

THEOLOGICKÁ
REVUE

THEOLOGICAL
REVIEW

4/2016

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

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

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 87

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
87. ročník

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

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Śląská univerzita Katowice;
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

Univerzita Karlova 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 zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

Pokyny pro autory jsou na webových stránkách 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

4/2016



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	393 – 396
Články Articles	
LUBOŠ KROPÁČEK	397 – 415
HLEDÁNÍ A TŘÍBENÍ KŘESŤANSKÉ TEOLOGIE ISLÁMU Finding and Refining a Christian Theology of Islam	
JÚLIUS FILO	416 – 425
VPLYV TEOLOGICKÝCH CÍŤOV NA OBSAH A FORMU SLUŽIEB BOŽÍCH Influence of Theological Goals on the Content and Form of Worship	
ČTIRAD VÁCAV POSPÍŠIL	426 – 445
ZÁKLADNÍ RYSY TROJIČNÍ TEOLOGIE MISTRA JANA HUSA (I. SENT., DIST. 1-34) The Main Features of Trinitarian Theology in the Works of Master John Huss	
WENDY DROZENOVÁ	446 – 461
DÍLO MARTINA BUBERA A JEHO VZTAH K JUDAISMU The Thought of Martin Buber and His Relationship to Judaism	

MARTIN JINDRA

BOHOSLOVECKÁ VÝCHOVA

V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ)

SE ZAMĚŘENÍM NA LÉTA 1939–1945

On the Education of Clergy in the Czechoslovak Hussite Church,
with special Focus on 1939-1945

462–499

PAVLÍNA MOUČKOVÁ

ČESKOBUDĚJOVICKÝ KANOVNÍK

KAREL REBAN JAKO UČITEL A SPISOVATEL

Karel Reban, the Canon of České Budějovice, as a Teacher and Writer

500–510

Recenze | Book Reviews

Markéta Holubová: ha-Ro'e. Židovský snář.

(Jiří Beneš)

511 – 513

Alister E. MCGRATH.

Emil Brunner: A Reappraisal.

(Filip Sedlák)

513 – 516

EDITORIAL

Dostává se vám do rukou poslední číslo již osmdesátého sedmého ročníku našeho časopisu a doufáme, že i tentokrát budete s jeho obsahem spokojeni. Sice se vracíme k obvyklému členění obsahu (což ostatně bylo již v minulém čísle), avšak není ještě zcela možné, abychom i zde nereflektovali právě uplynulá výročí. **Luboš Kropáček** otiskuje velmi záslužnou studii, která jde nad politická a jednostranná hodnotící hlediska. Snaží se nalézat přístup, který by byl pravdivý a současně otevřený a ekumenický v tom nejširším slova smyslu. Jsme přesvědčeni, že jeho příspěvek je platným příspěvkem k dialogu o velkém náboženském problému současně doby. Nazval jej „*Hledání a tříbení křesťanské teologie islámu*“ a dle našeho názoru může mnohým pomoci při hledání vlastních postojů a motivovat je ke konkrétnímu jednání. Významný slovenský teolog, profesor Evangelické bohoslovecké fakulty Komenského Univerzity v Bratislavě a současně externí člen vědecké rady UK HTF **Julius Filo** uvažuje nad teologickými významy, o které je třeba usilovat při přípravě bohoslužeb. Kolega Filo je profilovaný luterán a názory, které prezentuje, mohou být inspirací i pro duchovní CČSH, která právě v oblasti praktické teologie hledá nové cesty k obnově bohoslužby. Jeho příspěvek nese název „*Vplyv teologických cieľov na obsah a formu služieb Božích*“ a je samozřejmé, že jej necháváme ve slovenském originále. **Ctirad Václav Pospíšil** otiskuje badatelsky zajímavou stať, věnovanou Husově trojiční teologii: „*Základní rysy trojiční teologie Mistra Jana Husa*“. Pospíšil bezesporu patří u nás mezi nejlepší znalce trojiční problematiky a současně mezi upřímné katolické ctitele Mistra Jana Husa. Článek jsme nestihli zařadit do prvních dvou čísel tohoto ročníku, proto tak činíme se zpožděním až teď v pevné víře, že je platným příspěvkem k úsilí o novou, otevřenou a ekumenicky věrohodnou interpretaci Husova myšlenkového odkazu.

Wendy Drozenová, která učí na UK HTF filozofii, zůstává ve svém článku u tématu, které jí je velmi blízké – a sice u personalismu. Tentokrát je to personalismus židovského myslitele Martina Bubera: „*Dílo Martina Bubera a jeho vztah k judaismu*“. Buber byl své době významným myslitelem, který podstatnou měrou před příchodem postmoderny ovlivnil jak judaismus, tak křesťanské myšlení. Zprostředkovaně měl vliv i na teologii Církve československé husitské. Vracet se k Buberovi znamená i dnes upřímné úsilí o dialog. A právě proto její článek vítáme.

V poslední době se objevuje zvýšený zájem o moderní církevní dějiny. Mladá generace jakoby hledala východisko z bludného kruhu, kam byla přivedena postmodernou. Konkrétní reformou musí projít i vzdělávání budoucích kněží, ale podoba této reformy se teprve opatrně hledá. K tomu mají posloužit důkladně

historické studie, jak se s časovou problematikou doznívající moderny vyrovnávali naši otcové. Na základě bohatého archívního materiálu otiskuje zde dnes podnětnou studii absolvent UK HTF **Martin Jindra** o *bohoslovecké výchově v Církvi československé husitské se zaměřením na léta 1939-1945*. Přináší spolehlivě nejen přesná fakta, ale vede i hlubšímu zamyšlení.

Poslední příspěvek od **Pavliny Moučkové** z Českých Budějovic je věnován životu a dílu katolického kněze Karla Rebana: „*Českobudějovický kanovník Karel Reban jako učitel a spisovatel*“. Reban byl žákem a později kolegou zakladatele systematické teologie Církve československé husitské prof. Karla Statečného v českobudějovickém biskupském semináři. Tento příspěvek ukazuje myšlenkové a historické pozadí vzniku nové církve v minulém století.

Vzhledem k rozsahu tohoto čísla nepřidáváme tentokrát žádný dokument. Pokusíme se v příštím ročníku vyhovět mnohým přáním a otiskneme další ukázkou z Urbanovy zajímavé knihy o Církvi československé husitské. Minulé ukázky jsme otiskovali právě v rubrice Dokumenty.

Dnešní dvě recenze jsou věnovány knize Markéty Holubové o židovském snáři (z pera Jiřího Beneše) a monografii Alister E. McGratha o Emilu Brunerovi (z pera studenta Filipa Sedláka).

Děkujeme všem čtenářům za přízeň a přejeme všem pokoj a mír pro vaše domovy v nastávajícím kalendářním roce 2017, kdy naše revue vstupuje již do osmdesátého osmého ročníku.

Jan B. Lášek,
šéfredaktor

You are now holding in your hands the last issue of the 87th volume of our journal and we hope that you will be satisfied with its contents. We have returned to our usual organisation of issues (as we already did in the last one), however, we feel we have to reflect on some of the important recent anniversaries.

Luboš Kropáček has contributed a very worthy study which goes beyond the usual political and one-sided assessments. He attempts to find an approach that would be true and at the same time open and ecumenical in the broadest sense of the word. We are convinced that his essay is an important commentary on a great religious problem of our times. He has entitled it *“Finding and Refining a Christian Theology of Islam”*, and in our view, it could be helpful to many in finding their own opinion on the matter and as a motivation for specific action.

Julius Filo, a renowned Slovak theologian, Professor at the Evangelical Theological Faculty of the Comenius University in Bratislava and at the same time an external member of the research board at the HTF CU, explores theological concepts which have to be strived for when preparing worship. Professor Filo is a convinced Lutheran and his views, in our opinion, could also inspire the clergy of the Czechoslovak Hussite Church in their search for new ways to renew worship in the field of practical theology. His essay, entitled *“Influence of Theological Goals on the Content and Form of Worship”*, is naturally published in Slovak.

Čtírad Václav Pospíšil has written a thought-provoking essay on Huss' Trinitarian theology: *“The Main Features of Trinitarian Theology in the Works of Master John Huss”*. Pospíšil is undoubtedly one of the greatest experts on Trinitarian theology and he is also a true Catholic admirer of Master John Huss. We were not able to include the essay in the first two issues of this volume, so we publish it with a slight delay; however, we believe that it is a most valid contribution to the effort to establish a new, open and ecumenically credible interpretation of Huss' legacy.

Wendy Drozenová, a lecturer in Philosophy at the HTF, CU, discusses a topic which is very close to her – that is, personalism. In this essay, she focuses on personalism in the works of the Jewish philosopher Martin Buber: *“The Thought of Martin Buber and His Relationship to Judaism”*. In his time, Buber was an important thinker who, before the outset of postmodernism, greatly influenced both Judaic and Christian thought. Indirectly, he also influenced the theology of the Czechoslovak Hussite Church. Going back to Buber means striving for an honest dialogue, also in our times. For this reason, we are delighted to have her article in this issue.

Recently, there has been an increase of interest in modern church history, as if members of the young generation were searching for a way out of a vicious circle to which they have been led by postmodernism. There will have to be a specific reform of education of future clergy, however, the particular shape of this reform is still being sought, slowly and carefully. Detailed historical studies of how our fathers dealt with the issue of late modernity present an important contribution to this end. **Martin Jindra**,

alumnus of HTF CU, has written a revealing study based on rich archival material: *“On the Education of Clergy in the Czechoslovak Hussite Church, with Special Focus on 1939-1945”*. The essay is not only a source of reliable data but also food for further and deeper thought.

The last contribution, by **Pavλίna Moučková** from České Budějovice, focuses on the life and works of the Catholic priest Karel Reban: *“Karel Reban, the Canon of České Budějovice, as a Teacher and Writer”*. At the seminary in České Budějovice, Reban was a student and later a colleague of the founder of systematic theology of the Czechoslovak Hussite Church, Professor Karel Statečný. This essay points out the historical and philosophical context of the birth of the new church in the last century.

Given the scope of this issue, there are no additional documents. In the upcoming volume, we will do our best to satisfy your numerous requests and publish further extracts from a very interesting book on the Czechoslovak Hussite Church by Rudolf Urban. Previous extracts have appeared in the section “Documents”.

Two reviews included in this issue discuss the monograph on the Jewish dream book by Markéta Holubová (review by Jiří Beneš) and Alister E. McGrath’s monograph on Emil Bruner (review by our student Filip Sedlák).

We are grateful to all our readers for their continuing favour. May your homes be full of peace and joy in the year 2017, which shall be the 88th one for our journal.

Jan B. Lášek,
Editor in chief

HLEDÁNÍ A TŘÍBENÍ KŘESŤANSKÉ TEOLOGIE ISLÁMU

LUBOŠ KROPÁČEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

Finding and Refining a Christian Theology of Islam

Abstract: Serious early medieval efforts to determine a Christian view of Islam regarded the expanding religion as a new Christological heresy. This assessment, though nowadays reanimated with new hypotheses on the beginnings of Islamic history, has not held out in the development theological thought on the Divine plan for human salvation. A great turn away from the prevailing unfriendly attitude and towards a policy of dialogue was accomplished at the Second Vatican Council. Since the optimistic era of 1960s, both the Catholic Church and the World Council of Churches have been striving to promote good relations with the world's Muslim population, in spite of the growth of hostile Islamist or Salafist radicalism and mutual demonization of Islam and the West after the end of the Cold War. Christian encounters with Islam, however, cannot be unreflective: they have to see the differences between various groups and movements and carefully choose their partners for dialogue.

The paper discusses hindrances on the way towards a better understanding between Christians and Muslims, as well as examples of positive steps initiated on both sides aiming for much needed improvements. Special attention is paid to the importance of theological approach to issues such as reverence for life, respect for others, freedom of religion, and mercy as a way towards relieving the current tension.

Keywords: Christian theology of other religions; Second Vatican Council; Pope Paul VI; Nostra Aetate; interfaith dialogue; inclusivist perspective

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 397–415.

Vznik nové podoby náboženské víry a kultu v Arábii na počátku 7. století a jejich rychlé rozšíření do rozsáhlých oblastí Asie, severní Afriky a pak zčásti také Evropy rozvířily množství otázek a zneklidňujících emocí, s nimiž se historikové i teologové snaží vyrovnat od středověku dodnes. V krizových napětích našeho současného světa figuruje mezi neuralgickými body zakládající sebepojetí islámu jako poslední, dokonalé a konečné podoby zjevení od téhož jediného Boha, který již dříve hovořil k Židům a křesťanům a seslal jim svá Písma. Ti je však – v optice tohoto pojetí – různými způsoby pokazili. Bůh si proto ve svém milosrdenství zvolil nového konečného Posla, Araba Muhammada, jako „pečeť proroků“ přinášející Jeho slovo, které již nebude pokaženo. Toto pojetí dává muslimům

pocit určité nadřazenosti držitelů plné pravdy oproti dřívějším příjemcům Božího zákona a monoteistické víry. Proti tomuto výkladu souvislosti islámu se staršími abrahámovskými náboženstvími jako potřebné korektury, již poskytli přímo Bůh, moderní západní historické religionistické bádání nabízí v posledním půlstoletí několik odlišných pohledů na klíčovou otázku po způsobu nepochybné návaznosti islámu na starší monoteismus Židů, křesťanů a v hojně míře zřejmě židokřesťanů (zvláště ebionitů a sekt s apokryfy). Jde zvláště o rozsáhlejší a hlubší přítomnost těchto náboženských komunit v Arábii na prahu islámu a o možný odraz jejich bohoslužebných textů v Koránu. Předkládané „revizionistické“ či „hyperkritické“ hypotézy patří dnes v akademických studovných západního světa k tématům, o nichž se hovoří, někdy zkoumavě, někdy odmítavě. V této studii se jimi hlouběji zabývat nebudeme.¹ Všimneme si jich jen příležitostně jako součásti intelektuálního klimatu naší doby, v níž křesťanská teologie hledá odpověď na výzvu, jakou představuje pluralita náboženských kultur ve stále provázanějším globálním světě.

V počátečním období křesťansko-muslimského setkání a konfrontací, křesťané v zemích Blízkého východu vnímali prudký mocenský rozmach nového, bojovného náboženského proudu nejednotně. Prosazovaly se tu rozdíly postavení jednotlivých obcí a denominací, kdy některé, nesouhlasící s byzantskou ortodoxií, pokládaly zpočátku vojenská vítězství arabských jinověrců za Boží trest za byzantský útlak. První propracované teologické vymezení proti islámu z pozic pravověrného křesťanství přinesly až spisy výrazné osobnosti řecké patristiky svatého Jana Damašského († 749). Prožil celý život v zemi ovládnuté muslimy, jeho rodina zaujímalá dokonce významné postavení na umajjovském dvoře, Jan tedy učení a praxi islámu dobře znal. Zcela přirozeně v duchu doby a zkušeností rané církve pokládal islám za novou christologickou herezi. V polemice s ní vyslovil otázky, které budou kladeny i později. Například: proč prorok islámu není předpověděn v Písmu? Na to muslimští autoři reagují množstvím vynalézavých odpovědí až dodnes; nejznámější je patrně odkaz na koránský verš 61:6, kde Ježíš (*'Ísá*) oznamuje budoucí příchod posla Ahmada. V evropské vědě se již dávno ustálil názor, že jde o zkreslující přepis Ježíšova příslibu seslání Přímluvce (Jan 14,16 a 16,7), kdy do koránské arabštiny bylo řecké *paraklétos* významově přeměněno na *periklytos* tj.

1] Jde zvláště o práce, na jejichž počátku jsou WANSBROUGH, John. *Quranic Studies: Sources and Materials of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977. Dále pak práce jeho anglických žáků (CRONE, Patricia – COOK, Michael), v Německu zas LÜLING, Günter. *Über den Urkoran, Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Koran*. Erlangen, 1972; a v novější době práce vydávané pod pseudonymem Christoph LUXENBERG, zvl. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*. Berlin, 2007. Souhrnnou zprávu o této literatuře jsem podal v KROPÁČEK, L. Rané křesťanství a vznik islámu, *Teologické texty* 1999/4, s. 110–113. Novější a rozsáhlejší český přehled dává BERÁNEK, O. Revizionistické přístupy a skepticismus ve studiu Koránu a počátků islámu. In: HANUŠ, Jiří a kol.: *Boží slovo a slovo lidské*, Brno, 2012. s. 72–101.

„velmi chválený“. Jan Damašský nabídl svým souvěrcům i řadu dalších návodů, jak v polemice tlačit muslimy s útočnou ironií k rozpoznání, že Ježíš (v Koránu označovaný i jako Boží *rúh* („Duch“) a *kalima* („Slovo“)) musí být uznán i ve své božské přirozenosti. Tu ovšem islámské exegeze a ukotvená víra odmítají.

Pro křesťanské teology pak na další staletí polemik zůstal islám ve věroučné rovině christologickou herezí, spojovanou často s ariány, v některých aspektech s doketisty, případně s jinými nepravověrnými proudy starověkého i středověkého křesťanství. V moderní době, na niž se naše studie soustředí, křesťanské snahy o smysluplný dialog a dobré vztahy s muslimy vnímají jejich nedokonalé poznání Krista jako podnět k modlitbám, zastupujícím jejich nedokonalost. V tomto směru otevřel novou perspektivu, označovanou často za kopernikánský obrat, orientalista Louis Massignon. Učinil tak – vedle širokého spektra jiných aktivit – zvláště svou představou zástupné modlitby *badalíja*. V egyptské Damiettě, na místě, kde kdysi (1219) otevíral dialog s muslimským sultánem al-Kámilem František z Assisi, se katolík Massignon sám nabídl za přímlyvce za muslimy, aby Bůh v nich projevil svou vůli. V roce 1947 pak s biskupským souhlasem založil Modlitební sdružení Badalíja.² Novou, zásadní reorientaci vztahu církve k muslimům přinesl ovšem až Druhý vatikánský koncil. Dnešní christologie klade důraz na význam Ježíšova kříže pro spásu všech lidí. V tomto smyslu katolická pokoncilní velkopáteční liturgie vyzývá v přímlyvách k modlitbě za ty „kdo vyznávají Boha, ale nepoznali Krista“ a prosí pro ně o světlo Ducha svatého.

Pohled na islám jako na christologickou deformaci ovšem v různých variantách trval³ a uplatňuje se i dnes, zvláště jako stavební prvek zmíněných „revizionistických“ hypotéz historiků zabývajících se otázkami vzniku islámu. Teologické reflexe se nicméně již od vrcholného středověku posouvaly dál. Zjednodušeně schematicky můžeme vyznačit sled navrhovaných pohledů, které však nelze i přes jejich odlišnosti navzájem oddělit jednoznačnými hraničními čarami. Převládly názory, že jde o samostatné, pobloudilé náboženství, jehož vztah ke křesťanství a k možné rozpravě a případně žádoucí nápravě – jestliže se muslimové dají pokřtít – procházel postupně vícerými variantami.⁴ Pohledem na muslimy, ve středověkém

2| Z bohaté literatury o L. Massignonovi lze doporučit studii BORRMANS, Maurice. Aspects théologiques de la pensée de Louis Massignon sur l'Islam. In: *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris: Cerf, 1996. Za stoupající nedůvěry ve vztazích západního světa a islámu vydalo pařížské katolické nakladatelství Cerf objemný soubor Massignonových dopisů a dalších textů pro jím ustavené sdružení: MASSIGNON, Louis. *Badaliya, amour de l'autre (1947–1962)*, Paris, 2011.

3| Srov. podtitul slavného kritického překladu či spíše parafráze Koránu v češtině z roku 1614: BUDOVEC Z BUDOVA, Václav. *Antialkorán, to jest mocní a nepřemožení důvodové toho, že Alkorán turecký z ďábla pošel, a to původem ariánů a vědomým proti Duchu svatému rouháním*. Praha: Odeon, 1989.

4| Utřídění hlavních pohledů nabízí např. BRETTSCHEIDER, H. Christentum und Islam: Aporien und Perspekti-

diskurzu označovanými nejčastěji jménem *saraceni* (s etymologií vykládanou nejednotně tehdy i dnes), se příležitostně zabýval i Tomáš Akvinský. Řadil je, včetně arabských filosofických osobností, po bok pohanských antických myslitelů, s nimiž nelze diskutovat na bázi Písma, pouze rozumu, což v teologických otázkách nemusí plně stačit.⁵ Oba rozdílné pohledy – rozkolníků rané církve i nepokřtěnců sdílejících eschatologické určení slavných antických postav – uplatňuje také Dante v rozlišení údělu muslimských schizmatiků a filosofů.⁶

V době, kdy se na místě někdejších Maurů a saracénů stali pro křesťanskou Evropu hlavní muslimskou nepřátelskou silou osmanští Turci, objevují se i nové koncepce směřující k pokojné dohodě. Připomínku si tu rozhodně zaslouží Mikuláš Kusánský se svou představou *De pace fidei*, psanou v letech, kdy Turci zasazovali smrtící úder Konstantinopoli a zbytkům byzantské říše. Křesťanští teologové jsou samozřejmě přesvědčeni o podstatnější správnosti svého chápání Boha a způsobů uskutečňování Jeho vůle, i když s postupujícím lepším poznáváním učení a života muslimů přibývá i ochoty přiznat i jim také leccos dobrého a přijatelného. Závažný teologický rozpor představuje ovšem stále křesťanské trojiční pojetí Boha, muslimy neústupně odmítané jako *širk* („přidružování“, vlastně polyteismus). Na obou stranách se samozřejmě prosazovalo i působení politických zájmů soupeřících mocností a v křesťanstvu od 16. století navíc rozdělení vyvolané reformací.⁷

Nové důrazy přinesly postupující změny v poměru sil mocenských bloků po porážce Turků u Vídně 1683 a nové evropské myšlenkové klima osvícenství. Už v jeho počátcích se objevuje myšlenka, již umělecky působivě vyjádřil Lessingův *Moudrý Nathan*, že nejlepší cestou má být nikoli svár, ale soutěžení, jak se zalíbit Bohu i lidem konáním dobra. Tak ji dnes formuluje žák Hanse Künga a pokračovatel v jeho myšlenkovém proudu „Světového étosu“ Karl-Josef Kuschel.⁸ Křesťansko-muslim-

ven, s. 181–199, *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie*, Heft 2, Tübingen, 1993.

- 5| Zevrubnou studii pohledů na islám v křesťanské Evropě 7. – 13. století nabízí TOLAN, John V. *Saracens*. New York, 2002. K tématu „saraceni jako pohané“ viz s. 105–134, k Tomášovi zvl. s. 242–277.
- 6| Viz KROPÁČEK, L. Křesťansko-muslimské diskuse nad Dantovou Božskou komedií, s. 245–254, *Historie Otázky Problémy* 2014/2.
- 7| Hlubokou reflexi teologických stránek postojů k islámu za této bouřlivé doby nabízí zatím nepublikovaná habilitační práce, kterou předložil na Evangelické teologické fakultě UK MACHÁLEK, Vít. *Hledání křesťanské teologické identity v Evropě doby tureckých válek – se zvláštním zřetelem k tematizaci islámu u Václava Budovce z Budova a Jana Amose Komenského*. Důraz klade na trojiční teologii. Hodnocení této stránky ve vztahu k islámu u některých moderních představitelů křesťanského myšlení moderní doby se V. Machálek věnoval již dříve ve studii „*The Trinity and Christians in Dialogue with Islam*“ (s. 56–77). MACHÁLEK, Vít. *The Trinity and Christians in Dialogue with Islam*, *Communio Viatorum*, roč. LVI, č. 2014/1.
- 8| KUSCHEL, Karl-Josef. *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*.

ské vztahy se ovšem vždy vyvíjely na pozadí mocenského soupeření, jehož dopady se ve vícerých podobách promítaly do možností a povahy vzájemné komunikace a také určitou měrou do teologického myšlení. V 18. a 19. století se evropská imperiální politika v asijských a afrických zemích setkávala namnoze s muslimskými společnostmi propadlými stagnaci, které dokázala v různých podobách ovládnout. Nemáme zde prostor pro hlubší hodnocení: je ostatně dodnes vystaveno diskusím. V nejobecnějším pohledu platí, že zesílení kontaktů mezi evropským (post) křesťanským a muslimským světem v „dlouhém 19. století“ otevřelo, a to i s koloniálními deformacemi, cestu ke globalizaci, zahrnující i muslimské migrace do Evropy.⁹ Neškodí připomenout, že starší *fatwy* řady islámských právníků odsuzovaly pomyšlení, že by muslim žil mezi jinověrci, a pro evropské obyvatelstvo byla myšlenka na sousedské soužití s muslimy podobně málo přijatelná. V kontextu našeho tématu je namístě zaznamenat, že v této době přeměn se aktivizovala také činnost křesťanských misí, katolických i protestantských, a prohlubovalo se faktické poznání islámu, jeho věroučných zdrojů i žitých podob. Objevil se i názor, že v Asii a Africe může islámský monoteismus působit i jako příprava na evangelizaci. Mnozí křesťanští teologové se přiřadili k orientalistům a religionistům budujícím akademickou islamologii jako obor vědního poznání, jehož potřeba je v současné Evropě zcela zřejmá.

Druhý vatikánský koncil

Slova o „kopernikánském obratu“ v pohledu na islám bývají nejčastěji vztahována právě na koncil, který v letech 1962–65 vytyčil katolické církvi směr k *aggiornamento*: otevřít se současnému světu.¹⁰ Výraz ukazuje na nesporný význam koncilních dokumentů, neznamená však, že by tu církev vykročila zcela neznámým směrem. Indicie vstřícnosti a snahy kultivovat spolužití obou velkých náboženských společenství duchem dialogu se objevovaly sporadicky již dříve. O některých zde byla zmínka. Bylo by možné hovořit dlouze i o širších snahách o otevřenou teologii, která se nebojí ani nových otázek. Patří sem samozřejmě nový přístup k nekřesťanským náboženstvím, jaký se snažil spolu se svými žáky rozpracovávat Karl Rahner. Staví na přesvědčení, že Bůh oslovoval člověka ve

Düsseldorf: Patmos, 1998.

- 9| Ke změnám mentality umožňujícím migrace viz KROPÁČEK, L. Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit. In: HAVELKA, Miloš a kol., *Víra, kultura a společnost*. P. Mervart, 2012. s. 127–146.
- 10| O koncilu a následných snahách o křesťansko-muslimský dialog jsem přednášel v Českých Budějovicích 28. 11. 2015 na konferenci pořádané Teologickou fakultou Jihočeské univerzity k 50. výročí vyhlášení pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. Na tuto přednášku navazují některé pasáže v tomto článku (LK).

všech lidských společenstvích. Tak lze chápat smlouvu, kterou Bůh po potopě uzavřel s Noemem a jeho „potomstvem i s každým živým tvorem“. Hovoří o ní Bible (Gn 9,8–10) i Korán (33:7), židovští teologové ji rozvíjejí v přemýšlení o *noahidech* a společných základních zákonech, jimiž se mají všichni řídit. Koncil se jistě stal významným mezníkem pro orientaci církve ve všech oblastech života moderní doby, míra změn se nicméně v různých rovinách liší.

K debatám vedeným o tomto tématu v církvi i mimo ni se vyslovil při připomínce 40. výročí závěrů koncilu Benedikt XVI. v promluvě o Vánocích 2005. Označil za nepřiměřené hovořit o koncilu v intencích hermeneutiky „zlomu a diskontinuity“ a formuloval pojetí „hermeneutiky reformy“, v níž můžeme vnímat kontinuitu a diskontinuitu ve vzájemné souhře.¹¹ V rovině pohledu na islám, jímž se zde zabýváme, pronikl reformní přístup očividně do značné hloubky. Odrazilo se v něm převládající optimistické ovzduší šedesátých let, k němuž patřil sám koncil i jako spoluvůrce. V muslimských zemích se vyznačovalo převahou sekularizujícího nacionalismu nad náboženským fundamentalismem a tendencemi k mnohostranné konvergenci s technicky vyspělejším západním (či geopoliticky severním) světem. Koncil věnoval muslimům jmenovitě pozornost v konstituci *Lumen gentium* (1964) a zvláště v deklaraci *Nostra aetate* (1965), implicitně pak také v širších souvislostech probíraných v závěrečných dokumentech přijatých v prosinci 1965, zvláště v dekretu o misijní činnosti církve *Ad gentes* a pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. O motivech a postupu reformního myšlení koncilu o vztahu k nekřesťanským náboženstvím a zejména k islámu jsme vcelku dobře informováni z bohaté dokumentace. V některých obdobích šlo o nesnadnou cestu neznámým, převážně jen zdálky zkoumaným a ne zcela bezpečným terénem.

Když Jan XXIII. svolával koncil, zamýšlel jej využít také k očištění církevního učení a velkopáteční liturgie od protižidovských prvků, které v minulosti přižívovaly antisemitské nálady a tendence až po hrůzné vyústění v holokaustu. Papež byl veden vlastními zkušenostmi z válečné doby, kdy působil jako nuncius a sám přispěl k záchraně Židů na Balkáně, a slibem, který dal francouzskému historikovi antisemitismu Julesi Isaacovi. Podle původní představy mělo jít o koncilní dekret očišťující Židy od obviňování ze zločinu „bohovraždy“. Za mezinárodní situace trvalého izraelsko-arabského napětí byl však předběžný návrh tohoto *Dekretu de Iudaeis* z připravované agendy koncilu vyřazen. Svou roli tu sehrály negativní ohlasy v arabských zemích, včetně obav tamějších křesťanů, takzvaná Wardího aféra (nepatřičné snahy izraelského úředníka) a také zdrženlivost v řadách kurie. Myšlenku jednostranné-

11| BENEDIKT XVI. *Weihnachtsansprache*. In: Kurt Kardinál KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg, 2012. s. 9–19.

ho dekretu posunul koncil v dalších letech do obecnější perspektivy vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím. V deklaraci *Nostra aetate* sněm uznává velké společné dědictví Židů a křesťanů a podporuje vzájemné poznávání a úctu. Prohlašuje také, že vinu na Kristově ukřižování nelze přičítat všem Židům – ani tehdejšími, ani dnešními. Ve věroučné konstituci *Dei verbum* zároveň potvrzuje sounáležitost původu a inspirace obou biblických Zákonů.¹²

Mezinárodní dění i postupující práce koncilu ukázaly, že v otevřeném vztahu k soudobému světu nabývá na významu – politicky i teologicky – potřeba vyjádřit se také k islámu. Deklarace *NAe* tuto potřebu i při svém celkově skrovném rozsahu plně reflektuje.

Nepřehlédnutelnou roli tu sehrál Pavel VI. Již jako milánský arcibiskup (kardinál Montini) hovořil s Louisem Massignonem a sledoval jeho i jiné texty, studie a iniciativy týkající se třetího „abrahámovského“ náboženství. Po zvolení na svatopetrský stolec (1963) ihned potvrdil, že koncil bude pokračovat, a již v prvním roce svého pontifikátu, v lednu 1964, navštívil Svatou zemi. Zahájil tak tradici papežských zahraničních cest, v níž pak pokračovali Jan Pavel II. a Benedikt XVI. a pokračuje František. Pavel využil návštěvy Betléma, kde tehdy ještě početně převažovalo křesťanské obyvatelstvo, k přátelskému oslovení také přítomných muslimů a Židů jako věřících v jediného, pravého a živého Boha, Boha Abraháмова. O pojetí adorace jediného a tedy společného Boha, pojmenovávaného v různých jazycích různě, avšak pod společně sdíleným „abrahámovským“ záhlavím, bude ještě dále řeč. Tato vnitřně různě diferencovaná identita není jednoznačně přijímána ani v různých křesťanských církvích, ani u všech katolických teologů a obecně věřících. Setkáváme se také s výhradami vůči společnému označování všech tří monoteismů za „abrahámovská náboženství“.¹³ Pavel VI., od podzimu 2014 blahoslavený, vyjádřil své hodnocení muslimů jako věřících, na něž se vztahuje Boží plán spásy: „(spolu) s námi uctívají Boha“ (*nobiscum Deum adorant*). Již v encyklice *Ecclesiam suam* vyjádřil úctu k všemu, co je v jejich víře dobré a pravé, a věta o adoraci byla zařazena do koncilní konstituce *Lumen gentium*¹⁴

12| K podrobné analýze koncilních jednání o judaismu a souvislostech tématu viz TŮCK, Jan-Heiner. Das Konzil und die Juden, *Religionen unterwegs*, 21. Jg. Nr. 3, Sept. 2015. s. 9–15. V češtině nabídlo k 50. výročí koncilu židovské sdružení Bejt Simcha překlad studie argentinského rabína o různých názorech židovských autorů: SKORKA, Abraham. *Nostra Aetate*, její minulost a budoucnost, *Maskil*, roč. 15, č. 5, leden/únor 2016. s. 4–7.

13| U nás se setkáváme s tímto nesouhlasem zvláště v pracích překládaných od dvou francouzských autorů. Jedním je BRAGUE, Rémi. *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších*. Brno: CDK, 2011. Druhým je Alain BESANÇON, jehož početné studie poukazující seriózními argumenty na rozdíly v pojetí Boha u křesťanů a muslimů jsou u nás bohužel nezdědky zneužívány k laciné propagaci islamofobie.

14| *LG 16*, v oficiálním českém překladu „*klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidí soudit*“.

a později také do *Katechismu katolické církve* (článek 841). Pokud by reformní étos koncilu měl být vykládán jako zlom či přívětivý obrat, pak jde zvláště o hledání vztahu k muslimům. V případě Židů totiž křesťané o sdílení biblického Hospodina se syny „lidu (staré) Smlouvy“ nepochybují.

Shrnutím a nástupišťem k dalšímu hledání je jistě *Nostra aetate*. Vídeňský kardinál Franz König ji označil za „nejkratší, avšak nejvýznamnější koncilní dokument“, což rozhodně platí právě v kontextu našeho tématu. Vyjádřila zásadní postoj již počáteční větou prvního ze dvou odstavců věnovaných islámu: Církev pohlíží s úctou na muslimy. Dále ukazuje na shodu nebo značnou blízkost učení a způsobů zbožnosti křesťanů a muslimů a vyzývá k rozchodu s minulými rozbroji a ke snaze o vzájemné porozumění a spolupráci pro dobré cíle. Vstřícné vybidnutí hovoří vždy o muslimech, tedy lidech jiné, byť příbuzné víry, kteří spolu s námi sdílejí stvořený svět. Dodejme, že dnes – půlstoletí po koncilu – představují více než 1,6 miliardy našich současníků. Koncilní dokumenty se nikde nezmiňují o Koránu ani o prorockém poslání Muhammada, tedy o teologických tématech, kde si strany v dialogu mohou pouze přiznat rozdílnost svých názorů. Koncil se tu hlubším teologickým sondám či konstrukcím – stejně jako u dalších nekřesťanských náboženství – vyhnul. Neprosadily se například myšlenky o zvláštní izmaelovské linii dějin spásy, které propracovával libanonský profesor na pařížském *Institut catholique* Abbé Michel Hayek.¹⁵ Deklarace připomíná jen v poznámce po čarou dopis papeže Řehoře VII. z roku 1077 alžírskému knížeti an-Násirovi s uznáním, že vyznáváme jediného Boha, i když různými způsoby. Je zřejmé, že právě jen silná redukce hlubšího teologického záběru a referencí k starším vzájemným dějinám umožnila deklaraci 28. října 2015 přijmout většinou 2221 proti 88 odmítavým hlasům.

Deklaraci *NAe* bylo a stále je ledacos vytýkáno. Také Karl Rahner v krátkém úvodu k její publikaci připouští, že není právě teologicky na výši a že spojování abrahámovských s jinými, ostatně příliš krátce popsány nekřesťanskými náboženstvími není šťastné. Z hlediska našeho tématu můžeme nicméně ocenit, že na islámské tematice pracovali pro koncil a pak v kurijském sekretariátu vynikající odborníci jako dominikán Georges Anawati a „bílý otec“ Robert Caspar. Deklarace výstižně zaznamenala směr vývoje „v naší době“ ve stále provázanějším světě a ukázala na potřebu dialogu.

15| Viz KROPÁČEK, L. Rané křesťanství a vznik islámu, *Teologické texty* 1999/4, s. 110–113. Článek uvádí bibliografii Hayekových monografií o Izmaelově tj. arabské paralelní cestě k starozákonním dějinám spásného úsilí a očekávání.

Křesťanské pokoncilní iniciativy

Nová dynamika vstřícného vztahu k nekřesťanským náboženstvím se začala promítat do života ještě před přijetím koncilních závěrečných dokumentů a v dalších letech se bohatě rozvinula v iniciativách pro smysluplný dialog. Pavel VI. věnoval dialogu velkou pozornost již ve své inspirativní encyklice *Ecclesiam suam*, kde vidí jeho prostor ve třech soustředných kruzích: svět, monoteisté, křesťané. V roce 1964 byl v římské kurii založen Sekretariát pro nekřesťany, který Jan Pavel II. v roce 1988 přejmenoval na Papežskou radu pro mezináboženský dialog. Zabývá se jen náboženskými otázkami, nikoli politickými nebo sociálními sekulárními problémy. Dialog je ovšem pojímán v celé šíři možných čtyř forem: dialog života, činnosti, teologické výměny a náboženské zkušenosti.¹⁶ Sekce Sekretariátu pro islám vydala *Orientace pro dialog mezi křesťany a muslimy* (Řím, 1969), jež byly v dalších aktualizovaných verzích vydávány v početných překladech do evropských i orientálních jazyků.¹⁷

Vést úspěšně dialog s muslimy předpokládá samozřejmě dobrou přípravu. Na tomto poli otevírající se církev mohla navázat na předchozí zkušenosti z misijní činnosti, výuky a výzkumu. Důležitá role tu připadla ústavu, který založili původně v Tunisku „bílé otcové“, tj. *Missionaires d'Afrique*, řád zaměřený na misijní činnost v Africe. V roce 1964 byl ústav přenesen do Říma, jeho název se ustálil v podobě Papežský institut arabistiky a islamistiky (*Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica*, krátce PISAI). Díky osobní péči Pavla VI. i jeho nástupců až po současného Františka rozvíjí bohatou badatelskou a vzdělávací činnost věnovanou obecně křesťansko-muslimským vztahům, v jeho profesorském sboru působí vedle významných křesťanských islamologů krátce i dlouhodobě také muslimští učitelé. Spolupracuje s obdobně profilovanými akademickými institucemi i v muslimských zemích, například s RIIFS (*Royal Institute for Inter-Faith Studies*) v jordánském Ammánu. Z vynikajících osobností PISAI a rozvíjeného dialogu uveďme alespoň autora zmíněných *Orientací* Maurice Borrmansa (nar. 1925). Dlouhá léta přednášel o islámském právu a křesťansko-muslimských vztazích, v letech 1975–2004 řídil ústavní významnou revui *Islamochristiana* a dodnes patří k předním postavám teologického dialogu v daném mezináboženském vztahu.

16| *Dialogue in Truth and Charity. Pastoral orientations for interreligious dialogue.* Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City, 2013.

17| BORRMANS, Maurice. *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans.* Paris: Cerf, 1981 a další vydání. Autor, bílý otec (tj. příslušník řádu *Missionaires d'Afrique*) působil v PISAI a také jako konzultor (katolický termín, protestanté říkají konzultant) Papežské rady. Jeho poslední monografie věnovaná dialogu se nazývá *Dialogue avec les musulmans. Une cause perdue ou une cause à gagner?* Viz TEQUI, Pierre. *Une cause perdue ou une cause à gagner?*, 2011.

Je namístě připomenout, že směrem k dialogu se již od 50. let zaměřovala také činnost Světové rady církví, sdružující nekatolické křesťanské církve. Své rozsáhlé působení nazvala *Dialogue with People of Living Faiths*. V původní verzi ze 70. let se k „vírám“ (*faiths*) přidávalo ještě *ideologies*, neboť dialog směřoval i k lidem podrobovaným marxistické indoktrinaci. Z početných institucí pracujících pro dobré vztahy s muslimy nelze nezmínit alespoň CSIC (*Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*) v Selly Oak v anglickém Birminghamu. Začínal přípravou misionářů a rozvinul se ve významné akademické centrum, dnes součást Birminghamské univerzity, kde se soustřeďuje hluboký výzkum teologických stránek a dějin křesťansko-muslimských vztahů. Vedle významných křesťanských odborníků (anglikánský duchovní dr. David Thomas a další) zde absolvují doktorská studia a přednášejí také početní muslimští badatelé.

Praktické poznatky a zkušenosti s rychle rostoucí přítomností muslimských menšin v evropských zemích ukázaly na živou potřebu ekumenické spolupráce křesťanů všech církví a denominací. V evropském měřítku – po pádu železné opony rozšířeném skutečně na celý světadíl – se tato spolupráce prospěšně projevila ve společných iniciativách římskokatolické Rady evropských biskupských konferencí (CCEE) a Konference evropských církví (německá zkratka KEK, anglická CEC), sdružující pravoslavné, protestantské, anglikánské, starokatolické a nezávislé církve. Vůli spolupracovat ztělesnil na počátku nového tisíciletí významný dokument *Charta Oecumenica*, podepsaný o Velikonocích 2001.¹⁸ Ve své 11. kapitole hovoří o přání posilovat setkávání křesťanů a muslimů a dialog na všech úrovních, hovořit spolu o víře v jediného Boha a o lidských právech. Spolupráce CCEE a KEK měla již v té době dobré zkušenosti z činnosti společného, paritně složeného výboru pro „Islám v Evropě“. Ten za svého působení v letech 1987–2003 vypracoval řadu studijních dokumentů a doporučení na pomoc církvím k porozumění a kultivaci jak postoje k novým muslimským sousedům, tak vlastní pastorační práce v kulturně plurální Evropě.¹⁹

Dialog se postupně rozvinul v řadě podob od místních rozhovorů a spolupráce až po kontakty na vysoké úrovni, jakou představují na křesťanské straně Svatý stolec nebo SRC a u muslimů třeba káhirský al-Azhar nebo íránský šíitský Qom.

18| *Charta Oecumenica. Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe*. Dokument podepsali za KEK metropolita Jérémie a za CCEE kardinál M. Vlk ve Štrasburku 22. 4. 2001. Byla vydána ve všech evropských jazycích, včetně češtiny. S jejím podnětem k dialogu a spolupráci s muslimy vyjádřily výhrady nebo přímý nesouhlas některé letniční a charismatické evangelikální církve, např. v ČR letniční Apoštolská církev.

19| Některé poznatky z práce v tomto výboru byly publikovány v článku KROPÁČEK, L. Křesťané tváří v tvář islámu v současné Evropě, *Teologické texty* 1999/5, s. 158–161.

Na základě místních zkušeností a možností se ustavila významná dokumentační a badatelská centra spjatá s místní církví. Takovými jsou třeba katolické CIBEDO ve Frankfurtu n. M. (založené „bílymi otci“ roku 1978) nebo CADR v Miláně (*Centro Ambrosiano*) anebo již zmíněné anglikánské CSIC v Birminghamu. Na půdě katolické církve se uplatňují i zvláštní impulzy spirituality některých řádů, kongregací nebo hnutí. Uznávaným centrem a přímo symbolem snahy o dobré mezináboženské vztahy se stalo františkánské Assisi. Jeho význam zdůraznil papež Jan Pavel II., když zde v roce 1986 uspořádal mnohonáboženské modlitební mírové shromáždění. Akci, konanou ještě v dobách studené války, opakoval v situaci nového ohrožení míru v lednu 2002 v návaznosti na Fórum náboženských představitelů ve Vatikánu, svolané s cílem mírnit vystupňované projevy nepřátelství mezi Západem a muslimským světem po teroristických útocích v září 2001.²⁰ Obecně lze říci, že křesťanské iniciativy nacházejí i v měnících se podmínkách stále partnery mezi částí muslimského duchovenstva, v některých institucích a u mnoha liberálních intelektuálů. Všechna setkávání a kroky k vzájemnému lepšímu poznávání a vztahům pečlivě sleduje již zmíněná revue *Islamochristiana*, vydávaná římským PISAI.

Osobité úsilí pro vykořeňování strachu a dobré vztahy vynakládá dnes Hnutí Fokolare – Dílo Mariino. Má za svůj cíl přispívat k naplnění Ježíšovy modlitby k Otci „aby všichni byli jedno“ (Jan 17,21). Pro mír ve všelidské rodině s vědomím a cílem jednoty v různosti založila hnutí za války v roce 1943 Chiara Lubichová. V naší době až do své smrti (2008) pak věnovala mnoho soustředěného úsilí rozvíjení přátelských vztahů s muslimy dobré vůle.²¹ Do dějin hnutí i obecněji křesťansko-muslimských vztahů se zapsala její setkání s významnými muslimskými představiteli, jak na evropské půdě, tak při cestách do severní Afriky, do Jordánska a do Spojených států. Zcela jedinečně zapůsobilo její přijetí v roce 1997 v mešitě v newyorském Harlemu, kam byla pozvána (bílá žena, křesťanka!) oslovit 3000 afroamerických muslimů. Významnou roli tehdy sehrál lídr této komunity, imám Wallace Deen Mohammed, který se rok předtím setkal s papežem Janem Pavlem II. a řídil svou asi dvoumilionovou afroamerickou muslimskou komunitu k mezináboženskému dialogu.

Fokolaríni dokázali zapojit do svého přátelského mezináboženského úsilí až překvapivě široké spektrum muslimských sympatizantů, zvláště z řad intelektuálů. V Alžírsku tvoří mezi členy Hnutí většinu, v Jordánsku významnou část. Nástup-

20] Papežská rada pro mezináboženský dialog publikovala vystoupení z Assisi ve sborníku *Peace: a Single Goal and a Shared Intention. Forum of Religious Representatives (23/1/2002). Day of Prayer for Peace (24/1/2002)*. Vatican City, 2002.

21] Přehled a hodnocení myšlenek a akcí hnutí podává LEMARIÉ, Paul. *Vivere insieme l'unità nella diversità. Il movimento dei focolari e il dialogo con i musulmani*. In: *Islamochristiana* 40, 2014. s. 31–53.

kyně Chiary Lubichové v čele Fokoláre Maria Voce hovoří přímo o „muslimském projevu (*espressione musulmana*) Hnutí Fokoláre na Blízkém východě a v severní Africe“. Mnoho výrazných muslimských osobností působících v evropských zemích, zvláště v akademických institucích, s fokolární ochotně spolupracuje na společně sdíleném úkolu přispívat k lepšímu vzájemnému poznání a zahánění nerozumného a škodlivého strachu. Zaníceně na tomto poli pracuje šéfredaktor fokolárinského časopisu *Città nuova* Michele Zanzucchi. V monografii *Islám, který nenahání strach* podává přehledný výklad normativního i žitého islámu, přičemž jednotlivé výklady podkládá citacemi z rozhovorů, které vedl s více než 60 osobnostmi sunnitského nebo šiitského islámu, kultury i politiky v různých částech světa. Na současné nedostatečné poznání, živící iracionální strach a konfrontační nálady v muslimském i západním světě, Zanzucchi reagoval sborníkem *Islám vysvětlený těm, kdo se bojí muslimů*.²² Tentokráte do díla, věnovaného „věrohodným svědkům Evangelia na muslimské půdě“, zapojil křesťanské i muslimské osobnosti. Jejich stati se zabývají tématy: co je islám?, islám a křesťanství, džihád, integrace a dialog, žena a rodina v islámu, islám a masová média. O pozitivních výsledcích spolupráce s fokolární svědčí přístupy muslimských vzdělanců z tohoto okruhu k chápání své vlastní náboženské tradice. Například profesor Adnane Mokrani z Tunisu razí myšlenky, jak číst Korán očima milosrdenství, klást na první místo Boží lásku, milovat bližní, dokázat snášet utrpení a vidět Marii jako vzor.²³

Nesmíme se však poddat iluzím, že dialog a přátelská otevřenost vedou nezbytně vždy k tak dobrým výsledkům, jaké jsme zde mohli v drobné ukázce zaznamenat a o nichž by bylo možné hovořit ještě dále a rozsáhleji. Záměry dialogu se setkávaly v křesťanském i muslimském prostředí vždy také s nedůvěrou a pochybnostmi.²⁴ Odrazující tendenci bohužel posílil vývoj mezinárodních politických vztahů a sociálního morálního klimatu. Zvláště negativně zapůsobil růst radikalizace v muslimském prostředí a prohloubení příkopu mezi západním a islámským světem.

22] ZANZUCCHI, Michele. *L'islam che non fa paura*. Milano, 2006; a sborník *L'islam spiegato a chi ha paura dei musulmani*. Città Nuova, Roma, 2015.

23] MOKRANI, Adnane. Il dialogo del Movimento dei Focolari con i musulmani. In: *Islamochristiana* 34, 2008. s. 83; a MOKRANI, Adnane. Leggere il Corano con l'occhio della Misericordia. In: *Nuova Umanità* XXXI, 2009/1, s. 181.

24] Viz např. jejich krátký výčet v příručce *Striving Together in Dialogue. A Muslim-Christian Call to Reflection and Action*, vydal World Council of Churches, Office on Interreligious Relations, Ženeva, 2001. s. 3–4.

Změny společenského klimatu

Druhý vatikánský koncil a rozebíhající se iniciativy k mezináboženskému dialogu čerpaly nepochybně z optimistického ovzduší větší části šedesátých let. Patřily k němu také tendence ke kulturní konvergenci dominující tehdy ve většině muslimských společností. Zlom přinesly traumatizující porážky Arabů ve válce s Izraelem 1967 a Pákistánu ve válce s Indií 1971. V 70. letech pak sílily tendence k fundamentalistickému pojmání islámu a radikalizaci postojů vůči Západu, kde se v téže době v duchu postmoderny rozvolňovaly tradiční hodnoty, včetně rodiny. Radikalizace islámu na sebe strhla celosvětovou pozornost sérií událostí v roce 1979 od triumfu islámské revoluce v Íránu po sovětský vpád do Afghánistánu. Tam se za desetiletého boje proti nevěreckým okupantům zrodila myšlenka a praxe globálního džihádu, na niž navázaly jeho organizované nadnárodní formy jako al-Káida a nejnověji nejbrutálnější takzvaný „Islámský stát“ (*Dá'iš*).

V západních, převážně sekulárních (post)křesťanských společnostech rostly zároveň představy o islámu jako náboženství s dominantním sklonem k násilí. Obdobně nevábný obraz nabízely strohé modely přísného, puritánského dodržování středověkých právních norem *harám*, nebo *halál* podle vzoru ctihodných předků (*salaf*), dnes prosazované v Saúdské Arábii a dalších ropných monarchiích, anebo obraz politické instrumentalizace islámu (islamismus, Muslimští bratří aj.) proti silně sekulárním, avšak nedemokratickým režimům. Když se s koncem studené války v letech 1989/90 zborilo bipolární rozdělení světa, začal být na Západě jako hrozba namísto zhrouceného komunismu dosazován radikální – a někdy bohužel zcela monoliticky pojímaný – islám. Jako nová teoretická paradigma vzbudily všeobecnou pozornost zvláště koncepce, v nichž jsou muslimské společnosti stavěny do postavení protivníků liberální demokracie. Francis Fukuyama je nazývá „říše zahořklého hněvu“ (*empire of resentment*). Jsou roztrpčeny tím, že si nedokázaly udržet své tradiční hodnoty, ani si do nového světového soupeření úspěšně osvojit nové.²⁵ Samuel Huntington zase ve svém modelu pluralitního světa civilizací, ustavených kolem náboženských jader, pojal islámskou civilizaci jako odvěkého rivala Západu a varoval před možným střetem.²⁶ Obě koncepce měly a dodnes mají značný ohlas ve veřejném mínění v západních společnostech a nedobré události, k nimž dochází v muslimských zemích, případně teroristické akce spáchané muslimy v USA nebo v Evropě jsou mediálně a publicisticky často vztahovány k Huntingtonovu schématu „střetu civilizací“. Pro jakékoli pomyslení na možný smysluplný dialog s křesťany nebývá ponecháván prostor a hlavně chybí o něj

25] FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Penguin Books, 1992. s. 235–244.

26] HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, 1996.

zájem. Jen v drobném měřítku se vyskytují zmínky, že samozřejmě mezi muslimy jsou i slušní lidé. Ti jsou však mlčky odsuzováni k nezájmu. Křesťansko-muslimský dialog ovšem trvá, byť ve stínu atraktivnějších mediálních témat.

Hned na počátku našeho 21. století, v roce, který měl být podle usnesení OSN „rokem dialogu civilizací“ a kdy se církve v Evropě shodly na dokumentu o své ekumenické spolupráci (zmněná *Charta Oecumenica*), utrpěly vyhlídky na lepší křesťansko-muslimské vztahy těžký úder teroristickými útoky arabských pachatelů na New York a Washington z 11. září 2001. Protiislámské dopady na veřejné mínění jsou na Západě dodnes živé. Ve stejném směru samozřejmě působí další teroristické akce v Evropě a v rozsáhlém měřítku a počtu v Asii a Africe. Řada muslimských zemí je dnes rozvrácena konflikty, v nichž je islám nasazován v různě polarizovaných podobách jako ideologická zbraň víceméně, byť v nestejně míře, na všech stranách. Terčem mocichtivého i zmateného bezhlavého násilí se často stávají místní křesťané: ti, kteří přežili ve vlasti pod muslimským právním uspořádáním 14 století, jsou dnes bezprostředně ohroženi. Mnozí volí jako poslední možnost odchod, východním křesťanům na Blízkém východě hrozí zánik. Existují nicméně i jiskry naděje, představují je solidární vystoupení nemalých počtů řadových věřících muslimů, kteří svým křesťanským sousedům a spoluobčanům vyjadřují podporu a snaží se je chránit. Jsou to světlé okamžiky nepojmenovaného, avšak reálného dialogu života. Od svých evropských a amerických souvěrců se arabští křesťané dočkávají potřebné pomoci bohužel jen pomalu a v opatrně odměřovaných dávkách.

Na úrovni teologické výměny přicházejí čas od času s vnitřní polarizací a rozšiřující se krizí bolestně poraněného muslimského světa také podněty k dialogu. Problémem zůstává neexistence ústřední islámské duchovní autority, živého magisteria, případně koncilů. O částečné řešení se pokusil v letech 2004–5 jordánský král Abdalláh II. iniciativou známou jako Ammánské poselství (*Risálat 'Ammán, Amman Message*). Šlo o to, které směry v islámu mají být vůbec uznány za muslimy a kdo a kdy má právo jiné prohlašovat za nevěřící, tedy vyobcovávat (*takfír*). Vlídne a široce tolerantní znění dokumentu dohodnutého širokým okruhem muslimských duchovních předáků a veřejných intelektuálů vydráždilo nicméně extremisty na militantně využívaných sociálních sítích k útočné kritice údajně sektářského „ammánismu“.²⁷ Známým podnětem k dialogu byl otevřený dopis podepsaný 138 významnými islámskými osobnostmi v Ramadánu 2007.²⁸ Byl různě

27 | Viz na webu informace o tzv. CIFIA (Correct Islamic Faith International Association), sdružující údajně 330 „pravověrných“ (*sahih iman*) islámských institucí.

28 | Viz na webu informace k heslu Common Word.

interpretován. Podle některých názorů měl zastříť podrážděné muslimské reakce z předchozího roku na přednášku Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně. Svým názvem a výchozím pojetím vychází z koránského verše 3:64 *Vlastníci Písma! Pojdte ke slovu rovnému pro nás a pro vás...*

Vyzývá „lid knihy“ tj. křesťany a Židy ke společnému myšlení a jednání v duchu služby jedinému Bohu. V textu bohatě užívá pojmu láska, příznačného pro křesťanské přístupy, zatímco v islámu bývá příznačný spíše jen pro mystiky, súfije. Nelze vyloučit, že se zde odrazil určitý nepřiznávavý, ale zažitý ohlas posavadních křesťansko-muslimských setkávání.

I v dnešní době emocí rozbouřených jak v muslimském světě, tak ve vztahu k němu ve světě západním zůstává dialog trvajícím nadějí. Stále platí jako výrazný, v kontaktu s jinověrci ověřovaný znak křesťanského teologického myšlení²⁹ a dnes také velmi potřebné důvěry, že existují cesty k dorozumění. Ve vztahu k islámu je ovšem nutné pečlivě studovat a rozlišovat. S militantními násilnými póly dnešního islamismu a salafismu (i tyto obě tendence mají i své pokojné varianty!) dialog není možný. Pro nutnost tvrdé ruky vůči teroristům se vyslovil i tak mírný křesťan jako papež František. O nutnosti rozlišovat a vidět autentický islám hovořil v apoštolické exhortaci *Evangelii Gaudium* (EG 253), kde nabádá vyvarovat se nevráživého zobecňování, *protože pravý islám a náležitá interpretace Koránu se staví proti každému násilí*. Otázka, co je pravý islám a kdo jsou jeho autentičtí věřící, zaznívá dnes ovšem při všech vážných kolokviích o současné islámské problematice. Nejinak tomu bylo v březnu 2015 na mezinárodní konferenci „Europe and Islam“, pořádané v Olomouci.³⁰ Je zřejmé, že prvořadými tématy pro dnešní potřebný dialog s hlavním proudem umírněných muslimů jsou svoboda náboženství a úcta k životu, tedy rozhodné odmítnutí zabíjení ve jménu Božím. Zároveň je třeba vedle důrazného odporu vůči islámským fanatikům stavět se jednoznačně také proti těm, kdo jim v Evropě pro vlastní mocenské ambice přihrávají v jitření nenávisti.

Křesťanští teologové se dnes musí vyrovnávat i s bytostnými otázkami, které rozvířily militantní kruhy proti víře. Jako zřejmě laciný výhonek protiislámských nálad, živených extremisty, se příležitostně objevuje a šíří teze o nevyhnutelném propojení monoteismu s násilím. V letech 2013–2014 se jí zabývala Mezinárodní teologická komise a vydala k ní stanovisko v dokumentu, který dnes máme k dis-

29] Srv. GMAINER-PRANZL, Franz. Fides quaerens dialogum: Anspruch und Gestalt interreligiöser Dialoge. In: *Religionen unterwegs*, roč. 17/4, Dez. 2011, s. 17–25 a s. 34.

30] Viz kolektivní monografii *Europe and Islam*. Olomouc 2015. Otázce „True Islam“ se věnoval Laureát Basanese SJ, s. 19–49. Na důležitost tématu a správného zaměření dialogu upozornil také představitel Papežské rady pro mezináboženský dialog Mons. Michael Weninger.

pozici i v českém překladu.³¹ Vyznívá přesvědčením, že znakem autentické náboženskosti ve všech jejích projevech je nenásilí. Tendence útočit na věřící a církve nicméně trvají. Dnes se často v souvislosti s migrační krizí vyostřují i osobně proti papeži Františkovi. Jeho citovaný výrok z EG o pravém, nenásilném islámu příkře napadl známý nizozemský islamobijce Geert Wilders (*open letter* z 6. 12. 2013). Křesťanský humanismus je dnes v evropských společnostech, vystavených téměř neslábnoucím davům migrantů, podrobován těžkým zkouškám.

Snahy o prohloubení pokoncilní teologie

Byla zde již uvedena zmínka Karla Rahnera o výčitkách, že deklarace *Nostra Aetate* při vši své jedinečnosti není teologicky dokonalá. Jde o to, že některé pohledy na nekřesťanská náboženství zůstávají otevřeny dalšímu zkoumání, zvláště klíčová otázka pravdy a spásy. Deklarace vyprostila katolickou církev z někdejšího exkluzivismu, avšak jak rozumět výrokům připouštějícím, že v jiných náboženstvích jsou prvky „pravdivé a svaté“ (*vera et sancta*) či „odrazy Pravdy, která osvětluje všechny lidi“? Tedy znepokojivé otázky do otevřené diskuse o náboženské pluralitě v Boží ekonomii spásy.

Ve vztahu k islámu se k těmto otázkám rozvíjený dialog, jehož některé cesty jsme zde naznačili, nedostal k jednotně sdílenému hlubšímu záběru, ani k obecnějšímu souhlasu. Zaměřoval se hlavně na etické rozpravy ve směru k dobrému soužití a v evropských diskusích na pomoc k pozitivní integraci muslimských přistěhovalců do (post)křesťanské společnosti. Pomáhal a pomáhá k jejich začlenění jak v očích a ochotě domácího obyvatelstva, tak i z pohledu jejich vlastního přizpůsobení, potřebného v nové vlasti. Bylo a je často možné a děje se zcela pragmaticky. Někdy zase přistěhovalci sami přehodnotí tradiční islámské hodnoty a pravidla v duchu uznání nezbytnosti (*darúra*) či obecné prospěšnosti (*maslahah*) místních zákonů a zvyklostí – včetně svobod a lidských práv – a pojmomu je třeba jako zvykové právo (*'urf, adat*), jehož oprávněnost a vhodnost muslimské společnosti tradičně principiálně uznávaly. Anebo se prosadí obecnější pojetí nového konceptu práva pro muslimy v menšinovém postavení (*fiqh al-aqallíjât*), o němž jsou dnes zatím mezi islámskými právníky sváděny úporné spory. Ve velmi mnoha případech – lidských osudech, o něž se média pro jejich všednost příliš nezajímají – se integrace zdařila, někdy ovšem nikoliv, anebo – jak dnes média často zjišťují – ztroskotává z mnoha důvodů u druhé nebo třetí generace přistěhovalců. Na druhé straně, jak jsme si zde také všimli, někdy dialog vedl ke zřetelnému sblížení etických přístupů musli-

31 | POSPÍŠIL, Ctirad V. *Trojediný Bůh a pokoj mezi lidmi. Křesťanský monoteismus proti používání násilí*, Olomouc, 2014.

mů s křesťany. Polem, na něž by se nemělo zapomínat a které snad bude vydávat dobrou potřebnou úrodu v budoucnosti, je dialog o náboženství v sekulární společnosti. Křesťanská strana tu může jako starší bratr předat muslimským mladším partnerům mnoho prospěšných zkušeností. Někteří o ně jistě budou mít zájem, jiní méně. S tím vším je nutno počítat také u nových migrantů. I s tím, jaké dopady mohou mít postoje domácího většinového prostředí, pokud v něm převládne nepřátelství.

Dostáváme se znovu k teologickým základům křesťanské humánní otevřenosti vůči jinověrcům. Téma se nepřekrývá s politickými diskusemi o multikulturalismu, které v Evropě otevřela postmoderna a jež značně diskreditovaly některé negativní zkušenosti. Jde o náboženský pluralismus, k němuž se tak otevřeně postavila *Nostra aetate*. Prohlubující se globalizace zvýraznila důležitost tématu, zároveň však vyvstává v silicím světle potřeba dopracovat otevřenou otázku křesťanské cesty k pravdě ve vztahu k cestám jiným. Renomovaní teologové navrhli celou řadu modelů jak skloubit jedinečnost pravdy s množstvím jejích formulací. Zsvěcený analytický přehled navrhovaných výkladů existující plurality tradovaných náboženských forem, jimž pokoncilní křesťanský přístup přiznává místo v Božím plánu spásy, vypracovala nedávno česká badatelka, karmelitka Denisa Červenková.³²

K Božímu plánu patří zřejmě různé podoby Jeho sebesdělení. Jak je vnímat, chápat a případně se s nimi vlídně vyrovnat? Jezuita Jacques Dupuis i někteří jiní teologové pojímali ve svých reflexích řešení této otázky v duchu inkluzivního pluralismu. Uvažují o diferencovaném a postupujícím, případně konvergentním zjevení. Tento přístup se silně uplatnil zvláště u katolických teologů, jde o myšlenku univerzality Božího zjevení (*revelatio generalis*), která opravňuje k inkluzivismu a přemýšlení o doplňkové povaze, komplementaritě, nekřesťanských náboženských tradic. Vedle katolíků se k vlídnému inkluzivismu hlásí také Světová rada církví a spolu s ní její české členské církve (Českobratrská církev evangelická a Československá církev husitská). Jiný postoj tu zaujímají protestanté sledující důrazy Karla Bartha na jedinečnost křesťanské pravdy a také Židů. Ti i oni ovšem spolu se silnou vírou ve vlastní partikulární pravdu připouštějí také nadějnou možnost spásy i pro jinověrce; jde tedy o neexkluzivistický partikularismus. Vyskytuje se i další model pluralismu, k jakému se hlásí někteří liberální křesťané a jejich soupeřníci na cestách duchovního hledání.

32] ČERVENKOVÁ, Denisa. *Náboženství jako teologický fenomén*, Červený Kostelec: Mervart, 2013. V dalším výkladu sleduji také přístupy a terminologii, jaké užívá Hošek. HOŠEK, Pavel. Struggling with the scandal of particularity in interfaith dialogue (with a special focus on the situation in contemporary Czech Republic). In: *Religion and Common Good*, Olomouc, 2015. s. 114–127.

Otázka pojetí pravdy a spásy zní palčivě zvláště ve vztahu k islámu, jehož příbuznost i snahy o odlišení vůči křesťanství bijí do očí při historickém, religionistickém i teologickém zkoumání. Věříme v cestu, plnost pravdy a spásného života v Ježíši Kristu. Nemůžeme tedy přijmout Muhammada jako konečné zjevení, jako „pečeť proroků“. Někteří teologové, stoupenci inkluzivismu, však i s tímto zásadním vědomím hledají způsob, jak proroka Koránu začlenit do dějin spásy jako svědka jediného Boha. Claude Geffré, profesor na pařížském *Institut catholique*, rozlišuje například zjevené Boží Slovo od Jeho (běžného, například explikativního) slova pomocí užití určitého, nebo neurčitého členu: u křesťanů je jím *la Parole* u muslimů *une Parole (de Dieu)*.³³ V podobném duchu se vyjadřoval anglikánský biskup Kenneth Cragg, autor početných prací o křesťanském pohledu na islámského proroka. Křesťan, podle jeho soudu, může upřímně uznat Muhammada za proroka – případně: za proroka v koránském významu – přičemž si musí být stále vědom, oč víc pro něj znamená Ježíš.³⁴

Kdybychom chtěli, našli bychom v minulém půlstoletí nemálo prací křesťanských teologů zabývajících se věroučnými základy islámu ve vztahu k transcendenci, které svědčí o snaze o vstřícnost.³⁵ Je však na místě znovu připomenout, že stanovisko katolické církve vyjádřené v koncilních dokumentech se zdržuje vyjádření ke Koránu a k jeho Prorokovi a soustřeďuje se na úctu a dobré vztahy k muslimům. V tomtéž duchu si počínají církve v dialogu s vyznavači tohoto druhého největšího světového náboženství. Nepřekvapuje zaměření na etické otázky, včetně širokého spektra problémů, jaké přinášejí rychlé a pronikavé změny ve způsobu života moderní doby. Na těchto polích, například v bioetických otázkách, diskutující partneri z obou stran mohou často dospívat ke shodným stanoviskům a tak i k přesvědčení o smysluplnosti dialogu a vzájemné dobré vůle. Na cestě k naší době, do rychle se proměňujícího světa 21. století, vyvstávají však další, složitější problémy stále těsnějšího sousedství a soužití. Mnoho zlých překážek navršily a stále do cesty staví extremistické proudy, které si osobují právo vydávat se za ryzí, autentický islám.

33 | Výklad Clauda GEFFRÉ na II. islámsko-křesťanském setkání v Tunisu v květnu 1979; cit. dle CASPAR, Robert. *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, 1990. s. 196–7.

34 | CRAGG, Kenneth. *Muhammad and the Christian*. New York, 1984. Za muslimskou dobu ke Craggovi uznávání Muhammada za proroka v koránském významu můžeme označit pohled na Ježíše, jaký formuloval libanonsko-americký teolog Mahmoud A. Ayoub v článku *Na cestě k islámské christologii*. In: KUSCHEL, K.-J., *Teologie 20. století. Antologie*, Praha: Vyšehrad, 1986. s. 199–203. Ayoub o Kristu říká: „Byl Spasitelem v tom smyslu, že pomáhal svým poselstvím zachránit lidi před omylem a vedl jejich kroky na jejich cestě k Bohu.“

35 | Namátkou ze starší generace: CASPAR, Robert. *Traité de théologie musulmane*, tome I, *Historie de la pensée religieuse de l'islam*. Roma: PISAI, 1987; GARDET, Louis. *Regards chrétiens sur l'Islam*. Paris, 1986; časopis *The Muslim World* vydávaný od r. 1910 protestantskou misijní Hartford Seminary Foundation v USA a mnoho dalších monografií i specializovaných periodik.

Šermují účelově vytrženými verši z Koránu, vybranými tradicemi (*hadíthy*) a právními dobrozdániami (*fatwy*), aby rozdmýchávaly nepřátelství vůči západnímu světu a jeho hodnotám, vzešlým z křesťanského humanismu spojujícího svobodu s odpovědností. Otevřenost k muslimům znamená také důrazný apel na nutnost rozlišovat.

Teroristické akce páchané muslimskými extremisty a dnes také migrační krize vyvolávají v evropské veřejnosti nerozlišující protiislámské nálady. Strach existuje na obou stranách: zčásti oprávněný, zčásti plynoucí z neznalosti, zčásti cíleně vyvolávaný. Křesťanské teologické téma vstřícného inkluzivismu se ve zjednodušených a nezřídka tendenčně pokroucených podobách přesouvá do veřejných polemik, které zvláště na sociálních sítích nezřídka sklouzávají do hrubostí a nenávistných výpadů proti islámu a často náboženskému myšlení vůbec. Otázka, zda, či do jaké míry věříme jako křesťané v téhož Boha jako muslimové, je ovšem diskutována i seriózně.³⁶ Je samozřejmě nutné vidět propastnou odlišnost ideologických konstruktů islamistů či dokonce extremistických džihádistů od zcela odlišné interpretace Koránu, která vnímá Alláha jako Milosrdného a Slitovného, tak jak jej miliony věřících vzývají v záhlaví 113 z celkového počtu 114 koránských súr. Islám je dnes silně polarizován. A tuto polarizaci musí nutně odrážet i jeho reflexe v naší teologii. A také křesťanské přístupy k běžencům musí – jakkoliv je to při obrovských počtech migrantů nesnadné – diferencovat. Nemůžeme odmítnout pomoc potřebným lidem prchajícím z děsivě rozvrácených blízkovýchodních a afrických zemí s důvěrou v naše milosrdenství. Musíme samozřejmě chránit bezpečí Evropy a spolu s ním také její hodnoty a duši před širokou škálou nelidskosti od lhostejnosti po hysterickou nenávist. A v křesťanském duchu pomáhat muslimům doma i u nás ochránit a prosadit ohroženou lidskou tvář své víry.

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (P01).

36| Tak byla například předložena k diskusi v *Katolickém týdeníku* koncem roku 2015 po teroristickém krveprolití v Paříži. Rozhodně kladně na otázku odpovídá Tomáš Halík. Většina diskutujících vnímala otázku s vědomím její složitosti a potřeby upřesnit kontext a úhel pohledu. V roce 2016 publikovali čeští teologové k tomuto aktuálnímu tématu tři práce: ČERVENKOVÁ, Denisa: *Katolický pohled na náboženskou pluralitu* (Karolinum); HOŠEK, Pavel: *Islám jako výzva pro křesťany* (Návrat domů); a CAJTHAML, M., DVOŘÁK, P., HEIDER, D., KRUMPOLC, E., MACHULA, T., NOVOTNÝ, D.D., POSPÍŠIL, C.V., ŠTĚPÁN, J., VOGEL, J. a VOKOUN, J.: *Křesťan a islám* (Hesperion).

VPLYV TEOLOGICKÝCH CIEĽOV NA OBSAH A FORMU SLUŽIEB BOŽÍCH

JÚLIUS FILO

EVANJELICKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
COMENIUS UNIVERSITY IN BRATISLAVA, EVANGELICAL LUTHERAN THEOLOGICAL FACULTY

Influence of Theological Goals on the Content and Form of Worship

Abstract: In each period of their history, the Protestant Churches have tried to look for a responsible way of how to organize worship life in accordance with biblical theology, their own liturgical traditions, and mission commitment. The main challenge is how to create an appropriate form of enculturation. This study, following this goal in the framework of the Evangelical Church of the Augsburg Confession, starts with the presentation and analysis of theological goals of the Lutheran Worship. Worship needs to have a dialogical character, a familiar quality, and has to be centripetal. Worship should be presenting Jesus Christ and bring the Word and sacraments to the community. It should have an epiclestical quality and present the life of the organism of the Church. Focus on these basic goals of worship should lead to a renewal of worship life and to a definition of answers to urgent questions raised at the end of the study.

Keywords: worship; Lutheran worship; theological goals; enculturation; liturgical tradition; Ordo; content and form of worship components

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 416–425.

Cirkev pokladala od pradávna za svoju najdôležitejšiu úlohu vykonávať v spoločnosti veriacich pravú službu Bohu. Táto sa diala v chráme pri zbore veriacich i mimo chrámu v službe núdznym. Služby Božie sú aj v našom období úplnej slobody cirkvi pre svoju činnosť naliehavým predmetom skúmania. Otázka znie, ako ich vykonávať v súlade s Božou vôľou, tradíciou cirkvi a v záujme misijnej zodpovednosti cirkvi. Služby Božie cirkvi stoja zároveň z hľadiska misijnej efektivity pod výzvou primeranej inkulturácie evanjelia. Liturgická teológia musela v každom čase hľadať správny vzťah ku výzvam, ktoré sme v stručnosti spomenuli.

Pri tom stoja protestantské cirkvi pri výkone bohoslužobného programu cirkvi vo vzájomnom vzťahu s inými cirkvami. V rôznych protestantských cirkvách pozorujeme odlišný prístup k nasledovaniu liturgickej tradície uplatňovanej v službách Božích, k ochote prijímať súčasné podoby komunikácie, hudobnej kultúry, alebo k možnosti zaodiť služby Božie do šatu súčasnej kultúry. Pri týchto procesoch sa pýtame na to, čo je správne z hľadiska vernosti k Pánovej cirkvi

a z hľadiska Jeho misijného poverenia. Hľadanie odpovede na tieto otázky je cieľom tohto skúmania.

Cesta, ktorou sa pri hľadaní odpovede na stanovenú otázku chceme uberať začína predstavením teologických cieľov služieb Božích, ako boli definované v kontexte dejín evanjelickej teológie. Keď sa pri tom budeme prednostne zaoberať teológiou evanjelickej cirkvi podľa Augsburgského vyznania, domnievame sa, že to bude pre kritického skúmateľa z inej protestantskej tradície možnosťou posúdiť vzájomnú kompatibilitu skúmaných fenoménov vo vlastnej teologickej koncepcii.

1. ANALÝZA TEOLOGICKÝCH CIEĽOV EV. A. V. SLUŽIEB BOŽÍCH V KONTEXTE EVANJELICKEJ LITURGIKY.

Biblia je pre nás primárnym zdrojom poznania pravdy. Reflexia o teologických cieľoch služieb Božích má svoje východisko v Biblii a je trvale preverovaná Božím slovom Starej a Novej zmluvy.

Nakoniec sa vždy nanovo obraciame na Ježiša Krista. V ňom, jeho krížom a vzkriesením, sa otvorila cesta života. Ako nás Ježiš inštruje vo veciach služieb Božích? Ježiš Kristus, ktorého spoznáваме v konečnom dôsledku ako rušiteľa kultu (v nábožensko-historickom zmysle slova) sa postaral aj o začiatok bohoslužobného života kresťanov. Ide o nový kult v znamení prichádzajúceho Kráľovstva Božieho. Čo robí, o čo mu šlo pri nás, pri ľuďoch Novej zmluvy? (vymenujme niektoré prvky bez snahy ich systematické predstavenie)

- učí svojich modliť sa (*Mt 6:9*) - modliť sa v novej dôvere, založenej na novom vzťahu, ktorý bol vytvorený Ježišom
- vytvára v sebe jednotné spoločenstvo, ktoré môže ostať na druhej strane kultúrnej a spoločensky diverzifikované. V ňom platí, že aj tí, ktorí by boli chápaní v kultickom zmysle ako nečistí sa môžu nechať nadchnúť radosťou s Ježišom Kristom pri spoločenstve stola (*Lk 15:2*)
- Ježiš ustanovuje spoločenstvo Večere spojené s Jeho smrťou, ktorá bola za mnohých. Spoločenstvo Jeho večere je výrazom plnosti spojenia s ním a s Jeho Otcom (*Mk 14:22nn*)
- vyslala učeníkov, *“aby mu robili učeníkmi všetky národy krstiac ich v meno Boha Otca, Syna i Duchu Svätého a učiac ich”*. Takto sa rozširuje spoločenstvo Božích dietok. Tento misijný príkaz je cestou ku vzniku spoločenstva.

Friedrich Kalb konštatuje súhrnne, že sú nám dané tri bohoslužobné výkony, naľko boli založené Ježišom Kristom:

1. Zvestovanie evanjelia. Môže sa uskutočniť rôznym spôsobom sčasti aj neliurgicky, čítaním Písma, zvestou Božieho slova, osobnou pastorálnou službou
2. Krst vodou v meno Boha Otca, Syna a Duchu svätého

3. Vykonávanie jedla, ktoré Ježiš Kristus v noci pred svojou smrťou ustanovil. Toto Božie konanie pri človeku a pre ľudí je z biblickej tradície rozhodujúce.¹

Čo je cieľom služieb Božích?

a/ Dialóg.

Luther pri vysviacke zámockého kostola v Torgau 1544 zdôraznil: Pri službách Božích ide o to, „že Boh hovorí s nami v Jeho slove a že my zase hovoríme s Ním modlitbami a chválospevmi“ (WA 49,588). V každom čase, keď sa teológovia odvolávajú na toto slovo sú si zajedno, že služby Božie musia mať dialogický charakter.² Keď si v našom čase uvedomujeme stále viac, že dialóg medzi Bohom a cirkevným bohoslužobným zhromaždením nefunguje úplne priamo, vyplýva z toho presvedčenie, že naše služby Božie a liturgia musia byť zrozumiteľnejšie a oslovujúcejšie. Až keď sa Boh stáva ako partner dialógu zrozumiteľnejším, pochopiteľnejším, jasnejším dochádza k tomu, že odpoveď zboru v modlitbe a chválospeve ožije.

V analógii k tomuto dialogickému chápaniu služieb Božích možno pripomenúť aj klasickú interpretáciu označenia „Liturgia“. (Leitourgia – compositum laos + ergon). Boh slúži nám milosťou v Kristovi, to je prvá rozhodujúca skutočnosť. Na túto, po prijatí tejto služby, odpovedá cirkevný zbor, Boží ľud svojou službou chvály a vďaky.

Luther zmenil úlohu kňaza. Už nekoná voči Bohu obetne, „ale stáva sa Božími ústami, cez ktoré prijíma cirkevný zbor odpustenie, život a blaženosť“³. Týmto vzniká Boží dialóg s Božím ľudom v zhromaždení ľudu. Na Božie slovo milosti, následne cirkevný zbor reaguje v spoločenstve chválami a vyznaním a v živote nasledovaním príkladu milosrdnej služby Ježiša Krista.

b/ Centripetálne služby Božie

Timothy J. Wengert⁴ v svojej rovnomernej knihe poukazuje na tento dôležitý aspekt, ktorý určite patrí k základným cieľom. Služby Božie sú dostredivé. Pri nich ide o vťahovanie veriaceho do centra, do stredú. Gordon Lathrop to raz povedal neopakovateľne presne „každé kresťanské služby Božie majú dočinenia so stredom a okrajmi- skutočným stredom kresťanskej viery a okrajmi kresťanskej existencie. Kresťanské služby Božie sú dostredivou silou, vťahujú nás do stredú,

1| KALB, F.: *Grudnrís der Liturgik*. Claudius Verlag Munchen, 1. Auflage 1965., s. 15

2| STOLZMANN, Klaus: *Familiengottesdienste*. Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1981. ISBN 3-579-02712-3., s. 17

3| SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph: *Zukunft des Gottesdienstes. Von der Nottwendigkeit lebendiger Liturgie*. Calver Verlag Stuttgart 1990, s. 28

4| WENGERT, Timothy. J.: *Centripetal Worship. The evangelical Heart of Lutheran Worship*, Augsburg Fortress. 2007 ISBN 978-0-8066-7017-7., s. 11

- k menu, ktoré nám ľuďom bolo ako jediné dané pod nebom, v ktorom by sme mali dôjsť spasenia (Sk 4,12)
- o ktorom Pavel vyznával, že sa chváli iba krížom nášho Pána Ježiša Krista, ktorým je mi svet ukrižovaný a ja svetu (G 6,14)
- umienil som si nič iného nevedieť medzi Vami, jedine Ježiša Krista a to toho ukrižovaného (1K 2,2).

Určite by mnohých teológov zároveň napadlo, ako veľmi Martin Luther zdôrazňoval učenie o povolaniach a ich vzťah so službami Božími s hlavným argumentom, že ak nedochádza službami Božími k príprave kresťanov pre ich povolania (vocatio) počas týždňa, tak z nich urobíme samoučel a stanú sa irelevantnými pre život. Program služieb Božích napr. v roku 1520 vo Wittembergu ukazuje, že sa ponúkali rôzne služby Božie rôznych profesijným a vzdelanostným skupinám počas nedele.⁵ Luther sa snažil o inkulturáciu evanjelia, chcel byť obrazne povedané „roľníkom roľník, latinským učencom, latinákom“....

Dostredivé služby Božie sa prejavujú ako evanjelizačné. Evanjelizácia v tomto prípade znamená vyslanie zo stredu smerom ku okraju. Boli sme pritiahnutí Kristom, prijali sme Krista „radostnou výmenou“ a sme vyslaní do štruktúr života v ktorých žijeme. Rozdiel medzi tými, čo sú dnu a čo sú von sa stiera.

c/ Ako Božie rodiny „zažiť Božiu prítomnosť“, „hovoriť o Bohu“ a „oslavovať s Bohom“.

Pri takto pomenovaných cieľoch chceme zdôrazniť dve veci:

- 1. Zhromaždenie cirkevného zboru je zhromaždením všetkých generácií.** Služby Božie môžu byť požehnaním súčasne pre malých i veľkých. Veríme tomu- to cieľu, alebo sme sa ho dávno vzdali a radšej uvažujeme zásadne o službách Božích pre dospelých a zvlášť o službách Božích pre deti? Ako často potrebujeme v cirkevnom zbore stretnutie všetkých generácií, pri ktorých všetci prežívajú duchovný úžitok? Je to skôr občasný cieľ, alebo máme od- vahy na služby Božie, ktoré budú vždy myslieť na všetky generácie zboru? Každé služby Božie by mali svojou prezentáciou obsahu a aplikovanými for- mami, modlitbami a piesňami umožniť aktívnu účasť všetkých generácií. Myslíme tým na výzvu, ktorú môžeme v našej dobe realizovať, aby sa aspoň re- prezentatívne pri službách Božích aktívne zúčastňovali aj deti a mládež popri celom bohoslužobnom zhromaždení a aby sa piesne a modlitby detí a mlá- deže stali integrálnou časťou v službách Božích. Takto budú mať služby Božie trvale rodinný charakter a budú zodpovedať svojmu cieľu: integrovať všet- kých s ich darmi a schopnosťami prijať Božiu milostivú službu.

5| Wengert, T.J. s. 12

2. Služby Božie majú procesný charakter, ktorý má stále viac-menej podobný postup a dá sa zhrnúť do cieľov: spoločne zažiť Boha, hovoriť o Bohu a oslavovať s Bohom.

Dieter Trautwein, Propst vo Frankfurte uverejnil záslužnú dizertáciu. Má názov: „Lernprozess Gottesdienst“.⁶ Pri tom sa pokúsil pochopiť to, čo sa deje pri službách Božích a rovnako pri rodinných službách Božích ako fázy dialogického a komunikatívneho diania, pri ktorom sa uskutočňuje vyučovací proces za pomoci vyučovacích krokov. Deje sa to na viacerých úrovniach:

Na kognitívnej rovine (s rozhodujúcou otázkou): čo sa učia deti a rodičia intelektuálne?

Na efektívnej úrovni: či zažívajú a čo skusujú?

Na pragmatickej úrovni: do čoho sa zacvičujú, teda čomu sa prakticky učia pri týchto službách Božích, aby to konali v živote, aby sa Božia služba diala v celom živote kresťana a cirkevného zboru?

Trautwein pri tom rozlišuje pri službách Božích, ktoré chápe ako učebný proces, týchto 5 súčiastok:

- Vstupná fáza
- Fáza riešenia problému (za pomoci elementu kázne bez ohľadu na jej podobu)
- Fáza reakcie na prijaté slovo a rekreácie, ako tvorivú odpoveď na počuté: za pomoci modlitby, meditácie, vyznania;
- Fáza anticipácie: za pomoci spoločenstva stola. Večera Pánova ako prežitie budúcej slávy v spoločenstve všetkých kresťanov (svätých), ktorí sú prítomní na tejto strane reality nebeského kráľovstva ako tiež z tej druhej strany...
- Fáza východu/výsledku: za pomoci vyslania, požehnania, akcie.

Služby Božie dnes – základné teologické dôrazy

Na základe biblických podnetov možno teologicky vyjadriť základné obsahové úlohy služieb Božích. Tieto sa majú napriek kultúrnym zmenám v rôznych obdobiach histórie vyjadriť v bohoslužobnom dianí. Aj v našej modernej dobe sa majú predstaviť človeku dnešnej doby každého veku, povolania, vzdelania a komunikačných návykov.

1. Služby Božie sú sprítomnením Ježiša Krista

Ježiš Kristus určil tento dôraz služieb Božích pri poslednej večeri: „To čiňte na moju pamiatku“ L 22,19. Služby Božie sú pripomenutím Ježiša Krista. Sprítomnenie, pri ktorom sa On sám osobne zúčastňuje v zmysle svojho sľubu Mt 18,20: Kde sa dvaja alebo traja zídu v mojom mene, tam som ja medzi

6| Stolzmann, K. s. 21

nimi. Otváranie Kristovej pamiatky vedie k jeho sprítomneniu, ktoré zaslúbil. Anamnesa (z gréckeho: pripomenutie) je liturgickým krokom k Jeho predstaveniu a pochopeniu Jeho prítomnosti. Jeho prítomnosť je však naplno z Jeho zaslúbenia a z Jeho rozhodnutia, teda je Božím darom milosti.

2. Služby Božie ako zvesť Slova a Sviatosť

Vlastne by sa dalo povedať, že Boh dáva nástroje na toto liturgické pripomenutie a sprítomnenie Krista v Službách Božích. Je to vyslovené a prorocky interpretované Slovo Božie v Službách Božích a prisluhovaná sviatosť. Pri tom Slovo ako verbum visibile znamená aj sviatosť.

Zároveň platí, ako to výstižne vyjadril aj Hans-Christoph Schmidt-Lauber⁷, že „Špecificky kresťanské na službách Božích cirkevného zboru Novej zmluvy – čo jej Kristus zanechal ako zvláštne poverenie – je slávnosť Eucharistie. Kristus z nej urobil služby Božie svojho zboru“ Tak to vyjadruje správne aj Augsburské vyznanie „Tiež učíme, že jedna svätá kresťanská cirkev musí byť a ostať v každom čase, ktorá je zhromaždením všetkých veriacich, pri ktorom sa Evanjeliom čistotne káže a sväté sviatosti sa podľa Evanjelia prisluhujú.“ (CA VII).

Schmidt Lauber zdôrazňuje do našich evanjelických radov: „Slovo a sviatosť patria práve podľa evanjelického chápania v ich neoddeliteľnej jednote spolu...Luther zmenil úlohu kňaza: nekoná viac obetne, ale sa stáva Božími ústami, cez ktoré cirkevný zbor prijíma odpustenie, život a blaženosť.“⁸

3. Služby Božie ako Epikleza

Čo znamená epikletický charakter služieb Božích? V najnovšej dobe sa správne zdôrazňuje. Epikleza je prosbou o Ducha Svätého. Prosba o Jeho zostúpenie na spoločenstvo veriacich. Prítomnosť Svätého Ducha v službách Božích, oslovujúci charakter zvesti Božieho slova a prítomnosť Kristova v, spolu a pod spôsobom chleba a vína, to všetko nie je možné bez prítomnosti Ducha Svätého. Liturgicky vyjadrená epikleza patrí do služieb Božích. Týka sa celých služieb Božích, preto sa objavuje už v predspeve. Je obsahovým komponentom mnohých piesní a modlitieb. Týka sa aj Večere Pánovej, či je už vyjadrená aj konkrétne pred alebo po slovách ustanovenia. Pri liturgickej reforme evanjelických služieb Božích v sesterských cirkvách sa znovu objavuje na tomto mieste.⁹

7| Zukunft des Gottesdienstes. Von der nottwendigkeit lebendiger Liturgie. Calver Verlag Stuttgart 1990. s. 27

8| Schmidt-Lauber.H-CH. s. 28

9| Pozri viac Schmidt-Lauber.H-CH. s. 31.

4. Služby Božie ako prejav života organizmu

Služby Božie sú spoločenstvom živého organizmu Kristovho tela - cirkvi. Pri službách Božích ide vždy nanovo o aktuálne vyjadrenie tejto skutočnosti. Za nových okolností a s novými dôvodmi. Vznikajú darom Kristovej prítomnosti a pochopením jej významu v novom úseku dejín spásy jednotlivcov a spoločenstva cirkevného zboru.

Liturgická komunikácia sa týka členov spoločenstva s rôznymi darmi a úlohami. Dochádza pri nej ku odovzdávaniu a prijímaniu, a tak ku účasti. Prijímanie vedie ku odovzdávaniu, ktoré sa neuskutočňuje len v službách Božích. Vedie do života vo svete medzi ľuďmi, ktorí rôznym spôsobom vnímajú, alebo si tiež možno ešte neuvedomujú to, že stále patria tiež k Božiemu ľudu.

Koinonia služieb Božích je spoločenstvom krvi a tela Kristovej 1.K 10,16. Tak sa stáva v starocirkevnom zmysle spoločenstvom svätých, teda patriacich Bohu pre dielo záchranu Ježiša Krista. V tomto zmysle dochádza vždy aj k posväcovaniu spoločenstva a jeho členov. Deje sa to v spovedi, ale predovšetkým sviatostne. Zúženie pohľadu na vlastnú vinovatosť v službách Božích vedie nie len k individualizácii, ale tiež zatičeniu výsostného spoločenského charakteru služieb Božích¹⁰

Prijímanie darov Božej milosti v službách Božích, odovzdávanie obete chvál a vďaky a účasť na službách Božích prináša úžitok pre jednotlivcov, spoločenstvo zboru a cez nich nakoniec aj pre celý Boží svet. Radosť zo spoločenstva je dominantným pocitom. Pretože koinonia v Kristovi je rozhodujúcim darom služieb Božích.

2. PEVNÉ A MENLIVÉ PRVKY V SLUŽBÁCH BOŽÍCH

Po novom skúmaní teologických motívov pre služby Božie sa pre nás s novou naliehavosťou otvára otázka správnej podoby služieb v našom čase a v našom kultúrnom kontexte pokiaľ ide o obsah a formu. Klasickým návodom pri tom ostáva členenie bohoslužobných komponentov na Ordinarium a Proprium služieb Božích. Pochopenie, čo vytvára základný teologický poklad služieb Božích zboru (ordinarium) a v čom sa vyjadruje neopakovateľná jedinečnosť a časová aktuálnosť služieb Božích (proprium) je jednou odpoveďou na túto otázku.

Základné ordinárióvé prvky v službách Božích: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus a Agnus Dei dávajú každým službám Božím (s dvoma vrcholmi: kázňou a VP) rozhodujúci obsah:

10| Porovnaj Schmidt-Lauber . s. 32.

- začínajú sa pokorným sklonením pred Bohom v pokání,
- majú vyznavačský charakter a
- oslavný charakter: Boha oslavujeme chválospevom anjelom, oslovujeme Boha v Jeho svätosti a ako Baránka Božieho, Krista, ktorý sa obetoval za nás. Dalo by sa povedať, že pokiaľ ide o množstvo komponentov, teda kvantitatívne je oslava rozhodujúcou črtou ordinária.

Propriové časti: modlitby, biblické čítania a kážeň a spevy dávajú sl. Božím typickú, aktuálnu náplň a podobu.

Ordináriové časti sa dajú uskutočniť v našej súčasnej liturgickej tradícii na Slovensku alternatívnymi spôsobmi: napr.

Kyrie: Piesňou „Kyrie“, modlitbou: „Confiteor“ (máme tri podoby), Všeobecná spoveď v spoločenstve

Krédo: odriekaním kréda (dve podoby) piesňou Crédo.

3. HĽADANIE BOHOSLUŽOBNÝCH VYJADRENÍ POKIAĽ IDE O ICH OBSAH A FORMU, PRE AKTUÁLNOŠŤ A NOVOTU DUCHOVNÉHO PODUJATIA

Služby Božie sú pri každej novej príležitosti novým, neopakovateľným stretnutím bohoslužobného spoločenstva s trojjediným Bohom. Preto by bolo hriechom nezúčastniť sa ho bez vážnych dôvodov.

Keďže majú svoju jedinečnosť, je potrebné hľadať spôsoby, aby to bolo vyjadrené. Napr. v tom, že majú svoj teologický stred a spojivo, ktoré sa dá hutne vyjadriť v privítaní, v kázni, pri rozlúčke a podľa ktorého sú stvárnené ďalšie časti napr. výberom piesní.

Hľadanie nových spôsobov oslovenia dnešného človeka je výrazom našej zodpovednosti pri „hospodárení s tajomstvami Božími“ a výrazom Božej lásky k dnešným ľuďom, ktorou sme motivovaní.

Pri tom nejde iba o výzvu, ktorá je pred nami v našom čase a v našom kultúrnom prostredí. Inkulturácia sa diala za pomoci rôznych spôsobov v celom období cirkevných dejín od samého počiatku.

Filipínsky teológ Chupungo používa označenie: „Dynamický equivalent“ na označenie javu, keď sa jeden kultúrny element zamieňa za druhý spôsobom, ktorý siaha ďalej a hlbšie ako len púhy preklad textu.¹¹ Hľadanie dynamického equivalentu sa deje v jazykovej oblasti, ale aj pri hľadaní neverbálnych spôsobov vyjadrenia.

„Kreatívna asimilácia“ je iným druhom inkulturácie, ktorá sa vykonávala už v období patristiky tak, že napr. Tertulian, Hippolit, Ambrozius preberali terminoló-

11 | SENN, Frank.C: *The Peoples Work. A social History of the Liturgy.* Augsburg Fortress 2006. ISBN 0 – 80006-3827-1, s 320.

giu používanú v širšej spoločnosti a používali ju v kresťanskom prostredí. Existujú teda momenty kreatívnej asimilácie, kde sa liturgia jednoducho vykonáva za pomoci kultúrnych foriem a výrazov širšej spoločnosti.¹² Toto bolo a ostáva najobvyklejšou formou kontextualizácie liturgickej praxe a týka sa iste nie iba obnovovania terminológie a jazyka.

Prečo je dôležité zapájanie ďalších členov cirkevného zboru do verejnej služby? (Agenda ECAV pozná a vysvetľuje dôvody). V cirkvi, v ktorej platí zásada všeobecného kňazstva všetkých veriacich by odpoveď na túto otázku mala byť ľahkou úlohou.

Božie slovo patrí do rúk všetkých a má sa stať nástrojom verejného svedectva členov cirkvi podľa miery darov, ktoré sme prijali. Ak sa to prejaví pri sl. Božích, je to pozvaním pre ďalších, aby sa angažovali vo veciach viery v chráme, spoločenstve viery i vo svete.

Zapájanie členov cirkevného zboru do služieb Božích je výrazom úcty voči Bohu, ktorý dáva dary na svoju oslavu v cirkvi všetkým členom. Hľadanie spôsobu prípravy spolupracovníkov pri službách Božích (ale tiež v pastorálnej službe, diakonii...) je prvým krokom pri evanjelizačnej zodpovednosti cirkvi.

Prijímanie novších spôsobov oslavy Boha hudbou, svedectvom a slovom v kontexte služieb Božích je zároveň výrazom úcty voči darom jednotlivých skupín a generácií, ktoré boli generované Božím Duchom v prostredí spoločenstva veriacich. Tieto pôsobia v spoločenstve cirkvi, ktorá si váži svoju zdedenú a teologicky zdôvodnenú liturgickú tradíciu ako znaky nového života a povzbudenie ku tvorivému využívaniu darov.

Poznanie o teologických východiskách, cieľoch a našej zodpovednosti za spravovanie Božích darov milosti v službách Božích nás vedie k mnohým otázkam. Skúsme ich pomenovať a hľadať na ne odpovede:

Pri zachovaní úcty voči zásadám a hodnotám, ktoré sme ako cirkev spolu v oblasti bohoslužobného života prijali z dejín, sa vieme odvážiť využívať našu evanjeliovú slobodu?

Ako využívame čas Božej milosti, slobodu pre činnosť cirkvi v kontexte rozvíjania bohoslužobného života, vieme o našej zodpovednosti sa spravovanie darov milosti a k čomu nás to vedie ?

Hľadáme povzbudenie pre naše konanie pri mužoch a ženách viery z minulosti? Poznáme odvahu, ktorú mal Dr. M. Luther a mnohí iní vo všetkých generáciách v svojej dobe a vieme sa nimi dať povzbudiť?

12| SENN, Frank.C: *The Peoples Work. A social History of the Liturgy*. Augsburg Fortress 2006. ISBN 0 – 80006-3827-1, s. 321.

Ako vnímame súčasnú hudobnú a komunikačnú kultúru okolo nás vo vzťahu k Božím plánom na rast Božieho kráľovstva?

V iných cirkvách (napr. v Nemecku) sa vydávajú spevníčky nových piesní, aby nakoniec tie najvydarenejšie prijali do spevníka. Ako sa nám darí v tejto oblasti prinášať do spoločenstva novú pieseň?

Pri hľadaní odpovedí na naše naliehavé prakticko-teologické otázky je určite potrebné poznať hodnotu svojej liturgickej tradície. Poznanie je potrebné. Predsa však ide okrem toho najmä o to, akú lásku máme voči Tomu, čo sa za nás obetoval. A ide o to, akú lásku máme voči tým, ktorým chce Kristus venovať svoju lásku cez nás a naše zbory a pozvať ich do spoločenstva svojej cirkvi, aby sa v spoločenstve Božieho ľudu nechali aj oni vystrojiť v našom čase pre Božiu službu a Božiu misiu v Božom svete.

ZÁKLADNÍ RYSY TROIČNÍ TEOLOGIE MISTRA JANA HUSA (I. SENT., DIST. 1-34)

CTIRAD VÁCAV POSPÍŠIL

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

The Main Features of Trinitarian Theology in the Works of Master John Huss

Abstract: First, the author proves that Huss' *Commentary on the Sentences*, which has been for a long time neglected, played an important part in the life and works of the Czech reformer. While due attention has always been paid to Huss' ecclesiology and his teachings about the Eucharist, his Trinitarian theology has been much neglected. The second part of the essay discusses manifestations of Trinitarian theology in the introductions to specific books. The following part provides a detailed discussion of material from I Sent, d. 1-34. Quite understandably, Huss' Trinitarian theology exhibits some shortcomings of contemporary scholasticism: exaggerated focus on psychological theories, neglect of social and relational theories, and a certain tendency to sideline the economic Trinity. One of the discoveries of this study is Huss' openness towards Eastern approaches to Trinitarian theology, such as when he stresses not only the necessity to conceive the Son and to emanate the Spirit, but also writes about the freedom of these inter-godly realities. Huss is open to the opinion that the Spirit emanates primarily from the Father and in derivation also from the Son, daring to disagree with the opinion of Thomas Aquinas. His thesis about the servant-like mediation of the gift of the Spirit on part of the believer is also quite surprising. The explanation of these attitudes on Huss' part could be the contemporary opinion of Czech Masters that the Czech nation was related to Greeks.

Keywords: John Huss; Trinitarian theology; history of theology; scholastic theology; Czech Reform Movement; *Commentary on the Sentences*

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 426–445.

Volba tématu, které je nastíněno v titulu této studie, nebyla rozhodně náhodná. Není třeba zastírat, že první pohnutkou bylo právě probíhající šestisté výročí od tragického skonu českého reformátora. Výchozím předpokladem bylo jednak mé několik desetiletí trvající nasazení na poli trojiční teologie,¹ jednak hluboký a v zásadě celý život trvající zájem o postavu betlémského kazatele.² Prv-

1| Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. ed., Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP: Kostelní Vydří – Praha 2010.

2| Toto osobní tíhnutí se v souvislosti s právě probíhajícím výročím našlo svůj výraz v monografii: Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Husovská dilemata*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 2015, kde věnuji pozornost nejenom dobovému kontextu a životnímu příběhu Jana Husa, ale také jeho eucharistické nauce, a to v souvislosti s tématem eucharistie v rámci celého českého reformního hnutí, srov. s. 205-290. Sondu do chris-

ní upření pozornosti na danou problematiku mne pak přivedlo k poznatku, že se jedná o téma bez nadsázky opomíjené.³

K právě konstatované skutečnosti⁴ bezesporu přispěl V. Kybal, který na počátku třicátých let minulého století konstatoval, že „Husovo učení o Bohu a Kristu, nejsou reformní ani sporné, nevykládá se zpravidla ve spisech o Husovi.“⁵ Kybal sám o trojiční nauce M. Jana Husa ve svém zpracování sice pojednává, nicméně jeho prezentace je výrazně popisná a každý, kdo se důkladněji věnuje teologii, snadno konstatoje, že výbornému historikovi schází zběhlost v oblasti teologické reflexe. Na Kybalovu obranu je však třeba důrazně podotknout, že trinitologie v jeho době spíše stagnovala, a proto při rozboru Husova myšlení by v příslušné odborné literatuře dvacátých let minulého století jenom stěží našel nějaké podnětnější inspirace.

Hlubší zájem o Husův *Komentář Sentencí* jistě neprobouzí ani hodnocení ze strany P. de Vooghta,⁶ který se připojuje k mnoha svým předchůdcům, když tvrdí, že Husův *Komentář Sentencí* je veskrze scholastický, málo osobitý, neoriginální.⁷ Vooghtovo dílo věnované českému reformátorovi, ve kterém dospívá k tomu, že Husovo teologické myšlení kromě sporné ekleziologie nevybočuje z mezí katolické ortodoxie,⁸ si však z mnoha důvodů dodnes zasluhuje velkou pozornost a úctu.

tologie a soteriologie M. Jana Husa představuje studie vzniklá jako příspěvek přednesený na sympoziu, jež ve dnech 18.-20. 5. 2015 pořádala CMTF UP a TF JČU v Českých Budějovicích: srov. C. V. POSPÍŠIL, „Vybrané otázky z christologie a soteriologie třetí knihy *Komentáře Sentencí* M. Jana Husa,“ která bude uveřejněna v periodiku: *Studia theologica* 17/4, 2015.

- 3] To neznamená, že by se v české odborné literatuře nedalo nalézt zhora nic. Tomu, jak se o problematice Husova pojetí Boha vyjadřovali přední čeští historikové v prvních desetiletích minulého století (Sedláč, Novotný, Kybal), je věnována studie kolegy J. Hrdlička uveřejněná v tomto sborníku.
- 4] Dlužno podotknout, že Palacký ani Tomek Husův *Komentář Sentencí* v zásadě nebrali na zřetel. Srov. V. FLAJŠHANS, „Úvod,“ in V. FLAJŠHANS (ed.), *Super IV Sententiarum*, J. Bursík: Praha 1904, s. I-XLII, zde s. XVII.
- 5] V. KYBAL, *M. Jan Hus – život a učení. Učení II-3*, Jan Laichter: Praha 1931, s. 1. Kybal je svým způsobem jediný český autor, který se touto tematikou obšírněji a soustavněji zabýval, srov. tamtéž s. 3-74. Nesrovnatelně více pozornosti věnuje Kybal vcelku pochopitelně ekleziologickým otázkám. Srov. V. KYBAL, *M. Jan Hus – život a učení. Učení II-1*, Jan Laichter: Praha 1923; II-2 – 1926.
- 6] Srov. P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Hus 1-2*, 2. ed., Bibliothèque de L'Université Louvain: Louvain 1975. Jedná se o definitivní podobu díla, první vydání vyšlo v roce 1960. Český překlad dle 2. vydání, srov. P. DE VOOGHT, „Kacířství Jana Husa“, in *Theol. revue* 1997-2003, celkem 32 pokračování.
- 7] Srov. P. DE VOOGHT, „Kacířství Jana Husa 5,“ in *ThR* 68, 1997/5, s. 65-72, zejména s. 65.
- 8] Velmi důležitým prvkem při hodnocení Husova učení z hlediska katolické pravověrnosti je bezesporu jeho poměr k Viklefovi. De Vooght k tomu říká: „Svým způsobem byl Hus viklefstou, aniž by jím byl. Patřil mezi viklefsty svým přesvědčením a svým entuziasmem, ale se závažnými výhradami. V hloubi duše byl rozštěpen. Jeho duch a rozum byly katolické, ovšem srdcem patřil Viklefovi. Stavba jeho myšlení byla uspořádána ve scholastickém rámci i co do základu a formy, ale při konfrontaci s týmiž problémy jako Viklef, s nímž sympatizoval, neboť Viklef pranýřoval zločiny duchovních, aby zachránil křesťanský život. Zdálo se mu stejně jako Viklefovi, že základní hodnoty křesťanství jsou v nebezpečí, nebo ještě přesněji, že všechno lo

V poslední době se Husovým *Komentářem Sentencí* zabýval S. L. Lahey. Dopovídá-li uvedený kolega k závěru, že Hus není tak docela Viklefovův plagiátor, přičemž poukazuje na společné augustinovské východisko obou myslitelů; že v Husově *Komentáři* nejsou obsaženy hereze; že Hus sice není inovativní, nicméně jeho *Komentář* se namnoze stal východiskem pro jeho kazatelství a další tvorbu, pročež nelze tvrdit, že by se jednalo o dílo banální,⁹ pak je s ním třeba v zásadě souhlasit. Z našeho hlediska pochopitelně není nezajímavé, jak se Lahey vyjadřuje o Husově trinitologii. Ve svém zběžném komentování myšlenkového obsahu jednotlivých knih věnuje pochopitelně pozornost také první knize, kde se pojednává o trojediném Bohu. S určitým překvapením však zjistíme, že obsah distinkcí 1-34, kde se pojednává o Boží trojosobovosti, Lahey přejde jen několika spíše obecnými konstatováními s poukazem, že se tu nesetkáváme s ničím opravdu zajímavým,¹⁰ a okamžitě přejde k druhé části první knihy, kde se setkává s problematikou charakteristik Boží esence, které jsou mu z filosofického hlediska bližší, a proto je poměrně podrobně rozebírá. Kolega Lahey tak navzdory své snaze prolamovat nezáměrně o Husův *Komentář Sentencí* zároveň paradoxně potvrzuje tezi, podle níž Husova trojiční teologie nemá zhora nic co nabídnout. A právě s tímto postojem si dovoluji na následujících stránkách polemizovat.

Těm, kdo kritizují Husovo teologické myšlení obsažené v *Komentáři Sentencí* jako málo překvapivé a z hlediska systematické teologie jako rozhodně nikoli reformní, je třeba dát sice ne absolutně, leč převážně za pravdu. Nicméně to rozhodně neznamená, že by se jednalo o látku zcela nezajímavou. Pozornější analýza, nevyhnutelně spjatá s určitým odborně oprávněným výběrem toho nejpodstatnějšího, nás může přivést ke zmapování Husových postojů v dané věci, případně k tomu, co by bylo využitelné v tvorbě těch, kdo se v současnosti zabývají příslušnou tematikou, v našem případě trojiční teologií. Dalším motivem k intenzivnějšímu zaměření pozornosti na Husův *Komentář Sentencí* může být připomenutí a hledání významu, které toto dílo hrálo v životě i díle betlémského tribuna. A právě této záležitosti, spolu se zmínkou základních charakteristik a pramenů Husova nejrozsáhlejšího spisu, se budeme věnovat v prvním bodu této studie, která

pochází od tehdejších vedoucích činitelů a od osob, které zastávaly významná místa v církvi. Neschvaloval a taktéž nepřijímal Viklefovo kacířství, ale přejal od něho odpor vůči špatným prelátům a též vůli dosáhnout reformy.“ P. DE VOOGHT, „Kacířství Jana Husa 6,“ ThR 68, 1997/6, s. 81-85, zde 84.

„Vynálezcem“ tohoto »ortodoxního« viklefismu byl s největší pravděpodobností Husův učitel Stanislav ze Znojma. Srov. S. SOUSEDÍK, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Vyšehrad: Praha 1998, s. 16.

9| Srov. S. E. LAHEY, „The Sentences Commentary of Jan Hus“ in F. ŠMAHEL – O. PAVLÍČEK (eds.), *A Companion to Jan Hus*, Brill's Companions to the Christian Tradition volume 54, Brill: Leiden – Boston 2015, s. 30-169, zde s. 168-169.

10| Srov. tamtéž, s. 142-151, o trinitologii s. 151.

představuje nevyhnutelný kontext druhé části, v níž se zaměřím přímo na Husovu trinitologii.

1. Hlavní charakteristiky, prameny a místo Husova *Komentáře Sentencí* v jeho životě a díle

Na první pohled můžeme konstatovat, že rozsah celého *Komentáře Sentencí* ze strany českého Mistra svobodných umění a bakaláře teologie představuje zhruba dvacet až dvacet pět procent toho, s čím se setkáváme u Mistrů z doby vrcholné scholastiky jako Bonaventura nebo Tomáš Akvinský. Jeho dílo je dokonce kratší než komentovaná cvičebnice Petra Lombardského. Náš autor postupuje zpravidla po jednotlivých distinkcích a k příslušným otázkám se vyjadřuje převážně souhrnně, pouze v některých případech je obsírnější.

Při interpretaci *Komentáře Sentencí* si musíme uvědomit, že otázky, které měl adept titulu Mistr řešit, byly dány předem. Hus tedy byl značně determinován již na startu svého snažení, což v něm leckdy vyvolávalo určitou nechuť, jak o tom svědčí některé jeho osobité poznámky. Například na konci 14. distinkce 3. knihy, kde se pojednává o třech druzích Kristova poznání, Hus celou otázku zakončí slovy: „*Si sic est, videbis, si bene vives*“ (Zda je tomu tak, zjistíš, budeš-li správně žít).¹¹ Ve 21. distinkci, ad 4, když se hovoří o tom, zda božství bylo odděleno od Kristova těla po jeho smrti, Hus zmíní Bonaventurovy argumenty ve prospěch trvání inkarnace i ve stavu smrti, a – byť souhlasí se závěrem, že tělo nebylo ve smrti odděleno od osoby vtěleného Slova – štiplavě na adresu oněch odůvodnění podotkne: „*Et quia sunt satis insipide, ideo requiescant in pace*“ (A poněvadž jsou dost nezáživná, nechť jsou ponechána stranou).¹² Komentátor tudíž nevypracovával nějaký myšlenkový systém. Mnohem více se jeho osobitost mohla projevit v úvodu k celému dílu a v úvodech k jednotlivým knihám.

Pozoruhodné je především to, že Jan Hus vedle Písma velmi dbá na tradici církve, což se projevuje odkazováním na autority, zejména na Augustina, Řehoře Velikého, Anselma, Bernarda, Richarda a Huga od Sv. Viktora, Tomáše Akvinského, Bonaventuru,¹³ Jana Duns Scota, nikoli v poslední řadě také Viklefa (*Triologus*), byť

11] JAN HUS, *Super IV Sententiarum II*, V. FLAŠHANS (ed.), J. Bursík: Praha 1905, s. 435.

12] Tamtéž, s. 449. V zatím jediném českém překladu jen stěží můžeme souhlasit s tlumočením výrazu „*insipide*“ českým výrazem „nechutné“. Srov. M. SVOBODA – V. FLAŠHANS (eds.), *Jana Husi sebrané spisy III – Výklad Sentencí*, R. Vilímek: Praha 1905, s. 370.

13] Srov. C. V. POSPÍŠIL – P. ČERNUŠKA, „Některé stopy Bonaventurova díla v Čechách 13.-15. století,“ s. 55-70, pokud jde o J. Husa, srov. s. 64-70. Odkazů na Bonaventuru jsme v Husově *Komentáři Sentencí* našli celkem 16 a český komentátor se o teze tohoto představitele vrcholné scholastiky převážně opírá, někdy však zastává poněkud odlišné mínění. Ne vždy však reprodukuje Bonaventurova stanoviska hermeneuticky korektně.

v posledním případě zpravidla bez uvedení jména a díla, a další mistry. Marně bychom však v *Komentáři* hledali odkazy na díla tak zvaných Husových předchůdců. Zřejmě proto, že nebyli na tehdejší pražské teologické fakultě s převahou německy mluvících mistrů považováni za spolehlivou autoritu. Jedním z pramenů mohl být rovněž nezachovaný *Komentář Sentencí* od Stanislava za Znojma.¹⁴

Takové zacházení a autoritami si jistě vyžadovala metoda aplikovaná na tehdejších teologických fakultách, nicméně Hus se tomu nikterak neprotivil, což ukazuje na skutečnost, že co do metody byl standardním katolickým teologem své doby a že u něho nenalezneme ani náznak toho, co by připomínalo pozdější reformační princip „*sola Scriptura*“. Dlužno však podtrhnout, že stejně jako u ostatních středověkých scholastiků se v Husově textu prakticky nesetkáme s přímými citacemi věroučných rozhodnutí velkých koncilů, což svědčí o výrazně odlišném chápání magisteria, než na jaké jsme zvyklí dnes. Existuje však výjimka. Když se Hus v první knize vyjadřuje jednoznačně odmítavě k tezím Jáchyma z Fiore, odvolává se na výrok IV. lateránského koncilu.¹⁵ Zároveň se tak na podzim roku 1407 v jistém ohledu distancoval od zřídla dobového eschatologického vnímání dějin.

Nyní k místu *Komentáře* v Husově životě a díle. V první řadě je třeba si uvědomit, že Mistr Jan Hus pracoval na *Sentencích* v letech 1407-1409.¹⁶ Kdo je obeznán s jeho životním příběhem, si ihned uvědomí, že to byla doba zlomu zejména ve vztahu betlémského tribuna a pražského arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Házmburka. Ještě v říjnu 1407 Hus zastával na základě arcibiskupova pověření poměrně významnou funkci synodálního kazatele. Počátkem roku 1408 byl do Říma předvolán Stanislav ze Znojma obviněný z heretického učení o eucharistii a z viklefismu. Na cestu se s ním vypravil také Páleč. Hus se díky absenci zmíněných mistrů fakticky ujal vůdčí role v pražském reformním kruhu. Koncem srpna byl betlémský kazatel pražskými faráři obviněn z pobuřování proti církevní vrchnosti. Začínají jednání o koncilu v Pise a odstranění papežského schizmatu, což mimochodem vyvola-

14| Srov. V. FLAJŠHANS I, „Úvod,“ s. XXXIX. Flajšhans zmiňuje ještě dochovaný *Komentář* Mikuláše Bicepse, o němž výslovně konstatuje: „Mimochodem řečeno, dílo zralého teologického důmyslu, rozsáhlé učenosti a precizní formy stojí daleko výše než práce Husova ... práce Husova, kdyby Bicepse znal, by nemohla vyhlížet tak, jak vypadá“ (s. XXXIX, citace redakčně upravena). Flajšhans dále konstatuje, že v Husově *Komentáři* se neprojevuje vliv žádného z dochovaných dobových *Komentářů* ze strany německých mistrů pražské univerzity, jejichž počet mimochodem vysoce překračuje počet dochovaných prací českých autorů.

15| Srov. V. FLAJŠHANS (ed.), *Super IV Sententiarum*, J. Bursík: Praha 1904, d. 4, 6, s. 61.

16| Petr Lombardský rozdělil dílo do čtyř knih, protože měl k dispozici celkem čtyři semestry. (Srov. M. PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae I – II*, Coll. S. Bonaventurae: Grottaferrata - Roma 1971, 1981). Jan Hus jako bakalář teologie na teologické fakultě tehdejší třífakultní pražské univerzity „četl“ se studenty *Sentence* zřejmě od října roku 1407 do července 1409. Srov. J. KEJŘ, *Jan Hus známý i neznámý*, Karolinum: Praha 2010, s. 111; J. Kejř se tak příklání k dataci, kterou razil první editor *Komentáře*: srov. V. FLAJŠHANS, „Úvod,“ in V. FLAJŠHANS (ed.), *Super IV Sententiarum I*, J. Bursík: Praha 1904, s. I-XLII, zde s. XXII.

lo značné napětí mezi arcibiskupem Zbyňkem Zajícem z Házmburka a Václavem IV. Na počátku roku 1409 byl vyhlášen Dekret kutnohorský, jímž se českému univerzitnímu národu přiznávaly tři hlasy oproti jednomu hlasu ostatních tří národů. Kulminují spory o Viklefovy filosofické spisy. Hus je v září obviněn z viklefovského kacířství a o měsíc později zvolen – v jistém ohledu na protest proti arcibiskupovi – rektorem vysokého učení. Dlužno podotknout, že rozhodující vliv při volbě měla artistická fakulta.¹⁷ Jelikož teologická fakulta byla spíše antireformní, není se tudíž třeba podívat, že Hus sice svůj *Komentář* dokončil, nicméně jeho snaha nebyla nikdy korunována kýženým titulem Mistra teologie.

Jestliže Hus zpracovával *Sentence* od podzimu 1407 do léta 1409, pak práce na úvodní knize spadala na první semestr školního roku 1407-1408. Lze mít totiž za velmi pravděpodobné, že pražský reformátor četl *Sentence* v pořadí I-II-III-IV, což rozhodně nebylo železným pravidlem.¹⁸ O tom by mohly svědčit údaje v úvodech jednotlivým knihám, z nichž lze tuto návaznost četby snadno vyvodit. Otázkou však je, kdy tyto úvody k jednotlivým knihám i k celému *Komentáři* skutečně vznikaly, protože příslušné partie se obvykle píšou až na závěr. Nejspíše tyto „incepce“ spatřily světlo světa, když byl napsán komentář k dané knize. Není však vyloučeno, že autor úvody přinejmenším ještě doladoval při definitivní redakci celého *Komentáře Sentencí*. Platí-li výše konstatované, pak zejména první a v jistém ohledu i druhou knihu Hus četl ještě v relativně klidnějším období své akademické a kazatelské dráhy, zatímco třetí a čtvrtou knihu komentoval již evidentně pod tlakem dramatických událostí, s čímž souvisí to, že text druhé poloviny *Komentáře Sentencí* vykazuje známky jisté úspornosti a možná i chvatu. I kdyby nebylo oněch dramatických okolností, pražský reformátor byl pracovně velmi vytížený člověk, který přednášel, staral se o svěřené studenty, kázal v Betlémské kapli, angažoval se v politickém životě, a proto si lze snadno domyslit, že komentování *Sentencí* se zřejmě odehrávalo ponejvíce v pozdních nočních, případně velmi brzkých ranních hodinách dne.

Jestliže jsem výše konstatoval, že z hlediska teologické metodologie nevykazuje *Komentář* výrazně inovativní a reformní rysy, pak to neplatí absolutně. Kupříkladu v úvodu (*Inceptio ad I*) k první knize náš autor obhájí vyjadřování tajemství víry v živých jazycích, což se bezprostředně týká kázání v češtině a zprostředkovaně

17| Jestliže v Paříži hrála prim teologická fakulta, v Boloni právnická, pak v Praze rozhodně artistická. Srov. M. SVATOŠ, „Obecné učení.“ in M. SVATOŠ (ed.), *Dějiny Univerzity Karlovy 1 – 1347/8-1622*, Univerzita Karlova: Praha 1995, s. 27-101.

18| Bonaventura z Bagnoregia kupříkladu komentoval jednotlivé knihy *Sentencí* v pořadí I, IV, II, III. Srov. I. BRADY, *The Edition of the Opera Omnia od Saint Bonaventure*, Coll. di San Bonaventura: Grottaferrata – Roma 1977, s. 133-134.

míří také na překlady Písma.¹⁹ Uvážíme-li, že papežská kurie se stavěla k novým jazykovým verzím Bible a k nelatinským náboženským spisům výrazně odmítavě a že Karel IV. zmíněnou linii sledoval, pak to určitě souvisí s Husovým reformním i národoveckým zaměřením.

Na konci druhého úvodu (*Prologus ad I*) k první knize již naplno zaznívá nesmiřitelný antagonismus mezi církví Kristovou skládající se z dobře žijících a predestinovaných ke spáse a církví zlovolníků, kteří jsou předurčeni k zatracení. Hříšníci jsou pak označováni jako „vředy, šlemy a lejna,“ které budou v soudný den definitivně odděleny od Kristova těla.²⁰ Zmíněná ostrá vyhrocenost, která se pak plně projeví v *De ecclesia*, by mohla svědčit ve prospěch výše uvedeného mínění, že tyto řádky byly sepsány až v létě 1409, a to zvláště v souvislosti s tím, že v celé první knize žádné takové ostny nenajdeme.²¹ Totéž platí i o inepcích k dalším knihám. V první knize nejsou ani ony povzdechy nad nezáživností některých otázek, jak to shledáváme ve třetí knize, která vznikala na podzim 1408, kdy atmosféra houstla jako před bouří.

Leckdy panuje domněnka, že betlémský kazatel psal svůj *Komentář* hlavně proto, aby jako Mistr teologické fakulty posílil vliv českého reformního kruhu tím, že získá titul Mistra teologie. Tomuto mínění ale odporuje vroucí vztah Jana Husa k teologii jako takové, a proto se domnívám, že bral svou práci na tomto díle velmi vážně, o čemž svědčí i následující skutečnosti.

Je dobře známa tak zvaná „Husova výzbroj do Kostnice“, tedy spisy vzniklé jako příprava na disputaci a obhajobu vlastního reformního nasazení.²² K tomu je třeba připočítat rovněž různá právní osvědčení a opisy dokumentace ohledně procesů na pražské i papežské kurii, kteréžto materiály pečlivě připravil Mistr Jan z Jesenice. Pražský reformátor s sebou měl bezpochyby také Biblii a podle jednoho svého vlastního svědectví, možná k něčemu překvapení, rovněž *Komentář Sentencí*,²³ který vnímal jako důležitý doklad vlastních teologických stanovisek a jako pomůcku pro přípravu svých odpovědí a vyjádření.

19| Srov. FLAJŠHANS I, inc. 2, ad. 3, s. 15. Na témže místě Hus argumentuje velmi zajímavým způsobem ve prospěch překladů Bible do jiných jazyků, když cituje tehdejší domněnku, že Matouš psal své dílo původně v hebrejštině, Marek v italštině, Lukáš v syrštině a Jan v řečtině.

20| Srov. FLAJŠHANS I, prol. 2, s. 36.

21| Diskutabilní výjimkou by mohl být příklad, v němž Hus hovoří o Jidášovi, který se stal biskupem, leč propadl zatracení proto, že se dopustil svatokupectví. Srov. I. Sent, dist. 48, ad 7; FLAJŠHANS I, s. 188.

22| Srov. F. M. DOBIÁŠ – A. MOLNÁR (eds.), *Husova výzbroj do Kostnice. Řeč o míru – O postačitelosti zákona Kristova – Řeč o víře – Prohlášení o člancích Pálčových*, Kalich: Praha 1965.

23| Srov. M. JAN HUS, „List Petru Mladoňovicovi a Janovi Kardinálovi z Rejnštejna, ze dne 24. 6. 1415,“ in V. NOVOTNÝ (ed.), *Spisy M. Jana Husí – Korespondence a dokumenty*, Komise pro vydávání pramenů náboženského hnutí českého: Praha 1929, č. 149, s. 511-512.

O tom, že Jan Hus svůj *Komentář Sentencí* vnímal jako velmi důležitou součást vlastního literárního díla, jasně svědčí jeho využití v jiných a vzhledem ke *Komentáři Sentencí* mnohem častěji citovaných spisech českého reformátora, jejichž některé pasáže jsou buď přímým přepisem či překladem, případně volnější parafrází určité distinkce.²⁴ Z toho všeho lze snadno vyvodit, že opomíjet Husovo nejrozsaáhlejší teologické dílo při prezentaci jeho myšlenkového odkazu by bylo jen těžko ospravedlnitelnou chybou.

2. Trojiční tematika v Husově *Komentáři Sentencí*

Dlužno předeslat, že předmětem našeho zájmu není kompletní trinitologie, do níž patří vedle problematiky Boží trojosobovosti rovněž široká oblast charakteristik Boží přirozenosti, potažmo esence (esenciálie). Druhá zmíněná partie pojednání o Trojjediném bývá v téměř všech současných pojednáních o daném klíčovém tématu křesťanské teologie opomíjena, zapomíná se však, že právě otázka obrazu Boha je klíčem ke všem podstatným tematickým okruhům systematické teologie.²⁵ Vzhledem k tomu, že o některých vlastnostech Boží přirozenosti ve své studii pojednal již kolega Lahey, a rovněž proto, že oblast Boží trojosobovosti v Husově podání je téma více méně opomíjené, zaměříme svou pozornost právě tímto směrem. Již víme, že nemůžeme očekávat kdovíjaké novinky. Půjde nám spíše o vystižení toho, co Husovo myšlení v dané oblasti charakterizuje, i toho, co by mohlo být pro dnešní teology zajímavé.

Ještě předtím, než přistoupím k vlastnímu materiálu I. Sent, d. 1-34, stručně upozorním na Husovy výroky týkající se Trojice v úvodu k první a druhé knize. Ve druhém bodu upozorním na klíčové otázky, které dávají Husově trojiční teologii zásadní ráz. Ve třetím bodu pak poukážu na to, co by se mohlo připomínat s odkazem na Jana Husa i v současných pojednáních o Trojici.

2.1. Téma Trojice v úvodech k 1. a 2. knize *Sentencí*

Je nabíledni, že v úvodních pasážích nebyl autor tolik podmíněn kladenými otázkami, jako v průběhu komentování předem vymezených distinkcí a kwestii, a proto

24] Podle V. FLAJSKANS I, „Úvod,“ s. XI-XII by se mělo jednat o následující shody: *Explicatio in VII priora capita lae ad Corinthios* – doslovné shody s 4 Sent, d. 26-42; doslovné pasáže z *Komentáře Sentencí* se nacházejí v *De ecclesia*; dále v *Contra VIII doctores*; *Výklad na vieru*, 34-35 = překlad III Sent, dist. 9; 37-38 = překlad III Sent, dist. 38-39; *Postilla*, 33 = volný překlad I Sent, d. 3.

25] Kupříkladu otázka Boží vševedoucnosti a jeho svobodné vůle hraje nemalou roli na poli predestinace. Problematika Boží spravedlnosti a jeho milosrdenství zase vstupuje výrazně do křesťanské eschatologie. Pest-rá škála Božích charakteristik pak hraje neopomenutelnou roli v teologii stvoření (např. věčnost – časovost; duchovost – materialita a prostorovost) a následně do christologie a pneumatologie. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 427-507.

se zde setkáváme tak říkajíc více s ním samotným a jeho míněními. Zahleďme se proto do „Incepce“ k I. knize.

Určitě není bez významu, že Jan Hus začíná nejen první knihu, ale v zásadě celý svůj *Komentář* v jistém slova smyslu vzýváním Otce, Syna a Ducha svatého, který byl na počátku jeho studia teologie i na počátku jeho práce na *Komentáři*.²⁶ V mnoha ohledech určujícím rysem celého Husova teologického myšlení byl striktní trojiční teocentrismus:

„Pro quo notandum, quod res multipliciter dicuntur sancte vel sacre. Vel per se primo, ut Trinitas increata, vel secundo imitatione, ut creaturas rationales, quae ex accidentalī informacione ymaginis accipiunt sanctitatem.“²⁷

Tvrzení je biblicky jednoznačně správné, a proto v kvalitní křesťanské teologii trvale platné. Nezapomínejme na to, že pojetí svatosti podmiňuje výrazně spiritualitu a morálku, což byla svým způsobem hlavní starost Jana Husa jako kazatele a reformátora. Tato důsledně teocentrická koncepce svatosti pak nevyhnutelně vede, je-li člověk důsledný, k odstupu od uctívání různých obrazů ať už v podobě uměleckých ztvárnění, anebo třeba ve formě církevní hierarchie, již máme mít v úctě jen natolik, nakolik se v jejím jednání odráží věčný božský pravzor.²⁸

Ve druhé části incepce náš mistr cituje klíčové místo z „*De Trinitate*“ od Richarda od Sv. Viktora, kde tento geniální teolog vyvozuje Boží trojosobovost z výroku: Bůh je láska. Láska totiž vyžaduje sdílení. Podle Richarda toto sdílení lásky může nastat jen tehdy, účastní-li se ho Milující, Milovaný a Spolumilovaný (*Condilectus*), tedy Duch svatý.²⁹ Bohužel musíme konstatovat, že Jan Hus tuto základní myšlenku sice cituje, leč jeho vlastní trinitární koncepce jí příliš poznamenána není.

Podnětná je i následující myšlenka:

„Est enim scriptura sacra primo modo dicta principaliter ut speculum, in cuius qualibet parte continuata cum altera potest homo videre Trinitatem, se ipsum et viam, per quam in ipsam Trinitatem tenderet, et se a macula prugaret habita, et in posterum precaveret sollicitē de habenda.“³⁰

26| Srov. FLAJŠHANS I, inc. 1, ad. 1, s. 3.

27| „K tomu je třeba podotknout, že věci se nazývají svatými či posvátnými z vícero důvodů. Předně samy ze sebe jako nestvořená Trojice, nebo napodobením jako rozumem obdaření tvorové, kteří díky případečnému utváření obrazu dostávají svatost.“ FLAJŠHANS I, inc. 1, ad. 4, s. 4.

28| Srov. FLAJŠHANS II, III Sent, dist. IX, ad 3, s. 415-423.

29| Srov. FLAJŠHANS I, inc. 2, ad. 2, s. 13.

30| „Písmo svaté pojímané prvním způsobem je především zrcadlem, v jehož každé části spojené s ostatními může člověk spatřovat Trojici, sebe sama a cestu, kterou by mohl k oné Trojici směřovat a očišťovat se od poskvrny, kterou má, a aby se do budoucna jakékoli poskvrny vystříhal.“ FLAJŠHANS I, inc. 2, ad. 3, s. 16.

Písmo čtené přes prisma analogie víry, kdy interpret chce zachytit nejen lidské slovo, ale také sdělení samotného Boha, které překračuje to, co kdysi mohl mít na mysli lidský autor, hovoří primárně o Trojici a následně o cestě záchrany – spásy. Překvapující je propojení tématu Trojice a spásy, protože scholastická teologie působí na čtenáře tak, že trinitologie je pouze jakási posvátná teorie, zatímco praktické téma vykoupení je spjato s christologií, konkrétně s tajemstvím Ježíšovy smrti na kříži. Kdo zná Husův *Komentář*, musí konstatovat, že právě naznačené propojení se v něm na jiných místech bohužel neprojevuje. Řečeno jinak, jen marně bychom zde hledali nějakou vazbu mezi tajemství Trojice a velikonočním tajemstvím. Na obranu českého reformátora je třeba podotknout, že v katolické teologii se uvedené propojení začalo zřetelněji projevovat až v osmdesátých letech minulého století.

Vzhledem k citované myšlence by se dalo uvažovat rovněž o tom, že celé zjevení jako Boží sebedarování je možné jedině proto, že božství je samo v sobě věčným trojosobovým sebedarováním.³¹ Vyjádřeno jinak, komunikuje-li Bůh sám sebe člověku na scéně dějin spásy, předpokládá to, že je sám v sobě věčně osobním sebedarováním, protože jinak by mu ekonomie dávala kvalitu, již by v sobě věčně neměl, což by se přičilo jeho pravé transcendenci vzhledem ke stvoření. Bohužel ani toto rozvinutí bychom u našeho Mistra hledali pouze marně. Tomu, kdo zná konstituci *Dei verbum* II. vatikánského koncilu o Božím zjevení, se při četbě Husových slov celkem spontánně vybaví 2. článek zmíněného dokumentu, kde se hovoří o zjevení jako sebedarování Otce, které se odehrává skrze Slovo a Ducha, a to se zaměřením na spásu lidí.³²

Na tomto místě bych rád připomenul jednu terminologickou kuriozitu, která jasně dokládá proměnlivost významu používaných výrazů. V „předmluvě B“ k první knize *Komentáře Sentencí*, která následuje za inceptí, se totiž nachází tvrzení, podle něhož se slovem „dogma“ v Husově době označovalo falešné a zatvrzele zastávané učení, což se v teologické i církevní právní mluvě obvykle vyjadřuje slovem „hereze“.³³

Nyní budeme věnovat pozornost incepti k II. knize, která pojednává o stvoření a o hříchu. V daném textu se hovoří o stvořitelské Trojici, která je nejenom účinnou, ale v jistém ohledu rovněž vzorovou příčinou stvoření. Jen na okraj si dovolím připomenout, že důraz na eficientní příčinu je charakteristický pro aristotelovský

31| Srov. např. K. BARTH, „Zjevení, církev, teologie,“ in K. BARTH, *Boží božství a Boží lidství*, CDK: Brno 2005, s. 75-95, zejména s. 79. Připomenutá myšlenka se objevuje i v jiných Barthových dílech, zejména v *Theologie des Wortes*, v tomto případě však odkazujeme přednostně na text, který je dostupný v češtině.

32| Srov. DV, čl. 2; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Zvon: Praha 1995, s. 109

33| Srov. FLAJSĀNS I, Prol., ad. 2, s. 36.

přístup, zatímco akcentování vzorové příčiny se snoubí s christianizovaným platonismem.

„... quod quelibet creatura est spectaculum a quo resultat Trinitatis et Unitatis similitudo respectu Creatoris. Nam respici interiori oculo mundum et considera; in quo unitatem et trinitatem ad similitudinem increate Unitatis et Trinitatis reperies.“³⁴

Zkrátka a dobře, svět se nám jeví jako jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě, a tak odkazuje na svého trojjediného Stvořitele.³⁵ Trojiční obraz Boha prolamuje starou metafyziku, která neúměrně akcentovala jednotu. Nyní se jeví jako stejně posvátná i „pluralita“ světa. Dlužno podotknout, že s řečeným mimochodem plně koresponduje i první kapitola knihy Genesis, kde Stvořitel o jím ztvárněné pluralitě tvorů konstatuje, že je to dobré. Pokud by posvátná byla výlučně jednota, osobní spása člověka by byla jen iluzí, protože neosobní jednota by nakonec musel „pohlit“ nezřízenost stvořené plurality. Tam, kde je však posvátná i pluralita milujících osob, je myslitelný i věčný život lidské osoby v Bohu. Opět ale musíme konstatovat, že Jan Hus nebyl příliš systematickým myslitelem, a proto tyto skvostné potenciality skrývající se v jím uvedené myšlence bohužel nikde nerozvinul.

Jak uvidíme níže, příznačné pro trojiční teologii našeho mistra, je jednostranné zdůrazňování Augustinovy psychologické analogie, podle níž je vyšší část lidské duše, tedy „mens“, obrazem Trojice. Celá mysl je totiž obrazem božství, celá mysl si pamatuje, což odkazuje na Otce, chápe, což odkazuje na Syna, miluje, což odkazuje na Ducha svatého.³⁶ To, co vyhlídí na první pohled velmi efektně, v sobě ale skrývá řadu záłudností, z nichž uvádím jen ty nejdůležitější. První tkví v implicitním dualismu, jako kdyby celá lidská osoba i se svým tělesným rozměrem nebyla obrazem Trojice. Následně se tu profiluje riziko tak zvaného Božího „supersubjektu“, přičemž osoby Otce, Syna a Ducha svatého by byly pouze určité schopnosti, případně přechodné stavy myslí tohoto ve skutečnosti jediného supersubjektu. Daná koncepce evidentně rovněž implikuje rizika striktního, jednosobového pojmání Boha, což se náledně projevuje v absolutizaci vlastní kultury (etnocentrismus), přesvědčení, mínění, nedostatečné vnímání názorové alterity, snížená schopnost ke skutečnému dialogu. Dlužno ale konstatovat, že Jan Hus za dané akcentování psychologické teorie nenese přílišnou odpovědnost, protože to byla v jistém ohledu nemoc celé dobové scholastické trinitologie.

34| „... ,že každé stvoření je jako podívaná, v níž se zračí podobnost Trojičnosti a Jednoty vzhledem ke Stvořiteli. Popatři jen vnitřním okem na svět a uvažuj, a shleďáš v něm jednotu a trojnost k podobě nestvořené Trojice.“ FLAJŠHANS I, II Sent., Inc., 1, ad. 1, s. 189.

35| Srov. např. J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Karmelit. nakl: Kostelní Vydří 2007, s. 111.

36| Srov. FLAJŠHANS I, II Sent., Inc., 1, ad. 5, s. 191.

Vzhledem k tomu, co náš myslitel napsal zejména v úvodu k první knize, nás určitě nemile překvapí, že v úvodech ke třetí a čtvrté knize trojiční tematika nehraje v zásadě žádnou roli.

2.2. Klíčové charakteristiky trinitologie Jana Husa

Každý, kdo se důsledněji zabývá trinitární teologií, ví velmi dobře, že má k dispozici tři velké analogie, na nichž jsou vybudovány tři základní modely nevýslovného trojičního mystéria. Na tomto místě si dovolím důležitou metodologickou poznámku. Teologové se tímto způsobem snaží nějak hovořit o nevýslovném vnitřním Božím životě, ovšem s vědomím, že dané modely jsou velmi nedokonalé. Jedná se v zásadě o velká podobenství, v nichž se podobnost snoubí s nepodobností ještě větší. Důležitost těchto modelů tkví zejména v tom, že na jejich základě se vědomě reflektuje obraz Boha v lidské mysli, což má pak vliv na celý zbytek teologie, spiritualitu, sebepochopení člověka jako jedince i jako sociální bytosti. UVědomíme-li si, že člověk je stvořen k Božímu obrazu, pak to, jak ve své mysli tento obraz zpracovává, vypovídá ve skutečnosti mnohem více o antropologii, než o Bohu samotném. Lze dokonce tvrdit, že teologie v úzkém slova smyslu je vlastně sakralizovaná ideální antropologie, což je ovšem pádný důvod k tomu, abychom se danou tematikou zabývali s veškerou vážností.

Zřejmě nejpůvodnější a dnes také velmi frekventovaná je tak zvaná sociální teorie, v níž Boží trojedinost představuje věčný model dokonalého společenství.³⁷ Teologové na tomto základě pak vnímají imanentní Trojici jako pravzor ideálního církevního společenství, které zase ze své strany má být co nejvěrnější ikonou trinitárního mystéria. Někteří křesťanští myslitelé pak uvažují i o vztazích mezi aktuálním chápáním trojičního tajemství na jedné straně a dobovým uspořádáním lidské společnosti. Není totiž pochyb o tom, že obraz Boha výrazně determinoval a v jistém ohledu stále determinuje to, jak chápeme lidskou společnost.³⁸ Je evidentní, že uvedený způsob uvažování představuje dobře srozumitelný most mezi

37] „*De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*“ CYPRIÁN, *De oratione Dom.*, 23; PL 4, s. 553.

38] Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 61-87. Určitě není bez významu, že scholastikové, kteří žili v převážně monarchisticky uspořádané společnosti, kde se ovšem projevovaly stále zřetelněji také kolegiální parlamentaristické prvky, vcelku jasně upřednostňovali jedinstvo Boží přirozenosti před trojičností osob. Spor mezi dominancí papežského principu a konciliarismem byl v jistém ohledu projevem právě připomenutého pohybu společenského vývoje na poli ekleziologie. U Jana Husa není propojení mezi obrazem trojičního Boha a uspořádáním církve domyšleno, protože jeho inklinace ke konciliarismu není provázena obdobným směřováním na poli trinitologie. Tak tomu ale bylo i u téměř všech dobových scholastiků, ať už byli papisty, nebo konciliaristy. Zároveň však vidíme, že Hus silně akcentoval postavení krále jako monarchy, což by odpovídalo akcentování jednoty Boží přirozenosti vzhledem k trojičnosti osob. Dlužno podotknout, že konciliarismus byl spíše momentální tendencí, která se zrodila momentální historické z potřeby řešit těžkou krizi dvoj a následně trojpapežství, než skutečně trvalým a systémovým směřováním.

trojiční teorií a životní praxí. Jestliže v Husově *Komentáři Sentencí* tento model absentuje, není to tolik jeho vina, neboť po vzoru Augustina, který z ne zcela opodstatněného strachu z triteismu danou teorii skartoval, scholastikové příslušnou analogii v zásadě nepoužívali. Potom ale není divu, že Husova ekleziologie nestaví na pojmu společenství a vykazuje výrazně christomonické a moralizantní rysy.

Druhou teorií, která v trinitologické reflexi posledních tří desetiletí hraje stále dominantnější roli, lze definovat jako model vnitrobožských substanciálních vztahů. Osoba je vnímána jako substanciální vztah, a nikoli jako absolutní, do sebe uzavřená substance. Otec je pak identický se svou relací vzhledem k Synovi a Syn se svou relací vůči Otci. Nebyl-li by Otec věčně ve vztahu k Synovi, vůbec by nemohl existovat. Je evidentní, že se tím jasně odmítá tak zvaná absolutní, tedy nevztahová osoba. Z řečeného opět není tak nesnadné vyvodit, že zmíněné pojmání trojičních osob s sebou jako důsledek nese nové sebepochopení na rovině antropologie, kde se díky tomu všemu výrazněji projevuje vědomí vzájemné závislosti, nutnosti úsilí o hlubší porozumění druhému a – nakolik je to možné – jeho přijetí. Z toho vyplývají hodnoty jako dialog a otevřenost kompromisu, který rozhodně nemusí být nevyhnutelně něčím nečestným. I v tomto případě musíme konstatovat, že v *Komentáři Sentencí* Jana Husa neshledáváme téměř žádné stopy uvedeného modelu. Zde je ovšem vina českého reformátora poněkud větší, neboť i jeho předchůdci a současníci v oboru scholastické teologie věnovali právě připomenutému modelu ve svých pojednáních větší či menší prostor.

Třetí analogie je definována jako psychologická. Obraz Trojice je ve vyšší části duše, tedy v mysli (*mens*), která vykazuje tři zásadní schopnosti nebo mohutnosti, tedy paměť, intelekt a vůli, které pak odkazují na Otce, Syna a Ducha svatého, jak již bylo řečeno výše. Daná teorie je ovšem dnes kvůli řadě nesrovnalostí, o nichž jsme se již zmínili, téměř skartována. Hlavní problém tkví v tom, že daná analogie navozuje dojem, jako kdyby vnitrobožská osoba byla pouze mohutností nebo schopností ve skutečnosti jediného Božího supersubjektu. Na scénu tak vstupuje tendence k absolutní osobě se všemi potenciálními zápory na rovině antropologie, etiky, spirituality, což může vést k omezené schopnosti k dialogu a oprávněnému kompromisu. Nejen vzhledem k tomu, co již bylo konstatováno, asi nikoho nepřekvapí, že právě tato trojiční teorie hraje v Husově trinitologii v jistém slova smyslu dominantní roli.³⁹

V dané souvislosti je tudíž klíčem ke každé trinitologii to, jak dotyčný autor pojímá osobu. Hus o tom hovoří v distinkcích 23 a 26 první knihy. V první z nich s odvolávkou na vlastní text *Sentencí* náš autor praví, že latiníci hovoří o jedné podstatě a třech osobách, zatímco Řekové totéž vyjadřují jako tři podstaty a je-

39 | Srov. např. FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 3, ad 3, s. 5; dist. 28, ad 4, s. 138-139; dist. 34, ad 4, s. 152.

dinou bytnost. Český reformátor nevidí mezi oběma koncepcemi rozpor, což lze vnímat jako implicitní otevřenost Východu.

Následně pak hovoří o tom, že někteří pojmají trojiční osobu jako vztah, jiní jako podstatu, konečně někteří jako podstatu a následně vztah. To jen potvrzuje, že v Husově době byli scholastikové, kteří stavěli na vztahové trinitární teorii. Betlémský kazatel tváří v tvář zajímavému a o mnohém dalším rozhodujícímu problému jako obvykle neprojeví snahu hledat vlastní řešení a opře se o pro něj vyšší autoritu, tedy o Augustina, protože osoba v božství je pro něho primárně podstata, a nikoli vztah.

„In isto dubio accedo ad dictum Augustini et dico, quod ly. »persona« est principaliter nomen substantie et non relationis.“⁴⁰

Následně se přiklání k Boethiově definici osoby jako konkrétní, individuální podstaty (subsistence) rozumem obdařené přirozenosti, což však není nic jiného, než ozvěna chalkedonské definice v oblasti christologie. Toto výrazně antropologické pojetí osoby ovšem není tak úplně snadné aplikovat na Boží přirozenost subsistující ve třech osobách.

O mnohém vypovídající je Husovo tvrzení, podle něhož se Bůh sdílí třem osobám, které ukazuje na již zmíněný Boží supersubjekt.⁴¹ K tomu si dovolím jako autor podotknout, že mnohem výstižnější je hovořit o třech osobách, které si vzájemně darují, sdílejí jediné božství. Podmětem jednání, tedy jednajícím je přece vždy osoba. Přirozenost je tím, skrze co nebo silou čeho osoba jedná. V Husově výroku ale přirozenost, která se sama sdílí osobám, vystupuje jako již zmíněný supersubjekt.

Ve 26. distinkci se náš autor k právě popsanému problému vrací. Rozhodně nepopírá, že osoba v imanentní Trojici je také vztahem, který je s ní věčně totožný, nicméně osoba jako podstata má podle něho určitou logickou prioritu. Zároveň však také jasně tvrdí, že Otec je Otcem věčně, a nikoli jako člověk, který otcem začíná být teprve s narozením potomka. Jestliže naše otcovství má akcidentální povahu, pak Boží otcovství je evidentně substanciálního rázu.⁴²

Dalším klíčovým bodem trinitologie je otázka, zda my jako lidé můžeme vstoupit do vztahů k jednotlivým osobám Trojice, tedy spíše, zda máme určitou účast na jejich vnitrobožských vztazích. Zde Hus zaujímá ve své době klasickou pozici:

40] „V dané pochybnosti se odvolávám na Augustinův výrok, a proto pravím, že výraz »osoba« je primárně označením substance, a nikoli vztahu.“ FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 23, ad 4, s. 127.

41] Srov. FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 23, ad 4, s. 127-128.

42] Srov. FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 26, ad 4, s. 134.

„Sed cum dicit »veri adoratores adorabunt Patrem«, ibi innuit personam Patris; et cum addit »in spiritu«, ibi ostendit personam Spiritus Sancit, et cum subiungit »et veritate«, ibi innuit personam Filii. Et quia dixit »adorabunt Patrem in spiritu et veritate«, in ly. »in« ostenit, quod adoracio trium personarum inseparabiliter est coniuncta, sicut ipse persone inseparabiliter iniuntur.

Ex quo patet, quod impossibile est verum adoretorem adorare unam personam, quod non adoret quamlibet eo, quod impossibile est, quod quis sit verus adorator, nisi adoret sanctissimam Trinitatem.⁴³

Porozumět tomuto textu není tak snadné, jak by se na první pohled mohlo zdát. Je každopádně správné, že při křesťanově modlitbě vstupují do hry všechny tři osoby Trojice. Platí totiž zcela jednoznačně, že Boží díla navenek přísluší všem třem osobám. Pokud by osoba Trojice mohla jednat mimo vztahy k ostatním dvěma, pak by to v zásadě znamenalo trojbožství. Až potud můžeme s Husem a jeho scholastickými kolegy souhlasit.

Náš autor si ale neuvědomuje, že citovaný text Janova evangelia (4,23), sice v jistém ohledu naráží na tři osoby, věta však jasně říká, že modlitba směřuje opravdu k Bohu Otci. Jediný přístup k němu je v Synu a v Duchu. Modlitebník se tedy neobrací na Trojici jako takovou, nýbrž na Otce, a to tak, že má tajemnou účast na vztazích, které k němu mají Syn a Duch. Jestliže se modlíme „Otče náš“, obracíme se opravdu k Otci, anebo „jen“ k celé Trojici, jak tvrdil jeden velký scholastik? Následně je pak na tomto základě možná modlitba k Synu i k Duchu, ovšem opět jedině na základě naší účasti na vnitrobožských vztazích, takže modlíci se jakoby pohybuje v tajemném prostoru Nejsvětější Trojice. Účast pokřtěného na vnitrobožských vztazích je mimochodem naznačena bezpočtem novozákonních míst zejména v pavlovských listech, kde se hovoří o tom, že jsme „v“ Kristu a jednáme „v“ síle Božího Ducha.

Uvedená, na první pohled velmi jemná distinkce hraje nesmírně důležitou roli v celé teologii. Pokud bychom nemohli mít vztah k jednotlivým osobám Trojice, pak by se trinitologie omezovala pouze na řešení rébusu, jak Tři mohou být Jeden a jak Jeden může být zároveň Tři. Zbytek teologie by pak stavěl v zásadě na modelu jediný Bůh (Trojice) – svět. Role, které přísluší jednotlivým osobám, by pak byly setřeny. Je nabíledni, že tím by se ze zbytku teologie vytratil trojiční rozměr víry. Současnou mluvou bychom to vyjádřili jako výrazné zamlžení významu eko-

43| „Když však tvrdí: »Praví ctitelé se budou modlit k Otci«, pak to znamená osobu Otce. Když však dodává »v Duchu«, pak poukazuje na osobu Ducha svatého. Když pak ještě dodává »v Pravdě«, pak tím označuje osobu Syna. A jelikož řekl: »budou se modlit k Otci v Duchu a v Pravdě«, výraz »v« znamená, že modlitba ke třem osobám je neoddělitelně sjednocena tak, jako jsou ony osoby neoddělitelně sjednoceny. Z toho vyplývá, že je nemožné, aby se pravý ctitel modlil k jediné osobě, aby se nemodlil ke každé, neboť je nemožné, aby někdo byl pravým ctitelem, pokud by se nemodlil k Nejsvětější Trojici.“ FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 10, ad 4, s. 86.

nomické Trojice ve zbytku celé teologie.⁴⁴ Následně by pak nikdo nebyl s to pochopit, jak se trojiční obraz Boha projevuje v křesťanském životě a praxi. K tomu také v důsledku smýšlení, které se odráží v citaci z Husova *Komentáře Sentencí*, také po dlouhá století v dějinách křesťanské teologie docházelo. Jaký potom div, že trojiční mystérium má u Husa ještě jakýs takýs ohlas v pojednání o stvoření, protože Stvořitelem je celá Trojice, v ostatních partiích Husova *Komentáře Sentencí* však trojiční myšlení nezanechává téměř žádné stopy. Bylo by ale omylem vinit z toho všeho Jana Husa, protože on pouze kopíroval tendence, které byly v tehdejší scholastice bohužel standardní.

2.3. Zajímavé podněty obsažené v trinitologii Jana Husa

To, co jsme prozatím viděli, by mohlo vést k dojmu, jako kdyby na trinitologii českého reformátora nebylo téměř nic přínosného. Jak uvidíme záhy, takové konstatování by rozhodně nebylo spravedlivé.

Již jsme letmo narazili na Husův postoj k východní trojiční teologii, který vykazoval známky vstřícnosti, když vnímal západní a východní pojetí jako nekonfliktní a vzájemně kompatibilní.⁴⁵ Dalším projevem této otevřenosti by mohlo být jeho následující stanovisko:

„Dubitatur eciam, utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum necessitate vel voluntate? Dicitur, quod sic, sc. et necessitate immutabilitatis et voluntate naturalis; non necessitate violencie, nec expedencie, nec indigencie et nec voluntate antecedente, nec accidente, sed voluntate conplacente et concomitante.“⁴⁶

Jan Hus se potýká s nesnadným dilematem, totiž zda Otec a Syn vydechují Ducha nutně, anebo svobodně. V řešení nastolené otázky se skrývá odpověď na další obdobné rébusy: Otec je sám sebou nutně, anebo svobodně? Otec plodí Syna nutně, anebo svobodně? Bůh je Trojicí osob nutně, anebo svobodně?⁴⁷ Je známo, že Areios kolem roku 320 právě na základě tvrzení, že Otec plodí Syna zcela svobodně, prohlásil Syna za nahodilé bytí, tedy v zásadě za první stvoření.

44| Text, který má pro katolickou teologii poměrně vysokou autoritu, být v tom, co tvrdí jen na základě své vlastní autority rozhodně není nereformovatelný, tedy *Katechismus katolické církve*, Karmelitánské nakladatelství. Kostelní Vydří 2001, čl. 234 jasně učí, že tajemství imanentní Trojice je první a základní pravdou křesťanské víry a křesťanského života a že všechny ostatní pravdy víry je třeba vnímat ve světle této pravdy, která vlastně ustavuje křesťanskou identitu.

45| Srov. FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 23, ad 4, s. 127.

46| „Vyskytuje se pochybnost, zda Otec a Syn vydechují Ducha svatého nutně, anebo chtěně. Odpověď zní, že jak z nutnosti nezměnitelnosti, tak přirozenou vůlí. Nejde o nezbytnost donucení, prospěchu, potřeby a ani o vůli předcházející, případkovou, nýbrž vůlí zalíbení a provázející.“ FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 6, ad 7, s. 71.

47| Srov. FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 1-6, ad 7, s. 68-71.

Jestliže Bůh je v jistém slova smyslu nutné bytí, pak Syn jakožto Bůh musí být také nutné bytí, což platí i o Duchu. Důstojnost Nejvyššího ovšem zároveň vyžaduje, aby byl také svrchovaně svobodný. Jan Hus tedy správně hovoří o souběhu nutnosti a svobody. Zkrátka a dobře, Bůh je takový jaký chce být, a chce být takový, jaký je. Mezi teology bude pochopitelně vždy odlišnost v tom, zda položí více důraz na nutnost, anebo na svobodu. V případě východní trinitologie, která vychází evidentně z prvořadosti, ba „monarchie“ jako „jednopůvodnosti“ Boha Otce, se bude klást zvýšený důraz na Otcovu svobodu, zatímco západní trinitologie, která v minulých staletích vycházela přednostně z jedině Boží přirozenosti, podtrhovala spíše nutnost. Jan Hus ve svém stanovisku tudíž projevuje implicitní otevřenost východní pozici, a proto ho lze uvádět jako doklad tohoto postoje na pražské univerzitě v počátcích 15. století.

Druhý podnět se týká klasického sporu mezi západní, augustinovsky laděnou a východní trojiční teologií. Zatímco scholastika výrazně podtrhovala, že Otec a Syn jsou jediným principem, z něhož vychází Duch svatý, východní pozice byla variabilnější, nicméně převládalo mínění, že Duch vychází primárně z Otce a pouze odvozeně ze Syna. Dlužno podotknout, že Augustin sám sice preferoval mínění, podle něhož Duch vychází z Otce i Syna jako z jediného principu, zároveň však připouštěl i druhou verzi, podle níž Duch vychází primárně z Otce a odvozeně i ze Syna. Jan Hus zde vzhledem k dobovým scholastickým autoritám projevuje opravdu značnou míru osobitosti, když pochopitelně hovoří o Otci a Synu jako o jediném principu vydechování Ducha, a to na základ společné božské přirozenosti, nicméně zároveň připouští:

„Et estimo, quod sine inconveniencia pariter posset concedi, quod Pater est unus spirator et alius Filius, dum spirator supponit personaliter.“⁴⁸

Český reformátor tedy neváhá připustit alternativní náhled, podle něhož je Otec první a Syn druhý nebo jiný vydechující vzhledem k Duchu svatému, a tak se otvírá východní verzi vycházení Ducha svatého,⁴⁹ což podivuhodně souzní s ofi-

48] „Domnívám se, že není nesprávné zároveň připustit, že Otec je jeden vydechovatel a Syn zase druhý, když se vydechovatel chápe osobně.“ FLAJSĤANS I, I Sent., dist. 9, ad 4, s. 89.

49] Jelikož v *Komentáři Sentenci* je tento postoj možno do značné míry vycítit, je vhodné připomenout jiné místo, kde se český reformátor vyjadřuje jasněji. Ve spisu: „Druhé věří v Buoh a výklad na ně“ (celkově kap. 28), Jan Hus hovoří jasně: „Mluvil jsem s nimi [s východními věřícími, s Řeky] a oni sú řekli, že pochodí Duch svatý od Syna, ale jiným pravie obyčejem, než my pravíme; a kdyby pilní byli lidé viery i s naše strany i s jich a neměli by pýchy, brzy by se sjednali v úmyslu, ač se málo v slovech dělá.“ M. JAN HUS, „Druhé věří v Buoh a výklad na ně,“ in M. JAN HUS, *Výklady*, Academia: Praha 1971, s. 107-113, zde s. 109. Je tudíž patrné, že Jan Hus považoval otázku vycházení Ducha svatého v imanentní Trojici za zbytečný spor mezi Východem a Západem, neboť podle něj se jednalo jen o terminologickou nesrovnalost, která by se při troše dobré vůle z obou stran dala snadno vyřešit.

ciálním stanoviskem katolické církve z posledních let.⁵⁰ A to vše navzdory velkým autoritám jako Jan Duns Scotus a Tomáš Akvinský.⁵¹ Zdá se, že stojíme před svědectvím, které z historického hlediska určitě nemá zanedbatelný význam.

Konečně třetí, velmi zajímavá teze, se týká opět problematiky vycházení Ducha svatého, nyní ovšem v oblasti ekonomie, a to konkrétně z pravého Kristova učedníka.

„Conceditur tamen, quod viri sancti possunt dare Spiritum Sanctum ministerialiter, i. e. possunt ministerium exercere, ut predicacionis officium et oblationis Christi corporis et orare, ut per illud officium Deus omnipotens dare Spiritum Sanctum hominibus dignaretur.“⁵²

Náš komentátor *Sentencí* pochopitelně zastává Augustinovu tezi, podle níž člověk nemůže dávat Ducha svatého. Dokonce ani Ježíš jako člověk by podle daného pravidla nebyl s to dávat Ducha. Nicméně zkušenost s předáváním daru Ducha například prostřednictvím vkládání rukou, vede k modifikaci Augustinovy pozice. Člověk přece jenom určitým způsobem může mít účast na tom, jak Bůh dává Ducha. Tato Husova teze je jistě správná, nicméně ji mohl opřít o Písmo a také domyslet její spojitost s problematikou *Filioque*.

V první řadě mohl použít výrok Jan 7,37-39, v němž Kristus přislubuje, že z nitra, doslova útrob, toho, kdo v něho uvěří, poplynou proudy živé vody. Toto proudění vody je v Janově evangeliu symbolem daru Ducha svatého. Duch tedy bude vycházet i z učedníka. Koneckonců v knize *Skutků Petr a apoštolové* vkládáním rukou předávají Ducha svatého, což se v následujících staletích stalo základem pro svátost biřmování.

Husem zmíněné služebné zprostředkovávání daru Ducha se navíc může opřít o tezi, podle níž Duch vychází primárně z Otce a následně, odvozeně i ze Syna. Jsme-li v Synu a můžeme-li spolu s ním volat „Abba“ (Gal 4,6), pak máme účast

50] Teze, podle níž Otec a Syn představují jediný princip Ducha, není sama o sobě nesprávná, nicméně jí lze rozumět tak, jako by se osoby Otce a Syna směšovaly. Z uvedeného důvodu platí, že katoličtí teologové s ohledem na své východní bratry budou důsledně upřednostňovat tvrzení, podle něhož Duch vychází prvotně z Otce a teprve odvozeně a následně také ze Syna. Srov. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*; in EV 14, č. 2966-2992, zde 2985. Český překlad: W. BUGEL (trsl., ed.) *Ekumenické konsensy II. Texty z let 1965-1995*, Velehrad 2002, s. 89-107, zde 102.

51] *„Et ista limitatio tendit ad dicta Doctoris subtilis et S. Thome, qui, ut supra dictum est, negant esse duos spiratores.“* – „A tato limitace se týká výroku Doktora Subtilis a sv. Tomáše, kteří, jak bylo výše řečeno, popírají, že by byli dva vydechující.“ FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 9, ad 5, s. 91.

52] „Připouští se však, že svatí mužové mohou dávat Ducha svatého služebným způsobem, tedy mohou vykonávat službu jako kazatelství a obětování Kristova těla na oltáři nebo se modlit, aby se skrze tuto jejich službu všemohoucí Bůh uráčil darovat lidem Ducha svatého. A tak také Kristus jakožto člověk služebně dal Ducha svatého všem svatým lidem, když kázal, modlil se a obětoval se za lidi Bohu Otci.“ FLAJŠHANS I, I Sent., dist. 14, ad 5, s. 100.

nejenom na jeho vztahu k Otci, ale také na jeho vztahu k Duchu, a proto můžeme Ducha nejenom přijímat, ale také ho odvozeným způsobem sdělovat, a to nejen prostřednictvím klerikálních funkcí, jako je kázání a liturgie, ale také skrze skutky lásky a jako životní křesťanskou moudrost. Bez správně pojímané nauky o *Filioque* by spirituální komunikace ve společenství věřících nedávala žádný smysl a ztratila by své trojiční opodstatnění.

3. Závěr – Nejen šedí, ale i podivuhodná ekumenická otevřenost

Mám-li jako autor shrnout výsledky, k nimž jsme na tomto společném putování dospěli, lze jako první výtěžek podtrhnout, že *Komentář Sentencí* v Husově životě a díle určitě nepředstavoval něco podružného a že jeho autor si tohoto svého díla velmi považoval. Z hlediska systematické teologie v zásadě neprozkoumaná trojiční teologie Jana Husa vykazuje zátěže dobové scholastiky. Určitá jednostrannost spočívá v tom, že betlémský kazatel se orientuje výhradně na tak zvanou psychologickou teorii a opomíjí sociální i vztahovou analogii, což se pak projevuje nejen v jeho ekleziologii, ale v celém zbytku teologie i v jeho osobní mentalitě.

Jestliže ve většině případů český reformátor neprojevuje příliš odvahy a rád se schová za ramena nějaké velké autority, v otázkách, které se týkají sporných bodů mezi latinskou a řeckou teologickou tradicí, projevuje nebývalou odvahu a zastává postoje, které vykazují značnou ekumenickou otevřenost východním bratřím. Jedná se konkrétně o dilema nutnosti a svobody plození a vycházení, o otázku vycházení Ducha svatého primárně z Otce a odvozeně i ze Syna, o otázku, zda Ducha svatého může darovat i věřící člověk. Právě na tyto Husovy postoje lze s užitektem poukazovat i dnes. Ptáme-li se po důvodu tohoto počínání pražského reformátora, nabízí se dobové přesvědčení českých Mistrů, podle něhož by český národ měl být určitým způsobem spřízněn s řeckým etnikem.

Lze tedy konstatovat, že navzdory převažující školní šedi se v Husově *Komentáři Sentencí* dají nalézt věci velmi podnětné, ba překvapující, a proto zájem současného teologa o toto dílo má plné opodstatnění. Určitě by se dalo uvažovat o tom, že unijní tendence české teologie vzhledem ke slovanskému pravoslaví z přelomu 19. a 20. století podivuhodně a nevědomky i opravdu překvapivě navazují na implicitní a ve *Výkladu viery* rovněž na explicitní tendence přítomné v Husově *Komentáři Sentencí*, což v souvislosti s antihusovskými postoji mnoha tehdejších katolických myslitelů vyznívá více než pikantně. Zároveň je ale třeba podtrhnout,

že Jana Husa rozhodně nelze označovat za pravoslavného, jak se o to pokoušeli někteří ruští autoři v 19. století.⁵³ Inu trinitologie může na první pohled vyhlížet jako nuda, nicméně není tu nouze o překvapení.

53| Souhrnně o dané záležitosti informuje: A. V. FLOROVSKI, *Jan Hus v pravoslavném pojetí*, nákladem Svazu ruských veteránů a invalidů v ČR: Praha 1935. Dlužno podotknout, že z české a slovenské strany ve jménu slavjanofilské ideologie zastávali mínění, že Jan Hus byl v duchu cyrilometodějské tradice vlastně pravoslavný křesťan, například V. Hanka a L'. Štúr. Z ruských autorů, kteří hodnotili Husa jako pravoslavného, zmiňme jména: Vasilij Jelagin (Moskva 1848), Jevgenij Novikov (Moskva 1848, Moskva 1859), ALEXANDR FEDORovič HILFERDING, *Hus. Jeho poměr k pravoslavné církvi*, Praha 1871. Ruský historik Pavel Petrovič Vasiljev v roce 1876 však na základě korektnějších historických informací a solidnější metodologie jasně odmítl, že Husa by bylo možno považovat za pravoslavného křesťana. Dvě žádosti českých pravoslavných věřících adresované ruskému Posvátnému synodu o svatořečení Jana Husa na počátku 20. století neuspěly. Pravoslavná církev nemůže Jana Husa svatořečit, neboť nebyl příslušníkem zmíněného společenství. To však nevylučuje dodnes trvající odstíněnou liturgickou úctu ze strany českých pravoslavných věřících. Srov. J. J. JUKL, „Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve,“ studie byla přednesena jako referát na sympoziu v Českých Budějovicích v květnu 2015 a tiskem vyjde ve *Studia theologica* 2015/4.

DÍLO MARTINA BUBERA A JEHO VZTAH K JUDAISMU

WENDY DROZENOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

The Thought of Martin Buber and His Relationship to Judaism

Abstract: This study focuses on the question of the relationship between Martin Buber's work and Judaism. In spite of the harsh criticism of his philosophical, religious and political ideas on part of a number of eminent Jewish personalities, Buber remains one of the most important Jewish thinkers of the modern time. One should therefore ask in what ways is his thought rooted in the Jewish tradition. Analysis of Buber's life and work indicates that his thought can be described as Hebraic humanism. His philosophy of dialogue and his interpretation of Chassidism were inspired by the mediation process involved in the translation of Biblical texts.

Keywords: Martin Buber; Judaism; Hebraic humanism; philosophy of dialogue
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 446–461.

Úvod

Život a dílo Martina Bubera se odvíjí příznačně mezi Vídní, Lvovem a Frankfurtem a završuje se v Jeruzalémě. Je představitelem existencialisticky orientované filosofie a zároveň i tradic židovského náboženského myšlení, přičemž obojí se napájí ze spirituality chasidského hnutí.

Jeho dílo, které tvoří organickou jednotu s jeho životem, můžeme pro přehlednost rozdělit do tří oblastí, které všechny mají vztah k judaismu, nesoucí stopu jisté ambivalence, napětí mezi osobním prožíváním a ortodoxií, jaké bývá typické pro díla mystiků a reformátorů. Spolu s F. Rosenzweigem je autorem překladu starozákonních spisů do nové soudobé němčiny, je tvůrcem filosofie dialogu, která se biblickou (židovskou) tradicí inspiruje a vnáší originální přínosy zvláště do oblasti filosofické antropologie a v neposlední řadě je nejlivnějším interpretem chasidismu, který jeho díly získává popularitu daleko za hranicemi židovské komunity. Buberův způsob myšlení, jehož silou je objev či alespoň formulace dialogického principu, zanechal hlubokou stopu ve filosofii a teologii, která svým vlivem přesahuje hranice 20. století.

Navzdory příkrým kritikám Buberova filosofického i náboženského myšlení ze strany některých současníků zůstává Buber jedním z nejvýznamnějších židovských

myslitelů moderní doby. Buber byl ostře kritizován ze strany znalců židovské myštiny za svou interpretaci chasidismu, kritizován byl v době svého působení na universitě v Jeruzalémě jak politickými představiteli své země, tak i některými židovskými kulturními a náboženskými činiteli. Ješajahu Leibowitz, izraelský vědec a náboženský filosof, se vyjadřuje v knize rozhovorů s Michaelem Shasharem nelaskavě jak o Buberově filosofii, tak o jeho vztahu k judaismu, ba dokonce o Buberovi jako o člověku: Buberovy chasidské příběhy jsou podle něho „kýč“ a vědomá falzifikace, Buber popsal židovství, jaké neexistuje a nikdy neexistovalo.¹ Podle Leibowitze „názory Martina Bubera nemají žádný vztah k historickému židovství“ a „Buber nebyl filosof“. „Nepovažuji jej nijak a z žádného hlediska za důležitého“, říká Leibowitz.² „Jeho učení jako celek na mne nedělá dobrý dojem. V mých očích se v případě jeho teologie nejedná o nic jiného než o intelektuální hru.“³ Na otázku, zda Bubera poznal osobně, Leibowitz odpovídá: „Velmi málo. Možná proto, že jsem neměl moc chuti bavit se s ním, ačkoli jsme se setkávali na univerzitě i na jiných kulturních podnicích.“⁴ O Hugo Bergmannovi, který byl přítelem Franze Kafky i Martina Bubera, se Leibowitz vyjádřil, že „z lidského hlediska Bubera velmi převyšuje“⁵. Leibowitz bagatelizuje i význam Buberova překladu hebrejské Bible do němčiny: neupírá mu jazykový cit, ovšem překlad Bible je údajně právě ta oblast, v níž Buber zanechal ve světě – a to i v židovském – nejmenší dojem; to jest „mezi Židy skoro žádný, ale také mezi nežidy velmi malý.“ Buberův přístup k překladu je podle něho seriózní a je to židovský, nikoli křesťanský přístup. Přesto – zdůrazňuje Leibowitz – „v Buberových teologických, filosofických a politických myšlenkách nejsem schopen objevit žádný smysl. Získal si ve světě proslulost, jež zdaleka přesahuje jeho skutečný význam.“⁶

Ben Gurion v roce 1960 o Buberově filosofickém principu Já a Ty napsal slova: „Buberovo a Rosenzweigovo Já a Ty není ve skutečnosti ničím jiným než zdvojením Buberova Já. Buber hovoří sám se sebou – a vytváří si ve své fantazii partnera v rozhovoru... Pravděpodobně je to krajně příjemné – avšak nemá to jiný význam než „podvádění sebe sama“...“⁷

1| Shashar, Michael: Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem. Praha, Sefer 1996, s. 30.

2| Tamtéž, s. 30-31.

3| Tamtéž, s. 31-32.

4| Tamtéž, s. 32.

5| Tamtéž, s. 32.

6| Tamtéž, s. 32.

7| Ben Gurion v dopise S. H. Bergmannovi z 1. října 1960, cit. V: Shashar, Michael: Hovory o Bohu a světě s Ješajahu Leibowitzem, Praha, Sefer 1996, s. 31.

Tyto kritiky mohou probouzet pochybnost, nakolik je Buberovo myšlenkové dílo skutečně vnitřně zakořeněno v judaismu a nakolik je s ním spojováno jen nahodile, díky Buberově osobě. Cílem této studie je zodpovědět konkrétně otázku, zda a nakolik je Buberova filosofie se svým ústředním dialogickým principem propojena s náboženstvím judaismu. Pokusíme se nalézt odpověď na tuto otázku zkoumáním podstatných údajů z Buberova života, vlivů, které formovaly jeho myšlení, a historie vzniku jeho filosofie samotné.

Život a dílo

Marin Buber se narodil ve Vídni v roce 1878, po rozchodu jeho rodičů, když mu byly tři roky, se jeho výchovy ujal dědeček Salomon Buber, který patřil k významným židovským učencům - studoval a vydával midraše, ale zároveň byl ve Lvově ředitelem dvou bank a obchodním radou. Martin Buber se po studiu na gymnáziu ve Lvově začal vzdělávat na vídeňské universitě, kde došlo k jeho dočasnému odtržení od židovských kořenů zapuštěných ve Lvově, dále studoval na universitách v Lipsku a v Curychu a postupně se věnoval několika humanitním oborům spjatým zvláště s filosofií a filologií. Později se na studiích sblízuje s díly mystiků Mikuláše Kusánského, Paracelsa, Weigla a zvláště Jakuba Böhma. V Curychu se také seznámil se svou budoucí manželkou Pavlou Winklerovou, která nebyla židovka a která se později stala spisovatelkou.

V roce 1901 měl M. Buber referát na pátém sionistickém kongresu v Basileji, později s přáteli zakládá Židovské nakladatelství a v něm pracuje, soustředí se zvláště na židovské tradice. Buber se setkal se zakladatelem sionismu Theodorem Herzlem, ale na rozdíl od jeho pojetí sionismu jako politicky zaměřeného hnutí ho chápe Buber jako zaměření vnitřní a později se po Herzlově smrti (1904) se sionismem rozchází.

Zaměření na chasidismus je dílem periody, která následovala v letech 1904 – 1912, kdy se Buber stáhl do ústraní. Práce o chasidismu jsou shrnuty ve třetím svazku Buberových spisů, který jich čítá celkem třináct (mezi nejznámější patří Příběh rabbiho Nachmana a Legenda o Baal-šemovi). Chasidismus se rozvíjel v Haliči zvláště silně v letech 1700-1800. Ve své „mystické periodě“ vydává Buber také práce, které jsou výsledkem jeho vlastního náboženského myšlení a spisy o čínské náboženské filosofii. Plodem tohoto období jsou také proslulé „Tři řeči o židovství“ z roku 1909.

První světová válka znamenala hluboký otřes dosud vládnoucího optimismu, jehož úplný konec nastal ovšem až v souvislosti s druhou světovou válkou. Od roku 1913 začíná u Buberova obrát od mystiky do oblasti mezilidských vztahů. „Daniel – hovory o uskutečnění“ z roku 1913 - je jeho prvním plodem. Již v roce 1919

píše Buber první koncept svého díla „Já a ty“. V tomtéž roce zakládá Nehemia Nobel ve Frankfurtu Jüdisches Lehrhaus, s nímž Buber spolupracoval až do své emigrace v roce 1938. Ve dvacátých letech Buber dokončuje své stěžejní, i když rozsahem nevelké dílo „Já a Ty“ (1923) a na universitě ve Frankfurtu se věnuje přednáškám v oblasti religionistiky.

Ve dvacátých letech na podnět nakladatele Lamberta Schneidera Martin Buber společně s Franzem Rosenzweigem pracuje na překladu starozákonních spisů do němčiny až do roku 1929, kdy Rosenzweig zemřel. Buber pokračoval v práci na překladu, který vyšel v patnácti částech v roce 1937. Práce s biblickými texty Buber přivedla k tématu vzniku mesiášské víry, v roce 1932 vyšlo „Boží království“ (Königtum Gottes). V době nástupu Hitlera k moci se Buber vzdává profesury na universitě a věnuje se organizaci židovského vzdělávání dospělých – spoluzakládá a následně sám vede Zprostředkovatelnu pro židovské vzdělávání dospělých, pořádá přednášky a kurzy o židovské kultuře a tradicích i biblických spisech. V roce 1934 vychází „Boj o Izrael“, soubor statí a článků z let 1921-32 a soubor článků o překladu Písma. Ještě po vyhlášení „norimberských zákonů“ (15. září 1935) vychází Buberovi „Die Frage an den Einzelnen; Die Stunde der Erkenntnis“ („Otázka pro jednotlivce; Hodina poznání“), sbírka proslavů a článků.

V březnu 1938 odjel Buber do Palestiny a na universitě v Jeruzalémě začal přednášet sociální filosofii a následující díla psát v hebrejštině. Byl to jeho „chasidský“ román „Gog a Magog“ (1941), „Chasidské poselství“ a „Mojžíš“ uveřejněné v roce 1945 a „Chasidská vyprávění“ (1946). Ještě ve čtyřicátých letech napsal filosofický spis „Problém člověka“, později „Víra proroků“ a „Dva druhy víry“.

Buber byl pro zachování společného státu Židů a Arabů a snažil se v duchu své filosofie dialogu o smířlivé řešení konfliktu. Když v roce 1947 Spojené národy předložily návrh na rozdělení Palestiny na dva státy, Izrael a Palestinu, Buber toto řešení nepokládal za správné. Když v květnu 1948 skončil britský mandát nad Palestinou a vypukla židovsko-arabská válka, Martin Buber se svým dlouhodobým úsilím o smíření s Araby neuspěl a pro své postoje byl ve své vlastní zemi Izraeli napadán a dostával se do izolace.

Většího uznání se mu naproti tomu dostalo v Evropě a ve Spojených státech, kde získal několik různých ocenění, z nichž nejvýznamnější byla Mírová cena německého knižního trhu ve Frankfurtu, na kterou Buber odpověděl svou přednáškou „Opravdový rozhovor o možnosti míru“ v roce 1953. Nato opět cestoval po Evropě a Spojených státech, v šedesátých letech dokončil revizi překladu Bible a věnoval se edici svých sebraných spisů. Po návratu do Jeruzaléma v roce 1965 onemocněl a v květnu zemřel.

V šedesátých letech se Buberovi ještě podařilo uspořádat své sebrané spisy ve třech svazcích, z nichž každý čítá přes tisíc stran. První svazek je věnován filosofickým otázkám, které tvoří jádro Buberova specifického přínosu zvláště v oblasti filosofie člověka a dialogického principu. Druhý svazek tvoří Spisy k bibli, třetí Spisy k chasidismu.

Význam Buberova díla je neopominutelný ve všech třech oblastech, a proto nemůžeme zcela vynechat žádnou z nich, i když naším specifickým zájmem bude sledovat jeho přínos filosofický. Vztah k judaismu je v této oblasti samozřejmě na prvý pohled méně zřetelný než v oblasti náboženské, kde se objevují biblická a chasidská témata. Přesto i pro jeho filosofické práce platí, že „najít cestu k Buberovi lze jen skrze jeho židovství, jakkoli v jeho pozdějším vývoji různě interpretovaném... židovství se považuje za cestu životem (výraz halacha je od slova kráčet, postupovat), nikoli konec cesty.“⁸ Zároveň však Buber nepokládá židovství za jedinou možnou cestu pro člověka, který se chce dostat k Bohu. Závěrečná slova jeho přednášky ve Stuttgartu v roce 1933 znějí: „Boží brány jsou otevřeny pro všechny. Křesťan nepotřebuje jít skrze židovství ani žid skrze křesťanství, aby došel k Bohu.“⁹

Buberův překlad bible

Buberův život i dílo jsou v judaismu pevně zakotveny, i když vůči jeho postojům k jednotlivým otázkám, zvláště k institucionalizovanému židovství a politickému nacionalismu, ale i k interpretaci chasidismu, byly vznášeny námitky. Dříve než zhodnotíme, co tato vazba k judaismu znamená pro Buberovu filosofii, probereme jeho interpretaci tradic a přístupy k politickým otázkám. Nebudeme postupovat chronologicky podle pořadí děl, které bylo načrtnuto v předchozí části, ale zaměříme se nejprve na oblast bezprostředně související s Písmem a s tradicí chasidismu.

Víra Izraele, která je vázána k vyvolenému lidu a zaslíbené zemi, je založena na starozákonních spisech, jejichž význam pro judaismus je naprosto zásadní. Proto nám může být prvním vodítkem pro pochopení Buberova vztahu k judaismu jeho vztah k biblickým spisům, a to tím spíše, že překlad Starého zákona do němčiny znamenal mnohaletou práci vykonanou tak náročným způsobem, že v jiných jazycích nemá obdoby. Již tento fakt samotný značí, že Buber s Rosenzweigem pokládali tuto práci za hodnou veškeré námahy a obětí.

Pro potřeby židovských obcí existovaly již od 13. století překlady do němčiny, zpočátku jen některých úryvků Starého zákona, od 17. století již doslovné překlady celého souboru spisů. Moses Mendelssohn přeložil v letech 1780-1783

8| Kučírek, Jiří: Buberovo pojetí politické filozofie. In: Acta universitatis Palackianae Olomouensis, Facultas philosophica. Philosophica III, 1996, s. 99-105, s. 99.

9| Tamtéž, s. 104.

Pentateuch a po něm i knihu Žalmů a v překládání pak pokračovali jeho žáci. V 19. století začaly vycházet židovské školní bible. Židovská bible v překladu Simona Bernfelda vyšla od roku 1902 celkem šestkrát.¹⁰ Buberův a Rosenzweigův překlad tedy nevycházel z naléhavě pociťované praktické potřeby, ale měl v sobě cosi mimořádného.

Znalec Starého zákona hebraista Jan Heller o tomto překladu říká, že se snaží co nejpřesněji vystihnout ducha a vnitřní pohyb předlohy. „Není to obvyklý překlad... Jedno hebrejské slovo se snaží překládat vždy jedním slovem německým nebo alespoň odvozeninou od téhož slovního kořene. Vzniká pozoruhodné, velmi svérázné dílo, které nemá obdobu v žádném jiném evropském jazyku. Nečte se snadno, je tu plno novotvarů, neobvyklých vazeb... Ale přece má překlad zvláštní monumentalitu a krásu a hlavně vystihuje svou hebrejskou předlohu zcela jedinečným způsobem.“¹¹ Biblickým spisům je věnován také druhý díl Sebraných spisů Martina Bubera, které tento překlad nezahrnují, ale vztahují se ke klíčovým biblickým postavám, jako je Mojžíš, Abrahám a Eliáš a ke klíčovým pojům (Desatero, víra proroků, pojetí dějin a apokalyptika, vyvolení a následování Boží a podobně). V tomto svazku je obsažena také zpráva o překládání Písma Buberem a Rosenzweigem, postup jejich práce a návod pro čtenáře, jak se v něm orientovat. Jan Heller k celému svazku říká: „Buberovi je Písmo živým oslovením. Je třeba mu naslouchat, číst si je hlasitě, aby bylo slyšeno, vstupovat vnitřně do něho. Mnozí vykladači přistupují k bibli jakoby zvenku, Buber zevnitř. Tak je mu bible prostorem rozhovoru, ať už řekneme rozhovoru s Bohem nebo rozhovoru s naším věčným Ty, jež je šifrou poslední Lásky a tím Boha. Buber ve svém přístupu k Písmu sceluje a pročišťuje starobyrou židovskou tradici a předkládá ji v nové, věrohodné a oslovující podobě. Na svého čtenáře je ovšem velmi náročný, není snadné sestoupit do hlubin, kam nás Buber vede.“¹²

Ve druhém svazku Díla je obsaženo také pojednání, které Buber napsal spolu s Rosenzweigem a původně roku 1936 uveřejnil pod názvem „Člověk dneška a židovská bible“ (v knize „Písmo a jeho německá podoba“). Zde zaznívají slova, která nám připomenou, odkud pramení v Buberově filosofii důraz na dialog: „Máme na mysli knihu? Hlas máme na mysli. Myslíme, že se má člověk učit číst? Myslíme, že se má učit poslouchat.“¹³

10| WEHR, Gerhard: Buber. Votobia 1995, s. 91-92.

11| Heller, Jan: Martin Buber – život a dílo. In: BUBER, Martin: Já a ty. Votobia, Olomouc 1995, s. 100.

12| Tamtéž, s. 104.

13| WEHR, Gerhard: Buber. Votobia 1995, s. 94.

Buber klade velký důraz na jednotící funkci Bible: „S biblickými texty nutno zacházet jako s texty Bible, tj. jednoho celku, který, byť vznikl z různorodých, úplných i fragmentárních prvků, je třeba považovat za skutečnou organickou jednotu a jako takový ho vnímat. Bibli utvářející vědomí, jež z plnosti písemnictví zřejmě o mnoho většího rozsahu přijalo to, co se pak spojilo v celek a formu vyhovující tomuto celku, začalo účinkovat nikoli teprve vlastní sestavou kánonu, nýbrž již dlouho předtím v postupném sjednocování toho, co náleželo k sobě. Kompoziční práce byla „biblická“ dřív, než vznikla první představa struktury biblického typu; šlo jí o platnou sestavu různých částí... způsobila, že jeden obraz a symbol osvětluje jiný obraz a jiný symbol.“¹⁴

V knize „Písmo a jeho německá podoba“ Buber říká: „Nejjasnějším, takřka nahým projevem tohoto poselství je prorocství; zde se otevřeně oznamuje, co nutno oznámit. Ale sotva existuje nějaká část, nějaká stylová forma Písma, která by nebyla přímo nebo nepřímo vázána na toto poselství a nebyla jím nesena... Vše v Písmu je vyřčeno tak, že veškeré dělení na „formu“ a „obsah“ se jeví jako výsledek pseudoanalýzy.“¹⁵ Německý překlad Bible je - podle slov Šaloma Ben-Chorima - „vzácným ovocem Buberových snah o znovuoživení Bible“.¹⁶ Buber se tak stává interpretem a tlumočnickem poselství. K této nesmírně náročné práci musel dorůst v průběhu let jiných tvůrčích činností, které ho rovněž přiváděly do centra spirituality judaismu, byť silně vyhraněné (chásidismus) a samy zase prohloubenou duchovní a myšlenkovou zralost směřovaly ke spisům, jež zprostředkovávají Buberovy biblicko-teologické, historické a filologické výsledky, získané v průběhu let práce na překladu.

Buberův hebrejský humanismus

„Buber neměl žádné učení, on byl učením, ve zvláštním spojení vstřícnosti a osamělosti, které je typické pro velikány víry. Postojem jeho víry byla nejistá, úzká stezka hebrejské humanity: zaměřenost na Boha a spojení s člověkem,“ říká Grete Schaederová.¹⁷ Buberova cesta hebrejského humanismu spojuje Východ a Západ, západní svobodu ducha s orientálním věděním o „jediném, co je zapotřebí“.

Chceme-li pro odkaz Buberova díla hledat nějaké souhrnné heslo, pak se tedy nabízí výraz „hebrejský humanismus“, který je výstižný svým poukazem k judaistickým kořenům; naproti tomu termín „humanismus“ je však příliš mnohoznačný, takže je třeba vyjasnit, že máme na mysli výše charakterizované rysy sepletí s člo-

14| Buber, M.: Werke II, Schriften zur Bibel, 1185n. Cit. V: Wehr, Gerhard: Buber, s. 99.

15| Buber, M.: Werke II, Schriften zur Bibel, 1095. Cit. V: Wehr, Gerhard: Buber, s. 95-6.

16| Wehr, Gerhard: Buber, s. 104.

17| Schaeder, Grete: Martin Buber - hebräischer Humanismus. Göttingen 1966. Cit. In: Wehr, G.: Buber, s. 135.

věkem (dialogický princip), které zároveň nezapomíná na Boha. Má tedy daleko právě tak k ateistickému humanismu, proti němuž se výslovně vymezuje ve své filosofické antropologii „Problém člověka“ a v „Temnotě Boží“, jako ke každé formě fundamentalismu, ať již náboženského či nacionalistického.

Specifická Buberova „nevymezenost“, jeho chůze úzkou stezkou, jakoby „na hraně“, jistě souvisí s jádrem jeho postoje, jímž je svědomité hledání vždy konkrétního činu, který by byl odpovědí na výzvu „tady a teď“ přítomného okamžiku. „Zdá se mi,“ říká Buber v doslovu k románu Gog a Magog, „že v dnešní době vůbec není důležité mít pevnou nauku, nýbrž poznat věčnou skutečnost a z její síly dospát přítomné realitě.“¹⁸ Tento postoj vedl často k nepochopení – nedá se vyjádřit pomocí jednoduchých hesel. Každý člověk, který vážně usiluje plnit vůli Boží, je již v důsledku této vůle samotné nutně nepředvídatelný. Buberův hebrejský humanismus ovlivněný mystikou nese i jisté rysy profétismu.

Je známo, že nadšené přijetí Buberova díla v západním světě v Izraeli sdíleno nebylo.

Již kolem přelomu století, v sionistickém období svého života, vidí Buber v sionismu nejen program politické obnovy Izraele, ale celkového obnovení člověka. Naproti tomu Theodor Herzl svůj *Judenstaat* (1896) pojímal nacionalisticky, jako stát jednoho národa. Buber vidí východisko především ve společné angažovanosti za zlepšení světa; celkové zaměření sionismu a zejména pojetí národa, jež v rámci sionismu nabývalo stále výraznější podobu, Bubera neuspokojovalo.¹⁹ Lze hovořit o dvou mesianistických tendencích, které se promítly do současných politických a historických forem židovského nacionalismu a socialismu: na jedné straně víra v návrat do Erec Jisrael a v obnovu svrchovanosti izraelské země, která by obsahovala celou biblickou oblast, na druhé straně idea zlepšení stavu světa. Buber se hlásí k této druhé koncepci, zvané „kulturní sionismus“.

Buber se zapojil do sionistického hnutí hned v jeho počátcích: již v roce 1898, tedy následujícího roku po prvním světovém sionistickém kongrese, zakládá místní sionistickou skupinu a vzápětí spolek židovských studentů. Sionismus pro něj znamenal vysvobození z duchovní a sociální vykořeněnosti, kterou prožíval jako židovský mladík „zachvácený duchovním hledáním a ocitnuvší se pod vlivem svého intelektu ve vzduchoprázdnu“²⁰, znamenal znovunastolení souvislostí a obnovený vztah ke společenství. „Že se mne zmocnil sionismus a přivedl mne k židovství,“ píše Buber, „to byl, opakuji, jen první krok. Pouhé národnostní vyznání židovského

18| Schilpp, P. A., Friedman, M. (Hg.): Martin Buber. In: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1963., s. 265n. Cit. In: Wehr, G.: Buber, s. 107.

19| Kučírek, Jiří: Buberovo pojetí politické filozofie, s. 100.

20| BUBER, Martin: *Život chasidů*. Arbor Vitae, Praha 1994, s. 35.

člověka nezmění; může s ním žít ve stejné duševní ubohosti jako bez něj, i když snad méně rozkolísaně. Pro koho však není uspokojením, nýbrž pobídkou... ten může dospět ke změně. Tak tomu bylo se mnou. Přiznal jsem se k židovství dříve, než jsem ho vlastně poznal.²¹ Na cestě za jeho poznáním, a to především poznáním národního společenství v jeho tvůrčí identitě, dospěl Buber k chasidismu.

Bádání o chasidismu se překrývá s „mystickým obdobím“, kdy vznikají i „Tři řeči o židovství“. Toto prolínání, právě tak jako samotná Buberova interpretace chasidismu, svědčí o tom, že chasidismus je Buberovi branou nejen ke společenství národnímu a lidskému, ale i k mystice, tedy ke společenství s Bohem. V této dvojí vztahovosti, jež je základem poselství samotné Tóry a jejího desatera, se rodí předpoklady k hlubšímu porozumění Písmu (a tedy i k pozdější překladatelské a interpretační práci s ním spojené) a zároveň k novému průlomů ve filosofii, jenž je charakterizován jako dialogický princip. Podstatu poselství chasidismu, které Buber usiluje předávat, snad nejvýstižněji formuluje v autobiografické pasáži:

„Otevřelo se ve mně cosi prapůvodně židovského, co vykvetlo v temnotě exilu k opětovnému uvědomělému vyjádření: lidská podoba s Boží tváří, uchopená jako čin, jako tvorba, jako úkol. A toto prapůvodně židovské bylo zároveň něčím prapůvodně lidským, nádobou lidské religiozity. Židovství se mi otevřelo jako religiozita, „zbožnost“, chasidut... Poznal jsem ideu dokonalého člověka. A zároveň jsem si uvědomil, že ji musím zvěstovat světu.“²²

Buberův „hebrejský humanismus“, tedy zaměření na člověka pod zorným úhlem náboženství judaismu, nachází v těchto slovech zřetelné vyjádření.

Chasidismus jakožto proud vřelé židovské zbožnosti, který rozkvétal zejména v Haliči mezi lety 1700 až 1800 a později začal do jisté míry opět upadat, usiloval o obrodu židovství proti strnulé ortodoxii. To, co tvoří jádro chasidismu, není učení, ale životní postoj, a proto je pro jeho předávání vhodná forma krátkých příběhů. Stvoření je řečí, kterou nás Bůh oslovuje, ale prostřednictvím které také odpovídáme. Chasidismus navazuje na kabalistickou mystiku představou, podle níž je úkolem člověka osvobodit jiskry božského života z věcí a bytostí a připravovat tak příchod Mesiáše. Ten má nastat, až budou všechny jiskry odloučené Šechiny osvobozeny z vyhnanství a spojeny s Bohem. V tom je spoluodpovědnost člověka za stvoření i za dobu příchodu Mesiáše; člověk svými skutky působí tajemně a nevyzpytatelně na osudy světa. Místem bohoslužby se má stát každodenní život, služba člověka „jiskrá“ se děje v profánních oblastech. Buber tak chasidismus přivádí k myšlence poznávat Boha ve všech věcech a také uskutečňovat Boží království svými činy. Proto kritizuje rozdělování světa na posvátné a profánní oblasti.

21| BUBER, Martin: Život chasidů. Arbor Vitae, Praha 1994, s. 35-36.

22| Tamtéž, s. 36.

„Bůh promlouvá k člověku ve věcech a bytostech, které mu posílá do života; člověk odpovídá svým zacházením právě s těmito věcmi a postojem právě k těmto bytostem. Veškerá specifická bohoslužba je ve svém původním smyslu pouze neustále obnovovaným posvěcováním a přípravou k tomuto styku s Bohem ve světě.“²³

Gerschom Scholem i Jiří Langer Buberovu interpretaci chasidismu kritizovali. Závažný je zvláště článek G. Scholema, dlouholetého Buberova přítele a znalce židovské mystiky, „Buberův výklad chasidismu“. (Na tuto kritiku navazuje později i Scholemova žačka Rivka Schatz-Uffenheimerová.) Přiznává Buberovy zásluhy o popularizaci tohoto hnutí, ale zároveň poukazuje na údajné nedostatky v jeho pojetí, které souvisí zvláště s Buberovým odmítáním gnóze a odtud plynoucí redukcí prvků převzatých z kabaly. Scholem připomíná Buberovo „sionistické krédo, které jej nejprve dovedlo na stopu chasidismu“ a dále jeho „přesvědčení o významu chasidského učení pro znovuzrození židovského národa“. „Nebude možná žádná obroda židovství, jež by v sobě nenesla tyto rysy.“²⁴ Mohutný vliv Buberových spisů přičítá spojení „neobyčejně hluboké oduševnělosti“ s „literární elegancí“, přesto jeho vztah k chasidismu prohlašuje za „nanejvýš problematický“.²⁵ Buber podrobně zná chasidskou literaturu, ale nepíše jako vědec, prezentuje chasidismus jako fenomén duchovní, nikoli historický. Zatímco však v raných spisech Buber vidí v hnutí „kabalou, jež se stala etikou“, prochází později jeho myšlení hlubokou proměnou, jež ho přivádí k „náboženskému existencialismu“; Buber přestává zdůrazňovat jednotu mezi chasidismem a kabalou a o kabale hovoří nadále jako o gnósi, třebaže ví o tom, že chasidismus se vyvíjel v rámci luriánské kabaly. Velcí mistři chasidismu sice přejali její pojmový aparát, ale těžiště přenesli „ze sféry božských mystérií do světa člověka a jeho setkání s Bohem“, což je vlastní tvůrčí aspekt chasidismu.²⁶ Scholem Buberovi vytýká, že staví pouze na legendárních příbězích a opomíjí zcela teoretickou literaturu: „Buberem postulovaná identita legendy a života je fiktivní... vznik chasidského života byl sice hluboce ovlivněn a utvářen myšlenkami, jež jsou uloženy v teoretické literatuře, legendou však... tento život zcela určitě ovlivněn nebyl.“²⁷

Duchovní poselství, které Buber předává pod jménem chasidismu, je těsně spjato s jeho vlastní filosofií. Scholem však Buberovi vytýká i „náboženský anarchismus“ se zdůvodněním, že se odchyluje od tradiční nauky: žádá na člově-

23| Buber, M.: Werke III, Schriften zur Bibel, s. 744. Cit. V: Wehr, Gerhard: Buber, s. 51.

24| Scholem, Gerschom: Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In: Davidova hvězda. Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1995, s. 92.

25| Tamtéž, s. 92n.

26| Tamtéž, s. 95.

27| Tamtéž, s. 97n.

ku, aby si našel směr a rozhodl se, ale neříká nic o tom, jaký má být tento směr a jaké rozhodnutí. Buber odvrhováním magie a kabaly dochází údajně k dezinterpretaci pojmu jichud, což je kontemplativní akt, jímž se člověk váže na duchovní element soustředěním na svatá písmeny Tóry, jež je zároveň posvátnou knihou přírody. Buber ustupuje od významu „jichudim“ jakožto kontemplativního spojení s niterností „písmen“ vtištěných do veškerého bytí, interpretuje ho pouze ve smyslu usebrání. Celkově je jeho pojetí kritizováno za náboženský anarchismus a existencialismus a přetížení osobními spekulacemi.²⁸

Pokud jde o samotnou interpretaci chasidismu, Buber ve své odpovědi výslovně připouští, že nebylo jeho záměrem postupovat jako historik, neboť mu šlo o překonání krize víry dnešní doby.²⁹ Snahou o určitou popularizaci by se dala vysvětlit Buberova nechuť ke kabale, kterou mu Scholem vytýká. Podobnou výhradu vůči Buberovi přináší i článek „Martin Buber a mystika“ od Hugo Bergmanna, spoluzakladatele a rektora university v Jeruzalémě. Jeho výtky se rovněž týkají Buberova odmítání gnóze. Buber však už v „Chasidském poselství“ říká: „Co nám je do horních světů, i když existují?“ V „Odpovědi“ na Bergmannovu stať pak objasňuje: „Jsem proti gnózi, protože (a pokud) předstírá, že může informovat o procesech uvnitř divinity. Jsem proti ní, protože na místo osobního vztahu člověka k Bohu staví putování horním světem... Plně respektuji úctu, kterou člověk projevuje vůči „pravdě“, i jeho věrnost „poznání“, ale tyto mají s pokornou upřímností vůči Bohu, kterou míním já, něco společného pouze tehdy, když vyplývají z ní a jsou jí určovány.“³⁰

Otázkou je, nakolik ve sporu o kabalou jde vskutku pouze o přístup k putování horními světy a nakolik je v pozadí implicitně obsažena souvislost s nacionálními a politickými problémy. U kabalistů je podmínkou znovuobnovení narušené harmonie světa návrat do Izraele, takže přijetí kabaly podporuje zároveň i určitou interpretaci sionismu.³¹ Pro Bubera je Sion víc než národ, je počátkem Království Božího mezi všemi národy. Odtud pramení jeho rozchod jak se sionismem tak i s institucionalizovaným židovstvím (údajně ani jednou za čtvrt století svého pobytu v Izraeli nenavštívil Buber synagogu).³² Podle toho se zdá, že Buberovo počáteční nadšení pro sionismus bylo skutečně jen branou k židovství, skrze niž Buber

28| Scholem, Gershom: Pojetí chasidismu u Martina Bubera. In: Davidova hvězda. Nakladatelství Franze Kafky, Praha 1995, s. 108-111.

29| Wehr, G.: Buber, s. 112.

30| Schilpp, P. A., Friedman, M. (Hg.): Martin Buber. In: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1963, s. 614. Cit. In: Wehr, G.: Buber, s. 116.

31| Srov. Kučírek, Jiří: Buberovo pojetí politické filozofie, s. 100.

32| Tamtéž, s. 100.

prošel k universalismu tak dalekosáhlému, že s institucionalizovanou podobou judaismu byl těžko, pokud vůbec, slučitelný. Buberovo universalisticky pojaté židovství proto právem zasluhuje název hebrejského humanismu.

Vedle kritiky ze strany ortodoxních židů, která pramenila z náboženských důvodů, byl Buber podroben v Izraeli i kritice z důvodů politických. Proti nacionalismu hovořil Buber již ve své přednášce v Praze roku 1918, když na otázku, co má udělat Izrael, zamítá „zkázonosné dogma o suverenitě národů“ a zdůrazňuje, že „žádný národ na zemi není suverénní, suverénní je jedině Duch... který je jednotný a nedělitelný.“ Při stejné příležitosti výslovně odmítal i náboženský konservatismus a „cestu humanitní“ v pojetí násilného boje za nové lidstvo, jak ho představuje ruská revoluce.³³

Již roku 1909 proslovil Buber v Praze „Tři řeči o židovství“ na pozvání spolku židovských akademiků Bar Kochba. Mezi jeho posluchači byli tehdy i Hugo Bergmann, Max Brod, Hans Kohn a Robert Weltsch. Robert Weltsch se stal autorem studie věnované Buberově politické filosofii. Podle něj Buber vychází z prorockého poslání zakořeněného v židovství, kde prorok se staví „proti pomýlenému národu a jeho politickým vůdcům“: idea Sionu mu představuje něco vyššího než národ. Weltsch souhlasí s Buberovým názorem, že národní útvar bez přítomnosti věčného smyslu by znamenal konec specifické plodnosti Izraele, „smrt duše“.³⁴ Časné politické cíle nesmějí být zaměňovány s věčnými, a proto je třeba se stavět proti „sekularizovanému mesianismu“.

Buber byl proti směšování politiky a náboženství, snažil se však také hledat řešení otázek politických. Zvláště usiloval o prosazení pozitivního postoje k Arabům a o to, aby se přihlíželo ke skutečnosti, že stát Izrael vznikl násilně, bez jejich souhlasu. Politika by podle Bubera měla směřovat k přátelskému dialogu, ne k rozdělování.

Buber zdůrazňuje, že nacionalismus smí pronikat do politiky pouze za předpokladu vědomí lidské a sociální odpovědnosti. K tomu je zapotřebí řešit situace případ od případu, „s vnitřním chvěním duše, které předchází každému rozhodnutí“. Problém je v tom, že politici neznají opravdový niterný střet svědomí - stranická politika nahradila morální problémy snadno pochopitelnými principy: nepřítel představuje zlo a my dobro, my máme ideje, nepřátelé ideologie. Tak se z politických institucí stávají továrny na čisté svědomí.³⁵

33| Buber, M.: Der Heilige Weg. Frankfurt a. M. 1919, s. 90-93.

34| Weltsch, Robert: Bubers politische Philosophie. In: Schilpp, P.A., Friedman, M. (Hg.): Martin Buber. In: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1963, s. 396-397.

35| Srov. Kučírek, Jiří: Buberovo pojetí politické filozofie, s. 104.

Buberův filosofický odkaz a jeho vztah k judaismu

Buber patří mezi nejvýznamnější židovské filosofy 20. století. Jeho filosofické dílo lze rozdělit zhruba do tří oblastí, z nichž nejdůležitější představují spisy věnované dialogickému principu, jehož jádrem je kniha „Já a ty“ z roku 1923. Další oblast zkoumání představuje filosofická antropologie a spisy o náboženství. V souvislosti s filosofickou antropologií se Buber kriticky vyrovnává a celou tradicí novověkého myšlení, včetně Kanta, Hegela, L. Feuerbacha, K. Marxe, S. Kierkegaarda, M. Schellera, M. Heideggera a F. Nietzscheho.

V době Buberova mládí mělo dílo F. Nietzscheho velký vliv na školu novohebrejské literatury té doby. O tom hovoří například jeden z jejích zakladatelů Micha Josef Berdyczewski, autor knih „Pověsti Židů“ a „Judovo narození“. Také Nietzscheho působení na mladého Bubera bylo značné, jeho prvním filosofickým pokusem je článek „Slovo o Nietzsche a životních hodnotách“, který vyšel v Berlíně 1900, Buber sám však říká, že Nietzscheho dílo „Tak pravil Zarathustra“ na něj nepůsobilo jako dar, ale jako přepadení, a musel dlouho usilovat o své osvobození od této „spoutávající“ knihy; zvláště matoucí pro něj byla idea věčného návratu téhož.³⁶ Odtud pramení Buberův zájem o otázky času a věčnosti. Fascinace touto knihou však souvisí patrně především s básnickou imaginací, kterou v mladém čtenáři probouzí, a s její stylistickou vybroušeností. V této souvislosti stojí za připomenutí, že Buber přeložil část Nietzscheovy knihy do polštiny.³⁷ Tato skutečnost jistě nezůstala bez vlivu ani na literární zpracování spisů z oblasti chasidismu, jež bylo dílem následující periody, ale i spisů dalších. Charles Hartshorne, který překládal spis „Já a ty“ do angličtiny, ho vnímal jako „filosoficko-religiózní báseň“.³⁸

„Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý. Vnímá, co existuje kolem něho – pouhé věci a bytosti jako věci; vnímá, co se děje kolem něho – pouhé události a činnosti jako události... uspořádaný a oddělený svět... Pouze o něm se můžeš s druhými „dorozumět“ – on může být... vaším společným předmětem. Ale nemůžeš se v něm s druhým setkat... Anebo se člověk s bytím a děním setkává – jako se svým protějškem; a vždycky pouze s *jedinou* jsoucností a s každou věcí jako se jsoucností... Svět, který se ti takto objevuje, je nespolehlivý, neboť se ti objevuje jako něco neustále nového... Mezi tebou a jím je vzájemné dávání: říkáš mu „ty“ a dáváš se mu, on ti také říká „ty“ a dává se ti... Nepomáhá ti udržovat se naživu,

36| Schilpp, P.A., Friedman, M. (Hg.): Martin Buber. In: Philosophen des 20. Jahrhunderts, s. 10. Cit. in: Wehr, G.: Buber, s. 17.

37| Tamtéž.

38| Wehr, G.: Buber, s. 114.

pomáhá ti jenom tušit věčnost.³⁹ V těchto klíčových pasážích Buber objasňuje rozdíl mezi dvojitým přístupem ke světu ve spise „Já a ty“.

Charakter dnešní společnosti, ve které hrají velkou úlohu instituce organizující neosobním způsobem život ve sféře politiky i hospodářství, posiluje tendenci přenášet tento nezbytný věčný přístup i tam, kde není na místě. To, co je důležitým a nutným prostředkem, se tak stává cílem a průhled k hlubšímu vztahu ke skutečnosti se uzavírá. Proto Buber zdůrazňuje potřebu komunity, blízkého společenství proti neosobní společnosti. Člověk je vždy znovu oslovován různými sférami bytí, vždy znovu tážán, zda zaujme bytostný vztah Já-Ty, nebo nechá možnou přítomnost setkání upadnout do minulosti a možný vztah do zvěčňujícího ustrnutí v přístupu Já-Ono. Právě toto vždy nové setkání je velkou nabídkou, šancí pro člověka jako jednotlivce i pro společenství.

Pouze v tom „světě“, v němž je možné setkání s „ty“, může svoboda člověka dojít naplnění. Vztah mezi „já“ a „ty“ je klíčem k otevření autentického vztahu ke skutečnosti jako k žité přítomnosti - a nikoli pouze ke skladišti hotových událostí: je opakem zvěčnění, které se děje v řádu Já-Ono. Dění mezi „já“ a „ty“ je vždy dynamickou přítomností, a jako autentické setkání ocitá se mimo sféru příčinnosti – je aktem svobody. Podle Buber existují tři sféry, v nichž se buduje svět vztahu: život s přírodou, život s lidmi a život s duchovními jsoucnostmi, přičemž každý jednotlivý vztah je zároveň i průhledem k věčnému „Ty“. Vztah Já-Ty není tedy myšlen pouze jako vztah mezilidský.

Z raných Buberových vzpomínek se dozvídáme, že motiv bytostného setkání pronikl do jeho úvah poprvé při zážitku, kdy na statku svého otce jako dospívající jinoch měl možnost pohládit ve stáji svého oblíbeného koně: byl to zážitek bytostného setkání s jinakostí.⁴⁰ Zdá se, že tato vzpomínka zcela vyvrací Ben Gurionovo podezření citované v úvodu - koně na statku můžeme sotva podezírat z toho, že by byl zdvojením Buberova já anebo jiným výtvorem obrazotvornosti. V osobní rovině však význam setkání – míjení ve vztahu „já“ a „ty“ má v Buberově autobiografii daleko tragičtější zdroj: po rozvodu rodičů Buber v útlém dětství marně očekával, že se jeho matka ještě vrátí, a již jako čtyřletý se náhle (vpodstatě nedopatřením) dozvěděl, že nikoli. O řadu desetiletí později při setkání s ní měl stále ještě pocit promeškání. Promeškání pravého setkání dvou lidí, pro jehož označení si zvolil výraz „Vergegnung“, je tedy negativním protipólem skutečného setkání. Buber sám přičítá této své zkušenosti klíčový význam pro vytváření své schopnosti k pravému setkání. Buberovo prožívání dětství s jeho touhou po „pravém setkání“ však

39| Buber, M.: Já a ty, Votobia, Olomouc 1995, s. 27-28.

40| Buber popisuje toto setkání v Autobiografických fragmentech, z nichž několik pasáží včetně této cituje G.Wehr v knize Buber (citované místo je na s. 13-14). Viz tamtéž, s. 12-13.

můžeme považovat pouze za jeden z psychologických předpokladů pro vytvoření dialogického principu – nikoli za dostačující podmínku k jeho formulaci.

První koncept svého díla „Já a ty“ píše Buber již v roce 1919, v době následující bezprostředně po první světové válce, kdy příbuzné myšlenky začínají postupně krystalizovat u více myslitelů z řad teologů a filosofů a zvolna se připravují základy filosofie existence např. v Denících Gabriela Marcela. Dialogický princip byl naznačen již u Hermanna Cohena a jeho žáka Franze Rosenzweiga (Hvězda vykoupení, 1921). Z jeho okruhu pak vyšla skupina protestantských myslitelů (Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock-Huussy). Mezi objevitele a stoupence dialogického principu se řadí rovněž Ferdinand Ebner a evangeličtí teologové Friedrich Gogarten, Karl Heim a Dietrich Bonhoeffer. Hlubokým filosofickým rozvinutím dialogického principu ze základů židovské tradice je dílo E. Lévinase. Z Buberových spisů jsou dialogickému principu vedle stěžejního spisu „Já a ty“ (1923) věnována také díla „Rozmluva“ (1930), „Otázky jednotlivci“ (1936), „Problém člověka“ (1943) a „Základní prvky mezilidského“ (1953).

V myšlenkovém plánu filosofie dialogu je vztah k Bohu setkáním s věčným „Ty“. Lidský protějšek je zároveň reálným konkrétním „ty“ bytosti, s níž se setkávám (tady a teď), ale i průhledem k věčnému „Ty“, jehož je obrazem. V jistém smyslu jde tedy o převedení Desek zákona do filosofické řeči.

Dílo M. Bubera neztratilo ani v dnešní době nic na své aktuálnosti. Jeho filosofický odkaz varuje před zvěčňováním osoby. Zároveň je svědectvím o živém Bohu, který hovoří s člověkem. Pokud se však ztrácí věčné Ty, které zakládá jakýkoli trvalý osobní vztah, protože je podmínkou a základem vlastní osobnosti, vytrácí se ze společnosti i lidská spoluúčast, vzájemnost a odpovědnost.

Význam Buberova díla v oblasti náboženské filosofie shrnuje stručně Paul Tillich⁴¹, když formuluje Buberovy přínosy pro protestantskou teologii. Vidí je ve třech nejdůležitějších bodech. Jsou to:

1. existencialistická interpretace prorockého náboženství
2. znovuobjevení mystiky jako vnitřního prvku prorockého náboženství
3. pochopení pro vztah prorockého náboženství a kultury, zvláště v oblasti sociální a politické.

Buber sám hovoří o tom, jaký význam mělo židovství pro jeho dialogické myšlení: „Židovství, jemuž stojí veškeré světové dění od stvoření až po spasení ve znamení řeči, pociťuje průběh lidského života jako rozhovor. Člověk je oslovován prostřednictvím toho, co se mu děje, co mu je sesláno, tedy osudem; a na toto

41 | Tillich, P.: Martin Buber and Christian Thought, 1948. Cit. In: Wehr, G.: Buber, s. 130-131.

oslovení může odpovědět veškerým svým konáním a chováním, může být odpovědný za svůj osud.⁴²

V předkládané studii jsme si položili otázku, zda a nakolik je Buberova filosofie se svým ústředním dialogickým principem zakořeněna v judaismu. Rozbor klíčových bodů Buberova života a díla vede k závěru, že základní myšlenkové zdroje Buberovy filosofie jsou judaismem podstatně určeny: vztah k sionismu vyústil v orientaci „kulturního sionismu“, který svým úsilím o zlepšení stavu světa souvisí s Buberovým „hebrejským humanismem“. Obojí je podmíněno dialogickým chápáním života samého, který je ze strany člověka odpovědí na skutky a oslovení ze strany Boha. S věčným „Ty“ se člověk setkává jak v Božím slově zprostředkovaném v Písmu, tak i ve stvořených bytostech.

Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově HTF, Teologie jako způsob interpretace dějin a kultury (P01).

42] Buber, M.: Das Judentum und die neue Weltfrage. In: Der Jude und sein Judentum, s. 326. Cit. in: Wehr, G.: Buber, s. 75.

BOHOSLOVECKÁ VÝCHOVA V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) SE ZAMĚŘENÍM NA LÉTA 1939–1945¹

MARTIN JINDRA

On the Education of Clergy in the Czechoslovak Hussite Church, with special Focus on 1939-1945

Abstract: This essay discusses the development of clerical education in the Czechoslovak Hussite Church up to 1945, with focus on the period of 1939-1945. The topic of clerical education in the Czechoslovak Hussite Church has been a neglected chapter in the church's historiography. In spite of the importance the church has rightly attributed to education since its foundation, there is only one representative work dealing with the subject – an almost thirty-years-old study by Professor Milan Salajka. This essay, based primarily on previously unpublished sources, attempts to take into consideration general works dealing with clerical education. Source materials are accompanied by memories of the last living alumni of clerical education during the Protectorate. The reader has the opportunity to follow the development of clerical education in the Czechoslovak Hussite Church from the first students who were educated in Serbia through entry to the Hussite Czechoslovak Evangelical Faculty of Theology and the establishment of a separate Theological College of the Czechoslovak Hussite Church to education in form of semi-legal courses after the closure of Czech universities in November 1939. The essay also reflects the conflicts between the Clerical Unity and the majority of the central council which were the reason of the crisis in college education of clergy in the Protectorate years of 1943-1944. It attempts to provide a complex discussion of how the church responded to the threat of future clergymen being taken away for forced labour. For the first time ever, the essay publishes a complete list of students who attended the Theological College of CHC during the war.

Keywords: Czechoslovak (Hussite) Church; clerical education; Nazi occupation; forced labour; Theological College of CHC

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 462–499.

Oblast vzdělávání studentů Církve československé (husitské)² je dosud v historiografii opomíjeným tématem a na podrobné zpracování teprve čeká. Přes důležitost, kterou církev od počátku vzdělávacímu procesu oprávněně

- 1] Předkládaná studie byla vypracována v rámci připravované monografie o Církvi československé (husitské) v letech 1938–1945.
- 2] Dále jen ČČS(H). Autor pro zjednodušení užívá tento název, přestože od konce dubna 1940 až do května 1945 byla církev nucena bez potřebného schválení sněmem používat označení „Církev českomoravská“. O změně názvu rozhodlo ministerstvo školství a národní osvěty výnosem z 22. dubna 1940. K jeho oficiálnímu zrušení ministerstvo školství a osvěty na žádost Ústřední národní správy ČČS z 2. srpna 1945 přistoupilo 19. září 1945. Charakteristika „husitská“ byla k názvu církve přičleněna z rozhodnutí VI. řádného sněmu v roce 1971, proto je autorem uváděna v závorce. Zkratky ČČS a ČČM jsou u dobových názvů institucí a dokumentů ponechány v původním tvaru bez charakteristiky „husitská“.

připisovala, existuje vlastně jen jedna reprezentativní práce, která se tématem zabývá. Jde však o již téměř třicet let starou studii profesora Milana Salajky.³ Další dosud publikované články či diplomové práce více či méně čerpají ze Salajkova výzkumu nebo reprodukují díla dotýkající se tématu vzdělávání, aniž by je konfrontovala s prameny.⁴ Ještě méně informací se nám dostává k sledovanému období let 1939–1945. Zcela opomíjen je poměrně rozsáhlý pramenný rámec, který je k tématu bohoslovecké výchovy v CČS(H) k dispozici.⁵ Určitě chápeme, když si na nedostatek pramenné základny žehral v roce 1987 Milan Salajka, neboť neměl možnost se s tehdy nedostupnými materiály seznámit, ale je nevyužitou příležitostí, když se nám nových informací nedostává ani dnes. V této studii bude vzhledem k jejímu užšímu zaměření alespoň stručně nastíněn vývoj bohoslovecké výchovy CČS(H) od doby jejího vzniku včetně odkazu na prameny a literaturu. Hlavní pozornost ovšem bude věnována období Protektorátu Čechy a Morava.

Hned v prvních měsících své existence toužila CČS(H) po zřízení vlastního bohosloveckého semináře či fakulty. Uvědomovala si, že její budoucnost se bude odvíjet také od kvalitně zakotveného teologického vzdělávání budoucích duchoven-ských generací. Proto již 5. května 1920 byl na schůzi konzistoře CČS(H) vznesen požadavek na zřízení bohoslovecké fakulty pro slovanské národy.⁶

Nesmírný vzrůst členské základny,⁷ který byl spojen se zakládáním mnohatisí- cových náboženských obcí, vyžadoval dostatečný počet duchovních.⁸ Reálná si- tuace ale nebyla pro církev příznivá. Mladá CČS(H) neměla v počátcích dostatek akademických pracovníků, kteří by mohli zajistit vzdělávání bohoslovců v celé šíři požadovaných oborů. V prvních patnácti letech svého působení rovněž narážela na neporozumění a minimální podporu státních orgánů. Adepti kněžství tak byli za hmotné podpory mateřské církve v počátečních letech vysíláni do seminářů v Jugoslávii, studovali na církevním Bohosloveckém učilišti v Olomouci nebo na

3] SALAJKA, Milan: Úsilí CČS(H) na poli fakultní teologické práce a bohosloveckého vzdělávání (1–3). *Theologická revue*, 1987, roč. 58 (XX), č. 1, s. 1–15; č. 2, s. 35–53; č. 3, s. 92–96.

4] Výjimku tvoří níže citované knihy dr. Jaroslava Hrdličky.

5] Zejména archivní materiály uložené v ÚAM CČSH a v Zemském archivu Opava – pobočka Olomouc, kde dr. Jitka Balatková zpracovala fondy Diecézní rady CČS(H) Olomouc a Ostrava.

6] PROCHÁZKA, G. A.: O bohosloveckou fakultu Církve československé. *Náboženská revue*, 1931, roč. III, č. 1, s. 1.

7] Při sčítání lidu v roce 1921 měla CČS(H) již 525 142 členů, v roce 1930 počet narostl na 791 167 členů. SRB, Vladimír: *Statistická příručka Církve československé 1949*. ÚR CČS, Praha 1949, s. 19.

8] Z původně 142 římskokatolických kněží, kteří hlasovali v Národním domě v Praze na Smíchově pro ustavení nové církve, jen asi 30 z nich přestoupilo do služeb CČS(H). K přestupům římskokatolických duchovních do činné služby v CČS(H) podrobněji PROCHÁZKA, G. A.: Duchovenstvo církve československé. *Český zápas*, 1935, č. 2, s. 11; č. 3, s. 23; č. 4, s. 31; č. 5, s. 39; č. 6, s. 47; č. 7, s. 55; č. 8, s. 63.

Husově čs. evangelické bohoslovecké fakultě v Praze, jež zahájila svoji činnost na podzim 1919.⁹

Zakladatelem a předsedou Bohosloveckého učiliště v Olomouci byl biskup Gorazd (Matěj Pavlík), místopředsedou Albín Polešovský. Jednalo se o soukromé učiliště podporované státem. V roce 1922 na něm studovalo pět posluchačů včetně jedné dívky (Aloisie Křičenské).¹⁰ Podle výročního statistického výkazu za studijní rok 1923/1924 na učilišti studovalo osm bohoslovců. Církev na zajištění provozu získala státní podporu 50 000 Kč, kterou ani celou nevyčerpala a přebytek byl odeslán ústřední radě.¹¹

Na teologická studia do Srbska byla první skupina jedenácti bohoslovců CČS(H) vyslána v roce 1922. Jmenovitě počátkem prosince za doprovodu faráře Karla Koudelky odcestovali: Vít Abrahám, Otakar Dvořák, Josef Frk, Jiří Kocan, Rudolf Křivka, Vítězslav Kuba, Jaroslav Lačík, Alois Mach, František Navrátil, Jan Slaměna a Arnošt Šrom.¹² V následujícím roce 1923 se na pravoslavném učilišti sv. Sávy ve Sremských Karlovcích, kde většina adeptů kněžství studovala,¹³ hlásilo dalších šestnáct studentů: Antonín Císař, Lev Doseděl, Emil Glocar, Otakar Hoffmann, Ferdinand Chytil, Josef Kotiba, Alois Lavica, Alois Malík, Stanislav Nasadil, Vladimír Petřek,¹⁴ Karel Rosák, Stanislav Spáčil, Karel Surma, Josef Šamánek, Josef Zeisberg a Oldřich Žuja.¹⁵ Vzdělávání bohoslovců cestou zahraničních studií v Srbsku se ukázalo pro CČS(H) v mnoha ohledech jako nevýhodné a neudržitelné a to zejména po věroučných rozporech mezi Farského liberálním křídlem a stoupeni biskupa Gorazda. Byla to totiž právě jeho diecéze, která prakticky zajišťovala a organizovala pobyt studentů v Srbsku.¹⁶ Po vysvěcení na biskupa (25. září 1921 v Bělehradě) začal Gorazd věroučně stále více směřovat k pravoslaví. Celý proces vyvrcholil v červenci 1924 jeho definitivním odchodem z CČS(H). Církev se odklonila od pravoslavné orientace a neměla tudíž zájem na dalším vzdělávání svých

9| Karel Farský zvažoval ještě možnost studia na některé ze stávajících filozofických fakult, které do určité míry pokrývaly škálu předmětů potřebných pro teologická studia. FARSKÝ, Karel: Bohovědné studium CČS. *Český zápas*, 1921, č. 29, s. 1.

10| *Zemský archiv Opava - pobočka Olomouc (dále jen ZAO Olomouc)*, f. Diecézní rada CČS(H) Olomouc, k. 133, inv. č. 1251, seznam posluchačů teologického kurzu v Olomouci z roku 1922.

11| *Více Tamtéž*, k. 133, inv. č. 1249.

12| *Tamtéž*, k. 133, inv. č. 1251, seznam bohoslovců studujících v Srbsku z roku 1922.

13| Někteří studovali také v Bitolji a Bělehradě.

14| Jedná se o pravoslavného kněze Vladimíra Petřka popraveného nacisty 5. září 1942.

15| *ZAO Olomouc*, f. Diecézní rada CČS(H) Olomouc, k. 133, inv. č. 1251, seznam bohoslovců studujících v Srbsku z roku 1923.

16| *Více k zajišťování pobytu bohoslovců v Srbsku. Tamtéž*, k. 133, inv. č. 1250.

bohoslovců na pravoslavných učilištích. Už nelichotivá statistika, kdy pouze pět abiturientů kněžství z prvních dvou ročníků se rozhodlo pro farářskou službu v CČS(H), je v mnohém vypovídající.¹⁷ Navíc duchovní, kteří skládali v Srbsku i maturitní zkoušku, museli po návratu do vlasti čekat na její nostrifikaci československými úřady nebo se museli v Československu nostrifikační zkoušce podrobit.¹⁸

První studenti CČS(H) se na Husovu čs. evangelickou bohosloveckou fakultu (HČEFB) v Praze začali hlásit v letech 1921–1922.¹⁹ V té době otevřela církev v Praze 1, Na Perštýně 9, skromný bohoslovecký internát, který roku 1923 nahradila bohoslovecká kolej. Sídlila v církevním domě v Praze-Vinohradech, Šmilovského ulice č. 8.²⁰ Kolej tehdy neměla ředitele. Dozor nad deseti až dvaceti chovanci vykonával a správu koleje zajišťoval generální vikář Antonín Procházka ve spolupráci s nuselským farářem Martinem Zemanem. Konfesní výuce a duchovnímu formování budoucích kněží se věnovali především dr. Karel Farský, dr. Karel Statečný²¹ a dr. František Kovář²².

Vstupem bohoslovců CČS(H) na HČEFB počítalo vedení církve se zřízením vlastních samostatných kateder. *Byl by to začátek ideálního vybudování velké všeslovenské a snad mezinárodní vysoké školy náboženské, kterou by se mohla Husova fakulta stát.*²³

Přestože se při zřizování HČEFB nepočítalo a ani nemohlo počítat se studenty CČS(H), brzy tvořili značný podíl jejich posluchačů. Ve studijním roce 1922/1923 se jich přihlásilo 13, o rok později 26 z celkového počtu 78 studentů, mimořádně nevýjimaje.²⁴ V roce 1926 byla v Praze-Dejvicích otevřena vlastní Bohoslovecká

17| V CČS(H) jako duchovní sloužili Jiří Kocan, Vítězslav Kuba, Alois Mach, Jan Slaměna a Josef Šamánek.

18| To byly třeba případy pravoslavných kněží Víta Abraháma a Otakara R. Hoffmanna. JINDRA, Martin: *Česká pravoslavná církev od Mnichova po obnovu v roce 1945*, ÚSTR, Praha 2015, s. 159 a 177.

19| *Husitské bohosloví. Ročenka 1995*. HTF UK, Praha 1995, s. 31 a 35.

20| SALAJKA, Milan: Úsilí CČS(H) na poli fakultní teologické práce a bohosloveckého vzdělávání (1). *Theologická revue*, 1987, roč. 58 (XX), č. 1, s. 4–5.

21| Více o K. Statečném, bývalém profesorovi českobudějovického biskupského semináře, který v roce 1924 přestoupil do CČS(H) a jako první se habilitoval na Husově čs. evangelické bohoslovecké fakultě v Praze např. LÁŠEK, Jan B.: *Příspěvek k budoucímu životopisu Prof. Karla Statečného. Počátky Statečného styků s patriarchou Farským*. In: KUČERA, Zdeněk – LÁŠEK, Jan B. (eds.): *Docete Omnes Gentes*. L. Marek, Brno 2004, s. 137–141; KAŇÁK, Miloslav: Prof. dr. Karel Statečný. *Český zápas*, 1943, č. 3, s. 18–19; č. 4, s. 26–27; KAŇÁK, Miloslav: Budoucímu badateli o díle prof. dr. K. Statečného. *Český zápas*, 1943, č. 8, s. 51; Nový docent evangelické fakulty. *Český zápas*, 1924, č. 11, s. 11.

22| Více o Františku Kovářovi viz HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Nakladatelství L. Marek, Brno 2007.

23| FARSKÝ, Karel: Bohovědné studium CČS. *Český zápas*, 1921, č. 29, s. 1.

24| ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*. Komenského fakulta, Praha 1969, s. 40, srov. Z Husovy fakulty, *Český zápas*, 1924, č. 23, s. 11.

kolej ČČS. Její dokončení znamenalo velký zlom v církevním vzdělávání a v studijním zázemí pro bohoslovce. Plán na stavbu vypracoval architekt Jiří Stibral, stavbu provedl stavitel a architekt Alois Zima.

Bohoslovecká kolej byla moderně vybavena (ústřední topení, koupelny, umývárny atd.) a měla 18 studentských pokojů. V suterénu koleje, jež byla součástí církevního ústředí, byla umístěna přednášková síň, jídelna, kuchyně a tři obytné místnosti pro služební kolejni personál. V přízemí byl byt ředitele koleje, byt vrátného a kancelář farního úřadu náboženské obce Praha-Dejvice. V 1. poschodí byl byt patriarchy dr. Karla Farského a úřadovny Ústřední rady ČČS, v 2. poschodí se nacházely kanceláře Pražské diecézní rady ČČS, úřadovna patriarchy, ředitele koleje, administrace *Českého zápasu* a posluchárna. Ve 3. poschodí bydleli v sedmi pokojích studenti a sídlila zde kancelář Ústředí sociální práce ČČS, o patro výš bylo dalších osm studentských pokojů. V 5. poschodí byl jeden studentský pokoj, kuřárna, knihovna s kabinetem pro knihovníka a čítárnou (později posluchárna). V posledním poschodí byly dva studentské pokoje a prádelna.²⁵

Prvním ředitelem zvoleným ústřední radou se stal dr. František Kovář. Ve funkci působil od září 1926 do konce října 1930.²⁶ Hlavně jeho zásluhou byla v koleji vybudována knihovna s rozsáhlým knižním fondem,²⁷ v němž byly zastoupeny všechny studenty požadované obory. Po něm převzal ředitelské místo nuselský farář Martin Zeman, který na koleji působil i po celá válečná léta. Studenti byli v koleji vzdělávání zejména v oborech, které nebyly zastoupeny na HČEFB. Jednalo se především o praktickou a systematickou teologii.

V dalších letech na HČEFB kněžského dorostu ČČS(H) stále přibývalo. V jubilejním roce 1928/1929 měla fakulta 168 posluchačů, z nichž 51 se hlásilo k Česko-bratrské církvi evangelické (ČCE), 15 k menším protestantským denominacím, 96 k ČČS(H), 4 k pravoslavné církvi, 1 student byl židovského vyznání a 1 bez vyznání. V době největšího rozmachu fakulty v roce 1934/1935 na ni studovalo celkem 161 řádných a 29 mimořádných posluchačů, z toho 116 bylo z ČČS(H).²⁸

Církev navíc od druhé poloviny 20. let potřebovala do rychle rostoucích náboženských obcí nejméně 30 až 40 duchovních ročně. Jako zcela nevyhnutelnou se tedy ukazovala varianta zřízení vlastní bohoslovecké fakulty. Významný krok ČČS(H) v tomto ohledu učinila v červnu 1926, kdy s přispěním ministra průmys-

25| *ÚAM ČČSH*, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, bohoslovecká kolej čsl. církve a kněží v ní odchovaní, srov. KALOUS, František: Dokončuje se stavba naší studentské koleje. *Český zápas*, 1926, č. 32, s. 2–3.

26| Více HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře*, s. 76–83.

27| Na počátku 40. let čítala knihovna na 3 200 svazků. Cena všech spisů byla odhadována na 150 000 K.

28| ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 41.

lu, obchodu a živností Jana Dvořáčka a poslance Františka Lukavského předložili poslanci Čs. národně demokratického klubu společně s poslanci Čs. živnostensko-obchodnické strany středostavovské a agrárníky Národnímu shromáždění návrh zákona o zřízení bohoslovecké fakulty CČS v Praze.²⁹ S umístěním fakulty se počítalo do prostor bohoslovecké koleje, která v mnohém převyšovala nevyhovující prostory HČEFB v Klementinu.³⁰ Návrh, který hodlaly podpořit také socialistické strany, nebyl nakonec vlivem politických erupcí a vládních změn přijat. Vzrušená atmosféra, kdy CČS(H) dokonce uvažovala o odvolání svých studentů z HČEFB,³¹ navíc vyvolala novinové diskuse, nedorozumění a rozmlísky mezi zástupci ČCE a CČS(H).³²

Církev každopádně již nehodlala od svého záměru upustit. Odklonila se od možnosti získání jedné či dvou stolic na HČEFB a opakovaně žádala zástupce vlády o zřízení vlastní fakulty. Když se z politických a finančních důvodů nedařilo žádost prosadit, vrátila se k jednání s ČCE a fakultou. Společným usnesením bylo v únoru 1930 podáno na ministerstvo školství a národní osvěty memorandum, v němž byla požadována zákonná změna na rozšíření HČEFB na vysokou školu bohovědnou se společným rektorátem a dvěma fakultami. Když se ukázalo, že ani toto řešení nemá v dohledné době naději na úspěch, přistoupila CČS(H) v novém uspořádání fakulty na příslib zřízení dvou řádných a dvou mimořádných stolic.³³ Ani tento návrh však nebyl z politických míst, zejména z ministerstva financí, akceptován a církve směřovala k založení vlastní Vysoké školy bohovědné CČS.

Po neúspěšném rokování s profesorským sborem HČEFB 10. února 1932 považovala ústřední rada další jednání za bezpředmětná. V souladu s usnesením diecézních rad v České Třebové (1. března 1931) proto přistoupila 21. září 1932 k zřízení Vysoké školy bohovědné CČS. Toto rozhodnutí oznámila dopisem ze dne 23. září 1932 vedení HČEFB a poděkovala mu za všecku dosavadní podporu a spolupráci. Slavnostní otevření Vysoké školy bohovědné CČS 15. prosince 1932 bylo spojeno s inaugurací děkana dr. Aloise Spisara a imatrikulací 57 řádných a 6 mimořádných posluchačů.³⁴

29| Bohoslovecká fakulta CČS. *Český zápas*, 1926, č. 27, s. 4.

30| Jediná posluchárna nedostačovala vzrůstajícímu počtu posluchačů. Špatně vybavená a dostupná byla fakultní knihovna. Resoluce posluchačů Husovy fakulty. *Český zápas*, 1926, č. 51, s. 4.

31| O bohosloveckou fakultu církve československé. *Český zápas*, 1926, č. 38, s. 1–2.

32| V *Kostnických jiskrách* a *Českém zápase* vyšla série polemických článků.

33| V této souvislosti je třeba zmínit vstřícné a otevřené jednání HČEFB vůči CČS(H). PROCHÁZKA, G. A.: O bohosloveckou fakultu Církve československé. *Náboženská revue*, 1931, roč. III, č. 1, s. 8–9.

34| Zpráva patriarchy G. A. Procházky... *Český zápas*, 1932, č. 51, s. 410–412.

Ke konci prvního akademického roku na Vysoké školy bohovědné ČČS přednášeli: Alois Spisar (systematická teologie), Vilém Kloubek (církevní právo, nově zvolený děkan pro akademický rok 1933/1934), Gustav A. Procházka (pastorální teologie), Josef R. Stejskal (novozákonní věda). Mimořádným profesorem pro obor psychologie a sociologie náboženství byl František M. Hník. Lektorská místa zaujali: Antonín Hradec (katechetika), Miroslav Novák (starozákonní věda), Jan Lomoz (farní administrativa) a Josef Pícha (liturgika). Náklady na provoz školy činily pouhých 40 000 Kč ročně.³⁵ Církev se snažila do výuky na škole zapojit rovněž přední umělce ze svých řad a pod vedením sochaře Františka Bílka zřídila seminář duchovního umění. Bílek zde v roce 1934 přednášel o *Stavbě budoucího chrámu v nás*; jeho přednášky zahrnovaly vzpomínky na Julia Zeyera i Otokara Březinu, věnoval se i své představě církve atd.³⁶

Když Vysoká škola bohovědná ČČS nedosáhla státního uznání, přestože ministerská rada vyslovila souhlas s jejím zřízením, obrátila se ústřední rada znovu na vládu se žádostí, aby pro ČČS(H) byla zřízena na HČEFB čtyři profesorská místa jako základ budoucí samostatné sekce ČČS(H) v rámci reorganizované fakulty.³⁷ Po kladném řešení tohoto požadavku se studenti ČČS(H) v roce 1934 vrátili na HČEFB, o rok později v jejím rámci byla zřízena sekce ČČS(H). Ze strany vedení církve bylo zřízení profesorských stolic vnímáno jako dočasné řešení, přičemž stále počítalo s ustavením vlastní fakulty v rámci HČEFB.³⁸

Prvním řádným profesorem byl jmenován Alois Spisar (věrouka, etika). Po něm následoval František Kovář (biblistika, religionistika), suplentem pro pastorální teologii se stal patriarcha Gustav A. Procházka. V roce 1936 se pro obor sociologie a křesťanské sociální etiky habilitoval František M. Hník,³⁹ zkušebním komisařem pro Starý zákon se stal Miroslav Novák.⁴⁰

Poslední školní rok 1937/1938 před nacistickou okupací byl pro fakultu ohraničen dvěma bolestnými událostmi. První bylo úmrtí prezidenta T. G. Masaryka, prvního čestného doktora HČEFB. Druhou bylo podepsání dokumentu, který vešel do historie jako Mnichovská dohoda, na jejímž základě bylo Československu nařízeno

35| HNÍK, F. M.: Naše Vysoká škola bohovědná. *Český zápas*, 1933, č. 25, s. 194.

36| JINDRA, Martin: *František Bílek a jeho rodina v Církvi československé*. In: JINDRA, Martin – NYTROVÁ, Olga – HLASIVCOVÁ, Markéta – STRACHOTA, Václav (eds.): *Víra a umění Františka Bílka*. ČČSH ve spolupráci s Kulturní radou a LHODR, Praha 2012, s. 56.

37| Kromě ekonomických důvodů hrála v návratu na fakultu důležitou roli skutečnost, že učitelé nemohli být na soukromé církevní škole univerzitně habilitováni.

38| PROCHÁZKA, G. A.: K otázce vysokoškolského vzdělání duchovenstva ČČS. *Český zápas*, 1935, č. 15, s. 118.

39| Dr. František M. Hník novým docentem na Husově fakultě. *Český zápas*, 1936, č. 37, s. 295.

40| *Husitské bohosloví. Ročenka 1995*, s. 32.

odstoupit rozsáhlá pohraniční území Německu. Fakultu pod děkanským vedením profesora Františka Žilky, kterého v posledním roce existence svobodné fakulty vystřídal profesor František Bednář, navštěvovalo v zimním semestru 108 řádných a 9 mimořádných posluchačů. Z nich se k CČS(H) hlásilo 63 řádných a 4 mimořádní posluchači. V letním semestru bylo ze 103 řádných a 5 mimořádných posluchačů 57 řádných a 3 mimořádní posluchači československého vyznání.⁴¹

V posledním studijním roce 1938/1939 měla fakulta 75 posluchačů. Profesorský sbor byl oslaben odchody doc. Františka M. Hníka a prof. Josefa L. Hromádky do zahraničí. V srpnu 1939, krátce před vypuknutím války, dostal nabídku na Western Theological Seminary presbyterní církve v Pittsburghu děkan prof. František Bednář. Cítě zodpovědnost za osud fakulty, rozhodl se věc konzultovat s dr. Václavem Maulem, vrchním radou na ministerstvu školství a národní osvěty. Když mu bylo vrchním radou naznačeno, že jeho odchod by mohl mít neblahý dopad na profesorský sbor, rozhodl se v souladu s přáním svého přítele Jiřího Sedmíka⁴² setrvat v protektorátu.⁴³

Den po pohřbu studenta Jana Opletala Adolf Hitler rozhodl o uzavření českých vysokých škol. „Zvláštní akce 17. listopad 1939“ byla součástí připravované germanizace tzv. českomoravského prostoru. V noci z 16. na 17. listopadu začalo obsazování vysokoškolských kolejí a zatýkání studentů. V ranních hodinách byla obsazena HČEFB v Praze a přicházející studenti již nebyli dovnitř vpuštěni. *Ráno před osmou hodinou jsme se jako obvykle scházeli k bráně naší fakulty v Klementinu na obvyklou přednášku. Fakulta však už byla obsazena německou policií a před bránou stála dvoučlenná ozbrojená hlídka SS. Když jsme chtěli vejít do fakulty, namířili na nás zbraně s výhružnými pohledy i voláním, abychom se rychle klidili, jinak že budou střílet.*⁴⁴

HČEFB, sídlící v prostorách univerzitní knihovny v Klementinu, nebyla fakultou univerzitní. Okupační moc na ni po rozběhnutí „Zvláštní akce 17. listopad 1939“ zpočátku tak trochu zapomněla a nepřidělila jí ani dozorujícího komisaře. Tím byl nakonec jmenován rektor Německé (Karlovy) univerzity Wilhelm Saure. Zájem getapa se soustředil zejména na fakultní knihovnu, jejímž správcem byl Václav

41] ŽILKA, František: Děkanská zpráva za studijní rok 1937–1937. In: *Ročenka Husovy fakulty k druhému desetiletí 1929–1939*. Husova fakulta, Praha 1939, s. 5–6.

42] Odborný rada ministerstva zahraničních věcí a tajemník Edvarda Beneše Jiří Sedmík (1893–1942) byl aktivním členem ČCE. Za svoji účast v domácím odboji byl odsouzen Lidovým soudem k trestu smrti, který byl vykonán 18. prosince 1942 v Plötzensee.

43] *Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1938–1946*. Husova fakulta, Praha 1947, s. 3.

44] ADAMEC, Jaroslav: Vzpomínky na 17. listopad. *Český zápas*, 1984, č. 45, s. 2.

Sobotka. Po násilném zabrání fakultních prostor se knihovníka podařilo umístit na úřednické místo v univerzitní knihovně, odkud měl dobrý přehled o dalších záměrech okupačního dozoru. Získané informace pak průběžně předával děkanu Františku Bednářovi. Když na jaře 1940 hrozilo náhlé vystěhování fakulty, ukryl Václav Sobotka choulostivé písemné materiály, týkající se kontaktů členů profesorského sboru se zahraničím, pod podlahu posluchárny.

Děkanu Bednářovi se po složitém vyjednávání s Wilhelmem Saurem podařilo dosáhnout kompromisu, že inventář fakulty nebude přestěhován do zamýšleného skladiště, nýbrž do budovy v Budečské ulici,⁴⁵ kam byla nakonec přesunuta i celá knihovna. V dalších krocích, jež byly podnikány ve prospěch HČEFB, se v součinnosti s Václavem Sobotkou angažoval především prof. František M. Bartoš, který tak nahradil nemocného děkana Bednáře,⁴⁶ jenž se uchýlil na venkov.⁴⁷

V roce 1942 se hrozba násilného přestěhování objevila znovu. Tentokrát měla být celá knihovna odvezena do Rakouska. Profesoru Bartošovi se ale podařilo prosadit její přestěhování do sklepních prostor Husova domu v Jungmannově ulici. Nejzávažnější tisky si poté do úschovy rozebrali členové profesorského sboru.⁴⁸ O inventář fakulta sice přišla, ale zachránila to nejcennější – knihovní fond.

Realizaci „Zvláštní akce 17. listopad 1939“ byla samozřejmě ukončena výuka bohoslovců sekce ČČS(H). Přestože bylo v průběhu akce několik studentů zatčeno, gestapo z neznámých důvodů neobsadilo Bohosloveckou kolej ČČS v Dejvicích.⁴⁹ Vedení ČČS(H) se snažilo s novou situací vyrovnat co nejrychleji. Ještě v listopadu 1939 rozhodlo o umístění bohoslovců na místa pomocných učitelů československého náboženství.⁵⁰ Zvažovalo rovněž hromadné vysvěcení bohoslovců 3. a 4. ročníku, ale nakonec ústřední rada rozhodla k svěcení zatím nepřistupovat. Pouze v případě akutního nedostatku duchovních, měli být vysvěceni nejlepší studenti z posledních dvou ročníků.⁵¹ Bohoslovecká kolej v Praze-Dejvicích na čas osiře-

45| Přesunuta byla nakonec jen část inventáře.

46| Zdravotní stav děkana Bednáře ovlivnily výsledky v řídicí úřadovně gestapa v Petschkově paláci, po kterých mu bylo doporučeno, aby opustil Prahu.

47| *Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1938–1946*, s. 4.

48| ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 47.

49| ADAMEC, Jaroslav: *Vzpomínky na 17. listopad. Český zápas*, 1984, č. 45, s. 2.

50| Ve školním roce 1939/1940 bylo evidováno v I. ročníku 23 bohoslovců, ve II. ročníku 17 bohoslovců, ve III. ročníku 12 bohoslovců a ve IV. ročníku 5 bohoslovců. Přestože většina z nich v Koleji po uzavření českých vysokých škol nebydlela, bylo tedy do bohoslovecké výchovy přihlášeno celkem 57 kandidátů kněžství. *ÚAM ČČSH*, f. ÚR ČČS, církevní zastupitelstvo (A), nezpracováno, 1941, zpráva patriarchy o životě ČČM v roce 1940 z 14. 5. 1941.

51| Tamtéž, f. Zápis z ÚR ČČS, zápis z prezidiální schůze konané 30. 11. 1939.

la, ale patriarcha Procházka s týmem nejbližších spolupracovníků již připravoval plán obnovy bohosloveckého vzdělávání. Ten spočíval v zřízení soukromé školy pro bohoslovce. O záměru bylo jednáno s ministerstvem školství a národní osvěty. V návrhu na zřízení školy byl průběh studia pro jednotlivé ročníky rozvržen pro rok 1940 následovně: I. ročník – průpravná zkouška (zkušební komisaři M. Novák a V. Kocourek), II. ročník – 1. odborná zkouška bohoslovecká (zkušební komisaři F. Roháč, M. Novák, F. Moc, V. Šinták, Z. Trtík, O. Rutrle a J. Lomoz), III. a IV. ročník – 2. odborná zkouška bohoslovecká (zkušební komise totožná jako při 1. zkoušce kromě J. Lomoze).⁵² Písemné práce k obhajobám měly být podávány ve II. a IV. ročníku.⁵³ Pro výuku se počítalo se zapojením bývalého zkušební komisaře HČEFB dr. Miroslava Nováka (Starý zákon),⁵⁴ farářů působících v Praze: Františka Moce (Nový zákon), dr. Otto Rutrleho (praktická teologie), Zdeňka Trtíka (systematická teologie) a Františka Roháče (filozofie náboženství), tajemníka východočeského biskupa dr. Viktora Šintáka (historie), tajemníka pražské diecéze Jana Lomoze (církevní právo) a člena pražské diecézní rady, předsedy rady starších v Praze II, prof. Václava Kocourka (řečtina).⁵⁵

Projekt soukromé školy pro bohoslovce byl po jednáních na MŠNO vedením církve nakonec opuštěn a výuka studentů sekce CČS(H) přesunuta na půdu Bohoslovecké koleje v Praze, kde v letech 1940–1945 probíhala formou poloilegálních odborných kurzů. K jejich otevření CČS(H) přistoupila v říjnu 1940. Konání kurzů bylo oznámeno na MŠNO, které jejich zřízení vzalo na vědomí,⁵⁶ ale neučinilo žádný krok k jejich schválení. Církev tak využila článku 41, odstavec 1, církevní ústavy, aby pečovala o výchovu a vzdělání duchovenstva.⁵⁷ Pro bohoslovce v době, kdy nepobývali v koleji, vyplývaly z výchovného řádu základní čtyři povinnosti:

1. Žít v úzkém obecenství se svou církví a náboženskou obcí.
2. Učit se poznávat práci v náboženské obci a být maximálně 5 hodin týdně k dispozici svému faráři.
3. Vyučovat v rozsahu maximálně 10 hodin týdně československé náboženství.

52| Tamtéž, zápis z prezidiální schůze konané 7. 3. 1940.

53| Tamtéž, zápis z prezidiální schůze konané 8. 2. 1940.

54| Více o úloze M. Nováka při výchově bohoslovců HRDLIČKA, Jaroslav: Patriarcha Dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou. Nakladatelství L. Marek, Brno 2010, s. 53–60.

55| ÚAM CČSH, f. Zápisy z ÚR CČS, zápis z prezidiální schůze konané 8. 2. 1940; srov. HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře*, s. 265.

56| ÚAM CČSH, f. Zápisy z ÚR CČS, zápis z prezidiální schůze konané 18. 4. 1940.

57| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, výchovný řád pro kandidáty duchovenského úřadu církve českomoravské pro pracovní rok 1940/1941 z 5. října 1940.

4. Seznámit se s příslušnou literaturou ze všech požadovaných teologických studijních oborů a složit v předepsaném termínu bohovědné zkoušky před jmenovanou zkušební komisí.

Škála studijních oborů byla totožná s návrhem nerealizované soukromé školy pro bohoslovce. Stejně tak složení zkušební komise, jmenované ústřední radou, pro první a druhou odbornou bohosloveckou zkoušku se příliš nelišilo. Zkušební řád ústřední rada přijala 10. února 1940. K jeho doplnění došlo usnesením z 11. října 1944, kdy byla zavedena pětistupňová klasifikace (1. velmi dobře, 2. chvalitebně, 3. dobře, 4. dostatečně a 5. nedostatečně).⁵⁸ Předsedou zkušební komise byl ustanoven patriarcha Gustav A. Procházka (po jeho smrti generální vikář Jan Lomoz), tajemnickou funkci zastával Miroslav Novák. Zkušební komisi tvořili: Miroslav Novák (Starý zákon), František Moc (Nový zákon), Otto Rutrle (praktická teologie), Zdeněk Trtík (systematická teologie), František Roháč (filozofie náboženství), Viktor Šinták (všeobecné církevní dějiny), Jan Lomoz (církevní právo a vedení matrik).

Uspořádání Bohoslovecké koleje ČČS bylo obdobné stavu z druhé poloviny 20. let. Jen v 5. patře se vedle knihovny a jejího zázemí nacházely tři pokoje pro bohoslovce a v posledním poschodí jeden pokoj pro bohoslovce, skladiště a původní prádelna.⁵⁹ Bohoslovci měli původně platit za stravu a ubytování v koleji 200 K měsíčně, přičemž ke splácení předepsané částky přistupovali až po obdržení odměny za výuku náboženství. V pozdějším období byla cena zvýšena na 300 K měsíčně, ale nemajetní bohoslovci byli od placení částečně nebo zcela osvobozeni.⁶⁰ Pro jejich podporu byl navíc zřízen Fond chudých bohoslovců.⁶¹

Ředitelem koleje, který řešil veškeré organizační věci, byl nadále Martin Zeman. Funkce spirituála byla svěřena Otto Rutrlemu, který tak pro ústřední radu vypracovával návrhy výchovného plánu bohoslovecké koleje.⁶² Správu budovy zajišťoval bývalý řidič patriarchy Václav Molkup⁶³, vrátným a topičem byl od roku 1936 Josef

58 | *ÚAM ČČSH*, Sbirka matrik, protokoly o konání I. odborných zkoušek bohosloveckých.

59 | Tamtéž, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1939, zpráva ředitele a správce kolejní budovy z 18. 12. 1939.

60 | Tamtéž, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, Bohoslovecká kolej ČČS a kněží v ní odchovaní (nedatováno).

61 | Tamtéž, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis ze schůze konané 12. 12. 1941.

62 | *ÚAM ČČSH*, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis ze schůze konané 1. 11. 1941.

63 | Václav Molkup se v květnu 1945 stal členem ÚNS ČČS (správce kanceláře ÚNS a diecézní kanceláře v Praze, později správce protokolu a písárny, hospodářský správce Bohoslovecké koleje). Po únoru 1948 ČČS(H) opustil a stal se vedoucím kultového oddělení Krajského národního výboru Praha. Od roku 1950 vykonával funkci krajského církevního tajemníka v Praze.

Stránský.⁶⁴ Úklid kolejje zajišťovalo tři až pět služebných, o stravu se starala jediná kuchařka.⁶⁵

Denní harmonogram studentů v kolejji se začínal ranní pobožností bez promluvy, kterou střídavě konali zástupci všech ročníků. Dopoledne vesměs bohoslovci úřadovali na farách,⁶⁶ kam byli přiděleni. První část odpoledne měli volný program nebo se věnovali dobrovolnému studiu. Pevný čas pro studium byl stanoven od 17. hodin do večerní pobožnosti. Ta byla konána s promluvou, jejíž obsah student konzultoval se spirituálem. Po skončení pobožnosti následovaly kurzy nebo studium.⁶⁷ V sobotu a v neděli se konaly pobožnosti bez promluvy. Kolejní bohoslužby byly konány podle pracovního vytížení bohoslovců.⁶⁸

Jen v posledním čtvrtletí roku 1943 studenti III. a IV. ročníku absolvovali společně se spirituálem cvičné bohoslužby v několika pražských náboženských obcích. Všichni studenti se účastnili kolejního týdne duchovní obnovy, v jehož rámci bohoslovcům kázali faráři Z. Trtík, F. Roháč, F. Moc, O. Rutrle, J. Světlý a J. Mašek. Dále navštěvovali biblické hodiny Františka Kováře na Vinohradech, účastnili se katechetických kurzů vedených inspektorem československého náboženství Jaroslavem Halhubrem, docházeli na cyklus přednášek „Křesťanské osobnosti v našem národě“, který připravil Miloslav Kaňák i na kurzy organizované Sociologickou společností.

Sami bohoslovci pak zorganizovali návštěvu Dětského domova dr. Karla Farského v Jílovém, v jehož prospěch uspořádali sbírku⁶⁹ a vánoční nadílku knih. Účastnili se zahájení výstavy sochaře Jana Znoje⁷⁰ ve výstavním pavilonu Myslbek, připravovali cyklostylové vydání sbírky studentských promluv a modliteb, podnikli několik společných výletů a zájezdů.⁷¹

64| ÚAM CČSH, f. Závodní rada ROH, vyjádření předsedy finančního výboru k úpravě platů zaměstnanců ÚNS CČS z 20. 7. 1945.

65| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, Bohoslovecká kolej CČS a kněží v ní odchovaní (nedatováno).

66| Tato praxe byla plošně zavedena až ve školním roce 1942/1943.

67| ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, zpráva o činnosti bohoslovecké kolejje z 16. 12. 1943.

68| Například v roce 1943 nedělní bohoslužby konány nebyly, neboť studenti byli pracovně vázáni na farách.

69| Sbíрка vynesla 526 K, což odpovídalo přibližně měsíčnímu nákladu na jedno dítě.

70| Sochařova díla se nacházejí v řadě kostelů CČS(H). K neznámějším patří jeho realizace v pražském Husově sboru na Vinohradech.

71| ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, zpráva o činnosti bohoslovecké kolejje z 16. 12. 1943.

V Bohoslovecké koleji CČM byla zřízena studentská samospráva. V roce 1943 ji tvořilo sedm členů včetně prefekta. První ročník byl zastoupen jedním studentem, druhý ročník dvěma studenty, třetí rovněž dvěma zástupci a čtvrtý jedním studentem. Sedmým členem samosprávy byl prefekt. Tuto funkci zastával Rudolf Němec a po něm Václav Mikulecký.⁷² Členové samosprávy se každý týden setkávali na pracovních schůzkách, při nichž v součinnosti se spirituálem řešili aktuální požadavky studentů, kázeňské přestupky, návrhy na úpravu harmonogramu studia, volnočasové aktivity bohoslovců.

Výuka kandidátů kněžství probíhala podle vypracovaného studijního a výchovného řádu. Čtyřletý cyklus studia byl rozdělen následovně. V I. ročníku byla konána kolokvia a student měl prokázat povšechnou znalost předepsané literatury pro složení první odborné bohovědné zkoušky. Kandidáti II. ročníku skládali první odbornou bohovědnou zkoušku, při které museli prokázat podrobnou znalost požadované literatury. Ve III. ročníku byla opět konána kolokvia, během kterých se studenti seznamovali s učební látkou pro složení druhé odborné bohovědné zkoušky. V posledním IV. ročníku pak skládali závěrečnou druhou odbornou bohovědnou zkoušku, po jejímž absolvování mohli být vysvěceni na kněze.⁷³ Je potřeba zdůraznit, že praxe se od teoretického rámce výuky značně lišila a byla odvislá od praktické potřeby a možností CČS(H) i samotných bohoslovců.

Zcela zásadní vliv na výchovu bohoslovců měl jejich spirituál. Do koleje nebyl ustanoven hned v roce 1940, ale až v roce následujícím, kdy se začalo tvořit Kuratorium duchovenské výuky, a do koleje byli povoláni všichni bohoslovci, kteří dosud studovali soukromě.⁷⁴ Do té doby v koleji dlouhodoběji pobývalo jen 10 studentů, jejichž výuku a výchovu zajišťoval především ředitel koleje a zkušební komisaři. Popud k ukončení soukromého vzdělávání bohoslovců a jejich soustředění v koleji přišel ze strany Jednoty duchovenstva. Její představitelé nebyli spokojeni s dosavadním stavem církevního vzdělávání a navrhovali zřídit Ústav pro výchovu duchovních. Svě připomínky podpořili odkazem na vzdělávání budoucích kněží římskokatolické církve v seminářích a řádových učilištích. Možnost zkvalitnění výchovy a vzdělávání duchovenského dorostu spatřovali v mnohem intenzivnější péči, kterou by měl zajišťovat a organizovat zcela samostatný orgán v podobě tříčlenného kuratoria. Rovněž spatřovali jako nevyhnutelné rozdělit funkce vycho-

72| *Archiv autora (dále jen AA)*, rozhovor autora s tehdejšími bohoslovci Vladimírem Brabcem z 30. 3. 2010 a Rudolfem Němcem z 15. 1. 2008.

73| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, výchovný řád pro kandidáty duchovenského úřadu církve českomoravské pro pracovní rok 1940/1941 z 5. října 1940.

74| Tamtéž, 1941, dopis patriarchy G. A. Procházky adresovaný O. Rutrlemu z 28. 7. 1941; tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 27. srpna 1941.

vatelské a správní mezi dvě osoby, neboť dosud obě role zastával více méně ředitel koleje Martin Zeman. Ústřední rada by pak celý proces vzdělávání zaštiťovala a ponechala si rozhodování v konečné instanci. Návrh samozřejmě zohledňoval i hospodářské důsledky, které tento krok bude pro církev mít, ale ty podle Jednoty nemohly převážit potřebu kvalitního vzdělávání.⁷⁵ V souvislosti s tímto podnětem ústřední rada rozhodla, že bohoslovci v příštím roce již nebudou vyučovat československé náboženství a budou pozváni do koleje.⁷⁶ Obě koncepce se tedy potkaly a bylo potřeba nalézt jen nejvýhodnější formát.

Jedním z hlavních problémů kolejní výchovy bylo materiální zajištění bohoslovců, neboť již dosavadních 10 studentů trpělo v koleji podvýživou.⁷⁷ Jejich stravování, bez jiných zásob, pouze z potravinových lístků bylo nedostatečné. Ředitel koleje musel využít všech možných zkušeností a známostí, aby dokázal obstarat potřebný proviant. Jak sám dodával ve zprávě pro církevní zastupitelstvo, samozřejmě jen v mezích zákona.⁷⁸ Rovněž příděl uhlí zdaleka nedostačoval potřebám většího množství studentů.⁷⁹ Proto bylo rozhodnuto, aby každý bohoslovec, případně jeho rodina, před nástupem do koleje zaslali tři potravinové balíčky, obsahující nejméně ½ kg omastku a 4 ¾ kg pšeničné mouky. Při příjezdu do koleje potom měl každý student předat do kuchyně 10 vajec.⁸⁰

Přes objektivní problémy, které byly s povoláním všech čtyř studentských ročníků do Bohoslovecké koleje CČM spojeny, se ukázala společná výuka jako nevyhnutelná a správná cesta. Shodné stanovisko učinili také místopředseda ústřední rady František Plechatý, patriarcha Gustav A. Procházka, Martin Zeman a František Kovář na společné schůzce, která se klady a zápory kolejní výchovy zabývala. Vybraní církevní zástupci se na setkání rovněž snažili vypořádat s návrhy Jednoty duchovenstva. Odmítli založení Ústavu pro výchovu duchovních, neboť stejnou funkci mohla plnit již fungující, i když omezeně, Bohoslovecká kolej CČM. Zato uznali nutnost zřízení samostatné pozice pro spirituála, pro kterou navrhli jako nejschopnějšího kandidáta dr. Otto Rutrleho,⁸¹ budoucího profesora praktické te-

75| Tamtéž, 1941, podání jednoty duchovenstva adresované ústřední radě z 13. 6. 1941.

76| Tamtéž, dopis patriarchy G. A. Procházky adresovaný diecézním radám (nedatováno); tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenárních schůzí konaných 7. 6. 1941 a 27. 8. 1941.

77| V roce 1940 bydlelo v Bohoslovecké koleji 9 studentů, 1 jáhen a 1 kněz. *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, církevní zastupitelstvo (A), nezpracováno, 1941, zpráva patriarchy o životě CČM v roce 1940 z 14. 5. 1941.

78| Tamtéž, zpráva ředitelství Bohoslovecké koleje z 21. dubna 1940.

79| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1941, dopis M. Zemana adresovaný ústřední radě z 17. 6. 1941.

80| Tamtéž, dopis ředitelství Bohoslovecké koleje (nedatováno).

81| Tamtéž, dopis patriarchy G. A. Procházky adresovaný O. Rutrlemu z 28. 7. 1941.

ologie a osvědčeného faráře. Přijata byla i myšlenka zřízení Kuratoria duchovenské výuky.⁸²

Na výuce v koleji se již nemohli podílet profesori uzavřené fakulty, neboť byli pensionováni nebo posláni na dovolenou s čekatelným. Navíc musel být dr. František Kovář jako delegovaný zástupce fakultních profesorů CČS(H) v ústřední radě – funkci získal po odstoupení dr. Aloise Spisara v březnu 1939⁸³ odvolán z tohoto postu. Ve spolupráci s ústředím však pokračoval nadále v nové expertní funkci ideového a organizačního referenta. Právě z titulu této funkce se účastnil přípravných kroků pro zřízení Kuratoria duchovenské výchovy.⁸⁴

Nově zřízený orgán, zastřešující církevní vzdělávací program, konal svoji ustavující schůzi 11. září 1941.⁸⁵ Předsednictví v kuratoriu se ujal patriarcha Procházka, po jeho smrti funkci zastával Jan Lomoz,⁸⁶ který byl rovněž jmenován referentem Bohoslovecké koleje CČM.⁸⁷ Místopředsedou byl zvolen dr. František Kovář, třetím členem pak František Plechatý.⁸⁸ Pětičlenný tým doplňoval ředitel koleje a spirituál. Od tohoto okamžiku kuratorium rozhodovalo o přijímání kandidátů do koleje, řešilo veškeré žádosti bohoslovců směrem k vedení církve, plánovalo program výuky a komisionálních zkoušek, podávalo zprávy o jejich průběhu, navrhovalo termíny jáhenských a kněžských svěcení, rozhodovalo o době pobytu kandidátů kněžství v koleji, navrhovalo propuštění nevhodných kandidátů pro duchovenské povolání, vypracovávalo směrnice pro přijímání bohoslovců do I. ročníku a směrnice pro bohovědné zkoušky, stanovovalo termín kolokvií, vydávalo studijní průkazy bohoslovcům, či zajišťovalo doplňování fondu bohoslovecké knihovny.^{89,90} Zástupce Kuratoria duchovenské výchovy byl od jeho ustanovení pravidelně zván na jednání ústřední rady, aby referoval o stavu bohoslovecké výchovy.

82 | Tamtéž, dopis patriarchy G. A. Procházky adresovaný členům ústřední rady z 23. 6. 1941.

83 | Ve funkci byl Kovář potvrzen výnosem ministerstva školství a národní osvěty z 27. 5. 1939.

84 | Srov. HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře*, s. 264–268.

85 | *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 1. 11. 1941.

86 | Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1942, žádost o jmenování pátého člena Kuratoria duchovenské výchovy z 19. 2. 1942.

87 | Tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 14. 3. 1942.

88 | Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1941, dopis patriarchy G. A. Procházky adresovaný členům ústřední rady z 23. 6. 1941.

89 | Knihovníkem Bohoslovecké koleje CČM byl Josef Pícha. Tamtéž, zápis z plenární schůze konané 15. 12. 1943.

90 | Srov. *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1941, návrh statutu Bohoslovecké koleje vypracovaný F. Kovářem (nedatováno).

Na podzim 1941 nastoupilo do koleje 22 studentů I. ročníku,⁹¹ 17 studentů II. ročníku, 13 studentů III. ročníku a 8 studentů IV. ročníku⁹². Vzhledem k tomu, že dosud v historiografii neexistuje přesný výčet studentů, a autorovi se podařilo v průběhu heuristické přípravy shromáždit reprezentativní soubor pramenů, uvádí níže seznam bohoslovců studujících v koleji včetně údaje o vykonání první odborné bohoslovecké zkoušky. Jejím složením si bohoslovci otevírali cestu k jáhenskému svěcení. Důležitost tohoto nižšího stupně svěcení se naplno projevila při řešení situace bohoslovců nuceně pracovně nasazených v říši.

Seznam bohoslovců v roce 1941/1942

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Bukal Oldřich	14. srpna 1922	25. října 1943	dobrá
Čech Jaroslav	18. dubna 1922	29. února 1944	dobrá
Deyl Ladislav	29. října 1921	25. října 1943	dobrá
Díblík Václav	29. října 1921	29. února 1944	dobrá
Ebert Jaroslav	8. dubna 1920	25. října 1943	dostatečný
Exner Miroslav	3. srpna 1922	21. června 1944	dobrá
Hloušek Rostislav	5. srpna 1922	<i>neuveďeno</i>	<i>neuveďeno</i>
Hyndrák Václav	20. listopadu 1922	<i>neuveďeno</i>	<i>neuveďeno</i>
Kobr Miroslav	4. října 1919	<i>neuveďeno</i>	<i>neuveďeno</i>
Kocián Luděk	22. dubna 1922	25. října 1943	dobrá
Mertlík Josef	13. prosince 1922	3. února 1945	chvalitebný
Nejdl František	18. února 1922	3. února 1945	dobrá
Němec Rudolf	17. dubna 1922	25. října 1943	dobrá
Otisk Zdeněk	10. září 1919	25. října 1943	dostatečný
Sadil Vlastimil	3. prosince 1922	<i>neuveďeno</i>	<i>neuveďeno</i>

91] Bohoslovec Rudolf Němec ve svém zcela přesném výčtu navíc uvádí jméno Karla Pokorného, který skutečně v říjnu 1941 do koleje nastoupil, ale po neshodách se spirituálem musel studia ukončit. Hlavními důvody bylo jeho paralelní studium medicíny a odlišné teologické zakotvení. *ÚAM ČČSH*, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis K. Pokorného adresovaný ústřední radě z 17. 3. 1942. Naopak ve svém výčtu neuvádí Josefa Šmucara, který chybí i mezi jmény uvedenými ve schůzi ústřední rady, která se zabývala přijímáním bohoslovců do I. ročníku. *ÚAM ČČSH*, f. Zápis z ÚR ČČM, zápis z plenární schůze konané 30. 8. 1941.

92] Šest studentů IV. ročníku (J. Adamec, M. Buchar, J. Mašek, O. Míka, A. Spůra a J. Šperer) v této době bylo již vysvěceno na jáhny. Svěcení vykonal patriarcha G. A. Procházka 15. 12. 1940. *Úřední věstník ČČM*, 1940, č. 11–12, s. 59–60. Kněžské svěcení obdrželi všichni studenti IV. ročníku s výjimkou O. Míky 5. 7. 1942. *Úřední věstník ČČM*, 1942, č. 2–3, s. 10–12.

Slavík Jan	4. října 1922	<i>neuveveno</i>	<i>neuveveno</i>
Slejška Dragoslav	29. ledna 1923	25. října 1943	dobry
Svoboda Karel	12. ledna 1922	3. února 1945	dostatečný
Šmucar Josef	9. července 1921	<i>neuveveno</i>	<i>neuveveno</i>
Švehla Jan	29. ledna 1920	25. října 1943	dostatečný
Tuček Jiří	21. listopadu 1921	25. října 1943	dobry
Výborný Jindřich	17. června 1922	<i>neuveveno</i>	<i>neuveveno</i>

II. ročník:

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Baudyš Vladimír	27. února 1921	1. února 1944	dostatečný
Bezděčka Josef	4. ledna 1921	7. června 1943	dobry
Čepelka Miroslav	5. března 1920	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Dostál Přemysl	20. dubna 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Fuček Ludvík	7. července 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Horák Otakar	1. března 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Jirásek Jaroslav	24. září 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Kejklíček Vlastimil	6. července 1921	9. listopadu 1942	dobry
Kopecský Dobroslav	20. ledna 1921	21. listopadu 1942	dobry
Kupka Josef	1. října 1916	9. listopadu 1942	dobry
Mikulčák Jan	22. září 1921	3. září 1943	dobry
Mikulecký Václav	25. září 1921	29. června 1943	dobry
Poleno Zdeněk	30. dubna 1921	9. listopadu 1942	dobry
Seifert Oldřich	7. května 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý
Václavek Vladimír	23. června 1920	9. listopadu 1942	dobry
Velčovský Milan	17. června 1921	9. listopadu 1942	dobry
Wasserbauer Jindřich	17. července 1921	9. listopadu 1942	velmi dobrý

III. ročník:

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Durchánek Miroslav	11. prosince 1920	1. prosince 1941	dobry
Kocourek Vlastimil	30. ledna 1920	1. prosince 1941	dostatečný
Majtner Vítězslav	29. května 1918	9. listopadu 1942	dobry
Novák Oldřich	24. května 1921	1. prosince 1941	dobry

Opršal Jaroslav	16. října 1918	1. prosince 1941	dostatečný
Pleskot Jaroslav	4. února 1920	1. prosince 1941	dostatečný
Průša Vladimír	24. března 1920	1. prosince 1941	dobrá
Šašek Karel	22. června 1918	9. listopadu 1942	dobrá
Šilhán Jindřich	13. února 1918	9. listopadu 1942	dobrá
Štorkán Miloslav	24. března 1920	1. prosince 1941	velmi dobrý
Švec Bohuslav	9. května 1920	1. prosince 1941	dobrá
Weiser Jaromír	4. července 1917	1. prosince 1941	dobrá
Weyrostek Ladislav	17. ledna 1920	1. prosince 1941	dobrá

IV. ročník:

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Adamec Jaroslav	30. ledna 1919	9. října 1940	dobrá
Buchar Miroslav	29. srpna 1919	9. října 1940	výborný
Hradec Karel	12. září 1918	1. prosince 1941	dobrá
Mašek Jan	28. dubna 1917	9. října 1940	dobrá
Míka Otto	27. ledna 1918	9. října 1940	dobrá
Richter Jiří	31. května 1913	9. března 1942	dobrá
Spůra Antonín	18. dubna 1919	9. října 1940	dobrá
Šperer Josef	4. března 1919	9. října 1940	dobrá

Zdroj: ÚAM ČČSH, Sběrka matrik, protokoly o konání I. odborných zkoušek bohosloveckých
Tamtéž, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, seznam bohoslovců v roce 1941/1942.

Jak už bylo naznačeno, spirituálem Bohoslovecké koleje ČČM byl od června 1941 jmenován dr. Otto Rutrle, který současně zastával farářské místo v Praze-Holešovicích. Jeho volbou učinilo vedení církve správný krok k prohloubení a zdokonalení kolejní výchovy. *Byl jste tím bratře doktore, kdo přišel po faráři Metyšovi a z rozezvučené struny udělal tón. A nebylo to Vaše umění, ale Vaše osobnost, která mě cele získala pro symfonii, kterou hraje i Vaše duše – pro život v Bohu. V těžkých chvílích své víry chytal jsem se Vás jako tonoucí!*, vzpomínal v roce 1944 na společné soužití prefekt koleje Václav Mikulecký.⁹³ Inspirativní a vzdělaný kněz ovlivnil celou generaci bohoslovců a s jeho odchodem, jenž souvisel s konfliktem mezi Jednotou duchovenstva a většinou částí ústřední rady, ČČS(H) významně ztratila.

93 | JINDRA, Martin: *Z milosti trpět pro Krista. Životní příběh faráře Církve československé (husitské) Václava Mikuleckého*. Blahoslav ve spolupráci s NO ČČSH Praha 1 - Staré Město, Praha 2011, s. 28–29.

Ale vraťme se zpět. Do školního roku 1942/1943 probíhala bohoslovecká výuka v koleji podle výše popsaných pravidel. Změněná výchovná situace nastala v souvislosti s příkazováním studentů na nucené práce do říše. Ve schváleném seznamu přijatých bohoslovců pro školní rok 1942/1943 se například nachází jméno Karla Strejce z Hodonína.⁹⁴ Ten byl však mezitím přikázán pracovním úřadem do Vídně, kam také musel odjet.⁹⁵ Obdobně bylo na nucené práce přikázáno také několik studentů, kteří byli již zapojeni do bohoslovecké výchovy v koleji, o nichž bude podrobněji pojednáno níže.

Nepříznivý faktor v podobě nuceného pracovního nasazení se snažilo řešit kuratorium i vedení CČS(H). Situaci nuceně nasazených spolužáků věnovali též značnou pozornost studenti v Bohoslovecké koleji CČM v čele s prefektem a spirituálem. Dbali na udržování pravidelného korespondenčního styku,⁹⁶ v dopisech kamarády informovali o změnách a krocích, které činilo vedení koleje v součinnosti s ústřední radou.

Již 26. října 1942 byli na jáhny a na kněze vysvěceni první 2 studenti III. ročníku. Vladimíra Průšu a Oldřicha Nováka vysvětil v Olomouci biskup dr. Josef R. Stejskal.⁹⁷ Poté 8. listopadu 1942, tedy v den, kdy byla v Husově sboru v Praze-Dejvicích obřadně uložena urna s popelem patriarchy Procházky, využil biskup – správce církve Ferdinand Stibor příležitosti a vysvětil na kněze další skupinu 8 bohoslovců III. a IV. ročníku.⁹⁸ Jmenovitě se jednalo o Vlastimila Kocourka, Otto Míku, Jaroslava Opršala, Jaroslava Pleskota, Miloslava Štorkána, Bohuslava Švece, Jaromíra Weisera a Ladislava Weyrostka.⁹⁹ Ústřední rada jejich svěcení schválila za podmínek, že nikdo z novokněží neuzavře sňatek, dokud nedokončí bohoslovecká studia.¹⁰⁰ K tomu mohl být každý z vysvěcených v případě potřeby znovu povolán zpět do bohoslovecké kolejní výchovy.

94| *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis ze schůze konané 12. 9. 1942.

95| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis K. Strejce ředitelství Bohoslovecké koleje z 21. 9. 1942.

96| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, zpráva o činnosti bohoslovecké koleje z 16. 12. 1943.

97| Tamtéž, oznámení o vysvěcení novokněží z 27. 10. 1942.

98| Devátý student (Miroslav Důrchánek) byl pro vážné onemocnění vysvěcen až 9. 12. 1942. Srov. K. P.: Vzpomínka na jedno výročí. *Český zápas*, 1992, č. 44, s. 4.

99| Jindřich Šilhán, Karel Šašek a Vítězslav Majtner byli vysvěceni 17. 11. 1942 v Olomouci biskupem Stejskalem, neboť první odbornou zkoušku bohosloveckou složili až 9. 11. 1942. *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, osvědčení o kněžském svěcení z listopadu 1942.

100| Složení druhé odborné bohoslovecké zkoušky bylo novokněžím posunuto do podzimu 1944. *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 7. 11. 1942.

Počátkem roku 1943 byli nuceně nasazení bohoslovci informováni tehdejším prefektem koleje Rudolfem Němcem o možnosti jáhenského svěcení, které podle výnosu ministra hospodářství a práce umožňovalo vyhnout se případnému dalšímu nasazení. Informaci prefekt získal od dr. Zdeňka Trtíka, který měl známého mezi komisaři pracovního úřadu.¹⁰¹ Kolejní samospráva začala konat a do únorové schůze ústřední rady podala prostřednictvím prefekta Rudolfa Němce a Kuratoria duchovenské výchovy žádost o jáhenské svěcení pro 33 studentů z I. (10 bohoslovců), II. (14 bohoslovců) a III. ročníku (9 bohoslovců).¹⁰² Ústřední rada jejich návrh v poměru 3:4 nepřijala a usnesla se vysvětit na jáhny jen studenty III. ročníku. V ostatních případech rozhodla – dostane-li souhlas úřadu práce – o jejich umístění v matriční službě na farách a vysvěcení podle potřeb náboženských obcí.¹⁰³

Bohoslovci ve svých žádostech o jáhenské svěcení uváděli, že vzhledem k nutnostem a zvláštním potřebám doby a církve, které chtějí nadále sloužit, žádají o vysvěcení, aby se následně mohli podrobit předepsaným zkouškám a směřovat ke kněžství. Současně všichni prohlašovali, že nebudou z titulu jáhenského svěcení uplatňovat na ústřední ani na diecézních radách žádné finanční nároky. Dne 10. února 1943 vysvětil biskup – správce církve Ferdinand Stibor první skupinu devíti bohoslovců (M. Čepelka, L. Fuček, O. Horák, J. Jirásek, D. Kopecký, J. Kupka, O. Seifert, V. Václavek, J. Wasserbauer).¹⁰⁴ I přes původní zamítavé stanovisko ústřední rady se nakonec podařilo vysvětit 25. února 1943 i zbývající skupinu bohoslovců z II. a I. ročníku. Svěcení opět vykonal Ferdinand Stibor, který tak učinil vstřícný krok vůči bohoslovcům, kterým hrozilo totální nasazení v říši. Obřad svěcení se uskutečnil v Husově sboru v Praze-Dejvicích. Spolusvětitel byl člen ústřední rady JUDr. Josef Dvořák, z čehož je patrné, že vedení církve nakonec našlo v otázce svěcení shodu.

Protože se o tomto svěcení nedochovaly záznamy ani v zápisech z jednání ústřední rady ani v *Úředním věstníku CČM*, bylo nutné seznam bohoslovců vysvěcených 25. února 1943 rekonstruovat z archivních materiálů a svědectví žijících pamětníků. Nakonec se autorovi podařilo sestavit následující seznam 21 vysvěcených jáhnů: O. Bukal, J. Čech, L. Deyl, J. Ebert, M. Kobr, L. Kocián, F. Nejd, R. Němec, D. Slejška, J. Švehla, J. Tuček, J. Výborný (II. ročník); B. Bartoš, Z. Chládek, A. Mádr, M. Pulec, B. Spisar, P. Spisar, M. Strnad, R. Uher, M. Zemen (I. ročník).

101| AA, rozhovor autora s tehdejším bohoslovcem Rudolfem Němcem z 15. 1. 2008.

102| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, žádost bohoslovců o vysvěcení na jáhny z 9. 2. 1943.

103| *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 10. 2. 1943.

104| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, žádost bohoslovců o vysvěcení na jáhny z 9. 2. 1943.

Z původních 33 žadatelů o svěcení nebyli tedy ve zmiňovaných dvou termínech vysvěceni 3 studenti. Jednalo se o Zdeňka Otiska, Vlastimila Zítka¹⁰⁵ a Josefa Šmucara. Jejich vysvěcení přímo v Moravské Ostravě-Radvanicích s biskupem Stiborem dojednal Zdeněk Otiska, který pocházel z ostravské diecéze.¹⁰⁶ Celá věc spěchala, neboť Josef Šmucar opakovaně nereagoval na výzvy pracovního úřadu a hrozilo mu potrestání. Dne 17. února 1943 byli tedy všichni tři bohoslovci vysvěceni na jáhny. Jako spolusvětitelé se na obřadu podíleli faráři František Syrovátka a Otakar Jurek, za laiky potom Rudolf Bajger z Radvanic.¹⁰⁷ Stále zde ovšem zůstávalo nevyřešeno vysvěcení již nuceně nasazených bohoslovců.

Nyní se opět vraťme k usnesení většinové části ústřední rady, že nevysvěcení bohoslovci budou využíváni pro matriční službu v náboženských obcích. Studenti tedy začali v dopoledních hodinách docházet na fary, kde úřadovali. Často byli také voláni k výpomoci v duchovní správě. Od 11. srpna do 12. prosince 1943 bohoslovci vykonali 115 bohoslužeb, 27 křtů, 35 pohřbů, 3 biblické hodiny, 12 setkání nedělních škol a 141 večerů mládeže. Další z nich se potom podíleli jako pomocní učitelé na výuce československého náboženství. V uvedeném období odučili souhrnně 1 087 vyučovacích hodin.¹⁰⁸

Výrazná změna sebou nesla potřebu reorganizace výchovného plánu, což si uvědomoval i spirituál Otto Rutrle. Navrhl proto ještě větší zintenzivnění individuální práce spirituála se studenty a revizi kolektivní výchovy bohoslovců. Spirituál byl do té doby vázán každodenními povinnostmi ve své náboženské obci, takže se práci v Bohoslovecké koleji ČČM věnoval od 14.00 do 22.00 hod. Největší problém spatřoval v nedostatku času na pravidelné a důkladné studium, které odborné vedení koleje vyžadovalo. Ústřední rada uznala, že není natrvalo možné, aby Otto Rutrle nadále zastával obě své dosavadní funkce. Každodenní čtrnáctihodinová pracovní zátěž se navíc začala podepisovat na jeho zdraví. Z toho důvodu byl uvolněn ze služby v náboženské obci na Praze VII a mohl se cele věnovat práci v koleji. Problém byl ovšem v tom, že místo spirituála nebylo, a ani nemohlo být, v době války systematizováno, neboť se výuka konala interně bez potřebného státního schválení. Pražská diecézní rada proto formálně ponechala spirituálovi jeho systematizované místo v náboženské obci, ale veškeré finanční závazky na sebe

105| Do koleje nastoupil v říjnu 1942.

106| AA, rozhovor autora s tehdejším bohoslovcem Rudolfem Němcem z 15. 1. 2008.

107| ÚAM ČČSH, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, zpráva biskupa F. Stibora o konání jáhenského svěcení z 19. 2. 1943.

108| Tamtéž, zpráva o činnosti bohoslovecké koleje z 16. 12. 1943.

převzala ústřední rada, která Rutrlemu vyplácela služné a hradila penzijní i nemocenské pojištění.¹⁰⁹

V novém postavení se spirituál mohl intenzivněji věnovat práci v koleji. S bohoslovci pravidelně vedl seminární rozhovory na základě referátů z odborné literatury, studenti mu předkládali a individuálně s ním konzultovali písemné přípravy spojené s jejich praktickou službou v náboženských obcích (vedení večerů Jednoty mládeže, promluvy...). Spirituál se společně se členy zkušební komise a profesory uzavřené fakulty¹¹⁰ podílel na vzdělávání bohoslovců v jednotlivých oborech potřebných pro výkon duchovní správy, pravidelně probíhaly konzultace nad tématy kolejních promluv a vedení studentských pobožností.¹¹¹

V roce 1943 a 1944 přišli do koleje další dva ročníky studentů, které byly mnohem méně početné. S příchodem studentů ročníku 1924 bylo nutné znovu se vrátit k řešení situace jejich pracovního nuceného nasazení. Zoufalý nedostatek pracovních sil v německém válečném hospodářství měl tragické důsledky i pro protektorát. Už na jaře 1942 se dohodl generální zplnomocněnec pro pracovní nasazení Fritz Sauckel se zastupujícím říšským protektorem Reinhardem Heydrichem, že během následujícího roku bude na práce do říše nasazeno 100 000 českých dělníků. V září 1942 rozhodl ministr hospodářství a práce Walter Bertsch o nasazování celých ročníků protektorátní mládeže. Pracovní úřady začaly povolávat nejprve ročníky 1921 a 1922. Protože se však nepodařilo požadované kontingenty naplnit, byli od podzimu 1942 k pracovním odvodům přikazováni i příslušníci ročníků 1918–1920. V roce 1943 pak přišel na řadu i ročník 1924, který měl být převážně zařazen do leteckého průmyslu.¹¹²

109| Tamtéž, dopis J. Lomoze radě starších náboženské obce v Praze VII z 13. 5. 1943.

110| Tímto krokem CČS(H) porušovala nařízení o zákazu pedagogické činnosti a veřejného vystupování fakultních profesorů. Pro studenty v tomto ohledu nejvíce vykonal svými přednáškovými cykly v Praze na Vinohradech a publikační činností dr. František Kovář. Více HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře*, s. 283–285.

111| ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis O. Rutrleho Kuratoriu duchovenské výchovy CČM z 8. 5. 1943, srov. AA, rozhovor autora s tehdejšími bohoslovcem Rudolfem Němcem z 15. 1. 2008.

112| KOKOŠKA, Stanislav: *Nucené pracovní nasazení českého obyvatelstva v souvislostech nacistické okupační politiky v protektorátu Čechy a Morava*. In: Totální nasazení. Nucené práce českého obyvatelstva pro třetí říši. Česko-německý fond budoucnosti a Dokumentační centrum nucené práce v Berlíně-Schöneweide při nadaci Topografie teroru, Praha–Berlín 2008, s. 31–32.

Seznam bohoslovců v roce 1943/1944:

I. ročník:

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Brabec Vladimír	1. května 1924	<i>nevedeno</i>	<i>nevedeno</i>
Malý Dobromil	4. března 1924	<i>nevedeno</i>	<i>nevedeno</i>
Pohl Hynek	11. května 1924	<i>nevedeno</i>	<i>nevedeno</i>

Zdroj: ÚAM CČSH, Sbíрка matrik, protokoly o konání I. odborných zkoušek bohosloveckých AA, rozhovor autora s tehdejším bohoslovcem Vladimírem Brabcem z 30. 3. 2010

Seznam bohoslovců v roce 1944/1945:

I. ročník:

Jméno a příjmení	Datum narození	Datum složení I. odborné zkoušky bohoslovecké	Celkový prospěch
Kozler Oldřich	28. března 1921	<i>nevedeno</i>	<i>nevedeno</i>
Nepilý Jaroslav	26. dubna 1922	<i>nevedeno</i>	<i>nevedeno</i>

Zdroj: ÚAM CČSH, Sbíрка matrik, protokoly o konání I. odborných zkoušek bohosloveckých

Z ročníků ubytovaných na koleji se od pracovního nasazení podařilo uchránit většinu IV. ročníku, jehož studenti byli až na jednotlivé výjimky vysvěceni a umístěni v náboženských obcích. Příkázání na nucené práce byli pouze Oldřich Novák¹¹³ a Ladislav Weyrostek. Jeho jméno nefiguruje v seznamu bohoslovců ze školního roku 1942/1943 mezi nuceně nasazenými, ale komparací s dalšími prameny se podařilo zjistit, že byl na práci v Německu přikázán od 15. března do 16. června 1943.¹¹⁴ Šlo o zcela výjimečný případ, kdy byl na nucené práce poslán vysvěcený kněz (datum svěcení 8. 11. 1942). Důvodem byl Weyrostkův osobní spor s vedoucím úřadu práce v Táboře, který se tak novokněži pomstil.¹¹⁵ Rovněž Oldřich Novák byl na nucené práce přikázán již jako vysvěcený kněz (datum svěcení 26. 10. 1942),¹¹⁶ takže i v jeho případě nebylo přihlédnuto k ministerskému výnosu.

113| ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, seznam bohoslovců v roce 1942/1943.

114| Tamtéž, f. Osobní složky duchovních, osobní výkaz Ladislava Weyrostka.

115| Tamtéž.

116| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1941, seznam vysvěcených bohoslovců (nedatováno).

Z III. ročníku byli na práci v říši nuceně nasazeni Vladimír Baudyš (Dessau), Josef Bezděčka (Norsko), Přemysl Dostál (tzv. Sudety), Vlastimil Kejklíček (Berlin), Jan Mikulčák (Wildflecken, Rhön), Václav Mikulecký (Freital), Milan Velčovský (München); z II. ročníku Václav Diblík (Schmalkalden), Miroslav Exner (Leipzig), Rostislav Hloušek (Wildflecken), Václav Hyndrák (Wildflecken), Vlastimil Sadil (Wien) a Karel Svoboda (Berlin).¹¹⁷ Z I. ročníku byl potom František Drlík nasazen v protektorátu (zbrojovka v Brně). Ze školního ročníku, který přišel na Bohosloveckou kolej v roce 1943, byli nuceně nasazeni všichni tři studenti. Dobromil Malý ve zbrojní továrně v podhůří Harzu ve středním Německu, Hynek Pohl u organizace Todt v Porýní a Vladimír Brabec v Junkers-Werke v Magdeburgu.¹¹⁸

Poté, co byli nuceně nasazení studenti prefektem informováni o možnosti získat jáhenské svěcení a vyhnout se tak těžké práci v říši, snažili se chopit příležitosti a co nejdříve si obstarat povolení k odjezdu na dovolenou, aby mohli být doma vysvěceni. V některých případech přišla pomoc ze strany církve skutečně na poslední chvíli. Zvláště u bohoslovců se slabší tělesnou konstitucí se totiž začaly projevovat vážné zdravotní obtíže. To byl rovněž případ bohoslovce Václava Mikuleckého, který od 30. října 1942 pracoval jako pomocný dělník při výrobě oceli v saském městě Freital ležícím jihozápadně od Drážďan. V důsledku těžkých životních podmínek¹¹⁹ a vyčerpávající práce během nuceného nasazení mladý bohoslovec vážně onemocněl zánětem kloubů.¹²⁰ Když se v březnu 1943 mohl ze zdravotních důvodů dočasně vrátit domů, začaly být podnikány kroky pro jeho vysvěcení, které bylo na zářijové schůzi ústřední rady schváleno.¹²¹ Obřad byl vykonán 15. září 1943 v Praze-Dejvicích biskupem – správcem církve Ferdinandem Stiborem. Spolusvětiteli byli František Fišera (správce východočeské diecéze a farář ve Studnici) a ředitel Martin Zeman.

Ještě před Václavem Mikuleckým se podařilo během dovolených na jáhny vysvětit i další pracovně nuceně nasazené bohoslovce. Již v roce 1942 byl u pracovního úřadu v Brně vyreklamován František Drlík. V tomto případě se úřední

117| Tamtéž, 1943, seznam bohoslovců v roce 1942/1943, srov. AA, rozhovor autora s tehdejšími bohoslovci Rudolfem Němcem z 15. 1. 2008.

118| AA, rozhovor autora s tehdejšími bohoslovci Vladimírem Brabcem z 30. 3. 2010.

119| Při zacházení s Čechy a Poláky byly zhusta uplatňovány zvláštní, přísnější směrnice než pro Němce a dělníky ze západní Evropy. Tvrdá manuální práce až dvanáct hodin denně, šest dní v týdnu. K tomu ubohé stravování, špatné hygienické podmínky, nedostatečná lékařská péče, neustálá hrozba náletů. To vše se podepisovalo na jejich zdraví.

120| Zdravotní následky si Václav Mikulecký nesl celý život a byly také jednou z příčin jeho brzkého odchodu z tohoto světa. Více JINDRA, Martin: *Z milosti trpět pro Krista*, s. 157–159.

121| ÚAM CČSH, f. Zápis z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 15. 9. 1943.

místa spokojila s jeho formálním umístěním do výchovy v Bohoslovecké koleji.¹²² Bohoslovec Josef Bezděčka, který byl nuceně pracovně nasazen v Norsku, byl po složení 1. odborné bohovědné zkoušky 4. července 1943 v Litovli biskupem J. R. Stejskalem vysvěcen na jáhna.¹²³ Společně s ním jáhenské svěcení obdrželi rovněž dosud nuceně nasazení bohoslovci Přemysl Dostál a Miroslav Exner.¹²⁴

V květnu 1943 požádal bohoslovec Karel Svoboda, který byl nuceně pracovně nasazen v Berlíně, o připuštění k vykonání první odborné bohovědné zkoušky, což mu bylo ústřední radou povoleno s podmínkou, že dodatečně předloží písemnou práci.¹²⁵ Poté byl 13. října 1943 v Husově sboru v Praze-Dejvicích biskupem – správcem církve Ferdinandem Stiborem vysvěcen.¹²⁶ V září 1943 projednávala ústřední rada ve své schůzi vedle podání Václava Mikuleckého i žádost o jáhenské svěcení Vlastimila Kejklíčka a Václav Diblíka, jenž byl pracovně nuceně nasazen ve Šmalkaldech v jihozápadním Durynsku. Rovněž jeho žádost byla kladně vyřízena a byl vysvěcen společně s Václavem Mikuleckým.¹²⁷

Jiná situace nastala u Vlastimila Kejklíčka. Jeho matka Anna požádala v červenci 1943 vedení CČS(H) o jeho povolání ke složení zkoušek, aby mohl být vysvěcen. *Víte jistě dobře, že už několik jeho kamarádům se podařilo vrátit domů a tak by i on rád z toho pekla přišel pryč.*¹²⁸ Člen Kuratoria duchovenské výchovy a ústřední rady František Plechatý skutečně odeslal žádost na pracovní úřad v Berlíně, aby byl bohoslovec propuštěn k vykonání svěcení. Kladného vyřízení se ale podařilo dosáhnout až počátkem roku 1944. Správce východočeské diecéze František Fišera požádal v únoru 1944 ústřední radu, aby V. Kejklíčkoví bylo povoleno svěcení na jáhna i kněze, čímž by mohl být konečně vyreklamován z nuceného nasazení. Správce bohoslovce navíc potřeboval do své diecéze. Věc bylo třeba řešit rychle, protože dočasně v protektorátu přebývajícím Kejklíčkem se musel vrátit na práci do říše. Farář Fišera získal ústní souhlas biskupa – správce církve Stibora i doporučení spirituála a žádal proto, aby věc byla vyřízena urgentně bez projednání v kuratoriu

122| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis O. Rutrleho adresovaný ústřední radě z 25. 6. 1942. Vzhledem k formálnosti Drlíkova zařazení do koleje, není jeho jméno uvedeno ve výčtu bohoslovců.

123| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 9. 6. 1943.

124| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, osvědčení o jáhenském svěcení z 14. 7. 1943.

125| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 12. 5. 1943.

126| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, osvědčení o jáhenském svěcení K. Svobody z 15. 10. 1943.

127| Tamtéž, osvědčení o jáhenském svěcení z 20. 9. 1943.

128| Tamtéž, dopis A. Kejklíčkově adresovaný ústřední radě z 5. 7. 1943.

a ústřední radě.¹²⁹ Díky pochopení členů ústředí obdržel z rukou biskupa J. R. Stejskala bohoslovec jáhenské i kněžské svěcení v březnu 1944.¹³⁰

Obdobný případ registrujeme u Milana Velčovského a Jana Mikulčáka. Rovněž jim se snažila ústřední rada dopomoci k trvalému návratu z říše, ale nebyla i přes vykonané jáhenské svěcení úspěšná. Milan Velčovský byl vysvěcen 7. července 1943. A až když pražská diecézní rada prokázala pracovnímu úřadu nutnost jeho ustanovení v Praze-Žižkově, byl jáhen propuštěn z nuceného nasazení v Mnichově.¹³¹ Situace ale vyžadovala udělení kněžského svěcení, které Velčovský obdržel z rukou biskupa – správce církve Stibora 20. února 1944.¹³²

Jan Mikulčák úspěšně během dovolené počátkem září 1943 složil první odbornou bohovědnou zkoušku a hned 6. září 1943 byl vysvěcen na jáhna i kněze. Přesto se musel vrátit do města Wildflecken, kde byl nasazen od 23. října 1942. Vedení církve se o jeho případu snažilo několik měsíců neúspěšně vyjednávat s ministerstvem hospodářství a práce.¹³³ Kněz se tedy ujal svého duchovenského povolání přímo v říši, kde začal pro nuceně nasazené sloužit pobožnosti.¹³⁴

Společně s Janem Mikulčákem byl ve Wildflecken nuceně pracovní nasazen i Václav Hyndrák. Mladý bohoslovec rovněž toužil zapojit se do duchovní služby v CČS(H), ať už v říši nebo v praktické službě v náboženské obci.¹³⁵ V listopadu tudíž podal žádost o svěcení. Reakce ze strany církve byla blesková. Dva dny po podání žádosti na ústřední radu byl bohoslovec během dovolené v Moravské Ostravě-Radvanicích vysvěcen na jáhna. Rukopoložení vykonal 7. listopadu 1943 biskup – správce církve Stibor.¹³⁶ Trvalo ještě nějaký čas, nežli mohl být ustanoven do praktické služby v Praze na Žižkově, kde nastoupil jako pomocný duchovní a učitel náboženství.¹³⁷

129| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, dopis F. Fišery adresovaný ústřední radě z 19. 2. 1944.

130| Tamtéž.

131| ÚAM CČSH, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, dopis J. Lomoze adresovaný ústřední radě z 16. 2. 1944.

132| Tamtéž, osvědčení o kněžském svěcení z 21. 2. 1944.

133| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis farního úřadu v Brně-Králově Poli adresovaný ústřední radě z 21. 12. 1943.

134| Tamtéž, dopis V. Hyndráka adresovaný ústřední radě z 5. 11. 1943.

135| Tamtéž.

136| Tamtéž, osvědčení o jáhenském svěcení z 7. 11. 1943.

137| Tamtéž, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, potvrzení k žádosti o talár pro V. Hyndráka z 11. 1. 1945.

Specifický je případ Vlastimila Sadila, který byl od listopadu 1942 pracovním úřadem přikázán do letecké továrny ve Vídni. Bohoslovci se dlouho nedařilo podat písemnou práci a složit první odbornou zkoušku bohosloveckou.¹³⁸ Nemáme údaj, zda zkoušku do roku 1945 vůbec absolvoval. Víme jen, že byl v únoru 1944 předsedou kuratoria Janem Lomozem pro složení zkoušky doporučen, ale opět s podmínkou odevzdání písemné práce. Podle dostupných pramenů, ale bohoslovec pravděpodobně zkoušku nesložil a nebyl tedy zařazen do praktické služby v ČČS(H).

Předělovým měsícem pro zbytek dosud nuceně nasazených bohoslovců byl únor 1944. Ústřední rada totiž na návrh Kuratoria bohoslovecké výchovy přijala usnesení o vysvěcení bohoslovců IV. ročníku nasazených v říši, aby mohli být zbaveni pracovní povinnosti.¹³⁹ Uvedené rozhodnutí ale podle mapování jednotlivých případů bylo vztahováno i na další studenty. V listopadu 1943 požádal Vladimír Baudyš o připuštění k první odborné bohovědné zkoušce. *Jsem si vědom, že nemám práva o něco takového žádat, ale prosím, aby byl vzat ohled na neobvyklou a ztíženou situaci, ve které se nalézám.*¹⁴⁰ Bohoslovec samozřejmě narážel na své totální nasazení v Desavě, kam byl přikázán od 4. listopadu 1942.¹⁴¹ Ústřední rada poslala pracovnímu úřadu žádost o uvolnění bohoslovce ke konání zkoušek v únorovém termínu roku 1944. Žádosti bylo vyhověno a bohoslovec byl bezprostředně po jejich složení vysvěcen biskupem – správcem církve Stiborem na jáhna (2. 2. 1944)¹⁴² a mohl se zapojit do služby v ČČS(H).

Zcela specifický je případ bohoslovce Rostislava Hlouška, který byl v souvislosti s odbojovou činností jeho otce jeden rok vězněn. Nakonec se ale církve ani v jeho případě nezalekla možných postihů ze strany okupační moci a bohoslovec byl po návratu z vězení biskupem J. R. Stejskalem 26. prosince 1944 vysvěcen na jáhna. Poté vypomáhal v duchovní správě na Opavsku a Bruntálsku.

V našem výčtu zbývá již jen poslední skupina studentů, kteří nastoupili do koleje ve školním roce 1943/1944 a 1944/1945. Pobyt Dobromila Malého, Hynka Pohla a Vladimíra Brabce v Bohoslovecké koleji ČČM netrval dlouho, neboť byli všichni tři ještě v roce 1943 totálně nasazeni. Jiná situace byla u Jaroslava Nepilého a Oldřicha Kozlera. Prvně jmenovaný působil od roku 1942 po vykonání zkou-

138| Tamtéž, oznámení M. Nováka adresované V. Sadilovi o zaslání písemné práce do konce ledna 1944 (nedaťováno).

139| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis z plenární schůze konané 9. 2. 1944.

140| Tamtéž, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1943, dopis V. Baudyše adresovaný ústřední radě z 15. 11. 1943.

141| Tamtéž.

142| Tamtéž, osvědčení o jáhenském svěcení z 2. 2. 1944.

šek pro učitele jako katecheta československého náboženství. Krátce po nástupu do Bohoslovecké koleje CČM byl 26. prosince 1944 vysvěcen na jáhna a dále mohl pokračovat ve své učitelské službě až do osvobození v květnu 1945.¹⁴³ Stejná situace nastala u Oldřicha Kozlera. Také on působil již od roku 1940 jako pomocný učitel československého náboženství v pražské diecézi. Vysvěcen na jáhna byl ve stejném termínu jako Jaroslav Nepilý, a rovněž tak mohl nadále pokračovat v praktické službě pro CČS(H).¹⁴⁴

Opačná situace nastala v případě studentů z ročníku 1924. Jak už bylo zmíněno, všichni tři byli „jako dar Adolfu Hitlerovi“ nuceně nasazeni v říši. Spirituál Otto Rutrle předložil návrh na přijetí Vladimíra Brabce do I. ročníku duchovenské výchovy ústřední radě v červnu 1943. Návrh byl přijat a o usnesení bylo zasláno potvrzení na pracovní úřad.¹⁴⁵ Dobromil Malý žádal o přijetí do Bohoslovecké koleje CČM na konci roku 1943, což se po absolvování přijímací zkoušky stalo. Krátce po něm byl přijat také Hynek Pohl z Třebíče.¹⁴⁶ I v jejich případě se spirituál i vedení církve snažili bohoslovce vyreklamovat z totálního nasazení, ale ani v jednom případě nebyli úspěšní.¹⁴⁷ Do Bohoslovecké koleje se spolužáci vrátili až po osvobození v roce 1945. Strastiplné, ale i dobrodružné měsíce totálního nasazení prožil Vladimír Brabec. Ještě v roce 1943 byl pracovním úřadem přikázán do Berlína, kam také odjel. Zbrojní továrna, pro kterou byl určen, však byla vybombardována a vlak byl i s bohoslovcem vrácen zpět do Prahy. Začátkem ledna 1944 opouštěl Prahu znovu směr Junkers-Werke v Magdeburgu. Během nasazení začal spolupracovat se skupinou převaděčů, kteří pomáhali Čechům k ilegálnímu návratu do protektorátu. Za porušení pracovní smlouvy českým dělníkům hrozila tzv. ochranná vazba a umístění do pracovní-výchovného tábora. S utečenci Vladimír Brabec přecházel u České Lípy zelenou hranici a stejnou cestou se vracel zpět. Osudným se mu stalo setkání s bývalými spolužáky z oktávy v Praze, na které si od spřátelené úřednice obstaral propustku. Setkání se ale protáhlo a Vladimír Brabec neměl čas vracet se obvyklou cestou. Nastoupil tedy do vlaku a na hranicích byl zatčen. Trest si měl odpykávat v Magdeburgu, ale po několika dnech byl vedením továrny vyreklamován a znovu začal pracovat ve válečném průmyslu, který trpěl zoufalým nedostatkem pracovních sil. Nezůstal ovšem dlouho. Po přesunu do Wernigerode sám zběhl a ukrýval se několik měsíců v protektorátu. Na konci roku 1944 se sám

143| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, dopis J. Nepilého adresovaný ústřední radě z 30. 11. 1944.

144| Tamtéž, osvědčení o jáhenském svěcení z 15. 1. 1945.

145| Tamtéž, f. Zápis z ÚR CČM, zápis z prezidiální schůze konané 28. 6. 1943.

146| Tamtéž, zápis z plenární schůze konané 15. 12. 1943.

147| AA, rozhovor autora s tehdejšími bohoslovcem Vladimírem Brabcem z 30. 3. 2010.

dobrovolně přihlásil úřadům a ke svému překvapení nebyl opět uvězněn, ale nasazen v Junkers-Werke v Praze-Modřanech.¹⁴⁸ V této době mu jako svému bohoslovcovi podala pomocnou ruku CČS(H). Dne 26. prosince 1944 byl Vladimír Brabec v Husově sboru v Olomouci vysvěcen biskupem J. R. Stejskalem a spolusvětiteli Inocencem Kuchařem (generální vikář v Olomouci), Augustinem Jünglingem (farář v Olomouci) a Františkem Popelkou (místopředseda diecézní rady v Olomouci) na jáhna.¹⁴⁹ Do církevní služby sice nenastoupil, ale v posledních měsících války přestal docházet do modřanské továrny, aniž by mu hrozilo potrestání.

Z předložené sondy je patrné, že po počátečních rozpacích učinila CČS(H) pro záchranu desítek bohoslovců řadu kroků. Opakovaně v jejich prospěch vyjednávala s pracovními úřady a ministerstvem hospodářství a práce, a v drtivé většině případů uspěla. Svěcením bohoslovců, které ale stále i ve válečném provizoriu mělo svá pravidla, pro sebe zajistila potřebné pomocné duchovní a učitele náboženství. Neméně důležité ale je, že tak rovněž dopomohla svým bohoslovcům vymanit se z mašinerie totálního nasazení. Ne vždy totiž válečné vedení církve pracovalo v takové jednotě a citlivě vůči svému svěřenému stádcí, jak ukáží následující řádky.

S blížícím se koncem druhé světové války se uvnitř CČS(H) stále výrazněji profilovala názorová a můžeme říct i politická opozice vůči většinové části ústřední rady, ve které zasedali a měli výrazné slovo představitelé bývalých politických stran, jejichž vyhlídky v osvobozené republice byly značně nejisté. Dr. Josef Dvořák, Josef Stržil a František Fišera byli v době první republiky členy Republikánské strany zemědělského a malorolnického lidu (agrární strany) a dr. František Schneider členem Československé národní demokracie a posléze Národního sjednocení.¹⁵⁰ Jádro opoziční skupiny tvořili zejména členové bývalé Společnosti ThDr. Karla Farského, Pracovní skupiny výtvarných umělců a architektů a Jednoty duchovenstva, jejímž tiskovým orgánem byl časopis *Svoboda svědomí*. Pnutí uvnitř církve se otevřeně projevilo v roce 1943, kdy vznikl spor mezi většinovou částí ústřední rady a zkušebním komisařem oboru filozofie náboženství Františkem Roháčem, který svým článkem *Svědomí a svoboda v náboženství* vyvolal vzrušení a rozčilení u některých členů vedení CČS(H). Roháč ve své úvaze zastával stanovisko, že svoboda svědomí každého jednotlivce opírající se o jeho mravní a duchovní legitimitu stojí nad všemi právními, mocenskými i organizačními prerogativy církve, čímž zrelativizoval dosavadní pojetí autority v CČS(H). Zároveň vyslovil i požadavek, aby se svoboda svědomí kromě víry odrážela i v učení církve, neboť teologie není jenom

148| Tamtéž.

149| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, osvědčení o jáhenském svěcení z 15. 1. 1945.

150| *Archiv NO CČSH Praha-Nusle*, kronika náboženské obce CČSH Praha-Nusle, 1945, s. 1284–1285.

formulací učení, ale i výkladem tohoto učení ve vztahu k realitě života. Učení se tudíž mělo církvi stát i myšlenkovým nástrojem k přeměně světa.¹⁵¹

V reakci na otištěný článek většinová část ústředí církve pověřila svého člena Jana Lomoze, aby zkušební komisaře Františka Roháče ústně vyzval k dobrovolné rezignaci.¹⁵² Po Roháčově odmítavém stanovisku přistoupila k jeho odvolání z funkce zkušební komisaře.¹⁵³ Ve zdůvodnění se objevilo tvrzení, že František Roháč nestojí zcela na půdě teologie CČS(H) a že by mohl tudíž ohrozit směřování výchovy kněžského dorostu v koleji.¹⁵⁴ Na listopadové schůzi ústřední radu upozornil správce pražské diecéze Jan Lomoz na možnost rezignace celé zkušební komise pro bohosloveckou výchovu, pakliže by důvody pro Roháčovo odvolání nebyly dostatečně pádné.¹⁵⁵ Většinová část ústřední rady¹⁵⁶ však setrvala na svém původním stanovisku, ba co víc, rozhodla se učinit veškerá opatření, aby kážeň a řád v církvi byly udrženy v souladu s její představou. V první fázi zbavila Františka Moce a Zdeňka Trtíka členství ve zkušební komisi pro bohosloveckou výchovu, následně z vedení ústřední duchovní péče o mládež byl odstaven další z členů výboru Jednoty duchovenstva farář Stanislav Pelda.¹⁵⁷

V reakci na nelichotivý stav zkušební komise, která přišla již o tři členy,¹⁵⁸ zpracovali její zástupci podrobný rozbor situace. V něm poukázali na fakt, že CČS(H) vznikla jako svobodně-křesťanská církev, která klade svou nejvyšší autoritu – Ježíše Krista a jeho ducha nad organismus církve. *Touhu po postižení platného obsahu ducha Kristova, jako hodnoty nad církví, nelze jinak naplnit a jiným způsobem uvést v život, než vzájemným ujasňováním obsahu víry údů církve. Jen bratrský rozhovor a dokonce lidí věřících a teologicky myslících, vedený v duchu bratrského porozumění, lásky i napomínání, rozhovor svobodný a upřímný může prospět víře*

151| ROHÁČ, František: Svědomí a svoboda v náboženství. *Svoboda svědomí*, 1943, č. 7, s. 93–108.

152| *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 13. 10. 1943.

153| V lednu 1944 Roháče v této funkci nahradil Antonín Vinklárek. Zvolen byl pěti hlasy členů ústřední rady. Hlasování se zdrželi zástupci pražské diecéze J. Lomoz a F. Plechatý, kteří se už dříve odmítli připojit k návrhu na odvolání F. Roháče. Tamtéž, zápis z plenární schůze konané 12. 1. 1944.

154| *ÚAM CČSH*, f. Korespondence Františka Plechatého, sign. A IV-52, inv. č. 56, návrh zkušební komise ve věci F. Roháče z 21. 12. 1943.

155| *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 10. 11. 1943. Srov. Tamtéž, f. ÚNS CČS, nezpracováno, referát bohoslovců Vlastimila Zítka a Adolfa Mádra o krizi výchovy bohoslovců v Bohoslovecké koleji CČM v roce 1944–1945 (nedatováno).

156| Ve sporech s F. Roháčem a výborem Jednoty duchovenstva proti rozhodnutím většinové části ústřední rady vesměs hlasovali zástupci pražské diecéze J. Lomoz a F. Plechatý.

157| *APD CČSH*, f. ÚNS CČS, nezpracováno, zpráva Fr. Roháče o vzniku a činnosti ÚNS CČS z června 1946.

158| Z členů původní zkušební komise zůstali M. Novák (starozákonní věda), J. Lomoz (církevní právo) a O. Rutrlé (pastorální teologie).

celé církve.¹⁵⁹ Postup ústředí označili za bezprecedentní krok v dějinách CČS(H), kterému nepředcházela ani podrobný rozbor Roháčova díla, ani dostatečné zdůvodnění. Proto se členové zkušební komise rozhodli pozvat k vzájemnému teologickému rozhovoru Aloise Spisara a Františka Kováře, aby vypracovali odborný posudek Roháčovy dosavadní práce a na jeho základě zaujali stanovisko k rozhodnutí ústřední rady. Ve společné poradě nebyly shledány dostatečné důvody pro Roháčovo odvolání. Přes některá jeho odchylná stanoviska a formulace není možné mluvit na základě znalosti Roháčova díla o tom, že by stál zcela nebo částečně mimo půdu teologického myšlení CČS(H). Proto ústřední radu vyzvali, aby se povznesla nad převažující osobní důvody v Roháčově případu, revokovala své usnesení a napomohla tak k obnovení klidu v církvi.¹⁶⁰

Krise v kolejně výchově bohoslovců se ještě prohloubila počátkem roku 1944, kdy v reakci na nelichotivý stav ve vzdělávání duchovenského dorostu rezignoval na funkci spirituála Bohoslovecké koleje CČM Otto Rutrle. S jeho odchodem na místo pomocného duchovního v Praze-Libni se tentokrát nehodlali smířit ani studenti, kteří však tvrdě narazili. Jejich memorandum, které až na tři výjimky podepsali všichni bohoslovci, bylo vedením církve odmítnuto a označeno za klukovský odpor, který musí být rázně potlačen.¹⁶¹ Rezignace spirituála z 22. ledna 1944 byla ústřední radou 9. února 1944 přijata. Otto Rutrle bez nároku na honorář¹⁶² vykonával funkci do 20. února 1944, kdy na jeho místo nastoupil na návrh Josefa Dvořáka¹⁶³ Viktor Šinták.¹⁶⁴ Druhý návrh na Rutrleho nahrazení Zdeňkem Trtíkem, který podali zástupci pražské diecéze, byl většinou částí ústřední rady zamítnut. V březnové schůzi ústřední rady byl navíc František Plechatý zproštěn funkce místopředsedy, když předtím odmítl sám rezignovat, a druhému vzdorovitému zástupci pražské diecéze Janu Lomozovi bylo vysloveno politování.¹⁶⁵

159| *ÚAM CČSH*, f. Korespondence Františka Plechatého, sign. A IV-52, inv. č. 56, návrh zkušební komise ve věci F. Roháče z 21. 12. 1943.

160| Tamtéž.

161| Tamtéž, f. ÚNS CČS, nezpracováno, referát bohoslovců Vlastimila Zítka a Adolfa Mádra o krizi výchovy bohoslovců v Bohoslovecké koleji CČS v roce 1944–1945 (nedatováno).

162| Případný honorář hodlal věnovat ve prospěch fondu chudých bohoslovců.

163| Pro návrh hlasovali dr. Josef Dvořák, František Fišera, Josef Stržil, dr. Josef Rostislav Stejskal a dr. František Schneider. Tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 9. 2. 1944.

164| Tamtéž, f. Bohoslovci CČS(H), nezpracováno, 1945, dopis o zproštění O. Rutrleho funkce spirituála z 12. 2. 1944.

165| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 8. 3. 1944.

Spor František Roháč versus ústřední rada kulminoval v dubnu 1944. Tehdy na základě Roháčova dalšího článku *Cuius regio – eius theologia*¹⁶⁶ a následně přednášky *Stav duchovenského dorostu* vznesla ústřední rada žádost, aby pražská diecézní rada ihned přeložila tohoto pomocného duchovního z pražské vinohradské náboženské obce na venkovskou faru, jejíž sídlo mělo být vzdáleno alespoň šedesát kilometrů od Prahy.¹⁶⁷ Návrat do Prahy mu neměl být před vypršením lhůty dvou roků umožněn ani ze zdravotních důvodů.¹⁶⁸ Pakliže by pražská diecézní rada nevyhověla tomuto požadavku, bylo jí ze strany právního referenta ústřední rady Josefa Dvořáka¹⁶⁹ vyhrožováno revokací usnesení, podle něhož si mohla pražská diecéze po smrti patriarchy zvolit správce diecéze. Zároveň bylo ze strany ústřední rady zahájeno i kárné řízení s členy výboru Jednoty duchovenstva Arnoštem Šimšíkem, Emilem Bolkem, Františkem Hubem, Františkem Mocem, Stanislavem Peldou a Zdeňkem Trtíkem.

V reakci na vyhocenou situaci a Roháčovu přednášku *Stav duchovenského dorostu* byl farářskému sboru rozeslán oběžník se stanoviskem ústřední rady. V něm vedení CČS(H) odmítlo farářovy výpady vůči řediteli Bohoslovecké kolejje CČM Martinu Zemanovi, kterému vyslovilo uznání a přihlásilo se tak k pochvalnému usnesení vedení CČS(H) z roku 1934.¹⁷⁰ František Roháč ve své přednášce, která byla 17. března 1944 rozeslána členům Jednoty duchovenstva CČM, již zcela otevřeně pokračoval v nesmlouvavé kritice vedení církve, přičemž do výčtu funkcionářů, kteří podle jeho mínění ztratili důvěru duchovenského sboru, zařadil právě i ředitele Bohoslovecké kolejje. *Dosavadní ovzduší jest plno plísně a nakažlivin. Zde otázka, kterou vám klademe, zní: „Jste ochotni v dohledné době (snad při příležitosti teologické konference) sejít se ve shromáždění, jehož by byli účastni bratři biskupové, diecézní tajemníci, ředitel bohoslovecké kolejje – zkrátka celé institucionální vedení duchovenského sboru a vyslechnout před nimi a s nimi vyličení situace církve a duchovenského sboru analýzou jejich podílu v ní a potvrdit jim, že*

166| ROHÁČ, František: *Cuius regio – eius theologia*. *Svoboda svědomí*, 1944, č. 2, s. 19–32.

167| František Roháč byl nakonec skutečně přeložen do Albrechtic. Jeho špatný zdravotní stav si ale vyžádal nejprve hospitalizaci a následně zdravotní dovolenou. Po zřízení ÚNS CČS byl povolán zpět do Prahy a stal se jejím teologicko-ideologickým referentem.

168| Rozhodnutí bylo vedením církve učiněno bez předešlého doporučení kárného výboru a bez přihlédnutí k námitkám správce pražské diecéze J. Lomoze. Rovněž vinohradská rada starších byla s Roháčovým působením spokojená. *ÚAM CČSH*, f. ÚNS CČS, nezpracováno, dopis F. Plechatého adresovaný F. Stiborovi z 3. 5. 1944.

169| Více o J. Dvořákovi viz *Památník k šedesátinám. Jednomu z nejlepších*. ÚR CČS, Praha 1945 (vydáno jako rukopis pro farní úřady CČS).

170| *ÚAM CČSH*, f. ÚNS CČS, nezpracováno, oběžník č. 12 z roku 1944.

*toto jest naše společné mínění o nich? Říci jim, že nemohou již počítat s naší důvěrou – a ovšem že ani my nepočítáme s důvěrou jejich?*¹⁷¹

V konfliktu, v němž se stal hlavním mluvčím opozice František Roháč,¹⁷² se na straně církevního ústředí významně angažoval finanční zpravodaj Josef Dvořák, který byl po odvolání Františka Plechatého též zvolen místopředsedou ústřední rady, čímž došlo k protiústavní kumulaci funkcí finančního zpravodaje a místopředsedy ústřední rady.¹⁷³ Josef Dvořák vystupoval během zasedání velice sebevědomě, ve vyhrocených situacích se dokonce k prosazení svého názoru nebál použít i výhrůžek. Jedna z nich zazněla také směrem k pražské diecézní radě, pakliže by nepřeložila faráře Roháče z Prahy. Tehdy z úst Josefa Dvořáka zazněla výhrůžka, která mohla vážně ohrozit postavení CČS(H) v protektorátu. *Jsem ochoten sám dojít k německému přednostovi církevního odboru Herbstovi, jako právník mu vše vyložit a jsem si jist, že on s uspokojením přijme toto řešení.*¹⁷⁴ Situace byla o to vážnější, že rada Herbst podobné záležitosti řešil v součinnosti s církevním referátem gestapa, o čemž se měl možnost přesvědčit správce pražské diecéze Jan Lomoz, když odmítl vstoupit do aktivistické České ligy proti bolševismu, za což byl na přímý zásah K. H. Franka zatčen a vzat do tzv. ochranné vazby.¹⁷⁵ Proto s veškerými problémy, které potřebovala CČS(H) projednat na ministerstvu školství a národní osvěty, se z pochopitelných důvodů obracela na české úředníky, případně jejich přednostu.

Spor většinové části vedení CČS(H) a zástupců Jednoty duchovenstva se napovrch uklidnil až na počátku roku 1945, ale uvnitř církve doutnal dál.¹⁷⁶ Pro CČS(H) mohla mít tato nejhlubší vnitrocírkevní válečná krize fatální důsledky, neboť rozkolu si začal všimát i protektorátní tisk, konkrétně antisemitský *Arijský boj*.¹⁷⁷ Nakonec se obě názorové platformy střetly až bezprostředně po osvobození Československa v květnu 1945. Diametrálně změněné poměry a levicová atmosféra

171| Tamtéž, Zamyšlení nad sebou, s. 52.

172| Do diskuse se za Jednotu duchovenstva zapojovali i další její členové, například Zdeněk Trtík a Otto Rutrlé.

173| *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 9. února 1944. Stejná osoba navíc zastávala funkce právního a stavebního referenta.

174| *ÚAM CČSH*, f. ÚNS CČS, nezpracováno, dopis J. Lomoze z 1. 5. 1944.

175| Více o nacisty vězněném Janu Lomozovi viz JINDRA, Martin: Jan Lomoz, jeden ze sabotérů České ligy proti bolševismu. *Paměť a dějiny*, 2010, roč. IV, č. 1, s. 79–92.

176| Nepomohlo ani zapojení smírčí komise, které předsedal příbramský farář a vikář František Kalous. DVOŘÁK, Josef: Je to pravda? *Korespondence Tiskové rady CČM*, 1945, č. 1, s. 1–2.

177| Reflektor sděluje. Značka: Českomoravská církev. *Arijský boj*, 1944, č. 25, s. 3; *ÚAM CČSH*, f. Zápisy z ÚR CČM, zápis z plenární schůze konané 28. 6. 1944.

ve společnosti tehdy napomohly prokomunisticky vyhraněným představitelům v ČČS(H) k úspěšné realizaci revolučního řešení poválečného uspořádání církve.¹⁷⁸

K uklidnění atmosféry došlo také v Bohoslovecké koleji. Většina bohoslovců sice vnímala dosazení vzdělaného, ale s vedením církve zcela loajálního dr. Viktora Šintáka jako krok zpátky, ale tiše tento fakt trpěla a snažila se upírat svůj potenciál na službu v náboženských obcích. Potírán byl jakýkoli kritický postoj při pobožnostech nebo i během výuky. Živý teologický diskurz, který převládl za Otto Rutrleho, se postupně vytrácel. *Když dr. Šinták vrátil jednomu z nás kázání s poukazem, že je v něm jen jednou slovo Bůh a jednou slovo Boží vůle [...] sezval na svůj pokoj několik bratří, které vyzval, aby mu řekli každý jednu z nejužívanějších frází, z nichž slepil kázání, které bylo dr. Šintákem uznáno za velmi dobré. Za vzor kázání byla položena promluva Pulcova (opravdu neškodná a bez problémů).*¹⁷⁹ Ústřední rada vyžadovala pravidelné zprávy spirituála, který o stavu v Bohoslovecké koleji referoval na jejich zasedáních.¹⁸⁰ Doplněna byla zkušební komise. Systematickou teologii po odvolání Zdeňka Trtíka zkoušel Oldřich Hradil, znalosti novozákonní vědy za odvolaného Františka Moce u studentů prověřoval Miroslav Novák, přestože byl původně ústřední radou na toto místo schválen Josef R. Stejskal. Po zatčení Jana Lomoze absolvovali bohoslovci zkoušky z církevního práva u Josefa Dvořáka, František Plechatý se stal zkušebním komisařem v oboru církevního hospodářství.¹⁸¹ K nim přibyli od podzimu 1944 Josef Pícha (církevní zpěv, který vyučoval Lev Uhlíř) a Viktor Šinták (všeobecné církevní dějiny, ze kterých nebyly zkoušky konány od listopadu 1942¹⁸² a nyní musely být povinně všemi studenty složeny).¹⁸³ Součástí zkoušky z církevních dějin byla rovněž znalost dějin ČČS(H).¹⁸⁴

Českobratrská církev evangelická po uzavření HČEFB v Praze organizovala bohoslovecké studium obdobným způsobem jako ČČS(H).¹⁸⁵ Synodní rada využila

178| Více např. JINDRA, Martin: Kalich, srp a kladivo? Zneužití institutu národní správy na příkladu ČČS(H) v komparaci s poválečným děním v České pravoslavné eparcii. *Paměť a dějiny*, 2013, roč. VII, č. 2, s. 24–38.

179| *ÚAM ČČSH*, f. ÚNS ČČS, nezpracováno, referát bohoslovců Vlastimila Zítka a Adolfa Mádra o krizi výchovy bohoslovců v Bohoslovecké koleji ČČS v roce 1944–1945 (nedatováno).

180| *ÚAM ČČSH*, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis z plenární schůze konané 15. 11. 1944.

181| Tamtéž, Sbírká matrik, protokoly o konání I. odborných zkoušek bohosloveckých.

182| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis z plenární schůze konané 15. 9. 1943.

183| Tamtéž, f. Zápisy z ÚR ČČM, zápis z plenární schůze konané 11. 10. 1944.

184| Tamtéž, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, dopis J. Dvořáka adresovaný zkušební komisi z 22. 11. 1944.

185| Po uzavření (české katolické) teologické fakulty Karlovy univerzity v Praze probíhala výuka v Arcidiecézním bohosloveckém učilišti pražském. NOVOTNÝ, Vojtěch: *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Karolinum, Praha 2007, s. 23–37. Srov.

§ 101 církevního zřízení, jenž jí ukládal *pečovat o řádné vzdělání kazatelů a jiných potřebných dělníků církevních a účastnit se při zkouškách jejich*,¹⁸⁶ i staršího řádu o zkouškách před církevní komisí; uspořádala v roce 1940 poloilegální kurz bohosloveckého studia. Kurz byl rozvržen do čtyř let, jeho řízení se ujal Josef B. Souček. Rektor Wilhelm Saure sice varoval děkana Bednáře, že je osobně zodpovědný za dodržování zákazu přednáškové a učební činnosti bývalých profesorů, avšak synodní rada ustavila učitelský sbor, starající se o vzdělání bohoslovců, z docentů fakulty a doplnila jej několika faráři a církevními pracovníky. Profesory vypracovaný seznam učiva naplňovali docenti Adolf Novotný, Rudolf Říčan, Josef B. Souček. Docent Novotný vedl písemný kurz hebrejštiny, dr. Antonín Boháč vypracoval skripta z dějin filozofie, přednášky z biblistiky a Nového zákona konal v Husově domě v Jungmannově ulici Josef B. Souček. *Pěčí synodní rady a obětavou a, myslím, i radostnou prací pana docenta J. B. Součka, mohli jsme být ve styku s živým a svobodným vědeckým bádáním v době, kdy nejen v Čechách a na Moravě, ale téměř v celé Evropě vládlo temno, přerušované pouze perverzními výrony německé užitkové vědy. Práce Husovy fakulty, přerušovaná znásilněním českých univerzit, byla tak udržována v ústraní, bez vymožeností svobodné práce, ale přesto k velikému užitku posluchačů a také k prospěchu církve, jak věřím.*¹⁸⁷ Studenti pravidelně dostávali studijní pokyny, témata domácích písemných prací i skripta. V určitých termínech pak přijížděli k přednáškám a ke konání zkoušek před komisí synodní rady. Běh studia byl v podstatě zachován podle fakultního studijního a zkušebního řádu. Náklad na studium byl z větší části hrazen církevními sbírkami. Bohoslovecským studiem až do roku 1945 prošlo několik desítek studentů, kteří už za války vstoupili do služeb církve nebo pokračovali ve studiu po obnovení činnosti fakulty.

Válečná studia byla církevními orgány uznána po právní stránce jako rovnocenná se studii na HČEFB. Studenti, kteří obdrželi po složení příslušných zkoušek od synodní rady dekret volitelnosti za vikáře, nemuseli se po válce podrobovat žádným dalším zkouškám na obnovené fakultě a byli – po uplynutí vikářské doby – připuštěni k farářské zkoušce před církevní zkušební komisí. Jednáními mezi synodní radou, HČEFB a ministerstvem školství a osvěty bylo navíc dosaženo státního uznání zkoušek složených v letech 1940–1945 před zkušební komisí, takže byly dány na roveň zkouškám vysokoškolským. Jedinou podmínkou bylo složení

AA, rozhovor autora s P. ThLic. Bohumilem Kolářem z 12. 11. 2008. Bohoslovci byli vzděláváni i v dalších diecézních seminářích, které sídlily v Olomouci, Brně a Českých Budějovicích. U posledně jmenovaného, ale byla jeho pedagogická činnost v okupačních letech značně omezována. HORÁK, Zábaj: *Církev a české školství*. Grada, Praha 2011, s. 203.

186 | ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 47.

187 | SLÁMA, Vlastimil: *Válečný proseminář*. In: *Miscellanea Exigua*. Sborníček prací věnovaný doc. dr. J. B. Součkovi. Spolek posluchačů HČEFB, Praha 1946, s. 54.

diferenciační zkoušky a doplnění seminárních cvičení z praktické teologie. Pro tyto účely fakulta uspořádala od 1. do 15. srpna 1945 zvláštní kurz, ve kterém studenti pod vedením Františka Bednáře a Adolfa Novotného mohli všechna potřebná seminární cvičení absolvovat.¹⁸⁸

V červnu 1945 se činnost předválečné fakulty obnovila. Z Klementina se přestěhovala do budovy po Uměleckoprůmyslové škole v Konviktské ulici č. 22, která však záhy připadla rozhodnutím vlády Vysokému učení technickému. První léta se proto výuka odehrávala v provizorních podmínkách.¹⁸⁹ Zahajovací slavnostní bohoslužby vykonal děkan prof. František Bednář v úterý 12. června 1945 ve velkém sále Husova domu v Jungmannově ulici. Na fakultu bylo v zimním semestru zapsáno celkem 261 posluchačů, v letním 259 posluchačů, z toho v zimním semestru 8 a v letním semestru 9 žen.¹⁹⁰ Tímto počtem stála HČEFB na jednom z předních míst evangelických teologických fakult na evropském kontinentě. V pedagogickém sboru se otevřel prostor pro rozšíření počtu vyučujících sekce CČS(H). Vedle profesorů Spisara a Kováře byl jmenován řádným profesorem pro obor křesťanské sociologie a sociální etiky František M. Hník. Zemřelého patriarchu Gustava A. Procházkou nahradil Otto Rutrle jako suplent praktické teologie. Rovněž Miroslav Novák byl povýšen na suplenta pro Starý zákon. Asistenturu získal historik dr. Miloslav Kaňák, jemuž byla vzápětí umožněna studijní cesta do USA. K dalšímu posílení učitelského sboru došlo v roce 1947, kdy byl jmenován docentem pro systematickou teologii dr. Zdeněk Trtík a dr. Otto Rutrle na HČEFB získal mimořádnou profesuru. K tomu přibýlo zřízení další asistentury, kterou původně obsadil Vladimír Brabec, po něm Anežka Kubištová, provdaná Ebertová.¹⁹¹

Ve své funkci samozřejmě pokračovala také Bohoslovecká kolej CČS. Spirituálem byl zvolen František Roháč, od roku 1946 s ním ve funkci ředitele koleje spolupracoval jeho předchůdce Otto Rutrle. Přední místa ve studentské samosprávě, která se významně podílela na nábore nových studentů a plnohodnotném obnovení fungování Bohoslovecké koleje CČS, zastávali Adolf Mádr, Vlastimil Zítek a Václav Hyndrák.¹⁹² Církev prostřednictvím spirituála a jeho spolupracovníků z řad studentů oslovila všechny farní úřady CČS(H). O zveřejnění zprávy týkající

188| Ilegální bohoslovecké studium za války. *Kostnické jiskry*, 1945, č. 19, s. 98.

189| ŘÍČAN, Rudolf: *50 let Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, s. 48.

190| BEDNÁŘ, František: Zpráva za studijní rok 1945–1946. In: *Ročenka Husovy čs. evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1939–1946*, s. 23.

191| SALAJKA, Milan: Úsilí CČS(H) na poli fakultní teologické práce a bohosloveckého vzdělávání (1). *Theologická revue*, 1987, roč. 58 (XX), č. 1, s. 14.

192| *ÚAM CČSH*, f. ÚR CČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, informace abiturientům od správy Bohoslovecké koleje CČS z 1. 9. 1945.

se přijímání nových bohoslovců byl požádán Československý rozhlas.¹⁹³ Správa koleje plánovala přijmout 25 až 30 nových studentů a 3 až 5 studentek teologie. Žádosti doložené křestním a domovským listem, maturitním vysvědčením a potvrzením národního výboru o občanské a národní spolehlivosti přijímala ÚNS ČČS do 7. června 1945. Nástup bohoslovců do koleje byl naplánován na 10. června 1945. O dva dny později započaly na HČEFB přednášky.¹⁹⁴

Kolej se začala brzy plnit novými i staronovými studenty, kteří hodlali dokončit započatá studia. K 11. červnu 1945 bylo ve 3. až 5. poschodí dejvické Bohoslovecké koleje prozatímně ubytováno 38 studentů.¹⁹⁵ Kolejné bylo stanoveny na 600 Kč měsíčně, ve studentské kuchyni se začaly scházet první hmotné dary zasílané z náboženských obcí.¹⁹⁶ Leták kolejní samosprávy i spirituálův oběžník adresovaný farním úřadům se mimo jiné zmiňovaly o tom, že podle nařízení církevních i státních zákonů nejsou překážky, pro které by ke studiu bohosloví na HČEFB nemohly být připuštěny dívky.¹⁹⁷ Vůbec první si žádost do bohoslovecké výchovy podala 5. června 1945 Vlasta Zítková, která byla jako studentka obchodní akademie poslána na sedmiměsíční přeškolení do říše, a poté až do května 1945 byla pracovně nuceně nasazena u firmy Junkers-Rupa Modřany.¹⁹⁸ Mezi prvními zájemkyněmi o bohoslovecká studia se objevilo též jméno Anežky Kubištové z Dlouhé Třebové, která po složení maturitní zkoušky v květnu 1942 pracovala jako sociální pracovnice Okresní péče o mládež v Hradci Králové.¹⁹⁹ Dále pak Naděždy Procházkové, Mileny Zachystalové a Věry Holmanové.²⁰⁰

S nástupem dívek do Bohoslovecké koleje nastaly praktické problémy s jejich ubytováním. Kolejní správa hledala různá řešení. Část svých prostor uvolnilo Ústředí sociální práce ČČS, ale podmínky v těchto místnostech nebyly zcela vyhovující. Proto správce budovy Václav Molkup a spirituál František Roháč navrhli ubytování části studentek v 5. patře, Milena Zachystalová a Naděžda Procházková měly být dočasně ubytovány v pokoji po řediteli Martinu Zemanovi.²⁰¹

193| Tamtéž, zpráva pro Československý rozhlas z 4. 6. 1945.

194| Tamtéž.

195| Tamtéž, seznam ubytovaných bohoslovců k 11. 6. 1945.

196| Samospráva Bohoslovecké koleje ČČS děkuje... *Český zápas*, 1945, č. 6, s. 23.

197| *ÚAM ČČSH*, f. ÚR ČČS, bohoslovecká výchova (H), nezpracováno, 1945, informace abiturientům od správy Bohoslovecké koleje ČČS z 1. 9. 1945.

198| Tamtéž, žádost Vlasty Zítkové z 5. 6. 1945. Vlasta Zítková byla sestrou bohoslovce Vlastimila Zítka.

199| Tamtéž, žádost Anežky Kubištové z 14. 10. 1945.

200| Tamtéž, doporučení komise pro přijímání bohoslovců (nedatováno).

201| Tamtéž, zpráva o ubytování studentek bohosloví z 16. 7. 1945.

Hned v prvních týdnech po osvobození bylo třeba ve spolupráci s kolejní správou řešit otázku svěcení bohoslovců. Církev potřebovala doplnit uvolněná místa v náboženských obcích a obsadit znovu nabyté pohraničí. Proto již 4. června 1945 podal referent ÚNS ČČS pro organizaci církve v pohraničí Václav Lorenc návrh na vysvěcení studentů IV. ročníku.²⁰² Část z nich pak byla skutečně 24. června 1945 vysvěcena. Církev v poválečných letech početně stále rostla a potřeba kněžského dorostu a nových kněží byla stále naléhavější. ČČS(H) po třiceti letech snah směřovala k zahájení činnosti vlastní Husovy československé bohoslovecké fakulty. Její zrod a fungování však již sahají mimo sledované období a jsou samostatnou kapitolou v dějinách vzdělávání bohoslovců v ČČS(H).

202 | Tamtéž, návrh na vysvěcení IV. ročníku bohoslovců na kněze z 4. 6. 1945.

ČESKOBUDĚJOVICKÝ KANOVNÍK KAREL REBAN JAKO UČITEL A SPISOVATEL

PAVLÍNA MOUČKOVÁ

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

Karel Reban, the Canon of České Budějovice, as a Teacher and Writer

Abstract: Since its foundation, the St. Nicholas Cathedral chapter canons had a great influence on the clerical seminary in České Budějovice. They taught at the seminary, led lessons, some of them took part in the management of the seminary, and a number of them proved to be important role models for their students. In the first half of twentieth century, several canons were employed by the clerical seminar and shaped the institution in a significant way. This article focuses on just one interesting and very active person from the rank of canons of the St. Nicholas chapter in České Budějovice - Karel Reban, who was a canon, a long-term teacher in the clerical seminary, a man devoted to charity, and also a very productive writer. The aim of this essay is to introduce Karel Reban as a teacher and writer and to provide a comprehensive summary of his literary activities, mostly on the basis of archive sources.

Keywords: Karel Reban; canon; clerical seminary; writer, teacher; České Budějovice
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 4: s. 500–510.

Vznik a stručná historie katedrální kapituly sv. Mikuláše¹

Katedrální kapitula u sv. Mikuláše v Českých Budějovicích byla založena současně se zřízením českobudějovické diecéze roku 1785. Kapitula sestávala ze tří dignitářů (hodnostářů), kteří měli každý své speciální povinnosti - probošta, děkana, kustoda, a čtyř kanovníků. Z řad kanovníků měl být vybírán i generální vikář a jeden z kanovníků měl zastávat funkci městského děkana.

Zakladatelem kapituly byl císař Josef II., který zároveň udělil právo jmenovat kanovníky sobě i svým nástupcům. Povinnost vydržovat kapitulu měla Nábožen- ská matice. Patronátní právo ke katedrále sv. Mikuláše však bylo ponecháno bu- dějovické obci a tak si mohl magistrát zvolit děkanem jednoho ze tří kanovníků. Později, 6. srpna 1806, bylo toto nařízení guberniem upraveno tak, že na uprázd- něné místo děkana byl vypsán konkurz a následně ze tří kanovníků navržených magistrátem císař jmenoval jednoho městským děkanem a kanovníkem.

1| KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995, 146 s. ISBN 80-901602-3-9. s. 66-74.

Dekretem z 25. října 1784 povolil císař kanovníkům nosit oválný odznak, na němž bylo na jedné straně vyryto jméno sv. Mikuláše, patrona katedrály a na druhé straně jméno zakladatele biskupství. Později (25. 10. 1784) bylo jméno patrona na základě žádosti změněno císařem za patronův obraz. Nejprve tento odznak nosili kanovníci na červené stuze se dvěma okrajovými zlatými proužky. Roku 1884 se pak povolením papeže Lva XIII. odznak změnil- byl vložen do rubínového emailového kříže s bílým okrajem a kanovníci jej nosili už nikoliv na stuze, ale na zlatém řetězu.

Kanovníkům bylo papežskou bulou ze dne 1. října 1785 povoleno nosit mozetu a vlečku. Odznakem kanovníka je také prsten, biret a svatoštěpánské numisma. Také bylo kapitulu děkanovi a proboštovi přiznáno právo pontifikálií. Generální vikář bydlel v domě poblíž biskupské rezidence, městský děkan pak na děkanství a ostatní kanovníci bydleli v nově postavených domech na půdě zahrady bývalého kapucínského kláštera.

Kanovníci tvořili biskupův poradní sbor, jako členové konzistoře vyřizovali různé referáty, také vypomáhali v duchovní správě a ve vyučování náboženství a také působili v katolických spolcích. V době, kdy bylo nižší školství podřízeno doзору církve (1805-1869), vykonávali kanovníci důležitou funkci diecézních školních inspektorů. Kontinuita kapituly nebyla nikdy přerušena, i když od 50 let 20. století byla její činnost vinou státních úřadů poněkud ochromena. Kapitula podléhá přímé autoritě diecézního biskupa a dnes je samostatnou právnickou osobou. Jejím posláním je vykonávat v katedrále slavnostnější bohoslužby, pečovat o důstojnost a krásu liturgie a plnit další povinnosti, které určuje biskup. Roku 1871 (6. října) byla zřízena z povolení císaře Františka Josefa I. instituce čestných kanovníků českobudějovické kapituly. Tito kanovníci dostávají čestnou dignitu za zásluhy. Od svého založení měla kapitula 91 sídelních a 57 čestných kanovníků.

Úvodem k historii kněžského semináře v Českých Budějovicích

Tradice výuky teologie v Českých Budějovicích začíná 7. listopadu 1804, kdy byla zahájena výuka v teologickém ústavu z iniciativy prvního českobudějovického biskupa Jana Prokopa Schaaffegotscheho. Zpočátku bylo toto studium tříleté a předcházelo mu dvouleté filosofické lyceum. Výuka teologických předmětů byla zpočátku realizována čtyřmi profesory. Vyučována byla fundamentální teologie, hermeneutika, exegeze, úvod do Starého a Nového zákona, biblistika, hebrejšтина a řečtina, dále praktická teologie, katechetika a morální teologie, církevní dějiny, církevní právo a patrologie. Později však bylo toto studium na žádost biskupa prodlouženo na čtyři roky, aby kněží byli důkladněji vzděláni.²

2 | MACHULA, Tomáš. *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Teologické studie*. Vyd. 1. České Budějovi-

Toto čtyřleté studium bylo realizováno až od roku 1815 a vyučovalo zde již šest profesorů. Zajímavá je v této době kromě již vyjmenovaných předmětů ještě přítomnost předmětu racionální ekonomie. Tento předmět byl ještě pozůstatkem z doby josefinismu, kdy kněží pro svou práci ve venkovském prostředí nutně potřebovali také znalost základů zemědělství a péči o hospodářství, aby ji mohli předávat věřícím.³ Studium pětileté bylo realizováno až od roku 1931, o rok později bylo zřízeno ještě jedno profesorské místo (tedy z šesti míst na sedm).⁴

Skladba studovaných předmětů se během let několikrát změnila, hlavně po roce 1859, protože začal platit nový studijní plán, ale také v sedmdesátých a osmdesátých letech 19. století a také ve třicátých letech 20. století.⁵ Mimo výše vyjmenované předměty se v pozdějších letech vyučovala například ještě křesťanská filosofie, pastorální teologie, katechetika a pedagogika, křesťanská architektura a umění, církevní zpěv, ale dokonce i společenské chování a didaktika vyučování hluchoněmých.⁶

Českokobudějovičtí kanovníci sami většinou vystudovali v místním kněžském semináři, z řad studentů vzešlo i několik významných, či známých osobností, například Jan Nepomuk Neuman, pozdější biskup ve Filadelfii.

Situace v semináři a kapitule v první polovině 20. století

Stejně jako celá církev, tak i katedrální kapituly a kněžské semináře v českých zemích během první poloviny 20. století prodělaly celou řadu změn. V poměrně poklidném předválečném období (míněno období před první světovou válkou), kanovníci působili a vyučovali v kněžském semináři⁷, věnovali se výuce náboženství na školách a také významně působili na kulturní život v Českých Budějovicích a někteří se také věnovali literární tvorbě.⁸ Toto poklidné období bylo přerušeno první světovou válkou, kdy například jeden z českokobudějovických kanovníků půso-

vice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2001. ISBN 80-7040-491-4. s. 83.

- 3| KADLEC, Jaroslav. *Českokobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995. s. 68.
- 4| NOVOTNÝ, Miroslav. *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech: od středověkých počátků do současnosti*. Vyd. 1. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2006. ISBN 80-7040-883-9. s. 145.
- 5| Tamtéž.
- 6| Tamtéž.
- 7| S českokobudějovickým kněžským seminářem byla spjata jména téměř většiny kanovníků. Tématu kněžského semináře v Českých Budějovicích se v poslední době věnuje více autorů (např. Tomáš Veber a Miroslav Novotný) a vzniká tak mnoho odborných studií, ale také závěrečných prací.
- 8| Například Josef Brenner, znám jako homiletický spisovatel.

bil jako polní kurát na frontě⁹. Ve válečném období byla budova semináře zabrána pro potřeby rakouského Červeného kříže. V důsledku války také neustále klesal počet bohoslovců, v posledním válečném roce jich bylo pouze třináct. V období vzniku první republiky došlo k mnohým změnám ve společnosti, které se přímo i nepřímo dotýkaly katedrální kapituly a semináře. Nepřímo byla českobudějovická kapitula ovlivněna i tím, že díky postupující církevní krizi ve 20. letech bylo méně studentů v kněžském semináři, což bylo ale dáno také tím, že přišel odliv německých studentů, kteří odešli studovat do Prahy na německou teologickou fakultu, nebo odešli přímo do bohatších diecézí v Rakousku a Německu, například do Pasova.¹⁰ V období před druhou světovou válkou se vyhrcovaly vztahy mezi českým a německým obyvatelstvem, k nedorozuměním logicky docházelo i mezi kněžstvem.¹¹

V období druhé světové války byl dokonce jeden z českobudějovických kanovníků vězněn gestapem¹². Naopak další kanovník s nacisty spolupracoval a projevoval svoje sympatie Německu několika dopisy představitelům nacistické strany a také vyvěšováním vlajek s hákovými kříži v oknech služebního bytu.¹³

Seminaristé byli tehdy povětšinou posláni jako totálně nasazení do říše, tedy do Německa a Rakouska a seminář byl zcela uzavřen dne 22. 10. 1943.¹⁴ Budova semináře byla zabrána pro potřeby zásobovacího úřadu.

Po druhé světové válce se ihned kněžský seminář otevřel a opět zahájil svou činnost, která však trvala pouze pět let, protože roku 1950 byl seminář

9| Kanovník Josef Neubauer.

10| KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995. s. 71.

11| Kanovník Josef Neubauer byl německé národnosti a byl podezříván z udání kněze Josefa Plojhara gestapu, ovšem toto podezření bylo spíše emotivního charakteru a nebylo ničím podložené a mělo pravděpodobně zcela jiné důvody. Srov. VEBER, Tomáš. *Dvě století dějin kněžského českobudějovického semináře (1803-1950)*. Nakladatelství Růže: 2013. Str. 64.

12| Jan Cais byl v období od 11. října 1944 až 5. května 1945 byl vězněn gestapem, nejprve v Praze a poté v Terzíně.

13| Za což si vysloužil dotyčný Josef Neubauer pokárání od kancléře biskupské konzistoře Jana Caise, následně si Neubauer stěžoval na německém pracovním úřadu a celá záležitost se tak dostala až do rukou biskupa Bárty. Srov. Zachovaný dopis o celé záležitosti: Státní oblastní archiv v Třeboni, fond *Biskupský archiv*, karton 954, sig. I-D-2, roky 1909-1943.

14| Monsignore Václav Dvořák uvádí 22. října, ze vzpomínek P. Josefa Melky máme údaj o den později- 23. října.

komunistickým režimem zrušen a budova semináře zabrána.¹⁵ Všechny tyto události působily na Rebanovu učitelskou a literární činnost, jak uvidíme níže.

Základní životní data Karla Rebana

Narodil se 19. října 1892 a byl české národnosti. Byl nemanželským dítětem chudé švadleny, jak dokládá svědectví jeho osobního deníku¹⁶. Narodil se v Českých Budějovicích, kde také studoval na Jirsíkově gymnáziu a v kněžském semináři. Sám uvádí, že studia by nebyla možná, pokud by nebyla v místě jeho bydliště.¹⁷ Již v šestnácti letech uvažoval o kněžském povolání. Osobnost Jana Valeriána Jirsíka mu byla velkým vzorem. Gymnaziální studia ukončil maturitní zkouškou 13. července 1911. Nabízená studia v Římě odmítl, protože chtěl zůstat se svou matkou a náležitě se o ni starat. Sám si poznamenal do deníku osobní důležitost tohoto rozhodnutí. Smrt maminky v září roku 1930 jej velmi zasáhla. Kolem roku 1917 Karel Reban dokonce uvažoval, že vstoupí do řádu. Vstoupil však do českobudějovického kněžského semináře a po studiích byl 30. května 1915 vysvěcen na kněze a následně působil jako katedrální vikarista, a to od 1. července 1915. Hned následující den po svěcení sloužil svoji primiční mši svatou v klášterním kostele Obětování Panny Marie.¹⁸

Karel Reban a jeho kněžská a učitelská činnost

Bezpochyby nejvíce činným kanovníkem první poloviny 20. století, a to nejen co se týče učitelských aktivit v kněžském semináři, byl **Karel Reban**.^{19 20}

- 15| K dějinám semináře více in: MACHULA, Tomáš. *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Teologické studie*. Vyd. 1. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2001. S. 105-113. Dále VEBER, Tomáš. *Dvě století dějiny kněžského českobudějovického semináře (1803-1950)*. Nakladatelství Růže: 2013. A také NOVOTNÝ, Miroslav. *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech: od středověkých počátků do současnosti*. Vyd. 1. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2006.
- 16| Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Osobní deník Karla Rebana.
- 17| Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Osobní deník Karla Rebana.
- 18| Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Osobní deník Karla Rebana.
- 19| KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995. s.59. Dále Archiv biskupství českobudějovického, *Kněžské matriky*, abecední seznam kněží.
- 20| Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban.

Činnost v semináři

Jeho učitelská kariéra v semináři začala dne 1. listopadu roku 1926, kdy se stal spirituálem kněžského semináře, nejdříve byl jeho prefektem (od 1. září 1920). V kněžském semináři tedy začal mít vliv na směr výchovy mladých kněží a vedl přednášky z mnoha teologických disciplín- z asketiky, sociologie, pedagogiky, pastorálky a katechetiky. Byl prý velice pohotový řečník a řídil také katechetická a homiletická praktická cvičení.²¹ Jako spirituál působil až do roku 1934. Od 1. září téhož roku se stal rektorem kněžského semináře a byl jím až do roku 1948. V letech 1933- 1950²² vyučoval katechetiku a zároveň pastorálku, v letech 1930-1950 také pedagogiku. Řádným profesorem pastorální teologie se stal 1. října 1934. Praktická výchova budoucích kněží byla tedy v jeho rukou, čehož si nesmírně vážil. Jeho působení v semináři lze vystihnout slovy bývalého studenta Jaroslava Kadlece: „*Sotva bych si dovedl seminář představit bez Monsignora Karla Rebana.*“²³

Stal se velmi známým v celé diecézi. K jeho dalším činnostem nesmíme opomenout zmínit, že vedl od roku 1922 mariánskou skupinu bohoslovců a taktéž spolek katolických učitelů a učitelek. Byl jednatelem ústředního výboru katolického školství, vytvořil Katolickou akci a byl jejím ředitelem v letech 1928-1948. Taktéž dal podnět ke konání diecézního eucharistického kongresu, který následně také řídil. Konal se 13.-15.srpna 1927. Věnoval se i sociální práci-byl duchovním rádcem odborové organizace dělnictva tabákové továrny. Byl také jednatelem ústředního výboru katolického školství. Roku 1935 se zasloužil o to, že se konal celorepublikový sjezd katolíků v Praze. Věnoval se práci ve vzdělávacím spolku a dával exercicie pro laiky, jak je možné číst ve výčtu jeho funkcí.²⁴ Ve výčtu Rebanových církevních hodností nesmíme zapomenout na jmenování papežským komořím (8. července 1937). V tomto roce slavil Karel Reban čtyřicáté páté narozeniny. Později byl jmenován kanovníkem kustodem (5. října 1948), instalace ale byla provedena až 18. června 1952, kvůli průtahům státních úřadů, jejichž souhlas ke své instalaci ale Karel Reban nutně potřeboval. Následně mu postupně byly odebrány souhlasy k výkonu služby kustoda kapituly, kapitulního vikáře a bohužel se stával i terčem pomluv některých kněží a řeholních sester, protože přestal venku nosit kolárek. Karel Reban se domníval, že v tomto čase, kdy ještě církev měla nějaký vliv, bylo

21| Srov. tamtéž, s.72.

22| Tedy až do samého zrušení kněžského semináře, tedy právě do roku 1950.

23| KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995. s.72.

24| Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Osobní deník Karla Rebana.

třeba jej uplatnit a ne dráždit státní úřady a nepřátele církve kněžským oděvem.²⁵ Změna jej čekala také v souvislosti s bydlením- přestěhoval se ze semináře do domu v Široké ulici. Byl nadále oficiálně pouze čestným kanovníkem, jmenován byl biskupem Hlouchem (od 21. prosince 1948). Karel Reban odešel do penze 1. února 1951. Stal se ale rektorem klášterního kostela Obětování panny Marie, kde sloužil mše až do své smrti dne 1. listopadu 1957. Jeho pohřbu se zúčastnilo na sto čtyřicet kněží a široká veřejnost, která se přišla rozloučit se svým učitelem, duchovním rádcem a pastýřem. Karel Reban jako pedagog ovlivnil například Vladimíra Boublíka, Karla Flossmana, Jaroslava Kadlece, Miloslava Vlka, či Václava Kulhánka²⁶.

Karel Reban jako spisovatel

Karel Reban byl velmi plodný spisovatel, psal pojednání a články z pastorální teologie, liturgiky, homiletiky, vychovatelství, asketiky, byl autorem mnoha náboženských článků pro veřejnost- jejich počet dosahuje téměř pěti set. Psal do časopisů *Archa*, *Časopis katolického duchovenstva*, *Česká žena*, *Farní věstník*, *Hvězda*, *Hlas lidu*, *Hlídky*, *Jitro*, *Katolík*, *Neděle*, *Lidové listy*, *Sursum*, *Sv. Eucharistie*, *Věstník katolického učitelstva*, *Vyšehrad*, *Život*. Psal také recenze a kritiky, celkem asi o dvě stě šedesáti knihách a publikacích z různých oborů, zvláště z pedagogiky a teologie, překládal z němčiny a francouzštiny články teologické, reflektivní a výchovné. Jeho dílo lze rozdělit do několika celků:²⁷

Brožury: *Z poupat do květu: několik slov dívkám ve vážné věci*, brožura, která se věnovala dospívajícím dívkám a měla tři vydání (1927, 1931 a 1933).

Psáno mužům: o sebevýchově muže k čistotě, se dočkala pěti vydání, poslední roku 1933, měla být inspirací pro muže. Tento literární počín byl oceněn první cenou ze Špačkova fondu v roce 1932. Dále *K Bohu, jenž obveseluje radost mou*, brožura, která měla tři vydání, poslední roku 1947, se zabývá eucharistickou výchovou dospívající mládeže a která se také dočkala první ceny ze Špačkova fondu. Dále můžeme uvést brožuru *Eliška Přemyslovna* (1930), která byla napsána k šesti stému výročí úmrtí této české královny. Další například *Jan Valerián Jirsík* (1933), anebo *Tomu, jenž nedal zahynouti-Příručka k oslavám svatováclavským* (1945).²⁸

25 | Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Osobní deník Karla Rebana.

26 | Monsignore Kulhánek, bývalý archivář Biskupství českobudějovického a student Karla Rebana, z jehož vzpomínek zde bylo také čerpáno.

27 | Archiv Biskupství českobudějovického. České Budějovice. Složka Monsignore Reban. Soubor díla Karla Rebana. Z těchto seznamů převzato veškeré členění Rebanova díla.

28 | KADLEC, Jaroslav. *Českobudějovická diecéze*. Vyd. 1. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Neumanna, 1995. s.

Práce homiletické: zde je možné zmínit například *Tři kázání ke slavnosti Ježíše Krista Krále*, v periodiku Krátké řeči duchovní a výchovné, z roku 1926. Dále pak zpracovanou přednášku z Pastorální konference o kněžské pouti v Nepomuku s názvem *Obnova homiletiky*. Do homiletických prací také můžeme zařadit cyklus promluv k obnově zasvěcení diecéze Panně Marii s názvem *Maria, život náš*, z roku 1947. Dále ze stejného roku třeba krátký spis *Svatý Vojtěch a škola* a *Svatý Vojtěch mužům*, který muže nabádá k dodržování Desatera. O rok později vyšla zpracovaná přednáška v periodiku Logos, s názvem *Bible a kázání*, jež byla pronesena jako přednáška na druhém Biblickém týdnu v Praze.

Práce liturgické: liturgických prací napsal Karel Reban veliké množství, protože liturgika patřila k jeho stěžejnímu zájmu. Často přispíval do časopisu Na hlubinu, za všechny příspěvky, jmenujme aspoň několik-*Modlitba liturgická individuální* (1927), *Liturgické prožití neděle* (1927), *Liturgické posvěcení všedního dne* (1927), *Liturgické posvěcení času* (1935), *Liturgické posvěcení místa* (1935), *Liturgické posvěcení práce* (1935), *Liturgické posvěcení rodiny* (1935). Jak již bylo uvedeno výše, byl také pravidelným příspěvatelem do periodika Časopis katolického duchovenstva, kde z liturgických příspěvků jmenujme článek *Liturgická obnova v našem lidu*, z roku 1926. Dále *Liturgie, obnova života náboženského*, v roce 1943. A například ještě příspěvek s názvem *Správné stanovisko k liturgickému hnutí*, z roku 1945. Dále je možné zmínit článek v periodiku Logos z roku 1947-*Mladá duše jde k Bohu liturgií*. A příspěvek podobného ladění- *Naším laikům, nejkrásnější pojetí mezi Bohem a lidmi* z roku 1944, v periodiku Na hlubinu. A *Liturgie, obnova života náboženského* v ČKD roku 1943. Článek *Skrytý poklad*, který vyšel v revue Život na jaře 1924, byl považován za počátek liturgického hnutí u nás. Závěrem k liturgickým pracem je možné zmínit také mnoho rozhlasových promluv, které se většinou vázaly k liturgickému roku. Ve svých liturgických pojednáních uvádí, jak by se měla liturgie správně uvádět do praxe- byly by to například liturgické katecheze pro děti, mládež a dospělé, dále vydáváním učebnic, praktickým nácvikem chování v kostele, poznávání liturgie skrze důstojné slavení liturgických slavností, skrze umění, hudbu a zpěv.

Práce asketické: za mnoho článků z asketiky jmenujme aspoň několik. Téměř všechny byly otištěny v časopisu Svatá Eucharistie. Například příspěvky-*Kněžská poslušnost* (1918), *Svatost oltářní a svátost kněžská* (1928), *Denní zpytování svědomí u kněze* (1930), *Svatý vnější život kněžský* (1928), *Rozjímání kněžské* (1929), *Kněžské exercicie, jejich význam* (1930), *Devatenáct století Nejsvětější svátosti a svatého kněžství* (1934) a dále například *Myšlenky svatého Jana Zlatoústého*

o *kněžství* v Almanachu českobudějovických bohoslovců z roku 1913. Bylo by možné jmenovat mnoho dalších článků a promluv, jejich počet dosahuje téměř třiceti. Další skupinou mohou být Rebanovy **úvahy o kněžském dorostu**: v důsledku mnoha společenských změn došlo k tomu, že v kněžských seminářích bylo od 20. let velmi málo studentů. Karel Reban této problematice věnoval některá svá pojednání. Za všechny jmenujme *Naše hlavní bolest, nedostatek kněžských povolání*, z roku 1923. Dále *Více kněží, více dělníků na vinici Páně*, otištěný v Lidových listech roku 1937. A polemický článek v Kvatembrovém věstníku z roku 1947, *Čím vzniká a čím se ztrácí povolání ke kněžství*.

Články a pojednání z oboru pastorálky: z tohoto oboru Karel Reban také často přispíval do časopisu Svatá Eucharistie. Například studiem *Pastorační cíle doby poválečené* (1919), *Příspěvek k otázce moderní pastorace* (1922), *Kněz a naše doba* (1937), *O tom, kterak učíme modlitbě* (1918), dále například do již mnohokrát zmiňovaného časopisu periodika Na hlubinu příspěvek *Jak píší o kněžích jejich přátelé* (1941), a do Časopisu katolického duchovenstva *Změněná duševní situace a důsledky pro pastorační práci* (1934) a úvaha *Čeho potřebujeme? Námetky a programy* z roku 1943.

Dalším celkem mohou být Rebanovy **práce a pojednání o Katolické Akci**: opět je možné jmenovat příspěvky do periodika Na hlubinu- *Nový katolík* (1944), *Svatý lid* (1945), *Církev a lid* (1940), *Laik a církev* (1940). Dále například *Katolická Akce a liturgické hnutí* ve Sborníku I. liturgického týdne v Emausích z roku 1933. A další pojednání *Katechese- výchovou ke Katolické Akci*, v časopisu Logos z roku 1947. A ve Farním věstníku českobudějovickém příspěvek *Proč se musí katolík zajímat o Katolickou Akci?* (1932).

Mezi nejobsáhlejší skupiny díla Karla Rebana, patří bezpochyby jeho články a pojednání z pedagogiky a o školství, dále historické a jeho náboženské články pro lid. Jejich počet dosahuje celkem přes tři sta.

Články a pojednání historické: Karel Reban psal často o svém vzoru, o Janu Valeriánu Jirsíkovi, jmenujme několik pojednání: *Památce Jirsíkově* v Hlasu lidu roku 1923. Dále pak *Jan Valerián Jirsík, obnovený obraz*, který vyšel ke čtyřicátému výročí umrtí Jana Valeriána Jirsíka (1923), tento článek vyšel přepracovaný jako samostatná brožura roku 1933. A ještě například *V čem byla vlastní velikost Jirsíkova?* Ve Farním věstníku českobudějovickém roku 1933. A ještě několik dalších. Svá pojednání historická věnoval mnohým osobnostem, například napsal vzpomínku na biskupa Šimona Bárta, na monsignora Antonína Melku a na mnohé osobnosti nejen z historie Českých Budějovic- zde například *Jindřich Šimon Baar a jeho dílo*, v roce 1919 uvedeno v několika literárních periodikách a brožurkách. Na závěr jmenujme článek *Po stopách úcty k svatému Auratianu, patronu města Českých*

Budějovic z roku 1918, vydaném v Časopisu katolického duchovenstva, kde se Karel Reban zabýval působením kapucínů v Českých Budějovicích a uložením ostatků svatého Auraciána, místního patrona.²⁹

Články a pojednání z pedagogiky a školství: protože zde vycházel Karel Reban přímo ze své praxe, a pedagogika byla taktéž předmětem jeho hlavního zájmu, odpovídá tomu i množství příspěvků a studií z pedagogiky a školství. Věnoval své články výchově dětí, mládeže, chlapců i dívek (například článek *Mravní cíle výchovy mužské a ženské osobnosti v revue Život*, rok 1934), také psal příspěvky o rodinné výchově (článek *Výchova rodinná, veliký pedagogický problém*, ve Vychovatelských listech roku 1941) a o školství jako takovém (například studie *Československá škola a jak ji pojmají katolíci*, ve sborníku *Dobrá cesta* roku 1938) a školským zákonům. Z jeho díla je patrné, že ani tělesná výchova mu nebyla cizí, věnoval jí několik článků a studií, například *Mravní a kulturní základy tělesné výchovy* ve Věstníku katolického učitelstva, roku 1924. Anebo *Tělesná výchova vskutku výchovou* ve Vychovatelských listech v roce 1933. A také zajímavé pojednání *Tělesná výchova ve světle katolické morálky*, publikována také ve Věstníku katolického učitelstva roku 1931-1932). Karel Reban také psal do časopisu *Česká žena*, kde se ve svých příspěvcích zabýval převážně slušným odíváním a mravopočestností.

Náboženské články pro lid: jak již bylo řečeno výše, i těchto článků a příspěvků existuje velké množství. Karel Reban se snažil zpřístupnit složité teologické věci i laikům, chtěl, aby porozuměli liturgii a aby ve víře vychovávali své děti a upřímně jí žili. Psal o svátcích liturgického roku (*Vánoce, úvaha liturgická* v časopisu *Mládeži československé*, v roce 1917-1918) a snažil se, aby je lidé správně dodržovali. Psal o různých světcích (například *Svatého Františka odkaz naší době*, publikovaný v *Hlasu lidu* roku 1926) a osobnostech (například *Filosofický odkaz Emanuela Rádlu* v periodiku *Katolík* z roku 1946). Je možné sem zařadit i několik Rebanových rozhlasových promluv a různé cykly neotištěných přednášek.

Překlady: k jeho překladům článků, jak bylo řečeno v úvodu k jeho literárnímu dílu, je nutné ještě zařadit překlad kristovského dramatu Emilie Ringseis *Veronika*.

29] Svatý Auracián, patron Českých Budějovic, jehož ostatky byly uloženy v katedrále svatého Mikuláše dne 3.srpna 1670. Více například in *Encyklopedie Českých Budějovic*. 1. vyd. České Budějovice: Nebe, 1998. ISBN 80-238-3392-8.s.483.

Závěrem

V předložené studii jsme měli možnost seznámit se s osobností českobudějovického kanovníka Karla Rebana, s jeho literární činností, učitelskou činností v kněžském semináři a s jeho životním dílem. Touto svou někdy až vyčerpávající činností zanechal nerasmazatelný otisk nejen v církevních dějinách, ale také v dějinách města České Budějovice.

Markéta Holubová: ha-Ro'e. Židovský snář.

Výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'e) opatřený překlady; jazykovým rozbořem; vysvětlivkami a poznámkami.

Chomutov: L.Marek 2013 pro Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze jako 67. svazek edice Pontes pragenses; 214 stran, cena neuvedena. ISBN 978-80-87127-61-2.

Markéta Holubová (MH), vědecká pracovnice katedry biblistiky a judaistiky HTF UK Praha, žačka proferora Vladimíra Sadka a spolupracovnice docenta Bedřicha Noska, publikovala pozoruhodnou studii. Ta je vědeckým příspěvkem k realizaci ideového záměru doc. Noska, který chce judaistiku na HTF směřovat k práci nad klasickými židovskými texty a k jejich zpřístupňování odborníkům „a informované veřejnosti se zájmem o židovství a jeho kulturu“ (3). Monografie má sice ve svém názvu nešťastné a poněkud matoucí slovo „snář“, který vyvolává emoce a nenaplněná očekávání (nejde o esoterickou pomůcku pro výklad snů), ale obsah knihy nenechá nikoho na pochybách o tom, že jde o cenný vědecký příspěvek do judaistického diskurzu, jehož cílem je zpřístupnit způsob uvažování autorů sledovaného traktátu a tříbit myšlení (kultivovat názory) aktuálního uživatele textu (3).

Markéta Holubová hodnotí svou práci jako „krátký exkurz do talmudického traktátu B^erachot (konkrétně do části ha-Ro'e)“ (190), resp. výbor z této části, jejíž název

v překladu znamená „Vidí-li někdo“ (1). Z traktátu B^erachot se věnuje deváté kapitole a v ní jen foliím 55a až 56b. Není v češtině mnoho kvalitní odborné literatury, která by umožňovala kvalifikovaný vstup do myšlení Talmudu a proto je škoda, že se autorka rozhodla publikovat jen část a nikoli celý tzv. *Židovský snář* (folia 55a-57b). Z hlediska uvedení do systematického studia tohoto traktátu i z hlediska uvedení do talmudické hebrejštiny i aramejštiny, jakož i z hlediska studia jevu (snů) v židovství by bylo velmi užitečné předložit celý, touto metodou zpracovaný text.

Způsob zpracování monografie je poznamenán tím, že autorka působí pedagogicky v oboru Judaistika a je zvyklá látku studentům zpřístupňovat. Publikace je tím srozumitelná, přehledná a instruktivní. Nermalou měrou tomu napomáhá i fakt, že sledované talmudické pasáže jsou agadického typu. Ale zejména rozbor (resp. uspořádání knihy) vykládaných pasáží je vůči čtenáři vstřícný¹, bez jakékoli známky exhibice autorky. MH zpracovává látku sledovaných folií následujícím způsobem: nejprve uvede nevakalizovaný text Talmudu spolu s transkripcí (obě s rozlišením hebrejsky a aramejsky psaných částí). Následuje překlad do češtiny a angličtiny (pro to již existují podklady, na něž MH upozorňuje a navazuje). Poslední dvě položky tvoří komentář formou velmi pečlivých výkladových poznámek (jsou vynikající svou šíří rozhledu a didaktickým účinkem) a tabulka nazvaná slovní zásoba a frazeologie. Ta obsahuje podobu každého slova, jeho gramatickou charakteristiku (popis), u sloves kořen a opět překlad nejprve do

1| A lidsky přívětivý (na tom autorce velmi záleží – 2), o čemž svědčí elementy usnadňující studium, jako je soupis zkratk, rejstřík pojmů, formulace svého pracovního postupu (metodologie) a záměru.

angličtiny, pak do češtiny. Právě tato tabulka a výkladové poznámky tvoří těžiště monografie. To čtenáři (zejména studenti) nejvíce ocení. Právě jim totiž Holubová předložila učebnici, která je chytrou formou uvádí nejen do četby Talmudu, ale i do jeho jazyka, aby zvládli četbu Talmudu v originále a pronikli do rabínské aramejštiny a hebrejštiny.

Monografie vykazuje dobrou orientaci v Tanachu a rozsáhlé znalosti midrašické, mystické a judaistické literatury, nutné pro výklad talmudických textů. Obsahuje i cenné informace k dalšímu studiu: soupis použitých odborných zdrojů a předmluvu s rozsáhlým poznámkovým aparátem (v recenzované monografii jsou čtyři poznámkové aparáty), ohlášenou sice jako uvedení do studia fenoménu „*snění a přístupy, jež se k němu v rámci židovství napříč staletími vyskytují*“ (1) v židovství, ale ve skutečnosti obsahující zásadní informace o judaismu, významu hebrejských slov, jeho postavách a o židovské mystice (ve vztahu ke snění), jíž se autorka profesně věnuje.

U tak kvalitní a propracované studie bych očekával jistou terminologickou důslednost při výběru názvů. Proto může vyvolat určité rozpaky užívání sice standardních, ale z židovského hlediska zcela nevyhovujících, nevhodných a poněkud matoucích latinsko řeckých názvů knih Pěti knih Mojžíšových (např. Leviticus 156.166), když existují jak již běžně známé a v tomto typu literatury užívané názvy hebrejské (*vajjikra*) nebo zcela nezávadné (tj. nepředpojaté) názvy české (Třetí kniha Mojžíšova). Vždyť obsahově přece Třetí kniha Mojžíšova není žádný „*Leviticus*“ (aj.)! Spis ohlašující svým názvem

Hospodinovo promluvení (a obsahující Hospodinovy výroky) přece není žádnou knihou pro Lévijsce ani o Lévijských! A stejně tak spis popisující dobu „*na poušti*“ (hebr. *Bam-midbar*) přece není soupis čísel či výpočtů (*Numeri*).

Tuto nedůslednost na druhou stranu vyvažují jak výše zmíněné přednosti recenzované monografie, tak tři pozoruhodné skutečnosti, které bych rád vyzdvihнул. Je to vlastní způsob transkripce jež MH vytvořila a popisuje na str. 3. Pak velmi inspirativní fakt, že MH nijak nepotlačuje pluralitu přístupů, tj. polyvalenci významů sledovaného textu. Ale zcela mimořádná je zejména skutečnost, že MH uvádí překlad i rozbor původního textu i v angličtině, čímž se publikace stává přístupnou i mezinárodně. Způsob, jakým Markéta Holubová české bádání v této oblasti otevřela světu považuji za oceněníhodný.

Stranou pozornosti ovšem nesmí zůstat i výprava, jakou recenzovaná monografie má, neboť tou začíná komunikace se čtenářem. Dvěma podněty oreintují čtenáře už samotné desky této vázané publikace. Na jejich přední lícni straně je kniha opatřena výjevem z Jákobova snu: žebříkem s vystupujícími a sestupujícími anděli. Obraz napovídá (naznačuje), s jakým typem informací (literatury) přijde zde čtenář do kontaktu. Nikoli s magicko rituálními (esoterními) technikami pověrečného zmocňování se svých snů, nikoli s návodem, jak dešifrovat své sny, nýbrž jen se střízlivým náhledem do nadpřirozeného světa (andělé) a do nadpřirozených schopností starých rabinů, kteří viděli víc a dál, ale chránili svou komunitu před fatalismem poselství snů svými racinálními výklady opřenými o důkladnou znalost pí-

semné a ústní Tóry. Čtenář se v monografii tedy setká s náhledem do „*rabínského přístupu ke snění ... a dopadu snů na lidskou psychiku*“ (4).

Na zadní straně straně je vyjádření obou recenzentů. Rabín Daniel Mayer považuje studii za výjimečnou a oceňuje, že se v češtině objevuje odborná publikace, která se věnuje klasické židovské literatuře, tj. Babylónskému talmudu. Doc. Nosek shodně hodnotí práci MH jako mimořádně hodnotnou a jak v české, tak i v zahraniční odborné judaistické literatuře zcela ojedinělou.

Navzdory tomu, že jde o odbornou monografii a vykládané texty jsou poměrně obtížné na překlad (není snadné vykládat texty plné metafor a jinotajů), je zpracování nesnadné talmudické látky nejen dobře přístupné, ale také čtivé a zajímavé. Přeji knize dostatek učenlivých čtenářů a autorce sílu a odvahu k další práci nad talmudickými a mystickými texty.

Jiří Beneš

Alister E. MCGRATH.
Emil Brunner: A Reappraisal.

Oxford, England: Wiley-Blackwell, 2014.
246 s.

Před dvěma lety vyšla v Oxfordu kniha předního světového teologa Alistera E. McGratha o jiném předním světovém teologovi Emilu Brunnerovi. Kniha, která by zvláště tradici husitské teologie rozhodně neměla zůstat opomenuta. Vždyť Emil Brunner je pro husitskou teologii teologem skutečně klíčovým, který ve velké míře ovlivnil její současnou teologickou pozici i v současnosti platnou věrouku.

Kniha není pokusem o komplexní Brunnerovu biografii či úvodem do jeho teologie, ale je zaměřena na osvětlení jeho zásadních teologických prací a pozic v kontextu jeho soukromého, akademického i církevního života, tehdejší kultury, filozofie a teologie i světového politického dění. Cílem je očistit Brunnerovu teologii od nánosů a tradovaných neporozumění a poukázat na validitu a aktualitu jeho teologie pro současnost. Přičemž McGrathovi v žádném případě nejde o nějaké restaurování Brunnerovy teologie v celku a její implementaci do současného myšlení, ale mnohem spíše o vyzdvižení Brunnerových základních postojů, perspektiv a metod, které si i dnes stále udržují svou platnost.

Kniha vznikala, podle McGrathových vlastních slov, celé čtvrt století a to včetně původního výzkumu na Brunnerově mateřské univerzitě v Curychu. Čas a pečlivost, se kterou byla tato práce napsána, se odráží nejen ve srozumitelném a čtivém stylu, ale i v rozsáhlém poznámkovém aparátu, který nás při každé příležitosti odkáže na další zdroje, ve kterých můžeme dohledat podrobnější informace o momentálně probíraném problému a to včetně oblastí, které se zdánlivě jeví jako okrajové.

McGrath představuje Brunnera jako teologa, kazatele a veřejného intelektuála, což jsou kategorie, které jsou z pohledu Brunnerova „eristického“ pojetí teologie neoddělitelné. I osvětlení tohoto eristického pojetí teologie, které je pro Brunnera specifické, se McGrath věnuje. Eristika, jež je dle Brunnera tvrdší než apologetika, ale měkčí než polemika, otevírá nezbytný rozměr teologie, který je nutný proto, aby se nestala pouhou abstrakcí. Úkolem eristiky je kritický dialog s ideologiemi a svě-

tonázory své doby, se současným světem a jeho existenciálními otázkami. To je stavěno do kontrastu s Barthovým exkluzivním důrazem na pouhé Slovo Boží. Brunner říká, že jistě máme mluvit pouze Slovo Boží, ale musíme pamatovat na to, že ho mluvíme ke konkrétním lidem.

Brunner je postaven do kontextu vývoje teologie krize či jinak dialektické teologie, do kontextu jeho vztahu s Barthem, kde je vidět, že teologické pozice obou velikánů se nerozešly až ve chvíli debaty o přirozené teologii, ale že oba stáli na jiných pozicích již od začátku své teologické práce. S tím souvisí také to, že Brunner je dnes stále čten nikoli jako samostatný teolog, ale skrze barthovskou interpretaci, jako oddělivší se od homogenního proudu dialektické teologie. Ten ovšem dle McGratha jako homogenní nikdy neexistoval. Debatě o přirozené teologii McGrath věnuje nemalý prostor, kde mimo jiné osvětluje genezi filologickou, filozofickou i teologickou a objasňuje pozici Barthovu i Brunnerovu, přičemž ukazuje, jak velkou roli v jejich vzájemném vztahu hrál problém komunikace a nepochopení.

V debatě o přirozené teologii, ale i u jiných témat, otevírá McGrath problematiku rozdílnosti myšlení německy a anglicky mluvící teologické provenience, což je pro pochopení Brunnera naprosto zásadní, vzhledem k tomu, že Brunner se pohyboval v obou těchto myšlenkových prostorech a jeho způsob myšlení, nahlížení i řešení teologických problémů je tím nepopíratelně poznamenán. S tím souvisí také skutečnost, že přestože v kontinentální Evropě byl Brunner téměř naprosto zastíněn Barthem, tak v prostoru anglofonním byl naopak i díky svým jazykovým

schopnostem, podle McGratha, teologem, jehož vlivu se ve své době mohl jen těžko někdo rovnat. S touto jazykovou otázkou souvisí také to, že Brunner přednášel i psal, jak německy tak i anglicky, přičemž ne vždy byl první text německý a někdy se původní anglický text ani německého překladu nedočkal. Přesto je němčina stále Brunnerovou mateřštinou, a tak je přirozeně důležitá otázka překladů. Ty jsou často ne úplně dokonalé, říká McGrath, a proto vždy pracuje společně s anglickým i s německým textem. To doplňuje tím, že si sám pro účely napsání této knihy přeložil z němčiny do angličtiny všechny zásadní Brunnerovy spisy.

McGrath se postupně, na pozadí Brunnerových prací a jeho teologického vývoje, zabývá klíčovými tématy Brunnerovy teologie, jako je otázka zjevení ve vztahu k Písmu, poměr mezi Písmem a Božím Slovem, christologie a trinitologie, etika a specifické pojetí přirozeného práva biblicky a reformačně zdůvodněného, teologická antropologie, personalismus a pojetí pravdy jako setkání. Dále rozebírá rozdílné vnímání Kalvína i Kierkegaarda u Brunnera a Bartha, přičemž na rozdíl od Bartha, který vidí Kierkegaardův hlavní přínos v poznání Boha jako totálně jiného, Brunner se zaměřuje právě na subjektivní osobní vztah k Bohu, před kterým nakonec vždy člověk stojí sám jako jedinec. Probírá také téma již zmíněné Brunnerovy eristické a apologetické teologie, výrazné působení v ekumenických vztazích, vztah církve a státu, jakož i pojetí „státu ideálního“, které mělo velký vliv na budování poválečného Německa, otázku vlivů, které formovaly Brunnerovo myšlení a další. Stojí za povšimnutí, že McGrath věnuje

nemalý prostor také jediné Brunnerově práci, která vyšla v českém jazyce, tedy *Unser Glaube* (1935) - *Věřím* (1938).

McGrathův Brunner je skutečně osvětlen z nové a čerstvé perspektivy, která je ovšem pro čtenáře z českého prostředí, např. skrze práce Zdeňka Trtíka, zvláštním způsobem blízká a známá. Vždyť jeden z hlavních Brunnerových přínosů spatřuje McGrath právě v personalistickém důrazu v teologii, v jeho originálním pojetí pravdy jako setkání rozvíjejícím myšlení především Kierkegaarda, Bubera a Ebnera, v pojetí Božího zjevení jako osobního a nikoli mystického či intelektuálního a v pojetí hříchu jako porušení roviny nikoli ontologické, nýbrž vztahové. S tím souvisí i to, že Brunner viděl antropologii jako centrum teologie. Jeho práce *Der Mensch im Widerspruch* (1937) - *Man in Revolt* (1939) zůstává dle McGratha stále jednou z nejlepších teologických antropologií 20. století. Tyto důrazy jsou pro teologa znalého teologie ČČSH důvěrně známé a blízké, a je dobré vědět, že i v současné světové teologii mají svou váhu.

McGrathovi jde o přehodnocení a opětovné probuzení zájmu o teologa, který podle něj nebyl překonán, ale pouze opomenut. Přičemž opomenut byl hned z několika důvodů. Tím prvním je přirozeně Karl Barth. Kvalita, ale ovšem i kvantita jeho teologie, jednoduše Brunnera zastínila. Těmi dalšími je podle McGratha nedostatečná Brunnerova práce s biblickým textem, dále jeho sice přesný a přehledný, ale suchý a řemeslný styl psaní a také Brunnerova nepřilížitá ortodoxnost. Za příklad může sloužit jeho odmítání ztotožňovat Písmo se Slovem Božím nebo třeba problematizace panenského početí a na-

rození. Pro Brunnera je narození z panny mýtus bez historického základu, který nebezpečně podrývá plnost Kristova lidství. Ježíš Kristus měl podle něj otce i matku - byl plným člověkem a přesto plným Bohem. Plnost božství podle něj rozhodně nevyžaduje panenské početí a narození, které je pouze zanesením řeckého mýtu do evangelijní zvěsti a zracionalizováním a zmechanizováním Božího působení.

McGrathovi jde, ale přirozeně také o důvody k probuzení opětovného zájmu o studium Brunnerovy teologie. Vedle již výše zmíněného důrazu na osobní rozměr teologie je to rozšíření perspektivy přístupu k reformované tradici, která je dnes povětšinou nahlížena skrze Bartha. Ale reformovaná tradice není jen Barth a jeho interpretace Kalvína, ale právě i směr, který představuje Brunner. A to nejen ve vztahu k přirozené teologii, v jejíž otázce je, mimochodem dle McGratha, Brunner daleko blíže původnímu Kalvínovu pojetí než Barthova interpretace.

Další jeho přínos je dán právě v otázce zjevení a možnosti poznání Boha. Ten se vyznačuje jistou otevřeností pro přijetí zjevení, která je člověku dána již z jeho podstaty, a která není ani hříchem zrušena. Brunner sice trvá na nemožnosti poznání Boha bez zjevení, zároveň však trvá na tom, že člověk je stvořen tak, aby toto zjevení mohl přijmout. Právě tato schopnost je obrazem Božím v člověku. A protože hřích dle něj nezasahuje člověka ontologicky, nýbrž v oblasti vztahů, tedy ani hříšník nepřestává být člověkem, je člověk schopen toto zjevení přijmout i ve stavu hříchu, ve kterém se nachází.

S jeho eristickým pojetím teologie souvisí hledání střední cesty mezi tím, aby se církve neocitla v kulturním ghettu, ale ani aby se nestala klonem kultury s pouze religiozním nátěrem. Dále rozpoznává potřebnost apologetiky v současné situaci, kdy již nemluvíme k obecně křesťanské společnosti, ale většinou k pohanům. Z toho důvodu evangelium vyžaduje stálou reartikulaci a přehodnocování, přičemž se však nesmí ztratit ze zřetele jeho neměnná a věčná závažnost.

Zajímavé je též jeho pojetí Trojice. Podle Brunnera nauka o Trojici víru neprobouzí, avšak je jejím důsledkem. Nejde o vyznání církve, nejde o něco, co se má zvěstovat a kázat, ale jde o nauku střežící jádro víry. Tajemství Nového zákona není intelektuálním paradoxem trojiční nauky. Tajemství Nového zákona spočívá v Božím vtělení a utrpení na kříži pro naši spásu. Snaha o proniknutí tohoto tajemství rozumem skrze jakoukoli spekulaci je naivní a mylná.

Pro McGratha je také tím nesporně pozitivním na Brunnerovi zdůraznění potřeby dialogu teologie a přírodních věd, které mohou být pro teologii jistým způsobem pomocné.

V neposlední řadě jde McGrathovi také o přehodnocení současného většinového pojetí, podle kterého je Brunner zajímavý pouze jako neúspěšný Barthův protivník ve debatě o přirozené teologii. Dle McGratha

byl však Brunner mnohem víc, a to jak ve vztahu k Barthovi, tak ve vztahu k teologii i jako intelektuál obecně.

McGrathova práce je určitě zajímavá nejen pro nadšeného brunneriána či teologa znalého husitské teologické tradice, ale právě i z pohledu současného zvyšeného zájmu o barthovské bádání, ale i kvůli solidnímu srovnání teologie anglicky a německy mluvícího prostoru, což jsou témata, která celou knihu prostupují. Je samozřejmě přínosná také svým hlavním zájmem, jímž je seznámení se specifickým teologem, který byl, ve své době a ještě i po své smrti, svým pojetím teologie velmi vlivný a hojně reflektovaný, který však byl postupně od 70. let minulého století postupně opomíjen, až se dostal na vedlejší kolej, na kterou jen zřídka někdo zabloudí. Hlavní přínos ovšem vidím v novém náhledu na Brunnerovu teologii postaveném od samého základu a ve vyzdvižení Brunnera, jakožto originálního myslitele a nikoli pouze Barthova nevydařeného pobočníka. Emil Brunner je i dnes teologem, který jistě stojí za čtení a promýšlení, který však bohužel zůstává ve velké míře opomíjen, nikoli pro překonanost jeho postojů, ale kvůli zažitě, často chybné interpretaci, což je jistě kazem teologické gramotnosti naší doby, jež se právě McGrath snaží odstranit. To vše s ohledem na přínos, který pro současnou teologii Brunner měl, má a může mít.

Filip Sedlák