice a Rožňava – rozdělena mezi Československo a Maďarsko. Správcem největší z nich – ostřihomské, na jejímž území žila ve 404 farnostech třetina slovenských katolíků, byl ostřihomský arcibiskup a kardinál János Csernoch.<sup>40</sup>

V čele dalších biskupství, ač bylo jejich území z velké části osídleno Slováky, stáli biskupové maďarského původu: v Nitře Vilmos Batthyány, v Banské Bystrici Farkas Radnay, ve Spiši Sándor Párvy, v Rožňavě Lajos Balás a v Košicích Augustín Fischer-Colbrie.

### Jmenování nástupcem biskupa Josefa Antonína Hůlky

Zásadním problémem po vzniku Československa na podzim 1918 se ukazovala především otázka obsazení jednotlivých biskupských stolců v českých zemích a na Slovensku a jejich ohraničení, neboť posty sídelních (arci)biskupů zastávali v době rakousko-uherské monarchie většinou církevní představitelé aristokratického původu, konzervativního smýšlení a prohabsburské orientace, jak jsme naznačovali výše. S trochou nadsázky můžeme prohlásit, že směrem na východ republiky byl výběr vhodných kandidátů na obsazení postu sídelních biskupů složitější záležitostí.

Na volbě československých biskupů se v meziválečném období rovněž podílel apoštolský nuncius, který na základě dotazování předních církevních představitelů v zemi předával Svatému stolci seznam nejvhodnější kandidátů pevné víry, dobrých mravů, zbožnosti, dobré pověsti, teologického vzdělání, předepsaného věku (minimálně 30 let) a kněžské praxe (minimálně 5 let), z nichž papež podle své

<sup>38</sup> ASV, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 5, fascicolo 16, f. 36, Bonzo Micarovi 29. 10. 1919; AA. EE. SS., Austria–Ungheria, III periodo, fascicolo 527, f. 45; ASV, Segreteria di Stato, rubrica 289, fascicolo 1, f. 11, Gasparri Bonzovi 22. 10. 1919; AA. EE. SS., Austria–Ungheria, III periodo, fascicolo 544, f. 80, Kordač Gasparri 30. 1. 1920; *Národní politika*, 25. 10. 1919.

<sup>39</sup> Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus X, volumen X, Roma 1918, s. 478-479.

<sup>40</sup> DEJMEK, Jindřich. *Počátky diplomatických vztahů mezi Československem a Vatikánem (1920-1921)*. Kroftova vyslanecká mise v Římě. Český časopis historický 91, 1993, č. 2, s. 225.



vlastní úvahy jmenoval budoucího biskupa. Na základě Kodexu kanonického práva tak jmenování biskupů představovalo a dosud představuje absolutní a neodvolatelné ustanovení Svatého stolce.<sup>41</sup>

Navzdory řečenému právě otázka jmenování biskupů, jež je v církevní historiografii označována jako tzv. boj o nominační právo, představovala jedno z prvních a zásadních nedorozumění mezi československou vládou a katolickou církevní hierarchií. Zatímco Svatý stolec nesouhlasil s rozhodnutím československé vlády disponovat právy zaniklé habsburské monarchie a vyjadřovat se k obsazování postů vysokých církevních hodnostářů, vláda se naopak snažila udržet si kontrolu nad osobnostmi nově jmenovaných biskupů.

Právě ve vhodně zvoleném českém či slovenském vysokém církevním představiteli spatřovala záruku pro loajální vystupování církve vůči mladému československému státu. Když však v listopadu 1921 prohlásil papež Benedikt XV. veškerá privilegia rakousko-uherských panovníků za zaniklá, československá vláda tuto skutečnost odmítala uznat a hrozila přerušením diplomatických styků s Vatikánem.<sup>42</sup>

Svatý stolec zahájil jednání o nástupci Josefa Antonína Hůlky krátce po biskupově pohřbu, který se konal dne 13. února 1920. Státní sekretář Svatého stolce Pietro Gasparri požádal apoštolského nuncia v Praze Clementa Micaru, aby zjistil názor českých církevních hodnostářů na obsazení postu v Českých Budějovicích. Hůlkův nástupce měl být podle církevních hodnostářů Svatého stolce do značné míry jeho opakem – člověkem rozhodným a vzdělaným, knězem s autoritou, osobou nábožensky pevnou, mužem se širším, ideálně římským vzděláním.

Dotazování byli jak pražský arcibiskup a český primas František Kordač a pomocný královéhradecký biskup Karel Kašpar, tak významní církevní představitelé, např. provinciál redemptoristů František Schroller, vyšehradský kanovník František Zapletal, metropolitní kanovník u sv. Víta Mořic Pícha a mnozí další, kteří se vyjádřili k lidské, duchovní, morální a pastorační kvalifikaci navrhovaných kandidátů.

Nejlepší hodnocení obdržel právě Šimon Bárta, jehož označil apoštolský nuncius Clemente Micara na začátku rozsáhlé zprávy do Vatikánu za muže „zbožného, vzdělaného, upřímně cítícího s církví, horlivého a respektovaného všemi.“<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Kodex kanonického práva 1917, kánon 331.

<sup>42</sup> HRABOVEC, Emília. *Menovanie biskupov v kontexte bilaterálnych vzťahov*, in: Osudy demokracie ve střední Evropě. Sborník mezinárodní vědecké konference, II., ed. Jaroslav Valenta, Praha 1999, s. 543.

<sup>43</sup> S. RR. SS., AA. EE. SS., fondo Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 576, Micara Gasparrimu, Praha 10. 3. 1920, f. 7.

V neposlední řadě sehrál svoji roli i fakt, že Šimon Bárta byl pozitivně přijímán v diecézi i Němci, což jistě nebylo v národnostně smíšené oblasti zanedbatelné.<sup>44</sup>

Nunciův názor byl zřejmě formován stanoviskem vyšehradského kanovníka Františka Zapletala, s nímž se Šimon Bárta sblížil během svých římských studií; tehdy zastával post vicerektora české koleje. V listu apoštolskému nunciovi neváhal označit Šimona Bártu za „zbožného, seriózního, učeného a příkladného v každém ohledu,“ přičemž ocenil Bártovo vzdělání, zejména jeho hluboké filozofické a teologické znalosti, morální čestnost, svědomitý výkon kněžských povinností, pevný charakter a římského ducha,<sup>45</sup> avšak ani hodnocení ostatních církevních představitelů nebyla negativní.

Metropolitní kanovník u sv. Víta v Praze, pražský generální vikář a pozdější královéhradecký biskup Mořic Pícha, Bártův blízký přítel z dob římské formace, o něm prohlásil: „*Je to kněz na výsost čestný, hlubokých teologických znalostí, věrný Svatému stolci, vzdálen modernistickým tendencím... Je vysokého vzrůstu, zdravý, na pohled křehký. Jeho povaha je přívětivá, otcovská. Má otevřené srdce a je laskavý. Nenechá se jednoduše ovlivnit emocemi, což z něj činí muže pevného názoru a jasného mínění.*“<sup>46</sup>

Čerstvě jmenovaný pomocný biskup v Hradci Králové Karel Kašpar, který působil od roku 1907 jako kanovník Metropolitní kapituly u sv. Víta v Praze, který rovněž se Šimonem Bártou studoval na české koleji ve Věčném městě, se o něm vyjádřil následovně: „*Je to jeden z nejlepších absolventů České koleje. Je velmi vzdělaný, zdravé erudice, skutečného církevního ducha, skvělé pověsti a nadšení. Myslím, že mnozí jeho žáci následně vstoupili do semináře. Nebojí se nikomu říci pravdu. Je energický.*“<sup>47</sup>

V podobném duchu se vyslovili rovněž další konzultoři, které Svaté stolec prostřednictvím apoštolského nuncia v Praze Clementy Micary oslovil. Kandidaturu jeho osobnosti na post českobudějovického biskupa neváhal též podpořit pražský arcibiskup František Kordač.<sup>48</sup>

Jméno Šimona Bárty však nebylo jediné, jež Clemente Micara Svatému stolci 10. března 1920 předložil. Mezi dalšími kandidáty na českobudějovického biskupa se objevila trojice málo známých jmen církevních představitelů: vyšehradský kanovník, spoluzakladatel Katolicko-národní strany konzervativní a spisovatel

<sup>44</sup> S. RR. SS., AA. EE. SS., fondo Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 576, Micara Gasparrimu, Praha 4. 6. 1920, f. 19.

<sup>45</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III., fascicolo 576, Micara Gasparrimu 10. 3. 1920, f. 7.

<sup>46</sup> Tamtéž.

<sup>47</sup> Tamtéž.

<sup>48</sup> Tamtéž.

František Vaněček, probošt v Roudnici nad Labem Václav Kotrch a absolvent české koleje v Římě a profesor kněžského semináře v Českých Budějovicích Jan Budař, kteří byli podle konzultorů apoštolského nuncia k této službě nejpopovolanější.

Se sdělovanými jmény vhodných kandidátů zjišťoval apoštolský nuncius i názory biskupů a významných církevních představitelů, aby v závěru listu do Vatikánu předložil pořadí kandidátů na českobudějovický stolec následovně: 1. Šimon Bárta, 2. František Vaněček, 3. Václav Kotrch a 4. Jan Budař.<sup>49</sup>

Když se apoštolský nuncius v Praze Clemente Micara setkal v polovině března 1920 s ministrem zahraničí Edvardem Benešem, sdělil vatikánskému diplomatovi, že je hlavním favoritem československé vlády blízký přítel předsedy agrární strany Antonína Švehly kněz František Jan Krojher.<sup>50</sup>

Následná záležitost jmenování Hůlkova nástupce se následně mezi Svatým stolicem a československou vládou vlekla do prosince 1920. Za československou stranu rokování vedl vyslanec u Svatého stolce Kamil Krofta a za Svatý stolec státní sekretář Pietro Gasparri a sekretář Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti Bonaventura Cerretti.<sup>51</sup>

V dubnu 1920 pozval sekretář Bonaventura Cerretti Kamila Kroftu do Vatikánu, aby jej oficiálně informoval o kandidátu na uprázdněný budějovický stolec. Po úvodním přiblížení situace ve slovenských diecézích představil československému zástupci osobnost kněze Šimona Bárty jako jediného vhodného kandidáta<sup>52</sup> - papež Benedikt XV. jej považoval za jednoho z nejlepších studentů České koleje v Římě. Při osobním setkání ve Vatikánu dokonce československému zástupci přečetl Bonaventura Cerretti pochvalné pasáže o Bártově osobnosti z pera apoštolského nuncia v Praze Clementa Micary.<sup>53</sup>

Když se o jeho kandidatuře dozvěděl prostřednictvím Kamila Krofty ministr zahraničí Edvard Beneš, informoval československého vyslance u Svatého stolce, že je „*kandidatura Šimona Bárty pro nás nevhodná.*“<sup>54</sup> Hlavním argumentem Prahy byla jeho nedostatečná způsobilost na tento vysoký církevní úřad, což však nebyl argument přesvědčivý; vláda nemohla přece předjímat a kompetentně soudit,

<sup>49</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III., fascicolo 576, Micara Gasparri 10. 3. 1920, f. 9.

<sup>50</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 576, Micara Gasparri 24. 3. 1920, f. 12.

<sup>51</sup> AMZV, Politické zprávy – Vatikán, 1920, politická zpráva Krofty Benešovi, Řím 31. 3. 1920. O Kroftově misi v kontextu 20. let 20. století podrobněji: Šmíd, Marek. *Římské mise Kamila Krofty ve dvacátých letech 20. století*. Jihočeský sborník historický 81, 2012, Supplementum 4, s. 93-107.

<sup>52</sup> KROFTA, Kamil. *Diplomatický deník. 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek. Praha 2009, s. 28.

<sup>53</sup> AMZV, Politické zprávy – Vatikán, 1920, politická zpráva Krofty Benešovi, Řím 22. 4. 1920; KROFTA, Kamil. *Diplomatický deník. 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek. Praha 2009, s. 28.

<sup>54</sup> AMZV, Politické zprávy – Vatikán, 1920, telegram Krofty Benešovi, Řím 16. 4. 1920; KROFTA, Kamil. *Diplomatický deník. 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek. Praha 2009, s. 33.

v jakém duchu úřad povede. Na opakované dotazy ohledně překážek Bártovy nominace nicméně neobdržel Kamil Krofta žádnou odpověď.<sup>55</sup>

Svatý stolec však na Bártově osobě trval i na podzim 1920, kdy apoštolský nuncius Clemente Micara zdůrazňoval jeho vhodnost – bez ohledu na argumentaci československé strany – pro českobudějovickou diecézi.<sup>56</sup>

Proč však byl Šimon Bárta československou stranou bez udání důvodů odmítán? Za prvé, v liberálním politicko-kulturně-duchovním prostředí první republiky byl českobudějovický profesor náboženství vnímán jako národnostně vlažný muž a konzervativní kněz,<sup>57</sup> což jistě ztěžovalo jeho situaci. Za druhé, a to byl důvod pro nejvyšší představitele státu jistě zásadní, Šimon Bárta stál v roce 1906 během tzv. Judovy aféry v čele tří set osmi katechetů, kteří žalovali profesora Tomáše Garrigua Masaryka pro urážku na cti; prezident republiky na to nezapomněl.

Když však ministr zahraničí Edvard Beneš vatikánské hodnostáře vyzval, aby československé straně předložili další vhodné osobnosti, označili postup vlády za vměšování do vnitrocírkevních poměrů. Jednání tak pro neústupnost obou stran uvízla v létě 1920 na mrtvém bodě. Teprve na podzim, po další sérii československo-vatikánských rozhovorů, připustila československá strana Bártovu kandidaturu, když současně získala volné ruce při obsazování dvou slovenských diecézí vlastními kandidáty v osobách Mariána Blahy a Jána Vojaššáka.

Kompromis byl dosažen dne 10. listopadu 1920, kdy kardinál Bonaventura Cerretti oznámil československému vyslanci u Svatého stolce Kamilu Kroftovi definitivní kandidatury na jednotlivé stolce, když s nimi předtím vyjádřil souhlas i státní sekretář Pietro Gasparri: Mariána Blahu do Banské Bystrice, Karla Kmečka do Nitry, Jána Vojaššáka do Spiše a Šimona Bárta do Českých Budějovic.<sup>58</sup> Ministr zahraničí Edvard Beneš toto stanovisko Vatikánu potvrdil v listu apoštolskému nunciovi Clementu Micarovi dne 12. listopadu 1920.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> AMZV, Politické zprávy – Vatikán, 1920, politická zpráva Krofta Benešovi, Řím 22. 4. 1920; KROFTA, Kamil. *Diplomatický deník. 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek. Praha 2009, s. 36.

<sup>56</sup> AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascioli 591, ff. 24-21, Micara Gasparrimu 17. 9. 1920, resp. f. 43, Gasparri Micarovi 19. 10. 1920.

<sup>57</sup> Jedná se o nepodložené tvrzení, jež zřejmě vzniklo na československém vyslanectví u Svatého stolce. Šimon Bárta rozhodně národnostně vlažný nebyl, jak dokládají ostatní prameny. Srovnej: AKPR, fond AKPR, Duchovenstvo – Bárta, biskup budějovický, inv. č. 1014/21. Jedná se o list F. J. Kroihera J. Š. Baarovi z podzimu 1920.

<sup>58</sup> Tamtéž, Micara Gasparrimu, Praha 19. 10. 1920, f. 43.

<sup>59</sup> ASV, fondo Archivio Nunziatura in Cecoslovacchia, busta 25, fascicolo 112, Beneš Micarovi, Praha 12. 11. 1920, f. 119.

Papež Benedikt XV. se proto následně rozhodl jmenovat výše uvedené biskupy a oprávnil apoštolského nuncia v Praze Clementa Micaru zahájit příslušné kanonické procesy.<sup>60</sup>

Šimon Bárta byl vysvěcen českobudějovickým knězem a intronizován v katedrále sv. Mikuláše v neděli 20. února 1921. Bylo mu padesát šest let. Světíteli se stali pražský arcibiskup František Kordač, litoměřický biskup Josef Gross a pražský pomocný biskup Jan Sedlák. Stal se osmým českobudějovickým biskupem. Jeho nástup do čela diecéze byl nadšeně přivítán jihočeskými věřícími i dobovým tiskem.<sup>61</sup>

### Závěr

Sledovali jsme osobnost Šimona Bárty v období před jeho episkopátem, který se otevřel v závěru roku 1920. Reflektovali jsme jeho duchovní působení, pedagogickou činnost, literární aktivity a lidský profil, jimž předcházela kněžská formace ve Věčném městě. Ta Šimona Bárta nejen ovlivnila jako duchovního pastýře, kazatele a publicistu, ale rovněž emancipovala v očích představitelů Svatého stolce jako vhodného kandidáta na ordináře po vzniku Československa na podzim 1918, kdy musela katolická církev přihlížet novým poměrům v duchovně-náboženské oblasti ve střední Evropě.

Nový pastýř se ukázal jako konzervativní muž římského pořádku, který dokázal s osobní statečností čelit odlivu věřících z katolické církve, přispívat ke stabilizaci církevních poměrů, zvýšit počet studentů teologie v diecézi a povznést kněžský seminář. Jako biskup v poměrně dynamické a obtížné době podporoval práva církve, zájmy českého národa, zbožnost v českobudějovické diecézi a všechny potřebné, pokud jej o pomoc požádali. Jeho zásluhy ocenil i apoštolský nuncius v Praze Clemente Micara, který ve své závěrečné zprávě z československé mise v letech 1920-1923 zdůraznil Bártovy kvality – označil jej za zbožného, moudrého a církvi oddaného muže římského ducha, který se s nadšením a velkou obětavostí vypořádal s četnými problémy své diecéze.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XII, volumen XII, Roma 1920, s. 590.

<sup>61</sup> *Noví biskupové*. Sursum, 1, 1921, s. 8; *Biskupem budějovickým jmenován ndp. prof. Šimon Bárta*. Lid, 264, 1920, s. 1; *J. M. Nejdřp. Šimon Bárta biskupem českobudějovickým*, Naše listy, 30, 1920, s. 1 atd.

<sup>62</sup> Názor československého vyslance u Svatého stolce Kamila Krofity byl však odlišný: „*Biskup Bárta je veliký slaboch, získá jej každý, kdo s ním mluví poslední.*“ KROFTA, Kamil, *Diplomatický deník 1919-1922*, ed. Jindřich Dejmek, Praha 2009, s. 168.

# HLEDÁNÍ PŘÍČIN VYSOKÉ MÍRY APOSTÁZE V BAHÁ'ISMU<sup>1</sup>

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ  
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
[magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz](mailto:magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz)

## APOSTASY AND THE LEVEL OF ACTIVITY IN THE BAHÁ'Í FAITH

**Abstract:** The Bahá'í faith is usually described as one of fastest growing religions in the world. In the following article the numbers of Baha'í adherents given by the official Baha'í statistics and by the Association of Religious Data Archives (the Arda) is compared with numbers from the latest censuses. Worldwide there are less than 700 thousand active Bahá'ists, which is in conflict with the numbers given by Arda and by Baha'í statistic (from six to seven millions of adherents). Although an attempt to prove that the data provided by Bahá'is are false or inflated is not made, an argument is presented that this data reflects good missionary results. However, since the Baha'í faith lacks conversion rituals and collective rituals which would strength religious identity, it is argued here that the Bahá'í faith is not able to turn new converts into stable adherents.

**Keywords:** the Bahá'í faith; apostasy; conversion; religious identity; Bahá'ist

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 4, p. 54 – 70.

DOI: 10.14712/12117617.92.1.4

## Úvod

V odborné literatuře o bahá'ismu se lze setkat s tvrzením, že bahá'ismus je jedno z nejrychleji šířících se náboženství na světě.<sup>2</sup> Mezi počty stoupenců, které udávají bahá'istické instituce a nebo organizace jako je *Association of Religious Data Archives* (the Arda), a mezi údaji ze sčítání lidu je však řádový rozdíl — Arda udává až 11x větší údaje než sčítání lidu dohromady.<sup>3</sup> Základním metodologickým před-

<sup>1</sup> Text vychází s podporou grantové agentury Karlovy Univerzity (číslo projektu 616319) a zároveň je dílčím výstupem projektu PROGRES Q05 řešeném na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> Tento fakt je zároveň zdůrazňován bahá'isty. Např. „Introduction to the Baha'í Community“, in *The Bahá'í World 1999–2000* (Haifa: Baha'í World Centre, 2001), 7–18; William S. Hatcher and James D. Martin, *The Bahá'í Faith: The Global Religion* (Wilmette: Bahá'í Publishing, 2002); Todd M. Johnson and Brian J. Grim and Gina A. Bellofatto, *The World's Religions in Figures An Introduction to International Religious Demography* (Chichester: Wiley–Blackwell, 2013), 59; David B. Barrett, „World Religious Statistics“, in *1991 Britannica Book of the Year* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1991), 299.

<sup>3</sup> Monografie *The World's Religions in Figures An Introduction to International Religious Demography* z roku 2013 od Todda Johnsona a Briana J. Grima uvádí k roku 2010 počet 7 306 milionů stoupenců bahá'ismu. V dokladech vychází z *World Religion Database*, edited by Todd M. Johnson and Brian J. Grim (Leiden —

pokladem tohoto textu je, že údaje ze sčítání lidu chápu jako ukazatel aktivních stoupců bahá'ismu, zatímco údaje bahá'istických institucí a Ardy chápu jako ukazatel celkového počtu stoupců, aktivních i neaktivních. Intencí textu je hledání odpovědi na otázku, proč se k bahá'ismu ve sčítání lidu hlásí nízký počet stoupců (zhruba 700 tisíc), když většina těchto stoupců k bahá'ismu aktivně a dobrovolně konvertovala (zhruba šest až sedm milionů). Navzdory tomu, že výklad a hledání odpovědi na mnou položenou otázku není nutné lokalizovat do konkrétní země, ve výkladu budu vycházet primárně z vývoje bahá'ismu v Severní Americe, neboť z této oblasti jsou k dispozici nejdetailnější statistiky a doklady. Severní Amerika současně hraje v bahá'istické teologii důležitou roli, neboť 'Abdulbahá', jedna z nejautoritativnějších postav bahá'ismu, přiřkl této oblasti hlavní roli v dějinách spásy, navzdory tomu, že historicky má bahá'ismus kořeny v Íránu a Iráku.

### **Bahá'ismus: nastínění historie a nauky**

Bahá'ismus má kořeny v Íránu v nauce Bahá'ulláha (1817–1892)<sup>4</sup> a jeho potomků — syna 'Abdulbahá'a (1844–1921) a pravnuka Shoghiho Effendiho (1897–1957). Bahá'ulláh se považoval za naplnění náboženských očekávání bábismu, jehož zakladatel Báb (1819–1850)<sup>5</sup> se chápal jako završitel náboženských očekávání ší'ý dvanáctníků a ve svých textech ustanovil vlastní rituály, nauku a instituce. Přes to, že Báb byl v roce 1850 popraven a bábisté byli perzekvováni, především kvůli vlastní militantnosti a z pohledu islámu heretické povaze Bábových nároků, bábismus se záhy rozšířil<sup>6</sup> a v průběhu 50. let 19. století získal v Íránu a blízkém okolí až 100 tisíc stoupců.<sup>7</sup> Báb ve svých textech očekával příchod „Toho jehož Bůh zjeví“, za něhož se svým nejbližším v roce 1863 prohlásil Bahá'ulláh. Veřejně se za tuto postavu prohlásil v roce 1867 a většina bábistů jeho nároky uznala. Ačkoliv je v současnosti legitimní chápat bábismus a bahá'ismus jako dvě oddělená náboženství, nepovažuji za opodstatněné pojímat Bahá'ulláhovu deklaraci v roce 1863, popř. v roce 1867, za okamžik vzniku nového náboženství. Jasnější naukový a rituální předěl mezi bahá'ismem a bábismem můžeme najít až v textech

---

Boston: Brill, 2012).

<sup>4</sup> Vlastním jménem Mírzá Husajn 'Alí.

<sup>5</sup> Vlastním jménem Sajjid 'Alí Muhammad Širází.

<sup>6</sup> Jelikož není jasné nakolik se rozšířila bábistická rituální praxe, je vhodnější říci, že se rozšířilo chápání Bába jako naplnění šíitských prorocktví než bábistická praxe a instituce jako takové.

<sup>7</sup> Dopis Justina Sheila ze dne 12.2. roku 1850 adresovaný Palmestonovi. Cituji dle Moojan Momen, *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts* (Oxford: George Ronald, 1981), 7; Peter Smith, „A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran“, *Iranian Studies* 17 (1984), 295–301.



‘Abdulbahá’a, jenž se po Bahá’ulláhově smrti stal hlavní autoritativní postavou bahá’ismu, a jenž jako jediný měl právo interpretovat jeho texty.<sup>8</sup>

Bahá’ulláh pojímal judaismus, křesťanství, islám a bábismus<sup>9</sup> jako pravdivá náboženství a považoval se za naplnění jejich mesiášských očekávání. Ve svých textech zdůrazňoval jednotu Boha, z které odvozoval nutnost jednoty lidstva, náboženství s vědou, rovnost pohlaví, a požadoval odstranění rasových, kulturních a dalších předsudků.<sup>10</sup> Bahá’ulláh očekával, že se jeho nauka celosvětově rozšíří a dojde díky tomu ke spáse lidstva a k nastolení Největšího míru, který ztotožnil s ustanovením Božího království hlásaného Ježíšem.<sup>11</sup> Základní model bahá’istického pojetí spásy má tak stále blízko k islámu, když bahá’ismus klade důraz na to, aby stoupenci ustanovili celosvětovou nábožensko-politickou komunitu.<sup>12</sup> V současnosti je za celosvětové rozšíření zodpovědná bahá’istická administrativní struktura,<sup>13</sup> jež vytváří systematické misionářské plány, na nichž se podílí věřící.<sup>14</sup> Jelikož je tato struktura dle bahá’istické teologie Bohem ustanovená a posvátná,<sup>15</sup> šíření bahá’ismu je jedním z Bahá’ulláhových cílů, je i náboženskou povinností stoupců bahá’ismu participovat na misii.<sup>16</sup> Z těchto důvodů vycházím v počtu aktivních stoupců ze sčítání lidu nebo z dotazníkových šetření, neboť v nich obsažené údaje jsou závislé na odpovědi (aktivních) respondentů. Protože se

<sup>8</sup> Více viz Magdalena Vytlačilová, „Bábismus jako úspěšné náboženské hnutí“, *Theologická revue* 4, 2019, 453–479.

<sup>9</sup> Bahá’ulláh ve svých textech opakovaně zdůrazňoval, že normativní texty bábismu (především Baján al-far-sí) neruší, a bábismus tak hrál v oprávnění jeho nároků zásadní roli.

<sup>10</sup> V jeho knize „Nejsvětější kniha“ se nachází většina normativních předpisů ohledně každodenní praxe. Tato kniha, kterou bahá’isté považují za posvátnou, je dle Bahá’ulláha ústavou budoucí celosvětové bahá’istické civilizace. Bahá’ulláh, *Nejsvětější kniha: Kitáb-i-Aqdas* (Praha: Bahá’í nakladatelství, 2012).

<sup>11</sup> David Hofman, *Bahá’u’lláh Kníže pokoje: Portrét* (Mladá Boleslav: Bahá’í nakladatelství, 1992), 9.

<sup>12</sup> Viz např. výrok jednoho ze členů hlavní bahá’istické instituce: „Collectively, we receive the gift of the Word of God, and through its application we are to raise the Kingdom of God on earth; that is, we are to gradually contribute to the building of a new social order that is shaped by the truths of the Revelation of Bahá’u’lláh.“ Paul Lample, „Learning and the evolution of the Bahá’í Community“, 1. <<https://bahai-studies.ca/wp-content/uploads/2014/03/ABS2008PaulLample.pdf>> (1.10.2019).

<sup>13</sup> Původně měl ústřední postavou bahá’ismu zůstat potomek Bahá’ulláha společně s tzv. Světovým domem spravedlnosti (Universal House of Justice), avšak Shoghi Effendi zemřel bezdětný a všichni ostatní Bahá’ulláhovi potomci byli již exkomunikováni. Z toho důvodu je dnes nejvyšším orgánem pouze Světový dům spravedlnosti v izraelské Haifě.

<sup>14</sup> V bahá’istických textech se můžeme setkat s formulací „systematické naplňování Božího plánu“ (systematic execution of divine plan). Věřící jsou v tomto misijním jazyce označováni jako „válečníci“ a věřící obecně jako „duchovní armáda světla“, „nepřemožitelná armáda Bahá’ulláha“. Navzdory tomu, že bahá’ismus odmítá násilí, použití vojenské terminologie ospravedlňuje z důvodu nutnosti analogie mezi „sebeobětováním“ a naléhavostí, s jakou má být misie vykonávána. Viz např. Shoghi Effendi, *Bahá’u’lláhův Světový Rád: Vybrané Dopisy* (Praha: Bahá’í nakladatelství, 2008).

<sup>15</sup> Ibid., 23–25.

<sup>16</sup> Viz např. Bahá’ulláh, *Gleanings from the Writings of Bahá’u’lláh*, p. 196



od věřících očekává, že se podílí na intenzivní misii,<sup>17</sup> chápu bahá'ismus jako náboženství vysokých požadavků, přesto, že každodenní normovanou praxi nepovažují za přísnou nebo náročnou.<sup>18</sup>

### Předestření problému: počty a rozšíření

Na přelomu 19. a 20. století se bahá'ismus šířil mimo Írán pomalu a pro jeho celosvětové rozšíření byla nejdůležitější misie ze Severní Ameriky. Tato misie nebyla formálně organizována ani finančně podporována a spočívala především na ochotě bahá'istů se přestěhovat do cizích zemí. Již v počátku šíření bahá'ismu v Severní Americe se můžeme setkat s úkazem, který se objevuje v pozdějších statistických dokladech, a sice s kolísajícím počtem stoupenců. Pro ilustraci — v roce 1906 se k bahá'ismu ve Spojených státech přihlásilo 1 280 lidí, o deset let později 2 754, o deset let později 1 247 a v roce 1936 2 584 stoupenců.<sup>19</sup> S podobným vzorcem se můžeme setkat i na přelomu 20. a 21. století — v roce 1990 se k bahá'ismu přihlásilo 28 tisíc stoupenců (z dokladů víme, že zhruba 15 tisíc z nich byli migranti), v roce 2000 84 tisíc a v roce 2008 49 tisíc. V Kanadě byl v první polovině 20. století bahá'ismus ještě více marginální — v roce 1921 se zde k bahá'ismu přihlásilo 12 lidí,<sup>20</sup> v roce 1931 30 lidí,<sup>21</sup> ve sčítání z roku 1941 bahá'isté nefigurují.<sup>22</sup> Údaje z počátku 20. století slouží spíše pro základní orientaci, neboť v této době se v různých bahá'istických periodikách opakovaně psalo, že člověk může být zároveň křesťanem a bahá'istou, protože Bahá'ulláhovo učení není v konfliktu s učením Ježíše.<sup>23</sup> Je tak možné, že někteří tehdejší bahá'isté se ve sčítání lidu označili jako „křesťané“ a nikoliv jako „bahá'isté“.

<sup>17</sup> Bahá'ismus hovoří o „učení“ (teaching), nikoliv o misii.

<sup>18</sup> Bahá'isté nemají předepsané přísné dietetické předpisy (nesmějí užívat pouze drogy, včetně alkoholu) ani vnější symboly identity. Mají předepsanou podporu vzdělání svých dětí (v případě nedostatku financí musí rodiče podporovat vzdělání dívek), rovnost pohlaví atp. Ačkoliv některé bahá'istické předpisy mohou být v západní společnosti kontroverzní (odmítání homosexuality, podpora trestu smrti), nechápu praxi jako celek kontroverzní nebo přísnou. Bahá'isté se zároveň musí podřítit předpisům a právním normám zemí v nichž žijí. Viz např. *Zpráva Světového domu spravedlnosti z 9.6.1974, 4.6. 1993.* <<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/>> (1.10.2019).

<sup>19</sup> *Census of Religious Bodies 1916* (vol. 2.), 43–45; *Census of Religious Bodies 1926* (vol. 2), 70–76; *Census of Religious Bodies 1936* (vol. 2), 76–82; *2010 U.S. Religion Census: Religious Congregations & Membership*, <<http://www.usreligioncensus.org/maps2010.php>> (1.10.2019).

<sup>20</sup> *Sixth Census of Canada 1921: Volume I — Population*, 572.

<sup>21</sup> *Seventh Census of Canada 1931: Volume II Population by Areas* (Ottawa: Dominion Bureau of Statistics Canada, 1933), 508.

<sup>22</sup> Dle bahá'istického autora Willa C. van den Hoonarda bylo v roce 1944 v Kanadě celkem 212 stoupenců bahá'ismu. Will C. van den Hoonard, „Socio-demographic Characteristics of the Canadian Baha'i Community 1991“ <[https://bahai-library.com/hoonaard\\_socio-demographics\\_canadian\\_bahais](https://bahai-library.com/hoonaard_socio-demographics_canadian_bahais)> (1.10.2019).

<sup>23</sup> Např. *Bahai Bulletin 1* (1908), 4.

V současnosti žije nejvíce stoupců bahá'ismu pravděpodobně v Íránu, kde jsou pronásledováni, a nefigurují proto v tamním sčítáních lidu. Většina zdrojů sice uvádí, že se v Íránu nachází přibližně 300 tisíc bahá'istů,<sup>24</sup> nicméně toto číslo je dle mého názoru nadhodnocené, a níže vysvětlím, proč je podle mě vhodnější předpokládat přibližně 100 tisíc stoupců. Jelikož jsou bahá'isté v Íránu neuznanou a pronásledovanou náboženskou menšinou, mají západní země vůči bahá'ismu vstřícnou imigrační politiku, a lze proto předpokládat početnou diasporu. Při pohledu na západní země s největšími počty iránských migrantů<sup>25</sup> však zjistíme, že celkově se v diasporní komunitě nachází zhruba 30 tisíc bahá'istických iránských migrantů. K roku 2011 bylo v Kanadě 9 tisíc migrantů a tvořili zde polovinu místní bahá'istické komunity,<sup>26</sup> v Austrálii 7 tisíc migrantů rovněž tvoří polovinu z celkového počtu tamních bahá'istů;<sup>27</sup> do Spojených států amerických přišlo mezi 80. a 90. lety 20. století přibližně 15 tisíc migrantů.<sup>28</sup> V zemích jako je Švédsko, Německo a Británie jsou bahá'isté marginální.<sup>29</sup> Pokud by emigroval zhruba každý třetí bahá'ista, v Íránu by se nacházelo přibližně 100 tisíc stoupců bahá'ismu.

Níže uvádím tabulku, v níž srovnávám počet stoupců bahá'ismu dle *Arda*<sup>30</sup> a sčítání lidu, popř. dle jiných průzkumů.<sup>31</sup> Ačkoliv nebylo v mých silách spočítat

<sup>24</sup> Typicky Margit Warburg, *Citizens of the World: a History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (Leiden: Brill, 2006), 160.

<sup>25</sup> Íránská diaspora se skládá přibližně ze čtyř milionu Iránců. Dle vládních údajů se většina z nich nachází v Evropě (Německo, Švédsko, Velká Británie), Kanadě, Spojených státech amerických a Austrálii. Mohsen Mostafi Mobasher, „Prospect for Integration of Iranians and Questions for Future Research“, in: Mohsen Mostafi Mobasher (ed.), *The Iranian Diaspora: Challenges, Negotiations, and Transformations*, (Austin: University of Texas Press, 2018), 219.

<sup>26</sup> Data ze sčítání lidu nerozlišují původ imigrantů, pouze rok jejich příchodu. S ohledem na to, že většina bahá'istických migrantů přišla do Kanady v 80. a 90. letech 20. století, tedy v době největších změn v Íránu, jejich iránský původ je dle mě nejpravděpodobnější. <<https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0>> (1.10.2019).

<sup>27</sup> <[https://www.dss.gov.au/sites/default/files/documents/02\\_2014/iran.pdf](https://www.dss.gov.au/sites/default/files/documents/02_2014/iran.pdf)> (1.10.2019).

<sup>28</sup> William Garlington, *The Baha'i Faith in America* (Westport: Praeger Publishers, 2005), 141.

<sup>29</sup> <<https://www.bahai.se/english/>>; <[https://www.remid.de/info\\_zahlen/verschiedene/](https://www.remid.de/info_zahlen/verschiedene/)> (1.10.2019).

<sup>30</sup> Z dat Ardy vychází rovněž především z toho důvodu, že uvádí počty stoupců dle jednotlivých zemí. Bahá'istické doklady sice rovněž udávají počty stoupců v různých zemích, nicméně ne konkrétně jako Arda.

<sup>31</sup> Sčítání lidu: Indie <<http://www.census.gov.in/2011census/DDW00C-01%20Appendix%20MDDS.xlsx>>; Spojené státy americké <<https://www2.census.gov/library/publications/2010/compendia/statab/130ed/tables/11s0075.pdf>>; Keňa <<https://www.knbs.or.ke/religious-affiliation/>>; Vietnam <[https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/695864/Vietnam\\_-\\_Ethnic\\_and\\_Religious\\_groups\\_-\\_CPIN\\_v2.0\\_ex.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/695864/Vietnam_-_Ethnic_and_Religious_groups_-_CPIN_v2.0_ex.pdf)>; Kongo <<https://web.archive.org/web/20151026014633/http://www.zamstats.gov.zm/report/Census/2010/National/2010%20Census%20of%20Population%20National%20Analytical%20Report.pdf>>; Filipíny <<https://psa.gov.ph/sites/default/files/2015%20PSY%20PDF.pdf>>; Zambie <<https://web.archive.org/web/20151026014633/http://www.zamstats.gov.zm/report/Census/2010/National/2010%20Census%20of%20Population%20National%20>

všechny země,<sup>32</sup> zaměřila jsem se na ty země, v nichž je bahá'ismus nejrozšířenější, a na některé západní země, v nichž se nachází nejpočetnější íránská diaspora. Sečetla jsem počty bahá'istů z 26 zemí, v nichž se dle Arda nachází 6 milionů stoupenců — z celkových zhruba 7, 3 milionů, tedy 80%. Mnou uvedený odhad, který vychází ze sčítání lidu<sup>33</sup> a jiných průzkumů, je však řádově nižší, a pohybuje se okolo přibližně 700 tisíc stoupenců.<sup>34</sup> Tento údaj je dost možná nadhodnocený, protože v zemích, ve kterých bahá'isté nebyli uvedeni ve sčítání, vycházím z množství stoupenců nejmenšího uvedeného náboženství. Kdybych počítala s polovinou hodnoty nejmenší skupiny,<sup>35</sup> která je dle mě reálnější a pravděpodobnější, počet by se snížil přibližně na 487 tisíc, tedy o 31% z původní hodnoty. S ohledem na to, že jsem v analýze vycházela se statistik zemí, v nichž by se mělo nacházet 80% všech bahá'istů, považuji práci s maximální hodnotou za přiměřenou.

Analytical%20Report.pdf>; Jihoafrická republika <[http://www.statssa.gov.za/census/census\\_2001/primary\\_tables/RSAPrimary.pdf](http://www.statssa.gov.za/census/census_2001/primary_tables/RSAPrimary.pdf)>; Bolívie <[https://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20130123/censo-2012-bolivia-tiene-10389913-habitantes\\_199802\\_426380.html](https://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20130123/censo-2012-bolivia-tiene-10389913-habitantes_199802_426380.html)>; Papua-Nová Guinea <<https://docplayer.net/24401704-Papua-new-guinea-2011-national-report.html>>; Tanzanie <[http://globalreligiousfutures.org/countries/tanzania/#?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2010&region\\_name=All%20Countries&restrictions\\_year=2016](http://globalreligiousfutures.org/countries/tanzania/#?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016)>; Venezuela <[http://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2012745\\_211-222.pdf](http://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2012745_211-222.pdf)>; Uganda<<http://www.ubos.org/onlinefiles/uploads/ubos/NPHC/2014%20National%20Census%20Main%20Report.pdf>>; Čad <<http://www.cnsee.org/pdf/rgph2007pd.pdf>>; Pákistán <<http://tribune.com.pk/story/430059/over-35000-buddhists-bahais-call-pakistan-home/>>; Myanmar <[https://myanmar.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNION\\_2C\\_Religion\\_EN.pdf](https://myanmar.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/UNION_2C_Religion_EN.pdf)>; Thajsko <[http://web.nso.go.th/en/census/poph/data/090913\\_StatisticalTables\\_10.pdf](http://web.nso.go.th/en/census/poph/data/090913_StatisticalTables_10.pdf)>; Velká Británie <[https://www.nomisweb.co.uk/census/2011/QS210EW/view/2092957703?rows=rural\\_urban&cols=cell](https://www.nomisweb.co.uk/census/2011/QS210EW/view/2092957703?rows=rural_urban&cols=cell)>; Kanada <<https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0>>; Brazílie <<https://www.ibge.gov.br/en/statistics/social/population/22836-2020-census-censo4.html?=&t=downloads>>; Panama <<http://ministeriopublico.gob.pa/wp-content/multimedia/2017/09/Encuesta-de-Hogares-2015-16-viii-17-publicación-digital.pdf>>; Zimbabwe <<https://zimbabwe.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Inter%20Censal%20Demography%20Survey%202017%20Report.pdf>>; Mexiko <[https://web.archive.org/web/20151021230003/http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_religion/religiones\\_2010.pdf](https://web.archive.org/web/20151021230003/http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf)>; Mauricius <<https://web.archive.org/web/20131016141533/http://www.gov.mu/portal/goc/cso/file/2011VolII-PC.pdf>>; Austrálie <<http://www.sbs.com.au/news/census-explorer>>. Vše kontrolováno ke dni 1.10.2019.

<sup>32</sup> Bahá'ismus se snaží být rozšířený ve všech zemích.

<sup>33</sup> Jelikož sčítání lidu probíhají v různých zemích v různých letech, nemohla jsem vždy vycházet ze sčítání lidu z roku 2010 jako jsou údaje z Ardy. Vycházím tak z údajů mezi lety 2006 až 2013.

<sup>34</sup> Opakují — cílem textu není zjištění přesného počtu stoupenců bahá'ismu, ale hledání důvodu řádového rozdílu v počtu stoupenců. Není pro mě proto relevantní pracovat se statistickými odchylkami atp., a zjišťovat, zdali je bahá'istů 600 nebo 700 tisíc.

<sup>35</sup> Např. pokud je v nějaké zemi jako nejmenší náboženská skupina uváděna skupina s 30 tisíc stoupenci, počítala bych 15 tisíc bahá'istů.

**Tabulka č. 1: Počty stoupců bahá'ismu dle Arda a sčítání lidu**

	ARDA 2010	Sčítání lidu (2006–2014)	Jiné prameny
Indie	1 897 651	4 572 (v roce 2001 11 324)	
Spojené státy americké	512 864	49 000 (v roce 2000 84 000)	ve studii PEW research z roku 2019 bahá'isté nefigurují
Keňa	422 782	neuveďeno (méně než 50 000)	
Vietnam	388 802	cca 8 000	
Kongo	282 916	neuveďeno (méně než 27 000)	
Filipíny	270 000	neuveďeno (méně než 36 000)	
Írán	251 127	neuveďeno	max. 100 000 (můj odhad)
Zambie	241 112	neuveďeno (méně než 70 000)	
Jihoafrická republika	238 532	neuveďeno (méně než 90 000)	
Bolívie	215 359	neuveďeno	
Papua-Nová Guinea	200 000	neuveďeno (uveden pouze součet nekř. náboženství 112 000)	méně než 21 000
Tanzánie	190 419	náboženství se nepočítá	méně jak 10 000 (PEW research)
Venezuela	169 811	neuveďeno (méně než 7 000)	
Uganda	95 098	29 601 (v roce 2002 18 500)	
Čad	94 499	neuveďeno (méně než 50 000)	
Pákistán	87 259	33 734	
Myanmar	78 915	neuveďeno (méně než 30 844)	
Kolumbie	70 504	náboženství se nepočítá	
Thajsko	65 096	neuveďeno (méně než 1 701)	
Velká Británie	47 554	5 021	
Kanada	46 826	18 000 (polovina migrantů)	
Brazílie	42 108	neuveďeno (méně než 2 900)	
Panama	41 170	neuveďeno (méně než 1 200)	
Zimbabwe	39 893	neuveďeno (položka „ostatní náboženství“ udává 37 669)	
Mexiko	38 902	neuveďeno (méně než 3 760)	
Mauricius	23 742	645	
Austrálie	19 365	13 988 (polovina migrantů)	
celkem	6 072 306	maximálně 701 635*	

\* V případě Íránu, Papua Nové Guineje a Tanzánie jsem vycházela z údajů z pravého sloupce.

## Vysvětlení problému

Ve snaze vysvětlit řádový rozdíl mezi údaji o sčítání lidu a jinými doklady se v následujícím výkladu zaměřím na intenzivní bahá'istickou misi a způsob konverze (tzn. na příčinu vysokého počtu celkových stoupců), socializaci věřících a roli rituálů ve vytváření kolektivní náboženské identity (tzn. na příčinu malého počtu

aktivních stoupenců). Předpokladem je existence sekularizace<sup>36</sup> — ačkoliv ta je přítomná zejména v západních zemích. Druhým předpokladem je fakt, že bahá'ismus je náboženstvím, které klade na své stoupence vysoké požadavky v misii. Jelikož tedy na Západě dochází k úbytku jedinců, kteří mají zájem o náboženství, a bahá'ismus je zároveň náboženstvím vysokých požadavků, předpokládám, že musí mít obzvláště silné mechanismy vytváření náboženské identity jedince, které by zabraňovaly jeho odpadnutí.

### **Misie**

Při studiu historického vývoje počtu bahá'istů si všimneme častých skokových změn. Zatímco v roce 1963, tedy v roce, kdy vznikl tzv. Světový dům spravedlnosti (nejvyšší bahá'istická administrativní instituce), se k bahá'ismu celosvětově hlásilo (dle bahá'istických pramenů) méně než půl milionu stoupenců, v 80. letech 20. století již téměř pět milionů (dle bahá'istických zdrojů). Příčinou tohoto skoku jsou již zmíněné intenzivní misie, které v 70. a 80. letech 20. století měly podobu spontánních masových aktivit (oslovování lidí na ulici, pořádání přednášek apod.). Světový dům spravedlnosti v tomto období zdůrazňoval, že nový „deklarant“ (tzn. konvertita, viz níže) nemusí znát všechny „důkazy“, o tom, že Bahá'ulláh je prorok Boží, nemusí znát historii, zákony a principy bahá'ismu, ale „měl by být okouzlen nádherou Bahá'ulláhova učení a dotčen jeho láskou“.<sup>37</sup> Problém tohoto způsobu misie se projevil hned v několika zemích. Na jihu Spojených států amerických<sup>38</sup> tento způsob sice oslovil 20 tisíc deklarantů, ale pouze tisíc z nich se zúčastnilo dalších aktivit.<sup>39</sup> V této době tak vznikaly administrativní místní rady (viz níže), které existovaly pouze na „papíře“, a které byly tvořeny lidmi, kteří pouze podepsali deklarační kartičky, aniž by rozuměli závazku z toho plynoucího a jakkoli se v bahá'ismu dál angažovali.<sup>40</sup> Analogická situace nastala i na Tchaj-wanu, ve kterém se v roce 1968 nacházelo 488 bahá'istů a po masové misii v 80. a 90. letech 20. století 20 tisíc stoupenců. Na počátku roku 2000 jich většina byla pasivní a neúčastnila se bahá'istických aktivit.<sup>41</sup> Stejný způsob misie proběhl i v Indii, ve které se dodnes nachází dle bahá'istických pramenů a dle Arda nejvíce stoupenců. Ani

<sup>36</sup> Více např. Steve Bruce, *Secular Beats Spiritual: The Westernization of the Easternization of the West* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

<sup>37</sup> *Zpráva Světového domu spravedlnosti 13.7. 1964.* <<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/>> (1.10.2019).

<sup>38</sup> S ohledem na počet konvertitů byla misie ve Spojených státech nejméně úspěšná.

<sup>39</sup> Sandra Santolucito Kahn, *Encounter of Two Myths — Baha'i and Christian in the Rural American South, A Study of Transmythicization* (Santa Barbara: University of California, 1977).

<sup>40</sup> *Ibid.*, 167–168.

<sup>41</sup> David A. Palmer, „From Congregations to Small Group Community Building: Localizing the Bahá'í Faith in Hong Kong, Taiwan and Mainland China“, *Chinese Sociological Review* 45 (2012–2013), 78–98, 87–88.

během zdejší misie nebylo relevantní, zda konvertité znají bahá'istickou nauku, ale zda „věřili v pravdu Bahá'ulláha“, který byl prezentován jako jeden z avatarů Višny. Arabská a perská terminologie bahá'ismu byla nahrazena terminologií založenou na sanskrtu (Bahá'ullah byl označen jako Bhagavan Baha) a překlad textů byl natolik ovlivněn sanskrtem, že bylo (a je) obtížné poznat jejich neindickou předlohu.<sup>42</sup> Lze tak říci, že bahá'ismus nebyl v Indii prezentován jako distinktivní náboženství, ale byl záměrně vyjádřen v souladu s indickým prostředím. Tato inkluzivistická prezentace je paradoxní, jelikož v normativních bahá'istických textech nalezneme netolerantní a polemické chápání východních náboženství (zejména polyteistických náboženství) a rituálů.<sup>43</sup> Úspěch inkluzivistické misie ovšem nelze zapřít, neboť v jejím důsledku se mezi lety 1961 až 1970 zvýšil počet bahá'istů v Indii na 312 tisíc.<sup>44</sup> Na konci 90. let 20. století místní bahá'isté udávali více jak dva miliony stoupenců. Tento nárůst se však ve sčítání lidu neprojevil. Dle posledního sčítání lidu z roku 2011 se zde k bahá'ismu hlásí zhruba pět tisíc lidí.<sup>45</sup>

Z výše uvedených příkladů plynou dva závěry — na jednu stranu je bahá'ismus schopný skrze masové misie získat relativně rychle velký počet konvertitů, ale na druhou stranu není schopný je udržet. Způsob misie tak chápu jako první zdroj problému,<sup>46</sup> neboť historicky bahá'ismus nabyt největšího počtu stoupenců skrze takovou prezentaci sebe sama, která jej začleňovala do interpretačního rámce místních náboženství, a ne tak, aby se od nich odlišoval nebo distancoval. Můžeme se tak ptát, nakolik si byla většina konvertitů vůbec vědoma, že svou konverzi se pohybuje přes „hranice náboženství“ a že konvertuje, nikoliv reafiluje (tzn. nepohybuje se mezi různými konfesemi náboženství). Kdyby ne, bylo by to poměrně jednoduché vysvětlení, proč se ve sčítání lidu dlouhodobě neprojevuje bahá'istická misie. Přestože tuto domněnku nelze ověřit, ponechám ji jako otevřenou možnost, a budu se zabývat druhou variantou, a sice, že si konvertité

<sup>42</sup> William Garlington, „The Baha'i Faith in India: A Developmental Stage Approach“, *Occasional Papers in Shaykhi Babi and Baha'i Studies* 2 (1997). <[https://bahai-library.com/garlington\\_bahai\\_faith\\_india](https://bahai-library.com/garlington_bahai_faith_india)> (1.10.2019).

<sup>43</sup> Když 'Abdulbahá' hovoří např. o konfucianismu a buddhismu, říká, že Konfuciovo a Buddhovo učení se ztratilo a místo toho vznikly „primitivní zvyky“, jež vedou k uctívání „smyšlených bohů“. Obecně uctívání materiálních a přírodních („kámen, hrouda země nebo jíl“) předmětů chápe jako největší hanbu člověka. Abdu'l-Bahá, *Odpovědi na některé otázky* (Mladá Boleslav: Bahá'i nakladatelství, 1998), otázka 4. Více viz např. Magdalena Vytlačilová, „Ježíš a křesťanství v pohledu textů bábistické a bahá'istické menšiny“, *Parrésia* 12, 2018, s. 227-236.

<sup>44</sup> Garlington, „The Baha'i Faith in India“.

<sup>45</sup> Viz sčítání lidu <[http://www.censusindia.gov.in/Census\\_And\\_You/religion.aspx](http://www.censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx)>; <http://www.censusindia.gov.in/2011census/DDW00C-01%20Appendix%20MDDS.xlsx> (1.10.2019).

<sup>46</sup> Tohoto problému si jsou bahá'istické instituce vědomy. Viz např. Paul Lample, „Learning and the Evolution of the Bahá'í Community“. <<https://bahai-studies.ca/wp-content/uploads/2014/03/ABS2008PaulLample.pdf>> (1.10.2019).

uvědomovali „pohyb přes náboženské hranice“. Dohromady však budu obě tyto možnosti chápat jako komplementární možná vysvětlení. Ačkoliv v současnosti mají bahá'isté jiné způsoby prezentace sebe sama, nic to nemění na tom, že konvertité ze starších misí stále v číslech figurují. Intenzita misí v současnosti stále zůstává a lze říci, že je silnější než v minulosti.<sup>47</sup>

### Tvoření náboženské identity

1) Konverze. Jak jsem uvedla, formální stvrzení konverze k bahá'ismu spočívá v podepsání deklarační kartičky a konverze jako taková není spojena s iniciačním nebo přechodovým rituálem, v němž by explicitně docházelo ke změně náboženské identity a společenského statusu.<sup>48</sup> Absence iniciačního rituálu částečně podporuje výše uvedenou domněnku, a sice, že tam, kde se bahá'ismus prezentoval v souladu s místními náboženstvími, nemuselo být deklarantům jasné, že konvertují k jinému náboženství. Tato domněnka však dle mého názoru platí spíše ve východních, ne tolik rozvinutých zemích jako je např. Uganda nebo Indie, v nichž bahá'ismus cílí především na vesnickou populaci. V případech západních států nabízejí sociologové, kteří studovali americké a dánské bahá'isty, jiný obraz konvertitů. Mike McMullen se zabýval americkými bahá'isty, přičemž místní stoupence označil v navázání na Johna Loflanda a Normana Skonovda jako „intelektuální konvertity“.<sup>49</sup> „Intelektuální konvertité“ jsou dle výše uvedených badatelů typičtí tím, že je ke konverzi nevede společenský tlak, a náboženství, ke kterému konvertovali, znají skrze vlastní hledání „nových možností bytí“ a četbu knih nebo návštěvy různých přednášek apod.<sup>50</sup> Margit Warburgová se zabývá dánskými bahá'isty a uvádí podobný profil konvertitů, které označuje jako „hledáče“ (seekers), když říká, že jí zkoumaní bahá'isté se před svou konverzí aktivně zajímali o jiná nekřesťanská náboženství.<sup>51</sup> Warburgová a McMullen tak došli ke stejným závěrům, které mimo jiné zahrnují poznatek, že západním konvertitům bylo zřejmé, že se jedná o jiné náboženství. Jestliže tito konvertité aktivně vyhledávali jiná náboženství před svou konverzí, nevylučuje to dle mého názoru, že po nějakém

<sup>47</sup> Paul Lample, „Spiritual Conquest of the Planet“. <[https://bahai-library.com/lample\\_spiritual\\_conquest\\_planet](https://bahai-library.com/lample_spiritual_conquest_planet)> (1.10.2019).

<sup>48</sup> Arnold van Gennep, *Přechodové rituály: Systematické Studium Rituálů* (Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1996), 67–109; Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, „Converting: stages of religious change“, in *Contemporary Practices and Controversies*, edited by Christopher Lamp and M. Darrol Bryant (London — New York: Cassell, 1999), 23–34.

<sup>49</sup> Mike McMullen, *The Bahá'í: Religious Construction of a Global Identity* (New Brunswick — New Jersey — London: Rutgers University Press, 2000), 16.

<sup>50</sup> John Lofland and Norman Skonovd, „Conversion Motifs“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), 373–385, 376.

<sup>51</sup> Margit Warburg, „Seeking the Seekers in the Sociology of Religion“, *Social Compass* 48 (2011), 91–101.



čase u bahá'ismu, se budou zajímat o jiná. Aby tomu bahá'ismus zabránil, musí mít, jak jsem výše uvedla, dostatečné prostředky k utváření silné náboženské identity jedince. Jeden faktor, který k tomu přispívá, však v bahá'ismu chybí, a tím je rituálně performovaná konverze.

2) Socializace. Dále mě bude zajímat, jak probíhá náboženská socializace dospělých konvertitů. Jelikož je bahá'ismus nejrozšířenější v zemích, ve kterých není islám dominantním náboženstvím, chápu jej v takovém prostředí jednoduše jako „nepůvodní“. Z toho důvodu předpokládám, že náboženská socializace probíhá primárně v náboženském kolektivu a nikoliv v rodině nebo širší kultuře.

Hlavní roli v socializaci bahá'istů hrají tzv. místní duchovní rady (local spiritual assemblies), které uskutečňují plány vytvořené národními duchovními radami a Světovým domem spravedlnosti. Důraz na větší socializaci jedinců je v bahá'ismu přítomný přibližně od 90. let 20. století, ačkoliv již dříve existovaly programy, které se zaměřovaly na integraci nových stoupenců. Světový dům spravedlnosti od 21. století reflektoval pomalý nárůst počtu věřících a interpretoval jej jako „špatnou implementaci plánů na šíření víry“. Americká národní rada proto snížila tlak na získání nových konvertitů, a naopak se snažila oživit život komunit skrze podporu tzv. klíčových aktivit (core activities).<sup>52</sup> Tyto socializační programy se skládají z různých vzdělávacích kurzů<sup>53</sup> a shromáždění (devotional gatherings), během nichž se čtou úryvky z bahá'istických textů, přičemž počet těchto aktivit se dle bahá'istických pramenů mezi lety 1996 a 2019 zdvojnásobil.<sup>54</sup> Dle posledních údajů z roku 2020 se těchto aktivit ve Spojených státech zúčastnilo 57 tisíc lidí, z nichž téměř 40% nebylo stoupenci bahá'ismu.<sup>55</sup> Kromě akcí, které se konají se záměrem socializace konvertitů, se bahá'isté setkávají během tzv. Slavnosti devatenáctého dne.

Jako problematický aspekt socializace v bahá'ismu chápu především absenci náboženských specialistů a expertů, kteří by jedincům dokázali charismaticky zpřítomnit nauku a upevnit ji v paměti.<sup>56</sup> Nauka je v bahá'istických kurzech totiž předávána skrze písemné testy, v nichž je uveden úryvek bahá'istického textu

<sup>52</sup> Například studijní kroužky, modlitební shromáždění, program pro děti mezi 11 až 14 lety apod. Těchto událostí se mohou účastnit i nebahá'isté. <<https://bahaiteachings.org/bahai-core-activities>> (1.10.2019).

<sup>53</sup> Kurzy jsou pořádány institutem Ruhi, jehož materiály jsou volně dostupné na internetu. <<https://www.ruhi.org/materials/list.php>>; <<http://bahaistudies.net/ruhi/ruhi1.pdf>> (1.10.2019).

<sup>54</sup> Universal House of Justice, *Ridvan 2019*.

<sup>55</sup> Ridván 2020 Annual Report, National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, 4.

<sup>56</sup> K důležitosti náboženských specialistů pro upevnění nauky viz Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walmart Creek — Lanham — New York — Toronto — Oxford: Altamira Press, 2004) 67–69.



a stoupenci zaškrťávají (popř. doplňují) písemné odpovědi.<sup>57</sup> Na neefektivitu bahá'istických vzdělávacích aktivit si stěžoval Paul Lample, jeden ze členů Světového domu spravedlnosti, který tvrdil, že i přes intenzivní vzdělávací programy mají bahá'isté nízký zájem o kurzy, popř., že taková praxe nemotivuje navštěvující nebahá'isty ke konverzím. První kurz Ruhi institutu za osmnáct let jeho existence, dokončilo 275 tisíc lidí (bahá'istů i nebahá'istů), což s ohledem na fakt, že bahá'isté udávají zhruba pět milionů stoupců, je zanedbatelný počet. Poslední sedmý kurz dokončilo 45 tisíc lidí, což je ještě více zanedbatelný počet.<sup>58</sup>

### Rituály

V bahá'ismu se nevyskytují žádní náboženští specialisté (bahá'istické texty explicitně existenci rituálních specialistů zakazují) a samotné rituály bahá'ismus hodnotí jako zbytečné a zastaralé. Tento přístup se projevuje v jednom bahá'ismem deklarovaném principu, a sice v tzv. „nezávislém zkoumání pravdy“. Toto zkoumání se vztahuje na „náboženskou pravdu“ a 'Abdulbahá' skrze něj kritizuje rituály, když říká, že „člověk nemá slepě následovat zvyky svých předků“.<sup>59</sup> Zda bahá'ismus obsahuje rituály či nikoliv, je samozřejmě závislé na definici rituálu. S ohledem na cíl mého výzkumu chápu rituál v navázání na Geertze jako jednání, jež zakládá a posiluje vazbu mezi etosem a světonázorem, tzn. upevňuje víru.<sup>60</sup> K těmto efektům dochází dle něj zejména během složitých a veřejných rituálů („kulturních představení“).<sup>61</sup> Pro přehlednost výkladu definuji rituál i substančně jako záměrně opakované náboženské jednání s předepsaným průběhem a významem, které odkazuje k transcenci (rituál se tedy skládá z předepsaného významu, předepsaného a repetitivního jednání a zahrnuje vědomé rozhodnutí účasti na rituálu). Výklad zaměřím na takovou praxi, která je prováděna, a nikoliv na předpisy, jejichž provádění není doloženo.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> V jedné sekci je například uvedena krátká věta o Muhammadovi (Muhammad has said that prayer is like a ladder suspended between heaven and earth by which we can ascend to paradise.), k níž je přiloženo několik otázek, na které student odpovídá (Who is Muhammad? What does Muhammad say about prayer? In what sense is prayer like a ladder?). Ruhi institut, kniha první, sekce dvě. <<http://bahaistudies.net/ruhi/ruhi1.pdf>> (1.10.2019).

<sup>58</sup> Každý kurz je dlouhý zhruba 40 vyučovacími hodinami, přičemž celkově obsahuje studium deseti knih.

<sup>59</sup> „Whereas the religion of forefathers and ancestors is based upon blind imitation — man should investigate the truth“. Abdulbahá', „Twelve Basic Bahai Principles“, *Star of the West* 11 (1920) 4.

<sup>60</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 100; Ke vztahu rituálů a identity viz např. Jan Platvoet and Karel van der Toorn, „Pluralism and Identity. An Epilogue,“ in *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, edited by Idem (Leiden: Brill, 1995), 347–360; Christoph Wulf, „Praxis“, in *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, edited by Jens Kreinath and Jan Snoek and Michael Stausberg (Leiden: Brill, 2006), 395–411, 399–400.

<sup>61</sup> Geertz, *Islam Observed*, 106.

<sup>62</sup> Normativní praxe vychází z arabských a perských textů Bahá'ulláha a 'Abdulbahá'a, z nichž většina nebyla

Podle výše uvedené substanciální definice nalezneme v bahá'ismu dva druhy praktikovaných rituálů, které splňují výše uvedené parametry, a sice modlitbu (*salát*) a půst.<sup>63</sup> Povinnou modlitbu musí věřící pronést třikrát denně (vybírání si z pěti textů),<sup>64</sup> a plní během ní předepsané úkony, včetně rituálního umytí (navzdory tomu, že koncept rituální čistoty je v bahá'ismu zrušen).<sup>65</sup> Všechny modlitby musí být proneseny směrem k Bahá'ulláhově hrobu v Izraeli (jeho hrob je *qibla*). Další povinnou modlitbou je modlitba, která se sborově čte za mrtvého během pohřbu.<sup>66</sup> Předepsaným významem modlitby je nasměrování duše věřícího k Bohu.<sup>67</sup> Kromě výše uvedených modliteb má věřící povinnost pronášet konkrétní modlitby v době nemoci, po špatných snech anebo v „nesnadné době“ (tzv. „odstraňovač nesnází“).<sup>68</sup> Některé tyto modlitby nemají blíže předepsaný průběh, ačkoliv dle Denise MacEoina je běžné, že bahá'isté čtou „odstraňovač nesnází“ několikrát za sebou (např. 9x, 19x, 45x nebo 95x — všechny tyto hodnoty mají v bahá'ismu náboženský význam).<sup>69</sup> Druhou výjimkou je tzv. „dlouhá léčící modlitba“, která dle 'Abdulbahá'a má ochraňovat toho, kdo ji nosí u sebe, a která musí být nahlas recitována. Půst bahá'isté drží poslední bahá'istický měsíc v roce (bahá'istický kalendář se skládá z devatenácti měsíců po devatenácti dnech), během něhož se od úsvitu do západu slunce zdržují jídla a pití. Podobně jako v islámu jsou v bahá'ismu zproštěni povinností modliteb a půstu staří a nemocní lidé, menstrující a těhotné ženy apod.<sup>70</sup>

Některá bahá'istické přikázané aktivity jsou repetitivní a nábožensky zdůvodněné, avšak mají pouze velmi obecně předepsaný průběh, který spočívá pouze v samotné povinnosti je praktikovat a jejich označení jako rituál může být zavádějící. Jedná se např. o dobrovolné pravidelné odevzdání 19% ze svého příjmu, s výjimkou toho, co je nutné pro pohodlný život, povinnost jednou za devatenáct let obměnit nábytek, ranní a večerní četbu Bahá'ulláhových textů anebo povinnost nepracovat během devíti svátků. Jelikož předepsaný průběh v definici rituálu

---

přeložena do cizích jazyků. Nepředpokládám tak, že by se nearabští a neiránské bahá'isté (tedy většina) touto praxí řídili.

<sup>63</sup> Veškerá bahá'istická praxe se vztahuje na jedince od patnácti let.

<sup>64</sup> Dlouhou modlitbu musí věřící pronést jednou během dvacetičtyř hodin.

<sup>65</sup> Bahá'u'lláh, *Kitáb-I-Aqdas*, přikázání 75.

<sup>66</sup> Ibid., přikázání 8.

<sup>67</sup> Bahá'u'lláh, *The Importance of Prayer, Meditation and a Devotional Attitude*. <<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/compilations/importance-prayer-meditation-devotional-attitude/importance-prayer-meditation-devotional-attitude.pdf?55277df1>> (1.10.2019).

<sup>68</sup> Zní takto: „Je nějaký Vysvoboditel z těžkostí kromě Boha? Rci: Chválen buď Bůh! On jest Bůh! Všichni jsou jeho sluhové a všichni se řídí jeho příkazem.“

<sup>69</sup> Denis MacEoin, *Rituals in Babi and Bahai* (London: British Academic Press, 1994), 45.

<sup>70</sup> Bahá'u'lláh, *Kitáb-I-Aqdas*, přikázání 13, 136.

chápu jako stěžejní, nepovažuji výše uvedená jednání za rituální. Některá nařízení jako například pouť (hadždž) mají předepsaný průběh a význam, ale nelze je z důvodu zničení poutních staveb vykonávat. Mimo jiné bahá'isté mohou navštívit Bahá'ulláhův hrob v izraelském Akká, nicméně návštěva není opatřena rituálními předpisy.<sup>71</sup>

Dle výše uvedené substanciální definice nejsou v bahá'ismu žádné kolektivní rituály, kterých by se jedinec pravidelně účastnil. Ačkoliv bahá'isté organizují pravidelné setkání<sup>72</sup> jednou za devatenáct dní (tzv. Slavnost devatenáctého dne), toto setkání má velice obecně předepsaný průběh — dělí se na „duchovní“ část, administrativní část a na pohoštění. Předepsaným významem Slavnosti je dle Bahá'ulláha posílení vnitřních vazeb („aby se vaše srdce navzájem spojila“), ačkoliv Shoghi Effendi udával pragmatičtější důvod, když psal, že účelem setkání je zprostředkování různých návrhů věřících národním radám. Přesto, že se během setkání čtou náboženské texty, náboženské zdůvodnění nebo náboženský význam tohoto setkávání není akcentován. Všechny aktivity, které se vykonávají během Slavnosti lze vykonávat mimo Slavnost samotnou, přičemž prostorový „setting“ Slavnosti není rovněž přesně vymezen — věřící se mohou setkávat u sebe doma anebo v místních duchovních radách. Z výše uvedeného popisu plyne, že jestliže se bahá'isté setkávají v pro ně každodenním prostředí, vzpomínky a hodnoty, která generuje Slavnost devatenáctého dne, nejsou pevně fixovány na konkrétní prostředí a nemohou být pravidelně evokovány a nejsou speciálně materiálně zhmotněny.

Stručně řečeno — jedinou kolektivní opakující se činností v bahá'ismu je tzv. Slavnost devatenáctého dne. Ačkoliv je repetitivní, Slavnost není pro věřící povinná, není zarámovaná do časového a prostorového rámce, a činnosti, které jsou během ní vykonávány, může věřící vykonávat i samostatně. Jestliže jsem výše v navázání na Geertze uvedla, že nejdůležitější rituály jsou ty složité a veřejné, neboť během nich dochází k udržování a formování víry, plyne z výkladu rituálů v bahá'ismu, že bahá'ismus nedisponuje obvyklými mechanismy pro formování víry. To se dle mého názoru projevuje ve vysoké míře apostáze. Pro odvození míry odpadlictví, popř. neaktivity, nemusíme vycházet pouze z rozdílu mezi počty stoupenců, které udávají bahá'isté nebo např. Arda, a sčítání lidu, ale i z interních

<sup>71</sup> Poutí (hadždž) je předepsaná do Bahá'ulláha domu v Bagdádu a domu Bába v Šírázu. Třetí místo „návštěvy“ (zijára) je Bahá'ulláhova hrobka blízko Akká, která je dle 'Abdulbahá'a nejposvátnějším místem na zemi. Návštěva tohoto místa již není opatřena rituálními instrukcemi. Dle Denise MacEoina íránští návštěvníci stále dodržují šíitské zvyklosti, které se týkají návštěvy důležitých míst jako např. políbení prahu a a překlada dveří, dotýkání se zdi apod. MacEoin, *Rituals in Babism and Baha'ism*, 58.

<sup>72</sup> (Dopis Shoghi Effendiho Národní radě Spojených států a Kanady z 18.11.1933 v Helen Hornby, *Lights of Guidance: A Bahá'í Reference File*, [New Delhi: Bahá'í Publishing Trust, 2016], paragraf 795.)

bahá'istických statistik, které uvádí počty známých a neznámých adres. Jelikož s neznámou adresou a tedy i neplatným bahá'istickým průkazem se bahá'ista nemůže zúčastnit administrativních aktivit (např. voleb v místních radách), které jsou v bahá'ismu náboženskou povinností, chápu i tyto členy jako neaktivní. Dle bahá'istické statistiky z roku 1979 bylo ve Spojených státech celkově 75 tisíc bahá'istů, z nichž 27 tisíc mělo neznámou adresu, v roce 2020 mělo známou adresu 72 tisíc stoupenců z celkového počtu 177 647 registrovaných.<sup>73</sup>

V tomto případě je rozdíl mezi aktivními a neaktivními stoupenci menší, avšak je třeba brát v úvahu, že známá adresa neimplikuje, že se jedinec považuje za bahá'istů. O velké míře apostáze v průběhu vývoje bahá'ismu informovali i bahá'ističtí autoři, kteří měli přístup k archivům přístupným pouze bahá'istům.<sup>74</sup>

### **Exkurz: Bádání a bahá'istické rituály**

Rituály a jejich funkcí v bahá'ismu se zabývali pokud vím, pouze dva badatelé — bahá'ista a apologeta Moojan Momen a již uvedená dánská socioložka náboženství Warburgová. Momen argumentoval na základě bahá'istické teologie a nikoliv na základě teorie rituálů a tvrdil, že bahá'ismus rozostřuje hranice mezi „posvátnou“ a „profánní“ sférou světa do takové míry, že veškerý prostor a čas se stává posvátným. Z toho důvodu bahá'ismus dle Momena nepotřebuje rituály, které by vytvářely „posvátný prostor“.<sup>75</sup> Společenskou jednotu dle něj vytváří rovněž bahá'istická teologie, a sice tyto aspekty: 1) koncept „smlouvy“, kterou Momen chápe jako zákaz autoritativní interpretace bahá'istických textů, který bahá'ismus „chrání“ před štěpením, 2) vize jednoty světa, která vede 3) ke společně vynakládanému úsilí pro dosažení této vize. Jelikož Momen apologeticky a apriori předpokládá jednotu bahá'ismu, nedokládá ji, neproblematicky předpokládá, že koncept smlouvy vede k jednotě (vede k ní pouze iluzorně skrze exkomunikaci),<sup>76</sup> argumentuje idealisticky (předpokládá, že společná vize světa automaticky vede ke společně vynaloženému úsilí), s jeho závěry v textu nepracuji.

Warburgová na rozdíl od Momena argumentuje, že bahá'ismus obsahuje rituál, ačkoliv její argumentace je místy konfušní. V textu argumentuje funkcionalistickou definicí, když říká, že bahá'istickým rituálem, který zakládá a udržuje identitu věřícího, je pravidelné darování peněz (tzv. *huququlláh*). O témže aktu však současně tvrdí, že má „spoustu společných prvků s rituály“, a není tak jasné, zda tento akt je rituálem nebo nikoliv. Její závěr však nepovažuji za analyticky nosný, neboť

<sup>73</sup> Ridván 2020, 17.

<sup>74</sup> Viz např. Garlington, *The Baha'i Faith in America*.

<sup>75</sup> Moojan Momen, „The Merging of the Sacred and the Profane: What Substitutes for Ritual in the Baha'i Faith?“, *Implicit Religion* 16 (2013), 157–168, 163.

<sup>76</sup> V praxi tento koncept „smlouvy“ vede k jednotě skrze exkomunikaci z důvodu nevhodných názorů.

se dle mého názoru jedná spíš o ritualizované jednání než náboženský rituál.<sup>77</sup> Znamená to, že při takovém jednání se člověk nedostává do ritualizovaného kontaktu s daným náboženským světonázorem, jenž by umožnil jeho vnitřní přijetí, jeho internalizaci.<sup>78</sup> Rituálům se věnoval i MacEoin ve své monografii *Rituals in Babism and Baha'ism*, nicméně jeho publikace je popisem textů, které chápe jako rituální, a nezajímá se o jejich funkci apod.

### Závěr a predikce do budoucna

Výše jsem bahá'ismus představila jako náboženství, které je relativně úspěšné ve své masové misii,<sup>79</sup> které nemá iniciační nebo vstupní rituál, a které přesto, že má silně nábožensky zdůvodněnou každodenní praxi, nedisponuje kolektivními rituály ani náboženskými specialisty. Rituály, kterými bahá'ismus disponuje, jsou individuální (modlitby, půst). Tyto uvedené body chápu jako hlavní příčinu vysoké míry apostáze v bahá'ismu. Nauka bahá'ismu je zaměřena především na otázky týkající se „života na zemi“, na sociální reformy, přičemž již samotná nejdůležitější kniha bahá'ismu *Nejsvětější kniha* představuje dle bahá'ismu budoucí ústavu celého světa. Cílem bahá'ismu (a dle bahá'ismu i spásou) je vlastní celosvětové rozšíření skrze systematické plány vytvářené vysoce rozvinutou administrativní strukturou.

S ohledem na výše uvedené problémy, které jsou bahá'ismu inherentní, nepředpokládám, že by se počet bahá'istů v blízké době nějak rapidně a stabilně navýšil, nebo, že by se bahá'ismus vůbec stal „hlavním náboženstvím světa“, jak samotní bahá'isté očekávají. Jen ve Spojených státech za rok 2020 konvertovalo k bahá'ismu 526 dospělých, kteří zaregistrovali svých 430 dětí, což je v kontextu této země zanedbatelný nárůst.<sup>80</sup> Problém růstu bahá'ismu a neschopnost utvářet silnou nebo trvalou náboženskou identitu se mj. projevuje v zanedbatelném počtu dětí — dle bahá'istických pramenů současná bahá'istická populace ve Spojených státech zahrnuje pouze 6% dětí,<sup>81</sup> což je opět v ostrém kontrastu s populačním průměrem 24%. Nízký poměr dětí může být zapříčiněn tím, že v bahá'istických rodinách neprobíhá dostatečná náboženská socializace anebo, že dostatečné množství bahá'istů neregistruje své děti z důvodu vlastní neaktivity. Skeptické vůči růstu bahá'ismu je i Pew Research centrum, které v predikci vývoje

<sup>77</sup> Margit Warburg, „Economic Rituals: The Structure and Meaning of Donations in the Baha'i Religion“, *Social Compass* 40 (1993), 25–31.

<sup>78</sup> Geertz, *Islam Observed...*, 100.

<sup>79</sup> Zejména na východě a v méně rozvinutých oblastech. O Evropě a Spojených státech amerických to dle mého názoru rozhodně nelze říci.

<sup>80</sup> Ridván 2020, 17.

<sup>81</sup> Ibid.

náboženství do roku 2050 bahá'ismus zmiňuje pouze okrajově, když předpovídá, že náboženstvím jako je bahá'ismus, džinismus, sikhismus a taoismus vzroste celkově počet stoupenců o 6%, což dle centra činí mezi lety 2015 až 2050 celkový nárůst tří milionů stoupenců.<sup>82</sup> Skepsi vůči stabilnímu růstu potvrzují i různá sčítání lidu z minulosti, v nichž můžeme najít cokoli jen ne stabilitu růstu (jako například v případě sčítání lidu ve Spojených státech). Badatelé Frederick Bird a Bill Reimer, kteří se v 80. letech 20. století zabývali mírou participace v nových náboženských hnutích v okolí Montrealu, došli k podobnému závěru, když dle jejich měření měli bahá'isté jednu z nejvyšších měr apostáze (turnover rate), a sice 81,2%. Větší míru odpadctví mělo pouze scientologické náboženství.<sup>83</sup> Jestliže porovnáme rozdíl mezi mým součtem ze sčítání lidu a údaji z Arda nebo s bahá'istickými údaji, dojdeme k míře odpadnutí zhruba 90%, což je podobné číslo, k němuž došli Bird a Reimer. Frustrace z negativního růstu a stagnace zejména v západních zemích si je vědom i Světový dům spravedlnosti a čelí jí i věřící.<sup>84</sup> I tato frustrace může negativně vést k apostázi.

---

<sup>82</sup> „The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050“, Pew Research Center April 2, 2015, 8. <<https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>> (1.10.2019).

<sup>83</sup> Frederick Bird and Bill Reimer, „Participation Rates in New Religious and Para-Religious Movements“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 21 (1982), 1–14.

<sup>84</sup> Dopis „Enrollment and limited growth of the Bahá'í community“ Světového domu spravedlnosti z 22.8.2002. <[https://bahai-library.com/uhj\\_enrollments\\_growth](https://bahai-library.com/uhj_enrollments_growth)> (1.10.2019).

# VYUŽITÍ WHITEHOUSOVY TEORIE MODŮ RELIGIOZITY K VÝZKUMU RITUÁLU VEČERNÍ ŠABATOVÉ BOHOSLUŽBY<sup>1</sup>

**DOMINIKA ŠIMLOVÁ**

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*simlova.d@gmail.com*

## **THE USE OF THE THEORY OF DIVERGENT MODES OF RELIGIOSITY ON THE RITUAL OF THE SHABBAT EVENING SERVICE**

**Abstract:** This study considers the possible application of the Theory of divergent Modes of Religiosity in the research context of the Shabbat evening service. The Modes of Religiosity Theory was formulated by British anthropologist Harvey Whitehouse, a significant representative of the first generation of the cognitive science of religion (CSR). This article shows that it is possible to apply the theory as an analytical tool in the study of rituals. Clarification concerning the usage of Whitehouse's thesis in the example of the traditional Shabbat evening service is made, which is presented under the theme of a "complex ritual" (following B. Gladigow). Due to the local and ideological diversity of the ritual and clear application of the theory, a standard course is of the traditional evening Shabbat service is constructed, a course which is based on the theoretical starting points of R. Grimese. Such a ritual in fact constitutes actual praxis in the real world. Through application of the main arguments from the Modes Theory (by substitution of variable characteristics) regarding the constructed course of rituals, a possible cognitive oriented explanation of service which shows the limits of practical usage of the Theory may be generated. The goal of this interpretation is a critical delimitation of the resulting explanation with the intent of taking a unique stand to clear the use of Whitehouse's Modes of Religiosity Theory as an analytic tool for research into rituals.

**Keywords:** ritual; the theory of divergent Modes of Religiosity; Harvey Whitehouse; Shabbat evening service

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 5, p. 71 – 91.

DOI: 10.14712/12117617.92.1.5

## **Úvod**

V předložené studii zvažuji možnosti využití teorie modů religiozity v kontextu výzkumu rituálu večerní šabatové bohoslužby. V první části uvádím do teorie modů religiozity, kterou zformuloval britský antropolog Harvey Whitehouse (narozen 1964), představitel první generace proudu kognitivní vědy o náboženství. S ohledem především na Whitehousovo dílo *Modes of Religiosity* (2004) jsem

<sup>1</sup> Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.



se podle vybraných důrazů teorie zaměřila na tři body (výčet sociopolitických a psychologických charakteristik a s nimi související interakce specifických hypotéz, důraz na nálezy kognitivní psychologie, vybraná kritika teorie), jež podle mého názoru podněcují k položení tří otázek, na které navazují v závěru. Ve druhé části studie je mým záměrem stručně představit židovský svátek šabat, v jehož rámci se zaměřuji na rituál večerní šabatové bohoslužby a upřednostňuji perspektivu synagogální liturgie. Z důvodu lokální a ideologické diverzity rituálu a také za účelem srozumitelné argumentace konstruuji standardní průběh tradiční večerní šabatové bohoslužby, který se zakládá na teoretických východiscích (rituálních elementů podle R. Grimese) a rituálním „scenáři“ bohoslužby. Vykonstruovaný rituál se podle mého názoru objevuje i v praxi, tedy ve skutečném světě. Na příkladu tradiční večerní šabatové bohoslužby, kterou (podle B. Gladigowa) tematizují jako „komplexní rituál“, aplikuji Whitehousovy teze a hypotézy ve třetí části studie. Prostřednictvím aplikace argumentů teorie modů na vykonstruovaný průběh rituálu ukazují limity využití teorie (například v případě použití metod). Cílem mého výkladu je zaujetí vlastního stanoviska k využití Whitehousovy teorie modů, které předkládám ve čtvrté části studie. I přes limity, které objasňuji pomocí odpovědí na tři otázky z první části, se domnívám, že Whitehousovu teorii lze využít jako analytický nástroj k výzkumu rituálů.

### 1. Část: Teorie modů religiozity

Současný britský antropolog Harvey Whitehouse (narozen 1964) představil na počátku 90. let kognitivně orientovanou<sup>2</sup> teorii modů religiozity. Hlavní důrazy teorie postupně rozvíjel v řadě článků a především ve třech knihách, které budou předmětem stručné analýzy v předloženém výkladu.<sup>3</sup> V první publikaci *Inside the Cult* (1995) vyvozuje autor z dat svého terénního výzkumu v oblasti Papuy Nové Guiney rozdílné rituální praxe dvou tamních náboženských skupin: větší „mainstreamové“ a menší „odštěpené“, čímž předkládá nástin teorie modů. Ideologie

---

<sup>2</sup> Výchozím bodem je v rámci teorie to, jak (podle psychologických studií a experimentů) fungují kognitivní procesy. Whitehouse je společně s T. Lawsonem, P. Boyerem, D. Sperberem a R. McCauley řazen mezi první zastánce tzv. Kognitivní vědy o náboženství (CSR), která se podstatně vyvíjela zhruba od 90. let 20. století. Představitelé CSR sdílejí o studiu náboženství následující předpoklady: univerzalitu lidského kognitivního vybavení, přijetí teze o nadpřirozených agentech s kontra-intuitivními vlastnostmi, evoluce náboženství, procesem selekce a přirozenosti náboženství. Vycházím z ŠIMLOVÁ, Dominika. Kognice a Rituál: Aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha. 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, s. 32.

<sup>3</sup> Analyzované publikace: WHITEHOUSE, Harvey. *Inside the cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press, 1995. ISBN 0-19-827981-7.; WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-823415-5.; WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, California: AltaMira Press, 2004. ISBN 0-7591-0614-2.



větší mainstreamové skupiny spočívá na ustanovení verbálně kodifikované doktríny a exegeze a je pro ni charakteristická centralizace, hierarchie, expanzionismus, proto podle Whitehouse zastupuje doktrinální modus religiozity. Oproti tomu charakteristiky menší odštěpené skupiny vytvářejí imagistický modus, pro který jsou typické nonverbální formy doktríny a intenzivní emocionalita, především v rituálech.<sup>4</sup> Lze shrnout, že v centru zájmu *Inside the Cult* stojí zejména prezentace historie, politických aktivit a rituálů náboženského hnutí Pomio Kivung v Melanésii. Další rozšíření teorie modů se nachází ve druhé knize *Arguments and Icons* (2000), ve které je kladen důraz na roli poznatků z experimentální psychologie, především studia paměti.<sup>5</sup> K tomu se Whitehouse soustředí na aplikaci charakteristik modů, které ilustruje nejen na etnografických datech z Melanésie, ale uvádí i příklady z historie prehistorických náboženství nebo evropského reformního křesťanství. Autor navrhuje, že teorii lze využít na různou problematiku v dějinách náboženství. Ve třetí publikaci *Modes of Religiosity* (2004), která je v kontextu předešlých prací podle mého názoru teoreticky nejfundovanější, navazuje a rozvádí některá předchozí témata. V tomto výkladu se zaměřím na Whitehousovo rozpracování témat, kterým se věnuji v bodech: 1) výčet sociopolitických a psychologických charakteristik a interakce specifických hypotéz, 2) vliv fungování kognitivních procesů na rituál a teorie paměti, 3) reakce na kritiku od T. Lawsona a R. McCauleyho.

1. Teorie modů se zakládá na rozlišení dvou pomyslných náboženských praxí: první typ praxe je vysoce emocionální a druhý typ odpovídá klidnému, opakovanému a rutinnímu stavu.<sup>6</sup> Jak bylo výše uvedeno, Whitehouse rozlišuje mezi doktrinálním (první typ) a imagistickým (druhý typ) modelem religiozity. V *Modes of Religiosity* Whitehouse doplňuje, že nepředpokládá reálnou existenci modů ve světě, tedy, že není možné určit, zda je konkrétní rituál imagistický nebo doktrinální. Mody raději představují „konečné stavy“ a přirovnány jsou také k „atraktivním“ pozicím. Podstatné podle autora je, k jakému konečnému stavu nebo „atraktivní“ pozici určitá tradice nebo rituál směřuje. Tendenci títnutí směrem k „atraktivní“ pozici je možné určit s ohledem na

<sup>4</sup> Whitehouse shrnul pro každý modus 13 kontrastujících charakteristik v WHITEHOUSE, *Inside the cult*, s. 193-198. Teorie modů je tedy stručně představena v závěru knihy. Důraz je kladen na poznatky kognitivní psychologie, například využití konceptu *flashbulb memory*, tzv. zábleskových/živých vzpomínek (s. 195).

<sup>5</sup> Paměť zde rozlišuje na epizodickou, jež je typická pro imagistický modus a sémantickou, jež je oproti tomu charakteristická pro modus doktrinální. Viz WHITEHOUSE, *Arguments and Icons*, s. 5-12.

<sup>6</sup> Proklamace návaznosti na badatele M. Webera, E. Gellnera, V. Turnera, R. Benedictovou aj., kteří rozpracovali různé dichotomie náboženských praxí, se objevuje již v *Inside the Cult* (s. 203). Nicméně podle Whitehouse předešla teorie modů předchozí teorii z důvodu větší komplexnosti proměnných charakteristik dané praxe, které jsou propojeny s nálezy z kognitivní psychologie. Whitehousovým cílem předloženým v *Modes of Religiosity* je objasnit, proč tyto kontrastující modality nastaly (s. 64).

charakteristiky, jejichž výčet Whitehouse předkládá na více místech<sup>7</sup> a které lze rozdělit na kognitivní, vymezené psychologicky a sociopolitické, vymezené na bázi skupin a populace. V *Modes of Religiosity* bylo předloženo dvanáct proměnných charakteristik, podle kterých se v tomto výkladu řídím.<sup>8</sup> Zprv se jedná o *psychologické* charakteristiky: frekvence, míra vzrušení, paměťový systém, rituální význam, techniky zjevení; a zadruhé o *sociopolitické* charakteristiky: sociální soudržnost, vůdcovství, inkluze/exkluzivita, rozsah/šíření, velikost, stupeň uniformity, struktura. Určení charakteristik je důležité pro obsah specifických hypotéz, které interagují kauzálním způsobem. V knize *Modes of Religiosity* Whitehouse předkládá osm vzájemně se podporujících hypotéz pro každý modus. V doktrinálním modu religiozity je pro rituální jednání charakteristická „rutinizace“, k níž dochází tím, že je rituál frekventovaně opakován. Komplexita náboženského učení je uložena v sémantické paměti a během rituálu je aktivována také implicitní paměť. Frekventované opakování rituálu vede k automatizaci prováděných úkonů, přičemž automatizace dále způsobí, že rituály jsou vykonávány spíše nevědomě. Náboženská „rutinizace“ s sebou nese několik psychologických implikací. Whitehouse argumentuje, že nefrekventované opakování může vést až k úpadku a zkomolení náboženské nauky, zatímco příliš frekventované opakování může zapříčinit tzv. „nudivý efekt“, jenž omezuje odevzdání se ve vlastní skupině. Tento stav může dále vést k různým stupňům nudy a omezené motivaci.<sup>9</sup> Podle Whitehouse je posilována v rámci sémantické paměti přítomnost náboženských vůdců a autoritativního učení, která vede k vytvoření anonymních náboženských komunit. Ve velkých anonymních náboženských komunitách dochází k realizaci tzv. ortodoxních prověrek, které povzbuzují centralizaci náboženské moci. Na základě předchozích hypotéz shrnuje Whitehouse, že díky přítomnosti náboženských vůdců a logicky integrované doktríně, jež se dobře přenáší, dochází k velkému rozšíření náboženství.<sup>10</sup> Oproti doktrinálnímu modu je v imagistickém modu religiozity rituální jednání málo frekventované a vysoce vzrušující. V průběhu vzrušujících rituálů se aktivuje epizodická paměť, která formuje trvalé autobiografické vzpomínky, jež jsou pro aktéry živé a detailní. Osobní zážitek je

---

<sup>7</sup> Srov. WHITEHOUSE, Harvey and MCQUINN, Brian. „Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and armed struggle“. In JUERGENSMEYER, M., KITTS M., JERRYSON, M. (ed.). *Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 605.

<sup>8</sup> Tabulka viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 74.

<sup>9</sup> Whitehouse odkazuje na výsledky experimentální psychologie a hypotézu „kognitivní disonance“ (Festinger, 1957). Viz *Ibid...* s. 99.

<sup>10</sup> Stručně popsaný řetězec specifických hypotéz doktrinálního modu, které se vzájemně ovlivňují. Viz *ibid...* s. 66-70.

natolik unikátní, že nelze srovnat s uniformitou doktrinálního náboženského učení, což vede k rozmanitosti náboženských reprezentací. Uvedené imagistické znaky podle Whitehouse zpomalují přítomnost náboženského vůdcovství a nejsou pro imagistický modus obvyklé. Vysoké vzrušení napomáhá intenzivní sociální soudržnosti, díky čemuž se uskutečňují silná emocionální spojení mezi aktéry. Intenzivní svazky jsou podle Whitehousových tezí možné pouze v lokalizovaných a exkluzivních komunitách. Na základě předchozích hypotéz shrnuje Whitehouse, že v rámci imagistického modu lokalizované komunity a nedostatek náboženského vůdcovství zpomalují šíření tradice.<sup>11</sup> Jak v doktrinálním modu, tak v imagistickém modu, Whitehouse znaky kauzálně propojil v řetězec specifických hypotéz. Domnívám se, že lze vcelku jednoduše zvažovat Whitehousovy predikce pomocí dosazení konkrétních charakteristik z určité náboženské tradice do rámce interagujících hypotéz. Nejednoduchá je však otázka, první v pořadí, která se ptá se po tom, jak některé proměnné charakteristiky stanovit.

2. Whitehouse v *Modes of Religiosity* rozpracovává nálezy z kognitivní psychologie rozsáhleji než v předchozích publikacích. Uvádí pojetí tzv. kognitivní optimální pozice, která shlukuje vhodné a navzájem podobné koncepty. Pojetí označuje Whitehouse za „atrakturní“ pozici, respektive bod, kam mají náboženské koncepty sklon se shromáždit. Kognitivní optimum umožňuje, že jsou koncepty nadpřirozených agentů přirozeně a snadno generovány, zapamatovány a následně předávány.<sup>12</sup> Nadpřirození agenti (například bohové) s minimálně kontra-intuitivní vlastnostmi (v návaznosti na P. Boyera)<sup>13</sup> jsou pro lidi přirozené a snadno zapamatovatelné koncepty. V případě mentálních reprezentací agentů a jiných náboženských záležitostí, jako je provedení rituálu nebo tradování mytologických příběhů, Whitehouse hovoří o kognitivně nákladném náboženství (v návaznosti na S. Atrana).<sup>14</sup> To znamená, že manipulace kognitivních procesů vztahující se na náboženské koncepty stojí větší námahu lidskou mysl, jelikož obvykle slouží k ilustraci „absolutních vyšších pravd“.<sup>15</sup> V návaznosti na badatele (E. Tulving, W. James)

---

<sup>11</sup> Charakteristiky imagistického modu. Viz *ibid...* s. 70-74 a s. 105-106.

<sup>12</sup> *Ibid...* s. 29-30.

<sup>13</sup> BOYER, Pascal. *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ANCESTORS*. London: Vintage, 2002. ISBN 0-099-28276-3.

<sup>14</sup> ATRAN, Scott. *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002. ISBN 98765432.

<sup>15</sup> Konkrétně přenos posvátných cyklů mytologie stojí větší úsilí než například folklór, jelikož folklórní příběhy mají podle Whitehouse mnoho možností k využití zjednodušení (různé analogie, záměr pobavení) viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 57.

a jejich konceptualizace lidské paměti rozlišuje Whitehouse šest typů paměti: implicitní (bez potřeby vědomé znalosti, příklad řízení kola); explicitní (vědomou), kterou dále lze rozdělit na krátkodobou a dlouhodobou; epizodická (autobiografická, například první polibek), sémantická (zahrnující obecnou znalost světa, například chování v restauraci).<sup>16</sup> Aktivace různých typů paměti probíhá v obou modech odlišně a typy paměti hrají důležitou roli v interakcích specifických hypotéz. Whitehousova rozšířená prezentace o fungování lidských kognitivních procesů (zapamatování, přenos), které se soustředí na náboženské koncepty a ke kterým se autor přiklonil, byla podle mého názoru nutným doplněním teorie a umožnila klást si otázky po metodách testování specifických hypotéz. Naléhavá otázka, druhá v pořadí tohoto výkladu, se týká volby výzkumných metod.

3. Whitehouse v *Modes of Religiosity* reaguje na kritiku teorie modů religiozity od kolegů Thomase E. Lawsona a Roberta McCauleyho, kteří jsou autory monografií *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990)<sup>17</sup> a *Bringing Ritual to Mind* (2002).<sup>18</sup> Ve druhé monografii vycházejí autoři z Whitehousova terénního výzkumu v oblasti Papuy Nové Guiney a porovnávají jeho výsledky (nástin teorie modů) s vlastní teorií rituální kompetence, kterou představili v první monografii. Lawson a McCauley v *Bringing Ritual to Mind* uchopili Whitehousovu teorii modů především v kontextu proměnné rituální frekvence. To znamená, že vysvětlení určitého rituálu závisí na tom, jak je rituál frekventovaný. Podle určení frekvence je buď doktrinální (frekventovaný) nebo imagistický (nefrekventovaný). Domnívám se, že ne zcela právem přisuzuje dvojice autorů Whitehousevi konstrukci hypotézy rituální frekvence, jelikož Whitehouse tento termín v *Inside the Cult* nepoužíval a jeho teorie se vztahuje k interakci více proměnných.<sup>19</sup> Z pohledu Whitehouse je podstatné také to, jakou roli hrají v rituálu emoce.<sup>20</sup> Do protikladu k Whitehousevě

---

<sup>16</sup> *Ibid...* s. 65.

<sup>17</sup> MCCAULEY, Robert a Thomas E. LAWSON, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 978-0521438063.

<sup>18</sup> MCCAULEY, Robert a Thomas E. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>19</sup> Vůči kritice Lawsona a McCauleyho se Whitehouse později ohradil. V *Modes of Religiosity* upozorňuje na variaci svého výčtu proměnných charakteristik (uvádí „rutinizaci“), v rámci kterých nemusí být frekvence stěžejní. Viz WHITEHOUSE. *Modes of Religiosity*, s. 142-143.

<sup>20</sup> Konkrétně „senzorická pompéznost“ (daná míra nadšení podporující paměť) představuje podle Whitehouse v diskuzi stejně důležitý problém jako frekvence. *Ibid...* s. 140-144.

hypotéze postavili Lawson a McCauley vlastní hypotézu rituální formy,<sup>21</sup> která je podle jejich názoru teoreticky hlubší zvláště díky stanovení opakovatelnosti rituálů.<sup>22</sup> V *Bringing Ritual to Mind* následují další kritické připomínky k teorii modů, uvedeny jsou dva problémy:<sup>23</sup> Zprvce se jedná o „problém uniformity“, který se týká příliš velké rozmanitosti Whitehousových proměnných charakteristik, jelikož zásadními dimenzemi rituálu jsou podle autorů pouze paměť a motivace účastníka rituálu.<sup>24</sup> Zadruhé autoři zdůrazňují „problém stability“ v otázce „přechodu“ modálních dynamik uvnitř jedné náboženské tradice, které nahlízejí jako vzájemně se vylučující v opozici k rozdílným rituálním formám, které se nevylučují.<sup>25</sup> Současně je podle autorů problematické, že Whitehouse nedefinuje náboženské jednání a nevylučuje z teorie ezoterické aktivity, jako je například jóga.<sup>26</sup> V tomto výkladu je podstatná zejména argumentace, která se týká empirického šetření a upozorňuje na neschopnost teorie modů vysvětlit některé typy rituálů. V porovnání s typologií od Lawsons a McCauleyho o čtyřech typech rituálů,<sup>27</sup> jež se snaží predikovat rituální nastavení pomocí určení frekvence a opakovatelnosti, neuspějí Whitehousovy mody o dvou proměnných (frekventované nebo nefrekventované rituály) ve vysvětlení některých typů rituálů (konkrétně neopakovatelných a frekventovaných). Příkladem tohoto typu je nový rituál popsáný v *Inside the Cult*, který představovala tzv. ceremonie prstenu (*ring ceremony*),<sup>28</sup> jež byla frekventována, nicméně podle Whitehouse zastupovala v odštěpené skupině

<sup>21</sup> „Rituální forma“ představuje základní/intuitivní znalost (anglicky: *tacit knowledge*) jednotlivých účastníků rituálů, díky níž je účastník schopen vnímat odlišnosti v emočním nastavení. Viz MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 117.

<sup>22</sup> Autoři se řídí podle „kritéria minimálních přímých spojení“ (the „least direct connections criterion“), které se vztahuje na komunikaci/spojení s kulturně postulovaným agentem (CPS agent) v daném rituálu. Nadpřirozeného CPS agenta zastupuje nejčastěji bůh (nejvyšší/absolutní realita). Možnost spojení s agentem v rituálu ovlivňuje opakovatelnost celého rituálu. *Ibid...* s. 134-135. K opakovatelnosti (například křest jako rituál, který je opakován pouze jednou za život v opozici ke mši, která je opakována každou nedělí) viz *Ibid...* 138.

<sup>23</sup> Viz zejména MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 126-130. Whitehouse na kritické připomínky reagoval kritikou hypotézy rituální formy, která má podle něho příliš úzký záběr. Viz WHITEHOUSE. *Modes of Religiosity*, s. 142-143.

<sup>24</sup> Pro úspěšný přenos rituálů je potřeba motivace a paměti, k čemuž se přiklonil Whitehouse až později viz v *Modes of Religiosity*. Viz *Ibid...* s. 64.

<sup>25</sup> Whitehouse až později v *Modes of Religiosity* argumentuje, že mody je třeba chápat ve smyslu ideálních typů, přičemž charakteristiky se mohou překrývat napříč oběma mody.

<sup>26</sup> MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 143-144.

<sup>27</sup> Čtyři možné predikce: frekventované, opakovatelné rituály; nefrekventované, opakovatelné rituály; frekventované neopakovatelné rituály; nefrekventované neopakovatelné rituály. Tabulka viz *Ibid...* s. 147.

<sup>28</sup> WHITEHOUSE, *Inside the Cult*, s. 113-114.

rituál imagistické dynamiky.<sup>29</sup> Z uvedené argumentace v *Bringing Ritual to Mind*, vůči které se Whitehouse v *Modes of Religiosity* podle mého názoru dostatečně nevymezil, lze vyvodit obecnější problém Whitehousova přístupu, který definuji jako „zjednodušení komplexity náboženského rituálního jednání lidí, kteří nejednají jednoduše podle vzoru dvou modálních dynamik“.<sup>30</sup> Předložení kritiky je v této studii důležité, jelikož v sobě zahrnuje otázku, třetí v pořadí, po využitelnosti celé teorie, která bude zodpovězena s ohledem na výzkum večerní šabatové bohoslužby v závěru tohoto výkladu.

## 2. část: Rituál večerní šabatové bohoslužby

Židovský šabat je v odborné literatuře nejčastěji tematizován v rámci židovských (oblast synagogální liturgie a židovských svátků) a biblických studií. Vedle toho se objevuje jako předmět náboženských interpretací,<sup>31</sup> kvalitativních výzkumů spirituality<sup>32</sup> a mnohých dalších oblastí. Výchozí koncepce šabatu jako sedmého dne od stvoření světa, dnu odpočinku a dnu zdržení se od práce, je zaznamenána v biblických textech, apokryfní a rabínské literatuře.<sup>33</sup> „Povinnost světit sedmý den“ je obsažena v židovské Bibli (*Tanachu*),<sup>34</sup> na jehož základě byl šabat inter-

<sup>29</sup> Na kritice Lawsona a McCauleyho je podle mého názoru cenná argumentace ohledně nahoty v rámci ceremonie prstenu, kterou lze ozřejmit tím, že ani nahota (obvyklý znak sensorické pompéznosti podle Whitehouse) nemusí nutně znamenat imagistickou dynamiku. Srov. MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 143-144.

<sup>30</sup> Problém zjednodušení náboženské rozmanitosti představoval jeden ze závěrů mé diplomové práce, ve které jsem aplikovala teorii modů na rituální praxi pražské židovské komunity Bejt Praha. I přesto, že v této práci byla židovská rituální praxe uchopena velmi povrchně, ukázány byly některé podstatné limity a kritika teorie modů. Viz Šimlová, *Kognice a Rituál*, s. 77.

<sup>31</sup> Na mysli mám dvě vlivná díla: HESCHEL, Abraham Joshua. Šabat: jeho význam pro současného člověka. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1721-5; a PELI, Pinchas. *Shabbat shalom: a renewed encounter with the Sabbath*. Washington: B'nai B'rith Books, 1988. ISBN 0-910250-15-4. Domnívám se, že takové interpretace šabatu lze metodologicky řadit mezi tzv. fenomenologii náboženství - srov. LYČKA, Milan. „Abraham Heschel's Philosophy of Judaism as a Phenomenology of Religion“, in: *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. ISBN 978-3-447-05920-6, s. 47-51. Stručný přehled různých náboženských pohledů na šabat nabízí WAXMAN, Chaim I. „The Sabbath as Dialectic: The Meaning and Role“. *Judaism* 1982, 31(1): s. 37-44.

<sup>32</sup> O šabatové praxi je k dispozici několik studií, které se shodují v konstatování „léčebného“ účinku rituálu („well-being“). Např.: GABAI, Helene. „Observing the Jewish Sabbath: A Meaningfull restorative Ritual for Modern Times“. *Journal of Occupational Science*, 2011, 18(4): s. 347-355.; nebo SPEEDLING, Barbara Baker. „Celebrating Sabbath as A Holistic Healing Practice: The Transformative Power of Sanctuary in Time“. *Journal of Religion and Health*, 2019, (58): s. 1892-1400.

<sup>33</sup> Základní přehled ke koncepci šabatu v židovské literatuře nabízí GRAETZ, Michael. „Sabbath“. In SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michale (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference USA in association with Keter Publishing House, 2007. (vol. 17). ISBN-10: 0-02-866097-8, s. 616-618.

<sup>34</sup> V *Tanachu* je tematizován šabat na místech: Gn 2:1-3; Ex 16:22-30; Ex 20:8-11; Ex 31:16-17; Ex 35:1-3; Lv 23:1-3; Dt 5:12-15; Iz 1:12-13; Iz 58:13-14; Iz 66:23; Jer 17: 24, 25, 27; Ez 20: 10-13, 17-22; Nh 13: 15-22. Podle MILGRAM, Abraham Ezra. *Sabbath: the day of delight*. Philadelphia: The Jewish Publication

pretován jako den duchovní oslavy, respektive studia a modliteb, a později jako fyzická oslava a den radosti.<sup>35</sup> K primárnímu vymezení praxe, například zdůvodnění dodržování zákazů práce nebo liturgické podoby dílčích rituálů svátku, především přispěla rabínská literatura formativního období.<sup>36</sup> Mezi rabínskou literaturu se řadí také texty prvních modlitebních knih, které podle L. Hoffmana byly součástmi procesu kanonizace synagogální bohoslužby.<sup>37</sup> Uvedený souhrn pramenů, respektive základ obsažený v *Tanachu* a později interpretované instrukce sepsané rabínskými autoritami, kodifikoval univerzální praxi šabatového dne, kterou lze podle mého názoru nazývat tradiční, až do současnosti.<sup>38</sup>

## 2.1 Perspektiva synagogální liturgie

Z perspektivy studia synagogální liturgie lze šabat, jako všechny dny v týdnu, rozdělit na tři bohoslužebné celky, které podle A. Milgrama představují integrální součásti celého dne a bez nich by šabat byl pouze „prázdným šuplíkem“.<sup>39</sup> Podle názoru Noska a Damohorské se základní struktura židovských bohoslužeb soustřeďuje kolem tří ústředních bodů: modlitby *Šma* a jeho požehnání, modlitby *Amidy* a čtení z *Písma*. Jedná se o bohoslužby, které se konají pravidelně každý večer (*maariv*), ráno (*Šacharit*) a odpoledne (*mincha*).<sup>40</sup> Ačkoliv večerní šabatová bohoslužba zastává pouze část svátečního dne, lze ji podle mého názoru považovat za „komplexní rituál“, proto je v tomto výkladu upřena pozornost výhradně na ni. Použití termínu „komplexní rituál“ indikuje, že v analyzovaném rituálu jsou

Society of America, 1944, s. 337-348. Hebrejské výrazy, které se objevují v této studii, přepisují foneticky a zpravidla vycházím z české použité literatury.

<sup>35</sup> Odkazy na výklady v rámci židovské literatury. Viz NOSEK, Bedřich a Pavla DAMOHORSKÁ. *Židovské tradice a zvyky*, Praha: Karolinum 2016. ISBN: 978-80-246-2996-4, s. 182-183.

<sup>36</sup> Vymezení klasické rabínské literatury viz HEZSER, Catherine. „Classical Rabbinic Literature“. In COHEN, Jeremy, Martin GOODMAN a David Jan SORKIN, ed. *The Oxford handbook of Jewish studies*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0-19-928032-2, s. 115-140. K formativnímu období viz SLÁDEK, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. Praha: Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-379-4, s 12-14.

<sup>37</sup> V průběhu gaonského období, které Hoffman dělí na tři fáze, se formují první modlitební knihy (za první je považován *Seder Rav Amram Gaon*). Více k procesu kanonizace v gaonském období viz HOFFMAN, Lawrence. *The Canonization of the Synagogue Service*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. ISBN 0-268-00727-6, s. 5-9, 160-171.

<sup>38</sup> Nicméně je nutno zdůraznit, že (nejen) v současnosti se ukazuje „široká paleta“ přístupů k šabatu: od úplné lhostejnosti navzdory tradičním zákazům a zvykům až k úzkostlivému dodržování těchto norem v každém ohledu. Srov. ROBERT GOLDENBERG, „Sabbat III: Heutige Sabbatpraxis“, in TOBIAS KIRCHHOF, CHRISTOF RUDOLF KRAUS, ALBRECHT DÖHNERT a STEFANIE KATRIN OTT. *Theologische Realenzyklopädie*, Band 29. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. ISBN 3-11-016127-3, s. 525.

<sup>39</sup> MILGRAM. *Sabbath: the day of delight*, s. 157. Tento názor uvádím z důvodu, že podle mého soudu náležitě ilustruje důležitost večerní šabatové bohoslužby jak v literatuře, tak v náboženské praxi.

<sup>40</sup> K vysvětlení bodů a obecné struktury bohoslužeb viz NOSEK, Bedřich a Pavla DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0986-X, s. 67-80. Uvedené hebrejské výrazy přepisují foneticky a vycházím z použité literatury.



propojeny různé rituální a náboženské (nebo ideologické) elementy.<sup>41</sup> Šabatová bohoslužba představuje „komplexní rituál“, jelikož ji lze rozložit na více dílčích rituálů (například *obecní kiduš*) a ritu (například povstání k recitaci modlitby *Amidy*). Struktura večerní šabatové bohoslužby je naroubována na tradiční strukturu vředních večerních bohoslužeb,<sup>42</sup> avšak na rozdíl od nich je liturgie šabatu obohacena o několik přídavných modliteb a patrně jsou také další změny,<sup>43</sup> které v těle textu budou uvedeny níže v rámci konstrukce standardního průběhu. Jednotlivé rituály a rity prošly mnohdy dlouhým historickým i náboženským (nebo ideologickým) vývojem. Například dílčí rituál *kiduš* se skládá z více rituálních prvků (problematika provedení stání/sezení, držení poháru s vínem, recitace biblických veršů aj.) a k odůvodnění jeho realizace se váže mnoho náboženských vysvětlení.<sup>44</sup> V tomto stručném výkladu k liturgii šabatu bych ještě chtěla uvést, že důležitým milníkem pro podobu tradičního šabatového rituálu bylo období působení kabalistů v Safedu v 16. století. Z této doby pochází mnoho rituálních inovací a také nejmladší část tradiční šabatové bohoslužby, kterou představuje poetický hymnus *Lecha dodi*.<sup>45</sup>

## 2.2 Diferenciace židovských zvyků

Svátek šabat je slaven již od starověkého období,<sup>46</sup> od té doby nabýval různých podob a rozšířil se do různých oblastí ve světě. Rituální rozdílnost ve slavení židovských svátků, šabatu nevyjímaje, je obvykle podle literatury determinována

<sup>41</sup> Nejčastěji jsou „komplexními rituály“ svátky (Feste) viz GLADIGOW, Burkhard. „Ritual, komplexes“. In CANKIK, Hubert, Burkhard GLADIGOW a Karl-Heinz KOHL (ed.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 4, Kultbild - Rolle. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. ISBN 3-17-009556-0, s. 458-460.

<sup>42</sup> Struktura večerní bohoslužby: *Barchu*; *Šma* a jeho požehnání; čtení biblických pasáží; poloviční *kadiš*; *Amida*; úplný *kadiš*; *Alejnu*, recitace *kadiše* sirotků. Výčet podle NOSEK, DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 68-69. Srov. HOFFMAN. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 72.

<sup>43</sup> Struktura večerní šabatové bohoslužby je obohacena o recitaci šesti žalmů (Ž 95-99 a 29) známých pod označením *Kabalat šabat* (Přivítání šabatu) z 16. století; poetického hymnu *Lecha dodi* (Pojď, můj milý) z 16. století; modlitbu *Amidu* zredukovanou z osmnácti požehnání na sedm; recitaci mišnického traktátu *Šabat*; recitace z textu babylónského Talmudu (*Berachot* 64a); vlastní obecní *kiduš* (požehnání vína a šabatu). Výčet podle NOSEK, DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 90-92. Srov. TREPP, Leo. *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992. ISBN 3-17-011077-2, s. 57. Srov. ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, s. 107-112.

<sup>44</sup> K historii a různým interpretacím *kiduš* v židovské literatuře stručně viz NULMAN, Macy. *The encyclopedia of Jewish prayer: Ashkenazic and Sephardic rites*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993. ISBN 978-1-56821-885-4, s. 198-201.

<sup>45</sup> Systematický přehled obohacení šabatu kabalisty. Viz FAIERSTEIN, Morris. *Jewish Customs of Kabbalistic Origin: The History and Practice*. Boston: Academic Studies Press, 2013. ISBN 978-1-61811-253-8, s. 28-57.

<sup>46</sup> Podle autora studie je pravděpodobné, že kořeny slavení šabatu sahají až za perské období, viz TAMMUZ, Odded. „The Sabbath as The Seventh day of the Week and a Day of Rest: Since When?“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 2019, 131(2): s. 294.

místním zvykem, tzv. *minhagem*,<sup>47</sup> jehož původ se odvozoval z jedné ze dvou oblastí: buď Babylónie, nebo Palestiny.<sup>48</sup> Podle tohoto rozlišení platilo, že Židé, kteří přicházeli z Palestiny do Itálie přes střední a severní Evropu, zastávali „aškenázský“ (německý) ritus a Židé, kteří přicházeli z Babylónie do Jemenu a do Španělska přes severní Afriku, praktikovali po „sefardském“ (španělském) způsobu. Vedle babylónského a palestinského byly později charakterizovány ještě další rity, například rýnský, jemenský, italský aj. Rozdělení na rity podle místa původu a jejich vliv na rituální podobu židovských zvyků představuje ovšem problematické a nedostatečné vysvětlení, čehož si byl vědom již Leopold Zunz (1774-1886).<sup>49</sup> Na Zunze navazuje L. Hoffman, který argumentuje, že pouhé geografické kategorie nejsou schopny vysvětlit a charakterizovat židovskou liturgii. Uvádí příklad reformní liturgie, která má původ v Německu, nicméně je možné ji nalézt téměř po celém světě a i přes své kořeny, a tedy aškenázský původ, mají různé reformní komunity vlastní specifické zvyky. Hoffman shrnuje, že geografické určení podle *minhagim* je pouze zdánlivý ukazatel rituální diference, přičemž skutečným původcem rituální rozdílnosti je sociální vymezení, které je vystiženo v sebeidentifikaci dané komunity.<sup>50</sup> Rozlišení *minhagim* zůstává podle mého názoru užitečným nástrojem k analýze historického pozadí (nejen) liturgie místa, nicméně samo o sobě nepostačuje, jak poznamenal Hoffman. V návaznosti na jeho argument rovněž předpokládám vliv sebeidentifikace komunity na rituál, kterému podle mého názoru napomáhá také dnešní situace *moderního judaismu*,<sup>51</sup> ve které můžeme rozlišit několik typů

<sup>47</sup> *Minhag* má dva významy: označuje se jím buď post-biblický náboženský zvyk, nebo verze liturgického ritu. Viz SPERBER, Daniel. „Minhag“. In PATAI, Raphael, ed., *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. Airmonk: M.E. Sharpe, 2013. ISBN 9780765620255, s. 369. Dále výraz používám ve smyslu liturgického ritu. Jsem si vědoma jisté „rozmanitosti“ v použití termínu. S ohledem na psanou liturgii určitého místa se používá také označení *nusach*, například na sidurech se nachází označení *nusach aškenaz*. Příklad *nusachu*, který bych zde chtěla uvést, je pravidelná změna melodie hymnu *Lecha dodi* v období tzv. *omeru* v pražské Staronové synagoze.

<sup>48</sup> ELBOGEN. *Der jüdische Gottesdienst*, s. 9.

<sup>49</sup> Zunz bývá označován jako zakladatel kritického studia synagogální liturgie. Viz např. REIF, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-5. Zunz ve svém textu upozorňuje na konkrétní místa původu liturgie, ne pouze Palestinu a Babylónii. Zmiňuje konkrétně Pumpeditu, Nehardeju aj. Rozmanitost liturgie dokládá např. větou: „Man reitziere an einem Orte Stücke, die an dem andern unbekannt seien“. Viz ZUNZ, Leopold. *Die Ritus der synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1859, s. 11. Dostupné online <<<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/urn/urn:nbn:de:hebis:30:1-124457>>> (31.12.2020).

<sup>50</sup> HOFFMAN, Lawrence A. *Beyond the Text: A Holistic Approach to the Liturgy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. ISBN 0-253-31199-3, s. 57-58.

<sup>51</sup> Označení *moderní judaismus* prezentuje snahu definovat heterogenní situaci židovských komunit po událostech, označovaných jako emancipace Židů a židovské osvícenství, které započaly v Evropě 18. a 19. století. Vymezení viz DE LANGE, Nicholas; FREUD-KANDEL, Miri. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. Oxford: OUP Oxford, 2005. ISBN-13: 978-0199262878, s. 2.

židovských komunit (například ortodoxní, konzervativní, reformní, chasidské aj.) s etablovanými ideologiemi a vlastní rituální praxí.

### 2.3 Formulace standardního průběhu večerní šabatové bohoslužby

Jak bylo uvedeno výše, slavení šabatu bylo rozšířeno do mnoha oblastí a bohoslužebná podoba rituálu se místo od místa liší kvůli rozdílnému vývoji liturgickému ritu (*minhag*) a odlišné sebeidentifikaci komunity. Na základě současné lokální a ideologické diverzity *moderního judaismu* je patrné, že rituál večerní šabatové bohoslužby se v komunitách různí a je třeba si položit otázku, jak vypadá tradiční průběh rituálu a jaké rituální prvky jsou pro konkrétní představu důležité. Pro účely jasné aplikace teorie je podle mého názoru nutné, aby byl stanoven standardní průběh večerní šabatové bohoslužby,<sup>52</sup> který může mít následující (strohou) podobu:

*Členové dané židovské komunity v čele s rabínem (aktéři) provádějí rituál večerní šabatové bohoslužby každý pátek po západu slunce v synagoze. Provedení rituálu trvá obvykle jednu až dvě hodiny. Ženy a muži sedí v synagoze podle tradičního způsobu odděleně, v určitých okamžicích vstávají a provádějí různé tělesné pohyby (například úklony). Modlitby jsou recitovány v hebrejštině. Při bohoslužbě využívají praktikující rituální předměty, jako jsou například modlitební kniha (sidur), pohár na víno, táč na chalu aj.*

Stručně nastíněný průběh večerní šabatové bohoslužby byl vykonstruován na základě typologie rituálních elementů od R. Grimese.<sup>53</sup> Rituálními elementy jsou: aktéři (členové dané židovské komunity); prostor (synagoga dané komunity); čas (jednou týdně, jedna až dvě hodiny); předměty (*sidur*, pohár na víno aj.); jazyk (hebrejšтина); skupiny (rabín, obec); struktury a procesy (tělesné pohyby, oddělené sezení).

V rámci výzkumu liturgie židovských rituálů je podle mého názoru nutným předpokladem znalost rituálního „scénáře“. V případě večerní šabatové bohoslužby ztělesňuje takový scénář modlitební kniha, která se nazývá *sidur*.<sup>54</sup> Znalosti

<sup>52</sup> Zdůrazňuji, že konstrukci standardního průběhu nevzniká ideální typ rituálu a konstrukce vznikla pouze pro účely této studie z důvodu nedostatku vlastních etnografických dat. V souladu s literaturou, která obvykle prezentuje tradiční stanoviska judaismu, se snažím rituál přiblížit podobě tradiční liturgie. Vycházím z výše uvedené literatury.

<sup>53</sup> Element: nejmenší jednotka výzkumu rituálních studií. Řídím se dle GRIMES, Ronald L. *The Craft of Ritual Studies*, New York: Oxford University Press 2004. ISBN 978-0-19-530143-4, s. 231-235.

<sup>54</sup> *Sidurů* existuje velké množství. S ohledem na aškenázský prostor se řídím podle: Adir ba-marom: sidur: le-chol, le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi : Nosach aškenaz = modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem : Nosach Aškenaz. Praha: Bergman, 2008. ISBN 978-80-904207-0-0, s. 205-255.

stručného průběhu bohoslužby, respektive rituálních elementů, a „scénáře“ mohou rozšířit konstrukci standardního průběhu rituálu. Zde konkrétně: *Členové dané židovské komunity v čele s rabínem provádějí rituál večerní šabatové bohoslužby každý pátek po západu slunce v synagoze. Provedení rituálu trvá obvykle jednu až dvě hodiny. Ženy a muži sedí v synagoze podle tradičního způsobu odděleně. Rabín se nachází v bimě (na pódiu) uprostřed synagogy. Modlitby jsou recitovány v hebrejštině.<sup>55</sup> Bohoslužba začíná hromadným zpěvem části Kabalat šabat, který se skládá z úvodní skupiny šesti žalmů (95-99, 29), hymnu Lecha dodi a proklamace závěrečných žalmů 92 a 93. Při recitaci posledních veršů Lecha dodi je zvykem, že se aktér otočí směrem k západu, pokloní se a opět se usadí.<sup>56</sup> Pouze aktéři, kteří truchlí, poté recitují kadiš sirotků, jako to dělávají při všední večerní bohoslužbě. Další rituální inovací bohoslužby je četba zaprvé mišnického traktátu Šabat (2:1) s názvem Ba-me madlikin a zadruhé traktátu babylónského Talmudu Berachot (64a). Podle všední bohoslužby následuje recitace Rabínského kadiše, po kterém se proklamuje Barchu. Aktéři pokračují obvyklou recitací Šma s požehnáními, které je o šabatu následovně změněno: v rámci posledního požehnání dochází ke změně slov<sup>57</sup> a na místo požehnání Haškivejnu jsou vloženy verše z Ex 31:16-17. Je-li k dispozici minjan (v mém konstruktu ano), recituje se Poloviční kadiš podle všední večerní bohoslužby. Po kadiši následuje individuální tichá recitace Amidy, jež je o šabatu redukována na sedm požehnání (místo obvyklých osmnácti). Aktéři při modlitbě stojí a uklání se před a po uvedených požehnáních. Následující hlasité opakování Amidy se nazývá Magen avot a jedná se o další rituální inovaci šabatové bohoslužby. Poté aktéři jako při všední bohoslužbě recitují Úplný kadiš a Alejnu. Na závěr bohoslužby je zvykem vykonat rituál kiduš, požehnání vína a chaly. Při kiduši aktéři obvykle stojí, využívají předměty jako poháry na víno, táč na chalu a recitují požehnání. Vybraný aktér, člen komunity, pronáší požehnání nad vínem a chalou. Po skončení kiduše si aktéři přeji štěstí a loučí se, rituál končí.*

Předložený standardní, leč stručně popsany, průběh komplexního rituálu večerní šabatové bohoslužby je předmětem následující aplikace.

### 3. část: Mody religiozity večerní šabatové bohoslužby

Večerní šabatovou bohoslužbu lze zařadit mezi rituály, které tíhnou díky svým sociopolitickým charakteristikám směrem k doktrinálnímu modu. Tendence k doktrinálnímu typu je patrná z důvodu stanovení základní predikce vysoké frekvence a také proto, že se jedná o židovský rituál, který spadá pod židovské náboženství,

<sup>55</sup> Zčásti se v liturgii objevuje aramejšтина. Například modlitba *kadiš sirotků* obsahuje výrazy v aramejštině. Viz *Ibid...* s. 221.

<sup>56</sup> Podle interpretací se tak děje proto, aby aktéři symbolicky přivítali „nevěstu šabat“.

<sup>57</sup> Z „šomer amo israe“ na „pores sukkat šalom alejnu“.

tedy „světové monoteistické náboženství“<sup>58</sup> s logicky integrovanou doktrínou a pravidelnou rituální praxí.

*Základní predikce*<sup>59</sup> doktrinálního modu religiozity, které lze vztáhnout na rituál, jsou: *frekvence* opakování je vysoká a *míra vzrušení* je nízká. Frekvence opakování večerní šabatové bohoslužby je vysoká, neboť se rituál odehrává pravidelně jednou týdně, každý pátek večer. Emocionální míra vzrušení u vysoce frekventovaného rituálu by v doktrinálním modu měla být stanovena jako nízká. Večerní šabatová bohoslužba je však podle kulturně-vědních interpretací oslavou radosti a lze zdůraznit koncept známý jako *Oneg šabat*.<sup>60</sup> Zvláště dílčí rituály, jako je zpěv hymnu *Lecha dodi*<sup>61</sup> z *Kabalat šabat* a závěrečný obecní *kiduš*, podle mého názoru poukazují na to, že se jedná o radostné a spíše vzrušující momenty. Například v rámci *kiduše*, recituje-li aktér a člen komunity požehnání před shromážděním, může být míra emočního vzrušení vyšší, může zapříčinit spontánní exegetickou reflexi a událost může mít pro aktéra podobu vzrušující, osobní vzpomínky. Spontánní exegetická reflexe a epizodické vzpomínky jsou však ve Whitehousově teorii typickým znakem imagistického modu a váže se k nim řetězec odlišných kauzálních hypotéz.

K šabatu, zvláště k pátečnímu večeru, se mimo jiné vztahuje tématika lásky a doporučení manželského pohlavního styku,<sup>62</sup> což by podobně jako zpěv zapa-

<sup>58</sup> Problematická kategorie „světových monoteistických náboženství“ (v literatuře zpravidla pod anglickým označením „*world religions*“, zde mám na mysli křesťanství a judaismus) mají podle teorie modů religiozity obvykle (ne nutně) tendenci směřovat k doktrinálním charakteristikám díky opakovanému způsobu přenosu, pravidelným liturgickým rituálům a kázání. Ke křesťanství viz WHITEHOUSE, *Arguments and Icons*, s. 34-37. Argumentaci o doktríně a pravidelných rituálech lze aplikovat i na tradiční židovské komunity. Lze konstatovat, že v tradičních židovských komunitách je obvykle přítomná logicky integrovaná doktrína (podle autority Tóry, halachického práva), hierarchie a sociální role v komunitě (učenci, rabíni, kantoři, shromáždění aktérů), náboženský vůdce (rabín).

<sup>59</sup> Hlavní predikce teorie se týkají vztahu mezi frekvencí a emocionalitou rituálních performancí viz WHITEHOUSE, Harvey; ATKINSON, Quentin. „The Cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally“. *Evolution and Human behavior*. 2011. (32): s. 51.

<sup>60</sup> Výraz *oneg šabat* (anglicky: *Sabbath delight*) lze přeložit jako „radost/potěšení z šabatu“. Použití slov má dlouhou historii a lze nalézt v *Tanachu* (Iz 58:13). V současnosti představuje *Oneg šabat* moderní instituci, která odkazuje k židovskému shromáždění o šabatu, při kterém jsou kultivovány intelektuální a spirituální aktivity reflektující ducha šabatu. Viz MILGRAM. *Sabbath*, s. 166. V edici Schottenstein babylónského Talmudu (traktátu *Shabbos*) je v úvodu druhé kapitoly (před foliem 20b) uvedeno, že *oneg šabat* (*oneg Shabbos*) je podle rabínů příkazem (*micvou*). Viz *Shabbos*. Volume 1. 2nd ed., 4th imp. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0899067085.

<sup>61</sup> V první polovině 20. století bylo známo přes 2,000 melodií hymnu *Lecha dodi*. Viz SUMMIT, Jeffrey A. *The Lord's Song in a Strange Land: Music and Identity in Contemporary Jewish Worship*. New York: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-516181-5, s. 38. Možnost ve výběru různých melodií mohou znamenat zpestření *Kabalat šabat*. Je zaznamenáno, že některé melodie hymnu vznikaly jako vzdor vůči repetitivním, nudným, melodickým verzím (*Ibid.*... s. 21).

<sup>62</sup> Viz např. PELI. *Shabbat shalom*, s. 89. Diskuze ohledně doby sexuálního styku učenců na šabat je k nalezení

dalo spíše do imagistické dynamiky. V této souvislosti argumentují, že tvrzení o šabatové bohoslužbě, při níž má aktér kupříkladu radostně vítat „nevěstu šabat“, je součástí kulturně-vědních interpretací a je také nedílným prvkem rituálu, jelikož je přítomné v šabatové liturgii, čímž podle mého názoru přímo ovlivňuje aktéry rituálu.<sup>63</sup> Nedostatečné přihlídnutí k odkazům na kulturně-vědní interpretace ve Whitehousově teorii zdůraznil německý etnolog Magnus Echter,<sup>64</sup> který na příkladu rituálu sakrálního tance v africké baptistické církvi ukázal některé limity teorie modů, přičemž hlavní problém podle něho spočívá v tendenci teorie modů, která tíhne ke zjednodušení komplexity náboženské praxe.<sup>65</sup>

Lze shrnout, že míra vzrušení večerní šabatové bohoslužby podle kulturně-vědních interpretací neodpovídá doktrinálnímu modu. Při zvážení imagistického modu a míry vzrušení v rituálu bych uvedla Echterovu kritiku postavení emocí, které jsou ve Whitehousově pojetí omezené například pouze na emoce při „ritech teroru“ nebo při „traumatických rituálech“.<sup>66</sup> Během večerní šabatové bohoslužby, například při zpěvu různých melodií *Lecha dodi*, mohou aktéři zažít více vzrušení, jak bylo uvedeno výše, což by podle výkladu teorie modů odpovídalo imagistické dynamice. Nicméně podle mého názoru nelze přirovnat emoce při večerní šabatové bohoslužbě k emocím zakoušeným při „traumatických rituálech“ nebo „ritech teroru“. Nelze tedy subsumovat šabatový rituál pod imagistickou dynamiku, pod kterou nenáleží ani s ohledem na vysokou frekvenci rituálu a jiné sociopolitické charakteristiky. Americký religionista William E. Paden navrhuje ve své reflexi teorie modů religiozity konstruovat nový žánr náboženského přenosu, tzv. festivalový modus.<sup>67</sup> Autor se zaměřuje na dynamiku památných dnů v rámci

v traktátu babylónského Talmudu *Ketubot* 62b a je dostupná i online <<<https://www.sefaria.org/Ketubot.62b?lang=bi>>> (31.12. 2020).

<sup>63</sup> Bylo uvedeno výše, že aktéři se při recitaci posledního verše *Lecha dodi* (tedy „*boi kala, boi kala*“ - „pojď nevěsto, pojď nevěsto“), otáčejí ke dveřím a sklánějí se. „Šabat jako nevěsta“ je explicitní rituální motiv, který je znám i mimo synagogální bohoslužbu. Objevuje se například v populární kultuře, v básni *Prinzessin Sabbat* (1851) od Heinricha Heineho. V českém překladu se báseň nachází ve sbírce HEINE, Heinrich. *Hebrejské melodie: Princezna Sabat - Jehuda ben Halevy - Disputace*. Praha: Karel Jánský, 1911.

<sup>64</sup> ECHTLER, „Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014): s. 75. Echter tvrdí, že sakrální tanec představuje z emického pohledu nejvyšší formu bohoslužby, nicméně celou náboženskou tradici lze popsat jako náležející k doktrinálnímu modu (73-74). Problém tance spočívá v ambivalenci: tanec jako takový je spojen se znaky doktrinálního modu (pravidelnost, implicitní paměť), ale přitom je prováděn s vysokým vzrušením a změněnými stavy vědomí, které vedou tanečníky ke spontánní exegetické reflexi (imagistický modus).

<sup>65</sup> *Ibid...* s. 89.

<sup>66</sup> Echter se domnívá, že Whitehouse redukuje náboženské emoce primárně na prožitek strachu, s čímž souhlasím. Viz *Ibid...* s. 78. Další argumentaci přebírám ze své diplomové práce. Viz ŠIMLOVÁ. *Kognice a Rituál*, s. 43, 74-77.

<sup>67</sup> PADEN, William E. „Comparative Religion and the Whitehouse Project: Connections and compatibilities“.



„světových náboženství“ (Velikonoce, Pesach, Ramadán), pro kterou je na jedné straně typický rámec frekventovaně opakované doktríny a na straně druhé jsou pro tyto svátky charakteristické intenzivní emoce. Podle Padena pravidelná roční periodičita svátků a morfologie sociopolitických charakteristik ukazuje na jiný typ paměti, než je paměť zábleskových vzpomínek (*flashbulb memory*) imagistického modu.<sup>68</sup> Uvedené svátky nesedí ani do charakteristik doktrinálního modu kvůli zvýšenému emočnímu vzrušení, proto autor hovoří o třetím „festivalovém“ modu a formuluje následující dvě otázky: 1) Jaký je druh paměti je ve festivalovém modu?; 2) Zda by mohly být roční festivaly/svátky pochopeny jako třetí modus?. Večerní šabatová bohoslužba je součástí šabatu, který je v literatuře uchopen jako přední svátek židovské tradice, proto ho lze k festivalům podle mého názoru přirovnat, čímž lze rovněž reflektovat problémy, se kterými se potýkal W. Paden ve své studii.

### 3.1 Vybrané Whitehousovy hypotézy

Po prozkoumání predikcí lze zvážit některé Whitehousovy *hypotézy* doktrinálního modu. Zaměřuji se pouze na čtyři z nich,<sup>69</sup> o nichž bylo stručně pojednáno v první části předložené studie.

Podle *první* kauzálně propojené hypotézy vysoce frekventované rituály zapříčiňují „rutinizaci“, která dále může vést k tzv. „nudivému efektu“ nebo k reflexi náboženského učení a aktivaci sémantické paměti.<sup>70</sup> V této hypotéze jsou podle kritických poznámek různých autorů, které budou níže představeny, problematickými body: zaprvé tzv. „nudivý efekt“ a zadruhé typ sémantické paměti a její fungování. První problém se podle religionisty Gregoryho D. Alles týká argumentace ohledně tzv. „nudivého efektu“, který není podle něho dostatečně vysvětlen.<sup>71</sup> Autorova první kritika se vztahuje na absenci důkazů o následcích nudy při rituálu. Druhou kritiku cílí Alles na chybějící důležité testy teorie modů religiozity, hlavně testování fungování epizodické a sémantické paměti, které nebylo nikdy provede-

---

*Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2004, (16): s. 261-262.

<sup>68</sup> Památné dny podle Padena nejsou traumatické zážitky, i když míra vzrušení je vyšší.

<sup>69</sup> V textu se omezují pouze na čtyři hypotézy, jelikož ty zbylé nelze aplikovat pouze na rituál. Týkají se celé náboženské komunity a jejího potencionálního šíření. O problému aplikace a hypotéz viz ŠIMLOVÁ, *Kognice a Rituál*, s. 68-69.

<sup>70</sup> WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 68.

<sup>71</sup> ALLES, Gregory. „Speculating on the Eschaton: Comments on Harvey Whitehouse's *Inside the cult* and the two Modes of religiosity theory“. *Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2004, (16): s. 274. Alles reaguje na Whitehousovu tezi o roli nudy v rituálu, která může vést k odštěpení počtu „nudících se“ lidí od své skupiny. Podle autora článku ne každou činnost, jež se zdá být nudnou, lidé přestávají činit, důvodem v případě rozhodnutí distancovat se/skončit s činností mohou být i jiné psychologické procesy.



no.<sup>72</sup> Allesova výtka toho, že si Whitehouse představuje fungování paměti příliš schematicky, prezentuje názor více badatelů a také obecný problém Whitehouseova využití nálezů z psychologie.<sup>73</sup> Kognitivní antropolog Scott Atran předložil v díle *In Gods We Trust* kritické připomínky psychologických výzkumů,<sup>74</sup> které se věnují fungování epizodické paměti, konkrétně tzv. zábleskových, živých vzpomínek (*flashbulb memory*), které Whitehouse zasadil do imagistického modu. Nejednoznačnosti ve výzkumech existují podle Atrana z důvodu možné záměny vzpomínek na emocionálně silné zážitky se vzpomínkami na stresové zážitky. Podle Atrana je problematické, že vzpomínky, které vyvolávají stres, nelze jasně rozpoznat, ani jednoduše určit jejich vztah k paměti.<sup>75</sup> Proto Whitehouseovo uchopení epizodické paměti není podle Atrana precizní a jeho interpretace jsou abstraktní a obtížně testovatelné.<sup>76</sup>

I přes uvedenou kritiku je možné, aby byla hypotéza o vysoce pravidelném opakování, vedoucí k „rutinizaci“ a aktivaci sémantické paměti, testována. Podle experimentálního psychologa a kolegy H. Whitehouse, Justina L. Barretta, je v souvislosti s první hypotézou nutné zjistit, jak moc opakování je požadováno k přenosu a zachování si v paměti náboženského učení.<sup>77</sup> Opakování rituálu jednou za týden, jako je u večerní šabatové bohoslužby, se zdá být podle Barretta dostačující. Etnografické studie na bázi terénních výzkumů při výzkumu této hypotézy doktrinálního modu nicméně nejsou podle Barrettových rad nápomocné, a proto autor v tomto případě doporučuje využívat naturalistické studie, které se zakládají na experimentech fungování lidské paměti.<sup>78</sup> Domnívám se ovšem, že realizace vlastních naturalistických studií je pro jednoho badatele nákladnou záležitostí a je obtížnější, než realizace etnografických (kvalitativních) výzkumů pozorování a dotazování.

*Druhá* Whitehouseova hypotéza se vztahuje k přítomnosti náboženských vůdců, jejichž postavení je posilováno reflexí náboženského učení v sémantické

<sup>72</sup> *Ibid...* s. 285.

<sup>73</sup> Nálezy se vztahují na typy sémantické a epizodické paměti, viz také GEERTZ, Armin W., „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, in Antes Petr (ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 384.

<sup>74</sup> Autor uvádí experimenty od badatelů R. Browna a J. Kulika (1977), Neissera a Harsche (1992), viz ATRAN, *In Gods We Trust*, s. 161.

<sup>75</sup> Nelze například určit, zda vzpomínky budou či nebudou úspěšně vyvolány, viz *ibid...* s. 162-163.

<sup>76</sup> Whitehouseův interpretační rámec podle Atrana potřebuje vylepšení, a to například u definic. *Ibid...* s. 158.

<sup>77</sup> BARRETT, Justin. „In the Empirical Mode: Evidence needed for the Modes of Religiosity Theory“. In WHITEHOUSE, Harvey; MCCAULEY, Robert. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, Alta Mira Press, 2005, s. 114.

<sup>78</sup> K definici naturalistických studií dle Barretta viz *Ibid...* s. 110.

paměti.<sup>79</sup> Náboženský vůdce představuje sociopolitickou charakteristiku, jejíž stanovení je s ohledem na sociální strukturu komunity vcelku snadné. Ke zjištění postavení náboženského vůdce je vhodné využít etnografického výzkumu, jak navrhuje Barrett.<sup>80</sup> Náboženským vůdcem, který je přítomný na večerní šabatové bohoslužbě, je v teoretickém konstrukt standardního průběhu podle tradičního vzoru rabín. Jeho funkci při rituálu lze interpretovat jako vůdčí například v případě, že působí jako přednášeč před aktéry. V židovských komunitách nemusí být k dispozici úřad rabína a vůdčí role v rituální praxi může mít v současné situaci *moderního judaismu* různé podoby.<sup>81</sup> Ve druhé hypotéze je důležitá míra komplexní doktrinní znalosti náboženského učení, která podle Whitehousovy predikce může být měřena podle významu deklarovaných náboženských vůdců v daných komunitách. Domnívám se, že by v případě židovských komunit mohlo být plodné, aby byla na základě Whitehousovy hypotézy zkoumána otázka po tom, jaký je vliv přítomnosti náboženského vůdce (rabína, kantora či jiného vůdce) na aktéry rituálu různých směrů (ortodoxní, konzervativní, reformní, chasidské aj.). Tedy neptat se pouze po rozsahu znalostí aktérů, které mohly být dosaženy na bázi individuální motivace a touhy po vědění, ale také po rozdílech ve formách náboženského vůdcovství a jeho vlivu na rituál v různých židovských komunitách.

Na základě pravidelného opakování se, za *třetí*, rituál dostává do implicitní paměti a aktéři vykonávají rituál na režim „autopilota“, který podle *čtvrté* hypotézy snižuje šance na reflexi významů rituálního jednání aktérů.<sup>82</sup> Automatizované jednání a omezení individuálních výkladů rituálu, které je způsobeno rovněž vysokou frekvencí opakování, prezentují kognitivní charakteristiky, o kterých nelze spekulovat tak snadno jako o vlivu sociopolitických charakteristik (výše uvedený náboženský vůdce) na daný rituál. Barrett uvádí, že validitu čtvrté hypotézy podporují experimentální, naturalistické i etnografické studie,<sup>83</sup> z čehož vyplývá, že testování poslední uvedené hypotézy je vcelku přístupné všem badatelům, kteří si svou metodu mohou zvolit.

<sup>79</sup> WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 68.

<sup>80</sup> BARRETT, „In the Empirical Mode“, s. 115.

<sup>81</sup> Od dob židovského osvícenství a emancipace Židů je zaznamenán proces profesionalizace úřadu kantora/chazana. Reformní židovské komunity si podle R. Langer v současnosti raději najmou pro rituální praxi kantora než rabína, přičemž oba úřady prošly podle autorky radikální proměnou. Viz LANGER, Ruth. „Prayer and Worship“. In DE LANGE, Nicholas; FREUD-KANDEL, Miri. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. Oxford: OUP Oxford, 2005. ISBN-13: 978-0199262878, s. 235-236. V tradičním judaismu je důležitá také role „vyslance obce“ (*šliach cibur*), který obvykle vede bohoslužbu.

<sup>82</sup> Tyto dvě poslední hypotézy jsou v knize k nalezení pod čísly čtyři a pět. Viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s.69-70. Ve svém výkladu jsem vynechala číslo tři.

<sup>83</sup> Barrett navrhuje, že v rámci hypotézy je vhodné se ptát po konkrétním vztahu ortodoxních dotrín a rutinizace, viz BARRETT, „In the Empirical Mode“, s. 116-117.

Předložené zvážení použitelnosti některých hypotéz Whitehousovy teorie modů bych zakončila předložením kritické poznámky od psychologa R. Hinda.<sup>84</sup> Podobně jako výše uvedený G. Alles se Hinde pozastavuje nad Whitehousovým zjednodušujícím způsobem vysvětlení religiozity a konstatuje, že ke kompletnímu porozumění náboženského chování v rámci kognitivní psychologie je potřeba rozlišit čtyři typy otázek (kauzální, rozvojové, funkční a evoluční)<sup>85</sup> a zvážit jejich propojení.

#### 4. část: Využití teorie modů v kontextu večerní šabatové bohoslužby

V úvodní analýze hlavních důrazů Whitehousovy teorie modů religiozity byly formulovány tři otázky, na které v této části předložím odpovědi, jejichž prostřednictvím ilustruji své stanovisko k využití teorie modů jako analytického nástroje.

1. První otázka se zabývala problematikou proměnných, jak psychologických tak sociopolitických, charakteristik Whitehousovy teorie modů religiozity a jejich stanovením. V případě večerní šabatové bohoslužby bylo zřejmé, že určení základní predikce vzrušení a dalších psychologických charakteristik představuje problém. Obtíže nastaly při zvážení kulturně-vědních interpretací, které se vážou k *šabatu*, velkému počtu melodií hymnu *Lecha dodi* a provedení rituálu *kiduše*. Míra emočního vzrušení pro rituály doktrinní dynamiky, ke kterým večerní šabatová bohoslužba tíhne, je vyvozena především z autorova etnografického výzkumu na Papuy Nové Guiney, a se šabatovým rituálem se neshoduje také proto, že šabat by podle mého názoru mohl být podobný spíše dynamice tzv. festivalového modu, který navrhl W. Paden. Whitehouse si uvědomuje problematické určení emocí aktérů a později doporučuje využití Lickertovy škály,<sup>86</sup> kterou lze zařadit do dotazníku, jenž aktéři rituálu vyplní a určí v něm míru svého emočního vzrušení. Whitehouse tedy podává jakýsi návod, jak míru emocí při etnografickém výzkumu určit. Otázkou zůstávají další psychologické charakteristiky a jejich interakce. Vedle míry vzrušení byla uvedena kritika vztahující se na stanovení tzv. „nuditvého efektu“, který nebyl dostatečně tematizován. Oproti psychologickým charakteristikám se sociopolitické dají snadno, buď na základě literatury, nebo využití etnografických výzkumů, stanovit. Domnívám se, že prostřednictvím výčtu sociopolitických charakteristik se generují užitečné výpovědi o dané náboženské komunitě, a tudíž charakteristiky samy mohou sloužit jako nástroj analýzy.

<sup>84</sup> HINDE, Robert. „Modes Theory: Some Theoretical Considerations“. In WHITEHOUSE, Harvey; MCCAULEY, Robert. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, Alta Mira Press, 2005.

<sup>85</sup> *Ibid...* s. 38 - 39.

<sup>86</sup> WHITEHOUSE, ATKINSON. „The Cultural morphospace of ritual form“. s. 53.

2. Na první bod přímo navazuje otázka metod při výzkumu psychologických charakteristik. Whitehousova teorie modů religiozity vyžaduje podle mnohých badatelů využití ne jedné, ale několika různých vědeckých metod. Justin L. Barret argumentuje, že výzkum prováděný na základě teorie modů vyžaduje metodologický pluralismus a konkrétně pro testování hypotéz Barrett shrnuje tři základní metody výzkumu, které jsou vhodné pro empirické potřeby jednotlivých hypotéz. Jedná se o metody: experimentální, naturalistickou a etnografickou.<sup>87</sup> Dále v článku Barrett posuzuje, jaká z vybraných metod je vhodná pro vybranou hypotézu. Autor se zamýšlí nad tím, jakou metodu nevhodněji použít pro šest hypotéz doktrinálního modu a pro šest hypotéz imagistického modu. Ve své studii jsem zvažila Barrettovo doporučení ohledně hypotéz doktrinálního modu. Na základě Barrettova článku a jiných poznámek (S. Atran) docházím k závěru, že testování hypotéz podle Whitehousovy teorie modů je poměrně nákladná a složitá záležitost, jež není určena jednomu badateli.<sup>88</sup> Na nutnost spolupráce různých badatelů odkazuje mimo jiné Rebekah Richert, která se zabývá problematikou metod Whitehousova modelu.<sup>89</sup> Autorka upozorňuje na Whitehousovu snahu o kombinaci přístupů kognitivní psychologie a antropologie, v čemž nahlíží tenzi, která se vztahuje k rozdílným výzkumným cílům disciplín. Tenze spočívá v tom, že antropologické výzkumné šetření je podle autorky náchylné k popisu každodenní jedinečnosti a unikátnosti, kdežto výzkumné cíle kognitivní psychologie cílí na univerzální způsoby zpracování informací v lidských myslích.<sup>90</sup> Studie od Richertové pojednává o čtyřech experimentech,<sup>91</sup> ve kterých jsou testovány hypotézy z Whitehousovy teorie, přičemž autorka konstatuje, že takové experimentální studie umožňují překonat výše uvedenou tenzi mezi rozdílnými cíli disciplín, tudíž otevírají prostor interdisciplinárnímu přístupu. Možnosti

<sup>87</sup> Návrh užití metod pro testování teorie modů religiozity, viz BARRETT. „In the Empirical Mode“. s. 114 - 116.

<sup>88</sup> V rámci České republiky lze odkázat na činnost laboratoře pro experimentální výzkum náboženství *Levyňa*, která je pod záštitou Masarykovy Univerzity v Brně. Tým výzkumníků se zde zabývá spojitostí fungování kognitivních procesů a náboženství. Viz <<<https://www.levyňa.cz/>>> (31. 12. 2020).

<sup>89</sup> V článku RICHERT, Rebekah. „Modes of Research: Combining Cognitive Psychology and Anthropology through Whitehouse's Modes of Religiosity“. In SLONE, Jason. *Religion and Cognition: A Reader*. New York: Routledge, 2006.

<sup>90</sup> *Ibid.*... s. 340.

<sup>91</sup> Richertová spolu s ostatními badateli (H. Stewart, H. Whitehouse) provádějí čtyři experimenty. V prvních dvou experimentech zkoumali vztah emocionálního vzrušení účastníků rituálního jednání a míru reflexe účastníků o rituální zkušenosti. Experimenty měly podobu uměle simulovaného rituálu, po jehož skončení byl účastníkům podán dotazník, v němž zaškrtávali na škále emocí, jaké měli při rituálu. Richertová nabízí možnost využití i jiné metody, než je experiment, a to využití metody etnografického typu, s jejíž pomocí může výzkumník sledovat a doptávat se na emoce u účastníků opravdového imagistického rituálu v případě, je-li mu tato metoda povolena a účastníci s ním spolupracují.

interdisciplinárního výzkumu lze podle mého názoru považovat za jeden z přínosů teorie modů religiozity.

3. S ohledem na relevantní kritické výtky teorie modů, které byly uvedeny výše (především W. Paden, S. Atran, T. Lawson a R. McCauley), a na závěry, které byly dosaženy aplikací Whitehousových tezí na rituál večerní šabatové bohoslužby, vyjadřuji závěrem své stanovisko k využití Whitehousova modelu. V roce 2017 vyšel sborník *Religion Explained? Cognitive Science of Religion after Twenty Five Years*, ve kterém se autoři příspěvků snaží zodpovědět otázku, do jaké míry kognitivní věda vysvětlila „náboženství“ od roku 1990.<sup>92</sup> V příspěvku od H. Whitehouse se jedná o shrnutí jeho vlastních poznatků, především o rituálu,<sup>93</sup> osvojených za 25 let jeho badatelského působení. Whitehousovy závěry o rituálech a některé důrazy (především výčet sociopolitických charakteristik) představují podle mého názoru logicky integrovaný rámec, který si při výzkumu rituálů zasluhuje pozornost stejně tak, jako teoreticky hlubší teorie rituální kompetence od Thomase Lawsons a Roberta McCauleyho.<sup>94</sup> V případě teoretických úvah o rituálech je podle mého názoru Whitehousova teorie modů přínosná svými komparativními možnostmi, díky kterým lze srovnávat různě frekventované rituální praxe.<sup>95</sup> Jsem nicméně názoru, že nutnost metodologického pluralismu testování hypotéz a některé abstraktní proměnné (například nuda) ztěžují náležité využití teorie modů religiozity. Vedle toho zdůrazňuji argument, který byl i v této studii několikrát uveden, že obtížně překonatelný problém teorie spočívá ve zjednodušení komplexity náboženské praxe (M. Echter, R. Hinde). Ačkoliv se nedomnívám, že večerní šabatová bohoslužba může být *vysvětlena*<sup>96</sup> pomocí experimentů a naturalistických studií paměti, nahlížím Whitehousovu teorii jako nápomocnou a jako nástroj analýzy v kontextu různých rituálních dynamik.

<sup>92</sup> Úvod k MARTIN, Luther (ed.). *Religion Explained? Cognitive Science of Religion after Twenty Five Years*. London; New York: Bloombury Publishing, 2017.

<sup>93</sup> Rituály jsou podle Whitehouse nejen součástí náboženských úkonů, ale jsou všudypřítomné. Hlavním znakem rituálů je jejich „kauzální/příčinná nejasnost“, nemají racionální kauzální strukturu. Sociální funkce rituálu znamená, že díky nim jsou lidé schopni spolupracovat, rituály tedy spojují skupiny lidí dohromady. Lze je označit za „sociální lepidlo“. WHITEHOUSE, Harvey. „Twenty-Five Years of CSR: A Personal Retrospective“. In MARTIN. *Religion Explained*, s. 48-51.

<sup>94</sup> Zvláště podnětným nástrojem je podle mého názoru tabulka čtyř typů různých rituálních forem, viz MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 147.

<sup>95</sup> Podobného názoru je i Paden, viz PADEN. „Comparative Religion and the Whitehouse Project“, s. 253.

<sup>96</sup> Příkladním se ke kritice religionistky Anny Koch, jež se vztahuje především k Whitehousově konceptu definice náboženství a jeho *vysvětlující* snaze o odhalení smyslové zkušenosti. Autorka Whitehousovův přístup považuje za normativní. KOCH, Anne. „The Study of Religion as *Theorienschmiede* for Cultural Studies: A Test OE Cognitive Science and Religious-Economic modes of Access“. *Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2006. (18): s. 262.

# FILOSOFIE NOUZE PRO DNEŠNÍ SPOLEČNOST

**JOSEF DOLISTA**

*Josef.Dolista@htf.cuni.cz*

**PAVLA DAMOHORSKÁ**

*Pavla.Damohorska@htf.cuni.cz*

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

## A PHILOSOPHY OF NEED AND NECESSITY FOR CONTEMPORARY SOCIETY

**Abstract:** Theology is a multidisciplinary field dealing not only with the relations between God and man but also among humankind. Therefore, the task of Theology is to deal with the contemporary problems of human society. The following articles by Prof. Josef Dolista and Dr. Pavla Damohorska deal with some aspects of the present society deeply influenced by the pandemic situation. While Professor Dolista focuses on the attitude of medical staff towards individuals, Dr. Damohorska's contribution outlines some basic features of the human character in relation to Jewish ethics as well as the way of how to overcome the negative aspects.

**Keywords:** need; philosophy; pandemic; ethics; humanity; Viktor Frankl; Maharal; religion; creation; society

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 6, p. 92 – 100.

DOI: 10.14712/12117617.92.1.6

## Úvod

Teologie je multidisciplinární obor zahrnující v sobě jak vztah člověka k Bohu, tak vztahy mezi lidmi navzájem. Je tedy jednou z úloh tohoto vědního oboru zabývat se aktuálními společenskými tématy. V současné době se nachází lidstvo ve velice specifické situaci, ve které je nuceno čelit aktuální hrozbě v podobě celosvětově rozšířené pandemie. Tato situace s sebou nese nespočet otázek, mezi něž spadá v neposlední řadě otázka mezilidských vztahů, lidské solidarity a spolupráce, vnímání potřeb druhých lidí. Následující příspěvky prof. Josefa Dolisty a dr. Pavly Damohorské reagují na některé společenské aspekty, jež mohou být do určité míry touto situací dotčeny.

## Filosofie nouze pro lékaře a pacienty

Josef DOLISTA

### Úvod do problematiky

V současné době se často poukazuje na stav zdravotnictví v České republice, na její problémy, lidé upínají své pohledy na lékaře, zdravotní sestry, celý ošetřující personál, mají k nim respekt, uznání, ale i kritické postoje.

Lékař stojí před pacientem jako ten, kdo se nalézá ve velmi obtížné situaci, musí rozhodnout o kvalitě léčby a případně jej doprovodí až ke konci života. Obtížná situace lékaře souvisí nejen s ryze medicínskými znalostmi, ale také s psychologií, chemií, fyziologií, s celostním (holistickým) chápáním člověka. Lékař se nevyhne ani otázkám filosofickým a náboženským, protože pacienti projevují své názory na svět a na náboženství. To dosvědčuje, že tělo a duši máme vnímat jednotně. Byl to právě prof. Zdeněk Kučera, který v r. 2018 ve svém krátkém projevu na začátku akademického roku správně formuloval, že máme možnost opírat se o dva pilíře: na straně jedné je to teologie a na straně druhé je to medicína.

### Člověk je tělesně – duchovní bytost

Protože je člověk tělesně – duchovní bytost, postupuje moderní medicína vůči svým pacientům způsobem, který odpovídá této jednotě.<sup>1</sup> Z důvodu duchovního aspektu člověka potřebuje medicína takovou filosofii, která umí zacházet s člověkem k jeho procesu uzdravování. Medicína se nekoncentruje jen na fyzický stav pacienta, ale také na jeho životní osudy, zkušenosti, vyprávění. To se týká všech oborů medicíny, ale je zřejmé, že obor psychiatrie požaduje lékaře, kteří ovládají umění komunikace s pacientem a jeho duševními strastmi. Filosofie stavu nouze je vhodná pro komunikaci lékaře s pacientem, pacienta s lékařem, kdy bezesporu důvěra mezi nimi je mostem pro medicínský úspěch.

### Filosofie nouze

Ačkoli se v tomto textu zdůrazňuje duchovní aspekt člověka v medicíně, přesto je nutné konstatovat, že moderní medicína je orientována na technické vymoženosti, které zajišťují diagnózu a léčbu. Kdyby měl být opomenut duchovní aspekt člověka, pak by se člověk téměř ztratil uprostřed technického vybavení moderní medicíny. Význam přístrojového vybavení medicíny je zárukou přesnosti a úspěchů. Současní lékaři ovládají technologie, o kterých mohli lékaři starších generací jen snít. Odpovědí na tuto skvělou technickou stránku současné medicíny je snaha o péči, která neodhlíží od duchovní sféry pacientů. Medicínské vzdělání

<sup>1</sup> Srov. ECKHARD, Frick: Welche Philosophie braucht die Medizin? Sieben Thesen zur Hermeneutik einer modernen Humanmedizin. In: *Stimmen der Zeit. Heft 2* (Februar 2018). ISSN: 0039-1492. S. 100-109.



nutně vede k léčení nemocné části organismu, kde je nezbytné přírodovědecké vzdělání a na základě tohoto vzdělání objevit možnosti léčby. V procesu porazit danou patologii organismu lékař ani nemusí mluvit s pacientem, soustředí se na výsledky laboratorních indikací, kterých není málo, na možnosti léčby, která odpovídá chorobě. Lidství pacienta se ztrácí v používání vědeckých metod a konkrétních činů v procesu pokoření choroby. Terapeutické intervence jsou samozřejmě žádoucí, pacienti se na ně i těší, ale lékař nemůže odhlédnout od toho, že nositel nemoci je člověk se jménem a příjmením a má svou životní historii. To znamená, že nemůže odhlížet od subjektivní stránky člověka, od jeho pocitů, obav jeho rodiny, od přání a tužeb pacienta. Mezi lékařem a pacientem má dojít k profesionálnímu porozumění, pochopení a důvěře. Pacient může posuzovat svůj stav na základě zpráv z internetu, kde nejsou prezentována odborná stanoviska, ale neodborná. Ta mohou dokonce narušit důvěru pacienta v profesionalitu lékaře. Dokonce některé tzv. medicínské informace z internetu vedou pacienty k tomu, aby léčbu odmítali a zajistili si sami léčbu způsobem kontraproduktivním. I nyní v době Coronaviru-19 lze nalézt na internetu informace o nevýhodnosti být očkovan, o výhodnosti neočkovaní dětí atd. To je jen malá ukázka toho, jak internet radí pacientům. Neprofesionální, neodborné hypotézy lidí bez medicínského vzdělání velmi škodí pacientům současným a budoucím, pokud jim někdo uvěří. Proto lékař svým zájmem o duchovní aspekt pacienta získá důvěru pacienta, jeho strach, obavy, bude moci ovlivnit pacienta mnohem více a odborně k nahlížení na svou chorobu a léčbu. Protože lékaři ctí autonomii pacienta, respektují nárok pacienta znát pravdu svého zdravotního stavu a odpovídají na dotazy po možnostech úspěšné léčby, ale také odpovídají na dotazy, kdy pacientům sdělí, že možnosti léčby již nejsou. V dobrém dialogu s lékařem se může pacient mnoho dozvědět a připravit se na život s doprovodem dané choroby nebo se připravit na postupný odchod z tohoto světa. Tyto dialogy mezi lékařem a pacientem jsou významné v životě pacienta, je v nich mnoho emocí. Nelze se tomu divit, lékař je tak vtažen do úzkosti pacienta a jeho mnoha otázek. Právě v tomto okamžiku vystupuje schopnost empatie lékaře a jeho filosofická vybavenost, která mu poslouží v dialogu s pacientem. Filosofická antropologie může posloužit lékaři, aby vnímal velikost a originalitu jedinečného života pacienta a pomáhal mu smířit se s konečností života.<sup>2</sup> M. Scheler zde poukazuje na trvalé hodnoty etiky, které mají vlastní bytí a rozpoznáváme je cítěním. Duchovní hodnoty spatřuje M. Scheler spolu s náboženskými jako nejvyšší. Pokud jeho etiku chceme aplikovat na medicínu, pak můžeme tvrdit, že lékaři mají objevovat u svých pacientů hodnoty v jejich životě a respektovat je. Lékař, má-li svou profesi vykonávat profesionálně,

---

<sup>2</sup> Srov. dílo Maxe Schelera, zejména knihu *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Leipzig Verlag 1921.

pohybuje se stále mezi vědeckou objektivitou zaměřenou k léčebným úkonům a subjektivitou pacienta. Lékař se může dívat na člověka také jako na tajemství. Slovo tajemství je dnes více spojeno s filosofií, teologií a psychologií, přesto jej lze použít i v medicíně, pokud se tímto slovem rozumí zkoumání něčeho, co ještě není zřejmé. Slovo tajemství užívané ve filosofické antropologii se chápe jako respekt před člověkem, kterého lze označit jako „homo absconditus“.<sup>3</sup> V přírodovědeckém myšlení dnes převládá přesvědčení, snad oprávněné, že vše materiální lze operacionalizovat, tedy zkoumat, že odpovědi na otázky, které nejsou dostačující, budeme v průběhu času odpovídat mnohem dokonaleji. V oboru filosofie a teologie je to jinak. Při slově tajemství lze myslet na transcendentní dimenzi člověka, na jeho souvztažnost k Bohu, na působení Boží milosti v člověku, na spásný plán Boží s člověkem. I toto je důvod, proč je nutné s každým pacientem zacházet jako s tajemstvím, které zná jen Bůh. Proto si přejeme antropologickou medicínu, která respektuje člověka v jeho neviditelném duchovním světě. Filosofie nouze, která je aplikována na pacienta, je vhodným nástrojem, jak otevírat pohled lékařů k subjektivní stránce pacienta. Právem píše Viktor E. Frankl ve své knize Lékařská péče o duši,<sup>4</sup> že lékařská péče o duši není náhradou kněžské péče o duši.<sup>5</sup> Lékař může v pojetí V. E. Frankla poukázat svým pacientům, že smysl má všechno, včetně konce života. Milan Machovec, český filosof, napsal knihu Smysl lidské existence<sup>6</sup>, kde na s. 126 uvádí: „Věda je v principu mravně čistá; především lékařství (byť i to začíná ohrožovat samu existenci lidstva tím, že zachraňuje individua geneticky vadná, jež budou dále růst a plodit potomstvo – ke globálnímu zániku).“ K filosofii nouze jeho slova jsou lékařům vzdálená, protože jejich poslání je zachraňovat a léčit, pomáhat a mírnit bolesti. Je jisté, že lékařství proměňuje velmi chudé země s vysokým procentem smrtelnosti ke zlepšení zdravotního stavu. Mění se tak státy africké i latinské Ameriky.

Lékařům může V. E. Frankl k tématu tajemství člověka připomenout: „Lékař se přece sám stal bezmocným a neschopným vyrvat smrti její oběť; pacient tu však stojí jako člověk, který vzdoruje osudu tím, že jej bere v tichém utrpení na sebe, a tím uskutečňuje na metafyzické rovině opravdový výkon – zatímco lékař ve fyzickém světě, v oblasti lékařské činnosti, právě selhává.“<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Srov. PLESSNER, H.: Homo absconditus. In: DUX, G a spol.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Frankfurt am Main 1969/2003. ISBN: 978-3-518-29231-0. S. 353-366.

<sup>4</sup> Srov. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta 2015. ISBN: 978-80-7295-195-6.

<sup>5</sup> Srov. tamtéž, s. 196.

<sup>6</sup> Srov. MACHOVEC, M.: *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis 2006. ISBN: 978-80-7304-143-4.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 113. K datu 1.2.2021 zemřelo podle statistiky 16 392 lidí s nákazou Covid-19 v České republice. Srov. [www.seznam.cz](http://www.seznam.cz). [Cit. 1.2.2021.]

## **Závěr**

Filosofie nouze je nutná k výkonu lékařského povolání a příbuzných oborů. Existuje mnoho autorů ve filosofii, od kterých se lze poučit a je možné rozvíjet jejich filosofický odkaz směrem k filosofii nouze.

## **Lidská povaha ve filosofii nouze pro společnost**

Pavla DAMOHORSKÁ

### **Úvod do problematiky**

V současnosti, kdy je lidstvo postaveno před velice závažnou překážku v podobě koronavirové pandemie, jsme svědky v odborné i laické veřejnosti odkazů na lidskou humanitu na straně jedné, na straně druhé však můžeme sledovat příklady lidské bezohlednosti a přezíravosti k potřebám druhých. Mnohde vycházejí poznámky o nutnosti humánního chování v mezilidských vztazích z biblických zpráv o stvoření člověka a zvláštní důležitosti nabývá v této souvislosti stať o stvoření člověka k obrazu Božímu. Mnohé z těchto komentářů automaticky předpokládají, že stvoření člověka v sobě na základě biblického narativu nese sounáležitost s dalšími lidskými bytostmi a je základem pro vzájemnou pomoc, tolik potřebnou právě v dnešní době.

O tom, že způsob stvoření člověka, tak jak je podán v biblické knize Genesis, nemusí nutně znamenat pouze kladné aspekty v souvislosti s mezilidskými vztahy, svědčí některé náboženské komentáře judaismu. Na jejich základě je pak možné zodpovědět otázku existence lidské sobeckosti ve světě, jež jako lidská vlastnost vychází právě ze specifík stvoření lidského pokolení.

Judaismem se nese jako základní náboženská doktrína úcta k lidskému životu a jeho zachování. Zásada „pikuach nefesh“, jež bývá do českého jazyka překládána například jako „záchrana života“ či „úcta k životu“, umožňuje porušit v podstatě všechny ostatní náboženské zákony pro záchranu lidského života. Judaismus věnoval a dodnes věnuje pozornost stavu lidského těla i duše ve svých náboženských spisech, vyjadřuje se k léčebným metodám a zabývá se také otázkou autonomie pacienta. Vztah k druhému člověku, v případě medicíny k pacientovi, je ale podobně jako je tomu i v dalších náboženských směrech, veden vztahem k Bohu a zákonu, které izraelské pospolitosti Bůh dal. Židovské komunity mají také propracovaný systém sociální pomoci potřebným, který má své kořeny již v biblických dobách.

Pramenem tzv. židovské etiky včetně tzv. lékařské etiky je samozřejmě Tóra neboli Pět knih Mojžíšových, v níž se setkáváme s dalšími základními etickými doktrínami ovlivňujícími vztah k bližnímu. Kromě příkazů obsažených v Dekalogu, jako jsou zákazy vraždy, smilstva, krádeže, křivého svědectví, usilování o cizí maje-

tek (Ex20, 13-17), se tu objevují další ustanovení vztahující se k tzv. gerim<sup>8</sup> a jejich ochraně a lásce k nim, k dalším sociálně znevýhodněným sociálním skupinám jako sirotci a vdovy, k lásce vůči bližním.<sup>9</sup> Tyto zásady jsou rozvedeny a rozšířeny v dalších náboženských spisech.

Přes výše řečené reagoval také judaismus na realitu existence sobecké stránky lidské povahy. Odpověď na otázku, odkud tato lidská vlastnost pramení, nám poskytují některé komentáře vztahující se ke stvoření člověka zaznamenaném v biblickém narativu knihy Genesis.

### Pro mne byl stvořen svět

Jak již bylo uvedeno výše, zmiňuje Bible statě vztahující se ke stvoření člověka ve verších první kapitoly knihy Genesis: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím...“ (Gn1, 27). Právě na stvoření k obrazu Božímu poukazují židovské i křesťanské náboženské spisy, které vidí v tomto narativu základ dobrých vztahů mezi lidmi. Stvoření člověka podané Biblí nicméně vykazuje řadu dalších specifik. K těmto specifikům se řadí singularita Adamova stvoření, jež má za následek, že sice na jedné straně pocházejí všichni lidé z jednoho Adama, na straně druhé ale tato singularita znamená, že člověk chce do jisté míry svět ovládat sám.

Singularitou Adamova stvoření se zabývá traktát babylonského Talmudu Sanhedrin 37a nejprve s důrazem na společný původ všech lidí. Sanhedrin 37a vyvozuje na základě biblického narativu, že kdo zničí jeden život, resp. jednu duši<sup>10</sup> z Izraele, je to, jakoby zničil celý (doslova plný<sup>11</sup>) svět. A naopak ten, kdo zachová<sup>12</sup> jeden život, resp. jednu duši z Izraele, zachová celý (doslova plný<sup>13</sup>) svět. Jedno z vysvětlení jedinečnosti Adamova stvoření říká, jak uvádí traktát Sanhedrin, že kvůli míru mezi stvořeními (Sanhedrin 37a) neřekne člověk svému příteli: „Můj otec je větší než tvůj otec a nebudou říkat jako heretici<sup>14</sup>, že je mnoho autorit<sup>15</sup> v nebesích. Traktát Sanhedrin pokračuje příměrem ražení mincí. Zatímco člověk

<sup>8</sup> Cizinci, kteří žili s izraelskou pospolitostí.

<sup>9</sup> Lv19, 18 uvádí: „Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat bližního svého jako sebe sama. Já jsem Hospodin.“ Srov. Mt22, 39; Mk12, 31. Příkaz o milování svého bližního jako sebe sama je v těchto novozákonních citacích uveden jako druhý nejdůležitější příkaz po příkazu milovat Boha (Dt6, 5, resp. Dt6,4-5). Citováno dle: Bible. Ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost 1990.

<sup>10</sup> Hebr. נפש אחת . In: Sanhedrin 37a. In: Sanhedrin. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. New York: Mesorah Publications 2002. ISBN: 0899067433.

<sup>11</sup> Hebr. מלא . In: Sanhedrin 37a.

<sup>12</sup> Hebr. מקיים . Tamtéž.

<sup>13</sup> Hebr. מלא . Tamtéž.

<sup>14</sup> Hebr. מנינים . Tamtéž.

<sup>15</sup> Hebr. ראשויות . Tamtéž.

označuje jednou pečetí více mincí, a každá mince se podobá jedna druhé, „Král králů, Svatý, nechť je požehnan, utvořil<sup>16</sup> (doslova „vyrazil“) všechny lidi s pečetí Adama, prvního člověka, všichni jsou jeho potomci a nikdo se nepodobá druhému, nýbrž každý musí říci: „Pro mne byl stvořen svět.“<sup>17</sup>

Traktát babylonského Talmudu Sanhedrin 38a doplňuje předcházející téma singularity Adamova stvoření tím, že tak bylo učiněno kvůli „rodinám, aby nežárlily jedna na druhou“.... Ale zatímco člověk jedním pečetidlem označuje stejné mince a jsou podobné jedna druhé, Svatý, budiž požehnan, formuje člověka pečetí prvního člověka (Adama) a jeden se druhému nepodobá, neboť je řečeno v biblické knize Job 38,14: „(Země) se mění jak hlína pod pečetidlem, ale oni tu stojí, ač jsou jen šat.“ V rámci rabínské diskuse je vznesena otázka: „A z jakého důvodu jsou obličejové lidi jiné? Neboť aby člověk neviděl hezký domov či hezkou ženu a neřekl by: „Je moje““. Neboť je řečeno (v biblické knize) Job 38,15: „Svévolníkům bude odepřeno světlo a zvednutá paže bude přeražena.“ Řekl rabi Me'ir: „Třemi věcmi se člověk odlišuje (od druhého): hlasem, vzezřením a myšlením.“<sup>18</sup>

Z výše zmíněného traktátu Sanhedrin 37a cituje slavný a v Praze působící rabín Jehuda Leva ben Becal'el, známý dle akronymu Maharal. Děje se tak v jeho komentáři k mišnickému traktátu Pirkej avot nazvaného Derech chajim, konkrétně ke třetí kapitole, druhému verši, který slovy rabiho Chaniny nabádá k modlení se se za blaho vlády, neboť kdyby nebylo bázně před ní, jeden člověk by druhého zaživa pohltil, jako to činí mořské ryby.

Maharalův komentář k Pirkej avot 3, 2 vychází z traktátu Sanhedrin 37a zabývající se singularitou Adamova stvoření následujícími slovy: „...aby ses naučil, že každý, kdo vymaže (doslova ztratí) jednu duši (život)<sup>18</sup> z Izraele, jakoby ztratil celý svět a každý, kdo udrží jednu duši (život) z Izraele, jako by udržel celý svět.<sup>19</sup> A kvůli míru stvoření, aby jeden neřekl, že jeho otec je větší než otec toho druhého, a aby neřekli heretici, že je mnoho autorit na nebesích, aby se zvěstovala sláva Svatého, budiž požehnan.“ Maharal dále v podstatě opakuje téma výše zmíněné pasáže traktátu Sanhedrin 37a o tom, že Král králů rází každého (člověka) pečetí Adamovou, ale žádný člověk není podobný tomu druhému: „Proto má každý člověk povinnost říci: „Pro mne byl stvořen svět.““ O několik řádků později uvádí, že pokud by člověk-Adam nebyl stvořen jediný, nezdálo by se, že je člověk „celý

<sup>16</sup> Talmudický text používá slovesa טבע, které znamená „vyrazil“. In: Sanhedrin 37a.

<sup>17</sup> Srov. komentář Rašiho k této pasáži. In: Tamtéž.

<sup>18</sup> Hebr. נפש, překládáno také jako „život“.

<sup>19</sup> Maharal se ve svém komentáři vyhýbá termínu מלא a naopak používá spojení כל ה בן בצלאל, יהודה, ליואי: דרך חיים השלם. ירושלים 1961. S. 114.

svět“.<sup>20</sup> Na výše řečené navazuje Maharal myšlenkou, že Adam je králem spoda neboli spodních sfér<sup>21</sup>, je jeden král, a ne dva, neboť je už známé ze slov učenců, že neslouží dva králové jedné koruně (Chulin 60). Kdyby nebyl stvořen Adam jediný, nezdálo by se každému člověku, že je celým světem. Byť se lidé od sebe odlišují (díky mnohosti generací), nesou si s sebou pečeť toho, z něhož vzešli, ale protože byl Adam stvořen jediný, nesou si s sebou lidé jedinečnost. A proto dle traktátu Sanhedrin 37 mohou říci: „Pro mne byl stvořen svět.“<sup>22</sup>

Byť Maharal uvádí, že kdo zničí jednu duši z Izraele jako by zničil celý svět a kdo zachránil jednu duši z Izraele jako by zachránil celý svět, rozvádí dále toto tvrzení bez zmínky o Izraeli, tj. kdo zničí jednu duši, jako by zničil celý svět. Svět byl stvořen pro Adama, který byl stvořen jediný a Adam jediný je celým světem. ... Vše z říše spoda ovládá Adam, protože je jediný. A pokud by byli dva (Adamové), svět by byl rozdělen.<sup>23</sup>

Výše řečené implementuje Maharal na zmíněný výrok rabiho Chaniny zaznamenaný ve spise Pirkej avot 3, 2 a dává tak do souvislosti překonání těchto lidských charakterových stránek s působením vládnoucí složky reprezentované králem, který je jakýmsi nástrojem k jejich překonání či alespoň k odvrácení jejich fatálních důsledků. Krále vidí Maharal jako toho, který spojuje a sjednocuje, a přechází tak od charakteristiky lidství k otázce důležitosti vlády: „Protože (každý) člověk říká: „Pro mne byl stvořen svět“, vidí sám sebe ve světě samotného, proto by pohltit svého druhu, což je stanovením přirozenosti světa, až by ve světě zůstal sám. „A proto řekl (rabi Chanina): „Modli se za blaho království, neboť pokud by nebylo bázň před královstvím“ (Pirkej avot 3, 2), protože (království) spojuje lidi, až se (lidé) sbratří. A pokud by tomu tak nebylo, jeden by pohltit zaživa druhého, neboť každý je celým světem, aby nakonec nezůstal člověk sám.“<sup>24</sup> A Maharal dále pokračuje, podobně jako komentář k Pirkej avot zvaný Midraš Šemu’el od Maharalova současníka Šemu’ela Uzedy (16. století)<sup>25</sup> tématem povýšenosti člověka: „Neboť podle přirozenosti Stvoření<sup>26</sup> je člověk povýšený, a to až do té míry, že člověk svého druhu pohltí.“ To shledává Maharal důvodem výroku r. Chaniny, který bývá vykládán zejména moderními komentátory z politického hlediska. Maharal naopak vidí jako důvod Chaninova výroku slabé stránky lidské přirozenosti, neboť:

<sup>20</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>21</sup> Hebr. תחתונים.

<sup>22</sup> דרך חיים, s. 114.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 114.

<sup>25</sup> אוזידא, שמואל: ספר מדרש שמואל. ווארשא: יצחק גאלדמאן 1876.

<sup>26</sup> Hebr. טבע הבריאה.

„Srdce člověka vždy inklinuje k povýšenosti“, a proto je nutná bázeň před královstvím. Povýšenost člověka by mohla vést k tomu, že by ve světě zůstal sám.<sup>27</sup>

Maharal, podobně jako komentář Midraš Še'mu'el k traktátu Pirkej avot, navazuje posléze na první verš téže kapitoly traktátu Pirkej avot, pokládající tři základní otázky člověka: věz, odkud jsi přišel, kam jdeš a komu budeš v budoucnu skládat účty, aby se člověk nepoddal hříchu.<sup>28</sup>

Ze slov židovských učenců je patrná inklinace lidského charakteru k sobeckosti, jež je součástí lidské přirozenosti. Objevuje se ve větší či menší míře v každém člověku a ve všech sférách lidské činnosti. Je tedy nutné, aby si byl každý jedinec vědom jednotného původu všech lidí stejně tak jako toho, že za své chování bude jednou skládat účty.

### **Závěr**

Výše uvedené komentáře ilustrují charakteristické rysy lidské povahy vycházející ze specifčnosti stvoření člověka včetně jeho sebestřednosti a povýšenosti. Přes veškerá etická ustanovení obsažená v učeních náboženských systémů je nutná korekce špatných lidských vlastností. Výše uvedené komentáře uvádějí v této souvislosti úlohu vládnoucí moci při ochraně slabších, což je téma aktuální také v současnosti. Slovy slavného učence Maharala a dle jeho interpretace také slovy starověkého rabiho Chaniny je důležité vyzdvihnout úlohu vládnoucích reprezentantů a modlit se za ně, neboť bez jejich působení by jedna lidská bytost pohltila druhou. Stejně tak je důležité uvědomění si existence špatných lidských vlastností a snaha o jejich polepšení v nitru každého jednotlivce, aby nezůstal na světě jeden jediný Adam.

---

<sup>27</sup> דרך חיים, s. 114.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 114.



ANNA HOGENOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

*Anna.Hogenova@htf.cuni.cz*

### **K úmrtí kolegy PhDr. Miroslava Pauzy, CSc.**

Bohužel, 17. 12. 2020 nám odešel na věčnost jeden z nejlepších českých filosofů, znalec dějin filosofie i speciálních přístupů k jednotlivým filosofům, filosofickým školám z hlediska celkové planetární situace na naší zemi. Nepatřil k těm, kteří žijí jen jistým výsekem filosofického záběru jen na určitou dobu, jak je tomu dnes zvykem; s politologickými konotacemi. Neviděl a nečetl filosofické texty jen politickými očima, jak je dnes zvykem, což celou filosofii degraduje na přívěšek politiky a služby mocným a méně mocným. Znal důkladně staré Řeky, středověk, novověk i postmodernu. S hlubokým smyslem pro hloubku konotací nás seznamoval s českou filosofií, nebylo to esejistické myšlení, které si přivábí jen průměrné filosofující jedince.

Byl to slušný člověk, mně osobně pomohl v době sedmdesátých let obhájit práci na Husserlově fenomenologii, mnohým lidem na Ústavu filosofie AV v této době pomohl neocenitelným způsobem, protože nemuseli z ústavu odejít. Byl velmi čestný a zásadový.

Pamatujeme si jej, jak vždy táhl za sebou svého jediného domácího přítele, malého psíka a celý život i přes těžkou chorobu nepřestal studovat filosofii, protože bez filosofie neuměl žít.

Pomáhal, kde mohl, nikdy nic za to nechtěl. Byl milován a dodnes je milován svými studenty, je jimi ctěn a my jeho filosofičtí přátelé se k tomu připojujeme, byl vlastencem a nebál se to říci i v dnešní době, kdy je takový člověk často osočován. Nebál se a zůstal si po celý život věrný, proto jej zachováme v našich životech s aureolou cti, hloubky a pravdivosti, dokud budeme žít, děkujeme Ti Mirku, že jsi s námi zde pobýval a nikdy na Tebe nezapomeneme, za všechny, kteří Tě mají rádi,

*Anna Hogenová*

KAMILA VEVERKOVÁ  
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*dekan@htf.cuni.cz*

*Cives akademici, vážení a milí studenti!*

Dovolte mi, abych vám popřála pokojné prožití vánočních svátků v této nepokojné době. Pro křesťany jsou připomínkou, že Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi, v čemž spatřují naději pro všechny rány a potíže předmětné skutečnosti. Pro ostatní by měly být také pozdravením pokoje, lásky a smíření. Pastýři, putující do Betléma, se klaněli právě narozenému Spasiteli a přicházeli s velkou nadějí, že se všechno změní k dobrému. Přeji nám všem, abychom měli stejnou naději, která rozptýlí veškeré chmury a pochybnosti.

Přeji vám také hodně zdraví – to především – a osobních i pracovních úspěchů v novém roce, který by mohl být lepší. Aby lepší byl, k tomu přispějme všichni tím, čím můžeme. Hledejme všichni pravdu, která je nad námi a přece současně s námi. A nebojme se! Je s námi odkaz našich otců. Mistr Jan Hus jednou řekl: „Nesmíme se uchýlit od pravdy pro ty, kteří mají v souzení větší vážnost“.

Pokoj shůry a dobro, které pramení z tohoto pokoje, ať ovládá naše srdce a živí nás nadějí, že naše pozemská existence má smysl, přesahující tento předmětný rozměr.

*Pokoj a dobro všem!*

*Světlo betlémské hvězdy do všech lidských příbytků!*

**Recenze: Ondřej Beránek, Bronislav Ostřanský, Pavel Ťupek (eds.), *Islámská čítanka. Studijní antologie arabského islámského písemnictví*, Praha: FF UK, 2020, 327 s., ISBN 978-80-7308-982-5**

Minulý rok se česká arabistika musela rozloučit s dvěma z největších českých arabistů - s Rudolfem Veselým (1931-2020) a Jaroslavem Oliveriusem (1933-2020). Právě těmito dvěma mužům je věnována antologie arabského islámského písemnictví, která se na podzim objevila na knižním pultu. Autorský kolektiv badatelů z Orientálního ústavu AV ČR (O. Beránek, B. Ostřanský) a vyučujících s doktorandy Katedry Blízkého východu FF UK (D. Boušek, M. Hassan, J. Koláček, Z. Kováčiková, A. Provazníková, J. Rimpl, P. Ťupek) sestavil velmi užitečnou studijní pomůcku, která předkládá v bilingvní úpravě řadu islamologických textů tématicky a historicky velmi rozličných.

Jde o vynikající nápad z něhož nebude čerpat jen řada vysokoškolských studentů, ale i odborná i širší veřejnost. Sami autoři hovoří o svém záměru: „*Vybrané ukázky z nejrůznějších žánrových i tématických okruhů v ní zahrnuté jsou uváděny paralelně (zrcadlově) dvojjazyčně, arabsky a česky. To by mělo sloužit dvěma hlavním skupinám předpokládaných uživatelů: jednak studentům arabistiky, islamologie, blízkovýchodních studií, religionistiky a dalších relevantních specializací, pro něž je zásadní nejen obsahová, ale též jazyková stránka věci, jednak širšímu okruhu zájemců o svět islámu, pro něž není tak zásadní přesné lexikální vyjádření a zajímá je zkrátka více obsah než forma.*“ (s. 11)

Publikace je rozdělena do třech částí: 1. *Východiska* (s. 17-49), 2. *Odkaz klasického období* (s. 51-127) a 3. *Moderní a současné podoby* (s. 129-307). Závěrem je připojen důležitý a cenný *Glosář*, kde se objevuje na cca 250 termínů (s. 311-323) a závěrečné medailonky překladatelů (s. 325-327).

Představme si antologii podrobněji.

První část (*Východiska*) se věnuje „*základům potřebným pro porozumění islámskému písemnictví v arabštině*“ (s. 19). Nejprve je předložena velmi praktická sestava islámských lexikálních specifík s často detailním výkladem (s. 22-35). Zde je celá řada z bohatého seznamu muslimských epitet, invokací a zažitých slovních spojení. Jedná se o klíčovou pasáž pro četbu arabských textů, je proto navýsost důležitá. Poté se text věnuje krátkému systematizovanému výkladu o Koránu s několika ukázkami (s. 36-42), a následně i hadíthům (s. 43-45). Závěrečné stránky první části jsou věnovány „*modlitbě coby neodmyslitelné součásti života muslima*“ (s. 46-49).

V druhé části (*Odkaz klasického období*) se překladatelé pokusili předložit velmi pestrý sběr z dějin muslimského písemnictví, které dále rozdělili do úvodu a sedmi kapitol. Nejprve je představena hereziologická literatura, kam je zařazen klíčový autor Muhammad aš-Šahrastání (s. 63-67). Dále jsou představeny ukázky z košaté biografické literatury (s. 69-83). Nejprve je to klasik súfijského traktátu Abú al-Qásim al-Qušajrī, poté humanista a zdatný životopisec stovky postav z muslimské kultury Saláhuddín as-Safadí. Je sem zařazen i náboženský reformátor

a klíčová postava reformismu 18. století Muhammad ibn 'Abdalwahháb. Další kapitoly jsou ukázky z výkladu Koránu a hadíthů (s. 85-97), kde je představen Abú Dža'far at-Tabarí či zdatný komentátor hadíthů Ibn Hadžar al-'Asqalání. Právní literatura (s. 99-107) je představena jmény Taqíjuddínem ibn Tajmíjou a Usmánem Dan Fodiem, teologie (s. 109-115) zase náboženským reformátorem z původně ší'itského (zajdíjovského) islámu Ibn al-Amír as-San'áním. Předposlední kapitola představuje literaturu „o přednostech“ (*fadá'il*; s. 117-123), kde je vybrána pasáž z díla Abú Bakra Muhammada ibn Ahmad al-Wásitího o Jeruzalému. Poslední kapitola této části je věnována kratičké ukázce kázání Táriqa ibn Zijád, známého dobyvatele al-Andalus (s. 125-127).

Nejobširnější třetí část (*Moderní a současné podoby*) je vedle úvodu rozdělena do čtyř kapitol. Nejprve se věnuje tématům *od tradicionalismu k modernismu, sekularismu a liberalismu* (s. 139-193). Zde jsou představeny texty modernou inspirovaných novodobých myslitelů. Zmiňme jen některé: v první řadě to je učenec a teolog Muhammad 'Abduh, představitel panislamismu 'Abdarrahmán al-Kawákibí, myslitel sekularizace Farádž Fawda, či modernistický exegeta Nasr Hámid Abú Zajd. Druhá kapitola je věnována islámskému feminismu (s. 195-221), kde jsou představeny tři feministky: Nazíra Zajnuddín z Libanonu, Umajma Abú Bakr a Hiba Ra'úf 'Izzat z Egypta. Ve třetí kapitole je řada textů radikálních osobností a směrů (s. 223-267). Je zde představen např. českému čtenáři známý Sajjid Qutb, nebo spoluzakladatel Hamásu 'Abdalláh 'Azzám, objevuje se zde text Usámy ibn Ládina, ideologa sa-

lafismu Abú Muhammad al-Maqdisího, nebo text alžírské Islámské fronty spásy. V poslední kapitole jsou zmíněny některé ze specifických témat (např. deradikalizace, environmentalismus..., s. 269-307). Zde nalezneme otevřený dopis al-Baghdádímu (vůdci tzv. Islámského státu), kázání iráckého ší'itského duchovního a protivníka Sadáma Husajna, ájatolláha Muhammada Sádiq as-Sadra z února 1999. Seznámíme se s textem právníka Júsufa al-Qaradáwího. Závěrem jsou krátké ukázky z internetových textů od několika autorů, jako např. 'Alí Džum'a, Muhammad al-Ja'qúbí, Ájatolláh 'Alí as-Sístání či Ahmad at-Tajjib.

Nyní ke krátkému zhodnocení antologie. Kvalitu překladů hodnotit nebudeme, jde ve většině případů o výsekové ukázky z originálních děl, nehledě k častému vypouštění celých odstavců. Jako překlady pro studijní účely to jistě postačí. Je sice škoda, že se autoři nesnažili překlady obohatit komentáři k syntaxi či specifickým formám arabštiny či ukázky z dialektů, ale sami to vhodně ospravedlňují tím, že „*usilovali o to, aby vybrané texty byly pestré, názorné, typické pro daný žánr a obsahující zásadní termíny či obraty. Zvoleny byly tedy takové ukázky, jež mají šanci na poměrně malé ploše zaujmout a zároveň obsáhnout různé důležité aspekty islámského písemnictví v celé jeho dynamice a různorodosti.*“ (s. 11) A doplňují: „*Kniha se tedy soustředí především na specifika islámského písemnictví v arabštině, přičemž zcela záměrně opomíjí syntaktické zvláštnosti klasické i moderní spisovné arabštiny, jimž se věnují jiné (a v současnosti běžně dostupné) studijní materiály.*“ (s. 12)

Další otázkou ke zhodnocení je výběr textů. Pochopitelně sestavit antologii tex-

tů z literatury trávající cca 1400 let je úkol navýsost těžký. Vždy se bude objevovat otázka, proč překladatelé zvolili tohoto autora a ne jiného. Nicméně se zdá, že předkládaná antologie příliš kulhá na přemíru radikálních autorů (Ibn Tajmíja, Dan Fodio, 'Abdalwahháb, Qutb, 'Azzám, ibn Ládín, al-Maqdisí, Islámská fronta spásy...). Pokladnice islámského písemnictví má celou řadu jiných, mnohdy zajímavějších autorů, kteří by obraz islámu v antologii poněkud vyvážili. Za hereziologii mohl být představen Ibn Hazm, za teologii al-Máturídí, al-Aš'arí či al-Báqillání, za feminismus nedávno zemřelá Nawál Sa'dáwí, za jurisprudenci Šahrúr, za exegezi Koránu Chalafalláh... S tím souvisí, že je s podivem, že v antologii absentuje ukázka filosofie, sufismu nebo poezie.

K výběru arabských autorů překladatelé přidali krátké medailonky. I ty jsou leckdy obsahově značně nepřesné. Tak např. čtenář se dozví, že 'Alí Džum'a je „egyptský tradicionalistický islámský učelec, konzervativní zastánce status quo“ (s. 291). Je ovšem již nejasné, jakého to status quo je zastáncem? Zdali politického, islámského? Nebo v medailonu Ahmada at-Tajjiba se dočteme, že „v jeho díle jsou patrné tradiční konzervativní postoje: příklon režimu, útoky proti židům, kritika Muslimského bratrstva, podpora trestu smrti za odpadlictví od islámu či odsuzování náboženského extremismu“ (s. 295). Položit vedle sebe „příklon režimu“, „útoky proti židům“, „kritiku Muslimského bratrství“, „odsouzení náboženského extrémismu“ a považovat je za projev konzervativních postojů je eufemisticky řečeno diskutabilní.

Přes všechny naznačené slabé stránky musíme antologii doporučit všem zá-

jemcům o islám a arabštinu. Zvláště pro studenty HTF (religionistika, judaistika, filosofie, učitelství náboženství...) jde o vhodnou – snad i povinnou – studijní pomůcku, jak se seznámit s pramennými texty v uceleném svazku, který vyniká svou rozmanitostí a pestrostí.

Lukáš Nosek

**ROUBALOVÁ M., KRÁLÍK R.: *Padesát pět nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních.***

Verbum, Praha 2020 (1.díl), Verbum, Praha 2021 (2.díl) a Verbum, Praha 2021 (3.díl).

Studenti hebrejštiny na HTF UK dostali v zimním semestru podivného akademického roku 2020/2021 tři dárky, které jim podstatně pomohou usnadnit strávení hebrejského jazyka Tanachu.

Při nutném, ba povinném osvojování si jazyka Tanachu musely celé generace studentů teologie vycházet z *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, kterou v roce 1956 vydala ČSAV. Autory tvořila dvojice gigantů oboru - pánové profesoři doktor Otakar Klíma a doktor Stanislav Segert. Ten, kdo se od seznámení se s Alef betem na její dvacáté páté straně prokousal k pochopení všech 199 paragrafů, do nichž autoři roztřídili celou gramatiku jazyka Písma svatého, ten si mohl být jist, že umí.

Jenže: kdo chtěl tak moc umět, že mu to dalo odvalu soustavně dotazy obtěžovat bratra profesora Vladimíra Kubáče (na HBTF), případně bratra profesora Jana Hellera (na KEBF), nebo pana profesora Kotalíka (na KTF)? Učitel sice dokáže s touto cvičebnicí v ruce i z průměrně jazykově tupého studenta udělat čtenáře textu Starého zákona, ale chudák učitel.

Šťastnější studenti prvního ročníku teologie si začátky svatého jazyka osvojovali pomocí vzácné *Hebrejské čítanky a učebnice*, kterou ve třicátých letech XX. století „pro izraelské žáky českých škol národních“ sepsal dr. Richard Feder. Tento moudrý rabín se držel hesla „*Chceš-li plynně hebrejsky čísti, musíš pilně hebrejsky psáti*“, což platí dosud, a čemuž jeho Čítanka stále napomáhá.

Hluboce se skláním nejen před ním, ale i před vydavatelským počinem MUDr. Zdenka Susy, který v roce 2013 ve Středoklukách vydal reedici všech dílů této tak potřebné učebnice. Němčináři tehdy měli možnost si z NDR přivést např. hebrejskou gramatiku lipského profesora Carla Steuernagela, která se však mohla jen obtížně rovnat Klíma-Segertovi. A více méně samoukům byla určena miniučebnice z pera profesora Vladimíra Sadka, kterou jako svou přílohu v roce 1970 vydal časopis *Nový Orient*. Šlo však o učebnici novohebrejštiny.

Stav učebnicové nouze se začal měnit po roce 1989. Mezi první důkazy této změny patří *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, kterou v roce 1992 vydalo pražské vydavatelství Scriptum. Její autor, dnešní profesor ETF UK dr. Martin Prudký, chce její studenty vést k analytické práci se slovníkem a nikoli k jeho mechanickému používání, což se mu daří.

V tuto dobu se ovšem na trhu začalo objevovat víc učebnic biblického jazyka, z nichž většina vycházela z anglo-amerických předloh. Výjimkou mezi nimi byla a je *Učebnice klasické hebrejštiny* vydaná v roce 1997 Židovským rozvojovým fondem Ester. Mark Joseph, jakožto její autor, nepředpokládá, že se některý z jejích uži-

vatelů stane „*hebrejským básníkem nebo učitelem v mateřské škole v Izraeli*“, ale chce všem „*umožnit překládat z hebrejské Bible*“, čemuž přizpůsobil obsah a rozsah učebnice i slovníku. Jako výukové texty používá citáty z Tanachu.

Podobný cíl si vytkla a stejný zdroj textů si vybrala i dvojice dr. Marie Roubalová, hebraistka z HTF UK a prof. dr. Roman Králík z RUDN Moskva. Společně sestavili a k vydání připravili výběr *Padesáti pěti nejčastějších slov Tanachu ve cvičení*, již ve třech dílech (čtvrtý je ve výhledu). Během třiceti svobodných let vyšla řádka více či méně zdařilých učebnic hebrejštiny, takže pro oba autory nebylo lehké nezapadnout do průměru a přijít s něčím novým. Jméno Hospodinovo budiž pochváleno, že se jim to povedlo a jejich cvičebnice alespoň částečně zaplňují mezeru na trhu, kterému výrazně chyběla a chybí učebnice, s níž by mohl student do značné míry pracovat sám. A díky různým úrovním cvičení se cyklicky k látce vracet a své vědomosti prohlubovat v podstatě pouhým čtením hebrejského textu. Aniž by musel drilovat paradigmaty a slovíčka. Právě takovému studentu se dvojice autorů snaží alespoň částečně vyjít vstříc, za což jí patří superdík. Ten si zaslouží i za péči, kterou na začátku *Pětapadesáti nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních* věnují hebrejské abecedě a vokalizaci textu. Zde by, myslím, velmi prospělo přidat k reedici prvních dílů i k vydání všech následujících CD s namluveným textem: šlo by o čin dost podstatně vyplňující mezeru mezi učebnicemi.

Současné edici všech tří dílů *Pětapadesáti nejčastějších slov Tanachu ve cvičeních* naštěstí nechybí časté a trpělivé procvičování již poznaného. Stálé vrácení se

k již probranému a soustavná konfrontace s hebrejským textem totiž zcela přirozeně pomáhá ukládat do sebe nová či zapomenutá slovíčka, včetně větných konstrukcí, slovesných tvarů, idiómů, frází a stále se opakujících morfémů. Žádné umělé tabulky, ale pouze opakované vstupování do reálného a nijak nezjednodušeného jazykového světa Tanachu. Prostě: zcela v souladu s pedagogickým příkazem postupovat pomalu a od známého přes méně známé k úplně neznámému, které se tím stane méně neznámým. To odhalilo do té doby ani netušené i mě, který se hebrejskými texty zabývám již pěknou řádku let. Proto připomínám, co jsem si sám při těchto cvičebnicích znovu uvědomil: hlavně pomalu a pečlivě, trpělivě a soustavně. Vždyť, jak říkával Komenský „kvaltování všeliké pouze hovada hodno jest.“

Myslím si, že třeba rozhodně ocenit nejen dobře odvedenou práci, ale zejména člověka, který tyto cvičebnice navzdory pandemickým omezením takto důkladně propracoval a který se neméně obětavě postaral o jejich vydání a distribuci. Tato práce není ku slávě tvůrců svých, ale k užitku mnohých. Takže, Marie a Romane, díky. A nejen já prosím, moc prosím: jen tak dál...

*Aleš Jaluška*

**KIRK, Alan. *Memory and the Jesus tradition. The reception of Jesus in the first three centuries.***

London: Bloomsbury T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing, 2018. ISBN 978-0-567-66346-7.

Kniha *Memory and the Jesus Tradition. The reception of Jesus in the First Three*

*Centruies* je sbírkou nově zrevidovaných dvanácti esejí, vydaných Alanem Kirkem mezi lety 2001 a 2016. V knize je těchto dvanáct esejí uspořádáno do čtyř částí. V první části jsou eseje věnující se formování Ježíšovské tradice, druhá část sestává z esejích věnujících se paměti a rukopisům, třetí část se zaměřuje na paměť a bádání po historickém Ježíši a ve čtvrté části najdeme eseje týkající se paměti v evangeliích druhého století.

V nově sepsané úvodní kapitole *Paměť a média: k nové historii tradice* zmiňuje Kirk přínos teorie paměti v ježíšovském bádání a ujasňuje rozdíly a rozdílné cíle teorie paměti a kritiky formy. Podle Kirka poskytuje tento přístup základ pro přepracování pohledu na dějiny raněkřesťanské tradice a může tak nahradit „skomírající kritiku formy“. Nicméně Kirk poukazuje i na fakt, že mnoho vědců, především v oblasti ježíšovského bádání a evangelií, stále vychází z předpokladů, stanovených kritikou formy. Zásadním omylem kritiky formy je právě nepřihlídnutí k paměti, což vedlo k utvoření tradice nezávislé na minulosti – na paměti a důležitosti vybraných vzpomínek pro danou komunitu. Další kapitoly v knize se snaží zjistit a popsat, jak je teorie paměti schopná nahradit zmiňovanou kritiku formy.

V první části knihy jsou celkem čtyři kapitoly. Druhá kapitola, tedy úvodní kapitola první části, je úvodem do sociální a kulturní paměti. Kirk zde poukazuje na to, že identita skupiny se vytváří na základě toho, co je skupinou zapamatováno z minulosti a jak je zapamatované upravené pro potřeby skupiny. Ačkoli je sociální paměť konstruktem, není zcela nezávislá na minulých událostech. Ve třetí kapitole



se Alan Kirk věnuje nejprve přirozenosti lidské paměti a uchování paměti a tradice. Nezávislost tradice není podle Kirka nezávislá na paměti, jako je tomu u kritiky formy, naproti tomu je tradice výtvorem kognitivních a kulturních procesů paměti. Na základě dvou synoptických perikop ukazuje, jak je vidět formování paměti tak, aby byla přijatelná pro danou komunitu. Čtvrtá kapitola pojednává o tradici a paměti v kritice formy a u současných badatelů, zabývajících se teorií paměti, jako jsou například Richard Bauckham, Robert McIver, Samuel Byrskog, James D. G. Dunn a další. Podle Kirka je analýza, založená na paměti schopna osvětlit důležité body v tradici, jakými jsou například přechod od orálního předávání k písemným záznamům. Kirk se v této kapitole ptá, jaký typ historiografie je potřebný k vypořádání se s tradicí a přichází s modelem, založeným na médiích se vztahem vzpomínek k historické realitě. V páté kapitole se Alan Kirk věnuje kognitivním schématům přenosu paměti. V souvislosti s tím přichází s otázkou žánrů a forem, které podle něho dávají vzpomínkám srozumitelnou a trvalou, ne však neměnnou, formu. Právě procesy kognitivní paměti vysvětlují odlišnosti mezi jednotlivými evangelii.

Druhá část knihy, sestávající ze třech kapitol, pojednává o paměti a rukopisech. V šesté kapitole hodnotí Alan Kirk knihu Birgera Gerhardssona ze šedesátých let, kde Gerhardsson ukazuje, jak je rané křesťanství lépe chápáno ve světle toho, jak se tradice vyvíjela v rabínském judaismu. Podle Kirka je Gerhardssonův přínos v užívání paměti; neignoruje ji tedy jako badatelé používající kritiku formy, ale paměť v jeho podání znamená spíše

memorování. Model memorování vede Gerhardssona (podle Kirka chybně) k vidění odlišností v rámci tradice jako problému. Ale právě odlišnosti v tradici jsou klíčovými rysem paměti. Sedmá kapitola se věnuje písemné tradici; konvergenci orality, zápisu a paměti v písemném přenosu. V osmé kapitole se Alan Kirk zaměřuje na kritiku zdroje a problematiku synoptického problému. Kirk zde polemizuje s tradičními řešeními synoptického problému a navrhuje zaměřit se na problémy evangelijní literatury ve světle tehdejších mediálních praktik a diferencovanějšímu sociálnímu a kulturnímu kontextu a tím postavit bádání na zcela nových základech.

Třetí část knihy sestává ze třech článků, zabývajících se pamětí a bádání po historickém Ježíši. První kapitola této části se zabývá minimální pozorností, která je věnována Ježíšově smrti v prameni Q a zachovaným vzpomínkám na násilí. V desáté kapitole se Kirk věnuje teorii paměti, včetně kognitivních přístupů, a jejímu užití v rámci ježíšovského bádání. Tato kapitola se částečně překrývá se čtvrtou kapitolou a kapitolami v první části knihy. Na základě Schacterovy knihy *The Seven Sins of Memory* poukazuje Alan Kirk v jedenácté kapitole na problémy paměti, které nastávají a se kterými je potřeba v rámci experimentální metodologie počítat. Kirk se dále věnuje kognitivním a kulturním schématům, žánrům a formám, které vedou k formování tradice a vytváření identity. Kirk dochází k závěru, že použitím teorie paměti nemůžeme tvrdit, že evangelia jsou spolehlivým zdrojem, na druhou stranu ani nemůžeme říci, že jsou nespolehlivá právě kvůli zkreslení paměti.

Poslední, čtvrtá část knihy, obsahuje dvě eseje zaměřené na paměť v evangeliích druhého století. První esej této části se věnuje perikopě v Janově evangeliu (J 19:31-37) a jejímu pozdějšímu uchopení v Petrově evangeliu (4:10-14), které ukazuje na změnu ve vyprávění minulosti, tak aby mohlo sloužit potřebám současnosti. V posledním článku této kapitoly a celé knihy se Alan Kirk zabývá problémy, které mělo předchozí bádání při vysvětlování vztahu tradice v Petrově evangeliu a v kanonických evangeliích. Kirk naproti tomuto proudu bádání tvrdí, že Petrovo evangelium reprezentuje stejnou tradici jako evangelia kanonická, jen je upraveno potřebám tehdejší komunity.

Tato kniha je velkým přínosem na poli sociální paměti a historie tradice. Je snahou o zahrnutí poznatků studia paměti v humanitních vědách do oblasti biblické teologie. Kirkovy myšlenky jsou zde vysvětleny srozumitelným jazykem. Jelikož byly články původně vydány odděleně, setkáváme se v knize s častým opakováním historie teorie paměti a různých definic, což někdy působí nadbytečně, na druhou stranu to vede k lepšímu zapamatování.

*Lucie Davidková*

*Tato recenze vychází v rámci řešení projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

**Petr Čornej, Světla a stíny husitství (Události - osobnosti - texty - tradice).** Výběr z úvah a studií, Praha: Karolinum, 2021, s. 694, 2. vydání, ISBN 978-80-246-4613-8

Výběr zabírá čtyřicet studií a úvah o husitství vydaných autorem po roce

1989 v odborných i populárně naučných periodikách a sbornících. Jeho první vydání realizoval autor v NLN Praha roku 2011. V tomto druhém vydání většina studií a úvah vychází v aktualizované podobě, jejich autor zasahoval do textů i poznámkového aparátu a doplnil je o nejnovější literaturu. Výběr je rozdělen do pěti tematických oddílů, uspořádaných s konkrétním zacílením autora propojit texty prvního i druhého života husitství v promyšlený celek.

Úvod výběru tvoří úvaha **Zrození husitského mýtu: problém optiky**, již autor vydal poprvé v roce 2008. Věnuje ji husitologii 19. století, především Františku Palackému a uvádí ji zdánlivě skeptickým výrokem: „Dějiny nelze nikdy porozumět.“ Ten upozorňuje čtenáře, že otvírá soubor studií a úvah, který není pouhým účelovým nakupením textů odborníka. Historik si je vědom, že většina jeho předchůdců z 19. století by se s jeho výrokem vzhledem ke své badatelské i metodologické zkušenosti nemohla ztotožnit, přesto za ním stojí celou svou odbornou zkušeností i živou autoritou. Upozorňuje čtenáře, že metodologickému nastavení historické paměti i jejím limitům věnoval více pozornosti již v úvaze Věčný problém: Jak psát dějiny?, vydané roku 2007. Se znalostí tohoto poměrně dobře dostupného textu lze Čornejovu úvodní úvahu i zvolené uspořádání výběru plněji uchopit. Ve svém úvodním obecném vstupu autor dále uvažuje: „Propast mezi autentickým prožitkem dějin a jejich badatelskou interpretací není možné překlenout, zasypat či odstranit, vyplývá z povahy historického dění, které je neopakovatelné a jedinečné. Pokud historik neneviduje pouze banální

pravdy a snaží se o koncepční uchopení minulosti, vytváří toliko modely, schémata, jejichž prostřednictvím si nepřehledné dějiny osahává, třídí a vysvětluje, aniž by získal jistotu, že se jich opravdu zmocnil. Buduje tedy jakési logické struktury, jež více či méně drží pohromadě, a předvádí publiku intelektuální (nikoliv nutně inteligentní) hry, které buď vyvolají pozornost, nebo skončí v jícnu nezájmu.“ Tyto věty v podstatě tvoří myšlenkovou osu celého dalšího výběru textů zahrnujících, jak jsem již naznačil výše, témata prvního i druhého života husitství.

Dílo F. Palackého, zvláště husitství věnované svazky jeho Dějin národu českého v Čechách a v Moravě, pak Čornej představuje jako faktografický, literární i myšlenkový argumentační základ, v němž otec české historiografie po prostudování dobových pramenů překonal cesty k husitství svých předchůdců 18. a počátku 19. století. Palacký Čornejovi položil základy novodobého husitského mýtu, působivého v politických, národnostních a konfesních zápasech až do našeho století, k jehož první podobě se musíme vracet i dnes.

Další dva oddíly Čornejova výběru zahrnují vybraná témata z první poloviny 15. století. Druhý oddíl **Husitská revoluce** historik otvírá studií Husitské skladby Budyšínského rukopisu: funkce - adresát - kulturní rámec, původně vydané roku 2008. V další studii se věnuje jednomu ze svých po léta řešených témat, Husitské kronice Vavřince z Březové. Pokračuje texty o Janu Želivskému, Janu Žižkovi, dějinách Prahy. Oddíl ukončuje mistrovskou studií Skrytý význam politické podívané: Zikmundův příjezd do Prahy 23. srpna 1436. V české historické paměti panovník Zikmund Lu-

cemburský vystupoval tradičně jako nepřítel Čech a husitství, odpovědný za smrt M. Jana Husa. Tento obraz v letech 1420 - 1421 vytvořilo politicky činné husitství k zdůvodnění odmítání Zikmundova nároku na český trůn. Čornej ve studii dovádí vladaře Zikmunda úspěšně do Prahy a na český trůn. Završení jeho cesty k trůnu zachycuje jako sugestivní politické divadlo, pro jeho současníky plně viditelných i skrytých významů.

Do třetího oddílu **Kultura a jazyk husitské epochy** autor zařadil texty věnované kultuře a zvykům husitské doby, tedy především výtvarnému umění, slovesné kultuře, a jazyku památek husitské doby. Otvírá jej textem Husitská kultura, nebo kultura doby husitské? Úvaha k diskusi. Pokračuje texty: Slavnosti husitské Prahy; Ráj je na ostrově aneb Prostor pro adamity; Pojmy chudý a bohatý ve středověké češtině; Cizí, cizozemec a Němec. Zabývá se zde i tehdejšími společenskými a politickými pojmy nesenými konfesními a nacionalistickými významy. Dokládá, jak se konfesní i politický život doby promítal do dobových slavností husitů. Řeší i některé otázky postavení adamitů v kališnickém konfesním prostoru.

Ve čtvrtém oddílu **Od revoluce k stavovskému státu** (Volba Jiřího z Poděbrad českým králem /Historické předpoklady a dobový kontext/; Kvadratura kruhu /Jiří Poděbradský, kompaktáta a papežství/; Jednání v Polně /Kapitolka z dějin tzv. druhé husitské války/; Klíče ke Karlštejnu) věnuje pozornost vytváření podmínek a vzniku stavovského státu „dvojího lidu“ i jeho králi Jiřímu z Poděbrad. Mapuje panovníkovo politicko-konfesní působení v složitých domácích i zahraničních poměrech

a v situaci často nepřehledných vztahů mezi Českým královstvím, Uhrami a Polskem. Během své královské vlády Jiří z Poděbrad v mezích politických možností stavovské monarchie, vzdoroval po léta snahám papežské kurie, jež jej chtěla využít pro své cíle porážky a zničení českého utrakvistu. Dokázal státnickým umem, že papežské zrušení kompaktát bylo časově i prostоровě jen omezeně účinné a nenalezlo trvaleji působící politickou evropskou moc, jež by byla schopna realizovat zničení Jiříkova království dvojího (konfesního) lidu. I přes jednostranné vyhlášení zrušení kompaktát Piem II. ta zůstala v Čechách platná. Král jako silný panovník velké autority ve stavovském státu, dialogický vůči šlechtě i husitským městům, otevřel za složitých podmínek agresivního působení papežské politiky svému království i jeho utrakvistické církvi delší časový horizont dalšího vývoje. V cenné studii Klíče ke Karlštejnu, poprvé vydané roku 2010, jež oddíl ukončuje, P. Čornej věnuje pozornost zemským mocenským zápasům patnáctého století o hrad Karlštejn. Na počátku této etapy dějin hradu nechal na něj v důsledku soupeření panovníka s pražským arcibiskupem odvézt král Václav IV. roku 1411 část pokladů ze Svatovítské katedrály. Až na přelomu 15. a 16. století pak došlo k posílení pravomocí karlštejnských purkrabích, pečujících o na hradě uloženou Svatováclavskou korunu a korunní archiv.

Do závěrečného oddílu **Druhý život husitství** autor vřadil především texty z dějin husitologie 19. a 20. století, z moderní husitské tradice v literatuře a filmu (Skon českého bohatýra; Paradoxy Tomkova pojetí Jana Žižky; Jan Slavík v kontextu české husitologie první poloviny 20. sto-

letí; Husitská trilogie a její dobový ohlas; Pouňorová aktuálnost vzdálené husitské minulosti). Oddíl autor otevřel studií Skon českého bohatýra, věnované smrti Jana Žižky v jeho druhém životě. V textu Paradoxy Tomkova pojetí Jana Žižky zachycuje, jak husitství před českou společností legitimoval do českých i evropských dějin F. Palacký, pro něhož byl Žižka radikální silou politického i konfesního vývoje v zemi. Jeho dějinná koncepce se stala důležitou složkou politického a národního programu české společnosti, určující i díla historikových pokračovatelů, především V. V. Tomka. Při střetu jejich dvou koncepcí Tomek v husitství viděl, spolu s Palackým, jednu z největších epoch českých dějin, Žižku pak hodnotil jako státotvorného politika a vojevůdce. Česká společnost přijala Palackého pojetí husitství, ale neztotožnila se s jeho pochopením Žižky. Za svůj přijala Tomkův obraz Žižky, který jejím národně emancipačním snahám vyhovoval více. Toto Čornejovo hodnocení se již stalo součástí nástrojového vybavení historických dílen, v nichž pracujeme. Jednou z nejcennějších studií výběru je text Jan Slavík v kontextu české husitologie první poloviny 20. století, uveřejněný poprvé v roce 2009. Nejen pro úvodní vzpomínku na dotaz zkoušejícího prof. J. Kočího o Pekařově a Slavíkově pojetí husitství a následné autorovo vyjádření porozuměním pro Pekařův životní pesimismus. Především vnímáním cest propojení české husitologie s evropským dějepiscectvím dvou století, citem k nepřebornému bohatství české i evropské husitologie. Do oddílu P. Čornej vřadil i dvě studie, první o literární a dramatické pouňorové tvorbě s tematikou husitství, druhou o husitské filmové

trilogii Otakara Vávry (**Jan Hus, Jan Žižka, Proti všem**) a jejím druhém životě, poprvé publikované roku 2005. Autor vytýká O. Vávrovi, scénáristovi M. V. Kratochvílovi i historickému poradci J. Mackovi podřízení se politicko-ideologické objednavce režimu a zásadní ideologizaci historického tématu.

**Závěr:** P. Čornej svůj výběr studií a úvah, zaměřený promyšleně na události - osobnosti - texty – tradice, zaměřil nejen k pochopení politicko - společenských vztahů a kultury 15. století, ale i k jejich druhému životu v dílech konkrétních historiků. Svě pochopení husitství vždy spojuje s konkrétními formami společenské historické paměti i její konfesní situací. Nevyděluje je z kontextu historie konfesí Evropy a z mnoha jejích politických,

kulturních i náboženských souvislostí. Zamýšlí se i nad tradičně velkou ozvučností a diskutovaností husitství v české společnosti. S historikem jsme v jeho výběru vtahováni do konkrétních vtělení husitství do jeho druhého života, cítíme se být součástí několika staletí.

Soubor orientujících Čornejových studií a úvah by neměl chybět v knihovnách těch, kteří o husitství chtějí vědět podstatně více, než běžně umožňuje naše rozkolísaná a mnohými myšlenkovými nejasnostmi trpící doba, v rukou čtenáře, který chce být husitstvím orientován směrem k životu.

*Jaroslav Hrdlička*

*Tato recenze vychází v rámci řešení projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*