

**THEOLOGICKÁ
REVUE**

**THEOLOGICAL
REVIEW**

1/2015

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

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

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Volume 86

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
86. ročník

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

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (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, (FLU AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląska univerzita Katowice;
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta,
Theologická revue, P.O.Box 56, 140 21 Praha 4 - Krč, Česká republika.
Tel.: 241 733 122;
e-mail: redakce.thr@htf.cuni.cz

Theological Review has been included in the list
of reviewed, non-impact journals published in the Czech
Republic. Contributions and suggestions should be sent
to the editorial board.

Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website
of the UK HTF:

This journal is a quarterly. The price of each issue is
78 CZK, VAT included.

Individual annual subscription for Czech Republic
residents is 312 CZK, VAT and postal service included.

Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account
no.: 66661389/0800, variable symbol: registration
number (from the mailing label)-volume (or the volume
number). The editorial board accepts orders for whole
volumes and for individual issues.

The journal is distributed by the editorial board.

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných
neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR.

Příspěvky a náměty zasíláte
na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF:
<http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla
78,- Kč, vč. DPH.

Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH
(při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu:

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

1/2015



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	5 - 8
Články Articles	
MARTIN WEIS	9 - 18
UCHOVALI ODKAZ JANA VALERIÁNA JIRSÍKA Sonda do dějin českobudějovického bohosloveckého spolku Jirsík They Preserved the Legacy of Jan Valerián Jirsík. The Probe into the History of České Budějovice Theological Society Jirsík	
KAMILA VEVERKOVÁ	19 - 35
VÝZNAM NOVÉHO BĀDÁNÍ O BOLZANOVĀ A JEHO KRUHU The Meaning of New Research on Bolzano and his Circle	
JIŘÍ VOGEL	36 - 45
PERSPEKTIVY A POSLÁNÍ CÍRKVE V SOUČASNĚ SPOLEČNOSTI Perspectives and Mission of the Church in the Contemporary Society	
JIŘÍ VOGEL	46 - 53
SLUŽBA LAIKŮ V CČSH – PROJEKT Lay Services in the Czechoslovak Hussite Church – Project	
C. V. POSPÍŠIL	54 - 64
MISTR JAN HUS – IDEÁL V POSTIDEOLOGICKĚ EPOŠĚ Master John Huss - the Ideal in the Post-ideological era	

PAVEL KOLÁŘ	65 - 81
ZÁSADY EKLEZIOLOGIE ČČSH The Principles of the Ecclesiology of the Czechoslovak Hussite Church	
JAROSLAV HRDLIČKA	82 - 88
THDR. KAREL FARSKÝ A ČESKOSLOVENSKÁ NÁRODNÍ DEMOKRACIE (ČSND) 1918–1920 ThDr. Charles Farsky and Czechoslovak National Democratic Party (CzNDP) 1918–1920	
MARKÉTA HOLUBOVÁ	89 - 100
KRÁL DAVID V ŽIDOVSKÉ MYSTICKÉ TRADICI King David in Jewish Mystical Tradition	
Dokument Document	
SLAVNOSTNÍ PROJEV DĚKANA FAKULTY PROF. THDR. JANA B. LÁŠKA DR. H. C. NA AKADEMICKÉM SHROMÁŽDĚNÍ, VĚNOVANÉM PROFESORU KUČEROVI <i>Jan Blahoslav Lášek</i>	101 - 104
PROJEV NA AKADEMICKÉM SHROMÁŽDĚNÍ DNE 31.3.2015 V AULE FAKULTY <i>Kamila Veverková</i>	105 - 107
PROSLOV PŘI 85. NAROZENINÁCH PROF. THDR. ZDEŇKA KUČERY, DR.S.C., 31. 3. 2015 <i>Jiří Vogel</i>	108 - 110
Recenze Book Reviews	
<i>Gerlinde Baumann: Bible</i> <i>(Petet Cimala)</i>	111 - 112
<i>Jan HELLER, Jiří BENEŠ:</i> <i>Poutní písně. Výklad žalmů 120 – 134.</i> <i>(Jiří Vogel)</i>	112 - 114
<i>ANTALÍK, Dalibor, ČECH Pavel, MYNÁŘOVÁ Jana, DUŠEK Jan:</i> <i>Na stezkách domu Baalova: náboženské texty literární a kultické</i> <i>(Starověké písemnictví Levanty; sv. 2)</i> <i>(Eva Vymětalová-Hrabáková)</i>	114 - 118

EDITORIAL

Monotematická čísla se nám daří vydávat velmi obtížně. V letošním ročníku však navzdory všem obtížím plánujeme vydat jedno takové číslo, které bude věnováno M. Janu Husovi. Považujeme to přímo za povinnost, aby v jubilejním roce 600. výročí Husovy tragické smrti Husitská teologická fakulta věnovala ve svém časopise této události patřičnou pozornost.

Toto číslo není monotematické, přesto má jednotící myšlenku. Je věnováno významnému teologovi, dlouhodobému děkanovi UK HTF prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi, Dr. h.c., který se v březnu 2015 dožívá významného životního jubilea – 85. let. Fakulta uspořádala k tomuto jubileu slavnostní akademické shromáždění, které se konalo v den jubilantových narozenin v aule fakulty, současně vydává za vydatné mezinárodní účasti sborník (klasický Festschrift) pod názvem „*Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. Pocta profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám*“, který má více než tři sta stran. Přesto považujeme za správné, že jedno číslo naší revue je prof. Kučerovi věnováno. Mám to hned několik vážných důvodů. V letošním roce je tomu právě 60. let, kdy jubilant napsal pro náš časopis své první dva články – a stálým autorem revue zůstal až do dnešní doby – i když jsou ročníky, kde od něho není žádný příspěvek. To bylo většinou v dobách, kdy nemohl svobodně publikovat, anebo – již v lepších časech – kdy působil na zahraničních institucích. Nemaleým důvodem je také ostatně skutečnost, že prof. Kučera je také po léta členem redakční rady tohoto časopisu a byla léta, kdy jeho podobě udával jako děkan fakulty rozhodující směr.

Dalším důvodem bylo také, že jsme chtěli otisknout slavnostní projevy, které přednesl děkan fakulty J. B. Lášek spolu s proděkanou K. Veverkovou a J. Vogelem na slavnostním akademickém shromáždění, věnovaném prof. Kučerovi. Ty nemohly být logicky zahrnuty do Festschriftu, neboť v době konání akademie byl Festschrift již dávno v tisku.

Stejně jako Festschrift přináší toto číslo několik příspěvků přátel a žáků prof. Kučery, které jsou mu s láskou a úctou věnovány. Do sborníku se buď nevešly, nebo byly dodány po redakční uzávěrce.

To jsou ty důvody vnější. Jsou však i důvody vnitřní: Prof. Zdeněk Kučera je předním teologem církve Československé husitské a měly zaznít také příspěvky, které ukazují, jaký vliv měla Kučerova systematická teologie na jeho žáky, systematicky, historiky a praktické teology. Jinými slovy, jak vypadá živá dílna CČSH, která se rodila pod Kučerovou katedrou ve velmi složitých dobách a za velmi složitých okolností. Zprvu jsme si mysleli, že bude problémem sestavit jubilejní sborník a že materiál pro samostatné číslo Theologické revue bude obtížné najít. Brzy se ukázalo, že opak byl pravdou. Výsledek tedy držíte ve svých rukách a doufáme, že čtenáře nezklame.

První příspěvek otiskuje profesor církevních dějin na katolické Teologické fakultě Jihočeské univerzity Martin Weis a zabývá se v něm odkazem biskupa Jana Valeriána Jirsíka v Českých Budějovicích. A jaká je souvislost s CČSH a profesorem Z. Kučerou? První sys-

tematický teolog Církve československé prof. Karel Statečný, Kučerův ideový předchůdce a vzor, byl před svou konverzí profesorem českobudějovického biskupského semináře, sídlícího ve stejných prostorách, kde je dnes Teologická fakulta JČU. Proděkanka UK HTF Kamila Veverková píše o Bolzanových žácích, což je její badatelské téma. Není sporu o tom, že na vznik ČČS měl v roce 1920 vliv doznívající bolzanismus v té podobě, jak byl tradován českým katolickým klérem. K. Veverková je bezprostřední Kučerovou žačkou.

Proděkan UK HTF Jiří Vogel, Kučerův nástupce na katedře systematické teologie, se zamýšlí na perspektivami a posláním církve v současné společnosti a dále prezentuje projekt, zaměřený na službu laiků v ČČSH. Jsou to poctivé snahy, jak vyvést současnou ČČSH z nedobré situace, do které se – podotýkám však zčásti vlastní vinou – za posledních 25 let dostala. I Jiří Vogel je Kučerův bezprostřední žák.

Otevřený katolický profesor dogmatiky – který svoji profesuru obhájil před lety právě s doporučením prof. Kučery – Prof. Ctirad Václav Pospíšil se věnuje tématu, o kterém napsal úspěšnou knihu: M. Janu Husovi, jehož považuje za zářící ideál v postideologické době, která nechce žádné ideály uznávat.

Kučerův žák Pavel Kolář, působící na katedře praktické teologie, se pokouší svébytným způsobem uchopit nanejvýš závažné téma, zásady ekklesiologie ČČSH. Pro další existenci tohoto společenství je naprosto nutné, aby tento pokus byl nejen teoreticky podniknut, ale také aby byl uveden v život. Je to jedna z cest k nutné reformě a je dobře, že byla otevřena právě na půdě UK HTF. Církevní historik Jaroslav Hrdlička, který se dlouhodobě specializuje na dějiny ČČSH – je rovněž Kučerovým žákem – přináší příspěvek o politické angažovanosti zakladatele ČČS Dr. Karla Farského a o jeho vztahu k Československé národní demokracii v letech 1918-1920.

Konečně příspěvek poslední je z oblasti judaistiky a napsala jej nadějná badatelka Markéta Holubová, která v době svého studia na HTF také poslouchala Kučerovy přednášky. Píše o králi Davidovi v židovské mystické tradici, na téma, které prof. Kučeru osobně zajímá vzhledem k jeho bádáním o historické postavě Ježíše z Nazareta.

V části dokumenty jsou otištěny již zmíněné projevy děkana Láška a proděkanů Vogela a Veverkové. Mají vypovídací hodnotu pro budoucí generace, neboť jsou svědectvím o naší práci, našich starostech i radostech, ale i o tom, jak vidíme a přijímáme předcházející teologickou generaci. Budoucí historik, zmatený nedůvěryhodnou dikcí pramenů z komunistické doby, si bude moci jednou udělat obrázek, jak jsme věci a osobnosti reflektovali bezprostředně po tom, když ta podivná epocha minula. Číslo jako obvykle končí třemi recenzemi.

Přejeme čtenářům přínosné čtenářské zážitky a našemu jubilantovi prof. Zdeňku Kučerovi pak pevné zdraví a radost z teologické práce, která je ústředním bodem jeho života. Ať se ještě dlouho mezi námi cítí dobře, ať jsme pro jeho reflexe zdrojem inspirací tak, jak je on inspirací pro nás. Život je setkávání a v rovině setkávání je dialog generací důležitý pro všechny strany.

*S přáním všeho dobra pro naše čtenáře a příznivce,
profesor Jan B. Lášek, šéfredaktor*

It is difficult for us to publish monothematic issues. However, despite all difficulties, this year we are planning to publish such an issue that will be dedicated to Master John Huss. We take it as an obligation that the Hussite Theological Faculty pay attention to this event in its magazine in this jubilee year of 600th anniversary of John Huss's tragic death.

This issue is not a monothematic one but it has a unifying idea. It is dedicated to the significant theologian and long-term dean of the Hussite Theological Faculty of the Charles University in Prague, prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr.h.c., who has the important jubilee in March 2015: 85 years birthday. The Faculty publishes the compilation (classic Festschrift) with great international participation named "Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. The Homage to Professor Zdeněk Kučera to his 85th Birthday" that has got more than 300 pages. Yet, we consider it right that one issue of our revue is dedicated to professor Kučera. There are several weighty reasons for that decision. This year, it is exactly 60 years since professor Kučera wrote for our magazine his first two articles - and he has been the constant author of our revue up to now - although there are years, in which he did not make a single contribution. That happened mostly in times when he could not have freely published or, in better times, when he stayed at foreign universities. After all, the other considerable reason is the fact that professor Kučera has been the member of the editorial board of this magazine for a long time and there were times when he gave a decisive direction to the magazine's form as the dean of the Faculty.

Another reason was that we wanted to publish the ceremonial speeches that were delivered by the dean of the Faculty J. B. Lášek together with the vice-deans K. Veverková and J. Vogel at the ceremonial academic assembly dedicated to professor Kučera. These ones could not have logically been included into the Festschrift since in the time when the academy took place, the Festschrift had already been printing.

As well as the Festschrift, this issue brings several contributions made by friends, students and disciples of professor Kučera and which are dedicated to him with love and respect. They are not in the compilation either because the compilation was not so large to include them or they were delivered after the editorial deadline.

These are the external reasons. However, there are the internal reasons as well. Professor Zdeněk Kučera is the prominent theologian of the Czechoslovak Hussite Church and there shall also be heard the contributions that show what impact the systematic theology of professor Kučera has had on his students, systematists, historians and practical theologians. In other words, what a live workshop of the Czechoslovak Hussite Church, brought into existence under the Kučera's department in the very difficult times and under the difficult circumstances, looks like. Initially, we thought that there should be a problem to compile the jubilee collection and that the materials for an independent issue of the Theological Revue should be very difficult to find. It soon became clear that the opposite was true. And so, you hold the final outcome in your hands and we hope that the readers will not be disappointed.

The first contribution has been made by the professor of church history at the Catholic Faculty of Theology of University of South Bohemia, Martin Weis, and it deals with the legacy of Bishop Jan Valerián Jirsík in České Budějovice. And what is the connection to the Czechoslovak Hussite Church and professor Kučera? The first systematic theologian of the Czechoslovak Hussite Church, professor Karel Statečný, the ideological opponent of Kučera and his paragon, was, before his conversion, the professor of the Episcopal seminary in České Budějovice, being situated in the same premises where the seat of the Faculty of Theology of the University of South Bohemia is today.

Kamila Veverková, the vice-dean of the Hussite Theological Faculty of the Charles University in Prague, writes about the disciples of Bolzano, which is the theme of her research. There is no dispute over the fact that establishment of the Czechoslovak Hussite Church in 1920 was influenced by lingering Bolzanism in the form, which was kept by the Czech Catholic clergy. Kamila Veverková is the immediate disciple of professor Kučera.

Jiří Vogel, the vice-dean of the Hussite Theological Faculty of the Charles University in Prague and the successor to professor Kučera at the Department of Systematical Theology, ponders upon perspectives and a mission of the church in the contemporary society and then presents the project focused on a service of lay-persons in the Czechoslovak Hussite Church. These are thorough efforts to lead the current Czechoslovak Hussite Church from the unfavorable situation, into which it has gotten itself in the past 25 years. Jiří Vogel is the immediate disciple of professor Kučera as well.

Professor Ctirad Václav Pospíšil, the open Catholic professor of dogmatics, who defended his professorship years ago with a recommendation just from professor Kučera, deals with the topic on which he wrote a successful book: Master John Huss, who is considered by him as a shining ideal in the post-ideological era, which does not want to recognize any ideals.

Pavel Kolář, the disciple of Kučera and who is active at the Department of Practical Theology, tries in a peculiar way to deal with the most serious topic, the ecclesiology of the Czechoslovak Hussite Church. It is absolutely necessary for the continued existence of this association that this attempt shall not only be theoretically made but also be brought into life. This is one of the ways to needed reform and it is good that it has been opened just at the Hussite Theological Faculty of Charles University in Prague.

Jaroslav Hrdlička, the church historian whose long-time specialization is the history of the Czechoslovak Hussite Church, is the disciple of Kučera as well and brings the contribution about the political involvement of the founder of the Czechoslovak Hussite Church, Dr. Karel Farský, and about his relationship with the Czechoslovak National democracy between 1918 until 1920.

Finally, the last contribution is from the area of Jewish studies and has been written by the promising researcher Markéta Holubová, who was the listener to the lectures of Kučera in the course of her studies at the Hussite Theological Faculty. She writes about David, the King of Israel, in the Jewish mystical tradition, what is the topic in which professor Kučera is personally interested given his research into the historical character of Jesus of Nazareth.

In the part named "Documents", the abovementioned speeches of the dean Lášek and the vice-deans Vogel and Veverková are published. They have information value for next generations since they are the evidence of our work, our worries and pleasures, but also of the way we see and accept the previous theological generation. A future historian, confused by unreliable diction of sources from the communist time, shall be able to get a picture of the way we reflected the things and individualities right after the end of that strange era. As usual, the issue ends with three critical reviews.

We wish to our readers a beneficial reading experience and to our jubilant professor Kučera strong health and pleasure from theological work, which is the central point of his life. May he feel good among us for a long time and may we be the source of inspirations for his reflections just in the same way that he is the inspiration for us. Life is a meeting and on the level of meeting a dialog between generations is important for all.

*Wishing all good things for all our readers and supporters
Professor Jan B. Lášek, editor-in-chief*

UCHOVALI ODKAZ JANA VALERIÁNA JIRSÍKA

SONDA DO DĚJIN

ČESKOBUDĚJOVICKÉHO BOHOSLOVECKÉHO SPOLKU JIRSÍK

MARTIN WEIS

JIHOČESKÁ UNIVERSITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH - TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE - FACULTY OF THEOLOGY

They Preserved the Legacy of Jan Valerián Jirsík. The Probe into the History of České Budějovice Theological Society Jirsík

Abstract: On the basis of archive sources, printed materials and also scientific literature, the study explains one of the chapters from the so called second life of České Budějovice bishop Jirsík. It is a mapping of the history of the České Budějovice Theological Society Jirsík, which is not only named after bishop Jirsík, but it also strives for preserving his legacy by its activities. That society has gone through successful periods of time, when the number of its members was over 100, but there have also been periods of crisis and decline. These were caused by, on the one hand, conflicts and rivalries between its members and on the other hand by external influences such as world wars and Nazi or communist dictatorships. One of the periods of crisis in life of the Society Jirsík was even caused by the highest leaders of the Catholic Church, namely by anti-modern decisions of the Pope Pius X.

Keywords: History of Church; Seminary in České Budějovice; Bishop Jan Valerian Jirsík; Karel Statečný
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 9-18.

Úvodem

Tato studie¹ hodlá přiblížit metodou sondy do archivních pramenů dějiny českobudějovického spolku bohoslovců, který nesl téměř po celou dobu své existence jméno velkého vlasteneckého biskupa Jana Valeriána Jirsíka. Jeho členové uchovávali památku na tohoto biskupa při různých příležitostech, jak bude poukázáno v následujícím textu. Studie tak přispěje k zmapování jedné z kapitol tzv. druhého života biskupa Jirsíka.

Literatura a pramenná základna

Co se týče života bohoslovců českobudějovického kněžského semináře ve spojitosti se spolkem Jirsík, nutno konstatovat, že toto téma stálo doposud mimo ob-

1] Studie vznikla s laskavou podporou Grantové agentury ČR jako dílčí výstup projektu číslo 15-09797S „Jan Valerián Jirsík: život a teologické dílo“.

last zájmu české historiografie² a to až na čestnou výjimku v útlém, ale důležitém dílku nestora české historiografie, prof. Jaroslava Kadlece.³

Proto bylo nutno probádat a ve studii zmínit archivní materiály vážící se k problematice českobudějovického semináře a teologického institutu. Ve Státním oblastním archivu v Třeboni je deponován jako samostatný fond „Biskupský kněžský seminář“⁴ a déle je zde deponován fond „Biskupský archiv“ a to archiválie vzniklé z činnosti českobudějovického biskupství od počátků až do roku 1949. V rámci tohoto fondu jsem prozkoumal oblasti, které slibovaly přinést poznatky pro činnost bohosloveckého spolku Jirsík a bohoslovců či pedagogů spojených s jeho existencí.⁵ Nebyly opomenuty ani dobové tištěné prameny jako Ordinariátní list Českobudějovické diecéze⁶ či diecézní katalog⁷. Z tištěných pramenů význačným dílem k poznání života bohoslovců a působení profesorů českobudějovického teologického učiliště přispěla i dobová monografie profesora církevních dějin Ladislava Dvořáka věnovaná roku 1904 českobudějovickému biskupskému semináři

2] Všeobecné dějiny českobudějovického kněžského semináře ve svém díle zmiňuje ve stručném přehledu VE-BER, Tomáš, *Dvě století dějin českobudějovického kněžského semináře (1803 – 1950): Působení českých, rakouských a německých kněží z jihu Čech v Evropě i zámoří*, České Budějovice 2013. Tato kniha vychází z jeho dvou kvalifikačních prací obhájených na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích v roce 2003.

Dále nutno zmínit práce historika Rudolfa Svobody, které se částečně věnují též problematice vyšších teologických studií v Českých Budějovicích: SVOBODA, Rudolf, *Jan Prokop Schaaffgotsche – první biskup českobudějovický*, Brno 2009 a Rudolf Svoboda, *Výchova a vzdělávání budoucích kněží v českobudějovické diecézi v první polovině devatenáctého století*, in: *Notitiae historiae ecclesiae 1/2012*, s. 62-76; Rudolf Svoboda, *Arnošt Konstantin Růžička: Josefista na českobudějovickém biskupském stolci*, České Budějovice: Jih, edice Středoevropské dějiny, sv. 4, 2011, zde zejména s. 134-151.

Též nutno připomenout drobnější studie Martina Weise a Karla Skalického publikované ve sborníku vydaném u příležitosti 10 let trvání Teologické fakulty JU v Českých Budějovicích: WEIS, Martin, *Českobudějovická teologická studia v minulosti a současnosti* in MACHULA, Tomáš (ed.), *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, České Budějovice 2001, s. 105-113; SKALICKÝ, Karel, *Tradice teologického studia v Českých Budějovicích* in: MACHULA, Tomáš (ed.), *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, České Budějovice 2001.

3] Základní data životu kněžského semináře jsou uvedena v monografii KADLEC, Jaroslav, *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice, 1995, s. 66 – 83.

4] Úplný název fondu je: „Biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut České Budějovice /1700/ 1804 – 1950.“ V tomto fondu byly prozkoumány záležitosti týkající se bohoslovců a vyučujících teologického učiliště.

5] Archiválie záležitostí biskupského kněžského semináře in: SOA Třeboň, fond Biskupský archiv.

6] Ordinariátní list českobudějovické diecéze v námi sledovaném období vycházel pravidelně v počtu cca 40 vydání během kalendářního roku a to jak v české tak německé jazykové mutaci. Kromě úředních výnosů přinášel velmi zajímavé informace v oblasti personálií, statistická data z života katolické církve na jihu Čech a pod.

7] Diecézní katalog kněžstva pod názvem "Catalogus saecularis et regularis cleri dioceseos Bohemo-Budvicensis" (dále CCB) vycházel v námi sledovaném období každoročně jako příloha liturgického kalendáře tzv. direktáře. Byl vypracován velmi svědomitě úředníky biskupské konsistoře a přináší základní statistická data pro poznání života českobudějovické diecéze. Tištěn byl biskupskou knihtiskárnou v Českých Budějovicích.

u příležitosti sto let jeho existence⁸ či heslo „alumnát budějovický“⁹ od téhož autora v Českém slovníku bohovědném z roku 1912. Dále je nutno uvést almanach, který byl vydán českobudějovickými bohoslovci při příležitosti třicátého výročí od úmrtí biskupa Jana Valeriána Jirsíka.¹⁰

Několik střípků z každodennosti života bohoslovců českobudějovického semináře

Bohoslovci českobudějovického semináře netrávili svůj veškerý čas pouze na modlitbách v kapli či při četbě církevních otců, ale vedli poměrně bohatý „společenský“ život. O tom, že nebyli vzdáleni i „světským zábavám“ svědčí i skutečnost, že tehdejší „konversatoř“¹¹ byla vybavena mimo jiné i kulečnickem. Zde se převážně konaly schůze různých studentských spolků – tak kupříkladu byl zde spolek zpěvácký, kroužek filozoficko-apologetický, sociální a včelařsko-hospodářský. Mezi nejvýznamnější bohoslovecké spolky patřil literární (později apologetický) spolek „Jirsík“, pojmenovaný, jak již bylo konstatováno v úvodu, po velkém vlasteneckém českobudějovickém biskupovi. Bohoslovci pořádali několikrát do roka akademie, při kterých zahráli divadelní scénky, zazpívali a přednesli svá literární díla.¹² Bohoslovci měli v českobudějovickém kněžském semináři tzv. plné zapátrnění na útraty náboženské matice.¹³ Stravování v semináři bylo od roku 1804 až do roku 1884 propachtováno místním hostinským a restaurátérům.¹⁴ Od roku 1884 byla kuchyně ve vlastní režii kněžského semináře. Práce v kuchyni obstarávaly řeholnice – chudé školské sestry de Notre Dame z horažďovického mateřince. Seminární kuchyně sloužila ale nejenom jako menza pro studenty, nýbrž i jako jakási „charitní vývařovna pro chudé“. Dochovalo se nám velice dojemné svědectví tehdejšího bohoslovce Jana Šandy, který to takto popsal ve své skice „Ze dvora seminářského“:

8| DVOŘÁK Ladislav, *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*. České Budějovice 1905.

9| Srov. Ladislav DVOŘÁK, *Alumnát budějovický*. In: Český slovník bohovědný I. A - Bascape, Praha: nakladatelství V. Kotrba, 1912, s. 339 – 340.

10| DAVÍDEK, Václav (ed.), *Almanach česko budějovických bohoslovců*, Praha 1913.

11| Místnost pro konversaci – dnes bychom asi použili spíše označení „studentský klub“.

12| Tyto akademie byly všemi vítány, neboť slavnostní schůze se konaly v refektáři a bývalo zvykem, že při těchto příležitostech se i čepovalo pivo.

13| To znamenalo, že měli zdarma ubytování, světlo, teplo, lékařskou pomoc i s léky, čištění prádla, každý rok nový talár s cingulem, finanční příspěvek na obuv a úplnou stravu.

14| Pronájem byl proveden na základě veřejného výběrového řízení a zajištění stravování „chovanců“ semináře bylo dáno nejlevnější nabídkou. Nájemní smlouvu musel schválit zemský úřad. Srov. DVOŘÁK L., *Biskupský kněžský seminář v Českých Budějovicích*, nákladem diecésního spolku musejního Č. Budějovice 1905, s. 57 - 58.

„Bylo již ke dvanácté, blížil se oběd. Na dvoře seminářském zadupaly těžké kroky po kamení. Stařec, tváře odulé, ale kořene, zdálo se, zdravého, vyvolal tento hluk. Byl to otrhanec a na nohou měl podělávkvy. Došel ke kuchyni a zazvonil, něco tam zamručel a loudal se potom zpátky. U stěny v rohu před průjezdem se zastavil. Ležely tam na sobě těžké kameny, jakých se užívá na prahy a koryta. Stařec pod jeden ten kámen hmatl chvíli rukou. Po několika hmatech vytáhl hrnek silně oprýskaný. Nastavil jej před oči a díval se do něj zkoumavě. Potom vytáhl z kapsy papír... kus zamodralého papíru balícího a hrnek vytíral. Znova loudal se ke dveřím kuchyně a zazvonil. Za chvíli pojídal lžící, kterou mu půjčili, z vlastního hrnku polévku. Mezi tím na úzký dvůr seminářský plížilo se víc a více mužských postav. Většinou byli to asi staří kořalové, ale i mladší lidé s odulými rty a opuchlou tváří, polo bosí. Staří mručeli a jaksí zahanbeně i hlavy věšeli k zemi, mladší se škádlili...“¹⁵

Počátky bohosloveckého spolku

Pokud se ptáme, kde nalézt jakési „duchovní“ kořeny bohosloveckého spolku Jirsík, musíme se vrátit do roku 1877, kdy v brněnském kněžském semináři byla bohoslovci založena literární jednota „Růže Sušilova“, která se přihlásila, jak již sám název napovídá, k vlasteneckým idejím Františka Sušila, aby v duchu jeho hesla „církve a vlast“ šířila ideu cyrilometodějskou. Téhož roku se započala organizovat hromadná pouť bohoslovců na památný Velehrad, kde byly pořádány tzv. „časové“ přednášky o různých otázkách národních, náboženských, kulturních a sociálních.¹⁶

Již od roku 1875 existoval v brněnském semináři též spolek pro zřizování venkovských knihoven, který byl roku 1878 spojen s Růží Sušilovou. Brněnská Růže Sušilova tak ke svým dosavadním úkolům přiřadila i zakládání knihoven, tam, kde obyvatelstvo bylo nábožensky či národně ohroženo. Od roku 1878 se myšlenka literárních jednot při bohosloveckých seminářích rozšířila i do seminářů v Čechách a ponenáhlu i do dalších slovanských seminářů, čím se krásně naplnila idea Františka Sušila – „součinnost slovanská“.¹⁷

V Českých Budějovicích uzrála myšlenka založit literární jednotu po vzoru jednoty z Brna roku 1879. Prameny udávají, že na počátku stála malá skupinka osmi bohoslovců, kteří se poprvé sešli „Na hromnice“ tj. 2. února. Po získání souhlasu představených začali bohoslovci se spolkovou prací v Literární jednotě Růže Sušilova bohoslovců v Českých Budějovicích a to ve třech oblastech, z nichž za nejdů-

15| ŠANDA Jan, *Ze dvora seminářského*. In Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apogetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 63.

16| Proto také někdy bývá uváděno jako místo vzniku spolku Růže Sušilova Velehrad.

17| Srov. heslo „Alumnát brněnský“ in: : Český slovník bohovědný I. A - Bascape, Praha 1912, s. 344.

ležitější považovali vzdělávání v mateřském - rozuměj českém - jazyku. Na druhé místo postavili sebevzdělávání a studium – aby byli „*obohaceni vědomostmi ducha, jako zbrojí proti nevěrcům a liberálům*“. Třetí bod pak spočíval v důkladném poznání domácí literatury. Na okraj budiž poznamenáno, že tato literární jednota byla představenými semináře schválena jako tzv. „spolek domácí“, tj. nepřesahující svou činností bohoslovecký seminář a proto také nepotřebovala schválení dle příslušných zákonů státních. Budiž řečeno, že toto opatření představených semináře bylo velice moudré, neboť tento spolek vzbudil nezaslouženou pozornost až v samotné Vídni, když jeho členové byli po anonymním udání v akademickém roce 1883/1884 vyšetřováni jako „panslavisté a ničitelé státu“. Čím si toto obvinění vysloužili? Snad příčinou bylo založení tzv. slovanské knihovny, do níž získávali bohoslovci příspěvky od kněží, vlasteneckých spolků, vydavatelství novin a podobně. Možná, že ale větší pozornost vzbudila návštěva v semináři až z daleké „carské Rusí“ neboť literární jednotu a s tím i českobudějovický seminář proslavil v Rusku překlad básně Evžen Oněgin z ruštiny do českého jazyka od bohoslovce Č. Bendla. Tou dobou také literární jednota se rozrostla z pouhé skupinky osmi bohoslovců na spolek čítající přes sto členů.¹⁸

Bohoslovecký spolek přijímá jméno Jirsík a zavazuje se šířit jeho odkaz

V únoru 1883 zemřel českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík. Mezi bohoslovci byl velmi oblíben a to zejména mezi členy literární jednoty, neboť jejich schůze rád navštěvoval a činnost jednoty všemožně podporoval. Na jeho památku proto také dosavadní „Literární jednota Růže Sušilova bohoslovců v Českých Budějovicích“ se přejmenovala na „literární jednotu Jirsík“. Do svého spolkového „znaku“ přijala též i biskupovo heslo „Bůh – církev – vlast“. Nezůstalo ale jen u změny jména. Na svého oblíbeného biskupa členové spolku vzpomínali každoročně a to položením květin či přímo věnce ke hrobu biskupa Jirsíka a to v den úmrtí a v den jeho jmenin. Nebylo zapomenuto ani na pravidelné modlitby a hromadný sborový zpěv. Členové literární jednoty Jirsík také konali sbírku ve vlastních řadách i mimo seminář na postavení pomníku biskupu Jirsíkovi. Při příležitosti třicátého výročí úmrtí biskupa Jirsíka, dokonce na jeho počest členové jednoty vydali vlastním nákladem almanach.¹⁹

18] Srov. CHALUPECKÝ, Václav, *Z kroniky Jirsíka*, in: Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 7-9.

19] Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913.

Nevýznamnější, ale členové literární jednoty Jirsík zachovávali odkaz vlasteneckého biskupa i odkaz Františka Sušila horlivým pěstováním ideje cyrilometodějské. Tak kupříkladu památného roku 1885, kdy v naší vlasti byli význačným způsobem vzpomínání slovanští verozvěsti Cyril a Metoděj pomáhali spolupřátelům sbírkou na karlínský chrám sv. Cyrila a Metoděje v Praze. Též se spolupodíleli i na vydání společného almanachu slovanových bohoslovců ku poctě Cyrila a Metoděje.²⁰ Snad asi nejlépe uctili památku věrozvěstů a vlastenců Sušila a Jirsíka zakládáním tzv. vesnických knihoven. V roce 1885 založili členové literární jednoty Jirsík v Petrovicích u Sušice první takovouto knihovnu. Jak se praví v kronice Jirsíka: „*Pochopili bohoslovci, že dobře vedené knihovny jsou jedinými buditeli neuvědomělého lidu, že jsou kořenem, z něhož vyrůstají ušlechtilé větve vzdělanosti a národního sebevědomí, že jsou nejvydatnějšími strážci, ať na rozhraní národnostním, tak na místě mravně ohroženém*“. Pro tento účel zřídil bohoslovecký spolek speciální pokladnu a na účel a každý člen spolku byl povinen přispívat měsíčně částkou pěti krejcarů. Samozřejmě, že nezůstalo pouze u příspěvků z řad spolku, nýbrž byli s prosbou o podporu oslovováni lidé a organizace mimo kněžský seminář českobudějovický.²¹

Antimodernistická opatření Pia X a jejich dopad na činnost spolku Jirsík

V roce 1910 dochází mezi členy Literární jednoty Jirsík k roztržce. Bohužel ze zpráv v deníku jednoty není patrné, co bylo její příčinou. Hovoří se pouze o tradiční české nesoudržnosti, vzájemné řevnivosti a podobně. Profesor Skalický ve své studii ale zmiňuje, že není vyloučené, že byla podnícena antimodernistickými opatřeními papeže Pia X.²²

V deníku literární jednoty je totiž o několik stránek dále zmíněn zásah představených vůči spolku a to na základě antimodernistických dekretů papeže Pia X.: „*Hned na počátku roku (míněn rok 1910- pozn.aut.) bylo nařízeno od představených, abychom nezačali odbírat žádných nových časopisů, ale zůstali zatím při starých a čekali další rozhodnutí. Později dle příkazu představených knihovna byla zavřena a pořízen nový seznam knih čistě katolických, vědeckých a vzdělávacích a předložen ke schválení. Před vánočními svátky dosavadní „Jirsík“ byl úředně zru-*

20| Jedná se o almanach „*Růže Sušilova – almanach bohoslovců v seminářích českých i brněnském, jakož i Ostřihoma a Vídně*“, Brno 1885.

21| Srov. CHALUPECKÝ, Václav, *Z kroniky Jirsíka*, in: Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 11.

22| Srov. SKALICKÝ, Karel, *Tradice teologického studia v Českých Budějovicích* in: MACHULA, Tomáš (ed.), *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity*, České Budějovice 2001, s. 86.

šen. (...) Podle dekretu Sv. Otce: *Motu proprio o čtení v seminářích bylo oznámeno, které časopisy smějí se odbírat. Zakázány tedy všechny noviny vůbec – periodické časopisy odborné a beletristické. Povoleno odbírat: Cyrilla, Český slovník boho- vědný, Křesťanskou školu a několik jiných menších.*²³

Modernismus byl podroben zdrucující kritice v encyklice Pia X. *Pascendi domini gregis*. Je ale nesporně zajímavé, že tehdejší, bohoslovci velmi oblíbený profesor Karel Statečný²⁴ se ve svém článku vydaném v roce 1911 vyjadřuje o této encyklice a o motu proprio *Sacrorum autistitum* jako o „prostředcích jimiž šířící se nákaza modernismu má býti zažehnána“.²⁵

Zachránce bohosloveckého spolku Jirsík

Když se zdálo, že bohoslovecký kroužek Jirsík bude navždy zničen, přišlo nařízení od představených semináře a od diecézního biskupa, že spolek se má obnovit, ale s takovými stanovami a pod takovým názvem, aby odpovídal antimodernistickým opatřením papeže Pia X. Spolek tedy přijal jméno Apologetický kroužek bohoslovců v Českých Budějovicích Jirsík. Zůstalo i Jirsíkovo heslo – Bůh - církev – vlast.

Tím kdo stál u záchranu Jirsíka, byl tak biskup Josef Antonín Hůlka, kterému bylo určeno, aby převedl katolickou církev na jihu Čech z „poklidných časů“ monarchie Rakouska-Uherska počátku 20. století rozbouřenou dobou První světové války do období prvních let Československé republiky. Biskup Josef Antonín Hůlka

23] Srov. CHALUPECKÝ, Václav, *Z kroniky Jirsíka*, in: Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 20.

24] Karel Statečný byl katolickým knězem českobudějovické diecéze a profesorem v tehdejší kněžském českobudějovickém semináři. Velice negativně poznamenala Karla statečného světová válka, které se zúčastnil jako vojenský duchovní a z níž se po třech letech vrátil s doživotně podlomeným zdravím. V období po skončení světové války a zániku rakousko-uherské monarchie se do čela vedení katolické církve v Čechách postavila Jednota katolického duchovenstva, ve které ožily myšlenky katolické moderny přísně odsouzené papežem Piem X. Myšlenky, které byly velice blízké Karlu Statečnému a to nejspíše právě v důsledku trpkých osobních zkušeností i válečných zážitků. V té době se Karel Statečný ještě jednou pokusil získat univerzitní profesuru na pražské teologické fakultě. Bohužel, ani tato druhá žádost o profesuru v Praze nebyla kladně vyslyšena. Můžeme se jen oprávněně domnívat, že ke „kněžské závisti“ se připojil ještě další důvod zamítnutí žádosti a to silný příklon Karla Statečného k modernistickému pojetí teologie a jistě i svou troškou do mlýna přispěla i kritika Karla Statečného soudobých církevních poměrů. Proto nás ani nemůže překvapit, že Karel Statečný se velmi názorově sblížil s Karlem Farským. Po období vnitřních bojů v roce 1924 oznamuje diecéznímu biskupu Šimonu Bártovi ukončení profesury v kněžském semináři a přestup k Československé církvi. Když Karel Statečný na tři napomínající dopisy biskupa Šimona Barty neodpověděl, následoval příkaz diecézního biskupa diecéznímu soudu, aby vůči Karlu Statečnému postupoval podle příslušných norem kanonického práva a výnos o exkomunikaci, který byl publikován v úředním věstníku a též poštou zaslán Karlu Statečnému. Podrobněji k životu a působení Karla Statečného v českobudějovickém kněžském semináři WEIS, Martin, *Karel Statečný v letech 1890 - 1924*. Studia theologica ST48 XIV:2 (léto 2012), s. 56 – 74.

25] Srov. STATEČNÝ, Karel, *Kterak se starati o vzdělání našeho kněžstva*. In: ČKD, 1911/5 s. 402-408, cit dle <http://depositum.cz/knihovny/ckd/strom.clanekphp?clanek=3878> (2012).

byl velmi skromný člověk, což dokládá nejenom celé jeho působení, nýbrž i závěť z 26. července 1919, ve které svůj celý majetek odkazuje kostelu sv. Jana Nepomuckého v rodných Velenovech. V závěti vyslovil přání, aby po smrti byl pohřben na hřbitově nejbližším místu jeho úmrtí a to beze vsí pompy do prostého hrobu označeného pouhým dřevěným křížem.²⁶

Epilog bohosloveckého kroužku Jirsík

První světová válka a první desetiletí po jejím konci velmi negativně poznamenaly fungování českobudějovického kněžského semináře. Za války byl seminář zabrán, přednášky se téměř nekonaly a počet bohoslovců neustále klesal. Prvá léta v samostatném státu Čechů a Slováků byla poznamenána silným odpadovým hnutím, které negativně poznamenalo náboženský život diecéze. Statistická data zveřejňovaná pravidelně v *Catalogus saecularis et regularis cleri dioeceseos Boh. – Budvicensis* dokumentují úbytek řadových členů katolické církve i jejich duchovních. Církevní historik Jaroslav Polc uvádí, že během prvního desetiletí Československé

26 | Josef Antonín Hůlka se narodil 18. února 1851 v západní části diecéze a to v malé obci čítající tehdy necelých 800 obyvatel – Velenovech u Klatov. Jeho rodiče Antonín Hůlka a Františka rozená Stupková byli drobnými rolníky, žijícími svůj prostý život spjatý tradicemi s půdou a katolickou církví. Pocházel ze sedmi dětí, z nichž Josef Antonín byl nejstarší. Jak bylo tehdy zvykem, rodiče malého Josefa Antonína vedli k zbožnému a pracovitému životu. Prvá léta školní docházky absolvoval Josef Antonín Hůlka v rodných Velenovech, kde navštěvoval jednotřídní obecnou školu, poté přešel na dobu jednoho roku do nedalekých Stříbrných Hor. Gymnaziální studia prožil v Klatovech, kde patřil k nadaným studentům a jako premiant s vyznamenáním zde také složil maturitní zkoušku. Přestože jeho rodiče neoplývali příliš hmotnými statky, umožnili mu další studia v Praze, kde se věnoval na univerzitě studiu filozofie. Nejspíše tehdy v něm uzrálo povolání ke kněžskému stavu a Josef Antonín Hůlka po roce studií v Praze odešel do Českých Budějovic a vstoupil do tamního kněžského semináře. Po přijetí kněžského svěcení 18. července 1875 z rukou biskupa Jana Valeriána Jirsíka nastoupil na své první kaplanské místo v Blatné odkud po dvou letech byl přeložen na kaplanské místo v Soběslavi. Ještě téhož roku byl ustanoven kaplanem v Chvalšínách a nakonec od prosince 1880 se stal administrátorem u poutního chrámu P. Marie Sněžné u Sv. Kamene. Na tomto místě pobyl dlouhých devět let. Zde na tomto místě našel dostatek času, aby se věnoval teologické literární práci – vydává populárně naučný spisek o historii poutního místa P. Marie Sněžné u Svatého Kamene a dále zde sepsal důkladné dogmatické pojednání o problematice odpustků, které bylo knižně vydáno v *Dědictví Svatojánském* v Praze roku 1891. Literární činnosti se věnoval i poté co byl jmenován 12. dubna 1889 do funkce spirituála v kněžském semináři v Českých Budějovicích. Roku 1893 vydává praktickou přehlednou příručku mapující všechny církevní řády, bratrstva a spolky v českobudějovické diecézi. Českobudějovickým biskupem byl jmenován 4. prosince 1907. Toto císařské jmenování bylo papežem potvrzeno 16. prosince téhož roku. Českobudějovický biskup se musel potýkat s mnohými problémy. Tak kupříkladu kněžský seminář byl zabrán v průběhu první světové války pro potřeby červeného kříže a bohoslovci byli přemístěni dílem do chlapeckého semináře a dílem do ústavu hluchoněmých. S přibývajícím dobou války rostl nedostatek potravin, otopu a prakticky všech základních hmotných potřeb. Proto bylo nutno zkrátit dobu pobytu bohoslovců v „náhradním semináři“ na nejnútější míru což mělo své negativní důsledky – na konci války bylo v kněžském semináři ve všech ročnících dohromady již jen pouhých 18 alumnů.

Zemřel v důsledku celkového vyčerpání a nachlazení z cesty vlakem do Prahy a zpět. Pohřben byl na českobudějovickém městském hřbitově u svaté Otýlie do prostého hrobu, jak si sám přál. Srov. WEIS, Martin heslo pro *Bischofslexikon* (rukopis), plánované vydání WIEN, 2015.

republiky skoro pětina předválečných katolíků opustila katolickou církev, ale ne všichni však přešli k nekatolickým křesťanským církvím. Mnozí se přihlásili při sčítání obyvatelstva jako bezkonfesijní.²⁷ K nejsilnější odpadové vlně katolických kněží došlo v letech 1918 – 1924. Celkem odpadlo téměř 300 kněží, ale někteří se v následujících letech vrátili zpět do řad katolické církve.²⁸ Jiný proslulý český církevní historik Jaroslav Kadlec uvádí ve své monografii „Českobudějovická diecéze“, že počátkem dvacátých let opustilo jen v českobudějovické diecézi katolickou církev 40 kněží.²⁹ Uvedené rčení se pokusil ve své studii „Opouštění kněžské služby v českobudějovické diecézi po 1. světové válce“ uvést takřikajíc „na pravou míru“ Václav Feldmann.³⁰ Z dostupných pramenů deponovaných v biskupském archivu v Českých Budějovicích a to především z úředních věstníků a z kněžské matriky. Dochází k překvapivému závěru: a to že de facto kněžskou službu tehdy v českobudějovické diecézi opustilo 59 kněží. Ovšem, jak Feldmann zcela správně konstatuje, je třeba mít na paměti, že několik kněží se dříve nebo později do řad katolické církve navrátilo.³¹

Situace v kněžském semináři se začala lepší až po roce 1925 ale nástup nacismu a Druhá světová válka znamenaly opět těžký zásah do života bohoslovců. S nástupem komunistického režimu po únoru 1948 došlo k utlumení náboženského života diecéze a činnost církve byla omezena ve většině na liturgické úkony a to ještě pouze uvnitř chrámů. Diecézní biskup Josef Hlouch byl po většinu doby svého biskupského působení (1947 – 1972) internován mimo diecézi a počet diecézních kněží se rapidně snižoval v důsledku zrušení diecézních kněžských seminářů, místo kterých byl zřízen pro Čechy a Moravu pouze jeden generální seminář. V něm byl každý rok státní mocí stanoven tzv. numerus clausus pro počet přijímaných adeptů kněžství.

Bolestné události 20. století i silně poznamenaly činnost bohosloveckého kroužku Jirsík. Přesto jeho členové, i uprostřed hrůz totálního nasazení Druhé světové války či služby v praporech PTP nikdy nezapomenuli na heslo biskupa Jirsíka – Bůh – církev – vlast, které se jim navždy pevně vrylo do jejich srdcí. Bohužel, byli i tací, kdo památku vlasteneckého biskupa Jirsíka pošlapali. Jedním z těch, kdo

27 | Srov. JAROSLAV POLC, *Stručný přehled dějin českých a moravských diecézí po třicetileté válce*, Praha 1995, s. 21.

28 | Tamtéž s. 22.

29 | Srov. KADLEC, Jaroslav, *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice 1995, s. 39.

30 | Srov. FELDMANN, Vladimír, *Opouštění kněžské služby v českobudějovické diecézi po 1. světové válce*. In: *Teologické studie*. 1/2005, roč. VI., České Budějovice: TF JU Č. Budějovice, 2005, s. 69-81.

31 | Tamtéž s. 70.

heslo biskupa Jirsíka a bohosloveckého kroužku zneužil, byl kněz českobudějovické diecéze a pozdější ministr komunistické vlády Josef Plojhar. Byl to on, kdo heslo Jirsíka Bůh – církev – vlast vetkl do vínku skupiny tzv. loajálních kněží. To je ale již jiná kapitola, které se budeme věnovat při jiné příležitosti.

VÝZNAM NOVÉHO BĀDÁNÍ O BOLZANOVI A JEHO KRUHU

KAMILA VEVERKOVĀ

HUSITSKĀ TEOLOGICKĀ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

The Meaning of New Research on Bolzano and his Circle

Abstract: The author of the study follows research on Bolzano in relation to the reformed tradition of the Catholic clergy in 19th and 20th century. She problematizes the view on Bolzano and the whole Czech enlightenment, which has a lot to do with conservative Catholic evaluation of enlightenment as such, particularly the Czech one. Bolzano and Bolzanism cannot be interpreted in terms of the Trident council, but it is necessary to understand that Bolzano's stands were expressions of his discovered truth, which was not intended to retreat from orthodoxy in any way. When Bolzano states several times that he stays on the positions of Christian orthodoxy, he is right. He is also right when he says that he is a Catholic, because he considers Catholicism as the most perfect religion. However, he was not in accordance with definitions of orthodoxy and he even might not have been. His grandiose attempt is indeed a modern step.

The author denies many alleged mutual agreements between the representatives of the late enlightenment and the radical modernists (excluding formal ones). The author considers that the decisive fact is the commitment of priests to resist the secularization and strive for new presence of Christ's message by such means that would have been understood by people. Both Czech and German representatives of the late enlightenment and the Czech modernists have got that effort in common. The Czech modernists tried to be unique, but in fact they must have continued in the process that was there before them. The author in her study also pays attention to the newly discovered Anton Krumbholz's manuscripts, which were found in the course of cataloguing of manuscripts of National Museum in Prague. They are sermons from 1821 to 1848.

Keywords: Bernard Bolzano; Enlightenment; Church History; Christianity; Theology
THEOLOGICKĀ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 19 - 35.

Nový zĀjem o Bolzana a vydĀnĀ jeho sebraných spisů

Bezesporu je možné konstatovat, že v posledních desetiletích zĀjem o Bernarda Bolzana velmi vzrostl. PŕĀčinou toho je v neposlednĀ řadě fakt, že vcelku rychlým tempem je ve Stuttgartu vydĀvĀno jeho souborné dĀlo.¹ KritickĀ vydĀnĀ původnĀch textů se všemi různočtenĀmi je podmínkou, bez které nelze pracovat. Toto souborné vydĀnĀ iniciovalo také pŕeklady jednotlivých

1] Od roku 1969 vychĀzejĀ v nakladatelstvĀ Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Canstatt ve čtyřech řadách sebrané spisy Bernarda Bolzana *Bernard-Bolzano-Gesamtausgabe* (redakce E. Winter, J. Berg, F. Kambartel, J. Loužil, B. v. Rootselaar), jejichž ŀvodnĀ svazky tvoŕĀ Bolzanova biografie (E. Winter, 1969) a bibliografie (J. Berg, 1972); řada není dokončenĀ.

Bolzanových děl do různých národních jazyků. Je tu však jeden problém, který zůstává: Bolzano je vysoce hodnocen jako matematik, případně jako filozof. Pokud se někdo zabývá náboženskou stránkou jeho odkazu pak tak činí většinou v rámci filozofie. Cílem je ukázat, že Bolzano byl pokrokovou osobností, která však křesťanství sice vyznávala, ale v praktických věcech je často překračovala. Není divu, že tak smýšlejí zahraniční badatelé, s podivem ale zůstává, že tento pohled se hluboce vžil i na domácí půdě. Bolzana přece nelze nijak vyškrtnout z českého osvícenství anebo zapírat jeho teologické intence.²

Nutnost nového hodnocení českého osvícenství

Jak jsem mnohokrát ukázala ve svých studiích, tento pohled na Bolzana a na celé české osvícenství má co činit s konzervativním katolickým hodnocením osvícenství jako takového a českého pak zvláště. Teprve v nové době dochází k novým a spravedlivým pohledům na tuto důležitou epochu církevních dějin. Přes všechnu snahu různých katolických badatelů zůstal pohled na osvícenství u nás v katolické církvi až do konce 20. století negativní. V tomto smyslu považuji rozumné a zdůvodněné stanovisko Rudolfa Svobody³ za zlomové. Jde jen o to, aby katoličtí badatelé byli schopni se s ním vyrovnat a v různých teologických disciplínách je také reflektovat.

Badatelská škola soustředěná kolem bývalé Husovy československé bohoslovecké fakulty v Praze a nyní kolem Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy se od samého počátku snažila ukazovat na souvislosti mezi pozdním katolickým osvícenstvím v Čechách a reformním hnutím katolického duchovenstva po celé 19. století a zejména pak na počátku století dvacátého, kdy tyto snahy vyústily v založení nové na Římu nezávislé církve.⁴

Snahu o odmítavou interpretaci Bolzanova teologického odkazu je však možno také určitým způsobem pochopit. Myslím, že dosavadní bádání, včetně mých předchozích studií prokázalo, že mnohé údajné společné shody mezi pozdními osvícenci a radikálními modernisty tu nejsou. Některé shody formální, jako například zavedení bohoslužby v národních řečech, demokratizace církve či zdobrovolnění celibátu, přece ještě neznamenají přímou kontinuitu. A právě to jsou

2| Hodnocení katolických historiků Kadlece, Medka, Malého a Mráčka a dalších uvádí nejnověji Rudolf Svoboda, srov. SVOBODA, Rudolf. *Arnošt Konstantin Růžička, josefinista na českobudějovickém biskupském stolci*. České Budějovice: Nakl. JIH, 2011, s. 23-26.

3| *Tamtéž*, s. 12-70.

4| Mezi významné představitele této školy patří M. Kaňák, Z. Kučera, J. B. Lášek, z mladší generace pak J. Táborský, J. Hrdlička a další.

znaky, které v minulosti katolické badatele děsily⁵ a badatele soustředěné kolem církve československé, respektive Církve československé husitské, povzbuzovaly.⁶ Oba směry, dost ostře vyhraněné, se dostaly na hranice svých možností. Vývoj katolického myšlení, zejména po druhém vatikánském koncilu ukázal, že jednotlivé disciplíny nelze zakonzervovat a že ve vztahu teologie k ostatním vědám je třeba maximální otevřenost. V případě Bolzana to znamená, nesnažit se jej a jeho myšlenkové dědictví vykládat v rámci tridentského koncilu, ale snažit se pochopit, že Bolzanovy postoje byly vyjádřením jeho poznané pravdy, která se nijak nechtěla vzdálit od pravověrnosti. Interpretační možnosti, dané jí teologií Tridentina však byly příliš úzké. Tvrdí-li vícekrát Bolzano, že zůstává na pozicích křesťanského pravověří, má pravdu. Rovněž má pravdu v tom, když říká, že je katolík, protože katolicismus považuje za nejdokonalejší náboženství. Problém je, že se do tehdejších definic pravověří nevešel a ani vejít nemohl. Jeho velkolepý pokus je krokem opravdu moderním. Chtěl, aby křesťanská teologie reflektovala filozofické a praktické problémy doby, se kterými se denně setkával. Bolzano musel narazit se svým jazykem, který se tolik lišil od teologického jazyka tridentské teologie. Teologie je pro Bolzana nejvyšší vědou, jakousi metateorií, mající vyjádřit smysl a cíl všech věcí. Tak se vícekrát vyjadřuje v prvních kapitolách *Vědosloví*. Bolzano hledá proto nové výrazy a chce – dobově adekvátně – vyjádřit křesťanské pravdy jinak.⁷

Ani heretik, ani revolucionář

Žádnou revoluční tezi Bolzano do oběhu nepustil. O změnu se snaží v rámci osvícenské filozofie a zde je mu právě pomocí nejvyšší mravní zákon.⁸ Nejvyšší mravní zákon Bolzanův není jen pouhá filozofická kategorie. Obsahem tohoto zákona je všestranná podpora lidské blaženosti. Co jiného chce křesťanství, než to, aby člověk žil čestně před Boží tváří a blaženě také zemřel, dosáhl pak naprosté jednoty s Bohem. Z nejvyššího mravního zákona, jako všestranné podpory blaženosti, se dá podle Bolzana odvodit každá praktická pravda a každá povinnost týkající se člověka. Samozřejmě Bolzano musí brát na vědomí, že je tu církev jako instituce.

5] Z těch ultrakonzervativních uveden budiž alespoň MRÁČEK, Pavel. *Příručka církevních dějin*. Praha: Krystal, 1995.

6] Zejména mám na mysli Miloslava Kaňáka. *Soupis jeho prací srov. 60 let profesora ThDr. a PhDr. Miloslava Kaňáka: životopisná črta se soupisem jeho prací*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1977 (rozmnženo jako rukopis).

7] Filozofickou analýzu těchto snah provedl Hermann Schrödter, srov. SCHRÖDTER, Hermann. *Philosophie und Religion. Die „Religionswissenschaft“ Bernard Bolzanos*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1972.

8] Nejpřehledněji jsou Bolzanovy ústřední pojmy uvedeny v příloze ke sborníku pramenů, srov. SCHUFFENHAUER, Werner (Ed.). *Bernard Bolzano 1781-1848. Studien und Quellen*. Berlin: Akademie, 1981.

S touto institucí měl krutou srážku, kterou však se ctí přežil. Neskončil jako exkomunikovaný kněz.

Bolzanův mravní imperativ se vrací k hebrejskému kolektivnímu myšlení a k etice prvotního křesťanství. Ne v teoretických pojmech, ale právě v tomto imperativu je podstata Bolzanova myšlení. Člověk má ze všech způsobů jednání zvolit takové jednání, které nejvíce prospěje blahu celku.⁹ To je skutečně teologie, která chce ve smyslu biblickém, aby všichni došli spásy. Problém byl interpretační, protože blaho celku bylo později u Bolzana většinou vykládáno imanentně a materialisticky, což je však velké nedorozumění.

Celá konstrukce však naznačuje, že Bolzanovi šlo v první řadě o společenství a to nikoliv jen o společenství lidí navzájem, kteří mají být spokojeni, ale o společenství s Bohem. Z tohoto nejvyššího mravního zákona a nejvyššího etického imperativu lze pak odvodit všechny Bolzanovy praktické kroky, které činí směrem k tomu, aby se člověk cítil před Bohem svobodně, čestně a pravdivě. Tento Bolzanův nejvyšší mravní zákon a etický imperativ oslovil také jeho žáky. Ti většinou teoretikové nejsou, neboť v systematické vědecké a pedagogické činnosti jim bylo bráněno. Jsou tu jistě výjimky (např. Zahradník), ale i u Zahradníka stojí jeho čistě teoretická činnost spíše na okraji, než v centru jeho zájmu. Je nucen věnovat se pastoraci a psát praktická kázání. Jsou to právě ony etické kategorie, které vytvářejí praktické bolzanovství. A praktické bolzanovství jak v českých, tak v německých obcích Čech má vést k obnově společnosti a k obrodě křesťanství.

Mohu-li se vši skromností použít tento výraz, pak teologické škola Církve československé také přehlížela tento důraz a hledala – a také přirozeně našla – určité prvky, které jsou společné Bolzanovi a radikálním modernistům.¹⁰ Jsou to však prvky, které je možné charakterizovat jako vnější. Jistě liturgický jazyk, demokratické poměry v církvi a i případně celibát jsou důležité věci. Nejsou však podstatou ani usilování Bolzanova, ani snah radikálních modernistů. Bolzanova velikost spočívá v tom, že včas rozpoznal, že bez vnějších úprav a změny stávajících církevních řádů, nebude možné provést obnovu tehdejší církve. Podstatou této obnovy je nová evangelizace každého člověka a proměna celé společnosti. Bolzano a jeho přímí žáci žili v době, kterou lze označit za dobu převratného rozvoje kapitalismu. A Bolzano si uvědomil, co tyto nové poměry znamenají především pro křesťanskou víru. Jeho celé kazatelské dílo je protestem proti této době. Ve stejných šlépějích jdou pak i jeho žáci. Známe je, že s touto situací nemohl nic udělat. Radikální modernisté pak působili v době, kdy věc křesťanství byla prakticky ztracena. Industrializace

9| Je to ústřední Bolzanova kategorie. Zabývají se jí všechny souhrnné práce o Bolzanovi.

10| Klasické dílo v tomto ohledu je KAŇÁK, Miloslav. *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva: (Dějinná zkratka let 1800-1920)*. Praha: Blahoslav, 1951.

a imperiální vĀvoj evropskĀch stĀtĀ vstoupilo po první svĀtové vĀlce do svĀho vrcholnĀho stĀdia a pĚsto se radikální modernistĀ snaŹí o to, aby ĀlovĀk, kterĀ Źije v tomto prostoru, nebyl pro Krista a jeho cĀrkev ztracen. Je tu jeden rozdĀl, jestliŹe lidĀ v době BolzanovĀe jeŹtĀ rozumĀli klasickĀe kĚstĀnskĀe mluvĀe a byli tedy oslovitelnĀi, lidĀ na poĀtĀtku 20. stoletĀ byli naplnĀni hlubokou nĀboŹenskou skepsĀi a ne dĹvĀrou. Jejich oslovitelnost byla Āim dĀle, tĀm tĚŹŹĀi. PrĀvĀe proto se dĀ říci, Źe radikální modernistĀ vykonali velkĀ kus prĀce.

Pod oznaĀenĀm „radikální modernistĀ“ myslĀm zakladatelskou generaci CĀrkvĀe ĀeskoslovenskĀe, ale je souĀasnĀe pravdou, Źe problĀmem sekularizace se zabĹvali i pĚdstavitelĀe oficiĀlnĀho katolicismu.¹¹

VĀcekrĀt bylo konstatovĀno, Źe tzv. bolzanovskĀ renesance v 80. letech 19. stoletĀ skonĀila (alespoĀ v ĀeskĀm prostĚdĀi) bez valnĀch vĀsledkĹ. Lze si poloŹit otĀzku, zda ĀeskĀ moderna a reformnĀi hnutĀi katolickĀho duchovenstva tĀe doby (pĚed rokem 1907 i po nĀm) na Bolzana navazuje. VerbĀlnĀe nikoliv, to by nebylo moŹnĀe. Teprve pozdĹji se některĀ z modernistĹ k tĀto tradici pĚhlĀsil, ale nikoliv vĀrznĀm zpĹsobem.

S laskavou pěĀi vydali ĀeŹtĀi katolĀci, jejichŹ jmĀna jsou jinak spojeny spĀŹe s konzervativnĀm proudem, Winterovu skvĀlou monografii o Bolzanovi v ĀeskĀm pĚkladu.¹² LiterĀrnĀho vědce Arne NovĀka a historika ZdeĀka Kalistu z katolickĀho modernismu vinit opravdu nejde. A pĚce ĀeskĀe vydĀnĀi Winterova textu v edici Akord v roce 1935 vzbudilo znaĀnĀ rozruch a distribuce knihy byla po krĀtkĀe době staŹena z distribuce.¹³ A tomu doŹlo daleko dĹiv, neŹ byl Winter pro nezĀkonnĀ sĹatek v roce 1942 jako katolickĀ knĚz suspendovĀn. ProĀ? PĚipadal Bolzano ĀeskĀmu katolicismu 30. let minulĀho stoletĀ jeŹtĀ snad nebezpeĀnĀ? Spojovali si jej katolĀci s modernisty? Paradoxem je, Źe Bolzano za svĀho Źivota (ani potom) oficiĀlnĀe nikdy odsouzen nebyl. NěkteĹĀ z ĀeskĀch katolickĀch teologĹ vĹĀi Bolzanovi pĚejnĀi nejsou, ale dĹvod, proĀ se kniha setkala s tak negativnĀi odezvou, nikde udĀn nebyl.

Je nasnadĀe se domnĀvat, Źe Bolzano byl buď nepochopen (coŹ je vĀc neŹ pravdĹpodobnĀe) v prostĚdĀi ĀeskĀho novotomismu nebo skuteĀnĀe pĹsobil nebezpeĀnĀe modernĀe a reformnĀe. NepodceĀovala bych ani skuteĀnost, Źe prĀvĀe ve tĹicĀtĀch letech 20. stoletĀ vyŹlo poprvĀe dosud neznĀmĀe Bolzanovo dĀlo, utopie

11] DobrĀ pĚhled srov. SVOBODA, VĀclav. Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren. In SEIBT, Ferdinand (Ed.). *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*. Düsseldorf: Verlag Schwann, 1974, s. 162-174.

12] WINTER, Eduard. *Bernard Bolzano a jeho kruh*. Brno: Akord, 1935. Kniha vyŹla v němeĀkĀm originĀle v roce 1933 se schvĀlenĀm mĀŹenskĀho biskupa.

13] O okolnostech vydĀnĀi srov. WINTER, Eduard. *Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses. Nach Tegebuchaufzeichnungen, Briefen, Dokumenten und Erinnerungen*. T. 1. Berlin: Akademie Verlag, 1981.

„O nejlepším státě“,¹⁴ které mohlo způsobit zděšení, zejména příbuzností k některým radikálním modelům na uspořádání lidské společnosti, které katolická církev tak důsledně odmítala.

Bolzanův nejvyšší mravní zákon a etický imperativ jsou tedy těmi klíčovými kategoriemi, které oslovily následující generace. Jak jsme viděli výše, Bolzano vyjádřil tyto své kategorie nejvíce v univerzitních exhortách. Právě exhorta, kterou později v modifikované formě od Bolzana převzal Zahradník: „Člověk je schopen ctnosti a ke ctnosti povolán“, ukazuje, že Bolzano pokládá člověka za svobodnou bytost, která má poslouchat své svědomí. Svědomí nám velí, že jsme povoláni ke ctnosti samým Bohem. Ctnost a blaženost, která je nejvyšším cílem, je rozumně poznatelná. Zde se Bolzano uchyluje k přirozenému poznání právě proto, že se domnívá, že u normálního člověka sklony k dobru převažují nad sklony ke zlu. Bolzano byl přesvědčen, že konáním dobrých skutků člověk koná to, co od něho Bůh chce. Přes všechny filozofické souvislosti, vyplývající z osvícenství (viz výše), Bolzano současně ví, že lidé nejsou jen dobří. Člověk, který nekoná to, co poznal jako dobré, se zbavuje ctnosti. Kdyby člověk nenásledoval nejvyšší mravní zákon a etický imperativ, znamenalo by to konec lidstva. Tak lidé, kteří neusilují o ctnost, jsou podle něho netvoři. Zde si opět dovolím interpretační paralelu. Optimisticky byli naladěni i katoličtí modernisté, i když výrazy které užívají, jsou jiné. Co však může osvícence Bolzana a jeho kruh spojovat s modernisty je tvrzení, že každý člověk může následovat svoje svědomí. Modernisté se také domnívali, že lidé jsou povoláni k dobrému a že mají konat dobro. Jejich starosti jsou někde jinde – vědí, že církev a její teologie se odvrátila od živé víry. Vědí, že lidé zapomínají na to, že byli stvořeni k obrazu Božímu a nechtějí být dokonalí. Modernisté si však ve srovnání s Bolzanem uvědomili, že obrovský podíl na tom, že člověk opustil cestu, ke které byl svým stvořením určen, má církev.¹⁵ To by si Bolzano ve své době nikdy tvrdit netroufl.

Mám-li reflektovat otevřený Bolzanův vztah k různým národům a národnostem, pak se dá říci, že je viditelný i v pozdějších reformních proudech.

V jedné věci se Bolzano také shoduje s radikálními modernisty. Je hluboce přesvědčen, že život nepatří jen nám, že jsme povoláni i pro ty druhé. Toto kolektivní myšlení, které jsem ostatně vícekrát často zmínila, je jedním z prvků, které najde me také u modernistů. Právě proto, že nejen člověk, ale i celé církevní společenství má žít v pravdě, vstupují modernisté do svého těžkého zápasu.

14| Poprvé vyšlo dílo německy v Praze v r. 1932.

15| Politické dílo, psané ovšem v pochopitelném afektu, dává nahlédnout do tohoto způsobu myšlení, srov. FARSKÝ, Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské. Od prvopočátku až do roku 1924*. Praha: Blahoslavova společnost, 1924. V této knize Farský hodnotí mj. Bernarda Bolzana, viz s. 236-238.

V jedné věci však se osvícenec Bolzano od pozdějších generací těch, kdo zápa- sily o pravou podobu církve a místo člověka v ní liší. Bolzano je, jak jsme ukázali, stoupencem pokroku lidstva. V tom zůstává na půdě osvícenství i se svou vírou, že tento pokrok skončí se zánikem světa. Modernisté vědí, že pokrok znamená sekularizaci, odklon od Krista a jeho církve. Proti osvícenskému pohledu se utr- pení lidí nezmenšovalo, naopak zvětšovalo. Tyto apokalyptické obrazy si Bolzano nechtěl ani nemohl připustit. Obecně je známo, jak důležitým mezníkem byla pro protestantskou i katolickou teologii 1. světová válka. Dá se říci, že 1. světová vál- ka znamenala totální konec víry v pokrok. Znamenala však také otřesení všech křesťanských hodnot. Bolzanovy představy o tom, že válku si budou lidé obecně ošklivit a že k ní nedojde, se v žádném případě nenaplnily. Naopak naplnění došly Bolzanovy teorie o tom, že všichni lidé jsou si rovni a že mají stejná práva. Tyto po- litické zásady byly postupně realizovány, avšak bez toho, že by vedle těchto práv byly rovněž realizovány zásady sociální rovnosti. Těm se církev dlouho vzpírala a teprve pozdější doba ukázala, že bude nutné hovořit i o těchto věcech. Vůbec se dá říci, že v sociálních otázkách je Bolzano velmi pokrokový a předběhl svou dobu. Je-li přesvědčen, že všichni mají stejné právo na užívání darů země, pak má pravdu. Lidé, kteří egoisticky zastávají názor, že mají vzhledem ke své privilegovanosti a ke svému bohatství nějaká práva Bolzano odsuzuje, stejně jako ty, kteří se domnívají, že vše lze koupit za peníze. Právě sociální názory Karla Farského ukazují, že v tom- to se s Bolzanem v každém případě srovnával.¹⁶ Tyto názory hlásaly také různé socialistické směry a snažily se je vykládat bez pomoci křesťanské antropologie a křesťanské teologie vůbec. Bolzano zcela správně tvrdil, že jeho názory mají pev- nou oporu jak v Písmu, tak i v životě církve prvních staletí. Je pouze tragédií, že církev se k těmto názorům o rovnosti ve stvoření nehlásila. Když se k nim ve 20. století chtěla znát, bylo už pozdě. Alespoň v českém prostoru je zápas modernistů silně spojen se sociálními požadavky.

Bylo by značně krátkozraké následovat směr, který v Bolzanovi vidí osvícenské- ho heretika. Osvícenské pojmy jistě uvádí, ale jejich autor zůstává bezpečně na poli křesťanství. Je ještě jeden bod, který si zaslouží srovnání. Ve druhé polovině 20. století došlo k velké proměně ve stavbě společnosti. Jiný byl názor na rodinu, na výchovu a s tím související otázky. Nelze popřít, že právě v této věci měla rozho- dující slovo rychle postupující sekularizace. Se sekularizací tohoto rozměru a této rychlosti nikdo v Bolzanově kruhu nepočítal. Bolzano ještě mluví ke kompaktní křesťanské společnosti, modernisté a reformisté na přelomu 19. a 20. století mlu-

16] Toto smýšlení vyjadřoval K. Farský ve své publicistice, ale především v kázáních, srov. FARSKÝ, Karel. *Postily*. Praha: Blahoslav, 1952. Postily vyšly jako první a do současné doby také poslední svazek Farského sebraných spisů.

ví ke společnosti, která je z velké části již sekulární. Jde jim také o to, aby zachránili nejen člověka před Boží tváří, ale také o to, aby se pokusili zastavit nebo zmírnit sekularizaci. Je třeba s lítostí konstatovat, že jeden z těchto hlavních úkolů se jim splnit nepodařilo.

Národnost reformistů jako badatelský problém

Také v jedné věci se alespoň český radikální katolický modernismus liší v podstatné míře od osvícenství. Již několikrát jsme zdůraznili, že Bolzano byl velmi otevřený, pokud šlo o různé národy a národnosti. Žádný nacionalismus u něho nehraje roli, jde mu opravdu o osvícenskou rovnost. Bohužel národnostní polarizace ve druhé polovině 19. století daleko pokročila. Bolzano, který zemřel v roce 1848, nemohl ještě tento vývoj zaznamenat. Zajímavé však je, že s nacionalismem se museli vyrovnávat někteří z jeho kruhu. I když Anton Krombholz je také ještě osvícencem, přece jen v událostech roku 1848 a ve zbývajících více než dvaceti letech, které mu zbývaly do smrti, projevuje své němectví.¹⁷ Čeští katoličtí modernisté, a zejména ti, kteří se později přimkli k radikálnímu křídlu, se identifikují se zápasem českého národa. Jsou proti Němcům, což by jejich osvícenští otcové a praotcové nikdy nemohli schválit. Národnostní problém hraje v modernismu velmi důležitou úlohu. Je třeba říci, že to není u nich jen čistě národnostní otázka. Dostávají se totiž současně na velmi tenký led. Na ten vstoupil již Zahradník, ale jen velmi okrajově. Modernisté musí řešit otázku české církevní minulosti. Tím se samozřejmě dostávají do rozporu s římskokatolickou církví, neboť vrcholným obdobím českého křesťanství je česká reformace. V podstatě až do vyhlášení samostatné Církve československé v roce 1920 o tom čeští modernisté nemohou mluvit. Nemohou také nárokovat, aby mezi jejich reformní požadavky patřil laický kalich. Tím by byli totiž ihned označeni za heretiky a jejich teoretickým názorům by nevěnoval nikdo pozornost. Je třeba současně vzít na vědomí, že u některých radikálních reformistů přesáhlo jejich národnostní angažmá zdravou míru. Na druhou stranu je však nutno spravedlivě vyjádřit, že nacionalismus, ač byl někdy velmi silný, nikdy myšlenkový prostor českých radikálních reformistů zcela neovládl.

Celibát nebyl příčinou

Jedním z vážných požadavků představitelů Jednoty českého katolického duchovenstva v roce 1919 byl požadavek zdobrovolnění celibátu.¹⁸ I zde nalézáme určité

17| K posledním létům jeho života srov. VEVRKOVÁ, Kamila. *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*. Brno: L. Marek, 2004, s. 53-58.

18| URBAN, Rudolf. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg: Herder Institut, 1973, s. 21.

paralely s názory Bolzanovými. Když si uvědomíme, jak je otázka celibátu řešena ve východních církvích, může se zdát, že požadavek z dobrovolnění celibátu byl zcela přirozený. Byl to však jeden z bodů, se kterým Jednota v Římě nejvíce narážela. Mnozí z těch, kdo založili novou církev, byli haněni za to, že tak učinili proto, že se chtějí ženit. Prostudujeme-li tento problém blíže, uvidíme, že žádali pouze dobrovolnění celibátu. Kupodivu nikoho nenapadlo, aby požadoval stejné řešení, jaké praktikovala východní církev, tedy kdo by byl vysvěcen, ženit by se nemohl, ale kdo by se oženil, mohl by být vysvěcen na kněze. Biskupové by pak zůstali svobodní. V jedné z předchozích kapitol jsem se dotkla názoru Bolzanova. Bolzano také nevystupoval proti celibátu. Vícekrát řekl, že celibát je k tomu, aby mohl člověk v církvi odpovědněji a lépe sloužit. Kdo však celibát slíbil, má jej zachovávat. Při vysokém Bolzanově hodnocení rodiny není divu, že uvažuje o tom, zda by také jednou celibát nemohl být zmírněn. Ale pokud je tu, je třeba jej neporušovat.

Bolzanova utopie mimo obzor dalších generací

Do celého uvažování o možných paralelách a případných vlivech ovšem nezapadá Bolzanova *Utopie o nejlepší státě*. Musíme si klást otázku, proč vlastně tuto studii Bolzano napsal. Bezpečně věděl, že ji vydat nechce ani nemůže. Jak bylo již zmíněno výše, když studie v roce 1932 vyšla, vzbudila zděšení. V každém případě její text nemohl mít žádný vliv na české reformní katolické hnutí, protože nebyl znám. Rozborem tohoto spisu jsem se zabývala v jiné kapitole. Nás zde bude zajímat, zda Bolzanův názor na celibát zde není přece jenom jiný, než jak se vyjadřoval v publikovaných spisech. O celibátu ve své utopii Bolzano vůbec nemluví, ale říká na příslušném místě, že kdyby někdo učil tomu, že panenský stav je dokonalejší než manželství, má být tento předsudek vyvrácen. Možná by snad stálo za to ještě říci, že některé další názory zde vyjádřené mají svou paralelu také u Karla Farského.¹⁹ Například názor, že nemanželské děti mají být společensky na jedné rovině se zdůvodněním, že nemanželské děti nemohou za hříchy svých rodičů. Je třeba, abychom se zastavili ještě u jedné otázky. V českém politickém katolicismu před 2. světovou válkou se vyskytoval proud, orientovaný značně antisemitsky. Na druhou stranu je však třeba říci, že i tento český oficiální katolicismus navenek antisemitský nebyl, o čem svědčí někteří jeho vynikající představitelé jako například Alfred Fuchs. Radikální modernisté se k židovské otázce téměř nevyjadřovali.

19 | FARSKÝ, Karel. *Postily*. Praha: Blahoslav, 1952, na více místech.

Otevřenost vůči Židům

Srovnáme-li různé protichůdné katolické názory na židovstvo ve 20. století, musíme ocenit Bolzanův čistý osvícenský a zároveň křesťanský přístup. Jak jsem ukázala nad konkrétními texty, Bolzano se pozastavil nad tím, jak často Židé trpí jen proto, že jsou Židé a vehementně se jich zastává. Sluší se poznamenat, že Bolzano měl Židy mezi svými žáky. Učil totiž na filozofii, která byla podmínkou pro studium dalších oborů, a Židé v té době studovat směli. Jeho exhorty však v kostele tyto studenti neposlouchali. Když Bolzano tvrdě kritizoval některé nedostatky Židů, vidí je jako důsledek těžkého života. Rozhodně popírá, že by tyto špatné vlastnosti byly podstatou židovského lidu. Bolzano vidí řadu dobrých vlastností, které židovský národ má. Příčinu některých zlých vlastností vidí také v tom, že křesťanská společnost se k Židům chovala tvrdě. V žádném případě se tedy Bolzano nemohou dovolávat antisemité. Bolzano se samozřejmě zabýval tím, co by se pro Židy mohlo udělat, aby se odstranily předsudky, které vůči nim v majoritní společnosti jsou. Vyžaduje pro ně obnovu všech práv. Bolzano nezapřel současně však katolického kněze. Za naprosto ideální považuje, aby Židé přijali křest, a nejen to, aby přijali náboženství, které je v jeho očích nejpokrokovější: a tím je katolicismus. K tomu zbývá dodat, že by bylo naprosto ideální, kdyby Bolzanův korektní osvícenský postoj v této otázce byl povýšen na normu a zachovávan i v následujících generacích. Dobře víme, že tomu tak nebylo. Na tomto poli bude ještě nutné srovnávací bádání, které jistě přinese mnoho nového.

Nutný další výzkum Zahradníka, zejména komparativní

K dalšímu bádání o Vincenci Zahradníkovi je možno říci, že bude potřeba provést interdisciplinární analýzu všech jeho spisů. Především bude potřeba analyzovat jeho obrovský odkaz homiletický. Pospíšil provedl vybranou sondu pouze do několika spisů a omezil se na disciplíny, v kterých je odborníkem: na pneumatologii a trinitologii. Při hledání měřítko, jak postupovat, by mohl například dobře posloužit Bolzanův nejvyšší mravní zákon a další Bolzanovy ústřední pojmy. Nesmíme zapomínat na to, že Zahradníkovy spisy byly českým reformistům na počátku 20. století běžně dostupné. Samozřejmě velkou roli ve zpřístupnění jeho díla hrála Čádova antologie. Nešlo však jen o ni, v běžném oběhu byly i Zahradníkovy sbírky kázání a v neposlední řadě pak *Časopis katolického duchovenstva*. Nesmíme se dát mýlit tím, že modernisté Zahradníka necitují. Když ne nic jiného, tak používají jeho terminologii. Určitě je možné nalézt také některé paralely týkající se biblického výkladu. Pokud je mi známo, chybí v české teologické literatuře podrobné pojednání, které by biblickou práci pozdních osvícenců v Čechách kriticky a věcně zhodnotilo. Nad biblickými výklady radikálních modernistů, například Karla Far-

ského a dalších, se dnes nikdo podrobněji nezastaví. Celá záležitost je odbývána tím, že je to dobově podmíněný racionalismus. Jistěže tyto výklady nejsou dnes ve většině případů použitelné. Zamyšlel se však někdo nad tím, zda jde o modernistické teze, které jsou převáděny do praxe, či zda se jedná o vliv pozdního osvěcenství? Srovnání by snad bylo možné provést podle jednotlivých biblických textů, jak jsou zafixovány v tridentském misálu. Musíme si totiž uvědomit, že texty, na které se kázalo, byly pevně dané. To je však práce spíše pro biblického teologa orientovaného historicky, než pro církevní historiky. V této souvislosti je třeba ještě uvést, že exegetickou prací se zabýval také František Sušil na přelomu poloviny 19. století.²⁰ Pokud vím, přes rozsáhlou práci, která byla na poli Sušilovského bádání vykonána, exegetickým rozbořením mnohadílného Sušilova komentáře k Novému zákonu se také nikdo podrobněji nezabýval. Sušil však není pozdní osvícenec a racionalistické tendence v jeho díle nejsou. Stará se spíše o to, aby nebyl nařčen z toho, že není pravověrný. Farského Postily jsou obvykle označeny jako racionalistické dílo, případně jako dílo, vycházející z modernistické exegeze. To bude však nutné s pomocí konkrétních analýz dokázat. Otázka zní, do jaké míry zde působilo racionalistické pozdní osvěcenství, či tehdy moderní katolická exegeze. Podobné výzkumy ale vyžadují, vedle bezpečné znalosti dějin biblistiky, také dobrou orientaci v praktické teologii. Povrchní soudy, které nejsou podloženy textovým výzkumem, nemají žádnou cenu. Některé Zahradníkovy výzvy našly úrodnou půdu již v době jeho života. Po celé 19. století vznikají české katolické kancionály. Vzhledem k tomu, že radikálním českým modernistům šlo o to, aby bohoslužba byla srozumitelná, usilují samozřejmě i o novou českou písňovou tvorbu. V tomto bodě je možné říci, že jsou přímo pokračovateli ve smyslu Zahradníkových intencí. Nelze se vůbec divit, že Zahradník na druhou stranu nepodnikl žádné pokusy k vytváření textů české nebo německé mše. To bylo přísně zakázáno a tento požadavek vznesl poprvé František Náhlovský v roce 1848.²¹ Nelze se ovšem divit, že byl pak zcela umlčen. V tomto bodě tedy žádné paralely mezi Zahradníkem a radikálními českými modernisty nenajdeme. Ale i toto zjištění je důležité a je třeba je konstatovat. V samotné Církvi československé je zajímavé, že ve dvacátých a třicátých letech 20. století nacházíme odkazy na pozdní české osvícence velmi zřídka, na Zahradníka pak už vůbec ne. O kritičtější přístup k celému reformnímu hnutí českého

20] Přes moderní (nedostatečná) zpracování zůstává důležitým pramenem stará monografie Vychodilova, srov. VYCHODIL, Pavel Julius. *František Sušil. Životopisný nástin*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských, 1898.

21] LÁŠEK, Jan Blahoslav. František Náhlovský und das Reformprogramm vom Jahre 1848 zur Erneuerung der Kirche in Böhmen. In KUČERA Zdeněk – Lášek, Jan Blahoslav. (eds.). *Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: L. Marek, 2002. Zde je otištěn fotomechanicky původní reformní program.

katolického duchovenstva v 19. století a hledání paralel, se pokusil teprve daleko později Miloslav Kaňák.²² Ten však nesrovnává fenomény, jako například metody biblického výkladu. Hledá přímé reformní požadavky, které však nejen v případě Zahradníkově, ale i v případě dalších kněžských osobností z první poloviny 19. století, nejsou přímo prokazatelné. Při velkém obdivu, který je nutno ke Kaňákovi a jeho vrstevníkům mít, nelze opomenout, že mu šlo v první řadě o dokazování faktů, která by bylo možno užít v praxi. Nová církev musela totiž velmi těžce zápasit o zdůvodňování oprávněnosti své existence a na podrobnější rozbor a sondy nebyl čas. Zbytečně docházelo k vytváření určitých modelů, které se později, ve světle hlubšího a kritického bádání, ukázaly jako nepřesné. Abych to konkrétně ilustrovala, uvádím toto: postupně se vytvořil názor, že v českém katolickém teologickém myšlení 19. století byly dvě tradice. Jedna z nich byla označena jako pokroková a do ní byli zahrnuti všichni, kteří teologicky byli s modernisty nějak spřízněni, a tradice konzervativní, která se údajně prezentovala svojí věrností pravověří a Římu. Jsem přesvědčena o tom, že podobné dělení je umělé. To prokáží ostatně podrobné dějiny české katolické teologie v 19. století, až budou napsány. Při dělení, co je a co není pokrokové, také hrály svou roli aspekty národní. Aniž bychom chtěli popírat důležitost národnostního akcentu v této kritické době, musíme zdůraznit nosnost chápání církevní jednoty. Určité dělení by bylo možno aplikovat po 1. vatikánském koncilu a některé teology zařadit mezi stoupence a jiné mezi odpůrce novotomismu. U jiných by bylo možné hledat opatrně některé rysy u vznikajícího katolického modernismu. Tento postup však také vyžaduje poctivý archivní i hermeneutický výzkum.

Dosavadní bádání ve složitě situaci

Je tu ještě jedna skutečnost, kterou musíme vzít v potaz: a tou je doba, ve které ve 20. století k reflexi teologie devatenáctého století docházelo. Teologie, jako každá jiná věda – a církevní dějiny tím více – potřebuje ke své práci svobodné akademické prostředí. To v Čechách v roce 1939 zaniká. Vztahy katolické církve a Církve československé byly však v letech 1920-1939 spíše konfrontační, než ekumenické a dialogické. O nějakém hlubším pozitivním výzkumu reformních proudů v katolické teologii 19. století nelze dost dobře mluvit. Církev československá neměla ještě dostatek odborných sil, uvnitř katolické církve byly chápány odkazy zejména na české osobnosti Bolzanova kruhu velmi negativně. S tím souvisí i otázka, kterou jsem vícekrát zmínila v předchozích kapitolách: negativní postoj českého katolictvu k osvícenství jako takovému.

22 | Viz výše KAŇÁK, Miloslav. *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva: (Dějinná zkratka let 1800-1920)*. Praha: Blahoslav, 1951.

Vraťme se však k časovému kontextu. Za protektorátu nebylo svobodné bádání možné, v krátké době zanikající demokracie po roce 1945, nebyl čas na to, aby tak vážná témata byla konečně otevřena. To, co nastalo po roce 1948, bylo velmi stísnující. Církevní dějiny jako ostatně i celá teologie byly zatlačeny do ghetta. Oficiální ideologie začala dělit katolíky na pokrokové a konzervativní. To by se dalo ještě pochopit, nikoliv však ospravedlnit. Problém byl, že tento model byl uplatňován i na starší dějiny katolické církve, a tedy i na 19. století. O nějakém ekumenickém dialogu mezi teology různých konfesí a společném hledání pravdy nebylo možno vůbec hovořit. Katolická církev byla přivedena k mlčení. Hodnotíme-li toto období, můžeme opatrně říci také, že Církev československá se v podstatě nedala zneužít k tomu, aby ty údajně pokrokové tendence, které jí byly předkládány, prohlásila jednoznačně za svoji hlavní tradici. Začala však vydávat prameny a velmi těžce navazovat opravdový ekumenický dialog. Jen s lítostí uvádíme, že občas nucované hledisko na předdějiny Církve československé se zde přece jenom objevilo.

Když to společenské poměry dovolily, Církev československá (od roku 1971 hutská) se čím dál více obracela k důkladnému studiu svých katolických kořenů. Tato bádání jsou zde reprezentována především Zdeňkem Kučerou²³ a Janem Blahoslavem Láškem. Zatímco Kučera se snaží pozitivně vidět katolické kořeny jako jeden ze zdrojů současné systematické teologie této církve, Lášek²⁴ publikuje jako církevní historik zcela konkrétní materiály o Bolzanovi, Náhlovském, Zahradníkovi a o pozdním katolickém osvícenství u nás vůbec.

Musíme si uvědomit, že pro teology všech konfesí a církevní historiky pak zejména bylo osvobozující, když po roce 1989 mohlo dojít k opravdovému ekumenickému dialogu. O těchto okolnostech není třeba blíže mluvit, neboť jsou jasné. Je však třeba upozornit, že poprvé byli teologové všech disciplín teologického kompendia bráni jako rovnocenní badatelé. A právě to umožnilo velký rozvoj objektivního studia.

23] Soupis Kučeraova díla do roku 2005 viz LÁŠEK, Jan Blahoslav - TOTH, Daniel (eds). *Zdeňk Kučera: teologie v dialogu: sborník k pětasedmdesátinám profesora Zdeňka Kučery*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta, 2005, s. 249-280.

24] Soupis Láškova díla vydán nebyl. Mohu upozornit na studie LÁŠEK, Jan Blahoslav. František Náhlovský und das Reformprogramm vom Jahre 1848 zur Erneuerung der Kirche in Böhmen. In KUČERA Zdeňk - LÁŠEK Jan Blahoslav (eds.). *Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: L. Marek, 2002; LÁŠEK, Jan Blahoslav. Český teolog první poloviny XIX století Vincenc Zahradník. *Theologická revue ČČSH*, roč. 19(57), 1986, s. 143-148; LÁŠEK, Jan Blahoslav. Bernard Bolzano als Urheber der Reformbestrebungen der katholischen in Bohmen im XIX. Jahrhundert. In LÁŠEK, Jan Blahoslav - TOTH, Daniel (eds). *Zdeňk Kučera: teologie v dialogu: sborník k pětasedmdesátinám profesora Zdeňka Kučery*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta, 2005, s. 31-46.

Co s nově objevenými rukopisy A. Krombholze?

V rámci těchto možností mohla vzniknout i moje monografie o Antonu Krombholzovi. Jak jsem již konstatovala dříve, pokládala jsem studium Krombholze za uzavřenou kapitolu.²⁵ Přesto však došlo při katalogizaci rukopisů Národního muzea v Praze k objevu, který je velmi důležitý. Kázání z let 1821-1848 se našly v rukopisech z knihovny Eduarda Langera. Přestože v podstatném hodnocení Krombholze, jeho postavení mezi pozdními osvícenci v Čechách a vztahu k Bolzanovi, asi nedojde již k žádným převratným změnám, je tento objev přece jen velmi důležitý. Co může těchto 1600 rukopisných stran ukázat? Je možné srovnání s texty Bolzanovými. Vydání těchto textů však bude současně materiálem pro exegetické studium. Tento úkol však překračuje kompetence, které má církevní historik. Při psaní těchto kázání užíval Krombholz předepsané texty, jako ostatně všichni jeho kolegové v kazatelském úřadě. Bez exegetických rozborů bude například možné vedle Bolzana srovnat tyto texty prostě také s kázáními Zahradníkovými. A nevylučuji, že právě zde může dojít ještě také k zajímavým objevům. Vezmeme-li například v úvahu, že Zahradník působil s Krombholzem v jedné diecézi v pastorační službě a dále fakt, že se mezi sebou stýkali i po sesazení z jejich úřadů v litoměřickém semináři, pak je docela možné, že si rukopisy kázání zapůjčovali, respektive Krombholz mohl poskytovat exegetický materiál Zahradníkovi. Opačně to bylo asi těžko možné, protože je skoro jistě prokázáno, že Krombholzova znalost češtiny nebyla dostačující. Není také vyloučeno, že se podaří ještě někde objevit, pravděpodobně v pozůstalosti někoho třetího, Krombholzovy dopisy Zahradníkovi a opačně. Skutečnost, že Zahradníkova písemná pozůstalost je jen torzem, by případného badatele neměla od hledání dalších dopisů odradit. Odradit by nemělo ani to, že Krombholzova písemná pozůstalost neexistuje jako celek vůbec. Domnívám se, že odpověď na tuto otázku může přinést další výzkum nejen v pražských fondech Literárního archivu PNP, ale také případné pátrání po zbytku Krombholzovy pozůstalosti ve Vídni. Srovnáváme-li Krombholze a Zahradníka, pak z výše uvedené jazykové kompetence obou vyplývá obecné konstatování, které lze aplikovat i na další generace katolických kněží české a německé národnosti: Češi odborně ovládli po celé 19. století celý prostor. Uměli perfektně německy a mohli tedy studovat nejen literaturu od svých kolegů, která byla německé provenience, ale mohli také běžně číst a ve své pastorační praxi užívat německou literaturu provenience zahraniční. To jim samozřejmě otvíralo široké obzory. Není vůbec náhodou, že do Čech se dostávají modernistické myšlenky na konci 19. století právě prostřednic-

25 | VEVERKOVÁ Kamila. *Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách*. Brno: L. Marek, 2004.

tvím modernistické literatury v německých překladech.²⁶ Absolventi biskupských seminářů, případně teologické fakulty v Praze, znali francouzštinu a angličtinu jen velmi málo. Německý klérus byl stejně schopný, což dokazuje poměrně rychlý rozvoj starokatolického hnutí v severních Čechách. Nicméně zůstávalo pravidlem, že většina německých kněží v Čechách nemluvila česky. To například znamenalo, že nemohli číst celkem bohatou českou teologickou produkci 19. století a že nemohli reagovat na názory, prokazované v jednotlivých teologických disciplínách.²⁷ Znamenalo to však také odcizení kulturní, neboť nemohli číst v originále památky české křesťanské minulosti, pokud nebyly napsány německy nebo latinsky. Přestože katolická církev byla v Čechách navenek jednotná, uvnitř byla národnostně rozdělená. Rozhodně nedocházelo k oboustranné komunikaci, která by byla pro všechny zúčastněné strany žádoucí. V žádném případě nejde jen o teologii, ale jedná se i o celý ostatní kulturní a politický prostor. Sluší se poznamenat, že tento neblahý vývoj pokračoval až k hořkému konci v roce 1945. Vůbec není pravda, že většina německých římskokatolických kněží se dala do služeb nacionálního socialismu. Důkladné studie Emila Valáška²⁸ a Rudolfa Grulich²⁹ o tom přinášejí dostatek informací. Je však pravda, že i kněží, kteří se nedali v závěru této tragédie politicky zmanipulovat, měli hodně daleko k chápání duchovních potřeb českých katolických křesťanů. Chtěla bych ještě v této souvislosti uvést několik poznámek. Neblahý národnostní vývoj ve druhé polovině 19. století způsobil, že obě národnosti se začaly od sebe rychle vzdalovat.³⁰ Projevilo se to ostatně i v konkrétním vnitřním vývoji církve. Víme, že čeští kněží sice znali německy, ale starokatolicismus po 1. vatikánském koncilu je příliš neoslovil. Pokládali toto hnutí spíše za národní německé hnutí než za snahu o reformu univerzální církve. V tomto pohledu bylo ostatně hodně pravdy. Modernismus, který nebyl národnostně vázán a vznikl v různých jazykových prostředích, nakonec do českého prostředí pronikl pomocí německého jazyka jako media. Situace se opakovala i po založení Církve československé v roce 1920. I když zakladatelé této církve v prvních čtyřech letech

26| O tom, odkud tyto myšlenky pocházely, srov. ARNOLD, Claus. *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg: Herder, 2007.

27| PODLAHA, Antonín. *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do konce roku 1913*. Díl I-V. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1912-1923.

28| VALÁŠEK, Emil. *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938-1945*. Königstein: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen - Mähren - Schlesien, 2003.

29| GRULICH, Rudolf. *Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu*. Brno: L. Marek, 2002.

30| HUBER, Kurt A. Nation und Kirche 1848-1918. In SEIBT Ferdinand (Ed.). *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*. Düsseldorf: Verlag Schwann, 1974, s. 246-257. Srov. též dobový dokument (reprint) FRIND, Wenzel. *Das sprachliche und sprachlichnationale Recht in polyglotten Staaten und Ländern mit besonderer Rücksichtnahme auf Oesterreich und Böhmen*. Brno: L. Marek, 2006.

její existence zoufale hledali, kam se obrátit za apoštolskou posloupností, nežli tam, kam by to bylo vzhledem k předchozímu vývoji přirozené: tedy k německým starokatolíkům. Pozdější pokusy na počátku třicátých let 20. století vyzněly již nepřesvědčivě.

Život a dílo Antona Krombholze nebylo na počátku 20. století již mezi českým klérem známo. Žádný z protagonistů radikálního českého modernismu, jako například Matěj Pavlík (Gorazd) a G. A. Procházka, Karel Farský, A. Spisar³¹ nebo František Kovář, Krombholze neuvádějí. Z toho je možno vyvodit obecný závěr: Bolzano v těchto kruzích známý byl, jeho němečtí žáci a následníci již nikoliv. I toto rozpoznaní nám ukazuje, jak církev byla opravdu vnitřně rozdělena. Nové poznatky o Krombholzovi mohou jen ukázat, že toto rozdělení tradice jedné obecné církve bylo umělé. To jsem ostatně prokázala již v rozboru Krombholzových tištěných kázání, který jsem provedla ve své již dávno vydané monografii.

Nově objevená Krombholzova kázání se většinou týkají buď doby postní či adventní, tedy klíčových období církevního roku. Jeden kompletní soubor jsou kázání od Velikonoc do Letnic z různých let, další pak kázání pro studenty českolipského gymnázia (rovněž z různých let) a konečně kázání mariánská. Vedle toho, že uvádějí různé reálie, jsou tato kázání velmi sociálně orientovaná. I tato skutečnost spojuje Krombholze s radikálními reformisty na počátku 20. století. Nechceme teď hodnotit sociální situaci, která byla o sedmdesát let později jistě jiná, ale chceme upozornit na to, že Krombholz smýšlel o industriální společnosti a její bezohlednosti prakticky stejně, jako čeští radikální modernisté. Jsem přesvědčena, že bude možno najít daleko více styčných bodů, ale i kdyby tomu tak nebylo, již pouhá sociální angažovanost Krombholzova nás zmocňuje k tomu, abychom se pokusili propojit oba kontexty.

Od bádání nelze předem slibovat nic, a rovněž není možné dříve, než budou provedeny příslušné textové analýzy, docházet k ukvapeným závěrům. Jedno je však možno legitimně vyslovit již nyní: Krombholz do vývoje a zápasu církve o její pravou podobu v Čechách nesporně patří. Upřesnění jeho postavení bude předmětem dalšího bádání, heuristické a hermeneutické práce.

Výhled k další práci

Nové rukopisy všech autorů, jimiž jsme se zabývali, se mohou stále objevit. Jejich publikace a analýza bude samozřejmě vždy nutná, neboť mohou prozradit mnoho nového. Vcelku však, pokud jde o směřování jednotlivých osobností, se již ob-

31 | Spisar je autorem ideově velmi profilovaného spisu, který však je zcela zaměřen na obranu nové církve, srov. SPISAR Antonín. *Ideový vývoj církve československé (Nástin)*. Praha: Blahoslav, 1936. Z německých bolzanišťů zde není zmíněn nikdo.

sahově velkého překvapení nedočkáme. Výzkum je to namáhavý, výsledky nijak ohromující. Přesto však se nemůžeme této složky nikdy vzdát.

Další problémem je korespondence. Mnohokrát jsem uvedla, že u mnohých pozdních osvícenců se zachovala jen torza pozůstalostí, a i ta jsou zčásti nevydaná. Mnohé poklady jsou v dopisech, které se nacházejí v pozůstalostech třetích osob. Pravděpodobně je také tyto třetí osoby zdědily. Stav je také žalostný, ale nikoliv u pozdních osvícenců samých, nýbrž u radikálních modernistů. Pokud jsou zachovány archivní fondy zejména zakladatelů CČSH, jsou prakticky nejen nevydány, ale také ani odborně nezpracovány. Zde se dá očekávat, že by jejich dopisy mohly obsahovat vedle mnoha reálií i ideová hodnocení a popisy vztahu k minulým generacím. Z těchto hledisek nikdo náhodně publikované dopisy ještě nevytěžil.

Nezbytně je nutné provádět neustále komparaci textů, zejména komparaci Bolzanových žáků a pokračovatelů s díly jejich učitele a mistra. Tato komparace by měla být literární i terminologická. Další komparace je nutná mezi pracemi pozdních osvícenců a českými i německými modernisty, zde již ne literární, ale terminologická.

Jak jsem již uvedla výše, považovala bych rovněž provést srovnání exegetické a homiletické. Ze svého studia vím, jak se dědily knihy, obsahující kázání a jak byly používány i po letech. Možná, že docházelo i k ovlivňování vlastní tvorby těch, co ty sbírky četli.

S jistou opatrností jsem dospěla v předložených studiích k závěru, že to nebyly tedy přímo nějaké reformní požadavky, které by se táhly jako „červená nit“ po celé devatenácté století až do roku 1920. Samozřejmě některé konkrétní podobné jevy tu byly, ale ty nejsou rozhodující. Podle mého názoru je rozhodující odhodlání statečných kněží postavit se proti sekularizaci a snažit se o nové zpřítomnění Kristova poselství prostředky, kterým by lidí normálně porozuměli. Toto úsilí je společné jak u českých i německých pozdních osvícenců, tak u českých modernistů. Ti se mnohdy snažili být originální, ale v podstatě museli navazovat na vývoj, který byl před nimi. Další bádání je nutné a věřím, že povede ještě k mnohým zajímavým souvislostem. V době, která je v mnoha ohledech pro bádání příznivá, je možné očekávat, že zmizí konfesní přístupy a že bude možné pohlížet na společnou minulost z různých, nikoliv již nesmiřitelných pohledů.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

PERSPEKTIVY A POSLÁNÍ CÍRKVE V SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI

JIŘÍ VOGEL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Perspectives and Mission of the Church in the Contemporary Society

Abstract: The paper deals with the influences that formed the ecclesiological concepts of the Czechoslovak Hussite Church. Special attention is paid to the First Republic doctrines of the Church in which is reflected an extraordinary activism of the church members. Subsequently, paper describes the influence of the totalitarian regime on ecclesiology of the Church. The final part of the paper deals with the finding of the contemporary understanding of the church which is on the one hand influenced by the older ecclesiological forms and on the other by the secular post-industrial society.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church; Ecclesiology

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 36 - 45.

1. CČS jako církev otevřená společnosti

Nauka o církvi (eklesiologie) by měla vedle svého východiska v biblickém zjevení vycházet vždy též z konkrétní tradice, z minulého hledání vlastní identity a z ohledu na současný horizont lidského tázání a sebepochopení člověka. Pokud vynechá některý z těchto aspektů, může dospět buď k abstraktnímu uvažování nad Biblií, nebo zůstane u neaktuálního epigonství. Proto je třeba se vždy zabývat vlivy, které konkrétní křesťanskou tradici formovaly a formují, jejich podobou a možnými přístupy k jejich rozvíjení. Od momentu konsolidování Církve československé vzniklé z duchovního schizmatu v katolické církvi po 1. světové válce v atmosféře nově zakoušené svobody československého státu stály v centru pozornosti eklesiologické otázky. Hledání identity církve se v prvních letech odrazilo zejména v pátrání po vhodném modelu církve a v navazování kontaktů s duchovně příbuznými křesťanskými společenstvími. Duch entusiasmů a rychlost růstu mladé církve, které řada lidí předpovídala jen krátké trvání, v nás dodnes může budit oprávněný úžas. Navzdory temným prognózám se však církev již v prvním desetiletí ocitla na druhém místě co do počtu členů a do začátku 50. let dosáhla jednoho milionu.¹

1| Podle statistických údajů z roku 1949 měla CČS již v roce 1930 více než tři čtvrtě milionu členů a v roce 1949

Vedle myšlenek nového organizačního uspořádání církve na základě demokratických principů, což se projevilo přizváním laiků k podílu na vedení církve na všech úrovních, však nová církev přišla také se zajímavou alternativou duchovního života. Její program otevřené církve vůči české společnosti v návaznosti na potlačované národní tradice zaznamenal velký úspěch a promítl se zejména do napojení na celou škálu nejrůznějších institucí, které umožňovaly seberealizaci jejích členů i mimo bezprostřední půdu církve.

Tato společenská angažovanost měla svůj původ v katolické moderně, v jejím kulturním aktivismu, ale i v katolickém modernismu, zejména v jeho sociálně politicky orientovaných proudech, na jejichž intence nová církev vědomě navazovala. Z angažovanosti církve ve společnosti se stal ústřední program: „naplnit současné snažení mravní a poznání vědecké duchem Kristovým“. Plnění programu usnadňovalo pozitivní vnímání moderní doby, velká víra v možnost duchovní obnovy společnosti a v neposlední řadě i nesmírná obětavost a aktivita laiků. Brzy vznikla z iniciativy členů církve celá řada nejrůznějších sociálních, charitativních a zdravotnických institucí, ale i sportovních, kulturních, vzdělávacích, zájmových či politických uskupení. Církev se tak profilovala nejen před sebou, ale před celou tehdejší společností jako církev sloužící.

Máme-li být konkrétní, pak to byly například nejrůznější odbory, které vznikaly nezávisle na sobě na půdě jednotlivých náboženských obcí.² V řadě obcí fungovaly dramatické odbory, dužiny či jednoty, které pořádaly nejrůznější divadelní, větší ochotnická představení, ale církev si troufla i na pořádání větších akcí v Národním divadle (Svatá Johanka, 1925) a v dalších významných kulturních objektech republiky. V této souvislosti byla v církvi vydávána tzv. *Divadelní knižnice Českého zápasu*, kde publikovali Václav Lemberk, Jan Beran, Abigail Horáková ad.³ Vedle toho bychom mohli jmenovat pěvecké odbory, které organizovaly různá pěvecká vystoupení či pěvecko-hudební akademie apod.⁴ Velice významnou společenskou funkci plnily charitativní odbory, sociální odbory, odbory sociální péče a sesterská sdružení CČS, jejichž činnost zahrnovala pořádání charitativních sbírek, zařizování prázdninových pobytů na venkově pro sirotky, pořádání dětských dnů a svátečních besídek, pořádání kvalifikačních kurzů apod. Pro velký úspěch sociálně charitativních sdružení bylo na začátku roku 1934 za účelem profesionalizace sociální

se jejich počet odhadoval na rovný milion. SRB, Vladimír. *Statistická příručka církve československé*. Praha: ÚR CČS, 1949, s. 19.

2| Náboženské obce CČS byly v tomto období mimořádně samostatné, některými strukturálními prvky se blížily až kongregačním společenstvím.

3| Srov. *Český zápas*, roč. 1925, 5/6, 7/5, 15/4, 16/5, 17/2, 21/4, 35/4, roč. 1929, 1/7 apod.

4| Srov. *Český zápas*, roč. 1925, 17/4, roč. 1929, 1/8 apod.

práce a pomoci obcím, které se toužily podobných aktivit také účastnit a neměly potřebné prostředky ani zkušenosti, ustanoveno Ústředí sociální práce ČČS.⁵ Řada členů viděla právě zde smysl a ústřední úkol církve – výchova člověka k obětavosti a milosrdenství. Mohli bychom jmenovat též propagační a vzdělávací odbory, které pořádaly přednáškové či seminární cykly na nejrůznější témata, poutě či různá lidová shromáždění.⁶ Církev též s řadou nejrůznějších spolků spolupracovala a to zejména s těmi, v nichž se členové církve angažovali. Mezi nejvýznamnější patřily Tělocvičná jednota Sokol, Československá obec legionářská, Volná myšlenka, Svaz národního osvobození, Československá obec hasičská, Chelčického jednota, Střelecká jednota, Kostnická jednota apod. V případě pořádání velkých společenských akcí se s nimi příležitostně spojovala např. v tzv. Pokroková souručenství.⁷

2. Církev jako náboženská společnost

Rozsáhlá otevřenost a angažovanost církve ve společnosti se výrazně promítla zejména do eklesiologie. Známé pravidlo o prolínání ortopraxe a ortodoxie platí i v tomto případě. Charakteristickým znakem eklesiologie první generace teologů ČČS se stalo odmítání ustanovení církve v nějakém Ježíšově zvláštním zakladatelském činu. V těchto úvahách se na jedné straně skrývala snaha o vymezení vůči svátostnému chápání církve a církevního úřadu v katolické církvi, na straně druhé šlo ale i o snahu posvětit enormní angažovanost církve ve světě.

K hlavním tvůrcům nového pohledu na církev patřil Alois Spisar, který tvrdil, že Ježíš neusiloval o založení církevního společenství, neboť očekával brzký konec světa, pouze kolem sebe shromáždil učedníky, aby se zvěstováním příchodu Božího království a mocnými činy podíleli na mravní přípravě lidu Izraele. Přímá iniciativa k ustanovení církve vyšla podle Spisara až od Ježíšových učedníků za účelem vzájemné posily a předávání evangelijní zvěsti. Úkol Církve československé viděl v návratu k této prvokřesťanské církvi „účelu“, který je podle něj možný pouze skrze desakralizaci institučních prvků církve. To byl důvod, proč Spisar na tolika

5] Srov. *Český zápas*, roč. 1925, 3/6, 5/6, 7/5, 11/4, 14/5, 15/5, 22/5, roč. 1929, 1/8, roč. 1933, 49/388, 50/393 apod. V náboženských obcích ČČS tehdejších čtyř diecézí fungovalo více než 200 sociálních odborů s 34 stanicemi zdravotní a ošetrovatelské služby. KAŇÁK, Miloslav. *Na přelomu generací*. Praha: HČSBF, 1956, s. 16.

6] Např. Husova pout' na Říp, Slavnost rozvinutí husitského praporu, tábory lidu u příležitosti popravu českých pánů apod. K vzdělávací činnosti srov. *Český zápas*, roč. 1925, 10/6, 24/4, roč. 1929, 1/8, k propagační činnosti srov. *Český zápas*, roč. 1925, 13/6, 24/5, 25/4, 25/5, 26/5, 28/5, 32/5, roč. 1929, 1/7, 11/1. Významné vzdělávací aktivity lze přičíst na vrub např. v roce 1933 založené Společnosti Karla Farského. Srov. HRDLIČKA, Jaroslav. *Život a dílo prof. Františka Kováře: příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek, 2007, s. 165–177.

7] Církev v prvních letech výrazně přispěla též k architektonické proměně řady míst mladé republiky. Čilý stavební ruch lze dokreslit počtem cca 170 nově postavených nebo adaptovaných sborů ČČS na začátku třicátých let. KAŇÁK, *Na přelomu generací*, s. 16. Pro dokreslení šíře aktivit bychom mohli uvést i pohřební odbory, např. ve spolupráci se spolkem Krematorium. Srov. *Český zápas*, roč. 1925, 1/6, 9/7 apod.

místech hovořil o církvi raději jako o náboženské společnosti či spolku. Přesto církev v posledku pro Spisara nebyla pouhou náboženskou společností lidí, kteří se scházejí za určitým účelem. Neboť v okamžiku, kdy se církev stává nástrojem zvěstování evangelia a přijímá jej jako svoji normu, se zároveň evangelium stává duší církve a církev ztělesněním evangelia neboli tělem Kristovým. Církev vzniklá z pouhé sdružovací potřeby se skrze zvěstování evangelia a pozitivní činnost ve světě stává Božím dílem. Ustanovení církve tak stojí a padá s tím, jakou podobu má její činnost ve světě. Církev není jen náboženskou společností, nýbrž místem, ve kterém se uskutečňuje setkání s Božím duchem. Církev však vzniká tak jako jakýkoli jiný spolek. Jinými slovy za „sdružovacími potřebami“ může stát Boží vůle a proto je nutné podporovat a naplňovat duchem Kristovým všechny spolkové (společenské) aktivity za hranicemi církve. Je to možné a svým způsobem i snadné, protože sama církev v nich má svůj základ a nijak zásadně se od nich neliší. Církev nemůže být sektou stojící stranou společnosti, ale dynamickým elementem, kterému jde o uzdravení a kvalitnější život společnosti.⁸

3. Církev a Boží království

Ještě výrazněji se promítla otevřenost církve vůči společnosti do eklesiologie Františka Kováře. Je to velice zřetelné na jeho interpretaci pojmu Božího království. Podle Kováře Ježíšova představa Božího království rostla z jeho náboženské zkušenosti, z vědomí Boha, ve kterém Bůh nebyl teoretickou ideou, nýbrž přítomnou a živou skutečností. Bůh byl v jeho životě absolutní autoritou, kraloval v jeho osobnosti, v jeho myšlení, v jeho citech a ve všech jeho činech. Ježíš v sobě cítil přítomnost Božího kralování. A potvrzení, že Boží kralování skutečně přichází do světa, tedy nejen k němu, nýbrž i k ostatním lidem, spatřoval v pozitivních výsledcích svého působení. Bůh má kralovat i v duši člověka, jedině tak se člověk stane Božím dítětem a účastníkem věčného života. Království Boží podle něj ovšem není jen v duši jednotlivce, nýbrž jde i o nový stav společnosti a světa, o nový ideál pro bytí a chování společnosti, o nový společenský řád, v němž lidé žijí podle Kristova příkladu, který se odráží již v kruhu dvanácti Ježíšových učedníků a projevuje se ve vzájemné službě a v životě pro druhé, v odmítání násilí, ve společenství s Bohem a v následování Ježíše. Vedle toho je důležitý i aspekt eschatologický. Je třeba brát zřetel i na konečný smysl směřování Božího království, dobu, kdy Bůh bude kralovat ve všem a ve všech, a člověk by s ním měl na tomto velkolepém plánu spolupracovat. Smysl existence ČČS viděl Kovář právě v návratu k Ježíšovu chá-

8| SPISAR, Alois. *Věrouka v duchu církve československé II*. Praha: Blahoslav, 1946, s. 84, 116–118. Spisarův pohled na církev jsem podrobněji popsal v: VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*. Brno: L. Marek, 2005, s. 28–35.

pání Božího království a věřil, že církev tento úkol plní. Církev je i v tomto pojetí církví „účelu“, vzniká jako nástroj k uskutečňování Božího království ve světě, jakýkoli jiný význam Kovář odmítá. Jejím úkolem je nechat proniknout Boží království jedincem i celou společností, tj. každým lidským společenstvím. Svět tedy není teologicky negativní veličinou, nýbrž je společenskou dimenzí člověka. Svět je mezilidství, které je třeba proniknout Boží vládou, stejně jako je nutné proniknout Boží vládou nitro člověka.⁹

4. Církev v totalitní společnosti

Po druhé světové válce došlo na půdě ČČS k několika zásadním změnám. Jednak dorostla nová teologická generace, jejíž horizont existenciálního tázání byl značně odlišný od generace předchozí. Byla to generace, která vyrostla na půdě církve uplatňující zásady demokracie a svobody svědomí, jež studovala zejména moderní světovou reformační teologii a již byly vzdálené palčivé otázky zakladatelů církve. Na straně druhé došlo i k radikální proměně poválečné společnosti po nástupu komunistického režimu.

Komunistická strana po převzetí moci ve státě v roce 1948 začala na základě programové ateizace společnosti povolna omezovat život církví.¹⁰ Své úsilí zaměřila na zpřetrhání kulturních a společenských vazeb a omezila činnost církve pouze na bohoslužebný kult a náboženské vyučování. To s sebou přineslo postupné rušení církevně spolkových, zejména laických aktivit. Nový režim si velice brzo uvědomil, že pokud zřídí vlastní instituce ve všech oblastech, v nichž se lze společensky angažovat, pokud si v nich zřídí dostatečnou kontrolu a zároveň k nim zlikviduje jakoukoli alternativu, bude moci společnost takřka dokonale ovládat. Naprostá většina lidí, kteří se budou chtít nějak společensky realizovat, se budou muset realizovat v jeho institucích. Zvláště, když tato realizace, často nevyžadovala nic víc, než přihlášení k nějaké vyšší jednotě a působení režimu bylo mnohdy zcela latentní.

Centralizace a bolševizace sportovních, kulturních, vzdělávacích, zájmových, zdravotních a sociálních institucí a likvidace jakýchkoli vazeb na církev, rušení jejich náboženských symbolů, utlumení veřejných církevních projevů mimo půdu náboženských obcí způsobilo v tak angažované církvi, jako byla ČČS, doslova katastrofu. Církev musela zredukovat svoji činnost na bohoslužbu, biblickou hodinu a katechismus a najít způsob, jak účinně působit ve společnosti i bez možnosti ve-

9| KOVÁŘ, František. *Idea království Božího v křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1937, s. 5–11, 79–80, 87–90. Srov. VOGEL, *Církev v sekularizované společnosti*, s. 36–43.

10| Podle statistické příručky přesahoval počet členů ČČS počet lidí nehlásících se k žádnému náboženskému vyznání ještě na konci čtyřicátých let. Srov. SRB, *Statistická příručka církve československé*, s. 67.

řejného vystupování. Navrch najednou měly církve, které byly zvyklé žít na okraji společnosti, pro které utužení ghetta znamenalo potvrzení radikální křesťanské představy o nesmiřitelném napětí mezi církví a světem. Některé z těchto myšlenek začaly v tomto období pronikat i do ČČS.

5. Církev jako obecenství

Nová generace teologů Církve československé správně rozpoznala změnu společenského klimatu. Uvědomila si již na základě zkušenosti z druhé světové války, jak je spolupráce s totalitním režimem nebezpečná. Skutečná angažovanost se stala takřka nemožnou nebo znamenala aktivní kolaboraci s totalitním režimem a tím i diskreditaci církve. Teologie první generace, postavená na principech svobodné společnosti, dospěla na své hranice.¹¹ Církev na nic podobného připravena nebyla. Pro církev tak otevřenou navenek, jako byla ČČS, však nebylo jednoduché nahradit angažovanost trpělivým očekáváním nových možností a pěstováním duchovního života. Měla-li církev přežít, musela se změnit. Musela prohloubit svou spiritualitu a nově teologicky interpretovat význam církevního společenství.

Právě to učinila druhá teologická generace a to ještě s jakýmsi prozřetelným předstihem. Vedle kontinuity s předešlou generací teologů, která spočívala zejména v desakralizaci a relativizaci významu institučního a právního charakteru církve a v důrazech na její služební charakter, je zde však i zcela zřetelná diskontinuita, která má svůj pramen především ve změně duchovního milieu. Nová teologická generace se začala ptát, zdali v tom, co inspirovalo otce zakladatele církve, nejsou skryta zásadní teologická úskalí. Díky studiu moderní reformační teologie poukázala, že církev může nalézt svou identitu i mimo organizované společenské angažmá a to v prosté rovině mezilidství. Od velkých plánů duchovní reformy společností se církev posunula k duchovní reformě vlastního společenství.

Přelomovou teologickou prací se v tomto období stala kniha Zdeňka Trtíka *Vztah já-ty a křesťanství*.¹² Trtík nalezl pevný bod identity církevního společenství v rovině mezilidských vztahů a v jejich nové kvalitě dané osobou a dílem Ježíše Krista. Obecenství (*koinonia*) věřících se v jeho očích stalo novou dimenzí, ve které lze zakoušet skutečnou transcendenci. Je-li v tomto světě nějaké místo, které všechny předmětné úrovně tohoto světa nekonečně přesahuje, které svět staví do zcela nového světla, které jakoby nebylo z tohoto světa, pak je to právě

11 | Například Alois Spisar se několikrát vyslovil v tom smyslu, že svobodnou církev je možné uskutečnit jedině ve státě postaveném na svobodných a demokratických principech. Srov. SPISAR, Alois. *Ideový vývoj církve československé*. Praha: Blahoslav, 1936, s. 240.

12 | TRTÍK, Zdeněk. *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1948.

místo setkání s druhým člověkem v kvalitě Ježíšovy lásky k bližnímu. Nové chápání způsobu zakoušení Boží přítomnosti podle Trtíka vede i k novému chápání církve. Na rozdíl od předchozí generace Trtík zdůrazňoval, že církev je mnohem víc, než jen náboženský spolek a vzniká z mnohem vážnějších důvodů, než jen ze „sdrůžovacích potřeb“. Společenství církve je podle něj skutečným Kristovým tělem či místem Božího zjevení. Církev nelze podle Trtíka identifikovat s nějakou konkrétní organizací. Církev je pouze tam, kde se dva nebo tři scházejí v Ježíšově jménu (Mt 18,20). Kde tato dimenze chybí, kde vládne nesvár a rozmršky, tam církev přestává existovat, i když se tak stále nazývá. Církev existuje pouze jako místo zjevení Boha, je pouze tam, kde vládne duch evangelia, kde jeden žije pro druhého.¹³

Podle Zdeňka Trtíka Duch svatý působí skrze tuto novou kvalitu mezilidství i na okolí církve. Pokud se církev nemůže ve světě angažovat přímo, může minimálně žít skutečným duchovním životem, který současného člověka inspiruje a nabízí mu alternativu. Tato podoba působení církve ve světě byla sice v mnoha ohledech omezující, nestala se masovou záležitostí, ale mnoha věřícím darovala novou perspektivu. Nová teologie dala církvi důležitý impuls. Církev sice nemohla působit veřejně ve společnosti, její veřejná pedagogická, charitativní, politická, sportovní či jiná spolková činnost byla maximálně omezena, avšak církev objevila nové roviny smyslu své existence a duchovního života.¹⁴

6. Návrat ke koncepci otevřené církve

Teologie biblického personalismu umožnila navzdory velkým ztrátám v počtech členů církve přečkat období totalitního režimu a nejen přečkat, ale i prohloubit spiritualitu církve a vyrovnat se s některými stinnými jevy v dědictví radikálního modernismu. Skutečná možnost obnovy veřejného působení se otevřela až po roce 1989. Šlo ovšem o naprosto odlišnou společnost, než která tu byla ve 20. – 40. letech 20. století. V prvotním nadšení ze znovuzískané svobody církev zaznamenala i krátké probuzení, které se odrazilo ve zvýšeném zájmu o duchovní skutečnosti a o církev, v hojnější návštěvnosti bohoslužeb, v obnově některých

13| Trtík byl v tomto ohledu velmi ovlivněn knihou BRUNNERA, Emila. *Das Missverständnis der Kirche*. 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1988. Trtík si z této knihy pořídil velice podrobné výpisky, které pak použil při psaní druhého dílu svého kritického komentáře k *Věrouce* Aloise Spisara: TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu II*. Praha: HČSBF, 1955, s. 173–240. Zmíněný rukopis jsem publikoval ve studii: VOGEL, Jiří. Přelom eklesiologické orientace ČČSH v díle Zdeňka Trtíka. In: KUČERA, Z., D. TOTH a J. VOGEL. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. Hradec Králové: PedF UHK, 2005, s. 131–143. Tato eklesiologie se výrazně promítla i do *Základů víry Církve československé husitské*, které byly v roce 1971 přijaty VI. církevním sněmem jako závazný naukový dokument.

14| Srov. TRTÍK, *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 124–125. ZÍTEK, Vlastimil. *Ekklesiologie v díle Dietricha Bonhoeffera, Karla Bartha, Emila Brunnera a eklesiologické principy Československé církve*. Praha: HČSBF, 1968, s. 87.

církevních aktivit a spolků a v nárůstu počtu studentů teologie na HTF.¹⁵ Od poloviny 90. let tento zájem utíchal a církve se opět pozvolna vytěsňovaly na okraj společnosti.

Církve se k okraji společnosti mnohdy posunovaly vlastním přičiněním. Svou roli v tom sehrál navyklý způsob duchovního života z období totalitního režimu, kdy se církve nemohly nijak zvlášť veřejně projevit. Paradoxně tak lze sledovat, že nucený postoj – tj. omezování se na ryze náboženské činnosti uvnitř církve, na bohoslužbu, katechismus, biblickou hodinu či základní pastorační činnost – vzaly některé obce za své osobní vyznání. V totalitní společnosti byly tyto projevy logické, církve se jimi bránily kolaboraci a diskreditaci. Ve svobodné společnosti však odmítání veřejného vystupování a uzavírání se do ghetta působí dojmem nedůvěry vůči společnosti a v některých případech až sektářství.

Pokud bychom vše sváděli na neschopnost se změnit, nebyli bychom právy skutečnosti a většinou věřících bychom i křivdili. Zásadní roli zde přeci jen hraje sekularizovaný člověk a jeho nezájem nejen o věci duchovní, ale též o věci veřejné, a jeho uzavřenost ve virtuálním osvětí. Už v první polovině 20. století řada teologů (Thielicke, Heim, Bonhoeffer) varovala před duchem sekularismu a poukazovala, že postupná sekularizace společnosti bude v druhé polovině 20. století natolik masivním jevem, že nebude možné snad ani pořádně vysvětlit, o co v křesťanství vlastně jde, a prorokovala mu těžké časy.¹⁶ Ve svém nejvyšším stupni nevede sekularizační proces k odmítnutí křesťanské (nebo jakékoli jiné náboženské) zvěsti, ale samotné neschopnosti jí porozumět. To je situace, v níž se nacházíme dnes, to je situace, která nás nutí ptát se, jak z toho ven. Žádný jednoduchý recept se najít nedá, lze pouze několik věcí zdůraznit.

První, co církve potřebuje získat, je pevnější a hlubší vědomí smyslu svého působení ve společnosti. Navzdory úbytku členů význam církve není zanedbatelný. Už to, že se lidé na určitém místě scházejí, modlí se a slouží bohoslužby, je zásadní nejen pro ně samé, ale pro celou společnost. Církve je nositelkou kontinuity křesťanského svědectví, pečovatelkou o bohatství křesťanského duchovního života, kultury a vzdělanosti. Je zdrojem, ze kterého tyto veličiny vyvěrají do společnosti. Svým důrazem na vzdělání kultivuje náboženskou scénu i mimo přímou oblast svého působení. Její charitativní, vzdělávací a výchovné, sociální a mravní činnosti a hodnoty, jež mají svůj pramen v její víře, jsou společností stále velice ceněny.

15] Což nebylo dáno jenom tím, že by teologii začaly studovat ročníky, které dříve tyto věci studovat nemohly. Byly to zejména těsně předrevoluční nebo porevoluční absolventi gymnázií a středních škol, u kterých se na počátku 90. let projevil mimořádný zájem o studium teologie.

16] Srov. TRTÍK, Zdeněk. Přítomnost a budoucnost církve. *Theologická revue*, XXXIX/1968, s. 72–76.

Vedle silnějšího sebevědomí církev potřebuje najít nový přístup ke společnosti. Zde se odkrývá hned několik cest. Stále častěji se mluví o tom, že Evropa potřebuje misijním způsobem (zvěstováním evangelia) přiblížit svou křesťanskou identitu. Jsou zakládána misijní centra, jsou vydávány časopisy věnované misii, na některých teologických fakultách se objevili misiologické studijní obory. Je to cesta, kterou je třeba se vážně zabývat a někteří duchovní CČSH se s ní identifikují. Zároveň jde ovšem o cestu, která CČSH nebyla nikdy moc blízká, a to zejména tehdy, pokud se omezuje na slovní zvěstování. V takových případech totiž může vést k přehnanému přesvědčování, k oddělování lidí od společnosti, k přetrhávání rodinných vazeb apod. Církvě sice může přibývat členstvo, přesto se propast mezi ní a společností může ještě prohlubovat.

Jiná cesta, která je blízká prvorepublikové CČS, je cesta společenské angažovanosti, která vede naopak přes pozitivní identifikaci se společností. Na ní se církev nesnaží měnit společnost jen slovním zvěstováním, ale vychovávat ji k milosrdenství a obětavosti, které jsou podstatou evangelia. CČS to ve svých počátcích činila zakládáním celé řady spolků nebo aktivní účastí v nejrůznějších strukturách společnosti. Díky tomu zanechala na našem území jedinečný duchovní i kulturní otisk. Zdeněk Kučera v jedné ze svých studií zdůraznil, že církve žijí z ideálů, z nichž se zrodily.¹⁷ Církev může svou tradici reformovat, ale nemůže se od ní zcela oddělit. V každém případě by se měla pokusit probudit svoji společenskou angažovanost, která k její identitě neoddělitelně náleží.¹⁸

Jedním z velkých objevů biblického personalismu je, že nejen člověk je podle svědectví Písma Božím obrazem, ale i každé lidské společenství, ke spáse nesměřují pouze jednotlivci, ale i celé národy. Těmto souvislostem se v mnoha ohledech věnuje Zdeněk Kučera ve své trojiční teologii prostého života, ve které vyzdvihuje dialog mezi Otcem a Synem v Duchu svatém jako základní archetyp pro každé lidské společenství.¹⁹ S podobnými úvahami se ale můžeme setkat třeba i v katolickém *Kompendiu sociální nauky církve*.²⁰ Pokud promýšlíme pod těmito důrazem otázku poslání církve ve světě, pak docházíme k závěru, že církev je povolána k uzdravování všech forem mezilidského soužití skrze své hodnoty a skrze svá du-

17| KUČERA, Zdeněk. *Víra a služba*. In: KUČERA, Z., J. VOGEL a M. CHADIMA. *Víra a služba. Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L. Marek, 2012, s. 17.

18| Obnovou společenské angažovanosti církve se zabývám v následující studii: VOGEL, Jiří. *Služba laiků v CČSH – projekt*. *Theologická revue*, LXXXVI/2015.

19| Srov. KUČERA, Zdeněk. *Zarůst do kmene. Teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky*. Chomutov: L. Marek, 2013, s. 72–76.

20| Papežská rada pro mír a spravedlnost. *Kompendium sociální nauky církve*. Přeložil Ctirad V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.

chovní charismata – od rodiny až po oblast politiky. Myslím, že by toto měla být i cesta ČČSH.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

SLUŽBA LAIKŮ V CČSH – PROJEKT

JIRÍ VOGEL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Lay Services in the Czechoslovak Hussite Church – Project

Abstract: The paper points to the necessity of reviving of laity in the Czechoslovak Hussite Church. It gives a brief overview of the extensive activities of the laity in the twenties and thirties of the 20th century. It introduces the subduing of these activities during the totalitarian regime. It notes that efforts to revive the social, charitable, cultural, sports and other activities after the velvet revolution in 1989 compared to the founding of the church were led mainly by priests. The paper also notes the attempt to restore the lay services in the sixties in connection with the laity movement in the Catholic Church and tries to put impetus to the reception of the document, which would give sufficient inspiration for renewal of laity services in the CSHC.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church; Laity; Lay Services

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 46 - 53.

V úvodu bych rád navázal na předchozí stať nazvanou „Perspektivy a poslání církve v současné společnosti“, kterou jsem koncipoval před několika lety pro teologickou konferenci CČSH v Brně. Ve jmenované stati jsem se snažil poukázat, jak se měnila eklesiologie CČS(H) v souvislosti s proměnou prostředí, ve kterém církev působila. Mimořádně inspirující je v tomto ohledu zejména interakce mezi společností a církví za první republiky. Demokratické principy mladé republiky se promítly i do uspořádání CČS. Laici, kteří byli přizváni do všech úrovní vedení církve, se stali rovnocennými partnery duchovních. Spolu s tím CČS přijala program otevřené církve vůči společnosti: „naplnit současné snažení mravní a poznání vědecké duchem Kristovým“. Projekt demokratické, otevřené, sloužící církve navazující na starocírkevní, reformační a národní tradice se stal dynamic-kým elementem, který přitahoval a aktivizoval lidi ze všech společenských vrstev.¹ Z iniciativy členů církve (a to zejména těch laických) vznikla řada charitativních,

1| Podle statistických údajů z roku 1949 měla CČS již v roce 1930 více než tři čtvrtě milionu členů a v roce 1949 se jejich počet odhadoval na rovný milion. SRB, Vladimír. *Statistická příručka církve československé*. Praha: ÚR CČS, 1949.

sociálních či zdravotnických projektů, vedle toho se konstituovala i sportovní, kulturní, vzdělávací, politická a další zájmová uskupení.²

Jak silně byl projekt otevřený, demokratický, sloužící církve spojen s demokratickou společností se ukázalo částečně již během okupace a v plné síle po nástupu komunistického režimu. Na základě programové ateizace společnosti začala Komunistická strana radikálně omezovat společenské působení církví. Postupně byly utlumovány spolkové aktivity, až bylo angažmá církve až na vzácné výjimky omezeno na bohoslužbu, biblickou hodinu a katechezi.³ Totalitní režim tak zasáhl zejména laické aktivity. Vlivem centralizace a bolševizace sportovních, kulturních, vzdělávacích, zájmových, zdravotnických a sociálních institucí ztratili laici takřka jakoukoli možnost církevně – společenského angažmá. Kdo se chtěl ve společnosti nějak realizovat, mohl tak činit v režimem kontrolovaných institucích. Navzdory překážkám církev nepropadla depresi a pasivitě. Nalezla pramen inspirace v teologii biblického personalismu, sblížila se se světovým ekumenickým hnutím, objevila nové způsoby interpretace starokřesťanských učeních, objevovala hlubinu liturgické tradice, pokusila se navázat na tradici české reformace a zejména výrazně prohloubila svoji spiritualitu. Jde o výjimečné období, ve kterém teologie ČČS, podobně jako teologie světová dosahovala jednoho z vrcholných období. Na jedné straně si církev v tomto období osvojila schopnost přežívat na periferii jako nonkonformní alternativa bez možnosti velkých plánů a projektů, na straně druhé se naučila spoléhat na milost Boha Otce, Syna i Ducha svatého.

Po sametové revoluci v roce 1989 se ČČSH již nepodařilo vrátit k formě otevřený a sloužící církve v té míře, jako tomu bylo za první republiky. Vedle vnějších důvodů – např. společnost si odvykla na přítomnost náboženství ve společnosti, čtyřicet let ateistické propagandy – jsem ještě donedávna hlavní důvody spatřoval v tom, že se církev během komunistického režimu příliš uzavřela do sebe, navy-

- 2] Konkrétně šlo například o charitativní a sociální odbory, odbory sociální péče či sesterská sdružení ČČS, které vznikaly na půdě jednotlivých náboženských obcí. Jejich činnost zahrnovala pořádání charitativních sbírek, zařízení prázdninových pobytů na venkově pro sirotky, pořádání dětských dnů a svátečních besídek, pořádání kvalifikačních kurzů apod. Pro velký úspěch sociálně charitativních sdružení bylo v roce 1934 za účelem profesionalizace sociální práce ustanoveno Ústředí sociální práce v ČČS. V řadě náboženských obcí fungovaly dramatické odbory, dramatické družiny či jednoty, které pořádaly nejrůznější divadelní, většinou ochotnická představení. V některých případech si církev pronajímala i Národní divadlo. V řadě náboženských obcí se konstituovaly pěvecké a vzdělávací odbory, hudební akademie, sportovní spolky apod. Členové církve se také angažovali v celé řadě spolků, s nimiž spolupracovala církev jako celek i jednotlivé náboženské obce. Mezi nejvýznamnější patřily: Tělocvičná jednota Sokol, Československá obec legionářská, Volná myšlenka, Svaz národního osvobození, Československá obec hasičská, Chelčického jednota, Střelecká jednota, Kostnická jednota, spolek Krematorium apod. Výběr aktivit srov. zejm. *Český zápas*, roč. 1925, 1929, 1933.
- 3] I v tomto období, zejména v prvních dvaceti letech totalitního režimu, lze zaznamenat řadu laických aktivit a lze pozorovat i určité oživení v druhé polovině šedesátých let. Nejhorší situace nastává po nástupu normalizace a v souvislosti se sledováním církví státní bezpečností.

kla si na vnučený a redukovaný způsob života – bohoslužby, pobožnosti, obřady, biblické, katecheze, pastorece apod. Byl jsem přesvědčen, že spolu s hlasy, že to nestačí, převládala dezorientace a ostych veřejně vystupovat, čemuž se po masivní ateistické kampani nedalo divit. V současnosti bych tyto teze rád poopravil. Církve se ve skutečnosti pokoušela obnovovat své aktivity ve společnosti od počátku devadesátých let. Byla rozvinuta celá řada aktivit a vzniklo mnoho významných projektů. Duchovní se vraceli do škol, pokoušeli se organizovat tábory pro děti, dětské dny a různé kulturní aktivity, organizovaly se sběry starého šatstva, objevil se fenomén duchovního v nemocnici, ve vězení, v armádě a u policie. Řada duchovních si našla druhé světské zaměstnání, často ve školství, v sociálních službách, v nemocnici apod.⁴

Přesto je zde zásadní rozdíl mezi angažovaností církve za první republiky a obnovou společenských aktivit v devadesátých letech 20. století. Ve dvacátých a třicátých letech hrála zcela zásadní roli ve společenských aktivitách laická angažovanost. Vliv laiků se v tomto období stává zřejmým už při sledování variability a necentralizovanosti církevních aktivit.⁵ Duchovní by se ve společnosti, mimo svou obec, ani moc angažovat nemohli, neboť klasické duchovenské činnosti – bohoslužby, pobožnosti, obřady, biblické, katecheze, pastorece – se konaly v tak velké míře, že vyčerpávaly celou jejich pracovní dobu a často i volný čas. Oproti tomu v posttotalitní ČČSH byly organizovány vedlejší církevní aktivity zejména duchovními. Model „farář a jeho obec“, do kterého byla církve vehnána během čtyřiceti let duchovní nesvobody, se příliš vžil. Laici si zvykli, že hlavní váha aktivit v náboženské obci spočívá na faráři, a faráři si zvykli, že od laiků se nemusí mnoho očekávat. Duchovní se tak chopili aktivit, které byly v prvních desetiletích po vzniku církve převážně v rukou laiků.

Myslím, že tento způsob smýšlení se výrazně odráží i v tématech posttotalitní teologické reflexe. Opět se tak potvrzuje pravidlo úzké souvislosti mezi ortopraxí a ortodoxií. Sledujeme-li teologickou práci církve od devadesátých let (například na připravovaných dokumentech církve), můžeme si všimnout, jak málo prostoru je v nich věnováno laikům. Věřoucná sekce Naukového výboru celá léta pracovala na dokumentu *Komentář k základům víry*. Dnes je připraven ke schválení na sněmu *Stručný komentář k základům víry* a dokument *Služby v církvi*. Mimo to

4| Například pražský biskup Karel Bican se krátce po svém nástupu pokusil prolomit uzavřenost náboženských obcí programem mimořádných duchovenských aktivit. Každý duchovní měl ve své náboženské obci vedle duchovenské služby dělat ještě něco jiného, nějakou zájmovou činnost, charitativní aktivitu, práci s dětmi apod.

5| Některé z aktivit byly centralizovány za účelem profesionalizace, podpory a koordinace lokálních uskupení až ve třicátých letech. Například na začátku roku 1934 bylo pro velký úspěch sociálních a charitativních aktivit církve ustanoveno Ústředí sociální práce v ČČS. Srov. *Český zápas*, 49-50/1933, s. 388, 393.

se NVV vyjadřoval k dokumentu *Slovo Církve československé husitské k sociální etice*, k liturgickým úpravám, k úpravám obřadů a modliteb, k otázce rozvedených duchovních apod. Jaké je místo laiků v církvi, co je podstatou jejich služby, jakým způsobem by se tato služba měla v církvi projevovat, v čem je jejich služba jedinečná, nenahraditelná „farářskou“ službou, o tom nebylo napsáno takřka nic. Jinými slovy řečeno: o skutečné laické službě se v posttotalitní církvi skoro vůbec nemluví.

Moje otázky v této souvislosti zní: Není právě toto jeden ze základních projevů klerikalismu? Není možné charakterizovat situaci, ve které se posttotalitní církve ocitla a způsob života, který jí byl tehdejší režimem vnucen a který dodnes v církvi přetrvává, výrazem klerikalismu? Klerikalismem nemusí být nutně míněno prosazování zájmů církve politickými prostředky (politický klerikalismus), ale i stavění významu duchovních nad laiky. A to se podle mě může dít dvěma způsoby, zjevně a skrytě. Zjevně tehdy, když otevřeně hovoříme o svátostném kněžství jako o vyšší formě všeobecného kněžství, namísto o jedné z forem všeobecného kněžství a když se nedokážeme podívat na církve jinak než jako na rozdělenou společnost pastýřů a jejich ovcí. Skrytě tehdy, když sami sebe chápeme jako církve demokratickou, presbyterní s episkopálními prvky s vědomím, že ve všech církevních orgánech na vše dohlížejí laici, že předsedové rad starších jsou laici apod., ale nemyslíme si, že by bylo nutné se laické službě v církvi nějak zvlášť věnovat. Možná si to myslíme právě proto, že tuto otázku považujeme za jednou provždy vyřešenou, neboť význam laiků se obecně uznává tím, že se podílejí na spolurozhodování v církvi. Jsem přesvědčen, že základem všech forem klerikalismu je jen nejasné vědomí všeobecného kněžství všech věřících.

V této souvislosti bych rád připomenul dokument *Služby v církvi* a diskuzi, kterou v církvi vyvolal. Jednou z nejdiskutovanějších částí dokumentu se stala otázka, zdali by měli být služby kazatele, katechety a pastoračního asistenta vnímány jako služby laické nebo duchovenské. Nakonec byla zvolena laická povaha služeb. Důvodů pro toto rozhodnutí bylo několik. Některé byly ryze teologické, některé církevně politické. Důvody, ani z nich vyvozené závěry, ovšem nechci nijak hodnotit. K podobnému vývoji nakonec došlo i v katolické církvi, ve které papež Pavel VI. v roce 1972 zrušil tzv. nižší svěcení – lektora, exorcistu, akolytu (pomocník celebrujícího kněze), ostiáře (dveřník chrámu) a služby lektora a akolyty vymezil nově ve smyslu laických služeb a to k silné nevoli mnohých členů církve. Pozdější nově vzniklé služby jako pastorační asistence byly již od počátku v katolické církvi vnímány jako laická služba.

Již z toho, že ČČSH není jedinou církví, která se musela touto otázkou zabývat, je zjevné, že nejde o záležitost, ke které lze vyslovit jednoznačný závěr. Ohniska

všech tří nově vymezených služeb v církvi tvoří homilie, katecheze a pastorece a to jsou nikoli laické, nýbrž typicky duchovenské služby, ke kterým je vyžadováno i příslušné teologické vzdělání. Jinými slovy jde o laiky, kteří konají podobnou službu jako duchovní nebo duchovním pomáhají. Nerad bych, aby má slova byla vnímána jako nějaká zásadní kritika dokumentu. Naopak jasné vymezení nových služeb v církvi považuji za nutné. Dokument dokáže živě reagovat na aktuální ekleziologické otázky a to je jistě správné.

Z dokumentu je ovšem zjevné, že jde o služby svým způsobem quasi-klerikální, ve kterých je služba laiků vymezena v podstatě stejným způsobem jako služba duchovních. Jde tedy spíše o jakousi zvláštní přechodovou formu mezi laickými službami a službou duchovních. Pokud bychom zůstali pouze u vymezení těchto služeb, pak by platilo pravidlo, že všeobecné kněžství je odvozeno od kněžství svátostného a nikoli, že svátostné kněžství vyrůstá z kněžství obecného nebo je jeho zvláštní formou. A to i kdybychom neustále dokola opakovali, že je to přesně naopak. Myslím, že z teologického pohledu to lze řešit jedině tak, že se vedle svátostného kněžství jako jedné z forem kněžství obecného vymezí i další formy obecného kněžství a to včetně či zejména těch, které se službou duchovních bezprostředně nesouvisí a v mnohých směrech ji překračují. Myslím, že v tradici naší církve se nachází nejen v současné teologické reflexi, ale i v masivních laických aktivitách ČČS za první republiky dostatek podnětů k jasnějšímu vymezení variability forem laických služeb, majících svůj pramen ve všeobecném kněžství a čestné místo vedle formy svátostného kněžství. Jiným slovy myslím, že je nutné vnést do církve vědomí skutečného významu laických služeb, zdůraznit, jak je jejich služba jedinečná, že v ničem za službou duchovních nezaostává a že existuje celá řada služeb, které mohou věřící konat, jedině tak, že žijí jako laici.

V této souvislosti bych rád učinil menší historický exkurs a poukázal na dekret Druhého vatikánského koncilu *Apostolicam actuositatem* (1965), který velice podrobně definuje službu tzv. laického apoštolátu.⁶ Studujete-li jej pečlivě v kontextu s naší teologickou tradicí, nelze si nevšimnout podobností mezi tím, co realizovala ČČS v období první republiky a tím, k čemu chce dát dokument podnět. Dekret se snaží rozvinout zejména různorodost forem laického apoštolátu. Nejvýznamnější forma je spatřována ve zvěstování Krista v celku lidského života, v pomoci a v neublížení druhým (AA 16). Apoštolát je věcí každého křesťana, i děti mají být Kristovými svědky mezi svými vrstevníky (AA 12). Apoštolát lze uskutečňovat adoptací opuštěných dětí, pomocí lidem v hmotné a mravní nouzi, výukou náboženství, péčí o seniory apod. (AA 11). Zvláštní pozornost je věnována sdruženým formám

6] Srov. Dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 379–413.

laického apoštolátu. Je oceňována jejich dynamičnost a samostatnost. Církevní hierarchie je vyzývána, aby do nich zasahovala jen v nezbytných případech (AA 18, 24). Dekret klade velký důraz také na vzdělávání laiků ve svědectví evangelia, na rozvíjení duchovních obnov, spirituálních cvičení, vzdělávacích seminářů pro laiky apod. (AA 31, 32). Mnohotvarost laických služeb ve spojení s dekretem rozvíjejí i další dokumenty katolické církve. Z těch nejdůležitějších bych rád jmenoval alespoň apoštolskou exhortaci Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975)⁷ a posynodní list Jana Pavla II. *Christifideles laici* (1988).⁸

Rok po uzavření koncilu (1966) se v Ženevě konala Světová konference pro církve a společnost, která je známá zejména tím, že na ní byla diskutována tzv. teologie revoluce⁹ a která dala i významné podněty k promýšlení laické služby. O dva roky později (1968) vyšel v *Theologické revue* článek „Křesťanský laik v církvi a ve světě“, jenž se odvolává právě na zmíněnou ženevskou konferenci a nepřímou v něm zaznívají i myšlenky dekretu o apoštolátu laiků. Článek je podepsán „Kolektivem laiků z Rudolfova“ a je zajímavý zejména tím, že je v něm vyjádřena nespokojenost laiků nad vlastní pasivitou a nerozvíjením problematiky tzv. laického apoštolátu. Termín, ke kterému dalo podnět laické hnutí v katolické církvi, si přivlastnila i ČČS. Laici zde píší, že by se rádi aktivně podíleli na službě církve a že nechtějí být jen pasivními členy, o které se duchovně pečuje. V textu se odráží i určitý stesk po prvních desetiletích církve, ve kterých byli laici hlavní hybnou silou formování církevního společenství.¹⁰ Ještě v témže čísle *Theologické revue* upozornil v souvislosti se zmíněným článkem na nutnost obnovy laických aktivit Zdeněk Trtík.¹¹ O něco později Zdeněk Kučera v jedné ze svých studií hovoří o nutnosti řešit podíl laiků na zvěstování evangelia a nějak specifikovat formy obecného kněžství.¹² A nemohu vynechat ani disertační práci Vlastimila Zítka, který v závěru na poslední stránce apeluje na nutnost rozvinutí otázek apoštolátu církve ve

7| Srov. PAVEL VI. *Evangelii nuntiandi. Apoštolská exhortace Pavla VI. Hlásání evangelia z 8. prosince 1975.* 2. vyd. Praha: Zvon, 1990.

8| Srov. JAN PAVEL II. *Christifideles laici. Posynodní list Jana Pavla II. o povolání a poslání laiků v církvi a ve světě z 30. prosince 1988.* 2. vyd. Praha: Zvon, 1996.

9| K jejím hlavním tématům náleží právo na odpor v situaci moderní tyranie a význam revoluční podstaty Ježíšovy zvěsti v kontextu nové světové komunity.

10| Srov. Kolektiv laiků z Rudolfova. Křesťanský laik v církvi a ve světě. *Theologická revue*, XXXIX/1968, s. 79–87.

11| Srov. TRTÍK, Zdeněk. Přítomnost a budoucnost církve. *Theologická revue*, XXXIX/1968, s. 69–79.

12| Srov. KUČERA, Zdeněk. Čestně v Církvi československé. *Theologická revue*, XLI/1970, s. 41.

světě.¹³ Později v období normalizace ovšem tyto hlasy utichají. A po převratu v roce 1989 již na ně teologická reflexe církve v této intenzitě nenavázala.

Název článku jsem doplnil slůvkem projekt, neboť si myslím, že by bylo vhodné na tyto myšlenky navázat a připravit v církvi dokument, který by vydal jasné stanovisko k službě laiků v církvi. Přirozeně může vyvstat otázka, do jaké míry může nějaký dokument něco v církvi změnit. Přesto si myslím, že by mohl být určitým podnětem a inspirací pro všechny, kteří chtějí v církvi něco dělat. Takový dokument by měl zaujmout postoj, z kterého by bylo jasné, že laikům nenáleží jen nějaké čestné místo vedle duchovních, ale že jejich význam je jedinečný a zásadní. Mělo by v něm zaznít, že povolání k laické službě není nějakým nižším kněžským povoláním, které se projevuje zejména v pomoci duchovním u bohoslužebného stolu, četbou při bohoslužbě, příležitostnými homiliemi, pastorační v obci, administrativní prací apod. Ale že oni sami vytvářejí služby, které jsou zcela nepodobné duchovenským činnostem, že služba laiků není pomoc kněžím, kteří toho mají hodně, ale že naopak duchovní má být laikům k dispozici radou i praktickou pomocí. Duchovní se přeci jen stará zejména o duchovní potřeby obce. Je určitě správné, když se duchovní snaží tuto hranici překročit a slouží i vně náboženské obce. Ale přirozeně nemohou prokazovat pravdu evangelia takovým způsobem jako laici, kteří se ve své rodině, sousedství či zaměstnání bezprostředně setkávají, hovoří a jedná s lidmi, které duchovní nemohou nijak zvlášť oslovit. Duchovní má v tomto smyslu omezenou oblast působení, jež se často kryje s hranicemi obce.¹⁴

V dokumentu by se přirozeně mělo hovořit i o úkolech duchovních s ohledem na službu laiků. Duchovní by je měli informovat o tom, co všechno mohou v církvi konat, vytvářet laikům prostor pro jejich nápady, povzbuzovat je v jejich činnosti, vzdělávat je apod. I to je jedním z důvodů, proč by se církvi takový dokument mohl vyplatit. V dokumentu by se mělo hovořit nejen o individuálních formách laické služby ale i o často opomíjených skupinových formách, které by měly mít v CČSH významný prostor s ohledem na spolkovou činnost církve za první republiky. Z důvodu možné inspirace by se dokument měl zaměřit na mnohotvarost laické služby. Poukázat, že zdaleka nejde jen o zvěstování slovy, ale zejména

13| „Také otázky církve ke světu, existence církve pro svět, služby církve světu, potřebují dalšího promyšlení a rozpracování. Církev musí najít odvahu postavit všechny složky své organizace a instituce i sebe samu ve své celosti pod kritérium svého poslání ve světě, světu a pro svět, pod kritérium apoštolátu.“ ZÍTEK, Vlastimil. *Ekklesiologie v díle Dietricha Bonhoeffera, Karla Bartha, Emila Brunnera a ekklesiologické principy Československé církve*. Praha: Husova československá bohoslovecká fakulta, 1968, s. 138.

14| To byl například jeden z hlavních podnětů k vzniku tzv. dělnických kněží. Duchovní si hledali civilní zaměstnání, aby evangeliem zasáhli i lidi, se kterými by se normálně nikdy nesesetkali a to s vědomím, že lze oslovit opravdově člověka jenom tehdy, budete-li s ním žít v úzkých vztazích.

konkrétními aktivitami, jako je sociální, charitativní, vzdělávací či sportovní činnost, práce s mládeží, rodinami i seniory apod. V řadě našich náboženských obcí se vytváří zajímavé projekty, o kterých se příležitostně dozvídáme v církevním tisku nebo na jejich webových stránkách. Proto by takový dokument měl též projít, co nejširší církevní diskuzí a měli by se k němu vyjádřit přirozeně zejména laici sami, a to nejen kvůli možným námitkám, nýbrž zejména kvůli jedinečné perspektivě, inspiraci a nápadům.

Na závěr jednu krátkou úvahu. V druhém článku *Základů víry* je položena otázka: „Jaké jsou jiné názvy pro lid Kristův?“ A k tomu je připojena odpověď: „Jiné názvy pro lid Kristův jsou ‚lid Boží‘, ‚církve Kristova‘ a ‚církve Boží‘.“ Osobně tuto prostou větu vnímám jako důležitý text, který poukazuje na to, že výraz církev není jediným vyjádřením, které můžeme pro tuto realitu použít. Církve má mnoho jmen, která se vzájemně překrývají, ale mají i různé významy. Nelze říct, že by to byla pouhá synonyma výrazu církev. Jsou s výrazem církev spíše rovnocenné. Zároveň to poukazuje na nemožnost podat nějakou konečnou definici toho, co je církev a k čemu je poslána. Vždycky, když máme nějakou odpověď, tak se ukáže, že je to vlastně jen částečné, že je zde i jiný pohled, který je rovněž biblický. Církve je živá realita a každý pojem nebo definice zachycují jen určitý rys, proto nemůžeme být s úvahami o jejich tvářnostech nikdy hotovi. Vždy nám něco uniká a vždy se objeví i něco nového. Církve je svým způsobem i personální veličina. Její poznávání se podobá poznávání druhého člověka. Čím osobnějším vztah, čím lépe člověka známe, tím více nás dokáže překvapit. Do tajemství druhého člověka i církve pronikáme jen s ohledem na jejich nezvěčnitelnost a neuchopitelnost. Vidět Boží obraz v člověku a církve jako tělo Božího Syna nás odkazuje k transcendentním aspektům Boha, o němž v posledku dokážeme hovořit jen v paradoxech. Výraz „lid Kristův“ v sobě skrývá naléhavost povolání ke službě. Církve není jen společenstvím nebo shromážděním, které užívá milosti Boží blízkosti, ale v osobě Božího Syna je neustále vyzývána, aby se chopila svého povolání. Myslím, že výraz „lid Kristův“ je pro nás důležitý zvláště dnes, kdy se ukazuje, že je důležitá nejen péče o společenství církve, ale i péče o svět, a to nemohou dělat jen duchovní, nýbrž všichni členové církve.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

MISTR JAN HUS – IDEÁL V POSTIDEOLOGICKÉ EPOŠE

C. V. POSPÍŠIL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Master John Huss - the Ideal in the Post-ideological era

Abstract: In this contribution the author thinks about the acute question how to stimulate an interest in the story and especially the message of Master John Huss nowadays. He recognizes the basic problem in the spirit of the time, when old ideologies are destroyed, which is often positive thing, but, at the same time, the ideals are doubted and even mocked. Coming to terms with the past is a way to self-understanding. Correction of a warped relationship to the past is a way to correct the present time. That way is particularly hard one not only from the intellectual perspective, but also from the spiritual point of view, since it is a specific form of the Gospel turn. However, the 600th anniversary of John Huss's death calls for that deeper spiritual meaning of celebrations and our participation in them. Even though that way seems to be doomed to failure in advance, the Gospel assures us that only this arduous course bears fruits that will last.

Keywords: John Huss; theology; ecumenism

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 54 - 64.

Dny, v nichž vznikaly tyto řádky, byly v mé mysli spjaty s hlubším promýšlením toho, co se odehrávalo přesně před šesti stoletími. Mistr Jan Hus tehdy prožíval jedno z klíčových dilemat svého života. Stálo před ním totiž rozhodnutí, zda se vypravit na Kostnický koncil, anebo pozvání odmítnout. Osobně se domnívám, že dobře věděl, jaké jsou jeho reálné vyhlídky. Byl totiž příliš vzdělaný a zároveň dobře obeznámený s úmysly svých sveřepých protivníků, aby podléhal laciným iluzím ohledně pravděpodobnosti, že se naplní naděje, kterou navzdory neutěšené situaci ve svém nitru kladl do svého vystoupení na koncilu. Věděl také, co by následovalo, pokud by se nevypravil na cestu a nevydal se zároveň všanc těm, kdo osnovali jeho likvidaci. Víme, že těch, kdo by byli ochotni ho na svých hradech bránit, nebylo právě málo, a proto není správné tvrdit, že Jan Hus vlastně neměl jinou možnost než pozvání přijmout. Bylo to rozhodování mezi osobní záchranou za krutou cenu občanské války a křížové výpravy proti jeho vlastní zemi na jedné straně a vystavením se více než pouhému riziku vlastní likvidace. Byla tu však šance, byť nepatrná, tyto strašné hrozby odvrátit. Osobně v tomto jeho klíčovém rozhodnutí vydat se do nebezpečí spatřuji projev nejenom lidské sta-

tečnosti a velkodušnosti, ale také specifický dotek Boží milosti, která proměňuje naši slabost v sílu. Jemné předivo Husových pohnutek a vnitřních prožitků¹ však může hlouběji pochopit pouze ten, kdo sám věří v Krista a snaží se přispět věci Božího království. Hus své rozhodování i následující svízele v Kostnici prožíval jako sounáležitost se svým Pánem, který byl rovněž vydán a sám se vydal spásonosnému záměru svého nebeského Otce.² Jeho nesmírně odpovědné a lidsky statečné rozhodnutí tedy směřovalo k odvrácení hrozící občanské války a křížové výpravy, k očistění pohany Koruny české ve formě obvinění z kacířství, k obraně jména jemu tak drahého pražského vysokého učení. Není sporu, že si rovněž vroucně přál, aby české reformní hnutí, jež jako symbolická postava vlastně do jisté míry zosobňoval, setrvalo v sepětí s univerzální církví, za jejíž nápravu se ze všech sil nasazoval. Jak již bylo řečeno, jeho naděje na úspěch byla pramalá. Je však zcela logické, že se k ní upnul a připravoval se na disputaci, k níž ve skutečnosti nedošlo, protože jeho odpůrci ho okamžitě postavili do role obviněného a v jejich očích již odsouzeného. Rozhodně proto nemohu souhlasit s dnes se objevující interpretací, podle níž by Mistr Jan Hus měl být pouze naivním snilkem, který si vůbec neuvědomoval, jaká je ve skutečnosti jeho právní situace. Vždyť již dva roky byl v důsledku církevních trestů vlastně psancem ve vlastní zemi. Tak mohou uvažovat pouze mužové instituce, kteří nemají porozumění pro široké duchovní prostory

- 1] „Až do odjezdu do Kostnice zmítaly Husem rozporuplné pocity. Byl obviňován z kacířství, avšak vůbec se v tomto smyslu necítil vinen. Svědectví pražského arcibiskupa a inkvizitora nemohly neposílit jeho důvěru. Je přesvědčen o tom, že bude-li vyslechnut, bude viny zproštěn. Proto chtěl, aby ho vyslechli a vše přezkoumali. Přál si také v Kostnici kázat, podat obraz svého učení a odpovědět každému, kdo se bude chtít na něco zeptat. Měl stále velký strach, že ho budou soudit a že ho odsoudí bez toho, aby byl slyšen. Už si dobře uvědomuje, že má nepřátele. Je si vědom toho, že někteří jeho spoluobčané ho pronásledují s nesmiřitelnou nenávisť. Nezapomněl ani na marné úsilí svých advokátů, aby byli přijati na dvoře Jana XXIII. Někdy ho pronásledují chmurné předtuchy. Obává se smrti, je však připraven ji podstoupit.“ DE VOOGHT, Paul. Kacířství Jana Husa. *Theologická revue*, 1997-2003, 18. pokr., s. 56.
- 2] V dané souvislosti se zdá být svrchaně na místě připomenout paměťhodná slova Jana Pavla II., pronesená v době nezapomenutelného lateránského symposia na konci roku 1999: „Hus je postavou hodnou připomenutí z mnoha důvodů. Je to zvláště jeho morální odvaha tváří v tvář smrti, jež z něj učinila postavu zvláštního významu pro český národ, též těžce zkoušený v průběhu staletí. [...] Dnes, v předvečer Velkého jubilea, cítím povinnost vyjádřit hlubokou lítost nad krutou smrtí, na kterou byl Jan Hus vydán, a nad následnou ranou, zdroj konfliktů a rozdělení, která se tímto způsobem rozevřela v myslích a srdcích českého lidu. JAN PAVEL II. Projev k účastníkům římského symposia o M. Janu Husovi. In: DRDA, M., F. J. HOLEČEK a Z. VYBÍRAL, eds. *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15. - 18. prosince 1999*. Tábor: Husitské museum v Táboře, 2001, s. 685-686. Právě ono „byl vydán“ v myslí teologa představuje zřejmou narážku na úděl Ježíše Krista promítající se nyní tajemně do údělu jeho učedníka. Pán i jeho následovník totiž byli zlovolně vydáni nepřáteli i zrádci soudcům, soudci pak světskému rameni k hanebné exekuci. Koneckonců Hus sám otevřeně upozorňoval na tuto krutou podobnost mezi postupem církevní moci, která odevzdávala odsouzeného kacíře světskému rameni, a postupem synedria a Piláta, kteří Ježíše vydali jeho popravčím. V posledním důsledku se však vydali oba sami do milosrdných rukou nebeského Otce, aby se tak mohl naplnit jeho tajemný záměr, který možná pro Jana Husa zůstával v oněch dnech zahalen rouškou tajemství.

překračující literu souboru momentálně platných nařízení a předpisů. Upřímně řečeno, co může být *lege iuris*, nemusí být zdaleka *lege moralis* a už vůbec ne *lege evangelii*. Právě tento rozpor mezi úsilím o duchovní obrodu, o přiblížení církve evangeliu na jedné straně a úsilím o její reformu pouze na základě církevních předpisů, tedy o reformu ve smyslu posravení notně pošramocené fasády a obnovení narušených penězovodů na straně druhé činí vzájemný dialog mezi Husem a koncilem velmi svízelným, ba nemožným. Cynikové, kteří už žádné ideály nemají, zpravidla toho, kdo je nositelem evangelijního poselství, rádi shazují a zesměšňují. Je smutné, když hanlivé výroky shazující Husovo vzdělání a jeho latinu dnes nekriticky přejímají někteří čeští interpreti.

Jak již bylo naznačeno, stojíme na prahu šestistého výročí od Husovy smrti na hranici. Při této příležitosti ale nestačí pouze hovořit o Husovi. Měli bychom si zároveň jasně uvědomovat, ke komu vlastně promlouváme; jak se dnešní společnost a bohužel i mnozí pokřtění, kteří jsou jí nevyhnutelně notně ovlivňováni, stavějí k tomu, co jim chceme sdělovat. Možná poněkud předjímám, když si dovolím říci, že u řady současníků narazíme na postoj, který se v mnoha ohledech bohužel podobá smýšlení těch, kdo Husa vydali plamenům. Jedná se totiž o odmítání, ba zesměšňování každého skutečného ideálu. Čtenář těchto řádek možná sám ve svém nitru již zakusil ponoukání ducha tohoto času, když mu předchází slova vyloudila na tváři pousmání, možná jím dokonce začalo pronikat určité znechučení, protože ideály se dnes zkrátka a dobře nenesí. Nic naplat, s přípravami oněch oslav bychom měli začít každý sám u sebe. Je třeba se zamyslet, nakolik jsme se nechali přemoci pouhou rutinou a bohužel také plíživě narůstajícím cynismem, který pramení z tak mnoha zklamání, jimiž jsme museli ve svých církvích i v občanské společnosti všichni projít.

Právě nastíněný postoj se projevuje konkrétně tím, že husovská tematika u valné části české společnosti nevyvolává nějaký obzvláštní zájem.³ Někdy se hovoří o únavě Husem, ba dokonce o znechucenosti touto tematikou. Každé zobecnění je pochopitelně pravdivé jen větší či menší mírou. Zdá se však, že s ubývajícím věkem uvedená charakteristika nabývá stále znepokojivějších rozměrů, což si dovoluji konstatovat mimo jiné také na základě svých osobních zkušeností se studenty několika teologických fakult v naší zemi. Naproti tomu u těch dříve narozených můžeme pozorovat relativně vyšší povědomí o významu Husova odkazu. Ani to ovšem není bez problémů, protože v myslích dříve narozených často shledáváme

3| PŘÍHODA, Petr: „Revidování postoje katolické církve k Husovi velký význam pro valnou část české veřejnosti nemá.“ - Telefonické glosy, *Lidové noviny*, 20. prosince 1999. Evangelický duchovní REJCHRT, Miloš: „Husova hranice ... dnes pálí jen malou část české veřejnosti.“ Tamtéž.

přinejmenším latentní působení starých ideologických schémat, která minulost znásilňují a přítomnost vedou k zášti a rozdělení.

Máme-li se pokusit zmíněným trendům čelit nejen kolem sebe, ale především sami v sobě, je nutné se zamyslet nad možnými příčinami tohoto klesajícího zájmu. Mentalita naší doby je výrazně zaměřena na ekonomickou úspěšnost. Důležité není tolik to, kolik toho skutečně umíš, na jaké úrovni je tvoje kulturnost, nýbrž především to, kolik vyděláváš, případně jaké množství „využitelných“ informací jsi s to shromáždit. Neklade se důraz na to, čím člověk opravdu je, neboť podstatné je pouze budit dojem. Takováto atmosféra pochopitelně pravé humanitní vědě a kultuře příliš nepřeje, ba právě naopak, dusí ji a zatlačuje do pozadí jako cosi nadbytečného a neužitečného.

S řečeným souvisí také to, že postmoderní doba sice bourá staré ideologie, což je v mnoha ohledech jistě osvobozující, nicméně spolu s touto mentální špínou jako by se vylévalo z vaničky i koupané děcko, neboť se zároveň silně zpochybňují ušlechtilé ideály, za něž je pak málokdo ochoten něco obětovat, případně se za ně otevřeně brát.⁴ K čemu je z tohoto hlediska energie investovaná do náročného studia českých dějin a konkrétně do zabývání se postavou Mistra Jana Husa?

Nejenom ve mně, ale i v řadě jiných vyvolává zmíněná situace značné obavy. Národ je totiž v první řadě pouto v srdci lidí, jehož pevnost se měří mimo jiné také úctou k vlastním dějinám a ochotou nasadit se za to vznešené a důstojné, co spoluutváří naši lidskou i národní existenci. Společnost bez ideálů se nevyhnutelně propadá do bezduchosti a bohupustého cynismu. Ať už hodnotíme Husovo učení jakkoli, určitě se shodneme na tom, že jeho odhodlání položit život za vnitřně přijatý ideál je dnes opravdu velmi aktuálním poselstvím i výzvou k vnitřní proměně a ke vzepření se lacinému konformismu. Není právě v tomto smyslu Mistr Jan Hus důležitým svědkem křesťanské víry pro naši dobu? Zabývat se vážně Husem jako náboženským myslitelem a člověkem hluboké víry tedy představuje první krok na cestě vnitřního uzdravení, byť zároveň není nutné, abychom všechny jeho názory mechanicky přejímali. Ano, v této ne právě útěchyplné situaci se projevuje, že

4] Jasně kritérium pro rozlišení zrna ideálu od plev ideologie nám nabízí evangelium, kde se jasně říká, že strom se pozná po ovoci. Jakmile určitý pokřivený obraz Mistra Jana Husa bude plodit rozdělení, nenávisť, povede k aplikaci zcela nepřipustného kritéria kolektivní viny, jako když dnešní katolíci byli vinni Husovou smrtí, anebo jako kdyžby současní nekatolíci byli zodpovědní za projevy násilí a brutality v dobách husitských válek, je třeba takové zneužití minulosti jednoznačně odmítnout. Obdobně by bylo nesmyslné činit současné katolíky a nekatolíky odpovědné za mezikonfesiční napětí a třenicové doby relativně nedávno minulých. Ideál naproti tomu vykazuje velkou úctu k minulosti a plodí porozumění k těm, kdo jsou nositeli různých pohledů na ni. Takovýto ideál je vcelku pochopitelně přijatelný a více méně věrohodný i v době, která se vyznačuje diskreditací všech ideologií. V základech takto koncipovaného ideálu totiž sledujeme úctu a otevřenost k nezakreslené pravdě, již si tolik cenil i pražský reformátor, i pochopení pro její vícerozměrnost, což znamená, že svůj pohled nesmím absolutizovat. Takovýto přístup k realitě je však velmi náročný jak po intelektuální, tak po spirituální stránce, a proto nelze předpokládat, že by se mohl stát ze dne na den masovou záležitostí.

už dávno nejde o konfese, nýbrž o holé základy opravdové humanity a křesťanskosti, jež by měly být pro všechny pokřtěné společně čímsi navýsost posvátným. Zároveň je jasné, že poselství velkého mravokárce nemůže ani dnes nevykazovat prvky umravňování. Současné napravování mravů se však odehrává jen na těch nejvyšších rovinách, a proto namnoze výrazně jinak a jiným způsobem, než tomu bylo v Husově době. Dnes totiž umíme lépe než před šesti stoletími odlišovat to opravdu podstatné od toho více méně podružného. Ať už se to má s povahou napravování mravů jakkoli, vždy však platilo, platí a platit bude, že mravokárcům, kteří tnou do živého, se povětšinou nedostává příznivého přijetí. Snad i právě proto je opravdový Jan Hus pro naše současníky někým, komu nemají moc zájem naslouchat.

K výše zmíněným obecným důvodům neuspokojivého zájmu Čechů o téma, které je nyní předmětem našeho snažení, přistupují další příčiny. Dovolím si říci, že určitou roli zde hraje také současná historiografie, která sice usiluje o co nejpoctivější postižení minulosti, namnoze však nedokáže vyvolávat větší zájem lidí, protože nechce a neumí ukazovat na souvislost mezi vzdálenou minulostí a naším dnešním životem. K čemu je ale pouhé poznání skutečností a událostí, když to vnitřně zasáhne málokoho. Určitý průmět minulosti do dneška a opačně je nevyhnutelnou nutností, protože v opačném případě upadáme do akademismu, který možná oslovuje rozum odborníka, nechává však chladným srdce běžného člověka. Teolog tohle ví velmi dobře, protože předkládání pouhé nauky víry bez spirituálního a emotivního náboje nemá téměř žádnou přesvědčující sílu. Je pochopitelné, že zmíněné průměty či prostupování minulosti se současností je nutno mít plně pod kontrolou, aby nedocházelo k účelově ideologickým deformacím, jak jsme toho byli svědky v minulosti.

S tím, co bylo řečeno, souvisí nepopíratelná skutečnost, že běžného člověka osloví příběh, který je mu předložen prostřednictvím uměleckého zpracování v podobě románu či spíše filmu nebo divadelního představení. Marná sláva, nazdory enormnímu počtu odborných publikací platí, že obecné povědomí o Husovi a husitství bylo od padesátých let minulého století dlouho poměrně úzce spjato se známou filmovou trilogií. Ruku na srdce, my starší si Husa a Žižku⁵ podvědomě

5| V dané souvislosti si dovoluji poznamenat, že mi připadá naprosto nemístné, když se špiní postava Jana Žižky, což pochopitelně není míněno jako zároveň oprávněné kritičnosti. Ať se nám to líbí, nebo ne, byl to bezesporu největší a nejgeniálnější vojevůdce v našich dějinách. Neumím si představit, že třeba Rusové by špinili Kutuzova či Suvorova nebo Francouzi Napoleona. Je nepopíratelné, že mu osobně nešlo o majetek a jeho osobní prospěch. Byl to voják, který svou vysokou profesionalitu dal do služeb víry, jak mu bylo dáno ji pochopit, a ohrožené vlasti. Považoval se za příslušníka univerzální církve, o jejíž nápravu usíloval jako bojovník získaný pro věc Kristovu. Myslel jako voják, jednal jako voják. Největší bitvy svedl nikoli jako agresor, nýbrž jako ten, kdo agresí a výrazně přesile musel odvážně čelit, protože jinak by všichni jeho spolubojovníci skončili v plamenech. Podobal se mnoha postavám ze starozákonních dob i z dob středověkého křesťanstva.

představujeme tak, jak je ztvárnil velký český herec pan Štěpánek. To dílo je plné historických polopravd a ideologických zkreslení, jenomže dokázalo vzbuzovat zájem a v někom možná i nadšení. Kupříkladu zpracování bojových scén je bezesporu vysoce profesionální a strhující. Přiznejme si, že srovnatelné filmové dílo věnované dané tematice se později již nezrodilo.

Ono opravdu platí, že Husova doba a první léta husitské revoluce byly epochou vysoce vznícených ideálů. Stojíme tedy před již vícekrát zmíněným a palčivým dilematem, a nejen husovským, totiž jak sladit ideál s neideologickým způsobem postmoderního myšlení. Není vyloučeno, že jsme společně vystihli jednu z nejzákladnějších otázek, s níž se poměruje epocha, kterou právě prožíváme. Dnešnímu člověku, který pohlíží na Husa a husitství postmoderní optikou, se může zmíněné rozdílení ideálu jevit jako cosi zcela cizího, podezřelého, nepřijatelného, ba dokonce směšného. To potvrzují i některé relativně nedávné výtvořky na poli tak zvané zábavy,⁶ v nichž je deideologizace Jana Husa podávána ve formě zesměšnění. Jenomže takovýto humor s sebou nese vážné riziko vyústění do nihilismu. Zkrátka a dobře kácet modly ideologií je nosné jedině tehdy, když se tím zároveň otvírá cesta k trojjedinému, pravému a transcendentnímu Bohu,⁷ případně k autentické humanitě.⁸ Pokud tomu tak není, otvírá se na konci destruktivního posměchu jen

Stal se symbolem, na nějž se odvolávali stateční Čechové, kteří v první i druhé světové válce nasazovali život za osvobození národa, a vůbec při tom nezáleželo, jestli byli vychováni jako katolíci, nebo nekatolíci.

Vyčítá-li bratru Žižkovi někdo krutost, pak je třeba podotknout, že brutálních skutků se v naší zemi dopouštěli i bojovníci pod znamením kříže. Na obecnější rovině to platí dokonce i o některých osobnostech, jež katolická církev prohlásila za svaté. Stačí připomenout, že upalovat jinověrce nechával třeba svatý Karel Boromejský. Musíme se snažit o porozumění, uctivé vnímání toho pozitivního a zároveň nesmíme schvalovat to, co bylo v oné době vnímáno úplně jinak než dnes. Mnohé lze pochopit, nikoli však nekriticky velebit. Opět břímě jménem dilema bez zkratkovitého a jednoznačného řešení. S notnou dávkou nadsázky si dovolím říci to, co nosím v srdci už velmi dlouho: Je-li v nebi oddělení, kde přebývá bratr Žižka, můj duchovní zrak ho vidí, an rozpráví s bratrem v Kristu jménem Tomáš de Troquemada.

- 6] Zábava mívá často jen velmi málo společného s kulturou. Nezapomínejme, že slovo „kultura“ se odvozuje od výrazu „kult“, což implikuje uctívání hodnot a jejich pěstování. Destrukce falešných kultů je jistě na místě, nesmí se však jednat o čirý hodnotový negativismus, který se pak jeví jako „antikultura“ či „nekultura“.
- 7] Teologa jakékoli konfese by takováto neomalenost neměla nechat lhotejným. Vždyť veškeré naše snažení v pastoraci, katechezi i v teologické práci spočívá v předkládání ideálu v době bez ideologií a namnoze bez ideálů. Je-li zesměšňován ideál věřících lidí jako Hus nebo mnozí husité, pak je od toho jen krůček k zesměšňování i toho ideálu, jemuž jsme zasvětili celý svůj život kupříkladu v rámci současné katolické církve. Radovat se z takového druhu deideologizace by tedy bylo opravdu krátkodeché a výrazně nekonzistentní. Nepodobali bychom se pak člověku, který si podřezává větev, na níž sám sedí? Bohužel v rozhovorech s některými mladými katolíky se s touto neblahou tendencí setkávám.
- 8] Teolog dobře ví, že obě věci se ve skutečnosti vzájemně hluboce prostupují. Náš Pán přece nepřišel proto, aby nám daroval primárně nějaké pravdy víry, nýbrž proto, abychom měli život a měli ho v plnosti. Pravdy víry buď slouží autentickému lidství, anebo pozbývají smyslu.

prázdnota nicoty, která nemá daleko k tomu, co víra definuje jako stav nespasení. Jak vidno, náš poměr k Husovi a následně i k husitství určitě není jen a jen záležitostí ekumenického smíru mezi různými církvemi v naší zemi.

Tím pochopitelně nechci tvrdit, že posledně zmíněná pohnutka ke studiu husovské tematiky by byla okrajová nebo nedůležitá. Je tomu přesně naopak, neboť ten, kdo chce v Čechách studovat eklesiologii a zabývat se specificky českou ekumenou, rozvíjet ji a obohacovat tím vlastní církve i celé křesťanstvo, z mnoha důvodů zkrátka a dobře nemůže ponechávat husovskou tematiku stranou. Není však tajemstvím, že Husova postava vykazovala ve své době i v následujících epochách značný polarizační potenciál. To, k čemu se na daném poli v období 1990-2000 dospělo, je jedinečné a velkolepé.⁹ Podlehnutí uspokojení by ale rozhodně nebylo na místě. Plody tohoto ušlechtilého úsilí je třeba stále připomínat a dále rozvíjet. Pravý historický význam vyústění daného procesu ekumenického usmíření zůstává ovšem ne zcela srozumitelný, pokud neznáme dlouhou historii sporů o Husa. Nezapomínejme na to, že jednou věcí je vzájemné porozumění a přijetí na rovině církevních představitelů a zasvěcených odborníků, druhou věcí je to, nakolik bylo toto poselství recipováno členskou základnou církví i většinovou společností,¹⁰ v nichž bohužel budou ještě dlouho vědomě i podprahově působit staré ideologické modely zneužívání Husa kupříkladu k zášti vůči katolické církvi, případně k určité podezřavosti ze strany určitých katolických kruhů vůči našim ekumenickým přátelům. Náprava našeho vztahu k minulosti, lítost nad vzájemným pošlapáváním křesťanské bratrské lásky, kterého se naše společenství ve vzájemných vztazích dopustila v minulosti, je cestou k uzdravování naší křesťanské současnosti. Daná záležitost by měla ovšem mít také diachronní rozměr. Mám na mysli skutečnou ekumenu ve vztahu dnešních katolíků k Husovi samotnému a následně také k různým směrům v rámci husitství. Zdravý poměr k těmto skutečnostem bude pochopitelně dilematický, protože naše úsilí o porozumění nás bude stavět před to veliké a úctyhodné i před to, co je diskutabilní, ba politováníhodné. Jednoznač-

9| „Žádná církev, žádná konfese si nemůže Husa bezezbytku »přivlastnit«. ... Ve svém pohledu na církev Hus jistě překročil sebepochopení církve své doby, v některém ohledu předjímal myšlenky reformace následujícího staletí, v jiném pak některé důrazy, které později katolická církev vyzdvihla na Druhém vatikánském koncilu.“ Kard. VLK, Miloslav a Pavel SMETANA. Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi. In: DRDA, M., F. J. HOLEČEK a Z. VYBÍRAL, eds. *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15. - 18. prosince 1999*. Tábor: Husitské museum v Táboře, 2001, s. 28.

10| „Bylo by jistě přínosné, kdyby Institut ekumenických studií mohl připravit reprezentativní anketu či sociologický průzkum mezi členy různých církví a společenských skupin v České republice na husovské téma. Prokázalo by se tak, zdali pozoruhodné vědecké závěry lateránského symposia o Husovi přecházejí z kruhů tzv. intelektuální elity dolů, do církevních komunit a české společnosti vůbec a jak rychle mizí bariéry mezi jednotlivými společenstvími, vzniklé historicky v průběhu staletí.“ KOTYK, Jiří. *Spor o revizi Husova procesu*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 118.

né soudy jsou evidentně nepravdivé, nespravedlivé, nezodpovědné, polarizační, a proto pokrývající i vzhledem k naší současnosti.

Vraťme se ale k tomu, co bylo řečeno výše na konci předposledního odstavce. Církevní představitelé a odborníci už dospěli k tomu, že žádná dnešní církev si nesmí a nemůže Husa přisvojovat výlučným způsobem. Po tomto kroku by však měl následovat další. Měli bychom otevřeně vyznat, že Hus nepatří výlučně věřícím. Autentičnost křesťanství je totiž lidmi tak říkajíc zvenku poměřována především autentičností naší lidskosti. Není tajemstvím, že na Mistru Janu Husovi lze obdivovat projevy jeho velkodušné humanity zejména v době kostnických zkoušek, což oslovovalo a možná i dnes ještě oslovuje ty, jimž nebylo ještě dáno uvěřit v Krista, nebo víru z různých důvodů ztratili. Je známo, že situace vzdoru vůči totalitní moci spjatá s rozličnými formami pronásledování a diskriminace v řadě postižených vyvolávala před rokem 1989 pomyšlení na určitou podobnost s tím, co prožíval Mistr Jan Hus. Ať se to někomu líbí, nebo nelíbí, taková je syrová skutečnost. Jestliže tedy někdo Husa odmítá, protože prý mu ho zprotivila komunistická interpretace,¹¹ je to evidentně pouze laciné, jednostranné a v jistém slova smyslu únikové řešení palčivého dilematu, s nímž se dotýčný nechce vyrovnávat. Na druhé straně je stejně důležité připomínat, že Hus nemůže patřit výlučně ani nevěřícím. Není tajemství, že určité ideologizace Husova obrazu a jeho poselství v relativně vzdálenější i bližší minulosti výrazně opomíjely, ba zamlčovaly náboženský rozměr Husovy osobnosti. A nejednalo se pouze o dnes relativně často odsuzovanou éru vlády rudé ideologie, protože militantní laický antikatalicismus vstoupil na scénu podstatně dříve.¹²

11] Bratr patriarcha Tomáš Butta zcela oprávněně konstatuje: „Po roce 1948 nastoupilo oficiální marxistické pojetí husitství, kdy bylo chápáno jako sociální revoluční hnutí. Byly vyzdvíženy bojové prvky radikálního husitství a Mistr Jan Hus jako kněz a náboženský myslitel vadil. Místo symbolů jako Bible či kalich byly zdůrazněny symboly zařatých pěstí a cepů. Komunismus svou jednostrannou interpretací husitskou epochu v české společnosti do značné míry zdiskreditoval.“ BUTTA, Tomáš. *Seznámení s Mistrem Janem. Pohledy na českého reformátora Jana Husa a úryvky z jeho spisů*. Praha: Blahoslav, 2014, s. 79.

12] Josef Pekař, který nebyl katolíkem, se ve jménu odpovědnosti k minulosti ostře stavěl proti právě zmíněným trendům, když se odvážil vystupovat: „proti terorismu pokleslého tisku, jenž se ohání neustále heslem svoboda přesvědčení ... proti terorismu, jenž má plná ústa vědy a vědeckosti, a ve všem zatím pěstuje čirý diletantismus ... proti terorismu, jenž se osměluje oslavovat odpovědnost Husovu a hlásat - humanitu!“ PEKAŘ, Zdeněk. Na adresu Času. *Politik*, 13. 7. 1900. In: KALISTA, Zdeněk. *Josef Pekař*. Praha: Torst, 1994, s. 312-313. „Nerozumím tomu předem, proč mluvčí církve katolické zamítají tak bez výhrady Husa reformátora... V hlavních člancích, pro něž byl Hus v Kostnici odsouzen a jež se týkaly Husova učení o církvi, stál Hus na půdě církevní. ... Soudím, že mohu krátce říci: Hus historický, nejen český vlastenec a spisovatel, ale i Hus reformátor nám nebude a nesmí překážeti, my se stavíme jen proti modernímu lžiHusovi. Proti Husovi, jehož jménem se bojuje proti katolicismu.“ PEKAŘ, Josef. K boji o Husa. *Národní listy*, 23. 8. 1925, s. 1-2. Pekař tak reagoval jednak na ideologické zneužívání Husa, jednak na obranný list českého episkopátu, který se četl v katolických kostelech dne 19. 8. 1925.

Dalším důvodem, proč se mnozí nechtějí hlouběji zabývat Husem, je strach: ze svízelného a kontroverzního tématu; strach, že bychom se někomu mohli znelíbit; strach z enormní práce, protože literatura, kterou je třeba pročíst a promyslet, je vpravdě nepřeborná. Někteří možná pociťují také jakousi únavu Husem. Běžný člověk po řadě neblahých zkušeností se možná obává, aby zase nebyl napálen. Jiným je zase dobře ve starých ideologických klišé a nechtějí se namáhat s tím, co lze definovat jako určitou formu obrácení.

Četné obrysy odpovědi na nesnadné dilema nastolené v titulu, tedy jak se vyrovnávat s husovským ideálem v postideologické době, jsou do jisté míry již obsaženy v předchozí diagnóze stejně, jako léčebný postup se zpravidla z valné míry tají v identifikaci našeho ochoření. Nyní bych rád zmínil ještě další závažné důvody, proč je třeba zabývat se postavou a poselstvím Mistra Jana Husa.

Obecně lze říci, že stavět se k tomu, co se odehrálo, zády, je velkou nedomyšleností. Minulost totiž neskončila a ani se nikdy definitivně neuzavřela, není možné za ni udělat nějakou pomyslnou tlustou čáru, byť bychom si to často přáli sebevíc. Minulost zkrátka a dobře je všude kolem nás i v nás, i když si to často neuvědomujeme, a právě proto není možné se od ní odstříhnout. Stačí si uvědomit, že kupříkladu látka našich těl je stejně stará jako vesmír. Prvky, z nichž se skládáme my i veškeré naše výtvořky, se utvářely před miliardami let v nejstarších hvězdách. Sami v sobě rovněž neseme celou historii evoluce a geny našich předků. Bez dávných vynálezů a objevů jako je využití ohně nebo kola bychom rozhodně neměli technologie, na něž jsme tak hrdí a bez nichž bychom už nedokázali existovat. Cesty, po nichž jezdíme nebo kráčíme, stavby, které utvářejí naše města, elektřina ... to všechno je dílem úsilí našich předků, jejichž pracovitosti a vynalézavosti vděčíme za tolik nesamozřejmostí, které naše všedností zahlcené oči zpravidla jako takové nevnímají. Totéž platí o úchvatném jazyku, jímž se vyjadřujeme a dorozumíváme, o kultuře v nejširším slova smyslu. To všechno nás určuje, spoluutváří a vybízí k pokračování ve velkém příběhu lidstva i v příběhu našeho vlastního sice malého, leč hrdého národa v srdci Evropy. Minulostí se tudíž zabýváme nikoli pouze proto, abychom sumarizovali znalosti, nýbrž proto, abychom rozuměli sami sobě a abychom do onoho velkolepého příběhu, který nás přesahuje, vstupovali vědomě, odpovědně, s pokorou i odvahou. Onen zájem o minulost nám dovoluje být vědomými tvůrci dalšího běhu historie a nejenom někým, kdo se v tomto prostoru pohybuje diletantsky a nechává se zmítat tím, co se přihází.

Historiografii čili dějepisectví jako snahu o uchopení minulosti je ovšem třeba velmi dobře odlišovat od minulosti, která prostě je. Jednotlivá zpracování historiků se nabízejí jako možná uchopení či dokonce zmocnění se minulosti, na rozdíl od ní se však ustavičně proměňují. Je zřejmé, že ne každé zpracování naší minu-

losti je korektní a nosné. Zde je třeba se mít na pozoru, protože deformované interpretace minulosti nevyhnutelně více či méně pokřivují přítomnost a ohrožují budoucnost. Mohou bohužel zaneřadit i naši vlastní mysl a uvádět nás na klamné cesty falešných ideologií, které učí nesmiřitelné nenávisti vůči nositelům jiného přesvědčení nebo jiného národa. Samo množství husovské literatury a pestrá škála pohledů na tuto postavu jednak svědčí o velkém významu dané osobnosti, jednak nás vybízí ke značné obezřetnosti.

Další výzva ke zvýšenému zájmu o Mistra Jana Husa i o husitství opět souvisí s námi samotnými. Stačí si uvědomit, že před šesti stoletími počet našich předků potenciálně odpovídal počtu obyvatel žijících tehdy v našich zemích, tedy zhruba dvěma milionům osob. Z řečeného vyplývá, že našimi příbuznými byli nesporně jak posluchači Husových kázání, Žižkovi bojovníci, zastánci umírněnější linie, z nichž vzešla utrakvistická církevní linie, tak ti, kdo stáli na opačné straně pomyslné i skutečné bojové linie. Možná stačí zahledět se do svého blízkého příbuzenstva, protože mnoho katolíků tam nalezne nejednoho příslušníka nekatolické církve a opačně. Není tajemstvím, že nejenom po příbuzenské linii, ale v mnohém také duchovně jsou mnozí dnešní katolíci i nekatolíci, kteří odvážně vzdorují duchu doby, potomky utrakvistů.¹³

13] O přetrvávající úctě k Husovi a pozitivním vztahu k utrakvismu některých rekatolizovaných věřících u nás ještě v sedmdesátých letech sedmnáctého století svědčí případ duchovního Lukáše Nusky, který působil ve vsi Dub. Podle vyjádření vlašimského děkana měl ještě v roce 1677 používat hostie s vyobrazením Jana Husa v plamenech na jedné straně a kalicha na straně druhé. Srov. ROYT, Jan. Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. - 18. století. In: DRDA, M., F. J. HOLEČEK a Z. VYBÍRAL, eds. *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15. - 18. prosince 1999.* Tábor: Husitské museum v Táboře, 2001, s. 417.

Dalším namátkovým příkladem této přetrvávající úcty českých katolíků k Husovi a utrakvismu, tentokrát v první polovině 19. století, může být významný český nakladatel, knihtiskař a antikvář obrozené doby, Jan Hostivít Pospíšil, který se narodil 30. 5. 1785 v Kutné Hoře a zemřel 8. 10. 1868 v Hradci Králové, kde také převážně působil. Je známo, že byl horlivý katolík, zároveň si však velmi vážil českých utrakvistických tradic. Vlasteneckým jménem „Hostivít“ ho nazval J. L. Ziegler pro jeho velkou pohostinnost. Srov. HOMOLA, O. Jan Hostivít Pospíšil. In: OPELÍK, Jiří. ed., *Lexikon české literatury 3/II, P-Ř.* Praha: Academia, 2000, s. 1022-1027.

Zajímavé svědectví o tom, jakým způsobem se studentům katolické teologie zhruba v polovině 19. století předkládala husovská problematika, vydává profesor dogmatické teologie v Českých Budějovicích a posléze vyšehradský kanovník, A. Lenz (2. 10. 1829 – 2. 10. 1901), který sám však v reakci na dobové spory o Husa zastával mínění, podle něhož Hus byl heretikem: „Jako student jsem o Husovi nic jiného neslyšel, než že byl od Němců nenáviděn, a ti prý ho až k smrti pronásledovali. Později bylo nám řečeno, že prý M. Jan Hus proti víře nepobloudil, anť prý káral pouze hříchy duchovenstva, a proto byl na sněmě Kostnickém odsouzen. Tato klamná nehistorická domněnka ovládala dlouhou dobu inteligenci českou.“ LENZ, Antonín. *Jan Hus (životopisný nástin)*. Praha: Tisková liga, 1907, s. 8 (v citaci zachováváme původní ortografii).

V dané souvislosti se mi vybavuje jedna pozoruhodná příhoda z dob mé formace v rámci františkánské provincie v Čechách a na Moravě. Od roku 1981 jsem pobýval v Liberci, kde byl naším představeným velmi statečný a pracovitý otec Jan Baptista Bárta, jemuž vděčím opravdu za mnohé. Jeden spolubratr měl výrazně legalistické tendence, a proto vyslovil obavy, zda eucharistii nepodáváme příliš často pod obojí způsobou. Otec Jan se na nás vážně zahleděl a doslova řekl: „Bratři, až budete vysvěcení, podávejte pod obojí, jak jen

Pádných důvodů k tomu, abychom projevovali vážný zájem o Mistra Jana Husa, je jistě víc než dost. Dovolím si ještě dodat, že české země byli v pohusitské době prvním evropským regionem, kde se prosadila jakás takás mezikonfesi snášenlivost, což je předzvěstí onoho duchovního a kulturního statku, jež dnes definujeme jako náboženská svoboda. Nejedná se tudíž rozhodně o bezvýznamný vklad do dějin křesťanstva i Evropy.¹⁴ Tím je také dán zcela specifický ráz českého náboženského prostředí a české ekumeny. Naše národní dějiny opravdu nejsou něčím přezíránihodným a nepatrným. Ten, kdo nezná hlubší kořeny své vlastní přítomnosti, si bude jen stěžít vážit sám sebe. V takovém případě ale může jen obtížně porozumět těm ostatním a vážit si jich, protože stále platí, že druhým měříme podle sebe. Řečeno jinak, kdo nemá rád sebe, nemůže mít rád druhé; kdo nemá úctu k sobě, jak by mohl mít úctu k druhým. Autentické vlastenectví tudíž není uzavíráním se do sebe, nýbrž právě naopak zároveň předpokladem k pozitivnímu vnímání příslušníků jiných národů.

Poctivé vyrovnávání se s minulostí je bezesporu cestou k důstojné a odpovědné přítomnosti. Náprava našeho poměru k minulosti s sebou nese nevyhnutelně naši vnitřní proměnu, kterou lze definovat jako obrácení. Opravdu nejde o vzdělanost pro vzdělanost, nýbrž o nás samotné. Je evidentní, že ochota k vnitřní proměně nikdy nebyla všeobecně přijímanou záležitostí a že odhodlanost k tomuto kroku není rozhodně samozřejmostí. Navzdory tomu je ale nevyhnutelné, abychom právě o tomhle otevřeně hovořili. Není to koneckonců přesně v souladu s tím, oč celým svým životem a dílem usiloval Mistr Jan Hus? Bylo by opravdu smutné, kdyby se oslavy velkého výročí rozplynuly pouze ve vnějších akcích bez právě nastíněné výzvy ke skutečné proměně smýšlení. Na první pohled by se mohlo zdát, že tato náročná cesta je v době povrchní mediality předem odsouzena k neúspěchu, neboť neosloví masy. Kdo zná evangelium, ví velmi dobře, že právě touto nepopulární cestou kráčel Mistr z Nazareta. Nakonec se ukázalo, že uvedené směřování sice na první pohled nedosahuje laciného a okamžitého úspěchu, nicméně je s to přinášet plody, které nepomíjejí. To je logika kříže, kenotická moudrost, o níž hovoří svatý Pavel jako o Boží pošetilosti, která se však v posledním důsledku ukazuje být neskonale moudřejší než lidská vychytralost (srov. 1 Kor 1, 18-30). Pokud tato moje pošetilá slova přispějí k tomu, aby se alespoň v některých myslích nepromarnila ona velká šance, kterou představuje ono šestisté výročí, pak jsem se nenamáhal zbytečně.

to bude možné, protože naši předkové právě za tohle cedili krev.“

14| Na tomto místě je možno pouze upozornit na velmi podnětnou monografii DAVID, Zdeněk V. *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha: Filosofía, 2012.

ZÁSADY EKLEZIOLOGIE ČČSH

PAVEL KOLÁŘ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

The Principles of the Ecclesiology of the Czechoslovak Hussite Church

Abstract: The contribution deals with the basic topics of the ecclesiology of the Czechoslovak Hussite Church, which are, among others, the question of the church origin, its determination as a body of Christ and the specification of the basic characteristics of the church, which are singleness, holiness, apostolicity, catholicity and sacramentality. Then, the second part of the article focuses on a relationship between universal and ministerial priesthood, then describes an organization and mutual relationships between individual functions within the ministerial priesthood with regard especially to the priestly and bishop function. Attention is also paid to the current factual change of the bishop's function in the Czechoslovak Hussite Church, which deserves theological contemplation.

Keywords: Ecclesiology; Czechoslovak Hussite Church; church characteristics; universal and ministerial priesthood; presbyterate orders; ordination

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 65 - 81.

Církev československá husitská (ČČSH) na svém I. řádném sněmu, konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 na půdě Obecního domu v Praze-Smíchově, přijala návrh nového bohoslužebného řádu a rezoluci o zřizování biskupů, doplněnou návrhem agendárních obřadů pro svěcení kněží i jáhnů.¹ Svým sněmovním rozhodnutím dala církev najevo, že chce nadále svou bohoslužebnou i ekleziální praxi utvářet na základě katolické tradice. Přisvojenou tradici nicméně vystavila poměrně radikální teologické kritice, v jejímž světle interpretovala i přijatý liturgický řád. Základní teologickou reflexi podstaty církve i jejích ministerií (služebností) reprezentuje v tradici ČČSH teologie biblického personalismu *Základů víry*.² Ty byly v roce 1971 přijaty VI. sněmem za základní naukovou normu církve. VIII. sněm ČČSH na svém posledním zasedání, v roce 2014, přijal věroučné

1 | *Zpráva o 1. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově.* Praha: Ústřední rada ČČS, 1924, s. 50-52, 126-190.

2 | *Základy víry československé církve.* [ZV]. Praha: Ústřední rada československé církve, 1958.

texty *Stručný komentář k Základům víry ČČSH*³ a *Služby v církvi*⁴, které interpretují dosavadní věroučnou i liturgickou tradici v současném ekumenickém kontextu. Bohoslužebné vyjádření podstatných rysů ekleziologie ČČSH představuje vedle Liturgie ČČSH (Liturgie Dr. Karla Farského) Agenda ČČSH, zejména její část I. a III., které mimo jiné obsahují obřady křtu a biřmování, svěcení a ordinace, instalace a pověření ke službě.⁵

Stručně představíme základní principy ekleziologie ČČSH, vztah mezi obecným a svátostným kněžstvím, rozlišíme jednotlivé služby v církvi a pozornost budeme věnovat potřebě rozvinutí teologie služby biskupské.

1. Církev jako součást Božího zjevení

1.1. Formální a materiální určení církve: *ekklésia* – *kyriaké oikia*

Strmý nástup komunistické strany k moci po únorových událostech roku 1948 v Československu znamenal násilné zrušení dosavadní liberálně demokratické a humanistické tradice svobodného československého státu. Demokratický liberalismus a humanismus byly spojovány zejména s osobnostmi T. G. Masaryka a E. Beneše a velmi úzce byl s nimi svázán i zrod Církve československé roku 1920, její na demokratických principech vystavěný organizační řád (tj. Ústava) i převažující vliv liberální teologie v její učitelské i kazatelské praxi. Alois Spisar, čelný představitel modernistické a liberální teologie v ČČ, akcentoval v nauce o církvi její sociálně-instituční charakter, který spíše než předmětem teologie je předmětem sociální psychologie, obecné sociologie a sociologie náboženství.⁶ Církev je nahlížena jako **historická** instituce, ustanovená lidmi především na základě společného náboženského přesvědčení a potřeby takové přesvědčení sdílet s druhými.⁷ V tomto smyslu patří církev k Božímu spásnému dílu v Ježíši Kristu druhotně (sekundárně), přistupuje k němu z vnějšku. Prostým a stručným způsobem je tento úhel pohledu na povahu církve prezentován v základním katechetickém textu *Učení*

3] *Stručný komentář k Základům víry ČČSH*. In: *VIII. sněm Církve československé husitské: Průběh, dokumenty, poselství*. Praha, 2014, s. 12-21.

4] *Služby v církvi*. In: *VIII. sněm Církve československé husitské: Průběh, dokumenty, poselství*. Praha, 2014, s. 24-34.

5] *Agenda: Obřadní příručka Církve československé husitské*. První část. Praha: Církev československá husitská, 2006. *Agenda: Obřady Církve československé husitské*. Třetí část. Návrh liturgického výboru VIII. sněmu ČČSH. Praha, 2010. Schválena na posledním zasedání VIII: sněmu ČČSH v roce 2014.

6] SPISAR, Alois. *Věrouka v duchu církve československé ve dvou dílech*. Díl II.: Bůh – Posvětitel nebo Sjedinitel. Praha: Tiskové a nakladatel. družstvo Blahoslav, 1946. Edice Blahoslav; Sv. XVI., s. 55-135.

7] VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2005, s. 8-35, 151-158. Edice Pontes Pragenses. Sv. 38.

náboženství křesťanského pro věřící církve československé, který byl jako závazný věroučný dokument přijat II. sněmem ČČS v roce 1931. Ozývá se v něm dědictví katolického modernismu i protestantské liberální teologie: „Ježíš Kristus církve (tj. sbor Páně) nezaložil, ale hlásal a zakládal království boží na zemi. Církev má svůj původ ve sdružovací potřebě lidské a v hlásání království božího skrze Ježíše Krista. Církev vznikla za tím účelem, aby bylo uskutečňováno Ježíšovo království boží na zemi. Církev jest společnost křesťanů, usilujících o uskutečňování Ježíšova království božího na zemi.“⁸ Charakter Božího království je v dokumentu pochopen v kategoriích mravnosti a zbožnosti, jejichž společným cílem je sjednocení s Bohem.⁹ Zdeněk Trtík, hlavní představitel poválečného obratu k biblickému personalismu v teologii ČČS, charakterizoval tento pohled na církev jako pokus liberálních teologů „zachraňovati svoji náboženskou převahu nad historickým křesťanstvím tak, že křesťanství přetvářejí v naddějinný abstraktní ideál, k němuž se hlásí a který kladou proti církvi jako skutečnosti dějinné, nedokonalé a porušené... Druhou formou téže iluze je koncepce křesťanství necírkevního, které je kladeno proti křesťanství církevnímu... Třetí formou téže iluze je vyhlašování programu náboženství Ježíšova proti dějinné křesťanské víře v Ježíše Krista.“¹⁰

Otevřené proticírkevní a ateistické postoje komunistické vlády i kulturních a vzdělávacích institucí tzv. lidově demokratického Československa v 1. polovině 50. let 20. století vyvolaly v ČČS instituční i duchovní krizi. Duchovní i laici v nezanedbatelném počtu opouštěli po roce 1948 církve v přesvědčení, že nikoli ona, ale právě sekulární stát založený na ideji sekulárního komunistického humanismus uskuteční prostřednictvím své revoluční praxe základní evangelijní hodnoty svobody, spravedlnosti a bratrské rovnosti. Pro ty, kdo zůstali v obecenství církve, se taková kritika stala výzvou k principiální **teologické reflexi** podstaty církve, jež by zdůvodnila jedinečnost a nenahraditelnost obecenství církve v dějinách spásy. Navzdory zásadním rozdílům mezi křesťanským liberalismem a radikálním náboženským humanismem křesťanských komunistů spojoval jejich stoupence „pokus o únik z porušenosti dějinného křesťanství“.¹¹ Teologie biblického personalismu naopak dospěla k jednoznačnému a pro existenci církve v nové dějinné situaci zásadnímu poznání, že jedinou možností, kterou křesťané v tomto světě mají, je:

8| *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé*. 5. vyd. Praha: Ústřední rada církve československé, 1932, s. 44.

9| *Učení náboženství křesťanského*, s. 26-35, 44.

10| TRTÍK, Zdeněk. *Úvod do theologie*. Díl I. Základ teologie ve zjevení. Praha: Blahoslav, 1952, s. 74n.

11| TRTÍK, *Úvod do theologie*, s. 75.

„věřit a žít křesťansky v církvi, vyznávat a realizovat církevní křesťanství, mimo něj žádné jiné křesťanství není možné.“¹²

Důvodem pro takové tvrzení není v posledku historická zkušenost či přesvědčení, že historické formy křesťanské církve se osvědčily jako nejvhodnější pro věc evangelia. Jedinečnost a nenahraditelnost církve jsou dány jejím původem v Ježíši Kristu, v události jeho života, smrti, vzkříšení, oslavení a daru Ducha svatého. Původ církve v Kristu je **formálně** určen jejím označením jako *ekklésia*, tj. společenství lidí svolané skrze zvěstování Božího slova, nikoli z vůle někoho z lidí.¹³ *Základy víry* tento charakter církve opisují následovně: „Církev Kristova je církví Boží proto, že ji jako dědičku svolává, oživuje a spravuje v Ježíši Kristu Bůh sám.“¹⁴ K určení formálnímu se druží též určení **materiální**, které nepostihuje poslední původ církve, ale duchovní obsah jejího života. K základním znakům materiálního určení církve patří **víra** v Ježíše Krista jako Pána a Spasitele, **láska**, která je plodem této víry, **obecenství** bratří i sester a **diakonie** jako služba církve ve světě.¹⁵ *Ekklésia*, která nabývá zmíněné materiální znaky, se stává církví v pravém slova smyslu - *kyriaké oikia*, tj. autentickým „domem Páně“. Obě určení poukazují k dynamické povaze obecenství církve. Jejím výrazem je poznání, „že církev existuje skutečně a aktuálně jen ve chvíli, kdy tvoří skutečné svolání kolem Božího slova a stolu Páně v bohoslužebném shromáždění.“¹⁶

1.2. Věřím církev

Dějinná zkušenost s nástupem totalitní a programově ateistické moci ve společnosti se pro generaci teologů biblického personalismu stala silným podnětem k obnově biblického pohledu na církev. Východiskem se nestala analýza biblických výpovědí o církvi a jejím uspořádání, ale biblické chápání víry jako radikálně nové existence s Bohem: „Je to život v poslušnosti, důvěře, lásce a naději vůči Bohu i v odpovědnosti, lásce a službě vůči bližnímu, společnosti a světu ve smyslu evangelia.“¹⁷ Víra jako nová osobní existence s Bohem není aktem izolovaného jednotlivce (individua). Bytostně k ní náleží solidarita a obecenství s bratřími a sestrami ve víře. Víra je jedinečný způsob vzájemného prostupování (*perichoresis*) osobních sfér lidských bytostí a utváření nedílné pospolitosti v lásce a naději.

12| TRTÍK, *Úvod do teologie*, s. 75.

13| TRTÍK, *Úvod do teologie*, s. 76.

14| *Základy víry československé církve*, čl. 3., s. 9.

15| TRTÍK, *Úvod do teologie*, s. 77.

16| TRTÍK, *Úvod do teologie*, s. 76.

17| TRTÍK, Zdeněk. Víra a církev. *Theologická revue*, 1975, roč. 8, s. 63.

Není člověku nikdy darována výhradně pro něj samého, ale vždy též jako niterná účast na životě druhých v Kristu.¹⁸ Autentická, biblicky utvářená víra je svým určením životem v obecenství. Takové **obecenství víry** je základem církve, která proto nemůže být obsahem víry ve stejném smyslu jako jím je Bůh Otec, Syn a Duch svatý: „Biblická víra je osobním vztahem k Bohu a životem s ním. *Církev není a nemůže být předmětem této víry, je však a musí být existenční formou této víry.*“¹⁹

Dynamickou povahu církve, která je **existenční formou víry**, tj. živým obecenstvím s Kristem, nelze plně postihnout abstraktní ideou souhrnu čili počtu vyvolených. Víra, která je v biblickém smyslu novou existencí s Bohem, je vírou dějinnou, je účastí na obecenství, jež má svůj původ v jedinečné události i své hříchem poznamenané dějiny. Ukázali jsme již dříve, že Trtík spatřoval v touze po úniku z porušenosti dějinného obecenství církve jeden ze znaků liberálního křesťanství. Jiným výrazem téže touhy je teologické ztotožnění Kristovy církve s viditelnou **hierarchickou** církevní **institucí**. I protilehlý teologický postoj, který pravou církev Kristovu ztotožňuje s neviditelným **souhrnem vyvolených** (předurčených), se na touze po úniku z porušenosti dějinné církve podílí. Biblické pojetí církve jako **těla Kristova** v sobě naopak spojuje důraz na viditelnost Kristovy církve spolu se zásadním rozlišením mezi osobním obecenstvím víry, institucí církve a souhrnem individuí. Teologické pochopení církve jako těla Kristova plně postihuje její dějinnou realitu, původ v Božím vyvolení skrze lásku Kristovu i její eschatologické určení.²⁰ *Základy víry* v článku č. 6 vyjadřují základní pojetí církve v ČČSH: „Boží církve jsou ospravedlnění hříšníci žijící v osobním obecenství s Bohem v Kristu a v bratrství společného života v místních křesťanských obcích obnovovaných Slovem Božím a liturgickým společenstvím večeře Páně.“²¹ Dějinný charakter církve Kristovy, který teologie biblického personalismu zdůrazňuje oproti abstraktní ideji Božího království či úzkému institučnímu chápání církve, se ukazuje právě v tom, že jde o obecenství **ospravedlněných hříšníků**: „Ospravedlnění hříšníci se liší od ostatních hříšníků tím, že v setkání s Kristem svůj hřích poznali, činí pokání, přijímají odpuštění vin a proti hříchu statečně zápasí.“²²

18| VOGEL, *Církev v sekularizovaném světě*, s. 146.

19| TRTÍK, *Víra a církev*, s. 65.

20| „Přítomnost eschatologické skutečnosti Ducha svatého je prakticky přítomností vzkříšeného a oslaveného Krista (2. K 3,17). Kristus jako hlava oživuje a řídí své tělo (ekklésii) skrze svatého Ducha.“ In: TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963, s. 17. K celému odstavci viz TRTÍK, *Víra a církev*, s. 65.

21| ZV, čl. 5, s. 10.

22| ZV, čl. 7, s. 11. Srov. význam tohoto článku ZV pro nauku o obecném kněžství, jak je zřejmé z TRTÍK, Zdeněk. Ježíš Kristus. *Theologická revue*, 1976, roč. 9, s. 9-14, zejména s. 13n, a dále TRTÍK, Zdeněk. Kněžství Boží církve. *Theologická revue*, 1976, roč. 9, s. 137-141, zejména s. 138n.

1.3. Základní znaky církve

Povaha církve jako těla Kristova je v *Základech víry* dále blíže určena pomocí charakteristických znaků, jak je podává *Nicejsko-cařihradské vyznání víry*. K nim můžeme přiřadit i její svátostný charakter.

1.3.1. *jedinost*

Základním způsobem existence Kristovy církve ve světě je duchovní obecenství živých osob v Kristu v **místních obcích**, tj. viditelné křesťanské obecenství víry na konkrétním místě v konkrétním časovém horizontu.²³ Jedinost této Kristovy církve v celém světě se má projevovat „**jednotou** všech jejích místních obcí ve víře, naději a lásce.“²⁴ V důsledku dějinné porušenosti není jednota církve ve víře, lásce a naději skutečností a dále se projevuje v rozdílech v nauce, v rádech, v díle a službě.²⁵ Viditelným projevem nejednoty Boží církve je rozmanitost organizovaných církví (institucí).²⁶ Příčinou této rozmanitosti jsou hříšnost lidí, dějinné okolnosti, ale též zápas o čistotu a věrnost Boží církve.²⁷ Boží církev nelze plně ztotožnit s některou z existujících církevních institucí (organizovaných církví). Neshoduje se ani s jejich celkovým souhrnem. Skrze osobní obecenství křesťanů v Kristu v místních obcích však Boží církev v institučních církvích žije.²⁸ Důsledkem rozdělení Boží církve do různých organizovaných církví je existence několika místních obcí různého křesťanského vyznání (konfesí) na jednom místě.²⁹ Jednota Boží církve se alespoň částečně projevuje v tom, „že jejím jediným Pánem je Otec v Synu a Duchu svatém a že užívá svátosti křtu a večeře Páně.“³⁰ Taktéž společné shromáždění křesťanů různého vyznání je shromážděním Boží církve, protože a pokud obce, z nichž přicházejí, jsou obcemi církve Boží, tj. duchovním obecenstvím víry v Kristu. V pozadí tohoto pohledu na jedinnost a jednotu církve Kristovy ve světě je přesvědčení, že víra jako pravda osobního setkání, jako nová existence a obecenství v Kristu i ve vzájemných osobních vztazích, je původnější než její teologická reflexe, která je zpředmětněna v konkrétních dogmatických či konfesních formulacích. Boží církev žije svou ekumenickou jednotou v konkrétním obecenství víry dříve, než je vyjádřena v nauce a rádech.

23| ZV, čl. 18 a 21, s. 14.

24| ZV, čl. 11, s. 12, zvýraznil PK.

25| ZV, čl. 14, s. 13.

26| ZV, čl. 16, s. 13.

27| ZV, čl. 15, s. 13.

28| ZV, čl. 18, s. 14.

29| ZV, čl. 26, s. 15.

30| ZV, čl. 13, s. 12.

1.3.2. *svatost*

Svatost církve neoznačuje její podíl na nějaké obecné vlastnosti, kterou by sdílela s Bohem. Církev je svatá, neboť je obecnstvím lidí, které si Bůh svobodně oddělil a posvětil ke službě ve světě, ke zvýšené odpovědnosti za druhé lidi, k lásce vůči nim a solidaritě v jejich úkolech i starostech.³¹ Její svatost, tj. oddělenost od jiných, spočívá rovněž v tom, že je sborem hříšníků činících pokání, kteří jsou ospravedlněni Boží milostí v Ježíši Kristu a v moci Božího posvěcení trvale zápasí „proti hříchu o nový život“.³²

1.3.3. *obecnost (katolicita)*

Obecnost církve nezáleží v geografickém rozšíření nebo neproměnném trvání. Souvisí s jejím **posláním** ke všem národům, jimž má zvěstovat evangelium a přivádět je ke spáse v Kristu. Je odvozena z katolicity (univerzální platnosti) spásy v Ježíši Kristu a z vyslání (*missio*) apoštolů (učedníků) Pánem.³³

1.3.4. *apoštolskost (apostolicita)*

Podobně jako katolicita je i apostolicita církve Kristovy svázána se svědectvím učedníků přede všemi národy. Nenáleží však církvi stejným způsobem, jakým ji charakterizuje jedinnost, svatost a obecnost. Souvisí s původem církve v kruhu prvních učedníků Pána: „Církev Kristova vznikla tak, že Pán Ježíš Kristus si vyvolil, vyučil, k účasti a dílu na Božím království posvětil, novou smlouvou ve své oběti zavázal a posláním své církve pověřil kruh učedníků, jež po svém vzkříšení Duchem svatým obdařil, rozmnožil a zůstal s ním spjat svou ustavičnou přítomností.“³⁴ Tímto způsobem ustanovená novozákonní *ekklésia* byla veskrze církví pod mocí Ducha svatého a rozhodujícím charismatem v ní byla služba **apoštolů**. Jejich autorita byla založena na jedinečném charakteru jejich **bezprostředního svědectví** o Ježíši Kristu a legitimována **charismatem apoštolátu**. Autorita apoštolů, charismaticky stvrzovaná Duchem svatým, byla zcela jiného řádu než instituční autorita založená na demokratické volbě či hierarchickém postavení jejího nositele.³⁵ Byla neodlučitelně svázána s konkrétní dějinnou osobou apoštola. Očitě svědectví ani charisma nelze institucionalizovat. Právě z důvodu osobního a zároveň kontingentního charakteru apoštolské autority ji nelze postoupit církevnímu

31| ZV, čl. 39 a 40, s. 19n.

32| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 16. Srov. ZV, čl. 7, s. 11.

33| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 16. Srov. ZV, čl. 41, s. 20.

34| ZV, čl. 4, s. 10.

35| TRTÍK, Zdeněk. Tři Kristovy „úřady“ v církvi. *Theologická revue*, 1976, roč. 9, s. 163.

úřadu, který ze své podstaty je přenosný. Z tohoto důvodu nelze o nikom, kdo by zastával specifický úřad v církvi, hovořit jako o „nástupci apoštolů“ a považovat jej za dědice jejich svrchované autority. Apostolicita církve není jedním z jejích znaků, neboť není založena v ideji předávání autority apoštolů v rámci úřadu. Trvalý význam i autorita apoštolů a jejich služby v církvi je otázkou po duchovní normě a pravdě v církvi. Pravdou a duchovní normou v církvi je však vzkříšený a oslavený Ježíš Kristus sám. Církev tuto osobní pravdu i normu svého života nepoznávála a nepoznává jinak než skrze autentické svědectví apoštolů a **apoštolskou zvěst Nového zákona**. Právě ona jediná, tj. apoštolská zvěst Nového zákona, nikoli osobní svědectví apoštolů, je z apoštolátu **přenosná**.³⁶ Apostolicita církve tedy souvisí s jejím původem v jedinečném charismatickém kruhu apoštolů a s apoštolskou zvěstí Nového zákona, která je trvalou duchovní normou života Kristovy církve.³⁷ Tradičnímu konceptu **apoštolské poslušnosti** je třeba rozumět ve smyslu věrného a dynamického setrvávání v nauce apoštolů, ve společenství Kristova stolu i vzájemné solidaritě (Sk 2:42). Odpovědnost za zachování této apostolicity je církvi svěřena zejména **službě biskupa**.³⁸ Pouze s ohledem na svěřenou odpovědnost lze biskupa považovat za toho, kdo uchovává apostolicitu církve. Tato odpovědnost je založena nikoli v úřadu biskupa, ale v **charismatickém povolání** ke službě biskupa: „Je třeba vidět, že charisma se v církvi vyskytuje dodnes a je základem duchovní autority svých nositelů... Charismata jsou důkazem, že v církvi žije ekklesia, která je Kristovým tělem. Jejich nositelem nejsou instituce a úřady, nýbrž konkrétní osoby. Jim má církev svěřovat své zřízené instituce a úřady. Takoví nositelé úřadů mají autoritu nejen společenskou, ale i duchovní.“³⁹ Akt svěcení (ordinace) je viditelným znamením jednoty církve od apoštolů po druhý Kristův příchod.⁴⁰ S ohledem na tento výklad služby a autority biskupa v církvi se „Církev československá husitská v rámci ekumenických rozhovorů o vzájemném uznání ordinované služby neuzavírá dialogu o apoštolské poslušnosti v souvislosti s pojetím

36| Srov. ale formulaci ze staršího dokumentu *Učení náboženství křesťanského*, která naznačuje, že v církvi není předáváno pouze apoštolské učení, ale i apoštolská **činnost**: „Svěcení kněžstva je svátost, kterou osoby způsobilé a osvědčené nabývají posvěcení a oprávnění k apoštolské činnosti na díle Kristově. Apoštolská činnost na díle Kristově záleží v duchovním vedení církve, v náboženském vyučování mládeže, hlásání slova božího dospělým a vysluhování svátostmi.“ *Učení náboženství křesťanského*, s. 41.

37| Srov. TRTÍK, Tři Kristovy „úřady“, s. 164-165.

38| Stručný komentář, s. 13n.

39| TRTÍK, Tři Kristovy „úřady“, s. 163.

40| Stručný komentář, s. 14.

úřadu. Předpokládáme, že bude zachováno její pojetí církve a ordinované služby a tím nebude zpochybněna její dosavadní praxe.⁴¹

1.3.5. svátostnost (sakramentalita)

Svátostí, tj. účinným znamením i pečetí Boží milosti, je v nehlubším smyslu Ježíš Kristus: „I zde prvek stvoření – pravý člověk Ježíš – stává se prostředkem a prostředníkem přítomnosti svatého Boha a jeho jednání s člověkem.“⁴² Předpokladem této Trtíkovy výpovědi je základní christologické dogma, formulované chalcedonskými koncilními otcí. Určení církve jako dějinného těla vzkříšeného a oslaveného Ježíše Krista přispělo v teologii biblického personalismu k důrazu na její dynamický charakter, který se ukazuje v tom, že církev se vždy znovu uskutečňuje, buduje a vyjadřuje svým různorodým jednáním v dějinách, k němuž patří původní apoštolské slovo, prorocká a učitelská služba a slavení svátostí.⁴³ Ve světle téhož určení chápeme současně jednotu i odlišnost mezi Ježíšem Kristem jako svrchovaným Pánem a církví jako obecenstvím jeho vykoupeného lidu. Eklésia je povolána k tomu, aby byla „určitým tvarem prvotní svátosti – Ježíše Krista.“⁴⁴ S ohledem na její jednotu s Kristem i odlišnost od něj lze proto oprávněně říci, že v různorodém jednání eklésie jedná v Duchu svatém Ježíš Kristus sám a účast na viditelném obecenství církve je reálnou účastí na spáse v Ježíši Kristu. Ve slavení večeře Páně (eucharistie) je tato skutečnost vyjádřena nejpravdivěji, neboť obecenství večeře Páně je „Boží slovo ve tvaru obecenství.“⁴⁵

Uvedené základní znaky spolu se sakramentalitou charakterizují Boží eklésii, která žije v místních obcích. Zdůvodnění existence organizované církve s názvem „Církev československá husitská“ je pak vyjádřeno v jejím tzv. pojmovém určení: „Církev československou husitskou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současně snažení mravní i poznání vědecké duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském, i jak dochován jest národu československému hnutím husitským a česko-bratrským.“⁴⁶

41| Stručný komentář, s. 14.

42| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 88.

43| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 88; srov. KUNETKA, František. *Úvod do liturgie svátostí*. Oddíl třetí: Svátost – symbolické jednání. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 121-186.

44| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 88.

45| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 90.

46| *Učení náboženství křesťanského*, s. 45.

Zvláště apostolicita církve před nás staví otázku vztahů mezi osobním obecnstvím víry, jednotlivými službami v církvi a specifickým úřadem v církvi. Teologicky jsou tyto vztahy diskutovány a vykládány v rámci vztahu mezi všeobecným kněžstvím těla Kristova a kněžstvím svátostným.

2. Všeobecné kněžství církve jako těla Kristova

Společným základem podstatných znaků Kristovy církve je **oběť Ježíše Krista** ukřižovaného, vzkříšeného a oslaveného. V liturgii ČČSH je Ježíšova oběť stále oslavována jako oběť čistá, slavná a dostatečná ke spáse člověka. Ježíš Kristus je pak vyznáván jako jediný pravý kněz Božího lidu.⁴⁷ V Ježíšově **sebe-obětující kněžské službě** se nám „Bůh zjevuje jako Bůh milosrdný, solidární s našimi těžkostmi, nanejvýš milující, který stvrzuje svou lásku obětí kříže, a tím nám zvěstuje, jaký je Bůh, jaký je jeho charakter a jaký je charakter Božího království.“⁴⁸ V Ježíšově službě kněze, který neobětuje jiné, ale z přátelské lásky sám sebe (Jan), se nám zjevuje, k nám mluví a s námi jedná Bůh sám. Ale právě jako obětující se láska nezůstává toto Boží sebe-darování pouze vně nás, tj. jako jedinečná dějinná událost smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Jako moc Ducha svatého sestupuje do středu lidské existence, do lidského srdce, v němž zakládá radikálně novou existenci, které říkáme víra: „Akt víry... není pouhou subjektivní lidskou odpovědí na objektivní Boží zjevení. Je to vstup zjeveného Boha až do středu lidské existence, do lidského srdce. V důsledku toho víra není jen skutečností lidskou, nýbrž jakožto osobní lidské poznání je konečným bodem Božího zjevení. Patří zároveň ke zjevení i ke zkušenosti člověka.“⁴⁹ **Víra** tedy nespočívá v pouhém přesvědčení ve smyslu „za pravdu mítí“, je niternou **účastí na Kristově spásném kříži** i na jeho vzkříšení a oslavení: „Víra v Kristův kříž je pravá jen tehdy, je-li existencí pod Kristovým křížem, účastí v něm... tj. životem ve věrnosti Bohu a v obětavé a odpouštějící lásce vůči bližním.“⁵⁰ **Obecnstvím** v Kristově spásném kříži, **v Kristově jedině a jedinečné oběti se Boží církvi dostává kněžského důstojenství a poslání**, tj. obecného kněžství. Hovoříme-li o kněžství ve vztahu k církvi, pak nejde a nemůže jít o jiné kněžství, než je kněžství Kristovo. Kněžství církve je vždy kněžstvím účastným, tj. je podíle-

47| Srov. původní tichou modlitbu kněze před modlitbou nad dary, ve které znějí mimo jiné tato slova: „Vímť, že já sám nejsem vlastním knězem lidu tvého tohoto, nýbrž Kristus, Syn tvůj obětovaný, v němžto chválu Tobě vzdáváme i přesvatému Duchu Všeživiteli po věky věkův.“; a dále pak epiklési v rámci kánonu, ve které se o Kristově oběti praví: „Budiž, Bože, dosti oběti té čisté, slavné, neposkvrněné, a zlému konec.“ Liturgie. In: *Zpěvník písní duchovních ČČSH*. Upravil Dr. Karel FARSKÝ. 11. vyd. Praha: 1930, s. 246n a 254.

48| VOGEL, *Církev v sekularizovaném světě*, s. 191.

49| TRTÍK, *Slovo víry*, s. 27.

50| TRTÍK, Zdeněk. Ježíš Kristus. *Theologická revue*, 1976, roč. 9, s. 13.

ním se na kněžství Ježíše Krista ve víře a následování. V tomto smyslu není kněžská služba dílčím, ale naopak fundamentálním, inkluzivním charakterem všech služeb v církvi i církve ve světě a pro svět: „Celé církevní společenství je povoláno ke kněžské službě, neboť všichni jsou povoláni ke svědectví, ke zvěstování, k modlitbě, k díkůčinění, k sebeobětování, a k činné lásce.“⁵¹ *Základy víry* bytostně kněžskou existenci církve charakterizují následovně: „Boží církev se uprostřed všeho lidu osvědčuje bázni před Bohem, kázní života, ochotou trpěti pro Krista, láskou, trpělivostí, službou, činěním dobra všem a zápasem o spravedlivý řád společnosti podle Boží vůle.“⁵² Kněžství všech údů Boží církve záleží v sebeobětování jejich života, v oběti jejich vlastní osoby Bohu, a to v lásce k němu i k druhým lidem a v úctě k jeho stvoření. Celou svou obětující se existencí, činností i svědectvím slova přináší Kristova církev spásu světu.⁵³ Podle *Základů víry* patří ke kněžství Boží církve rovněž konání bohoslužeb, hlásání Božího slova, vysluhování svátostí a pastýřská služba. Toto jednání zvláštním způsobem přispívá k uchování, ožívání a rozvíjení obětního, tj. kněžského charakteru církve Kristovy.⁵⁴ Slavením bohoslužby a svátostí, společným sdílením Božího slova a všestrannou pastýřskou péčí údů o sebe navzájem se Boží církev stává tím, čím ve svém povolání již je: „Kněžství Boží církve záleží v milosti vyvolení k obětnímu obecenství v jediné pravé oběti Ježíše Krista a tak i k účasti věčného života v Ježíši Kristu vzkříšeném a oslaveném, i v poslání zvěstovati spásu všem lidem.“⁵⁵

Svátostným znamením přijetí účasti na Kristově spásném kříži je **křest**. Ti, kdo křest přijali, přijímají ve víře a následování rovněž účast na kněžském charakteru obecenství Božího lidu. Tato účast je stále znovu ožívována a formována při liturgickém **obecenství večeře Páně**, které je reálnou účastí v Kristově spásné oběti. Nedílnou součástí téže účasti je i podíl na charismatickém bratrství a sesterství společného života v místní obci, jehož viditelným znamením je **biřmování**.⁵⁶ Svátostná znamení naší účasti na Kristově spásné oběti i na jeho vzkříšení a oslavení svědčí o tom, že nejnítěrnější realitou křesťanské existence je Duch svatý. Je principem veškeré víry, naděje a lásky, stále hlubšího osobního poznání pravdy křesťanské zvěsti i obecné křesťanské tradice.⁵⁷

51 | VOGEL, *Církev v sekularizovaném světě*, s. 191n.

52 | ZV, čl. 38, s. 19.

53 | TRTÍK, *Kněžství Boží církve*, s. 139.

54 | ZV, čl. 345, s. 99.

55 | ZV, čl. 344, s. 99.

56 | Srov. ZV, čl. 33, s. 17; čl. 312, s. 92; čl. 320, s. 94.

57 | TRTÍK, Zdeněk. K naší křesťanské existenci. *Theologická revue*, 1975, roč. 8, s. 10n.

Je patrné, že ve křtu založené obecné kněžství církve je něčím jiným než demokracií v církvi. V mnohých diskuzích na půdě CČSH se tento rozdíl opomíjel a za vlastní výraz obecného kněžství všech pokřtěných se často pokládalo právo tzv. laiků na účast v orgánech církve. Pro další život církve je varující, že takto často smýšleli sami laici.

3. Svátostné kněžství a jiná ministeria

Rozvinutím teologie obecného kněžství církve navázala CČSH na dědictví české i světové reformace. Z katolického dědictví, jak jsme uvedli již dříve, si mimo jiné v praxi uchovala též kněžství svátostné. **Svátostným znamením** obětního obecnství celé církve v Kristově spásné oběti je **liturgické obecnství večeře Páně**, jež je v podstatě ustanoveno Ježíšovým jednáním, tradicí slov z tzv. poslední večeře s učedníky a praxí prvotní církve, jak je uchovává svědectví Nového zákona. Charakter slavení večeře Páně předpokládá a vyžaduje zvláštní službu, která viditelně zpřítomňuje (reprezentuje) jednání Krista ve shromážděné místní obci. Tato zvláštní služba, jež spočívá zejména v předsednictví při slavení večeře Páně, má charakter kněžství a je **částí a zároveň podmínkou** kněžství Božího lidu.⁵⁸ Proto je oddělení k této službě charakterizováno jako **přenesení služeb obecného kněžství církve Kristovy na její některé údy** (tj. svěcence), jež znamená pověření k všestranné péči o obětní obecnství místní obce a její charismata.⁵⁹ Tímto přenesením služeb nezaniká kněžství celé Boží církve, naopak je upevňováno a prohlubováno. S ohledem na význam i charakter zvláštní kněžské služby pro obětní obecnství a na její vztah k obecnému kněžství je akt přenesení služeb obecného kněžství pokládán za **svátostný akt svěcení**. Proto je tato služba označována za **svátostné a služební kněžství, jež má trvalý charakter**.⁶⁰ Pro jeho vnitřní původ v kněžství obecném pak nemůže být principiálně omezeno na muže, nebo ženy.

Potřeba základním způsobem teologicky objasnit charakter svátostného kněžství a stanovit principy jeho vztahu ke kněžství obecnému byla nejspíše důvodem,

58| „Tato služba je nutným předpokladem účasti obce v oběti Ježíše Krista a prostředkuje ji. Je částí a současně podmínkou kněžství Boží církve. V tom záleží nutnost a oprávněnost zvláštního kněžského stavu v Boží církvi a důvod pro svátost svěcení kněžstva.“ TRTÍK, Kněžství Boží církve, s. 139n.

59| „Přenesení služeb kněžství na svěcence znamená pověření k všestranné péči o obětní obecnství obce zvláště konáním bohoslužeb, hlásáním Slova Božího, vysluhováním svátostí a pastýřskou službou.“ ZV, čl. 345, s. 99.

60| Srov. Stručný komentář, s. 20n. Domníváme se, že přijetí rozlišení mezi výrazy „svěcení“ („svátostný akt svěcení“, „svátost svěcení“) a „kněžské/jáhenské/biskupské(?) svěcení“ by umožnilo lépe reflektovat v našem teologickém myšlení anglofonní rozlišování mezi obecným výrazem „ordination“ a specifickými akty ordinace „ordination of a bishop/priest/deacon“, se kterým se můžeme setkat ve většině ekumenických dokumentech zaměřených na diskusi o úřadech a službách v církvi.

proč se *Základy víry* nezmiňují o jednotlivých formách svátostného kněžství, jak jsou trvale platné v bohoslužebné praxi ČČSH, tj. o jáhenské, „kněžské“ (duchovní) a biskupské. Základním ekleziologickým principem ČČSH v otázce kněžství je poznání, že „noselem plného kněžství v instituci církve není biskup, nýbrž Boží církev (Kristova ekklésia).“⁶¹ Proto je to vždy Boží církev, která předává (přenáší) své nezadatelné kněžství na vybrané osoby, nikoli biskup sám z moci svého úřadu na základě apoštolské posloupnosti.

Služby jáhna, kněze - duchovního a biskupa jsou od sebe odlišné formy jednoho svátostného kněžství,⁶² které se od sebe neliší mírou moci či původnosti, ale specifickým charakterem a mírou odpovědnosti a nároků kladených na ně.⁶³ Pouze v tomto smyslu hovoříme o **stupních** svátostného kněžství, popř. svěcení. Instiční hierarchický řád nevyjadřuje duchovní, mravní a lidské vztahy nadřazenosti a podřazenosti, nýbrž toliko funkční a služebné vztahy nadřazenosti a podřazenosti, jež jsou vlastní každé lidské organizaci.⁶⁴

3.1. služba duchovního („kněze“)

Základní formou svátostného kněžství v církvi je služba kněží – duchovních.⁶⁵ Nikoli na základě volby, ale na základě rozhodnutí diecézní a ústřední rady ČČSH (které se však děje hlasováním) je vybraným osobám skrze svátostný úkon **kněžského svěcení** svěřena služba duchovního. Ta spočívá především a zpravidla ve slavení liturgie, v kazatelské a učitelské činnosti, v řádném vysluhování svátostí křtu, večeře Páně, smíření, manželství i útěchy nemocných a ve všestranné pastýřské péči o svěřenou náboženskou obec a o ty, kdo žijí na jejím území, i když nejsou členy církve. V dosavadní tradici ČČSH byla při veškerém respektu ke službě biskupské považována právě služba kněze - duchovního za principiální službu, skrze kterou je budována *ekklésia*.⁶⁶ Tento základní význam služby kněze je třeba vidět v souvislosti s důrazem, který ekleziologie ČČSH klade na duchovní společenství místní obce, které je základní existenční formou Kristovy církve ve světě.

61| TRTÍK, Zdeněk. Norma a tradice svěcení kněžstva v ČČSH. *Theologická revue*, 1977, 10 (4), s. 94.

62| „Církev československá husitská uchovává tři základní podoby svátostného kněžství – jáhenskou, kněžskou a biskupskou, tak jak jsou ve svých zárodcích zachyceny v Novém zákoně.“ Služby v církvi, s. 21.

63| Srov. Služby v církvi, s. 31: „Jeho (biskupa) služba není v Církvi československé chápána jako vyšší stupeň kněžství, od něhož by se odvozovaly tzv. stupně nižší.“

64| TRTÍK, Norma a tradice, s. 96.

65| Služby v církvi, s. 29-31.

66| Srov. „Kněz v ČČS je duchovní, který svěcením dostává plnou duchovní moc vésti církev k jejímu cíli a jejími prostředky. Biskup v ČČS je kněz, který je církvi pověřen, aby dožíral nad duchovní správou celé církve nebo jejích částí.“ *Učení náboženství křesťanského*, s. 42.

K podstatným prvkům svátostného obřadu kněžského svěcení jako specifické formy svátosti svěcení patří biskupská modlitba s prosbou o Ducha svatého, vzkládání rukou a žehnací modlitba světitelů. Obřadu kněžského svěcení vždy preziduje (předsedá) biskup/biskupka. K podstatným prvkům se dále druzí zvěstování Božího slova, přímluvné modlitby lidu, testimonium obce a instituce, na které svěcenec obdržel své teologické vzdělání, slib, vyznání víry, předání liturgických předmětů: Písma, kalicha s paténou a štoly.⁶⁷ Kněz – duchovní je vždy svázán s určitou diecézí a do výkonu své služby v určité náboženské obci je uváděn biskupem prostřednictvím obřadu instalace.

3.2. služba jáhna

Druhou specifickou formou svátostného kněžství je služba jáhna.⁶⁸ Opět pouze na základě rozhodnutí diecézní a ústřední rady ČČSH je vybraným osobám skrze svátostný úkon **jáhenského svěcení** svěřena služba jáhna (diákona/diákonky). Ta spočívá především a zpravidla v pastýřské péči s výrazným sociálním a charitativním zaměřením a ve službě slovem. Při výkonu své služby jsou jáhni svěřeni odpovědnosti kněží – duchovních, jimž zejména pomáhají v jejich kněžské službě. Jáhenská služba má charakter trvalého daru a celoživotního závazku. Přispívá tak k plnosti a rozmanitosti služeb Kristovy církve. K podstatným prvkům obřadu jáhenského svěcení jako specifické formy svátosti svěcení patří biskupská modlitba s prosbou o Ducha svatého, vzkládání rukou a žehnací modlitba světitelů.

3.3. služba biskupa

Vyjma výjimečného způsobu ustavení prvních biskupů ČČs, jenž byl dán historickými okolnostmi,⁶⁹ je úkon svěcení vyhrazen **službě biskupa v obecnství kněží**. Při úkonu svěcení je trvalé kněžství Boží církve a na něm založené pověření biskupa světit reprezentováno **spoluúčastí tzv. laických světitelů** a oznámením o **volbě biskupa**.⁷⁰ Služba biskupa⁷¹ se podílí na svátostném kněžství a je zvláštním způsobem zaměřena na budování vzájemného obecnství víry, naděje a lásky mezi místními obcemi církve Kristovy, na prohlubování jejich jednoty a na péči o soulad

67| *Agenda*, první část, s. 22-24, 93-97.

68| Služby v církvi, s. 28-29.

69| Srov. FARSKÝ, Karel. Svěcení a zřizování duchovních ČČS. In: *Zpráva o 1. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově*. Praha: Ústřední rada ČČS, 1924, s. 153-176.

70| Domníváme se však, že s ohledem na teologické zdůvodnění služby biskupa nemůže být v případě nouze nepřítomnost laických spolusvětitelů důvodem ke zpochybnění legitimacy úkonu svěcení.

71| Služby v církvi, s. 31-33.

jednotlivých charismat v nich. Tento úkol koná zejména společným slavením večeře Páně, péčí o věrnost apoštolské zvěsti Nového zákona, vysluhování svátosti biřmování a svátosti kněžství, pastýřskou péčí o svěřené služebníky v církvi i jejich rodiny a všestrannou dozorčí činností nad životem obcí v diecézi, a to vždy ve spolupráci s pravidelně volenou diecézní radou, tj. kolegiálně.⁷²

Teologická reflexe služby biskupa v ČČSH je stále nedostatečná. Převažuje její pojmání jako služby dozorčí, tedy administrativně-správní, až téměř manažerské.⁷³ Pro současnou situaci ČČSH je příznačný nárůst reálných pravomocí i odpovědnosti biskupské služby, který posiluje tendenci k jejímu dozorčímu pojetí. To je však třeba vyvážit důrazem na teologické určení charakteru biskupské služby, který – vedle péče o apostolicitu - spočívá v jejím nezadatelném významu pro utváření jednoty církve. Nejde jen o jednotu a společný život místních obcí ČČSH. Biskupský sbor⁷⁴ je povolán i k péči o **růst jednoty Kristovy církve** v ekumenickém obecenství historických církví.⁷⁵ tento aspekt biskupské služby je zosobněn ve službě **biskupa-patriarchy**.⁷⁶

Biskupové se podílejí na **ordinaci** nově zvolených biskupů a biskupek, na jejich **instalaci** i na **instalaci** nového biskupa-patriarchy. Výraz „ordinace“ označuje v liturgické tradici ČČSH úkon přenesení služeb kněžství Boží církve na ty, kdo byli církví volbou vybráni, aby jim byla svěřena služba biskupa. Ačkoli to v dějinách ČČSH nebylo vždy dostatečně patrné, svým **obsahem, smyslem a záměrem** má ordinace jednoznačně **svátostný charakter** a kněžský charakter biskupské služby je trvalého rázu.⁷⁷ Ordinace je neopakovatelným svátostným úkonem. Oproti tomu „instalace“ je nesvátostný obřad uvedení biskupa či biskupky do funkce patriarchy nebo opětovného uvedení již ordinovaného biskupa/biskupky do služby biskupa. Instalace je tedy ze své podstaty aktem opakovatelným.

72| Srov. TRTÍK, Kněžství Boží církve, s. 141.

73| Srov. Služby v církvi, s. 31: „Biskup je kněz zvolený zástupci církve, duchovními i laiky, a pověřený konat v obvodu diecéze dozorčí službu nad řádným zvěstováním Božího slova, konáním svátostí a řádným křesťanským životem jednotlivých obcí.“

74| Srov. Služby v církvi, s. 33: „Biskupská služba je vykonávána kolegiálně. V diecézi tuto službu koná biskup ve spolupráci s vikáři, duchovenským sborem, staršími a všemi pokřtěnými. V celé církvi ji vykonává biskupský sbor ve vzájemné spoludovědnosti a ve spolupráci s celým duchovenským sborem.“

75| Přehlížení tohoto základního smyslu biskupské služby je i v dokumentu „Církev československá husitská ve vztahu k ekumeně“. In: *VIII. sněm Církve československé husitské: Průběh, dokumenty, poselství*. Praha: 2014, s. 75-89., ve kterém se na relevantním místě (s. 79-81) o biskupské službě nepraví zhola nic.

76| Služby v církvi, s. 33.

77| Srov. TRTÍK, Norma a tradice svěcení kněžstva, s. 95. Srov. též Služby v církvi, s. 32, zejména čl. V.3.5.: „Obřad zřizování (ordinace) biskupa nese znaky svěcení.“

K podstatným prvkům biskupské ordinace jako specifické formy svěcení kněžstva patří vzkládání rukou a modlitba s prosbou o Ducha svatého. Církev tím vyjadřuje, že služba biskupa má charakter úřadu a současně i charismatu. K podstatným prvkům se dále druzí přímluvné modlitby lidu, oznámení o volbě, zvěstování slova Božího (čtení Písem a homilie), vyznání víry, slib, svatodušní píseň a exhortace.⁷⁸ Obřadu opětovné instalace biskupa do služby biskupa zachovává tyto přidružené liturgické prvky, ale vynechává podstatné prvky biskupské ordinace.

3.4. *jiná ministeria* (služebnosti)

V životě církve a jednotlivých místních obcí se vedle svátostného kněžství uplatňují v různé míře další služebnosti (*ministeria*). I jim církev svěřuje péči o dílčí oblast své kněžské služby ve světě, koná tak ale prostřednictvím nesvátostného obřadu **pověření a vyslání**. Podstatným prvkem obřadu je žehnací modlitba biskupa s rukama vztaženými nad kandidátem/kandidátkou a vyslání ke službě. Pověření k takové službě je vždy dočasné a biskup je na základě rozhodnutí diecézní rady může odejmout. Ke službě v církvi je pověřován a vyslán **kazatel, katecheta a pastorační asistent**.⁷⁹

4. Výhled

K základním znakům současné situace ČČSH patří nárůst faktické zodpovědnosti duchovních za plnění administrativních a ekonomických nároků života místních náboženských obcí i celku církve, často obtížné získávání laiků pro dobrovolnou činnost v orgánech nezbytných pro zachování episkopálně-presbyterního charakteru církve, faktická izolovanost jednotlivých náboženských obcí od sebe navzájem, v mnoha obcích zápas o základní kontinuitu jejich života (bolestná nepřítomnost dětí či mladých lidí), převládání orientace duchovních na poskytování „služeb“ veřejnosti, větší nárok na společné konsenzuální rozhodování biskupů s ohledem na nárůst jejich odpovědnosti za ekonomická rozhodnutí v diecézích. V důsledku toho se stále více fakticky mění podoba, uspořádání i charakter obecnosti církve, která reaguje nejčastěji tvorbou nových řádů či novelizací řádů stávajících, nárůstem administrativy, zvýšeným tlakem na efektivní práci duchovních a tvorbou nových dokumentů, které mívají poměrně malý praktický dopad na duchovní život církve a její svědectví. Rizikem tohoto trendu v církvi je nárůst klerikálních prvků a přeměna církve v profesionální organizaci duchovních. Proto je potřebná teologická reflexe faktických změn, jimiž církev prochází. Východiskem k ní je stanovení

78| Agenda, třetí část, s. 7 a 25-27.

79| Agenda, třetí část, s. 28-35.

ekleziologických principů, o které jsme se pokusili. Vymezují hranice, za kterými již instituční církev přestává být církví Kristovou, a formální zásady pro obnovu jejího života.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

THDR. KAREL FARSKÝ A ČESKOSLOVENSKÁ NÁRODNÍ DEMOKRACIE (ČSND) 1918–1920

JAROSLAV HRDLIČKA

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

ThDr. Charles Farsky and Czechoslovak National Democratic Party (CzNDP) 1918–1920

Abstract: Czechoslovak National Democratic Party was established in 1918 (Charles Kramar, Antonín Hajn, Adolf Stránský etc.). Charles Farsky (1880–1927), Czech Roman Catholic priest, after World War I., he joined the clergy's reformist movement in the Roman Catholic Church. In 1918 a member of the Czechoslovak National Democratic Party. Books 1919–1920: Czech religious problem (Prague 1919), The Papacy and the Czech nation (Prague 1920).

Keywords: Czechoslovak National Democratic Party; Charles Farsky; Charles Kramar; Antonín Hajn
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 82 - 88.

Československou národní demokracii (ČsND) lze vnímat jako významnou složku československého politického stranictví mezi světovými válkami. V historické literatuře z doby totality je zobrazována jako pravicová nacionalistická strana zastupující zájmy velkého českého kapitálu. Historické bádání po roce 1989 toto schematické hodnocení postupně opravuje. Tímto směrem se chce ubírat i tento příspěvek.¹

Československá národní demokracie vznikla na jaře 1918 sloučením Národní strany svobodomyšlné (mladočeské), Strany státoprávně pokrokové (Antonín Hajn), Moravské lidově-pokrokové strany (Adolf Stránský), části Pokrokové strany – realistů a Staročechů. Na sjezdu konaném na jaře 1919 byl tento sjednocovací a transformační proces, který započal již během první světové války, dovršen.²

Ve sjezdovém programu strany zazněly myšlenky budování národního státu nadřazeného dílčím zájmům společenských skupin, demokracie bez levicových

1] BROKLOVÁ, Eva, TOMEŠ, Josef a PEHR, Michal. *Agrárníci, národní demokraté a lidovci ve druhém poločase první Československé republiky*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, 2008, s. 130.

2] LUSTIGOVÁ, Martina. *Karel Kramář. První československý premiér*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 238; ŠETŘILOVÁ, Jana. *Alois Rašín. Dramatický život českého politika*. Praha: Argo, 1997, s. 53.

zkratů, smíru v sociální sféře provázeného souhrou kapitálu i pracujících a odluky církve od státu. Hlavními představiteli strany se stali Karel Kramář, Antonín Hajn, Alois Rašín, Viktor Dyk a další. Předními periodiky strany byly Národní listy a Česká revue.³

Do této politické strany se vřadil i Karel Farský. Jeho vztah k ní se promítl do dvou jeho spisů z let 1919–1920 (*Český problém církevní, Papežství a národ český*). V první polovině osmdesátých let minulého století na tuto skutečnost během své přednáškové činnosti na HČBF opakovaně upozornil i prof. Zdeněk Kučera.

Roku 1919 vydal Farskému v Praze politik ČsND a nakladatel Antonín Hajn (v knižnici časových úvah *Vojna a mír* svého nakladatelství) první uvedený spisek *Český problém církevní*.⁴ Ocitl se v této knižnici ve společnosti projevů českých státníků, politiků i kulturních pracovníků, mezi nimiž najdeme presidenta T. G. Masaryka, Viktora Dyka, či Jaroslava Kvapila.⁵ S A. Hajnem Farský udržoval během první světové války i po ní politické kontakty, jež tímto způsobem dokázal v novém státě Čechů a Slováků zviditelnit.

Farského *Český problém církevní* je třeba vnímat v kontextu s dalšími politickými a historickými spisy, jež nakladatelství A. Hajna v době jeho vytištění vydávalo. Jeho autor se věnoval na počátku spisku politické orientaci katolických duchovních v roce 1918. Uvádí, že v Čechách existují dvě politické strany, jež svým programem i národním významem daly těmto duchovním prostor, Agrární strana a Československá národní demokracie.⁶ Farský zde vzpomíná, že do ČsND vstoupil již na jaře 1918 spontánně s řadou dalších katolických kněží. Byl mu blízký jak program této strany, tak i soustředění části české inteligence v jejích řadách.⁷

Zatím co program sociálně demokratické strany hodnotil (podle Farského) náboženství jako záležitost jednotlivce, ČsND mu náboženský problém prezentovala

3] KÁRNÍK, Zdeněk. *České země v éře první republiky (1918–1938) I. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918–1929)*. Praha: Libri, 2003, s. 327–328.

4] HAJN, Antonín dr. (1868–1949), čs. politik a žurnalista, vůdce pokrokového hnutí čs. mládeže na přelomu 80. a 90. let 19. století, odsouzen v procesu s Omladinou. Nejprve působil v Radikálně pokrokové straně (1897–8), od r. 1908 ve Straně státoprávně pokrokové. Ta na jaře 1914 požadovala vytvoření samostatného čs. státu i mimo rámec Rakouska-Uherska. Za války byl činný v Maffii; srov. též HOFFMANN, Roland J. T. G. *Masaryk und die tschechische Frage*. München: Oldenbourg, 1988, s. 301–314; URBAN, Otto. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 486–487.

5] *Prvé poselství presidentovo (22. prosince 1918) a odpověď Národního shromáždění (27. března 1919)*. Připojena řeč referenta Antonína Hajna a doslov předsedy Národního shromáždění Františka Tomáška. Praha: nakladatel A. Hajn, 1919, s. 81; srov. též *Vojna a mír. Sběrka časových věcí. Nabídkový leták nakladatelství dr. Antonína Hajna z roku 1919*, s. 1.

6] FARSKÝ, Karel. *Český problém církevní*. Praha: nakladatel A. Hajn, 1919, s. 3. Republikánská strana zemědělského a malorolnického lidu (RSZML), původně Česká strana agrární, vznikla již roku 1899.

7] FARSKÝ, *Český problém církevní*, s. 5.

jako věc veřejnou, k jehož řešení chtěla využít i sil reformně církevně naladěných katolických kněží. Ti mu s pomocí této strany mohli usilovat o prosazení svých reformně církevních požadavků i v Římě.⁸

Farský pak další argumentaci svého spisku opírá o předpověď nárůstu přestupů českých katolíků do protestantských církví z důvodu nerealizovaných církevních reforem, vyslovenou K. H. Borovským v jeho článku uveřejněném v Národních novinách 7. června 1849. Článek ve svém spisku uvádí bez názvu.⁹

I když Farský dále konstatuje, že Havlíčkovy předpovědi počtu přestupů se neuskutečnily, lituje i, že k jím požadovaným reformám římskokatolické církve dosud nedošlo. Realizaci těchto reforem pokládá za nutnou a podává ve svém spisku i jejich výčet.¹⁰

Politickou podporu jejich přijetí v Římě chce Farský nalézt právě u předních politiků Československé národní demokracie. Opírá se ve své argumentaci o třetí část rozsáhlé studie předního českého politika Karla Kramáře *Ruská krise*, uveřejněné v 11. ročníku České revue roku 1918. Ta pod názvem *Církev a duchovenstvo* byla věnována ruské ortodoxní církvi. Farský z Kramářova rozboru situace v této církvi dedukuje kladné naladění politika pro reformu římskokatolické církve v Čechách.¹¹ V tom nebyl příliš daleko od pravdy. Jak K. Kramář naznačil ve své posmrtné vzpomínce na K. Farského, byl některým reformám římskokatolické církve, nikoliv však rozchodu katolických modernistů s Římem, po vzniku ČSR nakloněn.¹²

Závěrečná část spisku *Český problém církevní* je vyplněna komentáři k části reformně církevních požadavků českých katolických modernistů, úvahami o možnosti jejich přijetí Římem a odhady míry ideových opor prosazení těchto požadavků v programních vyjádřeních Československé národní demokracie.

Farského spisek *Český problém církevní* lze hodnotit jako jedno z jeho předních, i když historiky a teology méně známých děl. Dokládá snahu jeho autora nalézt pro církevně reformní požadavky katolického kněžstva politické opory mezi některými předními politiky ČsND. Mezi ně patřil vedle K. Kramáře i nakladatel Farského spisku A. Hajn, jenž se na jaře roku 1918 podílel na spojení Strany státoprávně pokrokové se vznikající Československou národní demokracií.

8| FARSKÝ, *Český problém církevní*, s. 8-9, 12.

9| FARSKÝ, *Český problém církevní*, s. 17; srov. též BOROVSÝ, Karel Havlíček. Reformy v církvi. In: *Duch Národních novin*. Kutná Hora: vlastním nákladem, 1851, s. 142-143.

10| FARSKÝ, *Český problém církevní*, s. 18-19.

11| FARSKÝ, *Český problém církevní*, s. 20-22; srov. též KRAMÁŘ, Karel. Ruská krise. *Česká revue*. roč. 11/1918, s. 641-659; KRAMÁŘ Karel (1860-1937), čs. a československý politik, první ministerský předseda ČSR.

12| KRAMÁŘ, Karel. Mé styky s Dr. Farským. In: *Sborník Dra Karla Farského*. Praha: TND ČČS, 1928, s. 168.

Farského spis *Papežství a národ český*, který napsal pod pseudonymem Pavel Nemo, vydal nakladatel Bedřich Kočí v knižnici Právnických a politických příruček.¹³ Ta zařazovala k vydání díla spjatá s emancipačními politickými i sekularizačními církevními ději v Čechách a českém exilu během první světové války a po ní.

V této knižnici vyšla roku 1918 edice válečných dokumentů *Tři projevy národa českého: 1. Projev českých spisovatelů; 2. Prohlášení poslanců z 30. května 1917; 3. Tříkrálová deklarace generálního sněmu českého*. Roku 1919 ji následovala edice kulturního historika Cyrila Merhouta *Dokumenty našeho osvobození. Provolání, vyhlášky, sněmovní řeči, projevy prezidenta Spojených států amerických, noty ministrů a jiné politické akty, týkající se osudů českého národa za světové války až do prvního poselství presidenta Masaryka*.¹⁴

Vedle Farského spisu o papežství zde vyšlo třetí vydání sociálně – ekonomické studie belgického ekonoma a historika Émile Louis Victor de Laveleye *Protestantism a katolicism ve svém poměru ke svobodě a blahobytu národů*.¹⁵ V knižnici vyšly i práce věnované dějinám pozemkové a sociální reformy, právu dětí, či zdanění obyvatelstva.¹⁶

Jak již bylo naznačeno, nakladatelství v knižnici Právnických a politických příruček věnovalo vydavatelskou pozornost především vydávání pramenů z cesty českých literátů a politiků během první světové války k neaktivistické a nerakouské politice, směřující postupně k vytvoření státu Čechů a Slováků. Zde je třeba poznamenat, že na tuto cestu se vydali i někteří spisovatelé – kněží modernisté, kteří za 1. světové války své politické myšlení dokazovali konkrétními činy. S prvními čtyřmi lety dějin CČSH spjatý Bohumil Zahradník Brodský podepsal v květnu 1917 Projev českých spisovatelů k českému poselstvu na říšské radě, vznikající v atmosféře národní a sociální radikalizace české společnosti.¹⁷

13 | KOČÍ, Bedřich (1869–1955), knihkupec, nakladatel, spisovatel theosofické literatury a léčitel. Vydával českou a světovou klasickou literaturu, slovníky, encyklopedie, právnícké i politické spisy. V letech 1925–29 vydal dvousvazkový *B. Kočího Malý slovník naučný*, na němž pracovalo 71 odborníků, včetně teologů CČSH. Obsahuje cca 100 000 hesel a odkazů.

14 | MERHOUT, Cyril (1881–1955), čs. kulturní historik, od r. 1918 působil jako úředník MŠANO v Praze.

15 | Spisek je věnován církevní správě a dějinám papežství. První vydání realizoval A. Hajn roku 1895; DE LAVELEYE, Émile (1822–1892), belgický ekonom a historik.

16 | Nakladatelství B. Kočího vydávalo i knižnici Naše vzpomínky, řízenou dr. Cyrilem Merhoutem. V ní vycházela méně rozměrná díla předních českých historiků, zaměřená tématicky na český stavovský odboj proti Habsburkům 1618–1620, revoluční léta 1848 a 1918. Vyšly zde spisky předních českých historiků Bedřicha Mendla, Kamila Krofty a dalších.

17 | Projev českých spisovatelů. In: *Dokumenty našeho osvobození*. Praha: B. Kočí, 1919, s. 51; srov. též JIROUŠEK, Bohumil, *Obraz války v románové a povídkové tvorbě Bohumila Zahradníka-Brodského*. In: *Odras první světové války v umění a vědě. Sborník příspěvků z vědecké konference konané 7. listopadu 2003*. České Budějovice: JM, 2005, s. 110–115. Do Brodského díla se promítala válka velmi konkrétně.

V knihovnici vyšel i Farského spis *Papežství a národ český*. Pro čtenáře může být orientující seznam užité odborné literatury, s jejíž pomocí vznikl. Autor předně užil dva spisy významného francouzského historika, bohemisty Ernesta Denise (*Konec samostatnosti české, Čechy po Bílé hoře*). Dále využil Komenského Historii o těžkých protivenstvích církve české. Pracoval i se dvěma knižními soubory textů Josefa Laciny (*Česká kronika, Obecná kronika, čili Vypravování o národech vzdělaných od dob nejstarších až po naše časy*), jež byly využívány v této době především při středoškolské výuce i osvětové práci. Farský se s nimi pracovním obznanil s vysokou pravděpodobností na II. českém státním reálném gymnasiu v Plzni, kde v letech 1914–1919 vyučoval.¹⁸

Dalším užítým dílem byla *Česko-moravská kronika, kniha 5, Dějiny Čech a Moravy od roku 1620 do roku 1648* J. J. Kořána, A. Rezka a K. V. Zapa.¹⁹ Z historických pramenů Farský užil především řeči biskupa J. J. Strossmayera proti papežské neomylnosti, z roku 1870.²⁰

Farského pochopení českých církevních dějin jako svébytného celku (jenž má pro něho svůj směr, ale i cíl) ve spise nejvýrazněji inspiroval historik E. Denis díly *Konec samostatnosti české a Čechy po Bílé hoře*.²¹ Celkové ideové vyznění Farského spisu je podřízeno modelu Denisova pochopení českých dějin. Farského eklektický a populárně psaný spis se však pohybuje svou odbornou úrovní daleko za díly tohoto historika.

J. Pánek dělí českou historiografii mezi Palackým a Gollem na konzervativně absolutistickou (V. V. Tomek, A. Rezek) a liberální (Gindely, Kalousek). Dílo cizince Denise vidí jako více ozvučné vůči tomuto prvnímu okruhu české historiografie.²² D. Olšáková pak upozorňuje, že to bylo Denisovo kontinuální pojetí českých dějin, jež tohoto cizince zařadilo mezi nejvýznamnější (dodal bych i nejlivnější) české historiky.²³

18] Česká kronika I – V., vyšla v letech 1893, 1894, 1896. 1. díl – Od dob nejstarších po rok 1306, 2. díl (2. svazky) – Od roku 1306 po rok 1526, 3. díl (2 svazky). Obecná kronika vycházela v letech 1898 až 1903 ve čtyřech svazcích: I. Starý věk, II. 1, II. 2. Středověk, III. Nový věk; LACINA, Josef (1850–1908), čs. středoškolský pedagog, historik, spisovatel.

19] KOŘÁN, Josef Jan (1838–1912), čs. novinář a politik; REZEK, Antonín (1853–1909), čs. historik a politik; ZAP Karel Vladislav (1812–1871), čs. spisovatel, historik.

20] STROSSMAYER, Josip Juraj. *Řeč biskupa Strossmayera pronesená v koncilu vatikánském při debatě o neomylnosti papežské*. Boskovice: nákl. vlastním, 1903, s. 30; STROSSMAYER, Josip Juraj (1815–1905), chorvatský církevní hodnostář, teolog a politik.

21] DENIS, Ernest (1849–1921), francouzský historik, slavista.

22] PÁNEK, Jaroslav. Pekařovo pojetí předbělohorské doby. In: *Josef Pekař a české dějiny 15. – 18. století*. Semily: SOA, 1994, s. 75 n.

23] OLŠÁKOVÁ, Doubravka. *Obraz Německa v díle a korespondenci Ernesta Denise a dalších francouzských sla-*

Farského toto pojetí českých dějin zaujalo evidentně svou demokratičností i duchovním ukotvením v mnohém blízkém Palackému, ale i těm z žáků Jaroslava Golla, kteří se inspirovali vedle myšlenek tohoto svého učitele i Masarykovým pojetím českých dějin.

Po úvodu spisu se v oddíle *Papežství* K. Farský věnuje charakteristice jeho vzniku i jeho dějinám ve starověku, středověku i raném novověku (s. 13–49). Pak rozděluje české dějiny na čtyři časové etapy, v rámci nichž usiluje zachytit ve druhé, rozměrnější části svého spisu (s. 51–198) stýkání a potýkání se Čechů a Čech s papežstvím:

1. *Doba nejstarší (450–1434)*. Od usazení Čechů v našich zemích do bitvy u Lipan.
2. *Doba druhá (1434–1547)*. Od bitvy u Lipan do zkázy českých měst Ferdinandem I.
3. *Doba třetí (1547–1620)*. Od zkázy českých měst do bitvy na Bílé hoře.
4. *Doba čtvrtá (1620–1918) Všeobecná zkáza*. Od bitvy na Bílé hoře do vzniku ČSR.²⁴

Spis *Papežství a národ český* byl zaznamenán i v intelektuálním prostředí římskokatolické církve. Jeho anonymní anotace vyšla roku 1920 ve významné katolické teologické a literární revue *Hlídka*. Aniž by její pisatel znal autora spisu skrytého za pseudonymem, charakterizoval jeho text jako nedbalý. Zaměřil se i na jazykový styl a některé věcné nedostatky spisu.²⁵

I dnes je možno se při četbě tohoto rozměrného díla tázat, proč mu jeho autor nevěnoval více pracovního úsilí, ale i metodologické a jazykové pečlivosti. Farský si v něm určitě nekladl za cíl stvořit široce pramenně podložené historické pojednání k tématu dějin papežství. Na to je pramenná základna jeho spisu příliš úzká.

Podstatnou pro pochopení cílů spisu je i skutečnost, že jej autor nevydal pod svým skutečným jménem. Pavel Nemo, zřejmě jméno apoštola Pavla z Tarsu, šířitele křesťanství a příjmení vyjadřující konspirační tajemství. Farský svůj spis psal ze skrytosti jako (svého druhu) publicistický, do značné míry až pamfletický text, jímž chtěl rychle (a v historické argumentační perspektivě) zasáhnout do diskuse o reformách v římskokatolické církvi v Čechách a na Moravě. Při jeho volbě pseudonymu mohla hrát roli i skutečnost, že nakladatel spisu B. Kočí psal teosofické úvahy pod pseudonymem Pavel. Farského textu jistě mnohde chybí jazyková noblesa i teologická jasnost, neschází mu však vůle klást ve zřetelné zkratce otázky, jež byly navozeny přelomovou dobou.

vistů ve 2. polovině 19. století. Praha: Diplomová práce. FSV UK, 2002, s. 61.

24| NEMO, Pavel. *Papežství a národ český*. Praha: B. Kočí, 1920, s. 8-10.

25| NEMO, Pavel. *Papežství a národ český*. *Hlídka*, roč. 37/1920, s. 94.

Důležitým pro pochopení cílů spisu je skutečnost dobové autorovy politické orientace na Československou národní demokracii. Spis do značné míry pokračuje v tradici anonymních pamfletů svázaných s konáním 1. Vatikánského koncilu, vznikajících v politickém prostředí rodícího se mladočeského hnutí.²⁶ Je třeba si uvědomit, že Československá národní demokracie byla z části dědičkou cílů mladočeské politiky. A to i ve vztahu k římskokatolické církvi. Bez poznání těchto skutečností vznik i cíle tohoto Farského spisu nepochopíme.

Závěr

Oba spisy dr. K. Farského z let 1919–1920 dokládají jeho dobovou orientaci na Československou národní demokracii i snahu využít této politické strany v uskutečňování jeho radikálně modernistického reformně církevního programu.

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

26 | *Kterak bývali papežové neomylní: Paběrky z dějin papežův.* Praha: E. Grégr, 1870, s. 63.

KRÁL DAVID V ŽIDOVSKÉ MYSTICKÉ TRADICI

MARKÉTA HOLUBOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

King David in Jewish Mystical Tradition

Abstract: The article *King David in Jewish Mystical Tradition* is meant as an appendix to *The article King David in Jewish Mystical Tradition* is meant as a concise introduction to the broader issue by doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. The author quotes number of kabbalistic writings, Talmudic tractates, midrashim, the works of Jewish commentators etc. and tries to elucidate the importance of king David (either as a hierophantic archetype or as a personality fulfilling specific role in *historia sacra ludaica*) in the complex texture of Jewish mysticism.

Keywords: Judaism; Mysticism; Kabbalah; King David

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2015, Vol. 86, No. 1: 89 - 100.

Je psáno: Nebuď mi vzdálen, Hospodine, má sílo, pospěš mi na pomoc!
(*Ve-Ata, Ha-Šem, al-tirchak, ejaluti, le-ezrati chuša – Ž 22:20*).

Tak pravil král David, když [ze slov a melodií] pečlivě tkal a překrásně zdobil chvály Panovníku Hospodinu.

[David to dílo] konal [vskutku podivuhodně a s velikou obezřetností], jako by spojoval, [ba] sjednocoval slunce a lunu.

Řekl:... *Ve-Ata* (tzn. A Ty)... [Právě „Ty“] jest [totiž] nejhlubším tajemstvím jedinečného spojení a nerozborného svazku, [a tedy kořenem všeho].

Zoh. II:138b

V židovské mystické tradici má král David nezastupitelné místo především jakožto osobnost spjatá¹ se sefirou² *Malchut*³ (některé midrašistické výroky by však mohly ukazovat, že esoterní zájem o tuto postavu je dřívějšího data, neboť jej projevovali již tzv. *jordej Merkava*⁴).⁵

- 1| Každá Boží mohutnost [kromě čtyřech prvních racionálních *midot* (viz níže)] je jistým způsobem spjata mimo jiné s konkrétní osobností židovské historia sacra, v jejímž životě převažoval vliv dané sefiry. *Chesed* se nejvýrazněji manifestuje v životě a skutcích praotce Abrahama; *Gevura* v životě a skutcích praotce Izáka; *Tiferet* je nejsignifikantnějším rysem Jákobova životního putování; *Jesod* je charakteristickým rysem příběhu Josefova; *Necach* je určujícím rysem v životě a konání Mojžíše; *Hod* pak v životě a konání Árona a *Malchut* je nejzřejměji spjata s osobností krále Davida. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. Chapter 3, The Basic Ideas of Kabbalah, p. 87–189.
- 2| Výraz *sefira* je příbuzný s řeckým slovem *sfaira* (tedy sféra) a také s hebrejským *safir* (tzn. safír). Hebrejský slovesný kořen *s-f-r* značí “vyprávět” (viz Ž 19:1-5), ale též “počítat”. Poprvé se výraz *sefira* objevuje v *Sefer Jecira* (Kniha Utváření), což je mystický spis datovaný většinou do 3.–6. století o. l. Deset (respektive jedenáct) sefirot v sestupném pořadí: *Keter* (*eljon*) - Nejvyšší koruna; 1. *Chochma* - Moudrost; 2. *Bina* - Inteligence, Rozmysl, Vhled; 3. *Da'at* - Vědění, Poznání; 4. *Chesed* či *Gedula* - Milost, Velikost; 5. *Din, Gevura* - Soud, Moc; 6. *Tiferet, Rachamim* - Krása nebo Soucítění, Slitování; 7. *Necach* - Věčné vítězství; 8. *Hod* - Sláva, Vznešenost; 9. *Jesod* nebo *Cadik* - Základ, Spravedlivý; 10. *Malchut, Atara* - Království, Diadém. *Keter* symbolizuje Prvotní či Nejvyšší Vůli (viz Zohar III:129a, 228b) a zůstává de facto skryta. *Chochma* a *Bina* představují společně s *Da'at* (jež je pouze vnějším aspektem *Keter*) tzv. racionální mohutnosti a postupnou konkretizaci Vůle Boží v aktu creatio ex nihilo. Ostatní sefiry jsou manifestacemi tzv. emocionálních mohutností: *Chesed* značí neomezené vyzařování životadárné energie Boží; *Gevura* usměrňuje působení *Chesed*, přináší vymezení v čase a prostoru; *Tiferet* vyvažuje vlivy *Chesed* a *Gevura*, jakož i ostatních sefirot, proto je zvána *Emet* (tzn. Pravda); *Necach* je aspektem *Chesed*; *Hod* aspektem *Gevura*; *Jesod* pak výrazně “maskulinním” aspektem *Tiferet* - harmonizuje působení *Hod* a *Necach*; skrze vyzařování *Jesod* je energie všech sefirot zahrnuta v *Malchut*. V *Malchut* se totiž vlivy ostatních Božích atributů slévají a násobí; je to pasivní sefira, jejímž prostřednictvím vnímáme působení Hospodinovo v našem světě. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. First edition, 1978. New York: Meridian Penguin Books, 1978. Chapter 3, The Basic Ideas of Kabbalah, p. 87–189. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. Chapter 6, Kabbalistic Theosophy, p. 112–155. aj. Mimočodem: Právě slova Davidovy modlitby [(1Par 29:11), jež má své místo v rámci každodenní židovské liturgie] posloužila kabalistům při fixaci názvů tzv. emocionálních sefirot.
- 3| Tento diskurz je přítomen již v *Sefer Ha-Bahir* (tj. Kniha Lesku). Viz Bahir III:75, III:120; IV: 184 aj. Jakožto sefira, která je, obrazně řečeno, nejbližší stvořenému světu, respektive Hospodinova mohutnost spjatá s realizací Božího plánu, bývá *Malchut* připodobňována k Božím Ústům a řeči (Tikunej Zohar; Úvod 17a; srov. Avot V:1); dále je zmiňována jako Boží *mida* budující tento svět a jeho pomyslná brána [blíže Tikunej Zohar 19:40b a také *Pardes rimonim* 11:2 safedského kabalisty rabiho Mošeho ben Ja'akova Cordovera (1522–1570)]. Pokud není uvedeno jinak, jsou citáty Talmudim, midrašim, halachických a mystických děl, jakož i dalších spisů rabínské literatury čerpány z EDITORIAL STAFF. *The Torah CD-Rom Library*. Taklitor Torani. Version 2.4. Jerusalem: D.B.S. Computers Ltd, 1999–2001. Případně z KANTROWITZ, David, ed. *Judaic Classic Library [CD]*. Version II f. New York/Chicago: Institute for Computers in Jewish Life, Copyright 1991–1999.
- 4| Ohledně starověkých kosmologických tradic a jejich stoupenců [včetně tzv. “sestupujících k Merkavě” (srov. 1. kapitulu knihy proroka Ezechiela)], sprízněných s extatickou mystikou viz např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. Reprinted from the third revised edition New York: Schocken Books, 1945–1995. Second Lecture, Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism, p. 40–79.
- 5| Viz Genesis raba 47:7. Srov. Zoh. I: 248b; III:210b aj.

Biblický král David byl silným panovníkem oddaným Hospodinu, je tedy logické, že dle kabalistů jsou jeho život a skutky prodchnuty takřka vášnivou touhou prosazovat suverénní Boží vládu.⁶

Sefira *Malchut* záhy začala být spojována s fenoménem Boží Přítomnosti (hebrejsky: Šechina). Zvláště Sefer Zohar⁷ je v daném ohledu dosti ambivalentní.⁸

- 6] Zmínky o tzv. štítu Davidově jakožto ochranném znamení, jehož síla vyvěrá z jedné z permutací Nevyslovitelného Tetragramu, pocházejí až ze 12. století o. l. z okruhu Chasidej Aškenaz; ve století 14. je pak hebrejský termín *magen David* (hebr. štít Davidův) výslovně vztažen k hexagramu, a sice v kabalistickém pojednání *Sefer Ha- Gevul*. Roku 1354 povolil Karel IV židovské obci v Praze, aby řečený symbol užívala na svém praporci. Nicméně až do století 17. bývá *magen David* zaměňován s *chotem Šelomo* [pečet Šalomounova (srov. Git. 68a-b)], potažmo hexagram s pentagramem. Tehdy začal mít výrazně mesiášské konotace, zvláště mezi vyznavači Šabetaje Cihho, pročež se objevoval na amuletech a talismanech. K přijetí *magen David* jako univerzálního židovského symbolu s jednoznačnou výpovědní hodnotou však musel urazit dlouhou a trnitou cestu, na níž postupně pozbýval významů čistě estetických, magických (zvláště silné byly vlivy arabské a řecké magie) a alchymistických. A posléze se dokonce ze znamení absolutní potupy a segregace proměnil ve vyjádření nadějí vkládaných do nově založeného Státu Izrael. Viz SCHOLEM, Gershom. Magen David. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.
- 7] Židovská tradice přisuzuje autorství *Sefer Zohar* (tzn. Kniha Záře) tanaitovi rabimu Šimonu bar Jochajovi (2. století o. l.). Akademičtí badatelé se přikláníjí k názoru, že jejím autorem je rabi Moše ben Šem Tov z Leonu (žil přibližně v letech 1250–1305), či jiný kastilský kabalista (respektive skupina kabalistů). Zmíněný spor ohledně původu *Sefer Zohar* nikterak neubírá tomuto rozsáhlému souboru spisů na hloubce a duchovním, jakož i kulturním impaktu (zveřejnění Knihy Záře započalo ve 13. století o. l. novou etapu v rozvoji kabaly). Jedná se o polyvalentní mystický midraš (psaný převážně aramejsky) s obrovským spirituálním nábojem, jenž je zarámován vyprávěním o putování rabiho Šimona bar Jochaje a jeho žáků po Erec Jisra'el. Blíže SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.
- 8] *Šechina* je připodobňována k míhajícímu se plamennému meči [(Zoh. I:53b, 221b, 242a; II:27b; III:19b); srovnej Genesis 3:24]; ba dokonce ke Stromu poznání dobrého a zlého [(Zoh. I:5a; I:27b, I:28a; Zoh. III:260b atd.); srov. Gn 2:9 a 3:3-13]. V zoharické pasáži Zoh. I:50b-51b se o *Malchut* mluví dokonce jako o završení všeho a zároveň potenciální smrti a zániku (zřejmě mimo jiné proto, že *Malchut* je spojována s úplnou prostorovou diferenciací a během času). Vedle ambivalence je rovněž charakterizována výše zmíněnou pasivitou. Nemá vlastní energii (Zoh. II:127a; dále např. VITAL, Chajim. *Sefer Ec Ha-Chajim*. Perek 6), a proto v mystickém diskurzu existuje nexus mezi *Šechinou* a *Lunou* [Zoh I:65a, I:131a, I:192b, I:249b, I:250a; Zoh. II:145b (srov. Ž 89:38; RH 25a; Zoh. I:82b, I:207a, díky nimž je David zmiňován v průběhu rituálu *kiduš ha-levana* – tzn. posvěcení Luny, známého však již ve starověku – viz Sanh. 38a, 42a); Zoh III:274b aj.], potažmo mezi fázemi Měsíce a obdobími, v nichž Judské království střídavě prosperovalo a upadalo (Zoh. I:150a). Podobně jako *Šechina*, ani král David “nemá nic ze sebe”, neb midraš v návaznosti na Gn 5:1 praví, že David měl zemřít tři hodiny po narození. Adam mu však po dohodě s Bohem daroval sedmdesát let svého života, jenž měl dle původního plánu Hospodinova trvat tisíc let (viz Jalkut Šim'oni 41). *Sefer Zohar* pak zná tradici, dle níž Davidovi darovali několik let života všichni bibličtí patriarchové [Zoh. I:55a-b, 140a, 168a, 248b; Zoh. II:103b, 235a (s výjimkou Izáka, poněvadž duše Izákova, jakož i Davidova pocházejí z *Gevura* – přísného Soudu (viz Zoh. II:142a)]. Ostatně obdobný nexus existuje rovněž mezi lunárními fázemi a Izraelem (jakož i jeho exilem). Není proto divu, že jak *Šechina*, tak David jsou nesmírné úzce provázáni právě s existencí Izraele [ať již pozemského (srov. Meg. 31a) či nebeského, lépe řečeno mystického (srovnej Ber. 35b; Eruv. 21b; Šir ha-širim raba 3:15-19; Bahir IV:184; především však Zoh. II:50a, II: 126a aj.)]. Vzhledem k výše uvedené symbolice Úst Hospodinových je *Šechina* dále přirovnávána k Ústní Tóře; viz Zoh I:5a, I:27b, I:28a [mystikům je známa též relace sefiry *Tif'eret* a Tóry Písemné (Ž 145:18; Zoh. II: 90b, II:198a; III: 73a aj.)].

Jak víme, Sefer Zohar zásadním způsobem prohlubuje kabalistický diskurz v otázkách kosmogonie, kosmologie, theodicey a mystické antropologie. V daných souvislostech nás zajímají texty, jež se týkají tzv. “Božích tváří” (*parcufim*);⁹ exilu a univerzální nápravy (*tikun olam*).

Obecně lze říci, že *Malchut* je chápána jako výrazně “femininní”¹⁰ fazeta Boží. Pokud se ovšem hovoří o jejich mohutnostech nezkalených hořkostí exilu (potažmo univerzálního Exilu),¹¹ zůstává pro židovské mystiky Davidem, miláčkem¹² Hos-

- 9) *Parcufim* symbolizují dynamiku a dialektiku niterného života Hospodinova. Manifestují se jako syzygie: 1) *Atik jomin* (srov. Da 7:9; 7:22) a *Nukva de-Atik jomin*; 2) *Arich anpin* [srov. hebrejské sousloví *erech apajim* (shovivavý, trpělivý atp.) v Ex 34:6] a *Nukva de-Arich anpin*; 3) *Aba Ila'a* a *Ima Ila'a*; 4) *Jisra'el saba* a *Tevuna*. Další *parcuf* se zove *Ze'ir Anpin* (srov. hebrejský text Ex 34:14); jeho “femininním” protipólem je *Nukva*. *Ze'ir anpin* se může dále projevovat jako *parcuf Ja'akov* nebo *parcuf Jisra'el* (srov. Gn 32:29); *Nukva* pak jako *Lea* nebo *Rachel*. *Parcufim* nejsou samostatnými entitami; v žádném případě nelze mluvit o utváření jakéhosi “sekundárního” pantheonu; spíše jde o snahu mystiků podchytit (byť nedostatečně) postupně se “odvíjející” Hospodinovu imanenci (srov. Ž 19:1). SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.
- 10) O *Malchut* se říká, že zahrnuje (hebr. *kolelet*) všechny ostatní sefirot, a že je ze všech ostatních sefirot složena (*kelula*); tento výraz je foneticky podobný slovu *kala* (tj. nevěsta). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. Srov. Bahir IV: 181–182 (Šechina jako nevěsta, potažmo obecenství Izraele). Kniha Lesku mluví o Šechině, respektive sefiře *Malchut* jako o dceři (Bahir III:45; III:54; III:63), ale také jako o sestře a matce (Bahir III:63); symboliku mateřského principu zachovává i Kniha Záře [viz např. Zoh. I:50a; II:22a (tyto pasáže chápou *Malchut* jako tzv. “Nižší Matku” – *Ima tata'a*; sefira *Bina* má představovat “Matku Vyšší” – *Ima ila'a*)]. Sefer Zohar zná vášnivou lásku, jež se projevuje v *Malchut*, stejně jako touha bojovat (Zoh. II:114a). Sefer Zohar se na rozdíl od Sefer Bahir detailně zabývá i fenoménem utrpením Boží Přítomnosti (viz např. Zoh. I: 140a; II: 99a; III: 58a, 159a), který později rozpracovávají především luriánští kabalisté. Blíže např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition 1988. New Haven: Yale University Press, 1990. *Mystical Techniques*, p. 74–111. Nesmírně zajímavé jsou zoharické texty připodobňující (na základě Ž 42:2) Šechinu k lani a líčící její složitou relaci k hadu [(Zoh II:52b, II:219b, II:249a–249b; viz též Joma 29a); srov. Ex 4:3; Nu 21:6–9]. Šechina je sice zranitelná (srov. Zoh. II:130a), leč schopna statečného zápasu (srov. Zoh. II:277a). Proto Sefer Bahir zmiňuje nexus mezi *Malchut* a spravedlností [tj. *Gevura* (Bahir III:138–140)]. Srov. též úvahy Mošeho Idela v IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition 1988. New Haven: Yale University Press, 1990, p. 173–179 a 230.
- 11) Sefer Zohar mluví o makrokosmickém Exilu působeném špatností a zlobou, jež jsou zvány *sitra achara* (aram. odvrácená strana), případně *kelipot* [hebr. kůry (ze Stromu Života), případně “skořápky” či “střepy” jakožto pozůstatky primordiální katastrofy, jež postihuje téměř všechny úrovně existence]. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.
- 12) Viz etymologie hebrejského jména David, odvozená od radikálů *dalet-vav-dalet*, jež okazují k lásce, vztahu, potažmo k milující, jakož i milované osobě.

podinovým a pomazaným¹³ Božím, velícím nespočtu nebeských zástupů a šiků.¹⁴ Ambivalentní projevy *Malchut* (potažmo Šechiny) však vyžadují tikun, nejlépe prostřednictvím jejího spojení se sefirou *Tif'eret*¹⁵ či *Jesod*.¹⁶

Co se týká zmíněných *parcufim*, hlavní informace můžeme čerpat z jádra¹⁷ zoharického korpusu, konkrétně z oddílů *Idra raba* (aramejsky: Velké shromáždění)¹⁸

13| Ostatně v Zoh. I:82b nalézáme výrok, jenž by mohl svědčit být interpretován ve prospěch návratu krále Davida v mesiášské době. Obdobně smýšlel např. safedský kabalista Moše ben Chajim Alšejch (1508–1593) ve svém rozsáhlém komentáři k TaNaCHu. Blíže např. ALSHEKH, Moses. *The Book of Ruth. A Harvest of Majesty. The Commentary of Rabi Moshe Alshich on Megillath Ruth. Richly Annotated and With Three Thought Provoking Essays Based on Rabbinic Sources.* Translated by R. SHAHAR, L. OSCHRY. First Printed 1991. Jerusalem/New York: Feldheim Publisher, 2005, p. 390–391. Srov. též Zoh. I:84a; Zoh. II:164b; Zoh. III:19b.

14| Viz Zoh. III:84a. Rabi Aba otevřel [diskusi] k biblickému verši a řekl: “Shlédni na mne, smiluj se nade mnou, dej svou sílu svému služebníku” [možno též překládat: Obrát ke mně Tvou tvář a smiluj se nade mnou (Ž. 86:15)]. ‘Nemá snad, Svatý, budiž, veleben, nic krásnějšího než tohoto Davida, aby naň shlížel a obracel k němu Svou Tvář, jen proto, že libě pěl [v Žalmech]?’ [Rabi Aba však] promlouval [dále]: “Je tomu vskutku tak, jak jsme se učili, [že totiž], Svatý, budiž veleben, má [ještě] jiného Davida (aram. *David achara*), který je ustanoven velitelem nespočtu nejvznešenějších nebeských zástupů a šiků. A když Svatý, budiž veleben, touží být milostiv k nižšímu (tzn. pozemskému) světu, pohledne na onoho [nebeského] Davida a rozzáří pro něj Svou Tvář, a tak vrhá světlo na celý svět a oživuje jej. A krása [nebeského] Davida je nesmírná, [Boží] Světlo proudí [skrze něj]. Jeho hlava, [totiž nebeského Davida, včetně] lebky jest ze zlata, zdobena sedmi zlatými ornamenty. A díky převeliké lásce, již k němu, [totiž k Davidovi, Bůh chová,] říká mu, aby se Naň podíval svými zářícími zraky, neb jsou nádherné. Jak je psáno: ‘Obejmi Mě svými očima atd’. [Pís 6:5 (ČEP je v daném kontextu nevystižný, proto u prvního výskytu verše volím vlastní překlad)] a v okamžiku, kdy [David] pozdvihne ke Svatému, budiž veleben, své zraky a upře je Naň, jeho, [totiž Hospodinovo, jakož i Davidovo], srdce je jakoby prokláto šípy nejvyšší a nejzazší lásky, [která musí být opětována], a proto David v milostném vzplanutí praví: ‘Odvrát ode mne své oči, vždyť mne uhranuly (Pís 6:5).’“

15| Viz např. Zoh. I:8a; Zoh. III:21a aj.

16| Viz např. Zoh. I:231a. K podobnosti mezi Jákobem (jenž je spjat se sefirou *Tif'eret*) a Josefem (jenž je spjat se sefirou *Jesod*) viz midraš Genesis raba 84:6 a také RAŠIho komentář ke Gn 37:2. Židovská hermeneutika však zná i relaci mezi Jákobem a Davidem [záměna písmen ve jménech Lávan a Nábál s náznakem úvah o *gilgul*; viz komentář *Keli jakar* ke Gn 23:16 od věhlasného vykladače Šeloma Efrajima ben Aharona Luntshitze (1550–1619; v letech 1604–1619 byl pražským rabínem)]. Obdobné motivy nacházíme i v luriánské mystice, kde navíc tvoří určitý nexus s představami ohledně Davidova tikunu *parcufim* Lea a Rachel [byť víme, že vrcholem universální nápravy jest sjednocení Ze'ir anpin a Lea, potažmo Rachel (srov. Zoh. III:248a; 256b aj.)]. Viz CALABRESE, Chajim, V. *Šmona še'arim*. Ša'ar ha-pesukim. Be-rešit. Paršat Va-jece. [online] Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2014-4-23]. Dostupné z: <http://hebrewbooks.org/14175>. Blíže MAGID, Shaul. *From Metaphysics to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 4. NUMBERS. Balaam, Mores and the Prophecy of the “Other”: A Lurianic Vision for the Erasure of Difference, p. 143–195.

17| Víme, že hlavní část Sefer Zohar prošla konečnou redakcí ve 13.–14. století. o. l.; *Ra'aja mehejmena* (Věrný pastýř), *Tikunej Zohar* (Opravy Zohar; možno též překládat jako Sloupy světelné záře) a *Zohar chadaš* (Nový Zohar) byly připojeny později. Přesnější datace je však velmi obtížná, neboť všechna témata jsou neobyčejně organicky provázána. Tato situace je v obou *Idrot* ještě komplikovanější. Blíže viz LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Translated from the Hebrew by A. SCHWARZ, S. NAKACHE, P. PELI. Albany: State University of New York Press, 1993. How the Zohar Was Written, p. 85–138.

18| Konkrétně Zoh. III:127b–145a.

a *Idra zuta* (Malé shromáždění).¹⁹ Idea *parcufim* vnáší do kabalistického univerza ještě daleko větší dynamiku a dialektiku než patrně starší představa sefirotického “stromu”.

Situace se de facto opakuje v případě nauk rabiho Jicchaka ben Šeloma Lurii²⁰ (potažmo luriánské kabaly tradované ARIho žáky²¹), neboť jsme zde konfrontováni s představou tzv. “Boží kontrakce” (hebr. *cimcum*)²² a primordiální katastrofy zvané “rozbití nádob” (*ševirat ha-kelim*),²³ přičemž tikun jest pojímán velmi komplexně.²⁴ Luriovo chápání kosmogonie a kosmologie je charakteristické jistým tragickým podtónem, jenž se mění teprve s eschatologickou vyhlídkou na ukončení Exilu, vysvobození Šechina a zničení zla (případně jeho naprostou transformaci).

19| Konkrétně Zoh. III:287b–296b.

20| Známého též pod akronymem ARI; tzn. “Lev”; (1534–1572) Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. Seventh Lecture, Isaac Luria and His School, p. 244–286.

21| Existuje totiž několik verzí vysvětlujících Luriovy úvahy, z nichž nejlivnější jest podání rabiho Chajima Vitala Calabreseho (1543–1620). Verze odlišné, tradované např. Josefem ibn Tabulem a Jonou ze Safedu, nejsou zdaleka tak intenzivně studovány. Zvláštní zmínku však zaslouží učení Jisra’ela Saruga, jenž se považoval za právoplatného duchovního dědice Jicchaka Lurii, ačkoli nepatřil do kroužku ARIho osobních žáků. Sarugova interpretace nicméně získala velkou popularitu (snad proto, že Luriovu kabalou takřka zbavuje silně tragického vyznění). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. Seventh Lecture, Isaac Luria and His School, p. 244–286.

22| Jedná se o nauku pokoušející se systihnout, co se událo před stvořením. Jicchak Luria zcela novým způsobem pochopil výrok midraše (Exodus raba 34:1), že “Bůh se stáhl ze Sebe v Sebe” a rozpracoval jej do radikálních důsledků mj. ohledně Hospodinovy transcendence, imanence a creatio ex nihilo. Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.

23| *Ševirat ha-kelim* postihuje všechny tzv. emocionální sefirot, přičemž *Malchut* je zasažena nejničivěji; Šechina je totiž kelipot “uvězněna”, což mj. značí, že jest částečně přerušeno, či omezeno její spojení s ostatními konfiguracemi sefirotického Stromu (obzvláště s *Tif’eret* a *Jesod*). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. Srov. Zoh. I:53b.

24| Obzvláště důležité je nové chápání *parcufim*, jež, obrazně řečeno, jako vzájemně souvztažné předivo překrývají (leč nenahrazují) sefirotické uspořádání [tzv. *olam ha-tohu*; tzn. svět chaosu; respektive *Or ha-igulim* (dosl. kruhovitě Světlo)], které bylo dle Jicchaka Lurii poškozeno zmíněnou primordiální katastrofou mimo jiné proto, že nevykazovalo dostatečnou vnitřní dynamiku. Z čistě religionistického hlediska má takové pojetí zásadní dopady na úvahy týkající se theogonie a mystické antropologie. *Parcufim* se manifestují jakožto daleko příhodnější uspořádání Božího pleromatu [tzv. *olam ha-tikun*; tzn. svět nápravy; respektive *Adam Kadmon* – tj. Prvotní či Primordiální člověk ve formě *Or ha-jošer* (dosl. “vzpřimené Světlo)]. *Parcufim Atik jomin* a *Nukva de-Atik jomin*, jakož i *Arich anpin* a *Nukva de-Arich anpin* jsou artikulací sefiroy *Keter*; *parcufim Aba* a *Jisra’el saba* jsou artikulací Moudrosti Hospodinovy (tj. *Chochma*); *Ima ila’a* a *Tevuna* pak Božího pochopení a vhledu (tj. *Bina*). *Parcuf Ze’ir anpin* a jeho pomyslné “oddenky” (tzv. *Jisra’el* a *Ja’akov*) překrývají tzv. emocionální sefirot (tj. *Chesed*, *Gevura*, *Tif’eret*, *Necach*, *Hod*, *Jesod* – viz výše) s výjimkou *Malchut*, která se realizuje jako *Nukva* a její oddenky [(tzv. *Lea* a *Rachel*); srov. výroky Sefer Zohar ohledně “jiného” Davida; případně kořenu Davidovy duše v *Gevura*]. Završení procesu universální nápravy tkví v oblasti *parcufim* tkví ve sjednocení *Ze’ir anpin* a *Nukva*. SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.

Vzhledem k výše řečenému je jasné, že jak autoři a editoři²⁵ Sefer Zohar, tak o několik staletí později ARI a jeho pokračovatelé si hluboce vážili osobnosti krále Davida,²⁶ přikládali mu zásadní důležitost²⁷ v židovské historia sacra, kterou interpretovali s pomocí košatých symbolů, dávných mytologémů, ba i archetypů.²⁸

- 25] Blíže k dané problematice např. Blíže viz LIEBES, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Translated from the Hebrew by A. SCHWARZ, S. NAKACHE, P. PELI. Albany: State University of New York Press, 1993. How the Zohar Was Written, p. 85–138.
- 26] Samozřejmě jej ve shodě s tradicí pokládali za autora knihy Žalmů. Podle Sefer Zohar je kompozice žalmů a jejich pronášení aktem, jenž z Davida činí mystika až extatického rázu, mystika, který v nebezpečnou půlnoční hodinu velebí Hospodina, aby rozhojnil slávu Boží, neutralizoval, popřípadě ničil *kelipot* a participoval na *tikun* (viz Zoh. I:178b). Žalmy jsou samozřejmě součástí každodenní liturgie, z hlediska stoupců skryté moudrosti a esoterických nauk se však některé těšily a těší výsadnímu postavení. Uplatňovaly se v rámci modliteb za uzdravení, nebo jako součást rozličných ochranných amuletů (např. Ž 3; Ž 10; Ž 91; Ž 121 a 126); v gaonském období (589–1038 o. l.) dokonce vznikla kompilace zabývající se magickým užitím jednotlivých žalmů (tzv. *Šimušej tehilim*). Daleko významnější je však používání některých žalmických veršů (zvláště Ž 131:1) jakožto meditačních pomůcek. Tato praxe sahá až do 11. století o. l.; zvláštního významu nabyla v období rozkvětu safedské kabaly, později též ve východoevropském chasidismu a v antagonistickém hnutí Musar. Se šířením řečené mystické techniky souvisí obliba tzv. modlitebních tabulek *šiviti* pro potřeby chazaním (tzn. kantorů vedoucích společnou modlitbu židovského obecnství) zejména s texty Ž 16:8 a Ž 167. Blíže např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation And Kabbalah*. York Beach: Samuel Weiser, 1989. Rabi Isaac of Acco, p. 137–136. Již v dávných časech byly žalmy vnímány jako účinný prostředek nápravy a obrátu k Bohu, potažmo pokání (hebr. *tešuva*) – srov. BB 17a. Tato situace se stává markantní, když luriánští kabalisté na základě zmínek v Ber. 3a; Taan. 3b a snad i halachického ustanovení ohledně zvyku bohobojných truchlit nad zánikem Chrámu (blíže *Šulchan aruch*. Orach chajim. Siman 3), jakož i aluzí v Ž 119:62 a Zoh. I:92a-b vytvořili rituál *Tikun chatot* (hebr. Půlnoční náprava), jehož první část (tzv. *Tikun Rachel*) je žalozpěvem nad zničením Jeruzaléma, strážněmi exilu, a především utrpením Šechiny; druhá část (tzv. *Tikun Lea*) má útěšný charakter, přičemž anticipuje eschaton. Tikun chatot obsahuje vyznání hříchů (hebr. *viduj*), sekvence veršů z prorockých knih a Pláče Jeremjášova, elegické skladby (tzv. *kinot*), jádrem vigilie jest devět (respektive 10) žalmů Davidových. Text *Tikun chatot* [online]. Poslední aktualizace neuvevedena. [cit. 2014-5-7]. Dostupné z: <http://www.briskodesh.org/PDF/tikkun-chatzos.pdf>
- 27] V hlavním zoharickém korpusu nacházíme více než pět set padesát výskytů jména krále Davida. Pokud bychom operovali s termíny jako *Malchut*, *Šechina* nebo *Matronit*, brzy dospějeme k výskytům v řádech tisíců. Obdobné statistiky ovšem samozřejmě ani zdaleka nevyplývají o zásadní signifikaci a nosnosti zmiřovaných konceptů pro židovskou mystiku.
- 28] Spiritualita Sefer Zohar a luriánských kabalistů dala vzniknout mnoha novým rituálům a zvyklostem. Postava krále Davida se objevuje v souvislosti se svátky Sukot a obyčejem zvát do provizorního příbytku symbolizujícího Boží Přítomnost (viz RAŠIho komentář ke Kaz 3:11; Suka 11b; Zohar III:103b-104a aj.) sedmero vznešených hostů (aram. *ušpizin*), totiž Abrahama Izáka, Jákoaba, Josefa, Mojžíše, Árona, Davida. Konkrétní modlitby pro tento rituál viz např.: GOLD, A., M. ZLOTOWITZ a N. SCHERMAN. *Machzor Beit Josef le-Sukot. Nusach Ashkenaz. The Complete ArtScroll Machzor Succos*. Second Edition. Revised and Corrected. New York: Mesorah Publications, 2004. Ushpizin, p. 74–79. Rituál Melave malka [hebr. Doprovázení Královny (Šabat) viz též *Šulchan aruch*. Orach chajim. Siman 300] je sice staršího data (doložen již v Šab. 119b) dle rabího Ja'akova Emdena (1697–1776) je zvykem nazývat jej aramejským termínem *seudata di-David Malka Mešicha* (Hostina Davida – krále Mesiáše). Dle Talmudu (Šab. 30a) Hospodin Davidu vyjevil, že zemře o šabat. Král David si uvýknuł po skončení každého šabatu pořádat hostinu a děkovat Bohu, že ještě neopustil tento svět. Jmenovaný zvyk je zvláště populární v kabalistických a chasidských kruzích, neboť mystici jsou přesvědčeni, že každá z halachou požadovaných čtyř šabatových hostin (Šab. 117b) je symbolicky spjata s významnou osobností židovské historia sacra, a tudíž merkavou (srov. Genesis raba 47:7; Zoh. III:210b).

Zároveň řešili otázku jak vyložit Davidovo osobní selhání v případě Urijáše a Bat-šeby.²⁹

Setkáváme se jednak s tendencí vidět Davidovo chování jako příčinu poškození Malchut;³⁰ jednak jako snahu o dalekosáhlý tikun *sitra achara*³¹ zaměřený k parcu-fu *Nukva*.³² Zohar II:103a-b soudí, že Davidova duše vzešla³³ z femininního aspektu Božího pleromatu, proto se nacházela v neustálém ohrožení ze strany kelipot (tedy sil pervertované *Gevura*, drtících *Malchut*); řečená spirituální dispozice však zároveň umožňovala, aby král David plnil obtížné tikunim v oblastech duchovní

Lidová zbožnost navíc na základě citovaného textu traktátu Šabat (folio 30a) pracuje s představou, že účast na Hostině Davida – krále Mesiáše přinese člověku dlouhý život, zdraví a prosperitu, a dokonce jej uchrání před tzv. utrpením hrobu (tj. určitá forma posmrtného trestu). RABINOWICZ, Harry. *Melaveh Malkah*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997. Kořeny výroku Šab. 30a je zřejmě nutno hledat v nesmírně populárním spojení konceptu Šechiny a šabatu (srov. Šab. 119b aj.). V tomto ohledu se jeví jakožto velice přínosná publikace: GINSBURG, Elliot, K. *Sod Ha-Shabbat: The Mystery of The Sabbath*. Albany: State University of New York Press, 1989. Jde o precizně okomentovaný a do širšího kontextu zasazený překlad eponymního traktátu rabiho Me'ira ben Jechez'ela ibn Gabaje (žil přibližně v letech 1480–1540). Je možné, že safedský kabalista Šelomo ha-Levi Alkabec (asi 1500–1580) čerpal z originální verze *Sod ha-šabat* při komponování slavného hymnu *Lecha dodi* [Pojď, můj milý (Pís 7:12)], který se stal nedílnou součástí tzv. *kabalat šabat* (tzn. přijetí šabatu) napříč židovskými modlitebními rity a později i myšlenkovými proudy, z nichž se zrodily novodobé židovské denominace.

29| Viz 2S 11:2– 2:18.

30| Viz Zoh. I:94a.

31| Odvracená strana jakožto symbol neúplnosti a fragmentace parazituje na Boží dobrotě a svatosti, a tudíž k ní lne. Diskurz Sefer Zohar často rozvíjí ideu, že to, co je neúplné, je také nesvaté. V daném kontextu je celkem jasné, že pokud je Šechina odtržena od Ejn Sofa, dostává se pod nadvládu kelipot. Srov. Zoh. III:204b (David jako svatební baldachýn Šechiny).

32| Aramejsky doslova: Žena (srov. hebrejské *nekeva* v Gn 1:27). Tento parcuť je považován za nesmírně komplexní, stejně jako jeho případný *tikun*. Zvláště proto, že se manifestuje duchovním modu *Ráchel* (trpící a utiskovaná, zároveň však nepostrádající jistý smysl pro humor a šibalství), a současně v duchovním modu *Lea* (mateřský typ, v případě potřeby brání své děti, zápasí o ně). Jak Rachel, tak Lea se mohou projevat jakožto theofanie zběsilé a vášnivé. Případ parcuť Lea je zdánlivě daleko komplikovanější, ježto jeho (respektive její kořeny) tkví ve skrytém světě (*alma di-itkasija*) a vliv tohoto parcuť se tedy postupně šíří z nejvyšších úrovní *Nukva de-Atik jomin* a *Ima Ila'a*, pročež kulminuje v *Nukva*. Viz Zoh. I:158a. Blíže např. CALABRESE, Chajim, V. *Šmona še'arim*. Ša'ar ha-pesukim. Be-rešit. Paršat Va-jece. [online]. Poslední aktualizace neuvezena. [cit. 2014-4-23]. Dostupné z: <http://hebrewbooks.org/14175>. Dále též: AFLALO, Raphael. *The Kabbalah of the Ari Z'el, according to the Rachal. Rabbi Moshe Hatim Luzzatto. Kelalut Ha-Ilan Le-Ramchal*. Montreal: Kabbalah Editions, 2004. Fifth Chapter. The construction of The Partsuf Nukvah, p. 95–105. Sixth Chapter. The Zivugim of Zeir Anpin and Nukvah, p. 107–114. WISNEFSKY, Moshe. *Apples from the Orchard: Gleanings from the Mystical Teachings of Rabbi Yitzhak Luria – the Arizal on the Weekly Torah Portion – New Expanded Edition*. Malibu: Thirty Seven Books Publishing, 2008. The Arizal on parashat VaYeitzei, p. 155–160. Blíže MAGID, Shaul. *From Metaphysic to Midrash. Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. 5. DEUTERONOMY. The Human and/as God: Divine Incarnation and the "Image" of God, p. 196–221.

33| Redaktoři Sefer Zohar jeví eminentní zájem i o Davidův rodokmen (Zoh. I:207a), přičemž argumentují tím, že v jeho osobnosti se unikátním způsobem mísila laskavost a soucitnost s urputností a neblomností, což jej vybavilo do bojů pozemských i metafyzických. Viz např. Zohar chadaš, Rut 79a.

liminality, nebezpečnosti a smrti (srov. Zoh. II:103a o nápravě Stromu poznání dobrého a zlého).³⁴

Tento myšlenkový trend [zjistěte související s již uvedenou představou, že v Davidovi dřímá odkaz prvního člověka³⁵ a že David sám jest pomazaným Božím (po-
tažmo, že existuje nexus mezi Adamovým pádem a *ge'ula*³⁶)]³⁷ lze v extrémní podobě vysledovat v midraši *Sefer Ha-Peli'a*,³⁸ kde je král David líčen jako znalec kořenů duše a *gilgulim*:³⁹ “Král David, jeho památka budiž ku pozhnutí, byl velkým učencem a mudrcem; rozpoznal [jednotlivá] převtělení [každé duše]. Když spatřil Urijáše Chetejského, seznal, že právě on, [totiž Urija], jest hadem, který svedl Evu.

34] Tato mise měla být takřka fatální, rabi Chajim Vital Calabrese dokonce tvrdil, že David musel sestoupit do nejzazších hlubin *sitra achara*, aby je očistil. Takový úkol vyžadoval velmi silnou a ušlechtilou duši (*nefeš*), zatímco Davidův duch (*ruach*) se vůbec nevtělil, aby nedošel úhony. V důsledku hříchu v záležitosti Bat-šeby a Urijáše však David svou duši poskvrnil, a proto jeho tělo, oživané vegetativní duší, nebudě vzkříšeno. Jeho duch pak vstoupí do jiného těla, jež bude slavně oživeno. Viz *Ša'ar ha-gilgulim* 7:10. [online]. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2014-4-23] <http://hebrewbooks.org/45024>. Vitalova úvaha musela zajisté zapůsobit na rabiho Natana z Gazy (1643–1680), myslitele, jehož neotřelá a nesmírně radikální teologické koncepce byly jednou z příčin masivního úspěchu sabatianské hereze. Blíže k problematice sabatianismu např. monografie: SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

35] Hebrejský výraz *Adam* (ať již jako apelativum či proprium) jest akronymem jmen Adam, David, Mašiah (tzn. Mesiáš). Ohledně geneze daného názoru viz např. SCHOLEM, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. Third Printing, 1990. Princeton: Princeton University Press, (© 1962). *Man and the Soul*, p. 454–460. A dále též: SCHOLEM, Gershom. *On the Mystical Shape of Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*. New York: Random House, Inc., 1997, p. 304–305.

36] Ať již je míněno vykoupení a spása na univerzální, národní či individuální úrovni.

37] Viz např. IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New Haven/London: Yale University Press, 1998, p. 189–190.

38] Doslova “Podivuhodná kniha”, či “Kniha zázračného dítěte”; jedná se o mystický midraš ohledně smyslu a významu přikázání Hospodinových, jenž zpracovává starší látky, ovšem přistupuje k nim v kontextu jisté nedůvěry k exoternímu výkladu Tóry a jejímu dodržování bez znalostí mystických souvislostí přediva vztahů panujících mezi Bohem, člověkem a ostatními tvory. Vznikl zřejmě celek se spisem *Sefer Ha-Kana*; obě knihy jsou totiž psány formou dialogu mezi Nachumem (Nechunjou) – zázračným dítětem – a jeho otcem Kanou. Jde tudíž o pseudepigrafy opírající se o autoritu významného tanaitického učence (Nechunja ben Ha-Kana působil v 1. a 2. stol. o. l.). *Sefer Ha-Peli'a* a *Sefer Ha-Kana* měly dalekosáhlý vliv především na safedské kabalisty; jejich impakt lze však později vysledovat i u sabatianské hereze. Blíže např. IDEL, Moshe. *Kanah and Peliyah, Books of*. In: BERENBAUM, M. a F. SKOLNIK, eds. *Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Vol. 11*. Detroit/Jerusalem: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House. Thomson Gale, 2007.

39] Hebrejské slovo *gilgul* značí rotaci. V daném kontextu znamená metempsychosis. Idea převtělování, respektive stěhování duší se v rámci židovské mystiky poprvé objevuje v *Sefer Ha-Bahir* (aniž by byl užít pojem *gilgul*). Jicchak Slepý (asi 1160–1235) a jeho žáci hlouběji promýšleli důvody a zákonitosti reinkarnace. Díky *Sefer Zohar* se v židovském milieu stává poměrně příznivě přijímanou představou, přičemž obliba tohoto fenoménu vzrůstá během 14. století (viz *Sefer ha-temuna*; *Sefer Ha-Peli'a* aj.), a později prostřednictvím některých děl luriánské kabaly (viz již citovaná *Ša'ar ha-gilgulim*, jejímž autorem je Chajim Vital Calabrese). Blíže např. SCHOLEM, Gershom. *Gilgul*. In: WIGODER, G. a F. SECKBACH, eds. *Encyclopaedia Judaica* [CD]. Version 1.0. Jerusalem: Judaica Multimedia (Israel), 1997.

A když [král David] spatřil Bat-šebu, seznal, že právě ona jest [převtělením] Eviným a [král David] věděl, že on sám je Adamem, [chotěm Eviným]. Tudíž hluboce toužil odejmout Bat-šebu od Urijáše, neboť ona byla [skutečnou] družkou Davidovou... A důvod, proč jej prorok Nátan [v této záležitosti] káral, [tkvěl ve faktu], že [král David] příliš pospíchal a neposečkal... A právě tento spěch jej vedl, když k ní vstoupil, aniž by vykonal tikun. Nejdřív z ní, [totiž z Bat-šeby], měl [David] sejmut nečistotu hada a teprve poté k ní vstoupit a obcovat s ní, leč on neposečkal... Proto jeho první syn z lůna Bat-šeby zemřel, ježto na něm, [totiž dítěti], ulpělo [něco] z poskvrnění hadova...⁴⁰

Obdobně je tematika dopadů milostného poměru Davida a Bat-šeby pojímána v luriánské literatuře; vedle motivu duchovní záchranu Bat-šeby rozpracovává i motiv duchovního tikunu Urijáše: Ten je často vnímán jako převtělení Mojžíšova bratra Árona,⁴¹ jenž byl podle ARIho zodpovědný⁴² za předčasný skon svých synů Nádaba a Abihú.⁴³ Urijášova smrt na bitevním poli usmíruje hříchy Áronovy [viz Ex 32:1–6 (nebo částečné oslabení duševních “údu” a kořenů⁴⁴ velekněze Árona)].⁴⁵

Jestliže některé pasáže Sefer Zohar, a najmě pak Sefer Ha-Peli’a mohou implikovat úvahy o antinomistických elementech v jistém segmentu kabalistické literatury;⁴⁶ Luriův diskurz, jenž je obecně velice úzce svázán s problematikou ta’amej ha-micvot⁴⁷ je v záležitosti zdůvodnění Davidova vztahu k Bat-šebě mnohem so-

40] *Sefer Ha-Kana ve-Ha-Peli’a*. Korec, 1784. Folio 42a-b. [online] Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2014-4-23]. Dostupné z: <http://www.hebrewbooks.org/>. Srovnej Zoh. III:78b hovořící o předurčení Bat-šeby jakožto ideální partnerky Davidovy.

41] Hebrejské jméno Urija se skládá z písmen *alef-vav-reš-jod-he*; jméno Aharon pak mj. obsahuje písmena *alef-heh-reš*. Smrti Urijáše byla završena očista Áronovy duše. WISNEFSKY, Moshe. *Apples from the Orchard: Gleanings from the Mystical Teachings of Rabbi Yitzhak Luria – the Arizal on the Weekly Torah Portion – New Expanded Edition*. Malibu: Thirty Seven Books Publishing, 2008. The Arizal on parashat VaEira, p. 208.

42] WISNEFSKY, Moshe. *Apples from the Orchard: Gleanings from the Mystical Teachings of Rabbi Yitzhak Luria – the Arizal on the Weekly Torah Portion – New Expanded Edition*. Malibu: Thirty Seven Books Publishing, 2008. The Arizal on parashat VaEira, p. 205–206.

43] Viz Lv 10:1–3.

44] Kořeny duše Áronovy samozřejmě tkví v duši Adama; Áron je však mimo jiné převtělením Hárana (srov. Gn 11:27–28), jenž se dle midraše neodhodlal bránit život svého bratra Abrama před Nimrodem. Viz Genesis raba 38:13 a RAŠiho komentář k verši Gn 11:28.

45] WISNEFSKY, Moshe. *Apples from the Orchard: Gleanings from the Mystical Teachings of Rabbi Yitzhak Luria – the Arizal on the Weekly Torah Portion – New Expanded Edition*. Malibu: Thirty Seven Books Publishing, 2008. The Arizal on parashat VaEira, p. 204–210. Autor rozsáhlé kompilace čerpá ze zápisů Chajima Vitala Calabreseho (známých pod názvy Ša’ar ha-pesukim; Sefer ha-likutim a Likutej Torá), které zevrubně vysvětluje a komentuje.

46] Antinomismus obdobného typu má však kořeny již ve specifickém způsobu interpretace některých biblických příběhů a talmudických výroků, které se je snaží vysvětlit (viz Naz. 23b; Meg. 15a; a rovněž Ker. 19b).

47] Kabalistické úvahy ohledně zdůvodnění micvot se ubírají poněkud jiným směrem než úvahy židovských fi-

fistikovanější a soustřeďuje se na tikun, který halachu vyloženě nepřekračuje, leč určitým způsobem tkví v meta-halachické oblasti.

Jak v perspektivě části zoharického korpusu a mystických midrašů na Zohar navazujících, tak v podstatných dílech luriánské kabaly pozorujeme, že postava krále Davida prochází parciální apoteózou;⁴⁸ z religionistického úhlu pohledu je však neméně interesantní, že v relacích nápravy všehomíru získává vlastnosti tricks-tera,⁴⁹ což je rys typický spíše pro osobnost praotce Ja'akova.⁵⁰ V rovině mystické

losofů. Obecně lze říci, že každá lidská činnost může ovlivnit universum, ba dokonce Boží pleroma. Pokud je plnění micvot povznášeno zbožným soustředěním a pochopením vnitřního smyslu konkrétních příkázání (tj. *kavana*), pak má theurgické dopady. Blíže např. IDEL, Moshe. *Kabbalah. New Perspectives*. First edition, 1988. New Haven/London: Yale University, 1988. Chapter 8, Kabbalistic Theurgy, p. 183–199 aj.

- 48] Takové vyjádření je samozřejmě z hlediska sémiotického, sémantického, a především z hlediska kabalistického přístupu k symbolům poněkud zavádějící. Všichni židovští mystici se snažili pouze co nejzřetelněji artikulovat, že Hospodinova mohutnost, jež se nejintenzivněji manifestuje v životě a skutcích Davidových, tkví pevně v Božím pleromatu. Viz Zoh. III:84a; dále srovnej s Davidovou úlohou v procesu tikunu parzufim Lea a Rachel. Blíže: CALABRESE, Chajim, V. *Šmona še'arim*. Ša'ar ha-gilgulim 7:10. [online]. Poslední aktualizace neuvedena. [cit. 2014-4-23]. Dostupné z: <http://hebrewbooks.org/45024>.
- 49] Tento fenomén je však v případě krále Davida podchycen dosti neadekvátním způsobem; především proto, že badatelé, kteří se věnují jeho výzkumu, pracují výhradně s biblickými prameny, přičemž opomíjejí Talmudim, midraše a další tradiční zdroje. Srov. SCHULTZ, Jerriane, D. *Creativity, the Trickster, and the Cunning Harper King: A Study of the Minstrel Disguise Entrance Trick in "King Horn" and "Sir Orfeo"*. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Doctor of Philosophy Degree. Department of English in the Graduate School Southern Illinois University Carbondale, 2007. UMI Microform 3291674. Copyright 2008 by ProQuest Information and Learning Company. Ann Arbor: ProQuest Information and Learning Company, 2008, p. 201–247. Dále též: FRONTAIN, Raymond-Jean. *The Trickster Tricked: Strategies of Deception and Survival in the David Narrative*. In: TOLLERS, V. L. a J. MAIER, eds. *Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text*. Cranbury: Associated University Presses, 1990, p. 170–192. K dalším, daleko subtilnějším úvahám ohledně Hospodinova Pomazaného jakožto trickstera, doporučuji zejména pasáže Zoh. II:52b, 103a-b; Zoh. III:275b–276a; co se týče jmenovitě Davida a Bat-šeby pak např. Zoh. II:107a.
- 50] Viz Zoh. I:146a I:173b aj. Ohledně biblických látek nejlépe: NIDITCH, Susan. *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore*. First Edition 1987. Champaign: University of Illinois Press, 2000. Chapter 4. Jacob and Joseph: Patterns and Content, Digging Deeper, p. 93–125. Dále též NICHOLAS, Dean, A. *The Trickster Revisited: Deception as a Motif in the Pentateuch*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2009. Chapter Three: The Trickster in the Pentateuch. Jacob Narratives, p. 52–63.

personifikace se tudíž alespoň v náznaku dostáváme ke kýženému cíli procesu *tikun olam*, a totiž sjednocení sefirot *Tif'eret* a *Malchut*.^{51 52}

Tento článek vychází v rámci Programu rozvoje vědních oblastí, PRVOUK PO1, řešeného na UK v Praze Husitské teologické fakultě.

51 | Viz Zoh. I:47a, I:84a aj. Dále např. WOLFSON, Elliot, R. *Circle in the Square. Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*. Albany: State University of New York Press, 1995. Chapter 4. Crossing Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth, p. 79–122.

52 | Při psaní tohoto textu byly užity další prameny: *BIBLE Písmo svaté Starého a Nového zákona* | včetně deuterokanonických knih | 2. katolické vydání. Přeložily Ekumenické Komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Zvon, 1991. ELLIGER, Karl a Wilhelm RUDOLPH, eds. *Tora Nevi'im u-chtuvim Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. Rovněž tak byly užity následující slovníky: FEYERABEND, Karl. *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*. Hebrew – English. New York: Langenscheidt Publishers, 1985. JASTROW, Marcus. *Sefer milim DICTIONARY of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*. With an Index of Scriptural Quotations. Volume I and Volume II. New York: The Judaica Press, 1971. MELAMED, Ezra, Z. *Milon arami – ivri le-Talmud bavli*. Me-et Ezra Cijon Melamed. New York: Feldheim Publishers, 1992.

SLAVNOSTNÍ PROJEV DĚKANA FAKULTY PROF. THDR. JANA B. LÁŠKA DR. H. C. NA AKADEMICKÉM SHROMÁŽDĚNÍ, VĚNOVANÉM PROFESORU KUČEROVI

JAN BLAHOSLAV LÁŠEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

*Vážený bratře profesore,
slovutné akademické shromáždění!*

Sešli jsme se zde, abychom důstojným způsobem oslavili opravdu význačné životní jubileum našeho vzácného kolegy a vědce evropského jména profesora Zdeňka Kučery.

Jako děkanovi mi přísluší milá povinnost, abych krátce připomněl jeho životní příběh a význam, který má fakultu, CČSH i pro dějiny české a středoevropské teologie vůbec. Poctu našemu kolegovi skládáme i ve slavnostním sborníku – Festschriftu – který co nevidět vyjde, i ve slavnostním čísle Theologické revue, do níž náš jubilant již šedesát roků přispívá. Pokud se totiž nemýlím, jeho první studie vyšla ve 26. ročníku této revue v roce 1955 a byla věnována Kovářově Malé Bibli.

Zdeněk Kučera se narodil 30. března 1930 českým rodičům v Bratislavě. Po nuceném návratu ze Slovenska v roce 1939 studoval v Praze na klasickém gymnáziu, kde v roce 1949 maturoval. Další jeho studium probíhalo již za mimořádně těžkých okolností, neboť po únoru 1948 rychle zanikaly vysokoškolské akademické svobody. Od mládí měl záliben v filozofii, což jej vedlo k tomu, aby se zapsal na filozofické fakultě naší univerzity ke studiu filozofie u výrazného filozofa Jana B. Kozáka, současně však také na „staré“ Husově fakultě (kde studovali teologii ještě

společně studenti evangelického i československého vyznání). Zde byli významní učitelé, kteří dovedli formovat celou nastupující generaci: náboženský filozof František Linhart, historik husitství František M. Bartoš, biblista Josef B. Souček a v neposlední řadě osobnost v té době již rozporuplná: Josef L. Hromádka.

Je celkem přirozené, že v roce 1950, kdy vznikla samostatná Husova československá teologická fakulta v Praze pro studenty československého vyznání, vstoupil právě na ni. A zde působily živé legendy našich akademických dějin: patriarcha ČCS biblista F. Kovář, praktický teolog a sociolog F. M. Hník (který byl současně prvním děkanem nově založené fakulty), systematický teolog Zdeněk Trtík – vedle celé řady dalších. Tehdy po absolutoriu nebyla téměř žádná šance, aby zůstal na fakultě a mohla se plynule rozvíjet jeho akademická dráha. Není proto divu, že se v roce 1955 dává vysvětit na kněze a působí v duchovní správě své církve. Studuje a podle omezených možností publikuje. Jistý obrat v jubilatově životě přichází až v roce 1966, kdy se uvolnily politické poměry. Stává se teologickým poradcem tehdejšího patriarchy ČCS profesora Nováka a pracovníkem úřadu patriarchy. Na vlastní akademickou dráhu mohl vstoupit již ve zralém věku, v roce 1968. Po dva roky (do roku 1970) byl odborným asistentem pro křesťanskou filozofii na katedře profesora Trtíka, když hned po nástupu dosáhl doktorátu ze systematické teologie. Sluší se připomenout, že státní úřady promoce na teologických fakultách regulovaly a nebylo snadné povolení k doktorátu dostat. Všechny tyto překážky na jaře 1968 padly. S čerstvým doktorským diplomem mohl po několik měsíců absolvovat postgraduální studium teologie na univerzitě ve švýcarské Basileji, kde na něho měl osobní vliv K. Barth a Oscar Cullmann, s nimiž se osobně setkal.

Po návratu k učitelským povinnostem do Prahy dochází v rámci normalizace k čistkám na všech vysokých školách a zejména na teologických fakultách. Státním úřadům šlo o to, odstranit odsud schopné lidi, kteří na tyto fakulty přišli po vypuknutí pražského jara v roce 1968. V roce 1970 byl postižen i Zdeněk Kučera, byl zbaven učitelského místa, pracoval jako dělník a později hospodářsko-technický pracovník v továrně a ve stavebních organizacích.

Po vynuceném odchodu profesora Trtíka v roce 1979 se stání úřady dostaly do úzkých, nebyl žádný vhodný nástupce. A to nebylo pro stát, který tak hlasitě v cizině přesvědčoval o náboženské svobodě (bylo to po známé konferenci v Helsinkách, která nastartovala v roce 1975 postupné změny), vůbec dobré. V roce 1979 byla proto Dr. Zdeňku Kučerovi umožněna zcela nečekaně habilitace na téma Trojiční teologie. Stal se docentem systematické teologie s povinností suplovat výuku filozofie. Záhy po té – v roce 1981 – byl jmenován řádným profesorem. Jak bylo tehdy u profesorů Husovy československé teologické fakulty zvykem, angažoval se i ve své církvi. Byl tajemníkem VI. a VII. sněmu Církve československé husit-

ské, zde však narazil na limity, dané státní správou. Za aktivity, spojené s oslavami 28. října 1988, byl funkce tajemníka sněmu zbaven, což se však obešlo bez dalších vážnějších následků, neboť režim byl značně oslaben a existoval poslední měsíce.

Skutečně nová doba tvůrčí i organizační činnosti profesora Kučery přichází po událostech v roce 1989. Poté, když z rozhodnutí ministra museli rezignovat všichni rektori a děkani vysokých škol, byl ve svobodné volbě v lednu 1990 zvolen děkanem Husovy československé bohoslovecké fakulty. Právě za jeho působení byla fakulta zákonem 172/90 sb. Inkorporována jako Husitská teologická fakulta do Univerzity Karlovy. Děkanem fakulty byl zvolen několikrát (s přestávkou 1992-1994, kdy působil v senátu UK) – až do roku 2000.

Nabízí se srovnání s jiným profesorem naší univerzity, který v roce 1918 - též na prahu svých šedesátin – vstoupil do nejvyšší služby a zůstal v ní po celých patnáct let...

Profesor Kučera se věnoval rovnocenně vědecké i organizační práci. Konal přednáškové kurzy z teologie, filozofie a etiky na Fakultě sociálních věd a na Filozofické fakultě naší univerzity, dále na Pedagogické fakultě v Hradci Králové. Měl přednášky a semináře více než na dvaceti zahraničních univerzitách.

Je aktivním členem Deutsche Paul Tillich Gesellschaft, kde po čtyři roky zastával funkci vicepresidenta, je členem mezinárodní Vědecké společnosti pro teologii.

Pokud jde o Kučerův myšlenkový přínos, zajímal se nejprve o sociologii a filozofii. V době, která byla těmto oborům nepříznivá, se orientoval na náboženské otázky, na noetiku a na metodologii věd.

Jeho zrání i přínos není snadné vyjádřit několika slovy. S otázkou pravdy se setkává v raných spisech J. L. Hromádky, který se ji snažit řešit teologicky. Studium u Z. Trtíka přivedlo Kučera k dílu Emila Brunnera, hlavního představitele teologického personalismu. Kritická analýza mentality do druhé světové válce však Kučera vedla k překonání exkluzivního personalismu a k syntéze s esenciální teologickou filozofií, kterou reprezentuje Paul Tillich. Kučera uvádí do českého obzoru Tillichovu koncepci korelativní a apologetické teologie a pokouší se o její samostatnou interpretaci. Doma i v zahraničí je dnes uznávaným znalcem nejen Tillichova díla, ale také moderního myšlení evangelického (Barth, Brunner) i katolického (Rahner, Schillebeeckx). Vzhledem k svým modernistickým kořenům má profesor Kučera blízko právě ke katolickým zápasům po II. vatikánském koncilu. Poprvé také uvádí do české teologie problematiku moderní hermeneutiky. Kučerova Trojiční teologie představuje originální studii základního tématu klasické teologie, našla příznivý ohlas v progresivním katolickém prostředí (Zvěřina). Stala se východiskem tzv. teologie prostého života, která revelační struktury dané vztahem otce a syna, matky a dítěte, mistra a učedníka, jež v bibli osvětlují tajemství osobnosti Ježíše

Krista, vidí zároveň jako základní sociální strukturu, z níž se odvíjí původ a růst fenoménu „humanum“ a jejíž respektování tvoří podmínku civilizované a kulturní společnosti. To vše je pro Kučera podstatou evropského křesťanského humanismu. Není žádným tajemstvím, že toto syntetické myšlení se stalo východiskem i pro nové studijní programy na UK HTF. Studium teologie, filozofie, religionistiky a judaistiky je zde organicky propojeno se vzděláním v oboru sociální a charitativní práce a v pedagogice.

Vedle svých oborových studií se profesor Kučera intenzivně zabývá dějinami univerzitního vzdělávání a dílem Husa i Komenského. To jeho myšlení zasazuje do kontextu realistického ekumenismu, který u nás jaksi pokulhává se evropským vývojem. V pozadí těchto Kučerových myšlenek je pokus o ideu nového světového univerzalizmu, založeného na akceptování stvořenosti světa a řeči Stvořitele.

Prostor, který je dán pro toho laudatio, mi nedovoluje rozvinout shora uvedené skutečnosti. Snad více najdete ve zmíněném slavnostním svazku „Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit“, kde Kučerovi přátelé a žáci z domova i ze světa se snaží vypovědět více.

Je ještě jeden důvod, který mě osobně svazuje: abychom mohli hodnotit jevy a osobnosti, které jsou kolem nás, potřebujeme mít určitý věcný i časový odstup, který já ovšem nemám, neboť naše setkávání s profesorem Kučerou trvá více než čtyřicet let. Proto dále mluvit o našem jubilantovi nebudu. To další řeknout naši žáci, další generace, které budou pokračovat v započatém díle.

Na závěr mi dovoluji zmínit dvě pocty, kterých se profesoru Kučerovi nedávno dostalo. Byl jsem jejich svědkem, vydávám tedy své svědectví. V roce 2011 dostal náš jubilant čestný doktorát filozofických věd od Zakarpatské univerzity v Užhorodu. Ve své inaugurační řeči hovořil o českém a evropském univerzitním teologickém vzdělání, spočívajícím mimo jiné na studiu klasického antického dědictví a klasických jazyků. Problém našich východních přátel, s nimž se potýkají, souvisí s tím, že tato univerzitní tradice byla u nich násilně přerušena a jen těžko se k ní v dnešní době hledají cesty.

Výrazem uznání za Kučerovu vědeckou a kulturní činnost v intencích skutečného evropanství je Rakouský Čestný kříž za zásluhy I. stupně v oblasti věd a umění, který našemu jubilantovi udělil v roce 2013 prezident Rakouské republiky. Okolnosti tohoto udělení popsal v jubilejním sborníku pro profesora Kučera rakouský vládní rada profesor Karl Schwarz, proto zůstanu u tohoto konstatování.

Přeji jubilantovi, aby Hospodin byl s ním, aby jej provázel na všech jeho cestách.

Vážený příteli a kolego – ad multos annos!!!

PROJEV NA AKADEMICKÉM SHROMÁŽDĚNÍ DNE 31.3.2015 V AULE FAKULTY

KAMILA VEVERKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

Vážené akademické shromáždění,

dovolte mi, abych vás všechny pozdravila a v několika větách vyzdvihla význam systematické teologie profesora Zdeňka Kučery pro studium církevních dějin.

Nejsem systematický teolog a oborově mě nepřísluší zasahovat do diskuse o nosnost Kučerovy systematické teologie. Ovšem vzhledem ke skutečnosti, že Kučerovo teologické a filozofické myšlení – při zachování kontinuity s dosavadním myšlenkovým vývojem církve, že které náš jubilant vyšel – znamená skutečný zlom a epochu v dějinách Církve československé husitské, je nutné se zabývat tím, jaký vliv má na ostatní disciplíny teologického kompendia. Určitě se musí odrazit jak v biblické, tak i v praktické teologii. Jubilantovo dílo založilo odbornou školu, kterou je nutné v různých oborech rozvinout a aplikovat. Domnívám se, že by mělo být i výchozím bodem pro obnovu církevního společenství, které na tom v současné době není příliš dobře.

Chci krátce zmínit, jakou výzvou a inspirací je Kučerovo teologické myšlení pro obor církevních dějin, protože právě tímto oborem se zabývám. Více jsem napsala do jubilejního sborníku, který všichni dostanete. Ale ve stručnosti nechť zde zazní, co se mi jeví v této otázce jako aktuální.

Jednou ze základních tezí profesora Kučery je, že Církev československá vzniká jako výsledek snah radikálního modernismu. Nepochybně všichni cítíme, že tato

výpověď je pravdivá. Ale současně tu jsou otázky, které tato výpověď evokuje a na které musí dát odpověď právě církevní dějiny.

První otázka, na kterou je třeba odpovídat, je tázání se po teologickém rozměru českého katolického modernismu. Opakovat tezi, že český katolický modernismus na konci 19. století bylo hnutí velkolepé, ale pouze umělecké a literární, je zjevně neodpovídající skutečnosti. Samozřejmě je třeba uvítat, že historikové a literáti se tímto tématem zabývají, ale v každém případě je třeba si uvědomit jejich oborové limity. To co říkají, je nutno brát vážně, ale soustředit je třeba právě na to, co neříkají.

Další otázka je: je-li tu svébytný teologický český katolický modernismus, jak a u koho se projevuje. Jaké metodologické a myšlenkové postupy lze v českém prostoru označit jako modernistické? Jistě, některé reformní požadavky, které se objevují v českém katolicismu (např. požadavek národního jazyka, reformy celibátu, demokratizace církve) po celé 19. století, je možno považovat za vnější stránku reformy. Jsou to však požadavky modernistické? Reprezentativní bibliografie české teologické literatury 19. století nám v tomto ohledu příliš velkou pomoc neprokáže.

A dále: jsou-li Karel Farský, Antonín Spisar, František Kovář a případně Karel Statečný modernisty, kteří se později odhodlali k radikálnímu kroku, jak a v kterých jejich dílech se projevuje katolický modernismus, odsouzený proslulými římskými dokumenty z roku 1907? Není modernismus více, než jen to, co bylo jako modernismus v římských dokumentech označeno?

Pak je tu ještě otázka další, která nás přivádí přímo k podstatě věci: jak a kde se teologové, kteří budou zanedlouho tvořit zakládající generaci Církve československé, s modernismem seznámili? Bylo to opravdu prostřednictvím německých teologických prací či německy publikovaných překladů významných evropských modernistů?

Do jaké míry byli tito radikální čeští modernisté spojeni v českých zemích s myšlením, jehož výrazným reprezentantem byl v Čechách Bernard Bolzano a jeho žáci? Bolzanovi samotnému a jeho kruhu nešlo přece jen o praktickou reformu církve, ale o nové pochopení fundamentálních teologických výpovědí, o přizpůsobení se církve nové době. Ne o kapitulaci před ní, ale o relevantní odpovědi na výzvy, které tato nová doba přináší. V tomto zápase, který je tu po celé 19. století přítomný, nehraje jazyk a nacionalismus téměř žádnou roli. Nejprve se odehrávají velmi plodné diskuse německy, zhruba od poloviny století, kdy došlo k národnostní polarizaci, pak také česky.

Přednášky profesora Kučery, které jsem na sklonku minulého století na Husitské teologické fakultě navštěvovala, mi pomohly k tomu, abych sama své bádání

směřovala trochu jinak, než by se od církevního historika očekávalo: u Bolzana mě zaujalo jeho pojetí vědy a etiky, pokusy o nové pohledy teologické, u Bolzanova kruhu pak snaha, jak se s těmito pozdně osvícenskými názory prosadit v církvi, kde residua barokního katolicismu byla příliš silná. Jinými slovy: jsem pevně přesvědčena, že problémy, které české křesťanství mělo ve 20. století, mají své kořeny právě o sto let dříve. Křesťanství zde bylo konfrontováno s rychlou sekularizací a ne vždy vyšlo z této konfrontace se ctí.

Metodologicky je celá záležitost velmi náročná. Vyžaduje vedle studia pramenů rukopisného charakteru a heuristické přípravy (například sestavení kompletních bibliografií některých představitelů českého teologického modernismu) i odvalu k přehodnocení některých obecně přijatých názorů a teologickou argumentaci k ní. Velmi obecně je rozšířen právě názor, že modernismus u nás je pouze sledovatelný v oblasti literatury a umění. Průkaznost přítomnosti modernistického myšlení, na kterou upozorňuje systematická teologie, je možné doložit právě prostřednictvím poctivé, metodologicky přísně vedené církevně-historické práce. Není například pravda, že jsou známé všechny práce některých významných teologických osobností v Čechách, žijící v 19. století. Když jsem psala monografii o Antonu Krombholzovi, zcela neočekávaně se objevilo několik set stran jeho dosud neznámých rukopisů.

Chtěla jsem je v této krátké poznámce upozornit na konkrétní dílčí úkol, který z Kučerova díla vyplývá. Církevní dějiny nejsou obor pomocný (jak jsem často slyšela), ale plnohodnotný obor teologického kompendia, který má a musí říci své slovo.

Končím slovem k jubilantovi, jinak není ani možné:

Vážený bratře profesore, děkuji Vám za to, jak jste vykonával a vykonáváte svoje poslání, jak vykonáváte učitelský úřad jako službu církve. Přeji Vám pokoj, radost a zdraví do dalších let a těším se na nové diskuse, které tříbí duše i rozum a vedou k zajímavým konsensům.

PROSLOV PŘI 85. NAROZENINÁCH PROF. THDR. ZDEŇKA KUČERY, DR. H. C., 31. 3. 2015

JIRÍ VOGEL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

*Vážený pane profesore,
Vážené kolegyně a kolegové,
Vážení hosté,*

dostalo se mi té cti, abych v krátkém exposé řekl pár slov k teologii našeho jubilanta prof. Zdeňka Kučery. Myslím, že jeho teologické reflexe jsou neseny několika charakteristickými prvky a tématy. Jednak vycházejí z potřeb konkrétního společenství a díky tomu nepropadají ani abstrakcionismu, ani nezdravému akademismu. Směřují k duchovenské formaci a k sebenalézání v povoláních kněží, jáhnů, kaplanů, kazatelů, pastoračních asistentů, sociálních pracovníků či učitelů společenskovědních základů. Další prvek spatřuji v jejich otevřené aktualitě, čili v úsilí reagovat na impulsy, které teologii zasahují z různých rovin společenského dění. Jako příklad bych mohl uvést bezprostřední reakce na důležité události a dokumenty z oblasti ekumény, na závěry vatikánského koncilu, na papežské encykliky či na průlomové myšlenky světoznámých teologů a dalších myslitelů (Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Oscar Cullmann, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Heinrich Ott, Wolfhart Pannenberg, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Al Gore ad.), na významné politické události, na probíhající diskuze o etice, rodině, ekonomii či ekologii. Přitom nejde o pouhé komentáře k jmenovaným událostem, dokumentům či myšlenkám, ale spíše o diskuze či koreflexe mající charakter ověřování,

jestli se jednotlivci ve svých povoláních, společnost či společenství církve ubírají správnou cestou nebo nikoliv. Tím přispívá do teologických i filozofických diskuzí řadou originálních podnětů.

Nelze opominout téma teologické identity CČSH, ve kterém je kladen zvláštní důraz na kontinuitu svědeckví církve – tím se nemíní jen ohledávání radikálně modernistických kořenů církve, (což je sice nutné, neboť jak pan profesor říká parafrázujíc Masarykovu tezi: „nejen národy, ale i církve žijí z ideálů, které je zrodily“), ale rozumí se tím i návrat k počátkům křesťanství, k církevním otcům, k ekleziologickým koncilům a k českým církevním dějinám se zvláštním zřetelem k Husovi a české reformaci. Myslím, že právě Zdeněk Kučera je klíčovou osobností, která upevnila vědomí identity CČSH s dílem Husovým a která stála u konstituování a včlenění oboru Husitská teologie do svazku studií Univerzity Karlovy. Téma identity se odráží i v jeho hlubokých sondách do oblasti vývoje studia husitské teologie, v jeho snaze stanovit charakteristické znaky husismu, či v jeho filozofických úvahách nad smyslem univerzity a teologických studií.

Pouto s církví, s Karlovou Univerzitou a Husitskou teologickou fakultou, s českou teologickou a filozofickou tradicí však neznamená, že by jeho reflexe vycházely pouze z témat, které generuje český region. Díky výše zmíněným širokým znalostem světové teologie a filozofie a reakcím na ně zasazuje české poměry do globálního kontextu. Jako příklad z doby nedávné mohu jmenovat jeho úvahy nad různými aspekty postmoderny, jako je racionalizace, vláda technického rozumu či přesunutí náboženského prožitku do oblasti bezvyznání, kterým nerozumí negativně, ale všímá si, že současný stav náboženství je vyústěním složitého vývoje, který musí teolog zevrubně zkoumat a porozumět mu, než k němu zaujme vyhraněný postoj.

Právě od aktuální situace se odvíjí také Kučerovy úvahy nad teologií prostého života, které si zaslouží v celku jeho díla zvláštní pozornost. Výrazem „prostý“ míní jednak jednoduchý, skromný životní styl, nebo též „život v osobním vztahu já-Ty,“ „život zde a nyní před Bohem“ v součinnosti se společenstvím a kulturou. Vedle tohoto synchronního rozměru Kučera poukazuje i na jeho dějinnou čili diachronní dimenzi. Výrazu „prostý“ tak rozumí i ve smyslu původní – prvotní. Jinak řečeno jde o teologii, která se vztahuje k počátkům, ke zjevení Božího činu, na němž je zakotvena stavebnost života, jenž je lůnem, v němž se život rodí i zdrojem, jenž život udržuje v existenci – rozumí se lidstva, člověka, civilizace a kultury. Teologie prostého života odkazuje k trojiční teologii jako ke klíči, jenž odemyká pochopení biblické zvěsti a zpřístupňuje pramen mezilidského porozumění. Zdeněk Kučera ve svých reflexích zdůrazňuje, že biblické i řecké filozofické myšlení vidělo společnou lidskou situaci a univerzální základ, z něhož vyrůstá lidství, v rámci patri-

archálního společenského modelu ve vztahu otec – syn. „Biblický personalismus, o němž se tato teologie opírá, pod uvedenou zkratkou rozumí, že paternita (otcovství) je konstituována filiací (synovstvím) a zahrnuje v sobě maternitu (mateřství). Rodinné vztahy, dnes pokládáné za trvalé od úsvitu lidstva, tato teologie chápe jako jeden z konstitutivních vektorů v přechodu od biologického bytí člověka ke kulturnímu a sociálnímu i náboženskému žití jako prostoru našeho lidství. Vztahům zjevení, zjevujícího a zjeveného rozumí teologie prostého života jako reálným strukturám, z nichž a v nichž lidský rod povstal ze svého biologického bytí v kulturní a dějinnou existenci, a též jim rozumí jako struktuře, z níž se kulturní a dějinná existence lidského rodu udržuje a obnovuje, aby neupadla zpět v pouhé biologické přežívání.“ (Kučera, 2013.) Kde tyto původní, prosté vztahy trvají a rozvíjejí se podle soudobých podmínek, tam společnost žije a kvete, a naopak.

Na závěr své krátké promluvy bych rád dodal, že teologie profesora Kučery je nesena optimismem, který je vlastní zdravé víře. Je to teologie, která důvěřuje v revitalizaci křesťanství, ve smyslu oživení konkrétní křesťanské komunity. Neboli v zživotnění, které pramení v intelektuální námaze ohledávání kořenů vlastního osobního i společenského bytí, jež neopomíná mravní očištění a duchovní obnovu.

S vděčností dlouholetého žáka mi pane profesore dovoluje popřát:

Ad multos annos!

Gerlinde Baumann: Bible

Praha: Grada, 2012,
ISBN 978-80-247-3912-0.

Autorkou recenzované knihy je německá teoložka Gerlinde Baumann (*1962), která působí jako profesořka Starého zákona na univerzitě v Marburku. Baumann promovala v oboru evangelické teologie, vedle teologie však studovala také egyptologii a orientalistiku. Mezi těžiště jejího zájmu patří feministická teologie. Původní německé vydání její knihy vyšlo v roce 2008.

Recenze se zaměřuje nejprve na knihu po obsahové stránce, následně na její podobu v českém překladu. Paperback nepřesahující 80 stran textu splňuje svým rozsahem požadavek na stručný úvod k Bibli, tedy k více než tisícistránkové knize, přesněji řečeno ke sbírce knih. Vlastní text je doplněn o přílohu v podobě seznamu literatury (výhradně zahraniční provenience) a stručný glosář. Kniha je dobře strukturována, biblické citáty jsou odsazeny a zvýrazněny, neschází přehledná tabulka biblických knih, poznámky v margině také napomáhají rychlé orientaci v textu.

Autorka postupuje od vzniku Bible přes svět, ve kterém vznikala až po její výklad. Po tomto úvodním seznámení s dobovým pozadím biblických knih přichází na řadu kapitola s názvem „Bible a její temné stránky“. Tato část textu bude patřit pro mnohé čtenáře k tomu nejzajímavějšímu. Baumann se zastavuje u tří důležitých témat, jež vyvolávají rozpaky a pohoršení nad poselstvím Bible u řady moderních čtenářů jak církevních, tak necírkevních: starozákonní texty o násilí, Nový zákon

a antijudaismus a Bible jako kniha zaměřená proti ženám (s. 64 - 78). Autorka na malém prostoru uvádí čtenáře do historicko-kulturních souvislostí a pomáhá rozlišovat mezi biblickým textem na jedné straně, a jeho výkladem/dějiny výkladu či aplikací na straně druhé. Jak Baumann správně poznamenává s ohledem na postavení žen: „výklad Bible je často více sexistický než Bible sama“ (s. 75). V této části knihy se projevuje nejnápadnější skutečnost, že autorka patří mezi proponentky feministické teologie. Dodejme, že pro českého čtenáře může být nezvyklé genderově inklusivní používání jazyka, viz „spolupracovnice a spolupracovníci“ (s. 23), „věštci a věštkyně“ (s. 45). Po stránce obsahové lze knihu vřele doporučit, autorce se daří na malém prostoru uvést čtenáře do světa Bible.

Obraťme se k hodnocení výsledné podoby českého vydání knihy. Je škoda, že kvalitní obsah se nedočkal pečlivějšího vydání. Místo obecných konstatování recenzent, který se biblistikou zabývá, uvádí konkrétní příklady pro dokreslení vyslovené kritiky. Jako první příklad z řady nepřesností uvedme drobnost, a totiž že profesořka Baumann nevyučuje v Magdeburgu, jak se uvádí na přebalu, nýbrž v Marburku! Dodejme, že univerzita v Magdeburgu nemá teologickou fakultu. Na celé řadě míst je možné doložit nejednotný styl a nepřesnosti, např. Sirach (s. 8), ale v seznamu knih Sirachovec (s. 31); dvojí „kk“ Makkabejci (s. 37), ale jinde Makabejci (s. 41) – obě chyby vycházejí patrně z německé předlohy (něm. *Ben Sirach a Makkabäer*). Některé formulace jsou zcela nejasné, např. „List Židům není listem ve formálním listu, jde spíše o pojednání.“ (s.

24) Po stránce terminologické čtenář narazí na úsměvné neologismy „bohabor“ (s. 22), místo „bohaborjny“ nebo „buditelské hnutí“ (takto s. 52-53), místo „probuzenecké hnutí“. Z dalších nepřesností zmíníme označení židovské skupiny „esenci“ (s. 10.42), místo „esejci“ případně „esění/essění“; jméno semitské bohyně „Astarte“ (s. 40) – opět patrně z něm. předlohy (něm. *Astarte*) – namísto českých termínů „aštrata/aštrata/aštrata“ (srov. Český ekumenický překlad, *Nový biblický slovník*). Ve výčtu bychom mohli pokračovat – např. jméno starozákonní knihy „Ezdráš“ (s. 17), správně „Ezdráš“ takto na s. 31. S ohledem na uvedenou chybnou nebo rozkolísanou terminologii je drobností, že místo „gnóze“ (takto akademický slovník), případně „gnose“ je užívána „gnose“ (s. 43). Výše předložená *errata* jsou pouze ukázkou z delšího seznamu recenzních poznámek.

Soudě podle počtu a povahy chyb a nepřesností nedošlo v případě recenzovaného textu k odbornému posouzení českého překladu, a pokud ano, tak velmi nedbale. Dodejme, že jméno konzultanta či odborného editora není v tiráži uvedeno.

Pokud by finální překlad pročetl absolvent studia teologie či religionistiky, mohl by vydavatele upozornit na základní terminologické chyby a nepřesnosti.

Recenzovaný titul je v této podobě dobrým příkladem, že informace – v podobě elektronické i tištěné – je nutno ověřovat a kriticky zkoumat. Kniha je publikována v zavedeném vydavatelství, a přesto je výsledek dle mého soudu tristní, uvážíme-li, kolik nepřesností se nachází na 80 stranách. Můžeme doufat, že dojde-li k dotisku této knihy, budou nejzásadnější chyby odstraněny. Formou i rozsahem

by mohla kniha sloužit jako vhodný úvod pro zájemce o Bibli z řad široké veřejnosti. Jak v závěru autorka správně připomíná, Bible není jen náboženskou knihou, je také zásadním dokumentem naší kultury (s. 79). Nicméně laický čtenář, kterému je recenzovaný titul primárně určen, si spolu s obsahem knihy osvojuje zároveň základní terminologii – v tomto případě opakovaně nesprávnou. Dle mého soudu, výsledná podoba českého překladu snižuje hodnotu jinak dobře koncipovaného úvodu k Bibli, knize starověké a zároveň stále světově nejprodávanější.

Peter Cimala

Jan HELLER, Jiří BENEŠ.

Poutní písně. Výklad žalmů 120 – 134.

2. vydání. Praha: Návrat domů,
2015. 167 s.

Zejména kazatelům a biblicky vzdělaným laikům by nemělo ujít druhé vydání *Poutních písní* od Jana Hellera a Jiřího Beneše. Tímto výrazem je tradičně označován zvláštní celek 15 žalmů (Ž 120 – 134), které jsou uvedeny, až na jednu drobnou výjimku, výrazem *šir ha-maalót*, což lze přeložit jako *píseň vystupování* či *píseň poutníků*. Poutní písně tvořily původně souvislý liturgický celek a patrně byly zpívány při poutích do Jeruzaléma. Společenství poutníků (*communio viatorum*) se při cestě do svatého města zpěvem vnitřně identifikovalo s ústřední událostí dějin Izraele, vyvedení z Egypta. Mezi skupinou poutníků a Izraelem Mojžíšovy doby byla tímto způsobem překonávána propast

času a obě společenství se stávaly jedním Božím lidem. Ačkoli písně vznikaly v různých dobách, nakonec vytvořily ucelený liturgický text, jehož systém odráží všechny důležité rysy víry Izraele. Autoři komentáře v této souvislosti připomínají několik hypotetických členění, která se pokouší ve sbírce žalmů vyjavit intenci poutní liturgie.

Autoři výkladu srovnávají pojmy a texty poutních písní s jinými biblickými místy. Jako příklad lze uvést synopsi části textu nejdelší poutní písně (Ž 132) s několika verši z 2Pa 6, která prokazuje vzájemnou závislost textů. Ze zajímavých postřehů, které čtenář vytěží z četby výkladu, uvedu alespoň tři aspekty modlitebního postoje: otevřenost, důvěra a bázeň před Hospodinem. 1. Řeč s Hospodinem se nepřízpůsobuje společenským konvencím. Modlitebník nemusí provádět cenzuru svých slov, ale může říct Hospodinu vše. 2. Volat k Hospodinu navzdory pocitům, že Bůh neslyší, je plodem víry. Teprve ve chvíli, kdy se volající dovolává Božího sluchu, začíná vnímat, že s ním Hospodin jedná. 3. Pojem *Boží bázeň* nelze převést na žádný z kauzálních vztahů typu zásluha – odměna či vina – trest, jde spíše o to, abych zbytečně nermoutil otcovskou milující autoritu.

V této krátké recenzi nehodlám ani tak hodnotit, jako bych rád na interpretaci vybraného žalmu demonstroval, jak důležité je pozorné studium biblického starozákonního textu a jak nám při tom podobné komentáře, jako je nové vydání *Poutních písní*, mohou být vítanou pomocí.

Součástí sbírky písní poutníků je i jeden z nejoblíbenějších, několikrát zhubebněných biblických žalmů, který je širší veřejnosti znám i pod svým latinským názvem *De profundis* (*Z hlubin*) (Ž 130).

František Kovář jej kdysi v *Malé Bibli III.* pro jeho strukturu obsahující výrazy „víra, hřích, očekávání, milosrdenství, vykoupení, odpuštění“ připomněl jako „kus evangelia v žaltáři“. Autoři komentáře připomínají, že hlubiny, o kterých se hovoří nejen v žalmu, ale i na dalších místech Starého zákona, v sobě skrývají negativní, místy až démonské rysy. Míní se jimi například vodní hlubiny, „v nichž zhyne každý, kdo do nich vešel nebo byl do nich sražen Božím soudem“. Izrael byl z hlubin zachráněn, kdežto Egypťané, jejich pronásledovatelé, v nich zahynuli. Hospodin slyší volajícího z jakéhokoli místa, třeba i z hlubin.

Každý, kdo se trochu vyzná v moderní teologii, si možná vzpomene na studii Paula Tillicha *O hlubině*. Tillich zde chápe *hlubinu* jako zvláštní duchovní zkušenost, či se dokonce odváží použít slovo *hloubka* jako symbolické synonymum k slovu *Bůh*. Přečteme-li si pozorně všechny starozákonní výroky o *hlubině*, uvědomíme si, jak odlišné je Tillichovo a s ním i naše chápání pojmu *hlubina* vůbec. Tillichovo pojetí *hlubiny* úzce souvisí s řeckým pojetím pravdy, které „hluboce“ ovlivnilo křesťanskou civilizaci. Tillicha tento vliv usvědčuje, když říká: „Pravda je hluboká, nikoli mělká.“ Řekl bych to trochu jinak, pravda je hluboká tehdy, vnímám-li pravdu v řeckém slova smyslu jako *alétheia*, tedy jako něco, co se skrývá pod povrchem. Povrchnost je v tomto pojetí vnímána jako něco negativního, a naopak *hloubka* je rozměr, ve kterém se blížíme pravdě. Pokud ale pravdu vnímáme v hebrejském slova smyslu jako pevnost, zajištěnost, stálost či věrnost (*emet, emúná*), jako pravdu, která se ukazuje v příběhu setkání s druhým, jak to pěkně vyjádřil například Emil Brunner

ve své knize *Wahrheit als Begegnung*, pak nás nic nenutí hledat ji pod povrchem, nýbrž v jednání s ostatními lidmi.

Starozákonní člověk, kterému pojem *hlubiny* splýval se zoufalstvím, by Boha, ve kterém viděl radost, spásu či naději, tímto pojmem asi neoznačil. Komentáře typu *Poutní písně* nám tedy pomáhají překlenovat propast neporozumění mezi naší dobou a starověkou minulostí, abychom se při interpretaci své víry nedopouštěli zbytečných omylů, s kterými se i v moderní akademické teologii setkáváme takřka na každém kroku. Myslíme jinak, v jiných pojmech a podle jiných vzorů.

Za velkou výhodu komentáře *Poutních písní* považuji též přetištěný hebrejský text s následujícím českým překladem a poznámkovým aparátem, který podrobně ukazuje na variabilitu překladových významů. Text vede čtenáře k hlubšímu promýšlení textu, je seznámen s řadou hebrejských výrazů, s jejich přepisem do latinky a variantami možných překladů a s častým uváděním textu do novozákonních souvislostí.

Jiří Vogel

ANTALÍK, Dalibor, ČECH Pavel, MYNÁŘOVÁ Jana, DUŠEK Jan,:
Na stezkách domu Baalova: náboženské texty literární a kultické (Starověké písemnictví Levanty; sv. 2)
Praha: OIKOYMENH ve spolupráci s Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze, 2014, 349 s.
ISBN 978-80-7298-511-1

Konečně se čtenáři z řad odborné veřejnosti i jiných zvědavých kruhů dočkali další komentované antologie textů starověké Syropalestiny. Skupina vysokoškolských vědecko-pedagogických odborníků na starověký Přední východ Dalibor Antalík, Pavel Čech, Jana Mynářová a Jan Dušek svým počinem doplňují víc jak deset let starou českou literaturu o Ugaritu (*Ondřej Stehlík, Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové, Praha: Vyšehrad 2003, 392 s.*). Dále seznamují s novými překlady mudroslovných textů z Ugaritu, Emaru a Chattuše. Hlavně však předkládají nové a to většinou vůbec první české překlady kultických textů z Emaru, Ebly, Mari a Ras ibn Hani.

První ucelená část nadepsaná jako „Literární texty“ se zaměřuje na mýtické a epické látky, pocházející převážně z Ugaritu (s. 15-186). Právě díky ugaritským archeologickým nálezům písemných památek se dovídáme o charakteru západosemitského mýtu. (*Srov. D. Pardee, The Ugaritic Texts and the Origin of West-Semitic Literary Composition, Oxford 2012*). Na počátku zaujme mýtus z Ebly ARET 5.4 „O boji Haddy s Haddem“, krásný příklad teomachie. Nechybí ani známý ugaritský

kosmologický mýtus KTU²1.1-1.6 „Baalovský cyklus“. Při četbě překladu ugaritských mýtů čtenář obeznámený s původním textem, kritickým vydáním ugaritských textů KTU², jistě zpozorní. Na místech, kde se v tomto vydání ugaritských textů objevuje termín *il* překladatel či překladatelé volí v poznámkách výklad *Dagán/El*. Ve výkladových poznámkách lze přitom pozorovat naprosto jednoznačnou a neochvějnou identifikaci boha Dagána s otcem ugaritského panteonu bohem Ilem či podle avizovaného překladu Elem. Podle překladatelské poznámky číslo 11 na straně 21 je pro autory *El* („*dosl. „Bůh“ apelativum nejvyššího boha syrského pantheonu Dagána*“). Proti tomuto tvrzení však stojí skutečnost, že až na výjimky se neobjevuje pojem *dgn* v paralelismu k *il*. Na těchto místech se ukazuje zřejmý vykladačský záměr autorů. Jedná se o sdělení, které je sice v poznámkách zmiňováno, avšak není zřetelně odůvodněno.

Tentýž problém se objevuje při četných výkladových poznámkách k výrazu *nt* v podobě *Aštarta/Anat*. Tak se objevuje ve výkladové poznámce, zde opřené o hypotézu jednoho z ugaritologů W.G.Lamberta, a to v poznámce číslo 10 na straně 21 v podobě („*Anat je apelativum bohyně vášně Aštarty*.“). Na mnoha místech je autory antologie dokladováno, že bohyně Anat má atmosférický charakter. Takové výklady jsou samozřejmě možné a platné, avšak nejsou jediné, které vykrytalizovaly z obsáhlé religionistické diskuse. Méně obeznámenému čtenáři by také zajisté pomohlo vysvětlení, jaký je rozdíl mezi vlastním jménem a apelativem bohů a bohyň. Nicméně po důkladnějším prostudování překladu zjistíme, že návrh

připojující v poznámkách „údajná vlastní jména“ k apelativům zmiňovaných bohů má svou železnou logiku. Možná dokonce důkladnější a důslednější, než bychom mohli vypožorovat u autorů a redaktorů původních mýtických textů.

S tím souvisí i charakteristika boha Ela. V některých úvodních komentářích i vybraných poznámkách je charakterizován jako božstvo pozemské, což je velmi pozoruhodné. Rozhodně je to v rozporu se Stehlíkovou charakteristikou Ela jako boha makrokosmu. (*Ondřej Stehlík, Ugaritské náboženské texty. Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové, Praha: Vyšehrad 2003, 392 s.*)

Navzdory těmto lehce matoucím a málo vysvětleným pojetím bohů *El/Dagán* se každý čtenář pokochá mimořádně zdařilým, jazykově vybroušeným a půvabným překladem mýtických textů.

Obdobným způsobem autoři postupují při překladu a výkladu dalších fragmentárních mýtických textů, k nimž patří KTU² 1.101 „Fragment mýtu o Baalovi - hromovládci z Ugaritu“ a KTU² 1.13 „Fragment mýtu o vyvolení Anaty z Ugaritu“. Identita Aštarty/Anat je přitom potvrzena přízviskem, objevujícím se v KTU² 1.13, na 28. řádce, 83. straně textu jako „*Hvězďe knížecí*“. Tím by byl doplněn Anatin jinak obtížně doložitelný astrální aspekt, který lze pozorovat u Aštarty. Anat a Baal tak podle autora obsazují úplně jinou část světa, než dokládá ve svém překladu a komentáři zmiňovaný Ondřej Stehlík. Podle Dalibora Antalíka figuruje zmiňovaná dvojice bohů v mýtických textech na úrovni nebeské sféry, podle Stehlíka na úrovni tzv. mikrokosmu. Například podle Stehlíka

se v případě KTU² 1.13 dokonce nejedná o fragment mýtu, nýbrž modlitby. Způsob překladu zvolený v rozebíraném díle se však spíše blíží záznamu výseků mýtického sdělení, než textu adorační povahy.

Pavel Čech překládá již poměrně dobře známý a často překládaný a komentovaný mýtus KTU² 1.23 „O zrození milých bohů“. (V českém prostředí se mu věnovali Stanislav Segert i Ondřej Stehlík). Autor tohoto překladu čtenáři sice předkládá interpretační návrh, opírající se částečně o ugaritologa, biblistu a religionistu M.S. Smithe, který souvisí s podtržením královské ideologie. Nabízí se však i jiný výklad, jenž souvisí s kultem plodnosti a potažmo též s kultem smrti. Tuto skutečnost současné bádání bere v úvahu. (Srov. J.A. Scurlock, *Death and the Maidens and New Interpretive Framework for KTU 1.23*, in: *Ugarit-Forschungen*, 43, 2011, s. 411-434). Podobně je tomu u dalšího brilantně přeloženého eblajského textu, jenž se nachází na pomezí mýtu a eposu ARET 13.1 „Návštěva u Pána a Paní velkých bohů“. Další dva v mnohém komplementární a tématicky obdobné ugaritské eposy KTU² 1.14-1.16 „Epos o Kirtovi“ a KTU² 1.17-19 „Epos o Aqhatovi“ doplňují podobou svého překladu a výkladových poznámek obšírnou a dlouhodobější diskusi badatelů o ugaritské epice, zejména v jejím širším severozápadním kontextu. Nechybí zde ani ugaritský text KTU² 1.20 „Epos o Rapijích“, podsvětlných entitách západosemitského pantheonu.

Velkou část komentované antologie zaujímají tzv. Adorační texty. V publikaci však není dostatečně zdůvodněno, proč autoři oddělili tyto texty od kultických a podřadili je pod texty literární. Ze zmiño-

vaných písemností autoři vybrali, přeložili a okomentovali hymny ARET 5.24 „Královský hymnus z Ebly“, KTU² 1.123 „Hymnus k počtě celého pantheonu z Ugaritu“ či KTU² 1.65 „Hymnus k počtě Ela a jeho družiny z Ugaritu“. KTU² 1.108 „Rapijský hymnus z Ugaritu“ přeložený Pavlem Čechem představuje text, který lze zařadit mezi hymny avšak též i do okruhu přechodových rituálů. Jedná se tzv. integraci zesnulého panovníka ze života do bytí následujícího po smrti (či biblicky řečeno „ze smrti do života“). Zejména tento text má podle četných starších i mladších komentářů co ozřejmit pro starozákonní bádání. Osvětluje kanaanskou toponymii a posléze i myšlenkové prostředí, v němž se formovaly starozákonní texty. Rovněž na text KTU² 1.113 „Fragment hymnu k počtě zemřelých panovníků z Ugaritu“, přeložený Daliborem Antalíkem lze pohlížet jako na rituální text přechodu v rámci královských pohřebních obřadů.

Český čtenář bude obohacen výběrem, překladem i komentářem levantských mudroslovných textů. Religionisty i starozákoníky jistě zaujme podobnost s další staroorientální sapienciální literaturou. CTBR-SO 49 „Rozmluva mistra s žákem z Ugaritu, Emaru a Chattuše“ překládaná Daliborem Antalíkem uvádí do blíže neurčené *Syrské moudrosti*. Překladatel poměrně výstižně zohledňuje kritické vydání *D. Arnouda*, *Corpus des textes de bibliotheque de Ras Shamra- Ougarit/1936-2000/ en sumerien, babylonien et assyrien*. Mnohem mladší literární vrstvu překládá a komentuje Jan Dušek. Jedná se o P. Berlin, P 13446 „Achíkarova slova z Elefantiny“. V tomto případě se již jedná o text, který je napsaný standardní říšskou aramejštinou. Svi-

tek se skládá ze dvou částí. Narativní část připomíná Achíkarovu postavu známou z deuterokanonické (apokryfní) literatury Tóbita a Judit (postava Ammónce Achióra). Druhou část tvoří tématicky nesourodá mudroslovná sbírka přísloví.

Druhou kapitolu celé antologie představují Kultické texty (s. 187-302). První část kapitoly obsahuje systematicky utříděný výčet liturgických scénářů, doplněných vždy latinským pojmem, vyjadřujícím terminus technicus pro kultický prvek. Liturgické scénáře (ordines) se dělí na Víceměsíční ordines ugaritského a emarského původu. Dále Ordines samostatných bohoslužebných slavností, pocházejících z Ebly, Mari, Ugaritu a Emaru. Svěbytnou část pak představují v Levantě sporadicky dochované Ordines ritů přechodu. Týkají se tabulky ARET 11.1 „Pořadu královské svatby z Ebly I“, tabulky ARET 11.2 „Pořad královské svatby z Ebly II“, Tvůrci antologie sem řadí KTU² 1.161 „Pořad královského pohřbu z Ugaritu“. Prezентují i emarský text Emar 369 „Pořad intronizace Haddovy kněžky z Emaru“, který technicky vzato vykazuje druhou přechodovou volbu v dospělosti - vstup do kněžského úřadu. Ten představuje jistou paralelu ke vstupu do manželství. Stejného či obdobného přechodového rituálu se pravděpodobně týká i tabulka Emar 370 „Pořad intronizace Ašartiny kněžky z Emaru“. Překlad a komentář uváděných přechodových rituálů pochází z pera Dalibora Antalíka. Další kultické texty jsou v publikaci označeny jako „Ordines- varia“. Zvláštní pozornost si zaslouží zejména text M 12803 „Pořad zádušní slavnosti z Mari“, pravděpodobně využívaný při pravidelně se opakující hostině se zemělými, který přeložil Pavel

Čech. Jedná se o rituál kispum, jehož paralely nalezneme i ve starozákonním rituálu výročního obětního hodu (Srov. 1S 20,6). K dalším textům patří purifikační (očistné) rituály a další liturgická varia.

Velkou vymezenou podkapitolu kultických textů potom představují „Zařikávací a terapeuticko magické texty“ eblajského a ugaritského původu (s. 302-322). Zvýšenou pozornost lze zaměřit na tabulku KTU² 1.124 „Nekromantická konzultace z Ugaritu“, věnovanou uzdravení ugaritského prince. Nekromantickou je nazvána proto, že se obrací na pradávného předka ugaritské královské dynastie Ditana, dlícího ve společenství podsvětních entit rapijců. Dlužno podotknout, že tento obsahově chudší text vykazuje žánrovou podobnost s mezopotámskými zařikávacími sbírkami Maqlú a Šurpu. Bez povšimnutí jistě nezůstane ani starověký návod na léčbu kocoviny v podobě KTU²1.114 „Paramytologického textu s receptem proti otravě alkoholem“, přeložený Janou Mynářovou.

V Úvodním slovu k celé antologii Dalibor Antalík precizně popisuje způsob žánrového a chronologického rozdělení vybraných textů, následujících po sobě od nejstarších po nejmladší. Nezodpovězenou otázkou zůstává fakt, proč modlitby, hymny a chvalozpěvy autoři nezařadili do kultických látek? Žánrově je autor úvodních slov připodobňuje biblickým žalmům, jejichž úlohu si právě v současném kultickém využití dokážeme docela dobře představit. Právě tato konkrétní představa a předporozumění běžné čtenáře může zmást. Žalmy zapsané do kultických sbírek žaltářů představují součást křesťanského liturgického pořádku, a tudíž patří ke křesťanskému bohoslužebnému kultu. Svoji

úlohu nesou též v soudobé synagogální bohoslužbě. Spíš by se dalo říci, že uváděné starověké modlitby, hymny a chvalozpěvy jsou adorační texty, jejichž funkci v kultu rozhodně nelze vyloučit. Jedná se o texty, které se jeví jako „literární“ i „kulturní“ zároveň.

Čtenáři, který se teprve seznamuje s levantskými texty, jistě pomohou vhodné úvody, předcházející každému z přeložených překladů. Naopak všem, odborníky nevyjímaje, prospěje následně nabízená sekundární literatura, z níž literatura posledních pěti let je žet zmiňována jen zřídka. Každý přeložený text je opatřen důkladnými překladovými a výkladovými poznámkami. Poznámkový aparát doplňuje a vysvětluje jazykově neprůhledné výrazy či slovní spojení, místy poukazuje na rozsáhlejší diskusi a variantní cizojazyčné překlady či komentáře k textům.

Nelze odhalit, zda to bylo prvotním zájmem autorského kolektivu, ale bezesporu

nejvýraznějším přínosem publikace je literární kvalita překladu. Na mnoha místech čtenáře potěší podivuhodná hra se semitskými jazyky. Autoři užívají libozvučná slova. (Například „*Bude-li libo králi, přespí v lštarině lůžku...*“, s.223n... Velice pěkně tak překlad přibližují aliteraci originálu *bibil libbi*).

V závěru publikace je umístěn seznam zkratk, použitá literatura, vhodně rozčleněná podle kapitol a podkapitol, rejstřík a Summary.

Druhý svazek *Starověkého písemnictví Levanty „Na stezkách domu Baalova“* tak vede čtenáře na místa, která mu byla díky neexistujícím překladům dosud málo známa. Kniha nenabízí pouze variantní četbu k dosud známým českým překladům. Autoři se osvědčují jako průkopníci málo vyšlapaných cest, vedoucích do domu i od domu Baalova - imaginárního axis mundi.

Eva Vymětalová Hrabáková

Edice PONTES PRAGENSES obsahuje svazky vzniklé především jako výsledek badatelské a učitelské práce Husitské teologické fakulty UK v Praze. Publikace je možno objednávat na e-mailové adrese: lubosmarek@hotmail.com

Sv. 1

Sborník **Comenius als Theologe** (ed. V. J. Dvořák a J. B. Lášek, předmluva R. Palouš) obsahuje příspěvky přednesené v 7. sekci mezinár. konference o Komeniském, která se konala v r. 1992 v Praze. Anglicky a německy. Vydala Nadace Comenius v r. 1998. Váz., 200 Kč.

Sv. 2

Paul Tillich: Lidské tázání po nepodmíněném.

Sborník Tillichových statí o náboženských symbolech. Úvodní statí G. Hummel a Z. Kučera. Překlad J. B. Lášek a Z. Kučera. Brno 1997. 88 str., 55 Kč.

Sv. 3

Jan B. Lášek: Počátky křesťanství u východních Slovanů.

Monografie o pokřtění Rusi. Nakl. Síť, Praha 1997, 210 Kč.

Sv. 4

Vlastimil Kybal: Karel Havlíček a naše svoboda. Předml. J. Hrdlička.

Unikátní text, který původně vyšel nákladem Českého národního sdružení v Chicagu v USA v r. 1941. Nakl. 3K, Brno 1997. 52 str., 45 Kč.

Sv. 5

Jaroslav Hrdlička: Vlastimil Kybal a Univerzita Karlova.

Životopis Vlastimila Kybala, sestavený na základě podrobného studia archivních pramenů.

Nakl. 3K, Brno 1997. 178 stran, 75 Kč.

Sv. 6

Zdeněk R. Dittrich: Balkánské kolbiště a evropské mocnosti.

Studie českého exilového historika analyzující nejhlubší historické příčiny současných balkánských konfliktů. Nakl. 3K, Brno 1998. 80 str., 80 Kč.

Sv. 7

Werner Korthaase: Dmitro Čiževskij a Praha.

Pražská léta objevitele Komenského „Obecné porady“. Z něm. originálu přeložil Jan B. Lášek.

Připravuje se.

Sv. 8

Vlastimil Kybal: Svatá Anežka Česká.

Rukopis poslední monografie velkého českého historika, vydávaný z pozůstalosti. Redakce textu a předmluva Jan B. Lášek.

Vyšlo v roce 2001. 320 str., 260 Kč.

Sv. 9

Gorazd Vopatrný: Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951.

Studentská práce oceněná Bolzanovou cenou.

Nakl. 3K, Brno 1998. 128 stran, 96 Kč.

Sv. 10

Jaroslav Hrdlička: Hus a husitství v díle Vlastimila Kybala.

Monografie se zabývá bádáním o Husovi a husitství u českého historika a diplomata Vlastimila Kybala.

Nakl. L. Marek, Brno 1999. 174 stran, 125 Kč.

Sv. 11

Vlastimil Kybal: M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení.

Dosud nepřekonaná monografie významného českého historika o Matěji z Janova.

Nakl. L. Marek, Brno 2000. 360 stran, 190 Kč.

Sv. 12

Finspungský rukopis Jana Amose Komenského.

Dosud neznámý anonymní rukopis Komenského předmluvy *Europae lumina a Dedikace třem královstvím* nalezený ve švédském Norrköpingu. Komentář a poznámky Blanka Karlsson. Latinsky, česky.

Nakl. L. Marek, Brno 2000. 96 stran, 120 Kč.

Sv. 13

Pavel A. Florenskij: Ikonostas.

Pojednání o filozofii ikony z pera známého ruského teologa. Z ruského originálu přeložil Hanuš Nykl, předmluva Jan B. Lášek.
Nakl. L. Marek, Brno 2000. 136 stran, 120 Kč.

Sv. 14

David Frýdl: Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky.

Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě. Úvodní slovo Z. Kučera.
Nakl. L. Marek, Brno 2001. 220 str., 160 Kč.

Sv. 15

Zdeněk Sázava: Vědecká exegeze Bible a úkoly ekumenického hnutí.

Úvodní slovo Ján Liguš.
Nakl. L. Marek, Brno 2001. 160 str., 140 Kč.

Sv. 16

Jiří Vogel: Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na církve československou husitskou.

Předmluva Zdeněk Kučera.
Nakl. L. Marek, Brno 2001. 200 stran, 150 Kč.

Sv. 17

Zdeněk Kučera: Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu.

Nakl. L. Marek, Brno 2001. 128 stran, 132 Kč.

Sv. 18

Jiřina Kubíková: Křesťanská misie v 16.–18. století.

Nakl. L. Marek, Brno 2001. 280 str., 180 Kč.

Sv. 19

Ota Halama: Otázka svatých v české reformaci.

Její proměny od doby Karla IV. od dob České konfese.
Vyšlo v nakl. L. Marek, Brno 2002. 240 stran, 250 Kč.

Sv. 20

Čtírad V. Pospíšil: Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia.

Původní monografie českého teologa.
Nakl. L. Marek, Brno 2002. 272 str., 280 Kč.

Sv. 21

Zdeněk Kučera: Trojiční teologie.

První původní monografie v češtině na dané téma zpracovaná ve formě vysokoškolské učebnice.
Váz., 288 str., 290 Kč.

Sv. 22

Gorazd Vopatrný: Keltská církev prvního tisíciletí a její spiritualita.

Nakl. L. Marek, Brno 2002. Brož., 144 stran, 158 Kč.

Sv. 23

Rudolf Grulich: Sudetoněmečtí katolíci jako oběti nacismu.

Práce ukazuje, že řada německých křesťanů, našich spoluobčanů se nesmířila s nacistickou diktaturou a mnozí položili v boji proti ní svůj život.

Nakl. L. Marek, Brno 2002. Brož., 96 stran, 90 Kč.

Sv. 24

Zdeněk Kučera, Jan B. Lášek (ed.): Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu. Sborník statí různých autorů, kteří se zabývají reformními proudy v české teologii 19. a poč. 20. století.

Nakl. L. Marek, Brno 2002. Brož., 304 stran, 242 Kč.

Sv. 25

Helena Tampierová, Thomas More – státník a teolog.

Ojedinělá česká monografie hodnotící vyznavačský postoj velkého anglického humanisty a křesťana.

Nakl. L. Marek, Brno, 144 stran. Brož., 142 Kč.

Sv. 26

Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době. Sborník příspěvků, přednesených na sympoziu, konaném na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 29.–30. listopadu 2000. Redigovali Jan B. Lášek a Karel Skalický.

Nakl. L. Marek, Brno 2002, 160 stran, 152 Kč.

Sv. 27

Otakar A. Funda: Mezi vírou a racionalitou. Demytologizace a existenciální interpretace zvěsti křesťanské víry; Studium křesťanství jako lidského jevu lidských dějin a kultury. Nakl. L. Marek, Brno 2002. Váz., 352 stran, 270 Kč.

Sv. 28

Neval, Daniel: Vorsehung und Auftrag. Politik und Geschichte bei Edvard Beneš.

(Prozřetelnost a úděl. Politika a historie u Edvarda Beneše.)

Portrét 2. československého prezidenta z pera švýcarského historika.

Nakl. L. Marek, Brno 2002. Brož., 96 stran, 150 Kč.

Sv. 29

Janák, Jiří: Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105.

Překlad s rozsáhlým komentářem a kritickým přehledem dosavadního výzkumu.

Nakl. L. Marek, Brno 2003. Brož., 160 stran, 180 Kč.

Sv. 30

Živý odkaz modernismu (ed. Z. Kučera, J. Kořalka, J. B. Lášek).

Sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádané Husitskou teol. fakultou UK v pražském Karolinu dne 29. 11. 2002. Obsahuje texty 14 autorů v češtině, němčině a angličtině.

Nakl. L. Marek, Brno 2003. Brož. 240 str., 232 Kč.

Sv. 31

Wernisch, Martin: Husitství – Raně reformační příběh.

Synteticky ucelené uchopení husitství z hlediska reformačního bohosloví, široce opřené o současný stav historického bádání.

Nakl. L. Marek, Brno 2003. Brož., 144 stran, 160 Kč.

Sv. 32

Kamila Veverková: Dílo Antona Krombholze a jeho význam pro reformní teologické myšlení v Čechách.

První česká monografie o životě a dílu Bolzanova žáka, kněze a pedagoga A. Krombholze (1790–1869).

Váz., 232 stran, 230 Kč.

Sv. 33

Vopatrný, Gorazd: Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita.

Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy a její spiritualita.

Nakl. L. Marek, Brno 2004. 158 stran, 180 Kč.

Sv. 34

Neval, Daniel: Wenndie Russen kommen. Einige Thesen zur Schweiz im Kaltem Krieg.

Monografie o obrazu Ruska a východní Evropy ve Švýcarsku v době studené války.

Nakl. L. Marek, Brno 2004. Brož., 176 stran, 250 Kč.

Sv. 35

Zdeněk Kučera – Jan B. Lášek (ed.): **Docete omnes gentes.**

Sborník 18 příspěvků v českém a německém jazyce z mezinárodní konference, pořádané HTF UK v Karolinu 2. a 3. října. 2003 na téma Teologické vzdělání v pojetí modernistů včera, dnes a zítra.

Nakl. L. Marek, Brno 2004. Brož., 190 stran, 190 Kč.

Sv. 36

Pavel Marek: Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918–1924).

Monografie o vyvrcholení modernistické krize uvnitř katolické církve v českých zemích a o vzniku Československé církve.

Nakl. L. Marek, Brno 2005. Váz., 350 stran, 250 Kč.

Sv. 37

Andrej Ivanovič Izotov: Česká a ruská výzva jako funkčně sémantická kategorie.

Monografie ruského bohemisty z oblasti lingvistiky. Rusky.
Nakl. L. Marek, Brno 2005. Váz., 276 stran, 300 Kč.

Sv. 38

Jiří Vogel: Církev v sekularizované společnosti.

Studie k husitské eklesiologii předložená UK HTF.
Nakl. L. Marek, Brno 2005. Brož., 248 stran, 180 Kč.

Sv. 39

Zdeněk Vojtíšek: Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství.

Práce vedoucího pracovníka poradny při Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů založená na výsledcích sociologického a psychologického bádání. Nakl. L. Marek, Brno 2005. Váz. 232 stran, 220 Kč.

Sv. 40

My Jan bratr Žižka.

Sborník z kolokvia „Jan Žižka a Žižkov“, které se konalo 11. října 2004 v Praze. Uspořádali Jaroslav Hrdlička a Jan B. Lášek.
Nakl. L. Marek, Brno 2006. Brož., 128 stran, 120 Kč.

Sv. 41

Pavel Černý: Kristovo dílo jako základ a imperativ misie. Aktivity Světové rady církví.

Monografie o evangelizaci a misii, analýza aktivit a dokumentů SRC. Předmluva prof. Josef Smolík.
Nakl. L. Marek, Brno 2006. Brož., 304 stran, 250 Kč.

Sv. 42

Kybal, Vlastimil: Svatý František z Assisi.

Monografie českého historika a diplomata. Reprint podle vydání z r. 1913.
Nakl. L. Marek, Brno 2006. Brož., 272 str., 198 Kč.

Sv. 43

Šrédli, Karel: Ekonomie a teolog.

Základy ekonomie pro studenty humanitních věd, zejména pro pedagogy a teology. Nakl. L. Marek, Brno 2006. Brož., 294 str., 250 Kč.

Sv. 44

Jindřich z Bitterfeldu – Eucharistické texty; ed. Pavel Černuška.

Dosavadní stav bádání o slezském dominikánovi působícím v Praze na sklonku 14. století. Kniha popisuje také politickou, kulturní, společenskou a spirituální situaci v Čechách ve 2. polovině 14. století a obsahuje dvě kritické edice.
Váz., 268 stran, 260 Kč.

Sv. 45

Rohde, Michael: Luther und die Böhmischen Brüder nach den Quellen.

Váz., 240 stran. Vyšlo v r. 2007.

Sv. 46

Holubová, Markéta: Ha-rav Šneur Zalman z Ljady, LIKUTEJ AMARIM — TANJA.

Překlad vybraných kapitol (opatřený komentářem, jakož i několika religionisticko-historickými úvahami vztahujícími se zvláště k fenoménu spirituality hnutí Chabad a chasidismu obecně).

Brož., 256 stran, 220 Kč.

Sv. 47

Šmíd, Marek: Masaryk a česká Katolická moderna.

Vztah Tomáše Garrigua Masaryka a české Katolické moderny na přelomu 19. a 20. stol.

Váz., 256 stran, 240 Kč.

Sv. 48

Táborský, Josef: Reformní katolík Josef Dobrovský.

176 stran, 150 Kč.

Sv. 49

Martínková, Libuše: Kyberprostor jako náboženský prostor.

(ISBN 978-80-87127-06-3) Brož. 128 stran, 120 Kč.

Sv. 50

Veverková, Kamila: Teologické názory reformního kněze F. Schneidera a jejich vliv na myšlenkový vývoj katolické církve v Čechách.

(ISBN 978-80-87127-10-0)

Kniha se připravuje.

Sv. 51

Krahlcová, Beáta (ed.): KONTEXTY SOCIÁLNÍ A CHARITATIVNÍ PRÁCE.

Sborník katedry psychosociálních věd a etiky.

(ISBN 978-80-87127-07-0) Brož., 208 stran.

Sv. 52

Sapík, Miroslav: Procesuální filosofie a civilizace v díle A. N. Whiteheada.

(ISBN 978-80-87127-07-0) Brož., 256 stran.

Sv. 53

Vlastimil Kročil: Passio Christi ve spisech sv. Lva Velikého.

(ISBN 978-8087127-20-9). Brož., 215 stran.

Sv. 54

Svoboda, Rudolf: Jan Prokop Schaaffgotsche. První biskup českobudějovický.

(ISBN 978-80-87127-17-9) Brož., 318 stran.

Sv. 55

Průka, Miloslav: Péče o oikos. Dům v dějinách myšlení.

(ISBN 978-80-87127-19-3) Brož., 124 stran.

Sv. 56

Noemi Bravená: Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě.

Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera. (ISBN 978-80-87127-23-0) Brož., 190 stran.

Sv. 57

Sázava, Zdeněk: Termín ho apostoľoj v Lukášově díle.

Apoštolové a Pavel ve třetím evangeliu a Skutcích apoštolů; Lukáš – historik sui generis. Aplikace Redaktionsgeschichtliche Methode na mladší část Lukášova dvojdíla. Předml. J. Lukeš.

(ISBN 978-80-87127-34-6) Kniha se připravuje.

Sv. 58

Masarik, Albín: Aby smútili s nádejou. Vybrané aspekty pohrebných kázní.

ISBN 978-80-87127-35-3. Brož., 180 stran.

Sv. 59

Zdeněk Kučera, Jiří Vogel [et al.]: Víra a služba. Společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi.

(ISBN 978-80-87127-38-4) Brož. 143 stran.

Sv. 60

Jiří Vogel, Zdeněk Kučera, Dalibor Vik [et al.]: Náboženství a teologie ve filosofické reflexi: mezi modernou a postmodernou. (ISBN 978-80-87127-39-1)

Váz., 269 stran.

Sv. 61

Jiří Vogel: Karl Heim: v diskusi teologie a přírodních věd a jeho pokus o mnohdimenzionální pochopení skutečnosti.

(ISBN 978-80-87127-40-7) cca 150 s., brož.

Sv. 62

Zdeněk Kučera: Zarůst do kmene: teologické a etické úvahy naší doby pro duchovní a sociální pracovníky.

(ISBN 978-80-87127-41-4), cca 100 s., brož.

Sv. 63

Jiří Beneš [ed.]: Otevřené dveře:

Leviticus 19.

(ISBN 978-80-87127-57-5).

Brož. 224 stran.

Sv. 64

Bedřich Nosek, Kamila Veverková, Jan B. Lášek a kolektiv: O společné evropské dědictví.

(ISBN 978-80-87127-58-2). Kniha se připravuje.

Sv. 65

Anna Hogenová: Čas jako problém.

(ISBN 978-80-87127-43-8).

Brož. 208 stran.

Sv. 66

Jiří Vogel, Dalibor Vik: Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou.

Publikace z per teologických a společenskovedních badatelů se snaží o dialog mezi přírodními vědami a teologií.

(ISBN 978-80-87127-65-0) Brož.

Sv. 67

Markéta Holubová: HA-RO'É / ŽIDOVSKÝ SNÁŘ.

Výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'ė) opatřeny překlady; jazykovým rozborem; vysvětlivkami a poznámkami.

(ISBN 978-80-87127-61-2)

Sv. 68

Církev - společnost - sekularizace.

(ISBN 978-80-87-127-66-7)

Sv. 69

Anna Hogenová: Nesmíme pospíchat.

(ISBN 978-80-87127-62-9)

Sv. 70

Kamila Veverková a kolektiv. Bible a etika v kontextu doby a myšlení. 1 vyd.

Chomutov : L. Marek, 2014. (ISBN 978-80-87127-60-5)

Sv. 71

Dalibora Vik: SLOVO, NA KTERÉM ZÁLEŽÍ

Člověk a etika podle Emmanuela Lévinase.

(ISBN 978-80-87127-67-4)

Sv. 72

Petr Živný, O.P.: Jděte a kažte! Teoretické, praktické a výzkumné aspekty homiletické komunikace - katolické a protestantské pojetí.

(ISBN 978-80-87127-68-1)

Sv. 73

Ján Liguš, Tomáš Butta, Pavel Kolář a kol.: KAZATELSTVÍ V KONTEXTU TRADICE A PŘÍTOMNOSTI. Studie z homiletiky.

(ISBN 978-80-87127-69-8) Brož., 318 stran.

Sv. 74

Jan B. Lášek, Kamila Veverková, Jiří Vogel (ed.): Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit.

Pocta profesorovi Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám. (ISBN 978-80-87127-70-4). Kniha se připravuje.

Sv. 75

Jiří Beneš: Kniha o Bohu a soudci. Teologie knihy Daniel. 1. vydání, 2015, 178 stran, anglické resumé.
ISBN 978-80-7172-762-0 (Advent-Orion). – ISBN 978-80-87127-72-8 (L. Marek, Chomutov). Kniha se připravuje.

Sv. 76

Jaroslav Hrdlička: Životem a dílem historika Františka Michálka Bartoše.
(ISBN 978-80-87127-73-5). Kniha se připravuje.