

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

3/2021

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

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

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

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

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

Redakční rada | Editorial Board

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

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

Theological Review has been included in the list of reviewed, non-impact journals published in the Czech Republic and EBSCO database.
Contributions and suggestions should be sent to the editorial board.
Unsolicited manuscripts will not be returned.
All articles in this issue have been reviewed.
The review process is mutually anonymous.
Guidelines for authors are available on the website www.theologicka-revue.cz
This journal is a quarterly. The price of each issue is 78 CZK, VAT included. Individual annual subscription for Czech Republic residents is 312 CZK, VAT and postal service included.
Bank details: Česká spořitelna Prague 4, account no.: 66661389/0800, variable symbol: registration number (from the mailing label)- volume (or the volume number). The editorial board accepts orders for whole volumes and for individual issues.
The journal is distributed by <https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

Theologická revue je zařazena do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR a databáze EBSCO.
Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.
Recenzní řízení je oboustranně anonymní.
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách www.theologicka-revue.cz
Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 78,- Kč, vč. DPH.
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 312,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).
Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).
Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.
Distribuce
<https://www.theologicka-revue.cz/index.php/distribuce/>

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.

Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

3/2021



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	245 – 248
Články Articles	
1. ŠTEFAN ŠROBÁR HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ MYSLENIE THEOLOGICAL THINKING OF HUSSITIES	249 – 257
2. MARTIN KMEC SPÔSOBY ŠÍRENIA TEOLOGICKÝCH MYŠLIENOK A DIEL J. A. KOMENSKÉHO NA ÚZEMÍ SLOVENSKA DO KONCA 17. STOROČIA THE WAYS OF SPREADING THEOLOGICAL IDEAS AND WORKS OF J. A. COMENIUS IN THE SLOVAKIAN TERRITORY UNTIL THE END OF THE 17TH CENTURY	258 – 267
3. ZDENĚK R. NEŠPOR & JIŘÍ VEČERNÍK UDRŽOVÁNÍ CÍRKVE IDEÁLY, Z NICHŽ SE ZRODILA. SOCIOLOGICKÉ SNAHY V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ) CHURCH IS SUSTAINED BY THE IDEALS FROM WHICH IT WAS BORN: SOCIOLOGICAL EFFORTS IN THE CZECHOSLOVAK (HUSSITE) CHURCH	268 – 284
4. MARTIN WEIS VOLNOČASOVÉ AKTIVITY V ČESKOBUDĚJOVICKÉM ALUMNÁTU NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ LEISURE ACTIVITIES IN THE ALUMNAT IN ČESKÉ BUDĚJOVICE AT THE TURN OF THE 19TH AND 20 TH CENTURIES	285 – 291

5. ONDŘEJ HAVELKA	292 – 310
KŘESŤANSTVÍ V AFRICE: TŘI FÁZE CHRISTIANIZACE A SPECIFIKA AFRICKÉ TEOLOGIE I SPIRITUALITY CHRISTIANITY IN AFRICA: THE THREE PHASES OF CHRISTIANIZATION AND THE SPECIFICS OF AFRICAN THEOLOGY AND SPIRITUALITY	
6. ADAM BAUDIŠ	311 – 321
POLITICKÁ NÁBOŽENSTVÍ A NOVÁ NÁBOŽENSKÁ HNUTÍ: PŘÍKLAD NACISMU POLITICAL RELIGIONS AND NEW RELIGIOUS MOVEMENTS: EXAMPLE OF NAZISM	
7. LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK	322 – 337
ANALÝZA A ZHODNOCENÍ DOKUMENTU „O LIDSKÉM BRATRSTVÍ“. DOKUMENT O LIDSKÉM BRATRSTVÍ - II ANALYSIS AND EVALUATION OF THE DOCUMENT „ON HUMAN FRATERNITY“. DOCUMENT ON HUMAN FRATERNITY II	
8. MAGDALENA VYTLAČILOVÁ	338 – 353
KRITICKÁ REFLEXE MONOGRAFIE SANDRY HUEBANTHALOVÉ, READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY: ZÁKLADNÍ PROBLÉMY A VÝHLEDYNA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ REFLECTION OF READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY BY SANDRA HUEBENTHAL: BASIC PROBLEMS AND OUTLOOKS	
9. PAVLÍNA KLIMEŠOVÁ	354 – 358
K JUBILEU RABINDRANÁTHA THÁKURA (1861-1941) ON THE ANNIVERSARY OF RABINDRANATH THAKUR (1861-1941)	
Recenze Book Reviews	
<i>ŘEHÁKOVÁ, Veronika. Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811 – 1889). (Jiří Vogel)</i>	359 – 361
<i>Tomáš Špidlík, Sofiologie Bazila Velikého (Jozef Mário Matiaško)</i>	361 – 362
<i>Alexander J. B. Hampton. Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19. (Ondřej Havelka)</i>	362 – 364
<i>Miroslav VOLF. Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation. (Anna Müllerová)</i>	364 – 365

Se zpožděním se do vašich rukou dostává nakonec o to číslo našeho časopisu. Uvádět příčiny je asi bezpředmětné: všichni, kdo se zabývají v současné době problematikou vydávání knih a časopisů vědí, v čem spočívají. Chceme vás všechny ujistit, že z naší strany děláme, co můžeme. Dbáme v první řadě na to, aby nebyla za žádných okolností ohrožena obsahová kvalita časopisu, ale také jeho vnější podoba. A zde rádi konstatujeme, že vše zatím daří udržet. Pomalu, ale jistě ustupující pandemie koronaviru na konci roku 2021 je příslibem, že přece jen nakonec bude lépe.

Akademický život na Husitské teologické fakultě probíhá standardně, sluší se snad jen připomenout, že v souvislosti s blížícím se koncem volebního období rektora Univerzity Karlovy profesora Tomáše Zimy byly vypsané nové volby. Rektor Zima vykonával svůj úřad po dvě volební období a nemohl podle platného vysokoškolského zákona opět kandidovat. Nová volba se uskuteční v říjnu 2021. Většina studijních oborů na fakultě je řádně akreditována, u některých je třeba akreditace prodloužit: k tomu dojde v následujících měsících. Velký důraz klademe na publikační činnost pedagogů doma i v zahraničí: je to náročný úkol-přesto doufáme, že se nám podaří vyrovnat s úkoly, které před námi stojí. Několik monografií je v tisku, další vznikají.

Článkům, které docházejí do naší redakce, věnujeme maximální pozornost. Chceme zde vyjádřit svůj dík nejen autorům, ale i recenzentům, kteří odvádějí velmi dobrou práci. Bez nich by nebyla možná kvalitní editorská činnost. Vyzýváme vás všechny: máte-li co sdělit, pište. Nejen články, ale také recenze, bez nichž se odborný časopis neobejde. Nedejte se odradit poměrně dlouhou dobou, která uplyne do vydání. Odborný časopis nejsou noviny, ty musí reagovat na události ihned. Máme radost z toho, že autoři článků reagují věcně na připomínky recenzentů a na tomto poli se rozvinul věcný dialog. To nejenom být má, ale být i musí.

Není třeba nijak zdůrazňovat, že dbáme na to, aby i nadále byly v našem časopise prezentovány všechny obory, které zde měly od počátku své místo. Můžeme konstatovat, že se to prozatím daří.

Číslo, které nyní dostáváte do rukou, pokračuje v naší dlouholeté editorské práci. První dva články reflektují českou reformaci a jsou z pera našich slovenských kolegů, což velmi vítáme. **Štefan Šrobár** píše o husitském teologickém myšlení, které se snaží zasadit v závěru svého článku do širšího kulturního a politického kontextu. **Martin Kmenc** z Komenského univerzity v Bratislavě píše na téma, které je stále aktuální: jak se šířily Komenského myšlenky na Slovensku do konce sedmnáctého století. Jeho práce je důležitá pro studium „druhého života“ české reformace po jejím násilné likvidaci v Čechách. Dva autoři sociolog **Zdeněk R. Nešpor** a **Jiří Večerník** publikují důležitý článek o CČSH. Je to pohled „zvenku“,

který zcela věcně upozorňuje na skutečnosti, které mnohým badatelům unikají: „Udržování církve ideály, z nichž se zrodila. Sociologické snahy v ČČSH“. Mezi trvalé spolupracovníky Husitské teologické fakulty patří budějovický profesor **Martin Weis**, který se věnuje životu v českobudějovickém alumnátu na přelomu 19. a 20. století. Pro nás je důležité, že z tohoto prostředí vzešel jeden z prvních významných teologů ČČS(H) Karel Statečný. Rozměr obecné církve prezentuje kolega z Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy **Ondřej Havelka**, který píše o třech fázích christianizace Afriky a zdůrazňuje specifika africké teologie i spirituality. Jsme rádi, že i toto téma se dostává na pořad dne. Na africké křesťanství je třeba ve zvýšené míře myslet v dnešním rychle měnícím se světě. Doktorand UK HTF **Adam Baudiš** se věnuje politickým náboženstvím a novým náboženským hnutím na příkladu nacismu. Jeho přístup k celé problematice je inspirativní. V minulém čísle jsme přinesli první část analýzy a zhodnocení dokumentu „O lidském bratrství“, který připravil **Lukáš de la Vega Nosek**. Dnes otiskujeme druhou a závěrečnou část. Doktorandka naší fakulty **Magdalena Vytlačilová** kriticky reflektuje monografii známé německé badatelky z Pasova Sandry Hübenthalové. S. Hübenthalová s námi již delší dobu spolupracuje a budeme proto očekávat další vývoj této diskuse. Články uzavírá naše absolventka **Pavλίna Klimešová** svým příspěvkem o R. Thákurovi, který rádi otiskujeme nejen proto, že v našem prostředí je tento básník známý díky prof. Trtíkovi. Thákur byl významným myslitelem devatenáctého i dvacátého století. Čtyři recenze pochází z pera J. Vogela, J. M. Matiaška, O. Havelky a A. Müllerové.

Čtenářům přejeme příjemnou četbu a těšíme se na další spolupráci se všemi, komu není „pohybování ducha“ v naší zemi cizí.

Za všechny, kdo na podobě revue spolupracují,
Jan B. Lášek, šéfredaktor

—

With a slight delay, the latest issue of our journal now finally arrives. It is probably pointless to state the reasons: all those who are currently involved with book and journal publishing know what they are. We want to assure you all that we are doing our best. First and foremost, we are making sure that the quality of the content of the journal is not compromised under any circumstances, but also giving attention to its external appearance. And here we are happy to say that everything has been maintained so far. The slowly but surely receding coronavirus pandemic at the end of 2021 is a promise that things will get better after all.

Academic life at the Hussite Theological Faculty of Charles University is proceeding as usual; it is perhaps only worth mentioning that new elections have been called in connection with the approaching end of the term of the Rector of the Charles University, Prof. Tomáš Zima. Rector Zima had been in office for two terms and could not run again according to the current university bylaws. A new election was held in October.

Most of the study fields at the Hussite Theological Faculty are duly accredited, some of them need to be extended: this will happen in the upcoming months. We place great emphasis on the publishing activities of our teachers both at home and abroad: it is a challenging task, yet we hope that we will be able to cope with the priorities ahead. Several monographs are in print, while others are in progress.

We pay the utmost attention to the articles that arrive in our editorial office. We would like to express our gratitude not only to the authors, but also to the reviewers, who do a very fine job. Without them, quality editorial work would not be possible. We urge each of you: if you have something to say, please write. This includes not only articles, but also reviews, which a professional journal cannot do without. Do not be discouraged by the relatively long time it takes to publish. A professional journal is not a newspaper, and it must respond to events immediately. We are pleased to see that authors of articles respond substantively to reviewers' comments, and a substantive dialogue has developed in this field. This not only should be the case, but it must become the standard practice.

It goes without saying that we are making sure that all the disciplines that have had a place in our journal from the beginning continue to be represented. We can say that this has been successful so far.

The issue you are now receiving continues our long-standing editorial practice. The first two articles reflect the Czech Reformation and are written by our Slovak colleagues. Štefan Šrobár writes about Hussite theological thought in which he tries to place within a broader cultural and political context at the end of his article. Martin Kmenc from Comenius University in Bratislava writes on a theme that is still topical: how Comenius's ideas spread in Slovakia until the end of the seventeenth century. His work is important for the study of the "second life" of the Czech Reformation after its violent extermination in Bohemia. Two authors, the sociologist Zdeněk R. Nešpor and Jiří Večerník, publish an important article on the Czechoslovak Hussite Church. It is an "outsider's" view that quite

matter-of-factly points out facts that many scholars miss: “Maintaining Ideals from its Origin: The Sociological Endeavours in the Czechoslovak Hussite Church.”

One of the Hussite Theological Faculty’s permanent collaborators is Professor Martin Weis from Budějovice, who has been researching life in the Czech-Budějovice alumnae at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. It is important for us that one of the first important theologians of the Czechoslovak Hussite Church, Karel Statčný, came from this environment. The dimension of the universal church is presented by fellow Catholic Theological Faculty member Ondřej Havelka, who writes about the three phases of the Christianization of Africa and emphasizes the specificities of African theology and spirituality. We are glad that this topic is also on the agenda. African Christianity needs to be given increased thought in today’s rapidly changing world. Adam Baudish, a PhD student at the Hussite Theological Faculty, discusses political religions and new religious movements using Nazism as an example. His approach to the whole issue is inspiring. In the last issue we brought the first part of the analysis and evaluation of the documentary “On Human Brotherhood” prepared by Lukas de la Vega Nosek. Today we print the second and final part. Magdalena Vytlačilová, a PhD student, critically reflects on the monograph by the well-known German scholar from Passau, Sandra Hübenthal. Hübenthal has been working with us for some time and we will therefore await further developments in this discussion. Our graduate P. Klimešová concludes the articles with her contribution on R. Thákur, which we are happy to print not only because this poet is known in our environment thanks to Prof. Trtík. Thákur was an important thinker of the nineteenth and twentieth centuries. The four reviews come from J. Vogel, J.M. Matiašek, O. Havelka, and A. Müllerová.

We wish our readers pleasant reading and look forward to further cooperation with all those who are not strangers to the “movement of the spirit” in our country.

On behalf of all those who collaborate with the *Theological Review*,
Jan B. Lášek, Editor-in-Chief

HUSITSKÉ TEOLOGICKÉ MYSLENIE

ŠTEFAN ŠROBÁR

stefan.srobar@gmail.com

THEOLOGICAL THINKING OF HUSSITIES

Abstract: Hussite text becomes theological only when it starts reflecting relation of Man to God. Messianism is convinced that a certain nation was entrusted by God with salvation mission among other nations. Even Hussities felt to be „chosen by God“ to amend the church and society. According to Hussities radicals, in 1419-1420 apocalyptic expectations of final fight with Antichrist, second arrival of Christ to the world and establishment of God’s kingdom started to come true. Waldensians lived their protest at the edge of Christianity, which renounced them. Hussities scholars where to provide theoretical expression for Waldensians approach. Hus for Viklef and viklefism gained the effort for moral life of all estates of society, mainly clergy. In Bohemia, Konrad Waldhauser, Milíč from Kroměříž, Matej from Janov were Hus’s predecessors. M. Jakoubek from Stříbro was his own creator of Hussities theology. Possibility of laymen goblet was based on Christ’s words during The Last Supper. Hussitenism played important role in creating modern Czech identity.

Keywords: theological reflection; messianism; Waldensians; Viklef; Hus’s predecessors; lay goblet

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 1, p. 249 – 257.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.1

1 Úvod

Čechy boli na konci stredoveku formálne celé kresťanské. Nie každý husitský text je aj svojím obsahom teologický. Teologický charakter získava vtedy, keď je v ňom reflektovaný *vzťah človeka k Bohu* na úrovni osobnej alebo inštitučnej. Pod vplyvom pohnutých udalostí rodiacej sa a zrodenej *revolúcie* teologické myslenie preniká aj do *svetských prameňov*. „*Teologickú reflexiu možno právom označiť za predpoklad, východisko a nosnú myšlienku celej husitskej doby*“, konštatuje Oto Halama. *Teologická reflexia* vzniká v čase krízy osobnej, inštitučnej a spoločenskej, často v situáciách neistoty, sklamania alebo strachu. Teológ na krízu reaguje tým, že podrobí súčasnú podobu vzťahu *človek-Boh* skúmaniu, odhalí jeho nedostatky a vyzve jedinca, alebo spoločnosť k *pokániu a viere*, teda k úprave pôvodnej, *ideálnej podoby vzťahu*. Sú to spôsoby, ktorými bohoslovie reaguje *na krízu*. Môže ísť o odpoveď *reformnú*, ktorá sa uskutočňuje v hraniciach inštitúcie, odpoveď

reformačnú, ktorá tieto hranice prekračuje a odpoveď *revolučnú*, ktorá spôsobí, že teologická reflexia sa stane impulzom pre vyvolanie *celospoločenských zmien*.¹

2 „Český mesianizmus“ v husitskom programe

2.1 Podstata mesianizmu

V mesianizme vždy existovalo presvedčenie, že niektorý národ dostal od Boha *zvláštne spásne poslanie* medzi ostatnými národmi. Aj husiti sa pokladali za „*ľud vyvolený*“ k náprave cirkvi a spoločnosti. Dôležité pre vznik tejto ideí bolo to, že Hus oveľa viac než Viklef rozšíril myšlienku, ktorá mala veľký sociálne-revolučný dosah. Jej dôsledkom bolo, že poddaný nemusí vždy slepo poslúchať nielen svoju duchovnú, ale aj svoju svetskú vrchnosť.² Mesianizmus bol spájaný len s tými Čechmi, ktorí žili podľa *zásad evanjelia*. Vierou podľa evanjelia bol „*Boží zákon*“ v husitskej interpretácii „*Božej pravdy*“ ako ju hlásal Majster Jan Hus.³ Vďaka *českému mesianizmu* české husitské hnutie neprestalo existovať ani po smrti *Husa a Hieronýma*. Naopak stalo sa ešte mocnejším a prijalo *chiliastické* prvky. Zradikalizovalo sa nástupom *utláčaných a nespokojných* ľudí na vidieku a v mestách. Tieto sily sa stali *aktívne pôsobiacim* činiteľom v českých dejinách. Pomocou obraznej biblickej reči bolo vtedy České kráľovstvo prirovnané k „*apokalyptickej žene, odetej slnkom*“, pripravujúcej sa na pôrod. A aj tento obraz zohral v husitskom hnutí *po Husovi* svoju dejinnú úlohu v tom, že názorne pripomínal českému ľudu pregnantnosť – *tehotenstvo doby* pracujúcej v Čechách a na Morave k skorému nástupu *husitskej revolúcie*.⁴

2.2 Táborské očakávanie kráľovstva Božieho

Husiti príchod apokalyptického veku nielen očakávali, ale v istom zmysle aj prežili. V rokoch 1419-1420 sa podľa husitských radikálnych predstaviteľov začalo plniť *apokalyptické očakávanie* konečného boja Krista s *Antikristom*. Malo dôjsť k druhému príchodu Krista na svet a nastolenie vlády *jeho kráľovstva*. V husitských predstavách ako skoncovať *so starým hriešnym svetom* rovnako ako v predstavách o novom veku blaženosti, v ktorom bude odstránený hriech, bola dominantná *autorita Biblie*, zvlášť tých častí, ktoré vyzývali k priamemu oddeleniu *vyvolených*

¹ HALAMA, O.: *Husitské teologické myšlení*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 401.

² *Husova výzbroj do Kostnice*, 37. In: KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 84.

³ KAŇÁK, M.: *Problém národa a husitství*. In: *Teologická revue*, 1972, č. 6, 172. In: KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 84.

⁴ ŠMAHEL, F.: *Idea národa*, 61. In: KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 84.

od hriešnikov (Dan 2,44; Iz 52,11; Zjv 18,4; Jer 51,6). S veľkým ohlasom sa stretli verše z 19. kapitoly Izaiášovho prorocstva (Iz 19,18), kde sa spomína päť miest, kde vyvolení nájdu útočisko.⁵ Na ich základe hľadali radikálni husiti v Čechách mestá, v ktorých vyvolení veriaci nájdu záchranu. Na základe konečného rozhodnutia malo ísť o *Plzeň, Žatec, Klatovy, Louny a Slaný*. *Chiliastické predstavy* sa stali základom pre najradikálnejšie ponímanie *spoločenskej a cirkevnej zmeny*, lebo zahŕňali *najhlbšie podoby* mocenskej, majetkovej a religióznej transformácie. V najkrajnejšej podobe *husitským radikálom* nešlo len o reformu predošlého či budúceho usporiadania, ale o jeho *odstránenie* a nahradenie iným, lepším. Ten, kto neprijal a nestotožnil sa s *husitským programom*, bol považovaný za *Satana* a apokalyptického draka. Veľká pozornosť bola venovaná aj *kultu eucharistie*. Po zániku prítomného veku a odstránení hriechu malo byť podľa husitských *chiliastických predstáv* vytvorené obnovené *kráľovstvo Kristovo*. Išlo o predstavu aktuálnu už pred februárom 1420, teda v čase keď sa v Čechách šírila zvesť o *bezprostrednom zásahu samotného Krista vo svete*, pri ktorom malo byť odstránené *všetko zlo a hriechy*. Predstava zničenia starého a vytvorenie nového, dokonalejšieho, bezhriešneho veku nezanikla ani po nesplnení temných prorociev. Musel sa len zmeniť pohľad na povahu Kristovho príchodu a jeho prítomnosti vo svete.⁶ Keď husiti hľadali vzory pre svoje konanie a sebaepochopenie používali často *biblický text Nového i Starého zákona*. Bol to napríklad obraz kráľa Dávida, ktorý premohol obra Goliáša, lebo veril v *Božiu pomoc* a preto bojoval víťazne proti vojenskej presile. Bola to inšpirácia aj pre boj husitov.⁷

3 Valdénci a husiti

Husitský radikalizmus sa nevytvoril náhle a neočakávane. Jednu z jeho inšpirácií tvorili tzv. *kacírske sekty* pôsobiace v Čechách už od 14. storočia. Na prvom mieste treba spomenúť *Valdencov*, s ktorými husitské hnutie malo veľa spoločného. Kládli dôraz na *Nový zákon* a odmietali spisy stredovekých teológov, ako aj univerzitnú vzdelanosť. Valdénci tiež odmietali kult svätých, relikvií a obrazov. Popierali účinnosť modlitieb za zosnulých a odpustky, za nepotrebné považovali procesie a púte. Odmietali *cirkevnú hierarchiu*, moc cirkevných hodnostárov, vrátane *moci pápežskej*, zastávali tézu o neúčinnosti *sviatostných úkonov kňaza*, ktorý žije v hriechu a odmietali akýkoľvek cirkevný majetok.⁸ V skutočnosti sa valdénstvu

⁵ HOUSLEY, N.: *Religious Warfare in Europa 1400-1536*, Oxford 2002, s. 106-107. In: CERMANOVÁ, P.: *Husitský radikalizmus*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 96.

⁶ CERMANOVÁ, P.: *Husitský radikalizmus*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 96-97.

⁷ Tamže, s. 97.

⁸ *Quellen zur bohemischen Inquisition*, s. 318-323; SOUKUP, P.: *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*.

otvorili českou reformáciou 15. storočia nové a nebývalé možnosti. Hus teoreticky o valdéncoch vedel. Keďže bol presvedčený o svojej *pravovernosti* odmietal, aby jeho učenie bolo posudzované ako valdénske. Návrat duchovenstva k apoštolskej chudobe žiadal v mene *Kristovej pravdy* a nie na základe valdénskej požiadavky. Až po roku 1412 pravdepodobne vstúpilo valdénske hnutie ako *možná alternatíva* do Husovho myslenia. Pobyt v južných Čechách však pravdepodobne zvýšil Husovu vnímavosť pre valdénsky *ľudový biblicizmus*. Prehľbil jeho presvedčenie, že každý kresťan má nielen *právo*, ale aj *povinnosť* hlásiť sa zodpovedne ku *Kristovej pravde*. Práve vtedy sa stáva Hus významným českým ľudovým spisovateľom. Valdénske myslenie malo určitý *prípravný vplyv* na ľudí, ktorí počúvali Husovo kázanie v čase jeho exkomunikovania z cirkvi. *Majster Jakoubek ze Stříbra* (+1429), po Husovi najväznejší vodca reformného úsilia na univerzite a objaviteľ *záväznosti kalicha pre všetkých kresťanov*, si uvedomil význam valdénskeho hnutia v roku 1415. Valdenci boli pre neho „*v skutočnosti pravé údy Kristove*“, o ktorých veril, že sa už za čias pápeža Silvestra odpútali od cirkvi, ktorá sa stala evanjeliu nevernou. V rokoch mučeníckej smrti *Jána Husa a Hieronyma Pražského* sa vytvorila nová neočakávaná solidarita medzi husitmi a Valdencami. Jakoubek už nechce vymedzovať pojmy *heréza a ortodoxia* vzťahom k *sociálnej autorite* súčasného kresťanstva. Pre pravdu a blud používa výlučne kritériá evanjelia. Valdenci odvážne žili *svoj postoj na periférii víťazného kresťanstva*, ktoré sa ich *vzdalo* a boli zbavení akejkoľvek opory teológie poplatnej moci. Valdénskeho postoja sa teraz mali ujať *husitskí myslitelia* a dať tomuto postoju aj adekvátny *teoretický výraz*. *Jakoubek* chápal svoju úlohu *reformátora* v rámci *celej českej spoločnosti*, za ktorú sa cítil *zodpovedný*. *Jakoubek*, nepriateľ násilia, ako aj *servilnej poddanosti* využil svoju autoritu na *zmiernenie napätia* medzi radikálnym a umiernených smerom husitov. Podľa *Jakoubka* to bola jediná možnosť ako zachovať vplyv a príťažlivosť husitského hnutia vo všetkých vrstvách národa.⁹

4 Viklef a Hus

Viklefove názory filozofické i teologické zahájili po *Petrovi Valdesovi* prvú mocnú vlnu epochy európskej reformácie. Svojim výrazným vplyvom v Čechách na Husa a husitov spoluvytvárali české revolučné hnutie husitské. Hus prijímal s porozumením *Viklefov* boj za nápravu cirkvi, v ktorom videl priamu súvislosť s *českými snahami* o nápravu. Viklef na sebe pocítil dôsledky svojej odvahy a každý, kto sa k jeho učeniu hlásil mohol očakávať rovnaký údel. Skutočné nebezpečné neboli

Praha, 2011, s. 50. In: CERMANOVÁ, P.: *Husitský radikalismus*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 84-85.

⁹ MOLNÁR, A.: *Valdenští, evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, 1973, s. 187-190, 192-193, 195.

Viklefove práce filozofické, ale teologické. Husa pre *Viklefa* a pre *viklefizmus* získavalo jeho úsilie o *mravný život* celej českej spoločnosti. Predovšetkým *kňazi* mali byť svojím príkladným životom *vzorom ľudu*, ktorý im bol zverený. Svojou *vierou* mali odkazovať na *evanjelium*. Hus pod vplyvom Viklefovým prijal s ústredným princípom jeho učenia, s pojmom *Božieho zákona* aj učenie o absolútnom na akýchkoľvek konkrétnych ľudských vzťahoch *nezávislom* „*Božom predurčení*“ človeka ku spásu alebo zatrateniu so všetkými spoločenskými dôsledkami. Prijatím „*predestinácie*“ sa Hus stal *revolucionárom*.¹⁰ Až keď Hus *spolu* s Viklefom pochopil význam *rozumu*, ktorý je schopný *podieľať sa na výklade* Biblie chcel povedať, že *každý človek*, či je predstavený alebo poddaný – môže svojou myslou preniknúť do *Božích právd*. V *spoločenských dôsledkoch* to znamenalo, že o *Božej pravde* prenikajúcej do spoločenských vzťahov ako ich absolútna *etická norma*, teda o „*cirkevnej dogme*“ *spolurozhoduje* aj jednoduchý človek svojím *myslením*, keď ho správne uplatňuje. Hus sa týmto tvrdením stáva slobodným aj v myslení.¹¹ Hus i Viklef boli veľkí a originálni každý iným a *jedinečným spôsobom*. Navzájom sa nezatieňujú, ale dejinne *dotvárajú*. Hus by asi bez Viklefa nebol dosiahol *svoju hĺbku* myšlienkovej *zrelosti* a *rozhodnosti* a naopak Viklef by asi bez Husa nedosiahol svoj európsky význam. Len v tomto vzájomnom, osudovými súvislosťami, okolnosťami doby i spoločensko-ekonomickými zákonmi podmieneného *vzťahu*, stali sa Hus a Viklef veľkými *dejinnými osobnosťami*. Českí univerzitní majstri nepopierali, že pre nich je Viklef „*magister evangelicus*“ evanjeliovým majstrom a ako Hus, aj oni sa Viklefa často vo svojich argumentoch proti *mravne skazenej* cirkvi často dovolávali.¹²

5 Česká reformácia

V Čechách začala *reformácia* o sto rokov skôr než inde v Európe. Jasne zdôrazňovala, že *Kristus* je jedinou hlavou cirkvi a *Božie slovo* jediným pravidlom života a viery. Od počiatku sa stretla s nepochopením celého katolíckeho sveta, takže sa nemohla v plnosti rozvinúť.¹³

5.1 Predchodcovia Husa

V Čechách považujeme za predchodcov Majstra Jana Husa niekoľko horlivých kazateľov. Prvý z nich bol **Konrád Waldhauser**, ktorého povolal do Prahy *Arnošt*

¹⁰ *Husitská ideologie*, 169. In: KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 80-81.

¹¹ Tamže, 108, 164. In: Tamže

¹² KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 70, 80-82.

¹³ ŠOLTÉSZ, Š.: *Dějiny křesťanské církve*. Praha: Kalich, 1971, s. 63.

z *Pardubic*. Svojimi kázňami v Prahe vyzýval k *pokániu* a bol veľmi úspešný. Svedomím českého obyvateľstva Prahy otriasol Moravan **Milič z Kroměříže**. Účinné bolo nielen jeho *burcujúce kázanie*, ale aj príklad *zbožného života*. Zriekol sa vysokých cirkevných hodností a žil v prísnej *sebadisciplíne*. Založil v Prahe útulok zvaný *Jeruzalem*, kde sa modlitbami a prácou pripravovali *padlé ženy* na návrat do spoločnosti. Pri svojom Jeruzaleme vybudoval Milič aj kazateľskú školu. Bol presvedčený, že *mravný úpadok* spoločnosti v tom čase dosiahol vrchol. Proti anti-kristovskému charakteru spoločnosti mali podľa Miliča kazatelia bojovať *Božím slovom* a pápež zvolaním *koncilu*, ktorý mal hľadať spôsob ako dosiahnuť nápravu. Roku 1367 išiel do Ríma, aby presvedčil pápeža Urbana V. o vážnosti doby. Pretože otvorene hovoril o nerestiach kňazov a mníchov bol obvinený z kacírstva. Z obvinenia sa ospravedlňoval za svojej rímskej návštevy, ako aj roku 1374 v Avignone (vo Francúzsku). Tam v tom istom roku aj zomrel. Aj pražský teológ **Matěj z Janova** pracoval na príprave českej reformácie svojimi spismi. Vo svojom spise „Pravidlá Starého a Nového zákona“ vyzýval vrátiť sa k Písmu a poukazoval na apoštolskú cirkev ako vzor pravej podoby cirkvi. Kázal proti úcte *obrazov, sôch a relikvií*. Pred svojou smrťou (roku 1389) však svoje učenie *odvolal*. Myšlienky *Miličove a znalosť Písma* šíril ľudovými spismi juhočeský zeman **Tomáš ze Štítneho**. Kázaním a spismi týchto mužov sa šíriala medzi ľudom autentická *zbožnosť a znalosť Písma*, ktoré pripravovali priestor pre *husitskú reformáciu*.¹⁴ Podľa novších názorov bol M. **Jakoubek ze Stříbra** vlastným tvorcom *husitskej teológie*, ktorá v odlišnosti od katolíckeho učenia vznikala až *po smrti Husovej*. M. Jakoubek ze Stříbra prechádzal ideovým vývojom od náboženského zvrúcnenia, ktoré prevzal od M. Mateja z Janova cez *viklefovský radikalizmus* a hľadanie možnosti pozitívnych ciest v katolíckej cirkvi. Bol ako najuznávanejší Husov pokračovateľ v *Betlehemskej kaplnke* aj nástupca Husových zápasov v husitskom hnutí. Bol predstaviteľom tzv. *revolučného legitimizmu*. Jakoubek zomrel roku 1429 a jeho nástupcom sa stal **M. Jan Rokycana**.¹⁵

5.2 Laický kalich

Husov zápas sa vo svojej vrcholnej fáze odohrával na pozadí zápasu pražských univerzitných reformistov o *laický kalich*. Práve v presadení prijímania eucharistie pod jedným spôsobom v konsekrovanej hostii bolo možné podľa nich preukázať *odklon* vtedajšej cirkvi od apoštolských počiatkov. V prehliadnutí Ježišových biblických výziev, ktoré sa vzťahovali k prijímaniu eucharistie pod *spôsobmi chleba a vína* bolo možné rozpoznať v cirkevnej inštitúcii *ducha Antikrista*. Ako „zjavenie“

¹⁴ Tamže, s. 62-63.

¹⁵ KAŇÁK, M.: *John Viklef. Život a dílo anglického Husova předchůdce*. Praha: Blahoslav, 1973, s. 83.

označil **Jakoubek ze Stříbra** neskôr svoje *poznanie*, ktoré získal štúdiom Písma a diel cirkevných otcov, cirkevných autorít a historických prameňov, ktoré jasne dokazujú odklon rímskej cirkvi od užívania kalicha v pomerne nedávnom čase. Jakoubkovým pričinením bola na jeseň 1414 obnovená prax *laického kalicha*. Bol to nielen protest voči súčasnej cirkevnej praxi, ktorá zdôvodňovala prijímanie pod jedným spôsobom len scholastickou špekuláciou, ale hlavne svedectvo viery **Jakoubka ze Stříbra, Mikuláša z Drážďan** a ďalších učencov v *regeneračný účinok* sviatosti eucharistie v duši každého prijímajúceho. Prijímanie *sub utraque* im bolo ľudskou odpoveďou na zvesť kazateľa, znakom ukončenia doby pokánia a úkonom obnovenia *stavu milosti* v duši prijímajúceho. Prijímanie *sub utraque* súčasne chápali títo učenci ako výraz *poslušnosti Kristovmu zákonu* a ako faktické priblíženie zatiaľ aspoň časti viditeľnej cirkvi k jej *apoštolským počiatkom*. Spolu s milíčovcami videl **Matej z Janova** obrodu cirkvi tiež v *častom, každodennom* laickom prijímaní eucharistie, teda v *bezprostrednom stretnutí* kajúcnika s Kristom a zároveň v rozvíjaní a prehĺbovaní eucharistickej zbožnosti. Veriaci bol pri *prijímaní eucharistie* v kontakte s Kristovým slovom a získaval súčasne *duchovné a reálne spojenie* nielen s Bohom, ale aj s *celou prijímajúcou cirkvou*. Matejov dôraz na *individuálny zážitok* sviatostného prijímania, hlboká úcta k *eucharistii* a *kristologický ráz* kresťanskej zbožnosti vychádzali z jeho vlastného *biblického zakotvenia*. Prax *laického kalicha* vychádzala predovšetkým z Kristových slov prednesených pri Poslednej večeri: „*Jedzte a pite z neho všetci.*“ Celkom konkrétny Kristov príkaz sa nachádza v 6. kapitole Jánovho evanjelia: „*Keď nebude jesť telo Syna človeka a piť jeho krv, nebude mať v sebe život. Každý kto je a pije moju krv, má život a večný a ja ho vzkriesim v posledný deň. Kto je moje telo a pije moju krv prebýva vo mne a ja v ňom.*“ Odporcovia kalicha skoro spoznali, že husitský spásanosný *utrakvizmus* ako zárodok *vnútornej reformy* celej cirkvi a spoločnosti problematizuje postavenie tradičnej *cirkevnej autority*.¹⁶

6 Záver

Husitstvo malo významnú úlohu pri vytváraní *modernej českej identity*. Husitstvo a Jan Hus vždy zostali *symbolom* vo vzťahu k spoločnosti. Odkaz na Jana Husa zaznel nielen počas *pražskej jari*, ale aj vo vnútri *katolíckej cirkvi*. Husovo meno sa spomenulo na *Druhom vatikánskom koncile* v súvislosti s *toleranciou* k iným náboženským konfesiam a *reformou cirkvi*. Hus a husitstvo sú súčasťou jedného príbehu, ktorý je zakotvený v postupne sa meniacom *kultúrno-sociálnom* prostre

¹⁶ HALAMA, O.: *Husitské teologické myšlení*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 404, 406.

dí a *politickéj* situácii. Husitské hnutie je kultúrny, náboženský, sociálny a politický fenomén vo vývoji *českej krajiny* a zároveň v kontexte *európskych* reformných, sociálnych a devočných hnutí. Dôležitejšia než objektívne podmienky sa ukázala *subjektívne pocitovaná kríza* v spoločnosti, ktorá potrebovala nápravu. Už druhá polovica 14. storočia priniesla v českom prostredí novú formu *zbožnosti*, orientovanú predovšetkým na *meditáciu Kristovho utrpenia*, jeho obety a s tým úzko súvisiacej eucharistie. Táto zbožnosť sa priamo spájala s eschatologickými a *ekleziologickými* úvahami. Zvýšené nároky na život podľa *ideálov evanjelia* a ich kritické konfrontovanie s praxou súčasnej cirkvi na prelome storočia sa stali súčasťou *verejnej debaty*. Veľký dôraz sa kládol na *osobnú* aj *univerzálnu spásu*, ktoré sa stali témou v *apokalyptických obrazoch* krízy, zániku a následnej obrody spoločnosti. Šírenie nových často provokatívnych, ale aj meditatívnych námetov pomohli rozvíjajúce sa médiá predovšetkým *kazateľstvo*. Média bezprostredne reagovali na aktuálne dianie v spoločnosti. S týmito reakciami úzko súviselo intenzívnejšie zapojenie *národných jazykov* do komunikácie *náboženských tém*. Iniciatívu v oblasti cirkevnej a spoločenskej kritiky prevzala na počiatku 15. storočia skupina *univerzitných viklefov*, na ktorej čelo sa nakoniec postavil Jan Hus. Jej členovia boli schopní nielen vypracovať princípy *husitského učenia*, ale zároveň slovom, písmom a obrazom osloviť aj širšie *laické vrstvy*. Vo chvíli vyhrotenia situácie v roku 1419 malo hnutie univerzitných viklefov dostatočný myšlienkový potenciál aj mocenskú podporu, aby sa stalo otvorenou revolúciou. Už v priebehu roku 1421 husiti sami *odstránili* svoju *najradikálnejšiu vetvu*, ktorá dôsledným napíňaním *apokalyptických* predstáv prekročila smerovanie hlavného husitského prúdu. O desať rokov neskôr bol *husitský radikalizmus* s konečnou platnosťou *porazený*. Niektoré časti *pôvodného* husitského programu prešli v oslabenej forme aj do usporiadania *pohusitskej spoločnosti* s jej ponímaním viery. V pohľade z perspektívy konca 15. storočia na predošlé desaťročia bojov, sporov a zmierení, majetkových a sociálnych posunov, novátorských impulzov v *teologickom myslení* a zmien v *náboženskej praxi*, vidíme spoločnosť, ktorá sa výrazne *zmenila*. Husitská doba výrazne zmenila cirkevné usporiadania v Čechách. Vedľa katolíckej správy sa v paralelne existujúcich inštitúciách vytvorila správa cirkvi *utrakvistickej*. *Bazilejské kompaktáty* sa síce snažili o začlenenie *utrakvistov* do všeobecnej cirkvi, ale v praxi sa tieto konfesie navzájom skôr vymedzovali. Husitstvo prinieslo trend laických zásahov do náboženských otázok a štruktúry cirkvi, ktoré mali do značnej miery *politický* podtext a charakter. Existencia *husitskej cirkvi* a obhajovanie laického kalicha aj napriek odporu zvyšku západokresťanského sveta zostali

najviditeľnejším a trvalým výsledkom *husitskej revolúcie*. Príbeh husitskej doby je príbehom o *premene spoločnosti* v Čechách pod vplyvom prevratných udalostí aj dlhodobo pôsobiacich trendov.¹⁷

¹⁷ CERMANOVÁ, P.: *Husitský radikalismus*. In: CERMANOVÁ, P. (kol.) (eds.): *Husitské století*. Praha: Lidové noviny, 2014, s. 670-673.

SPÔSOBY ŠÍRENIA TEOLOGICKÝCH MYŠLIENOK A DIEL J. A. KOMENSKÉHO NA ÚZEMÍ SLOVENSKA DO KONCA 17. STOROČIA

MARTIN KMEC

KATEDRA CIRKEVNÝCH DEJÍN EVANJELICKÁ BOHOSLOVECKÁ FAKULTA

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE

DEPARTMENT OF CHURCH HISTORY EVANGELICAL LUTHERAN THEOLOGICAL FACULTY

COMENIUS UNIVERSITY BRATISLAVA

kmec16@uniba.sk

THE WAYS OF SPREADING THEOLOGICAL IDEAS AND WORKS OF J. A. COMENIUS IN THE SLOVAKIAN TERRITORY UNTIL THE END OF THE 17TH CENTURY

Abstract: J. A. Comenius' theological ideas were well-received in the northern regions of Austro-Hungarian Empire (what is today Slovakia). Many of his notable works were spread across the region in various ways. Geographical and language affinity of today's Slovakia, Moravia and the Czech lands constituted optimal conditions for not only cultural, economic, or church relations, but also for personal connections. This was the case especially after the year 1624 and even more after 1628, during the time of religious exile of Czech non-Catholic priests, middle-class, and nobility, following the defeat of the Protestant forces in the Battle of White Mountain.

We examined the main congregations of *Unitas Fratrum* (United Brotherhood) in Slovakia, which helped us appreciate the role of exile print for distribution and popularization of Comenius' practical religious works. The theological tradition of Comenius found several paths into Slovakia. We can detect its presence at Protestants city schools, among students, and individual people. Besides the members of *Unitas Fratrum*, the main role of spreading theological ideas and works of J.A. Comenius can be attributed to the printing of his books and rich contacts between Comenius and people in what is today Slovakia and as well as lower Hungary. The main goal of this paper is to identify and describe the ways of how J. A. Comenius' theological ideas and works spread the territory of Upper Hungary (Slovakia) during the 17th century.

Keywords: John Amos Comenius; Slovakia; Comenius' theology; *Unitas Fratrum*; Czech-Moravian exiles

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 2, p. 258 – 267.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.2

Pod témou článku zahŕňame prezentáciu známych spôsobov kontaktu Jana Amosa Komenského (1592–1670) a jeho diel so slovenským územím v období od pobilohorského exilu približne do konca 17. storočia. Tento kontakt sa realizoval prostredníctvom vydávania Komenského literatúry, cez spoločenstvá a zbory Jednoty bratskej aj jednotlivcov, exulantov aj domácich, ktorí udržiavali s Komenským korešpondenciu alebo sa s ním osobne stretli. Príspevok obsahuje niektoré postavy českých a moravských exulantov žijúcich alebo prisťahovaných

do Horného Uhorska predovšetkým v prvej polovici 17. storočia. Predstavenie histórie bratskej tlačiarne, viackrát meniacej pôsobisko, nám umožňuje sledovať jej príspevok k šíreniu Komenského teologických diel. Okrem toho sú v zábere témy vybraní domáci evanjelickí farári, študenti teológie, budúci učitelia, či iné osoby u ktorých možno nájsť recepciu či reflexiu Komenského teologických myšlienok a to predovšetkým ešte za života Jana Amosa Komenského. Názvy diel sú písané kurzívou, za nimi sú v zátvorke miesto a rok vydania. V prípade neznámeho miesta vydania je v zátvorke otáznik.

1 Šírenie Komenského teologických ideí česko-moravskými exulantmi

Do Uhorska sa ako do blízkej, vtedy ešte pre protestantov slobodnej krajiny, v dvadsiatych rokoch 17. storočia uchýlili najmä meštianski remeselníci a obchodníci z Čiech a Moravy. Udialo sa tak po vydaní nariadení, najprv cisárskeho patentu Ferdinanda II. z roku 1624 o vypovedaní duchovných z krajiny, a potom v roku 1627 vydaním Obnoveného zřízení zemského a Mandátu, ktorý nariadil vyhodenie nekatolíckej šľachty do pol roka. Nastal exil desať tisícov rodín, ktoré museli hľadať útočisko v zahraničí (Lešno, Vratislav atď). Postavenie exulantov charakterizuje ich inštitucionálna nechránenosť, resp. veľmi slabé postavenie organizácie cirkvi - Jednoty bratskej, ale aj iných cirkví v exile a geografickej roztratenosti. Na území Slovenska sa v 17. storočí nachádzalo cca. dve tisíc bratských exulantov, ktorí boli usadení v mestách od Skalice cez Sobotište, Senicu, Trenčín (na tzv. Novej ulici, *Platea nova*), Púchov (v oddelenej obci Moravská ulica), Lednicu až po Markušovce na Spiši.¹ Pritom väčšia časť sa sústredila v troch zboroch – v Púchove asi päťsto, v Lednici a Skalici po tristo.²

V menšej miere na Slovensko prišla aj česká protestantská inteligencia, ktorú so sebou privádzajú slovenskí vzdelanci dovtedy pôsobiaci v Čechách. S ťažkosťami si nachádzali živobytie, uchádzajúc sa o nejaké farárske, učiteľské alebo

¹ ŽBIRKOVÁ, Viera. Činnosť Jednoty bratskej na Slovensku. In: PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku. Zborník materiálov z medzinárodného kolenologického kolokvia konaného v Púchove - Belušíckych Slatinách v dňoch 10.-11. novembra 1998.* [s. l.]: [s. n.], 1999. s. 40-65. ISBN:80-968099-2-X. s. 45. Pobiellohorský exil podľa konfesii predstavuje BERNÁT, Libor. Exulanti z Čiech a Moravy v superintendencii Trenčianskej, Oravskej a Liptovskej (s dôrazom na exulantov náboženskej vlny). *Historia Ecclesiastica*. 2019, roč. 10, č. 1, s. 51-70. Pozn.: Napriek ochote miest, ochrane evanjelických zemeľanov na západnom Slovensku, na Spiši a medzi nimi najmocnejších Rákociovcov, zápasili bratské zbory celé desaťročia o existenciu. Kvôli zákonnej ochrane pri vykonávaní náboženstva sa na synode vo Vlčanoch v roku 1647 spojili s kalvíni, pričom si zachovali svoje bohoslužby a cirkevné poriadky. No keď Habsburgci prestali rešpektovať zákonné články o náboženských slobodách, vydobyté stavovskými povstaniami, sú protestantom vo veľkom odoberané kostoly a ostatný majetok, pod tlakom perzekúcií zanikajú mnohé zbory a medzi nimi už koncom roka 1671 najväčšie bratské cirkevné zbory. Ich duchovní išli znova do exilu.

² ĎUROVIČ, Ján P. Jednota na Slovensku. In: *Jednota bratská 1457 – 1957: Sborník k päťistému výročiu založení.* Praha: Kalich, 1956. s. 239-264. s. 249.

úradnícke miesto.³ Najznámejší pobielohorský český exulant je u nás evanjelik (vydal *Konfesiú Augsburskú* v Olomouci roku 1620) Juraj Tranovský (1592–1637), ktorý sa narodil v ten istý rok ako Komenský a možno deň pred ním. Zbližuje ich aj spevníková tvorba, ktorej sa obaja venovali. *Cithara sanctorum* (Levoča, 1636) bola jedným z prameňov Komenského *Kancionála* (Amsterdam, 1659) a neskorším vydaniám Cithary zas pomohol Kancionál. Obaja poznali vzájomne svoje diela. Cez *Citharu sanctorum*, teda Tranovského kancionál, prešli do súčasného Evanjelického spevníka dve Komenského piesne: 1. *Žel mi, žel, že jsem zhřešil*, v slovenčine „Ľutujem, že som zhršiel“, pod číslom 328. 2. *Má duše, Pána svého chvál*, preložená ako „Duša, Boha oslavuj, chváľ“, pod číslom 342.⁴

Ďalším významným českým exulantom je farár Jakub Jakobeus (1591–1645) z Kutní hory, literárne činný básniky a tiež ako historik, zomrel v Prešove. Literárny dosah na Slovensko mal predovšetkým kázňovou tvorbou v bibličtine Gašpar Motešický (1651–1689), farár českých exulantov v Nemecku. Z chiliazmu v jeho poézii je badať oboznámenosť s Komenského tvorbou⁵, preto ho môžeme na tomto mieste spomenúť tiež.

Okrem nich boli desiatky ďalších, ktorí sa snažili uplatniť ako farári či učitelia a ostať tak pri svojom pôvodnom povolání. Vďaka nim sa Komenský, vtedy už medzinárodne známa a uznávaná osobnosť, stal v Uhorsku ešte známejším. Sú to napr. Komenského spolužiaci Mikuláš Drábik (1588–1671), ktorý žil v Lednici pri Púchove blízko českých hraníc alebo Ján Matthaides st., ktorý pôsobil na východe krajiny a ktorého rovnomenný syn vyučoval na mestskej škole v Prešove. Ďalšími spojivami Komenského so Slovenskom boli príbuzní: Jan Molitor a Jan Efron v Púchove (zachoval sa list od Komenského adresovaný pre neho ešte pred Komenského pobytom v Uhorsku). V Púchove pôsobil ako kňaz Pavel Vetterin z Mladej Boleslavi. Farári Jednoty bratskej sa uplatnili na rôznych miestach Slovenska, predovšetkým na západe, od Skalice po Žilinu, ale napr. aj v okolí Prešova.

³ KUČERA, Matuš. Českí exulanti v Uhorsku. In: J. A. Komenský a slovenská kultúra. Zborník materiálov z medzinárodnej komeniologickej konferencie konanej v Bratislave v dňoch 30.-31.3.1992. Zostavili P. Hrnčiar et al. Bratislava: Univerzita Komenského, 1993. s. 55-59. ISBN 802230669X. s. 57-59.

⁴ *Evanjelický spevník*. 2. vydanie. Liptovský Mikuláš: Tranoscus, 1995. ISBN 80-7140-066-1.

⁵ MAĐAR, Jarolav. *Dejiny slovenského pietizmu a jeho vplyv na spoločnosť a kultúru*. Praha, 2011. Dizertačná práca. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, Katedra historické teologie a cirkevných dejín. Vedúci práce Lašek, Ján Blahoslav. 207 s. s. 56.

Komenský bol v roku 1632 na synode v Lešne zvolený za seniora Jednoty⁶ a za pisára a poverený spolu s Vavrincom Justinom duchovne opatrovať moravských členov Jednoty doma aj v exile, teda aj tých, ktorí boli v Uhorsku. Cez nich sa jeho spisy a myšlienky dostali k slovenským evanjelikom. Fyzicky strávil v Uhorsku len štyri roky, od 1650 do 1654, ale už v prvej polovici 17. storočia bol s exulantmi v kontakte cez listy a poslov.⁷ Keď bol Rákociovcami pozvaný pôsobiť na gymnáziu v Blatnom Potoku (Sárospatak), aby uplatnil svoje pansofické zásady⁸, pracoval práve na reforme švédskeho školstva v Elblagu. Odtiaľ sa v roku 1648 vrátil (druhýkrát) do Lešna, v ktorom strávil celkovo najviac svojich exilových rokov. Tu obdržal ďalšie pozvanie do Sárospataku a rozhodol sa prijať ho. Na svojich cestách do Uhorska⁹ sa zastavil alebo navštívil na území dnešného Slovenska tieto miesta: Skalica (cirkevný zbor Jednoty), Trnava (reformovaný superintendent Caniseus), Senica (zbor Jednoty), Myjava (zbor Jednoty), Nové Mesto nad Váhom (zbor Jednoty), Trenčín (zbor Jednoty), Púchov (zbor Jednoty a príbuzní), Lednica (zbor Jednoty a M. Drábik), Levoča, Prešov, Košice. V Prešove si našiel pomocníka a ďalšieho šíriteľa svojich ideí v žiakovi mestskej školy Michalovi Michalovičovi Sečenskom (autorovi knihy *Světloňoš český*), ktorého si so sebou zobral do Sárospataku, kde mu pomáhal opisovaním kníh.¹⁰

⁶ Funkciu seniora Jednoty prevzal Komenský roku 1632, vtedy sa stal členom Úzkej rady. Uvádza sa, že v Lešne v roku 1648 bol Komenský zvolený za biskupa. Vtedy boli nažive poslední traja seniori celej Jednoty, z ktorých Komenský zomrel posledný, preto sa bežne označuje ako posledný biskup (starej) Jednoty bratskej. Napr. A. Molnár a N. Rejchrtová používajú termín senior, čo bolo tiež zvykom, ale zodpovedalo to pozícii biskupa v iných cirkvách. Pozri: REICHEL, Hellmut. Das Bischoftum der Unitas fratrum. In: Renkewitz, Heinz (ed.). *Die Brüder-Unität*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967. s. 129-133.

⁷ PŠENÁK, Jozef. Jan Amos Komenský a Slovensko. *Naša univerzita*. 1992, roč. 38, č. 7, s. 1. ISSN 1338-4163.

⁸ *Pansofia* sa z gréckej pôvodiny prekladá ako vševeda, ale znamená pre Komenského všeobecnú múdrosť. Je kľúčovou zložkou Komenského všenápravných snáh a zaoberá sa ňou tretia zo siedmich kníh diela *Obecná porada o nápravě věcí lidských* (vznikala v rokoch 1645–1670). Komenskému išlo v pansofii o to, aby človek vedel, poznal a používal všetko, čo potrebuje k dôstojnému životu. Pansofické zásady sú o jasnom a pevnom usporiadaní vecí do poriadku a ich podriadení norme pravdy vecí (večným zákonom pravdy).

⁹ Informácie o troch Komenského cestách cez Slovensko nachádzame okrem iných prameňov najmä v jeho autobiografii *Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo... ad S. Maresium* (Pokračovanie bratského napomenutia o miernení horlivosti láskou, 1669). Česky KOMENSKÝ, J. A. *O sobě*. K vydaniu pripravili Amedeo Molnár, Noemí Rejchrtová. 2. nezm. vyd. Praha: Odeon, 1989. 379 s. ISBN 80-207-0016-1. s. 232-236. Výpis navštívených miest pochádza z viacerých zdrojov: PŠENÁK, Jozef. *Život a dielo J. A. Komenského* [online]. [cit. 2021-10-14]. Dostupné na internete: <https://uniba.sk/o-univerzite/historia/j-a-komensky/zivot-a-dielo-j-a-komenskeho/zivot-vo-vyhnanstve-1628-1670/uhorsko-1650-1654/>; *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Zost. Borislav Petřík. Bratislava: BoPo, 2001. 448 s. ISBN 80-968671-4-8. s. 168.

¹⁰ KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*. Bratislava: SPN, 1970. s. 92.

2 Komenského teologické diela na Slovensku

Povedomie o Komenskom sa významnou mierou šírilo aj vďaka **tlačiarňam** na Slovensku, ktoré rozmnožovali jeho spisy. Jednalo sa o tlačiarne v mestách „Bratislava, Trenčín, Žilina, Levoča a Bardejov“.¹¹ V Trenčíne bola bratská tlačiareň založená v roku 1637 manželmi Václavom a Dorotou Vokálovcami, ktorí mali túto tlačiareň najprv v Senici. Podľa testamentu Václava Vokála zariadenie tlačiarne bolo kúpené za peniaze jeho manželky v Prahe. Po ňom sa majiteľkou tlačiarne stala jeho manželka, Vavrínek Benjamín Vodháj, a po jeho smrti Nikodém Čížek.¹² Fungovala do roku 1664 a za ten čas vytlačila veľký počet školských pomôcok, náboženských spisov, ale i kalendárov či iných typov tlačí (za roky 1637 – 1653 vyprodukovala 200 tisíc strán). Potom ju Čížek pre ekonomické aj personálne problémy predal Pavlovi Vetterinovi z Púchova, cez ktorého sa dostala do Žiliny k Jánovi Dadanovi a od r. 1665 pokračovala v činnosti.¹³

Pre nás je zaujímavé, okrem inej náboženskej literatúry – ako napr. Lutherovho katechizmu, vydanie druhého dielu *Praxis pietatis. To jest Knižky O Cvičení se v Pobožnosti* od Komenského v roku 1640¹⁴, pričom dátum vydania prvého dielu je možný najskôr v roku 1637, keď tlačiareň vznikla. Kniha slúžila pre potreby každodennej osobnej praktickej zbožnosti, bola pôvodne anglickou zbierkou Lewisa Baylyho *Practice of Piety*, ktorú Komenský prepracoval a vydal. Táto duchovná literatúra v češtine bola na Slovensku veľmi používaná a napriek jej väčšiemu nákladu, podľa testamentu V. Vokála 500 – 800 kusov, sa zachovalo len máličko

¹¹ *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Zost. Borislav Petřík. Bratislava: BoPo, 2001. 448 s. ISBN 80-968671-4-8. s. 168.

¹² HLAVÁČOVÁ, Danica. Pramene k dejinám moravských a českých exulantov v ŠOKA v Trenčíne. In PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku. Zborník materiálov z medzinárodného komeniologického kolokvia konaného v Púchove - Belušských Slatinách v dňoch 10.-11. novembra 1998*. [s. l.]: [s. n.], 1999. s. 135-147. ISBN:80-968099-2-X. s. 143-144.

¹³ HORVÁTH, Pavel. Novšie údaje o pobyte českej pobelohorskej emigrácie v Trenčíne a na okolí. In *Trenčín. Remeslá, tlačiarne, architektúra*. Bratislava: ALFA, 1985, s. 164–188. s. 181-186. Podľa Telgárskeho dosiahla produkcia tlačiarne v Trenčíne najmenej 197 diel. TELGÁRSKY, Jozef. Produkcia trenčianskej exulantskej tlačiarne. In *Trenčín. Remeslá, tlačiarne, architektúra*. Bratislava: ALFA, 1985, s. 189-219. s. 189. Sídla bratskej exulantskej tlačiarne podľa Mateja Bela uvádza ĎUROVIČ, Ján P. *Jednota na Slovensku*. In: *Jednota bratská 1457 – 1957*. s. 246-247.

¹⁴ ČAPLOVIČ, Ján. *Bibliografia tlačí vydaných na Slovensku do roku 1700*. II. diel. Martin: Matica slovenská, 1984. s. 594, záznam 1725. Druhý diel Komenského vydania pozostával z prekladu *The Art of Divine Meditation* anglického teológa Josepha Halla. Vydanie v Trenčíne sa niekedy neudáva ako prvé, písalo sa aj o vydaní z roku 1633 s neznámym miestom vydania. Uvádza to napr. KVAČALA, Ján. Slovenské vydania Komenského „Praxis pietatis“. *Archiv pro bádání o životě a spisech Jana Amose Komenského*, VIII, 1925, s. 17-22. s. 17. Cituje tu bibliografické dielo SZABÓ, Károly. *Régi Magyar Könyvtár*, II. Budapest: Akadémia, 1885, s. 135. Čaplovič zistil, že Szabó si pravdepodobne zamenil rok prekladu (1633) za rok vydania. Vid' ČAPLOVIČ, Ján. *Bibliografia tlačí vydaných na Slovensku do roku 1700*. I. diel. Martin: Matica slovenská, 1972. s. 301, záznam cxxi.

úplných exemplárov. Z Praxis pietatis ostali v trenčianskom vydaní len 3 úplné exempláre. Ostatné sú „hodne ošúchané“¹⁵ čo naznačuje intenzívne používanie. Komenského preklad bol pravdepodobne napísaný z reformovaného vydania, ktoré obsahovalo aj časti s ktorými slovenskí evanjelici (luteráni) nesúhlasili. Išlo o dôvody pre svätenie soboty a články v ktorých sa vytykali „podstatné rysy vĕrouky první církve“.¹⁶ Skutil poukazuje na vzájomné používanie duchovnej literatúry medzi bratmi a evanjelikmi a. v. „Bratří se v úzkostech uchýlovali k Praxis pietatis [...], k zpěvům z Cithary sanctorum luterána Jiřího Transocia...“.¹⁷ V 17. storočí sa táto „knižka milostná“ dočkala ešte jedného vydania, v tlačiarni Samuela Brewera v Levoči, roku 1674.¹⁸

V každodennom náboženskom živote na Slovensku sa používali aj ďalšie diela Komenského. *Každodennj Modlitby Křesťanské* (Bratislava, 1665), tiež Komenského piesne¹⁹, z ktorých dve dodnes používané v Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku sú spomenuté vyššie.

Okrem tejto praktickej duchovnej literatúry sa na Slovensku vytlačili aj obidva diely *Truchlivého*²⁰ (Bratislava, 1626)²¹, smutné uvažovanie o hľadaní zmyslu utrpenia jednotlivca i spoločenstva v situácii vojny a ťažkostí s tým spojenými, ktoré svojou relevantnosťou našlo čitateľov aj v prostredí slovenských evanjelikov.

Ďalšie tlačiareň bola v Púchove, kde poznáme kníhtlačiara Václava Krolopa.²² Do Púchova bola tlačiareň privezená v roku 1717²³ práve zo Žiliny, kde jej fungovanie

¹⁵ TELGÁRSKY, Jozef. Produkcia trenčianskej exulantskej tlačiarnie. In *Trenčín. Remeslá, tlačiarnie, architektúra*. Bratislava: ALFA, 1985. s. 189-219. s. 191.

¹⁶ UHER, Jan. Komenského Praxis pietatis. *Časopis Matice moravské*, Roč. 55, (1931), s. 371-417. s. 380.

¹⁷ SKUTIL, Jan. Komenského cesta Slovenskem 1650 a její kulturně politický význam. In: *J. A. Komenský a slovenská kultura. Zborník materiálov z medzinárodnej koleniologickej konferencie konanej v Bratislave v dňoch 30.-31.3.1992*. Zostavili P. Hrnčiar et al. Bratislava: Univerzita Komenského, 1993. s. 126-131. ISBN 802230669X. s. 129.

¹⁸ ČAPLOVIČ, Ján. *Bibliografija tlači vydaných na Slovensku do roku 1700*. I. diel, s. 464, záznam 1341.

¹⁹ VESELÝ, Daniel. J. A. Komenský v tradícii slovenských evanjelikov. In PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku. Zborník materiálov z medzinárodného koleniologickeho kolokvia konaného v Púchove - Beluškých Slatinách v dňoch 10.-11. novembra 1998*. [s. l.]: [s. n.], 1999. s. 66-77. ISBN:80-968099-2-X. s. 67-68. (Dodnes v Evanjelickom spevníku sú dve Komenského piesne, 328 a 342).

²⁰ ČAPKOVÁ, Dagmar. Od czasow Komenskiego do poczatku czeskiego narodowego odrodzenia. In BEČKOVÁ, Marta, BIENKOWSKI, Tadeusz a ČAPKOVÁ, Dagmar. *Znajomosc dzieł Jana Amosa Komenskiego na ziemiach czeskich, slowackich i polskich od polowy XVII wieku do czasow obecnych*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN, 1991, s. 7-21. ISBN 83-900065-0-2. s. 20.

²¹ ČAPEK, Ján B. Komenský a Slovensko. In: *Několik pohledů na Komenského*. Zost. Dagmar Čapková. Praha: Karolinum, 2004. s. 93-116. ISBN 80-246-0721-2. s. 107.

²² KURUCÁROVÁ, Jana. Pramene k dejinám moravských a českých exulantov v Štátnom oblastnom archíve v Bytči. In PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku*, s. 114-125. s. 120.

²³ HORVÁTH, Pavel. Trenčín v období novoveku (1526 – 1848). In: ŠIŠMIŠ, Milan (ed.). *Trenčín: Vlastivedná monografia 1*. Bratislava: Alfa, 1993. s. 73-128. ISBN 80-05-01114-8. s. 116.

spustil vyššie zmienený Ján Dadan.²⁴ Jedná sa teda o pôvodne trenčiansku tlačiareň V. Vokála. Ďurovič ju nazýva „dadanovsko-chrastinovská tlačiareň“,²⁵ ktorá fungovala v susedstve Moravskej ulice.

Komenského diela nevychádzali na Slovensku len tlačou, ale sám Komenský svoje spisy sem aj posielal, pričom takto rozširoval spisy politického charakteru. Protichodné reakcie vyvolalo *Lux in tenebris* (Amsterdam, 1657), kde zverejnil proroctvá M. Drábika o páde Habsburgovcov. Kniha sa objavila na Slovensku okolo roku 1660. Na východnom Slovensku, v Prešove, tieto diela kolovali prostredníctvom evanjelických farárov, maďarského J. Curianiho, nemeckého J. Sartoria a prostredníctvom ďalších osôb – napr. študentov, mešťana i šľachticov, ktorým táto činnosť priniesla riziko súdnych procesov alebo aj skutočné obžaloby.²⁶ Vyvolala však aj opozíciu vnútri evanjelických cirkví aj medzi samotnými bratskými exulantami na Slovensku, hlavne blízko Drábika, v Púchove a v Skalici.²⁷ V kurze propagácie zjavení pokračoval Komenský knihami *Historia revelationum* (Amsterdam, 1659), na Slovensku známe asi už v roku 1660, alebo *Lux e tenebris* (Leiden, 1665). K posledným osobne na Slovensko poslaným spisom patria dve. Prvým je *Voluminis prophetici dimissio* (? , 1667), kde sa znova vracia k téme Drábikových proroctiev, k predošlej spomínanej knihe a vyzýva cisára Leopolda k zastaveniu podpory pápeža, pápeža k obráteniu a svetskú moc k dohode na vykonaní reformácie cirkvi. Druhým je *Angelus pacis* (? , 1667), ktorým volal k jednote a mieru Anglicko a Holandsko, aby „učinili miesto knížeti pokoje Kristu, jenž se již chystá zvěstovat národům mír“²⁸ a ohlasuje pripravovanú *Obecnú poradu o nápravě věcí lidských*.

3 Recepčia Komenského teológie

Čo sa týka vzťahu slovenských evanjelikov ku Komenskému, intenzívnejší je na východe krajiny, kde je to vidieť na vyššie spomínanej distribúcií kníh, ale aj pri osobnom styku, o ktorého ďalšej podobe teraz doplníme pár poznámok. Kontakt medzi Komenským a slovenskými evanjelikmi neprebíhal len formou korešpondencie alebo počas Komenského krátkych návštev, ktoré boli úctivo vítané najmä v Levoči a v Prešove. Menší problém so vzťahom k Jednote bratskej a Komen-

²⁴ TELGÁRSKY, Jozef. Produkcia trenčianskej exulantskej tlačiarne. In *Trenčín. Remeslá, tlačiarne, architektúra*, s. 189.

²⁵ ĎUROVIČ, Ján P. Jednota na Slovensku..., s. 262.

²⁶ Pozri KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*, s. 109-130. ČAPKOVÁ, Dagmar. Od czasow Komenskiego do poczatku czeskiego narodowego odrodzenia..., s. 20-21.

²⁷ ĎUROVIČ, Ján P. Jednota na Slovensku..., s. 257-258. KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*, s. 113-116.

²⁸ *Angelus*. J. A. Komenský – život, dílo, odkaz [online]. Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského [cit. 2021-10-27]. Dostupné na: <<https://komensky.mjakub.cz/angelus--idc192>>.

skému mali teológovia filipistického smeru ako flaciovsky ortodoxného, ktorému bola blízkosť Jednoty ku kalvinizmu podozrivá.²⁹ Na Slovensku rástol vplyv a počet stúpencov J. A. Komenského aj po jeho odchode zo Sárospataku. Ešte predtým si Komenského myšlienky aj diela prinášali domov nielen českí a moravskí, ale aj uhorskí študenti, ktorí za ním cestovali najmä do Elblagu. Boli to spišskí Nemci, ktorí sa potom nechali Komenským inšpirovať na školách v Kežmarku, Levoči, Kremnici, v Prešove, Bardejove, Banskej Bystrici i v Bratislave.³⁰ Zo Spiša napr. David Fröhlich a po ňom mnohí iní. Z Liptova Ján Rotarides. Komenského v Elblagu cestou do Kráľovca navštívili Tobias Weis, Ján Regius, Juraj Curiani (neskôr veľký podporovateľ Komenského, aj na tejto ceste niesol pre neho listy) a Martin Madarász. Z detí exulantov chodievali na štúdiá za Komenským do Elblagu Jan Molitor, Jan Sápör (Saporius?) ml., David Cassius. V Lešne boli u Komenského zástupcovia exulantov zo Slovenska Hronovský, Laurin, Dares.³¹

Okrajovo môžeme spomenúť ďalší prúd Komenského vplyvu, ktorý sa orientoval na školstvo a vychádzal z gymnázia v Sárospataku, prípadne z iných škôl, kde sa začali používať Komenského učebnice. Študenti, ktorí sa potom stali rektormi škôl na Slovensku aplikovali aj na svoje školy Komenského didaktické zásady alebo zaviedli školské zákony, ktoré prebrali zo Sárospataku.³² Už začiatkom 40-tych rokov 17. storočia sa na našich školách používali učebnice J. A. Komenského *Janua linguarum reserata*, *Vestibulum*, *Orbis sensualium pictus*.³³

Vplyv a reflexia Komenského teológie sa dá sledovať na vybraných osobnostiach evanjelických farárov na Slovensku v 17. storočí. Z okruhu pietizmu tu bol Jonáš Bubenka (okolo 1650 – 1705), evanjelický farár, robil drevoryty pre *Orbis sensualium pictus* (Levoča, 1685). Vydal vlastné duchovné piesne (*Auserlesene Geist- und Trostreiche Jesuslieder*. Levoča, 1683). Nevieme, čo privedlo Bubunku k J. A. Komenskému. Možno spolupráca na *Orbis*, ktorého popularita bola pre pietizmus výhodou. V tomto diele nachádza F. Karšai mysticizmus idealistického názoru J. A. Komenského na svet a stvorenie, realizmus existencie a súladu živej a neživej prírody k otázkam človeka a jeho poslania na svete a pietistické prvky

²⁹ Pozri ČAPEK, Ján B. Komenský a Slovensko. In: *Několik pohledů na Komenského*, s. 100-103.

³⁰ VESELÝ, Daniel. J. A. Komenský v tradícii slovenských evanjelikov. In PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku*, s. 70.

³¹ KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*, s. 61-63. O študentoch zo Spiša píše LIPTÁK, Ján. *Geschichte des ev. Lyceums A. B. in Kesmark*. Kežmarok, 1933.

³² DRENKO, Jozef. Vplyv J. A. Komenského na pedagógov v Novohrade. In PŠENÁK, Jozef. (ed.). *Duchovný odkaz Jana Amosa Komenského Slovensku*, s. 148-157.

³³ KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*, s. 161. Stručný výpis kníh používaných na školách v Kremnici, Banskej Bystrici a Banskej Štiavnici má ČAPEK, Ján B. Komenský a Slovensko. In: *Několik pohledů na Komenského*, s. 104-106.

eschatológie.³⁴ V čase levočského vydania *Orbis*, pôsobil v Levoči ako redaktor a korektor tlačiarne Daniel Sinapius-Horčíčka (1640–1688), ktorý tým pádom mohol pracovať s textom. Tiež upravoval Komenského piesne pre vydanie Tranovského *Cithary sanctorum* v Levoči z roku 1684.³⁵ Nad rámec časového ohraničenia témy, do 18. storočia spadá Matej Bel (1684–1749), najznámejší predstaviteľ pietizmu na území Slovenska, ktorého s Komenským spája nielen duchovenská činnosť, ale aj spoločný záujem o pedagogiku, ktorú mohol realizovať na gymnáziu v Banskej Bystrici a na evanjelickom lýceu v Bratislave. Pestovaniu pietizmu napomáhali aj Komenského spisy, ako o tom vypovedá Samuel Hruškovíc (1694–1748), študent v Banskej Bystrici za rektorátu Mateja Bela, keď vo vlastnom životopise píše, že čítal „zhubné asketické spisy Baylove, Komenského a Kempenského“.³⁶

Záver

Na poli slovenskej literatúry je pôsobenie diela J. A. Komenského už viacerými bádateľmi zaznamenané a svoj oživený ohlas nachádza v Uhorsku po prijatí Tolerančného patentu pred 240 rokmi u osvietenecých autorov, pedagógov a znova v 19. storočí pri národovcoch, básnikoch romantizmu, ale aj vo vedeckej bibliografickej práci Ľudovíta Vladimíra Riznera. Moderným dokladom rozšírenosti Komenského tradície sú najmä naše školy a Univerzita Komenského v Bratislave, ktorá svoj názov dostala pri vzniku v roku 1919. Predtým než prišli generácie, ktoré nezažili Komenského ani jeho dobu, bola tu generácia ich predkov v 17. storočí. Boli to jednak exulanti z Jednoty bratskej alebo evanjelici, medzi nimi Komenského príbuzní v Púchove. Práve púchovskí aj iní moravskí bratia mali spolu s jeho spolužiakom Mikulášom Drábikom záujem na Komenského účinkovaní v Uhorsku, na gymnáziu v Sárospataku. Aj tento pobyt v rokoch 1650–1654 pomohol upevniť kontakty v Uhorsku a na území Slovenska. J. A. Komenský udržiaval korešpondenciu so svojou cirkvou v Uhorsku ako duchovný správca moravských členov Jednoty, tiež bol v kontakte s domácimi osobnosťami, jeho priaznivcami v Prešove a okolí z duchovného i laického stavu. Domáci uhorskí študenti aj študenti exulantov distribuovali jeho spisy. Najmä učebnice *Janua*, *Vestibulum a Orbis* sa skoro rozšírili v školách v evanjelických mestách. Z náboženských diel, ktoré nás v prvom rade zaujímali, našli recepciu praktické diela, najmä *Praxis pietatis a Každodennj Modlitby Křesťanské*, v čom zohrali podstatnú úlohu tlačiarne v Bratislave, Levoči

³⁴ KARŠAI, F. *Jan Amos Komenský a Slovensko*, s. 197-198.

³⁵ ČAPEK, Ján B. Komenský a Slovensko. In *Několik pohledů na Komenského*, s. 106. A: MOCKO, Ján. *Historia posvätej piesne slovenskej a historia kancionálu*. Liptovský Svätý Mikuláš: Transcius, 1909. Kap. Ôsme vydanie z r. 1684.

³⁶ MAĐAR, Jaroslav. *Dejiny slovenského pietizmu a jeho vplyv na spoločnosť a kultúru*, s. 12. Pozri celé cit. dielo.

a exulantská v Trenčíne. Komenského diela a piesne boli spracovávané evanjelickými farármi Jonášom Bubenkom a Danielom Sinapiom-Horčíčkom. Nad rámec rozsahu článku zasahuje vplyv Komenského na slovenský pietizmus, najmä cez Mateja Bela, ale pozitívny vzťah ku Komenskému mal aj ortodox Daniel Krman ml.

Štúdia bola vypracovaná s príspevom Grantu UK/404/2021 Teologické idey J. A. Komenského a česko-moravský exil na Slovensku.

UDRŽOVÁNÍ CÍRKVE IDEÁLY, Z NICHŽ SE ZRODILA. SOCIOLOGICKÉ SNAHY V CÍRKVI ČESKOSLOVENSKÉ (HUSITSKÉ)

ZDENĚK R. NEŠPOR & JIŘÍ VEČERNÍK

SOCIOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR

INSTITUTE OF SOCIOLOGY CAS

zdenek.nespor@soc.cas.cz

jiri.vecernik@soc.cas.cz

CHURCH IS SUSTAINED BY THE IDEALS FROM WHICH IT WAS BORN: SOCIOLOGICAL EFFORTS IN THE CZECHOSLOVAK (HUSSITE) CHURCH

Abstract: The Czechoslovak (Hussite) Church was established in the 1920 as a result of unsatisfied ideological and canonic demands of a part of the Roman Catholic clergy, and national and religiously liberal moods of the public. The church was therefore occasionally accused of populism, and the sociological interests of church leaders should be understanding in this respect. The authors studied the sociological efforts of church members and relevant publications, and although they state that religious statistics and sociology developed in the church in its first decades, its sources were different and the application rather exceptional. The efforts started in (attempts at) sociology of clergy, and the latter important authors František M. Hník and Vladimír Srb met the academic standards of the discipline in their 1930s and 1940s works. In later years, however, religious sociology in the church disappeared, partly due to external reasons (unavailability of sources), partly due to the ideological reorientation of the church itself.

Keywords: sociology of religion; religious sociology; Czechoslovak (Hussite) Church; Czechoslovakia – religion; church membership

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 3, p. 268 – 284.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.3

V politice, ale i v politické filosofii, politologii a jejich historickém zhodnocení bývá často – v nejrůznějším smyslu a s širokou plejádou intencí – opakován výrok z Masarykovy abdikáčnické řeči: „státy se udržují těmi ideály, z nichž se zrodily.“¹ Platí to i o dalších sociálních organizacích? Můžeme letmo nastíněnou představu někdejšího sociologa a jednoho z nejvýznamnějších českých náboženských myslitelů moderní doby vztáhnout i na církve? A konkrétně na Církev československou (husitskou), jejíž vznik byl podmíněn moderní československou

¹ MASARYK, Tomáš G., *Cesta demokracie IV. Projevy, články, rozhovory 1929–1937*. Ústav T. G. Masaryka, Praha 1997, s. 451.

státností a která se současně k Masarykovi přímo hlásila?² Můžeme konečně to, že jedním z popudů ke vzniku církve byla dotazníková anketa Bohumila Zahradníka-Brodského³ a její diskuse na schůzi Jednoty katolického duchovenstva v lednu 1919 a v následujících měsících, která o rok později vyústila v hlasování na schůzi Klubu reformního duchovenstva, jímž byla nová církev založena,⁴ považovat za dostatečně průkazný zakladatelský „sociologický ideál“?

Následující text si neklade za cíl definitivně odpovědět na tyto velké otázky. Chceme však ukázat, že v průběhu stoletého teologického a organizačního vývoje Církve československé (husitské) se uplatnily rovněž statistické a sociologické snahy, pokusy a argumenty, že církev nebo alespoň někteří její ideoví vůdci a členové pracovali se statistickými údaji a empirickými výzkumy, že reagovali na doporučení meziválečné sociologické vědy: „Sociologie dává ... nový základ vysvětlování náboženských jevů, a to i velikých hnutí a světových institucí i jako projevů života skupinového nebo individuálního. Theologii podává tím vítanou pomoc k vědeckému pochopení nezákladnějších životních prvků jejího oboru. Ovšem představuji si, že theologii zde není vyhrazen úkol pouze pasivní, že není na ní jen, aby přijímala, co jí jiná věda ze svých výtěžků podává.“⁵ Současně chceme tyto snahy zhodnotit v kontextu nedávno zpracovaných dějin české sociologie⁶ a tím ukázat jejich nejdůležitější výdobytky i limity.

Anketa Zahradníka-Brodského a další pokusy o stavovskou sociologii duchovních

První případ sociologické snahy, nebo spíš použití sociologického nástroje – písemné ankety, která pak byla statisticky zhodnocena – vznik Církve československé

² Na tomto místě není třeba rozebírat komplikovaný vztah ČČS(H) k T. G. Masarykovi a vice versa, z novější literatury upozorňujeme alespoň na BUTTA, Tomáš, *Tomáš G. Masaryk a Církev československá husitská. K 100. výročí republiky*. ČČSH, Praha 2018.

³ SCHULZE WESSEL, Martin, „Tužby katolického duchovenstva a založení Československé církve. Dotazníková akce Bohumila Zahradníka-Brodského 1918.“ Pp. 245–254 in Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.): *Bůh a bohové. Náboženství a spiritualita v českém 19. století*. KLP, Praha 2003.

⁴ Srov. známý výklad PEROUTKA, Ferdinand, „Vznik Československé církve.“ Pp. 885–903 in Týž: *Budování státu III*. Lidové noviny, Praha 1991. Z novější historické literatury: FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. L. Marek, Brno 2001; JEREK, Daniel, *Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019; MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918–1924)*. L. Marek, Brno 2005; Týž, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920–1924*. Univerzita Palackého, Olomouc 2015.

⁵ MACHOTKA, Otakar, „Význam sociologie pro studium theologické.“ *Kalich* 13, 1929, 4, s. 97–104. zde s. 100; k dobové sociologii náboženství srov. NEŠPOR, Zdeněk R., „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 4, s. 447–468.

⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol., *Dějiny české sociologie*. Academia, Praha 2014.

vlastně předcházel, jednalo se o již zmíněné dotazníkové šetření římskokatolického faráře v Ouběnicích a současně populárního spisovatele Bohumila Zahradníka-Brodského, jímž chtěl na podzim 1918 zjistit názory kolegů duchovních na církevní reformy.⁷ Sám přesvědčený reformista (a tajný manžel spisovatelky Anny Plešingrové a otec jejího dítěte) měl za to, že konec války a vznik národního československého státu dávají prostor k úpravám církevních zvyklostí i kanonického práva, které si přeje významná část kněží, a že tomuto hlasu nenaslouchá nejen církevní hierarchie, ale ani vedení Jednoty katolického duchovenstva. Podařilo se mu sice získat odpovědi jen poloviny oslovených a anketa byla zjevně nereprezentativní i z dalších důvodů (neúčast jiných než českojazyčných respondentů, slabší účast vyššího kléru ad.), i tak však zpracovával odpovědi více než dvou tisíc osob (2072) na sedm otevřených otázek vztažených k potenciálním reformám.⁸

Rušná poválečná doba spolu s palčivostí, s níž významná část nižšího kléru stávající stav církve vnímala, vedly k tomu, že tři čtvrtiny respondentů souhlasily s úplně všemi navrženými reformami. Zatímco podpora demokratizace církve a lepšího hmotného zabezpečení duchovních byla téměř sto procentní, stejně jako v případě českých bohoslužeb, větší míru nesouhlasu vyvolaly otázky spojené se zrušením stavovských specifik – celibátu, kolárku, holení –, a to především kvůli obavám ze ztráty prestiže. I v těchto případech, kde se rovněž projevil regionální rozdíl (větší konzervativnost moravských kněží), nicméně nešlo o víc než pětinu respondentů. Zahradník-Brodský proto v uvedeném referátu na schůzi Jednoty katolického duchovenstva hřimal, že celá masa duchovních jednoznačně podporuje okamžité, radikální reformy. Nebyla to tak úplně pravda. I když odhlédneme od nereprezentativnosti ankety, kvalitativní zhodnocení odpovědí na otevřené otázky totiž ukazovalo, že významná část „reformistů“ podmiňovala jakékoli změny souhlasem církevní vrchnosti. Tomu zjevně odpovídala skutečnost, že i když se o reformních požadavcích po celý rok 1919 bouřlivě diskutovalo, papežské a arcibiskupské ne dokázalo většinu kléru odradit a založení Církve československé

⁷ „Referát přednesený v Praze na valné schůzi československého duchovenstva dne 23. ledna 1919 farářem a spisovatelem Bohumilem Zahradníkem-Brodským.“ *Právo národa* 2, 2019, č. 1–2, příloha, s. 1–13. Anketa i její výsledky jsou popsány v citovaném článku SCHULZE WESSEL, „Tužby katolického duchovenstva“; podrobněji TÝŽ, *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922*. Oldenbourg, München 2011, s. 249–262; autor přitom ukazuje, že zatímco v americké (proto-)sociologii byla podobná šetření již sto let poměrně běžná, v Evropě jich bylo mnohem méně a v případě postojů římskokatolických kněží šlo o zcela výjimečnou záležitost.

⁸ Jednalo se o zrušení patronátního práva, volbu biskupů, demokratizaci řízení církve, lepší zaopatření a penze duchovních, bohoslužby v mateřském jazyce, zrušení kněžského celibátu a povinného nošení kolárek a holení kněží.

(husitské) o rok později odhlasoval jenom zlomek a jejími prvními kněžími se stalo ještě méně původně římskokatolických duchovních.⁹

Anketa současně jednoznačně refletovala stavovská specifika. I když její respondenti chtěli církev modernizovat a demokratizovat, mělo se tak dít výlučně prostřednictvím kněží, nikoli laiků. Tak tomu bylo i v případě těch nejdohodlanějších, kteří následně založili Církev československou (husitskou) a jejím prostřednictvím se pokusili provést „novou českou reformaci.“ O té hovořil již Zahradník-Brodský, nakonec stoupenec „umírněnější verze“ v podobě příklonu k pravoslaví, stala se však leitmotivem celého nového církevního hnutí;¹⁰ ostatně Hus a většina jeho následovníků ve středověku v rozchodu s římskokatolickou církví rozhodně nezašli tak daleko, jako pozdější evropská reformace. Příklon k „husitství“ – do oficiálního názvu církve se přitom tento přídomek dostal teprve po půlstoletí, v jiné souvislosti¹¹ –, nebo v ještě mírnější verzi k národní cyrilometodějské tradici,¹² měl být obranou před „upřílišněností“ – protestantismem. Tento postoj přitom dokládá další, tentokrát – dnešní terminologií – kvalitativní výzkum, který v letech 1923–24 provedl maďarský exkněz Ambrose Czako. Z pověření britských nonkonformistických Selly Oak Colleges projel nástupnické státy po habsburské monarchii, aby popsal v nich probíhající náboženské změny a potenciální zájem o rozšíření protestantismu.¹³

I když Czako z pochopitelných důvodů věnoval největší pozornost Maďarsku, respektive celému prostoru někdejších Uher, převratné náboženské změny v českých zemích nemohl nezaznamenat a kromě výsledků prvního československého censu a Masarykova (předválečného) antiklerikalismu věnoval pozornost hlavně založení Církve československé.¹⁴ Zjevně přitom vycházel z jejích publikací a rozhovorů s jejími duchovními, dokonce do té míry, že mylně interpretoval Masarykovu odtažitost vzhledem k nové církvi jako jeho podporu ortodoxního (Pavlíkova/Gorazdova) směru.¹⁵ Přes tuto a další dílčí chyby v Czakoově rozboru, stejně jako přes zjevné přecenění „nové české reformace“ na úkor dalších probíhajících náboženských změn, respektive naopak právě pro ně, můžeme jeho komparativní

⁹ Dalším důvodem byly ovšem oprávněné obavy ze ztráty hmotného zabezpečení a sociální pozice, k secesi naopak přispívaly dřívější morální a kanonickoprávní kolize – část duchovních zakládajících ČČS žila v tajných manželstvích, případně měla i děti.

¹⁰ MAREK, *Česká reformace 20. století*.

¹¹ HOBZA, Radek, „K názvu ČČS ‚husitská‘.“ *Theologická revue ČČS* 2, 1969, s. 26–29, 46–53.

¹² S touto intencí mírnila redakce *Práva národa* vyznění referátu Zahradníka-Brodského, viz „Referát přednesený v Praze,“ s. 13.

¹³ CZAKO, Ambrose, *The Future of Protestantism with Special Reference to South-Eastern Europe*. G. Allen, London 1925.

¹⁴ *Ibid.*, s. 69–79.

¹⁵ *Ibid.*, s. 77.

výzkum, ve své době rovněž zcela ojedinělý, považovat za další případ „stavovské sociologie“ mezi československými duchovními. Ani on však nezůstal posledním.

Mezi studenty teologie a novými kněžími Církve československé (husitské) v meziválečném období bylo i několik zájemců o sociologii, ať už je uchvátila institucionální podpora tohoto oboru v tehdejší Československu,¹⁶ propagace v nekatolickém tisku¹⁷ nebo osobní vazby – jednou z klíčových osobností meziválečné české sociologie byl I. Arnošt Bláha, někdejší římskokatolický bohoslovec, v roce 1899 vyloučený ze semináře pro podporu modernismu. Příkladem myslitele, který chtěl kombinovat teologii se sociologií (včetně studia obou oborů), byl přitom ambiciózní Jaroslav Šíma, v první polovině třicátých let jeden z vůdčích představitelů mládeže Církve československé a redaktor časopisu *Rozsévač*.¹⁸ Na stránkách *Náboženské revue ČČS* (později i knižně) Šíma v roce 1937 vydal první český pokus o samostatnou práci ze sociologie náboženství, text *K sociologii duchovního*.¹⁹ V souboru několika kratších úvah napřed zdůvodňoval význam sociologie pro teology, aby se pak podrobněji věnoval jejímu (z jeho hlediska) nejvýznamnějšímu tématu, sociologii mladého kněze, a v dovětku interpretoval zjištění Antonína Obrdlíka o sociální prestiži duchovních z nedávno publikované práce o prestiži povolání.²⁰

Originální část své práce, sociologii (mladého) duchovního, Šíma založil na pozorování a nesystematických rozhovorech s bohoslovci v období svých vlastních teologických studií, respektive vojenské služby. Vypovídal tak údajně o 47 bohoslovcích a 165 mladých kněžích, i když obtížně verifikovatelná metoda výzkumu byla vysoce problematická již v jeho době. Přesto poměrně přesvědčivě ukázal, že římskokatoličtí kněží se považují a jsou považováni za svébytný stav, zatímco míra výlučnosti duchovních dalších církví je nižší. Duchovní etablovaných církví, římskokatolické i slovenské evangelické, měli sice vyšší sebevědomí i lepší postavení ve společnosti, avšak hůř na tom byli s obecným přehledem, včetně hlubších znalostí „náboženské konkurence“. Četli breviář – „u evangelíků je jistou obdobou katolickému breviáři četba bible, jenže je nepovinná a tudíž také méně

¹⁶ Srov. NEŠPOR a kol., *Dějiny české sociologie*, s. 121–221.

¹⁷ Např. výše citovaný Machotkův článek (MACHOTKA, „Význam sociologie“), ale i obecnější texty I. A. Bláhy, E. Chalupného, O. Machotky a Z. Ullricha a dalších.

¹⁸ Šíma v roce 1935 kvůli vnitrocírkevním sporům přestoupil do unitářské náboženské společnosti, přičemž i v ní zaujal významné ideologické a organizační místo; k jeho životu a dílu podrobněji NEŠPOR, Zdeněk R., „Sociolog(ie) mezi kolárkem, hákovým křížem a rudou hvězdou: Jaroslav Šíma v dějinách české sociologie.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 47, 2011, s. 967–989.

¹⁹ ŠÍMA, Jaroslav, „K sociologii duchovního.“ *Náboženská revue ČČS* 9, 1937, s. 165–167, 223–227, 279–283; TÝŽ, *K sociologii duchovního*. Akademický dům, Praha [1937].

²⁰ *Ibid.*, s. 11–12; srov. OBRDLÍK, Antonín, *Povolání a veřejné blaho. Prestiž povolání a veřejné blaho ve světle sociálních postojů*. Orbis, Praha 1937.

často vyhledávaná“²¹ – a rodokapsy, tíživě na ně doléhal požadavek celibátu nebo, v případě necelibátních církví, příkladné monogamie.²²

I když tato zjištění nebyla ve svém celku příliš překvapivá a metoda sběru dat byla vyloženě sporná, je třeba připustit, že pro poznání názorů, představ i sociálního fungování meziválečných duchovních různých církví udělal Jaroslav Šíma velký kus práce, ve své době v evropské sociologii ojedinelé. Jen je škoda, že hlouběji nediferencoval mezi jednotlivými církvemi a současně nesledoval sociodemografické, případně i další charakteristiky svých respondentů. Metodologické nedostatky měly i jeho pozdější ankety mezi žáky a studenty, z nichž vytěžil představu o zájmech a preferencích těchto skupin (včetně zájmů náboženských, které ovšem zjevně interesovaly víc badatele než respondenty výzkumů),²³ cenné opět především dokumentárně. Jeho pokusy o porozumění krizi religiozity v moderním světě vedly k přesvědčení, že pro sociologa je nejdůležitější studium moderních náboženských směrů, „které neusilují o podřazování jiných kulturních serií [= institucí a jejich systému] pod náboženství, [čímž] začíná se nám rýsovat vlastní podstata náboženství“;²⁴ kapitalizací tohoto poznatku byl Šímův vlastní přechod k unitářům a snad i pozdější komunistické přesvědčení. Kdyby přitom Šíma svou duchovní cestu explicitně refleктоval, mohl se stát jedním ze zakladatelů moderní auto-sociologie – i když v dobovém nastavení akademického provozu by mu takovýto článek nejspíš nikdo neotiskl. Takto šlo z hlediska vývoje sociologického myšlení v Církvi československé (husitské) jen o poslední pokus o stavovskou sociologii sacerdotální vrstvy, přičemž v meziválečném a krátce poválečném období se místo toho výrazněji uplatnily snahy o reflexi početního rozmachu celé církve.

Sledování členské základny a její analýza

Jako církev „nové české reformace“, aspirující na dominantní postavení, nebo přinejmenším inkluzivistická „lidová“ církev, již se Církev československá (husitská) stala, usilovala o zjištění početního stavu své členské základny a její prezentaci na stránkách oficiálního církevního časopisu *Český zápas*. K tomu vedly dvě cesty, jednak využití dat ze sčítání lidu, které až do počátku komunistické diktatury

²¹ ŠÍMA, *K sociologii duchovního*, s. 6.

²² *Ibid.*, s. 8. Tématům sexuální morálky v případě budoucích učitelů (včetně katechetů) se přitom Šíma výzkumně věnoval již dříve (ŠÍMA, Jaroslav, „Ideál monogamie v životě a myšlení budoucích učitelů.“ *Sociologická revue* 5, 1934, s. 89–93) a esejisticky i v dalších textech (TÝŽ, *Sexuální revoluce? Sociologický příspěvek k veřejné diskusi o sexuální mravnosti*. Praha 1933; *Pohlaví a společnost. Sociologická úvaha*. V. Petr, Praha 1940).

²³ ŠÍMA, Jaroslav, *Sociologie výchovy*. Česká grafická unie, Praha 1938.

²⁴ ŠÍMA, Jaroslav, „K současné krizi křesťanství.“ *Sociální problémy* 4, 1935, s. 31–39; Týž: „Poměr náboženství k filosofii a mravnosti s hlediska sociologie.“ *Náboženská revue ČČS* 11, 1939, s. 20–25, 82–84, 159–163, citát s. 22.

evidovalo formální církevní příslušnost (pak byla na několik dekád tato otázka vypuštěna),²⁵ jednak vlastní statistika členské základny a/nebo církevních úkonů, vedená jednotlivými náboženskými obcemi. Obě cesty šlo také kombinovat a obě měly ovšem své nevýhody.

Formální církevnictví, které dobová státní statistika zjišťovala, bylo dáno narozením v příslušné náboženské organizaci, nebo písemným oznámením o přestupu učiněným na okresním (městském) úřadě. Vyžadovalo aktivitu a čas každého (dospělého) přestupujícího k novému náboženskému společenství nebo vystupujícího z církve, přičemž mnoha lidem byl takový úkon lhostejný nebo se ho z různých důvodů obávali – ve výsledku například i mezi členy Komunistické strany Československa „zůstala“ významná část věřících. V případě přestupu ke „konkurenční“ církvi byla asi ochota k formálnímu úkonu – který jediný zakládal právo na uvedení nového vyznání do sčítacího archu, zatímco uvedení „nesprávného“ údaje bylo trestné – vyšší, a tvořící se církev ji podporovala i předtištěním přestupového formuláře ve svém oficiálním časopise,²⁶ k úplnosti však asi měla daleko i zde. Navíc vznik Církve československé nebyl z tohoto hlediska „vhodně načasován“ – k jejímu oficiálnímu potvrzení došlo v září 1920 a sčítání lidu se konalo v únoru následujícího roku, mnozí přestupující proto příslušný úkon vpravdě nestačili (k ČČS(H) se nicméně přihlásilo 523 tis. osob).

„Nedobrého“ výsledku sčítání lidu si bylo vedení církve samozřejmě vědomé, proto se odkazy na statistiku v oficiálních církevních tiskovinách neobjevovaly,²⁷ současně však většina obcí ještě nevedla vlastní registry svých členů. Dílem ostatně asi i proto, že v souvislosti s hledáním ideové orientace církve, především s odchodem Matěje Pavlíka/Gorazda a jeho stoupenců do pravoslavné církve, byla církevní příslušnost některých členů nebo obcí před polovinou dvacátých let nejistá. Vedení náboženských obcí se navíc muselo spoléhat na prohlášení svých členů, jejichž účast na bohoslužbách nebyla povinná a kteří další náboženské úkony využívali jen někdy, proto *Český zápas* příležitostně uveřejňoval jenom informace o pohybu (vzrůstu) členské základny jednotlivých místních obcí jako „pobídku oněm obcím, které snad dosud nedodaly našemu Ústředí potřebných

²⁵ RŮŽIČKOVÁ, Markéta, „Religious Belief of the Czech Population in the 1921–2011 Censuses.“ *Central European Journal of Contemporary Religion* 2, 2017, č. 2, s. 29–46.

²⁶ *Český zápas* 3, 1920, č. 13, s. 5.

²⁷ Naopak je samozřejmě využili římskokatoličtí polemikové, srov. např. CINEK, František, *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925*. Lidové závody tiskařské a nakladatelské, Olomouc 1926. Teprve hlubší demografické analýzy výsledků sčítání, které zpracoval Státní úřad statistický a publikoval ve svých tiskovinách ve druhé polovině dvacátých let, přitáhly pozornost redaktorů *Českého zápasu* a byly bez dalšího v časopise přetištěny: *Český zápas* 10, 1927, č. 20, s. 1; č. 47, s. 3, 7.

dat statistických“, aby tak učinily, neboť „bude toho v blízké době jistě potřeby.“²⁸ Jiné než rétorické pokusy o zobecnění činěny nebyly, naopak lze z frekvence pobídek a nízké obecnosti zveřejňovaných dat usuzovat, že namnoze zůstalo asi jen u přání. Navíc vlastně jediným využitím dat o velikosti členské základny jednotlivých náboženských obcí ČČS bylo propagační tvrzení, že církev od posledního censu roste.²⁹ Podobně bylo možné užít data o počtu žáků a studentů, hlásících se k Církvi československé, ze školských statistik.³⁰

Církev však s napětím očekávala nové sčítání, naplánované na prosinec 1930, které mělo konečně ukázat její „skutečný“ početní stav, respektive vzrůst od prvního československého censu.³¹ K tomu skutečně došlo (podle konečných výsledků počet věřících stoupl na 780 tis. v českých zemích), což dalo prostor nadšeným proklamacím, že v některých lokalitách je ČČS(H) již druhou nejsilnější církví, zatímco jinde vzrostlo její členstvo o stovky procentních bodů.³² Stále se však nejednalo o víc než o přetiskování údajů publikovaných Státním úřadem statistickým, doplněných krátkými procírkevními, někdy vyložené agitačními komentáři. Tyto údaje přestaly být „nebezpečné“ a šlo je dokonce propagačně využít, aniž se však v církvi našel někdo, kdo by se jimi hlouběji zabýval – přestože na nově založené Vysoké škole bohovědné měla být přednášena sociologie náboženství³³ a po likvidaci školy tyto přednášky přešly na evangelickou Husovu fakultu, nadále vychovávající i budoucí duchovní ČČS(H).³⁴

V *Českém zápase* začalo nicméně významně přibývat článků a zpráv reflektujících statistický vývoj církve, a doznaly ještě jednu změnu, začaly být podepisovány. Takřka výhradním autorem se stal jinak neznámý „spolupracovník redakce“, laik Václav Břinčil (případně podepsaný zkratkou V.B.), snad pracovník církevního ústředí nebo učitel, který v následující dekádě na toto téma v církevním tisku publikoval více než dvě desítky textů.³⁵ Přiznaně přitom pouze opisoval údaje, které

²⁸ Např. *Český zápas* 6, 1923, č. 5, s. 7; obdobně č. 35, s. 6.

²⁹ Např. DĚDIČÍK, Fr., „Cifry mluví.“ *Český zápas* 8, 1925, č. 33, s. 2.

³⁰ „Počet příslušníků církve čl. podle jednotlivých roků.“ *Český zápas* 33, 1930, č. 7, s. 55.

³¹ „Nezadržitelný rozmach československé církve.“ *Český zápas* 14, 1931, č. 1, s. 2; obdobně „Přirůstek žactva československého vyznání.“ *Ibid.*, č. 5, s. 37.

³² „Náboženské vyznání ve Velké Praze podle sčítání 2. prosince 1930.“ *Český zápas* 14, 1931, č. 6, s. 47; „Výsledky sčítání 1930 podle vyznání v Čechách.“ *Ibid.*, č. 18, s. 143; „Výsledky sčítání lidu z r. 1930 podle náboženské příslušnosti.“ *Ibid.*, č. 29, s. 232; „Poměr vyznání v ČSR podle sčítání r. 1930.“ *Ibid.*, 15, 1932, č. 38, s. 207.

³³ *Český zápas* 15, 1932, č. 40, s. 322; srov. KAŇÁK, Miloslav, „K historii bohosloveckého studia v ČČS.“ *Náboženská revue ČČS* 21, 1950, s. 336–343.

³⁴ ROSKOVEC, Jan – HALAMA, Ota (eds.), *Sto let evangelické teologické fakulty v Praze*. ETF UK, Praha 2019.

³⁵ „Rozvoj církve československé ve Velké Praze.“ *Český zápas* 15, 1932, č. 5, s. 36; č. 10, s. 77; „Číselný postup církve čl. v Čechách.“ *Ibid.*, 13, 1933, č. 3, s. 19; „Církev československá ve zněmčeném území českém.“

právě vydal statistický úřad, nanejvýš je procírkevně komentoval, ani v tom se však nepokusil jít do větší hloubky. Někdy byly údaje doplněny o lokální data vnitrocírkevní statistiky nebo další dílčí zdroje, ale nabízející se možnosti komentování (ne-li už analýzy) územního členění, národnostního složení nebo dalších charakteristik – dostupných i pokud by autor neměl přístup k primárním datům – zůstaly naprosto nevyužity.³⁶ Jedinou metodou byla propagace a jediným připuštěným trendem – růst.

Zřejmě proto se Břinčil s ohledem na ztrátu pohraničí (tzv. Sudet), Slovenska a Podkarpatské Rusi na konci třicátých let nadlouho odmlčel, třebaže ve svém posledním příspěvku jásal alespoň nad tím, že na Slovensku si církev i při nuceném odchodu Čechů vede v podstatě dobře – byla to ovšem její labutí píseň, protože zanedlouho ji slovenská vláda zlikvidovala. Nebo ještě výrazněji v dřívějším nepodepsaném článku, patrně ovšem opět Břinčilově, v němž autor „chválil“ ztrátu pohraničí jako posílení církve, která se v okleštěné republice stala druhou největší, čímž „vliv a sebevědomí církve ... nesporně stoupne.“³⁷ Reálné i symbolické ztráty, které církev utrpěla, stejně jako nekonání původně plánovaného sčítání lidu v roce 1940 Břinčila nadlouho umlčely. Možná to však bylo i tím, že právě ve válečných letech na stránky *Českého zápasu* vstoupil církevní statistik jinačího kalibru – nuceně přerušovaný student práv, který pracovně a odborně zakotvil ve statistickém úřadě, později jedna z nejvýznamnějších postav české statistiky a demografie druhé poloviny 20. století, Vladimír Srb.

Srbův publikační debut v *Českém zápase* byl nenápadný: krátká glosa o církevních matrikách, jimž je svěřena „sociologická funkce, ... že shromažďují

Ibid., č. 8, s. 59; „Malý statistický rozbor.“ *Ibid.*, č. 10, s. 73; „Církev československá v zemi Moravskoslezské.“ *Ibid.*, č. 15, s. 115; „Rozvoj československé církve podle soudních okresů moravskoslezských.“ *Ibid.*, č. 18, s. 140; „Počet příslušníků církve československé ve 22 největších československých městech.“ *Ibid.*, č. 36, s. 283; „Náboženská statistika Podkarpatské Rusi.“ *Ibid.*, č. 46, s. 364; „Definitivní výsledky sčítání lidu z r. 1930 po stránce národní a náboženské.“ *Ibid.*, 14, 1934, č. 2, s. 12; „Náboženské vyznání na Slovensku.“ *Ibid.*, s. 13; „Počet příslušníků církve československé ve školách ČSR.“ *Ibid.*, č. 4, s. 27; „Přehled žactva církve československé od roku 1921–1932.“ *Ibid.*, č. 29, s. 230–231; č. 30, s. 238–239; „Počet příslušníků církve československé na školách středních a vysokých.“ *Ibid.*, č. 31, s. 248; „Města a církve československá.“ *Ibid.*, č. 45, s. 360; č. 51, s. 410; „Statistika církve československé z okolí Prahy.“ *Český zápas* 15, 1935, č. 37, s. 294; „Církev československá ve Velkém Brně.“ *Český zápas* 16, 1936, s. 79; „Náboženské vyznání středoškolního žactva r. 1935–36.“ *Český zápas* 17, 1937, s. 51; „Na Slovensku jest přes 35% obcí nekatolických.“ *Ibid.*, s. 99; „Radostná předzvěst sčítání lidu roku 1940.“ *Český zápas* 18, 1938, s. 55; „Praha odolala náporu katolické agitace při eucharistickém sjezdu r. 1935.“ *Ibid.*, s. 157; „Změny nábož. vyznání ve Velké Praze za listopad 1938.“ *Český zápas* 19, 1939, s. 142; „Církev československá v Krajíně Slovenské.“ *Ibid.*, s. 171.

³⁶ Církev nereflektovala ani rozbor náboženských změn na Ostravsku, který se jí přímo dotýkal; srov. SEKERA, Václav, „Náboženské přesuny na Ostravsku.“ *Sociální problémy* 2, 1932, č. 1, s. 1–25.

³⁷ „Rozbor statistických dat. Náboženský přehled Česko-Slovenské republiky po okupaci roku 1938.“ *Český zápas* 18, 1938, s. 386. V tomto případě nešlo ovšem o převzaté údaje, nýbrž o přepočtení dat ze sčítání lidu 1930 po odečtení odstoupených pohraničních okresů.

a studují doklady o růstu církve.³⁸ Současně ovšem upozornil, že pro udržení členské základny církve je potřeba v každé náboženské obci vykonat každoročně určitý počet křtů – přičemž tento údaj je možné vypočítat. Na pár řádcích byl podán první případ aplikace demografických principů na statistiku členů církve, což autor (píšící i pod zkratkou V.S. nebo po absolutoriu (JU)Dr. V.S.) podrobněji rozvedl v dalších textech.³⁹ Po skončení války Srb sice dostudoval, zůstal však zaměstnán ve statistickém úřadě a statistické službě ostatně zůstal věrný až do odchodu do penze na počátku osmdesátých let. Zprvu doufal, že provizorní soupisy obyvatelstva, které měly v roce 1946 nahradit neuskutečněné sčítání lidu, budou obsahovat i církevní příslušnost, ale když se tak nestalo, pokusil se o vlastní rozbor. S přihlédnutím k územním (odstoupení Podkarpatské Rusi), sociálním (odsun Němců, reemigrace zahraničních Čechů a Slováků) a demografickým změnám extrapoloval meziválečné trendy náboženského vývoje na poslední dostupné výsledky sčítání lidu z roku 1930, aby tak získal odhad velikosti jednotlivých církví v poválečném období.⁴⁰ Poměrně složitý výpočet, z něhož i v případě akademičtějšího periodika publikoval jenom výsledky, ovšem neumístil do církevního časopisu, nýbrž do revue studentů sociologie.

Význam náboženské statistiky a potřebnost hlubších rozborů statistických údajů Srb nicméně nepřestal zdůrazňovat ani na stránkách poválečného *Českého zápasu*. Jestliže v některých příspěvcích nepřekročil prezentaci statistických dat à la Břinčil, v dalších podával alespoň elementární rozbor demografického vývoje církve nebo jejího rozšíření do nově osidlovaného pohraničí, diskutoval pozitiva, ale i nebezpečí těchto trendů.⁴¹ Nezbylo mu ovšem než vycházet z kombinace nedokonalých soupisů obyvatelstva s vnitrocírkevními údaji, expertními

³⁸ SRB, V., „Úkol našich matrikářů.“ *Český zápas* 26, 1943, s. 43.

³⁹ „Nová hlediska na práci matrikářů.“ *Český zápas* 26, 1943, s. 94; „Církevní statistika.“ *Ibid.*, 29, 1946, s. 45; „Počet příslušníků církve československé.“ *Ibid.*, s. 88.

⁴⁰ SRB, Vladimír, „Náboženský obraz českých zemí.“ *Kruh* 2, 1947–48, č. 5, s. 2–4.

⁴¹ „Biologická situace naší církve.“ *Český zápas* 29, 1946, s. 103; „Věkové složení příslušníků církve československé.“ *Ibid.*, s. 121; „Osídlení našich příslušníků.“ *Ibid.*, s. 145; „Náboženské vyznání žáků nižších středních škol.“ *Ibid.*, s. 185; „Zbožnost mládeže a náboženské vyznání.“ *Ibid.*, s. 185; „Poměšťování církve.“ *Ibid.*, s. 186; „Nový obraz náboženského vyznání.“ *Ibid.*, s. 205; „Sociální skladba církve.“ *Ibid.*, s. 217; „Žactvo čs. vyznání.“ *Ibid.*, s. 222; „Mladé náboženské obce.“ *Ibid.*, s. 239; „Staré náboženské obce.“ *Ibid.*, s. 253; „Kde je nejvíc „čechoslováků.““ *Ibid.*, s. 288; „CČS v pohraničí a v jeho městech.“ *Ibid.*, 30, 1947, s. 5; „Stálý růst církve československé.“ *Ibid.*, s. 90; „Přestupové hnutí po válce.“ *Ibid.*, s. 116; „Přirozená měna příslušníků CČS.“ *Ibid.*, s. 185; „Jak pokračoval německý odsun.“ *Ibid.*, s. 195; „Co dlužíme svým dětem.“ *Ibid.*, s. 216; „Církev v pohraničí a ve vnitrozemí.“ *Ibid.*, s. 267; „Přestupy do československé církve v roce 1947.“ *Ibid.*, s. 281; „Církev v i. pololetí 1947.“ *Ibid.*, s. 286; „Kolík je čechoslováků v pohraničí.“ *Ibid.*, s. 300; „Obyvatelstvo Československa v roce 1947.“ *Ibid.*, 31, 1948, s. 27, 29; „Pohyb příslušníků 1945–1947.“ *Ibid.*, s. 75; „Pohraničí a vnitrozemí.“ *Ibid.*, s. 97; „Pohyb příslušníků v I. pol. 1948.“ *Ibid.*, s. 220; „Národní školy v minulém roce. Střední školy v roce 1948–1949.“ *Ibid.*, 32, 1949, s. 154; „Smíšené sňatky. Národní školství po revoluci.“ *Ibid.*, s. 229; Pohyb příslušníků v roce 1949.“ *Ibid.*, 33, 1950, s. 159.

odhady a dalšími obtížně verifikovatelnými zdroji, aniž na druhou stranu váhal před propagačním vyzněním svých na církevní publikum orientovaných textů.⁴² Věřil kupříkladu v trvalý růst Církve československé (census v roce 1950 s 947 tis. „čechoslováky“ v českých zemích mu pak dal za pravdu, i když Srb čekal ještě víc) a pozitivně kvitoval její rozšiřování v pohraničí, stejně jako „odsun“ německojazyčného obyvatelstva – na stránkách populárního církevního periodika psal jako člen církve, nikoli nestranný expert v oblasti sociologie náboženství.

Vyvrcholením těchto snah – včetně převzetí vlastního odhadu církevního růstu – a současně jejich akademickou prezentací je Srbovo největší dílo z tohoto období – *Statistická příručka církve československé*, shromažďující na šedesáti stranách textu a tabulek a v 16 kartogramech a grafech prakticky veškeré dostupné statistické údaje o církvi od jejího vzniku do druhé poloviny čtyřicátých let.⁴³ Na rozdíl od článků v církevním tisku se zde autor omezil na prezentaci „tvrdých dat“, která dodnes jsou hlavním zdrojem údajů o sociální skladbě i prostorovém rozložení církve. Nadprezentace nižších sociálních vrstev, kterou si uvědomovali již doboví pozorovatelé a kterou Srbova příručka hodnověrně dokumentuje, ostatně slouží jako standardní vysvětlení levicových inklinací a poválečného vývoje církve.⁴⁴ Byla to ovšem současně labutí píseň církevní angažovanosti svého autora i empirické sociologie v řadách Církve československé (husitské).

Jak dokumentuje soupis Srbových článků v církevním týdeníku v jedné z předchozích poznámek, poválečný rozmach měl jen krátké trvání a v měsících a letech po únoru 1948 se frekvence jeho textů výrazně snížila, až s rokem 1950 úplně ustala. Jako zaměstnanec Státního úřadu statistického se Srb zjevně bál o svoji existenci, mohlo mu být i vyhrožováno, každopádně se orientoval na zcela jiná témata a výrazně omezil i své církevní angažmá jako takové. Poslední článek o připravovaném sčítání lidu v roce 1950 už jakoby psal „jiný člověk“, neangažovaný a informující víc jako čelný představitel státní statistiky než jako člen církve; avizované pokračování ve formě popisu techniky sběru dat pak již nebylo napsáno vůbec.⁴⁵ Srb postupně za cenu značných rétorických úliteb komunistickému režimu dokázal ochránit jak sám sebe, tak významnou část české populační statistiky a demografických výzkumů,⁴⁶ znamenalo to však rovněž úplnou rezignaci na bádá-

⁴² Srbovy články z *Českého zápasu* shrnul do přehledu statistického vývoje církve URBAN, Rudolf, *Die Tschechoslowakische hussitische Kirche*. J. G. Herder Institut, Marburg 1975, s. 179–187.

⁴³ SRB, Vladimír, *Statistická příručka církve československé*. ÚR ČČS, Praha 1949.

⁴⁴ URBAN, *Die Tschechoslowakische hussitische Kirche*, s. 158–165; HRDLIČKA, Jaroslav, *Patriarcha Dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*. L. Marek, Brno 2010, s. 74n.

⁴⁵ SRB, Vladimír, „Národní sčítání.“ *Český zápas* 33, 1950, s. 35, 41.

⁴⁶ Srov. životopisné heslo Ludmily Fialové „Srb, Vladimír“ v NEŠPOR, Zdeněk R. a kol., *Slovník českých sociologů*. Academia, Praha 2013, s. 361–365.

ní v „problematické“ oblasti religiozity. K prvoplánové prezentaci statistických údajů na stránkách *Českého zápasu* se naproti tomu vrátil – Václav Břinčil. Jeho způsob práce se statistickými údaji zůstal ovšem nezměněn a informační hodnota zůstala daleko za Srbovým obdobím.⁴⁷

Ani Břinčilův „návrh“ ovšem netrval příliš dlouho. Výsledky sčítání lidu, na něž se oba autoři na stránkách *Českého zápasu* těšili, totiž v dané době nesměly být publikovány⁴⁸ a záhy bylo rozhodnuto o zastavení jakéhokoli veřejného zjišťování religiozity obyvatelstva.⁴⁹ Břinčil se proto musel spokojit s vnitrocírkevními statistikami a po několika letech, u příležitosti 35. výročí církve, již jenom s údajem o vývoji počtu náboženských obcí a sborů (modliteben).⁵⁰ Z *Českého zápasu*, ale i z dalších církevních tiskovin tím na následující bezmála čtyři dekády jakékoli podrobnější údaje o počtu věřících zmizely.⁵¹

Náboženství na míru, aneb od postojů věřících k sociální teologii

Přestože zveřejňování a na nějaký čas i analýzy náboženských statistik byly v prvních třech dekadách hlavním projevem sociologických snah v Církvi československé (husitské), vedle již dříve zmíněných snah Jaroslava Šímy se objevilo i několik dalších pokusů o sociologickou práci. Nejjednodušším případem byly ojedinělé pokusy jiných autorů o anketní zpracování spokojenosti s fungováním výchovných a vzdělávacích programů, nebo o statistiku povolání v případě církevně angažované mládeže,⁵² dokládající hlavně to, že sociologické argumenty byly přinejmenším pro část církevníků na sklonku meziválečného a v poválečném období srozumitel-

⁴⁷ BŘINČIL, Václav, „Čs. církev ve Velké Praze.“ *Český zápas* 33, 1950, s. 32; „Církev československá v číslech.“ *Ibid.*, 34, 1951, č. 48, s. 1.

⁴⁸ K tomu došlo až po dlouhých diskusích teprve v roce 1958, mj. právě Srbovou zásluhou. Srov. *Sčítání lidu v Republice československé ke dni 1. března 1950 D.* (Československá statistika, řada B, sv. 44). Státní úřad statistický, Praha 1958.

⁴⁹ Architektům státní (proti-)náboženské politiky nemilé údaje byly ovšem zjišťovány nadále, prostřednictvím tajných výzkumů Státního úřadu pro věci církevní a jeho nástupnických organizací, nebo jinak; k tomu srov. BABIČKA, Václav, „Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní.“ *Sborník archivních prací* 55, 2005, č. 2, s. 378–506; NEŠPOR, Zdeněk R., „Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance.“ *Soudobé dějiny* 14, 2007, č. 2–3, s. 399–438.

⁵⁰ BŘINČIL, Václav, „Radostná bilance.“ *Český zápas* 38, 1955, č. 1, s. 4.

⁵¹ Příležitostí k publikaci údajů o organizačním vývoji církve byla obvykle různá výročí, viz např. „Vyprávění o našich diecésích.“ *Kalendář Blahoslav* 1957, s. 124–133; „Po druhé našimi diecésemi.“ *Kalendář Blahoslav* 1958, s. 151–162; „Po třetí našimi diecésemi.“ *Kalendář Blahoslav* 1959, s. 173–183; KAŇÁK, Miloslav (ed.), *Padesát let Československé církve. Sborník studií pracovníků Husovy fakulty, věnovaný půlstoletí ČČS.* ÚCN (HČSBF), Praha 1970; „Soupis náboženských obcí CČSH 1920–1989.“ *Theologická revue CČSH* 22, 1989: 129–139.

⁵² „Percentální poměr mládeže církve podle povolání.“ *Český zápas* 22, 1939, s. 228; „Naše anketa. Kritikou k prohloubení práce.“ *Ibid.*, 31, 1948, s. 69.

né a snad i žádané. Nešlo však o žádné masivnější hnutí a víc než vnitrocírkevní vzdělávání, sociologické přednášky na teologické fakultě patrně nevyjímaje, se na tom asi podílel celospolečenský rozmach a prestiž sociologie v uvedených obdobích. Ještě jednu další, mnohem rozsáhlejší a významnější anketu však nemůžeme pominout. Byla ohlášena v *Českém zápase* u příležitosti desátého výročí vzniku církve a stál za ní nejdůležitější církevní sociolog František M. Hník.⁵³

F. M. Hník patřil v meziválečném období mezi ony mladé teology, již se zajímali o sociologii a kteří dosáhli vzdělání v obou disciplínách. Po absolutoriu sice nakrátko nastoupil do duchovenské služby, ale záhy byl vyslán na zahraniční studijní pobyt do Chicaga a po návratu se stal docentem právě zřízené Vysoké školy bohovědné, respektive po jejím zrušení (a řádné habilitaci) docentem Husovy fakulty.⁵⁴ Jeho hlavním sociologickým dílem se přitom stala právě zmíněná anketa, analyzovaná v rámci knihy *Za lepší církvi*.⁵⁵ Po vylíčení ideových počátků církve, které se příliš nelišilo od jím citovaného propagačního výkladu Karla Farského,⁵⁶ Hník dost podrobně představil anketu zaměřenou na náboženský život a socializaci subjektů před vznikem Církve československé (husitské), důvody a další okolnosti přestupu, různé formy stávající zbožnosti i názorů na církevní organizaci a učitelský úřad. Vedle toho byly zjišťovány sociodemografické charakteristiky respondentů (do výzkumu bylo zařazeno 625 došlých odpovědí) a náboženské obce, z nichž pocházeli. I když šlo stejně jako v případě J. Šímy o nereprezentativní šetření, Hník svůj výzkum ukotvil mnohem komplexněji a dal si záležet i na analýzách a interpretacích kombinujících kvantitativní ukazatele s poměrně rozsáhlými citacemi odpovědí a dalšími kvalitativními metodami. Na užším poli sociologie náboženství, respektive jen zkoumání retrospektivního hodnocení náboženského života subjektů a jejich vstupu do církve, přitom aplikoval dobově obvyklé výzkumné metody, které se naučil u I. A. Bláhy.⁵⁷ Dokonce je snad možná i (pramenně ovšem nedoložená) hypotéza, že právě proto během svého studia sociologie přešel z pražské filosofické fakulty, kde byla tato metodologie zhruba v této době opouštěna, do Brna k Bláhovi, protože jiný důvod pro jeho přechod neznáme.

⁵³ HNÍK, F., „Jubilejní účtování.“ *Český zápas* 13, 1930, č. 40, s. 341. Na podporu Hníkovy práce se ozval duchovní, pozdější biskup ŠIMŠÍK, Arnošt, „K dotazníkové akci.“ *Ibid.*, č. 43, s. 369.

⁵⁴ HRDLIČKA, Jaroslav, „František M. Hník a jeho obor v době dějinných národních zvrátů.“ Pp. 13–29 in *Kontexty sociální a charitativní práce*. L. Marek, Brno 2008.

⁵⁵ HNÍK, František M., *Za lepší církvi. Duševpytná studie o příčinách přestupů do Církve československé*. ÚR ČČS, Praha 1930.

⁵⁶ FARSKÝ, Karel, *Z podejha. Vznik Církve československé*. VI. n., Praha 1921.

⁵⁷ NEŠPOR a kol., *Dějiny české sociologie*, s. 159–164, srov. také 204–211.

Jestliže byla Hníkova studie v intencích přinejmenším části dobové akademické sociologie korektní, totéž platilo pro jeho závěry. Proti kritikům své církve hodnověrně podtrhl především ideové a sociální pohnutky jejích zakladatelů i širšího spektra prvních členů, i když současně operoval také s dobovými protiřímskými náladami a nesnažil se tvrdit, že přestup k nové církvi byl ve všech případech odrazem následováním hodné náboženské vyspělosti. Dříve než Srb prostřednictvím statistických údajů prokázal, že členové církve se rekrutovali především z nižších sociálních vrstev a vyznačovali se výraznější sociální citlivostí, což se projevovalo i v teologických záležitostech a politických postojích, na druhou stranu snad až příliš razantně odmítl jejich spojování s mezinárodním komunistickým hnutím. V souvislosti s ideovým zázemím a liturgickou praxí církve ovšem připomínal, že jsou stále ve své formativní fázi, přičemž dochází ke generačním, ale i sociálně a politicky podmíněným rozdílům. Neváhal přitom požadovat, aby se církev dále vyvíjela směrem, který ukázala jeho anketa mezi věřícími.

Byť byla Hníkova studie mezi věřícími, nebo přinejmenším mezi intelektuály Církve československé (husitské) přijata kladně,⁵⁸ touto cestou se církev nevydala.⁵⁹ Hník neměl ani dostatek příležitostí k ovlivnění studentů bohosloví, protože v průběhu třicátých let ještě přinejmenším dvakrát svůj učitelský post opustil kvůli dlouhodobým zahraničním stážím. Právě to je asi důvodem, proč nebyl s to předat svou perspektivu dalším, i když se o to ještě alespoň jednou pokusil, a to v další knize *Duchovní ideály československé církve*.⁶⁰ Zde už ovšem převážil sociální teolog nad sociologem, protože i když své vývody opřel o výsledky československých sčítání lidu – nejsilněji v kapitole o sociální struktuře Církve československé⁶¹ – a další empirické údaje, statistická data mu sloužila primárně jako odrazový můstek k teologickým úvahám usilujícím o nalezení společensky přijatelného moderního křesťanství.⁶² Jak uvedl závěrem, „chtěl jsem v této knížce přispět ... k třídění duchů ve vnitřním životě československé církve. Církev tato je povolána soustřeďovati stoupence Boží vlády v zápase o čest a slávu Určovatele lidských osudů. Pozná-li několik duší této křesťanské církvi oddaných z četby těchto úvah,

⁵⁸ Srov. HOBZA, Lad., „Duchovní ideály církve československé.“ *Český zápas* 17, 1934, č. 25, s. 198.

⁵⁹ Kromě vlastního vývoje církve o tom svědčí pouhý jediný doklad zájmu jiných teologů o sociální činitele, navíc učiněný pouze letmo v kontextu dalších snah ideálního duchovního: RUTRLE, Otto, „Vědecká organizace v práci duchovního.“ *Náboženská revue ČČS* 9, 1937, s. 322–326.

⁶⁰ HNÍK, František M., *Duchovní ideály československé církve. Příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury*. ÚR ČČS, Praha 1934.

⁶¹ *Ibid.*, s. 187–195.

⁶² Stejným směrem se ubíral kupř. J. Šíma s dalšími autory v případě o málo mladší propagace unitářství (ČAPEK, Norbert F. – HAŠPL, Karel J. – ŠÍMA, Jaroslav: *Tvůrčí náboženství. Příspěvek čs. unitářů k ideové orientaci*. Unitaria, Praha 1937) a samozřejmě celá plejáda dalších dobových myslitelů, církevních i necírkevních.

co jest jim ku pokoji, a ujasní-li se jim, co mají dále činit, dosáhl jsem, oč jsem v této práci usiloval.“⁶³

Logickým důsledkem – pro většinu teologů ovšem snadno akceptovatelným a plně adekvátním – byl Hníkův postupný přesun na pole sociální teologie, v období druhé světové války spojený s angažovaností v rámci zahraničního odboje.⁶⁴ Nejnadějnější sociolog Církve československé (husitské) tak pole (empirické) sociologie rychle opustil a v poválečném období na obnovené Husově fakultě, i jako děkan a vedoucí katedry sociální teologie na oddělené Husově československé fakultě bohoslovecké (1950–55) vychovával své studenty k sociálně angažovaným teologickým postojům. Jestliže se přitom jako vysokoškolský učitel a později i biskup obtížně vyrovnával s nástupem komunistického režimu, takže v něm někteří členové církve viděli „záruku uchování demokratických hodnot života ČČS(H)“,⁶⁵ jeho nástupkyně Anežka Ebertová obdobnými skrupulemi rozhodně netrpěla. Na druhou stranu, i když její politické a společenské angažmá posuzujeme kriticky, neznamená to, že by během svého celoživotního působení na fakultě sociální teologii tvůrčím způsobem nerozvíjela,⁶⁶ a to včetně recepce některých inovativních proudů ze zahraničí (feministická teologie⁶⁷). Původní sociologická inspirace stála ovšem za zenitem jejího zájmu a reagovala-li na obnovu české sociologie, konkrétně přímo sociologie náboženství v šedesátých letech recenzí,⁶⁸ šlo o dílo jak ojedinělé, tak nepřilíš adekvátní. Další, i tak spíše výjimečné pokusy o sociologii (v rámci) Církve československé husitské se začaly objevovat teprve po roce 1989.

Závěrem

U vzniku Církve československé (husitské) stály reformistické zájmy části římskokatolických kněží, projevené (také) prostřednictvím kvantitativně vyhodnocené ankety, a modernisticky a nacionálně podnětená nespokojenost části často jen formálních římskokatolických věřících, odrazilivši se v jejich církevním přestupu,

⁶³ HNÍK, *Duchovní ideály*, s. 341.

⁶⁴ Ideová a nyní i osobní blízkost patrně přispěla k tomu, že Hník po válce vydal oslavný ideový rozbor – spíše snad jen popis – politického myšlení Edvarda Beneše (HNÍK, František M., *Edvard Beneš. Filosof demokracie*. Melantrich, Praha 1946). Z našeho hlediska je kniha zajímavá tím, jak málo operuje s náboženskými kategoriemi a ideály, ovšem plně v intencích Benešova politického pragmatismu.

⁶⁵ HRDLIČKA, Jaroslav, *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. L. Marek, Brno 2007, s. 340.

⁶⁶ Srov. EBERTOVIÁ, Anežka, „Církev v proměnách.“ Pp. 101–145 in M. Kaňák (ed.): *Padesát let Československé církve*.

⁶⁷ NOBLE, Ivana, „Tajemství Boha a tajemství člověka ve feministické teologii.“ Pp. 221–232 in Hana Hašková – Alena Křížková – Marcela Linková (eds.): *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*. SOU AV ČR, Praha 2006, s. 227.

⁶⁸ EBERTOVIÁ, Anežka, „Křesťané, víra a náboženství v pohledu sociologie.“ *Theologická revue ČČS* 1, 1968, s. 109–114.

dokumentovaném prostřednictvím hlášení církevní příslušnosti v rámci sčítání lidu. Oba kvantitativní ukazatele náboženských postojů přitom spolu souvisely a mohly se vzájemně ovlivňovat. Vnější kritikové církve v meziválečném období tvrdili, že vznikla ze stavovských potřeb kněží a ve snaze o organizační a ekonomické zakotvení zašla hodně daleko, snažíc se primárně zavděčit věřícím – „nabízela mnohem více lidského pohodlí než církve katolická. Její speciální požadavky náboženské byly o celou řadu stupňů shovívavější. Buď v církvi a mysl si, co chceš!“,⁶⁹ soudil Ferdinand Peroutka. I když v tom jistě kus pravdy byl, sociologický výzkum Františka Hníka mezi členy církve ukázal, že to rozhodně nebyla pravda celá – neměla Církev československá (husitská) ze všech těchto důvodů kultivovat náboženskou sociologii a opírat svůj vývoj o sociologické argumenty? Neměla stavět na idejích, z nichž se zrodila?

Na předchozích stranách jsme sledovali různé typy sociologických snah, především empirických výzkumů a interpretace statistických a sociologických šetření, v dějinách církve od jejích počátků až do konce komunistického režimu. V prvních dekádách existence církve se přitom jednalo o poměrně časté tendence, které začaly právě již pokusy o empirické ukotvení reformistických požadavků zakladatelů církve a v intencích „stavovské sociologie“ pokračovaly dalšími výzkumy postojů a potřeb duchovních. Výzkumy tohoto typu se nicméně ukázaly jako slepá ulička, nejen kvůli své vědecké nedostatečnosti, ale i proto, že Církev československá velmi rychle přestala být klerikálně řízenou organizací, dala větší prostor laikům a její duchovní se snažili méně vést a více sloužit. Četnější a dlouhodobější tendencí bylo proto využívat dostupných statistických dat, případně produkovat vlastní data, která měla ukázat růst nového náboženského společenství. To se dařilo, na druhou stranu způsob prezentace kvantitativních údajů zůstával nanejvýš primitivní a představitelé církve se nikterak nepoučili v dobové, i v Československu se rozvíjející náboženské sociologii.

S jednou výjimkou, a tou byl František Hník. Hník zúročil své studium sociologie v dobře připravené i zpracované anketě, která odpovídala dobovým sociologickým přístupům (i když zvolna již opouštěným směrem k modernějším metodám práce) a přinesla řadu cenných zjištění. Současně se však sám – možná i vlivem zahraničních studijních zkušeností, možná s ohledem na dobový vývoj akademické sociologie – vydal jiným směrem, k teologickému využití sociologických poznatků. K oné aktivní teologii, již jako „nadstavbu“ nad programově neangažovanou sociologií navrhoval Otakar Machotka. Podobným směrem uvažoval asi i Vladimír Srb jako mladý církevník širokého rozpřahu: prostřednictvím kvalitně zpracovaných statistických dat dát církevním představeným nástroje k porozumě-

⁶⁹ PEROUTKA, Ferdinand, *Budování státu III*. Lidové noviny, Praha 1991, s. 901.

ní a efektivnějším řízení církve. Většímu rozšíření, natož využití těchto zdrojů však v obou případech učinily přítrž vnější okolnosti.

F. M. Hníkovi a jeho následovníkům se teologická „nadstavba“ sociálně-vědních zjištění záhy stala samostatnou veličinou, která přestala brát ohled na tento typ zdrojů. Sociální teologii bylo možné rozvíjet z čistě náboženských – a také politických – pramenů, bez ohledu na beztak nedostupné zdroje empirické. Vladimír Srb, který musel volit mezi církevním a vědeckým angažmá, dal přednost druhému a ani on sám, případně jeho pokračovatelé ostatně (dlouho) neměli možnost zúročovat pole náboženské statistiky. Sociologické snahy v Církvi československé (husitské) proto v poválečném období upadly a zanikly, dílem vinou vnějších politických a společenských tlaků, dílem asi i proto, že o ně zbývající a noví církevní představitelé ztratili zájem. Hník a lidé z jeho okruhu byli marginalizováni, ovšem nejen kvůli svým (někdejší) politickým postojům, ale rovněž dílem ideové reorientaci církve, která postupně opouštěla vody „svobodného křesťanství“ směrem k důslednější biblické teologii. Nová generace teologů, soustředěná kolem Trtíkových *Základů víry*,⁷⁰ se na sociální zdroje a sociologické dimenze religiozity přirozeně nechtěla ohlížet: „Problém víry je hlavním kamenem úrazu našeho duchovenského sboru, ... nedostatek skutečné a pravé víry je kořenem všech ostatních kritických příznaků v životě duchovenského sboru jako jednotlivců i jako celku. *Skutečnou* vírou rozumí se vřelý vztah k Bohu, k Ježíši Kristu, k člověku a k životu, jak se s ním setkáváme v biblické zbožnosti starozákonní a novozákonní. Tato skutečná víra, namnoze přetvořená, žije i v celé další křesťanské historii a tradici, ale jejím zdrojem a měřítkem zůstává Písmo.“⁷¹

Článek vznikl v rámci projektu GA ČR, reg. č. 21-01429S, a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace, RVO č. 68378025; autoři za tuto podporu děkují.

⁷⁰ *Základy víry Československé církve*. ÚR ČČS, Praha 1958. Srov. BUTTA, Tomáš (ed.), *Slovo víry Zdeňka Trtíka. Sborník z kolokvia věnovaného českému teologovi a filosofovi prof. dr. Zdeňku Trtíkovi*. NO ČČSH Praha 1 – Staré Město, Praha 2003.

⁷¹ TRTÍK, Zdeněk, *Theologické úvahy I*. Blahoslav, Praha 1952, s. 374.

VOLNOČASOVÉ AKTIVITY V ČESKOBUDĚJOVICKÉM ALUMNÁTU NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

MARTIN WEIS

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE, FACULTY OF THEOLOGY
weis@tf.jcu.cz

LEISURE ACTIVITIES IN THE ALUMNAT IN ČESKÉ BUDĚJOVICE AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Abstract: The study, based on archival sources, printed materials and professional literature, presents one of the chapters in the history of leisure activities in the environment of a priestly seminary – alumnat/seminarium in České Budějovice. The theologians of the seminary in České Budějovice did not spend all their time only studying the theological and philosophical sciences or praying in the chapel. In the schedule of the day, they also had time for so-called recreation. How did they fulfil it? We can divide these activities into several areas, physical activities - today we would say sports activities, hobby activities, passive and active cultural activities, which consisted mainly of organising various academies, theater performances, singing performances, etc. Their leisure time activities included also individual reading or conversation. As this study documents with concrete examples, these leisure activities reflected the spirit of the time and the specifics of the life of future priests in the alumnat/seminarium more than a hundred years ago.

Keywords: leisure activities; life of societies; cultural activities; sports activities; priestly seminary - alumnat/seminarium in České Budějovice

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 4, p. 285 – 291.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.4

Vtéto studii hodláme poukázat na dosud nezpracovanou kapitolu z dějin volnočasových aktivit na jihu Čech na přelomu 19. a 20. století. Pohlédneme ve světle odborné literatury a archivních pramenů na to, jak trávili volný čas bohoslovci – alumni v českobudějovickém kněžském semináři před více než sto lety. Nejdříve ve stručnosti přiblížíme problematiku vzniku kněžského semináře v Českých Budějovicích, poté se zaměříme na statuta, která upravovala chod semináře a bohosloveckého učiliště a to do nejmenších detailů. Zde zaměříme svou pozornost zejména na ty předpisy, které upravovaly volný čas a možnosti jeho trávení. Poté se již budeme věnovat jednotlivým volnočasovým aktivitám

a to zejména činnosti spolkové, která pro trávení volného času byla dominantní. Ale byly zde i sportovní aktivity spočívající zejména v pravidelných vycházkách, pořádání různých akademií, divadelních či hudebních představení či individuální trávení volného času s knihou či časopisem v ruce, popřípadě u kulečníku v místnosti určené k oddychu – tzv. konverzatoři.

Českobudějovický kněžský seminář – alumnát byl zřízen spolu s teologickým učilištěm již za prvního českobudějovického biskupa Jana Prokopa říšského hraběte Schaffgotsche¹, který roku 1803 vyžádal na tehdejšího panovníkovi Františkovi I. k tomu potřebný souhlas. Kořeny ale měl tento alumnát již v tzv. kněžském domě, který byl zřízen po zrušení kapucínského kláštera v Českých Budějovicích v důsledku reformy císaře Josefa II.² V tomto kněžském domě se měli dále formovat bohoslovci, kteří ukončili svá studia na zemském generálním semináři v Praze. Tato formace měla trvat přibližně půl roku. Císařem Leopoldem II. bylo roku 1790 zrušeno nařízení Josefa II. ohledně kněžských studií v generálních seminářích. Klášterní kostel byl obnoven a předán k bohoslužebným účelům a budova bývalého kláštera, později kněžského domu, byla 4. listopadu 1804 slavnostně vysvěcena a předána k užití jako budova alumnátu. Jelikož záhy již nedostačovala prostorově, bylo k této budově v letech 1842 – 1844 přistavěno jedno patro. V tomto rozsahu, jen s několika málo drobnými stavebními úpravami, byla i budova alumnátu v námi sledovaném období, to jest na přelomu 19. a 20. století. Jak je zmíněno v pojednáních Dr. Ladislava Dvořáka, budova českobudějovického alumnátu měla velkou přednost a to blízkost veliké zahrady, která poskytovala mnoho příležitostí nejen k usebrání, nýbrž i k rekreaci a volnočasovým aktivitám.³

¹ K životu a dílu prvního českobudějovického biskupa lze doporučit velmi podrobnou monografii SVOBODA Rudolf, *Jan Prokop Schaffgotsch, první biskup českobudějovický*, Brno: L. Marek, 2009 nebo přepracované a doplněné vydání v německém jazyce SVOBODA Rudolf, *Johan Prokop Schaffgotsch. Das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus*, Wien: Peter Lang 2015, 343 s.

² Kapucínský klášter v Českých Budějovicích byl založen manželkou císaře Matyáše, císařovnou Annou roku 1614 a již roku 1621 byl slavnostně vysvěcen pražským arcibiskupem Janem Lohelem. Bohužel neměl dlouhého trvání a po svém zrušení byl odevzdán roku 1786 prvnímu českobudějovickému biskupovi. Klášterní kostel byl přeměněn na sýpku a budova kláštera od 1. září 1788 začala sloužit jako již výše zmíněný kněžský dům. Srov. DVOŘÁK Ladislav, *Alumnát budějovický*. In: Český slovník bohovědný I. A - Bascap, Praha: nakladatelství V. Kotrba, 1912, s. 339 – 340. Podrobněji od téhož autora DVOŘÁK Ladislav, *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*. České Budějovice: nákladem diecézního spolku musejního, 1905.

³ Tamtéž, základní data k profesorskému sboru či představeným alumnátu jsou uvedena v monografii KADLEC Jaroslav: *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice: Knihovna Setkání, 1995, s. 66 – 83, srov. dále NOVOTNÝ, Miroslav a Tomáš VEBER. *Bohomluvcí, vlastimilové, těšitelé: výchova a vzdělání duchovních v českobudějovické diecézi v letech 1803-1850*. Praha: Vyšehrad, 2016 a VEBER, Tomáš. *Trpký osud jednoho semeníště: českobudějovický biskupský kněžský seminář a diecézní teologický institut (1803-1950)*. České Budějovice: Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, 2021 zde zejména srov. stručné pojednání na s. 97 – 100.

A nyní přejdeme k dokumentu, který velice výrazně určoval každodenní chod alumnátu a jeho chovanců, bohoslovců. Jedná se o statuta, která byla jakýmsi pomyslným „zákoníkem“ pro chod alumnátu. První statuta byla vydána zároveň se vznikem alumnátu, respektive den předtím než byla budova alumnátu slavnostně vysvěcena a tak bylo zahájeno oficiální vyučování. Pokud pohlédneme do znění těchto statut, tak musíme podrobně prostudovat zejména jejich pátou kapitolu, neboť zde se pojednává o tzv. denním řádu alumnů. Tento denní řád dělil čas formace v alumnátu na dny, které můžeme nazvat jako „pracovní“ – tedy dny, kdy se konalo vyučování – zde prakticky nenalezneme časový prostor pro tzv. volnočasové aktivity, dny sváteční a neděle, dny určené k odpočinku a dny určené pro svatou zpověď. Co se týče volného času, tak určitý čas poskytovaly dny sváteční a neděle, kdy byl vymezen na rekreaci čas od oběda až do dvou hodin odpoledne. Ve dny určené k odpočinku a rekreaci navíc pak následovala odpolední hromadná rekreace – nebo-li tělesná volnočasová aktivita spočívající v hromadné procházce, která měla trvat dvě hodiny a poté bylo opět osobní volno k rekreaci až do půl šesté. Dny zpovědní pro pořádání volnočasových aktivit nepřipadaly v úvahu, neboť tehdy byl čas určen zejména pro společnou přípravu na svatou zpověď a samotné přistupování k této svátosti. Z roku 1822 pocházejí druhá statuta a to vydaná biskupem Arnoštem Konstantinem Růžičkou. Tato statuta byla, co se týče volnočasových aktivit, pro alumny daleko příznivější, neboť poskytovala více prostoru pro oddech a rekreaci. V platnosti zůstala až do období českobudějovického biskupa Bárty, kdy došlo k jejich přepracování. Pouze biskup Jan Valerián Jirsík je roku 1875 doplnil o tzv. Domácí statuta, která přesněji vymezovala povinnosti představených alumnátu.⁴

Jak je patrné ze znění statut, alumni českobudějovického alumnátu netrávili svůj veškerý čas pouze na přednáškách, na modlitbách v kapli či při četbě církevních otců, ale vedli více či méně pestrý život v různých oblastech volnočasových aktivit. Již byla zmíněna tzv. povinná volnočasová aktivita a to společná procházka bohoslovců v klerikách přepásaných fialovým cingulem. Během vycházky bohoslovci nesměli navštěvovat hostince a „domy pochybné pověsti“, dokonce nesměli ani nikde nic pojídat a měli se vystříhat kontaktu se ženami. Tato hromadná procházka bohoslovců občas budila i nemístnou pozornost posměváčků. Proslulý spisovatel a katolický kněz Jindřich Šimon Baar, ve svém autobiografickém románu „Holoubek“ o tom takto hovoří: „*Majstři kráčeli městem „v hadu“, to jest jako školáckové pěkně do párků seřazení, bílé kolárky svítily jim kolem vyschlých krků, modrá cingula vesele povívala kolem boků, lidé se na ulicích zastavovali a ohlíželi*

⁴ Srov. SVOBODA, Rudolf. *Arnošt Konstantin Růžička: Josefista na českobudějovickém biskupském stolci*. České Budějovice: Jih, 2011, s. 137 – 143.

za nimi. Sem tam padl nějaký špatný vtip nebo štiplavá poznámka, ale teologové si toho nevšimli. Šli tiše, skromně, mlčky, s očima sklopenýma, jak je k tomu usilovně nabádal asketický páter spirituál...“⁵ V populární knize „Když se psalo c.k.“ popisující život v Českých Budějovicích za starých časů, nalézáme popěvek proletářského veršotepce K. Bárty následujícího znění: „Švábi lezou po chodníku, zázrak stal se velký, od brady až ke kotníku, mají černé kleriky.“⁶

Bohoslovci měli v českobudějovickém kněžském semináři tzv. plné zaopatření na útraty náboženské matice.⁷

O tom, že nebyli vzdáleni páni magistři i „světským zábavám“ svědčí i skutečnost, že místnost pro volný oddych pojmenovaná jako konversatoř byla vybavena mimo jiné i kulečnickem. Zde se převážně konaly schůze různých studentských spolků – tak kupříkladu byl zde spolek zpěvácký, kroužek filozoficko-apologetický, sociální a včelařsko-hospodářský.

Mezi nejvýznamnější bohoslovecké spolky patřil literární (později apologetický) spolek „Jirsík“, pojmenovaný tak později po smrti velkého vlasteneckého českobudějovického biskupa.⁸ Bohoslovci pořádali několikrát do roka akademie, při kterých zahráli divadelní scénky, zazpívali a přednesli svá literární díla.⁹

A nyní se pokusíme nalézt jakési „duchovní“ kořeny bohosloveckého literárního spolku. Musíme se vrátit do roku 1877, kdy v brněnském kněžském semináři byla bohoslovci založena literární jednota tzv. „Růže Sušilova“, která se přihlásila, jak již sám název napovídá, k vlasteneckým idejím Františka Sušila, aby v duchu jeho hesla „církve a vlast“ šířila cyrilometodějskou ideu. Proto byly konány hromadné poutě bohoslovců na památný Velehrad, kde byly pořádány tzv. „časové“ přednášky o různých otázkách národních, náboženských, kulturních a sociálních.¹⁰

Dlužno podotknout, že ale již od roku 1875 existoval v brněnském semináři spolek pro zřizování venkovských knihoven, který byl roku 1878 spojen s Růží Sušilovou. Brněnská Růže Sušilova tak ke svým dosavadním úkolům přidala i zakládání knihoven, tam, kde obyvatelstvo bylo nábožensky či národně ohrože-

⁵ BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla*. Vyd. 11. Praha: Vyšehrad, 1969. 294 s.

⁶ RADA, František. *Když se psalo c.k.: ze života Českých Budějovic na počátku století*. 2. vyd. České Budějovice: Nakladatelství České Budějovice, 1966, s.131.

⁷ To znamenalo, že měli zdarma ubytování, světlo, teplo, lékařskou pomoc i s léky, čištění prádla, každý rok nový talár s cingulem, finanční příspěvek na obuv a úplnou stravu.

⁸ K podrobným dějinám spolku Jirsík srov. studii WEIS, Martin, Uchovali odkaz Jana Valeriána Jirsíka. Sonda do dějin českobudějovického bohosloveckého spolku Jirsík. *Theologická revue*, 2015, svazek 86, s. 9-18.

⁹ Tyto akademie byly všemi vítány, neboť slavnostní schůze se konaly v refektáři a bývalo zvykem, že při těchto příležitostech se i čepovalo pivo.

¹⁰ Proto také někdy bývá uváděno jako místo vzniku spolku Růže Sušilova Velehrad.

no. Od roku 1878 se myšlenka literárních jednot při bohosloveckých seminářích rozšířila i do seminářů v Čechách a ponenáhlu i do dalších slovanských seminářů, čím se krásně naplnila idea Františka Sušila – „součinnost slovanská“.¹¹

V Českých Budějovicích bylo rozhodnuto založit literární jednotu po vzoru jednoty z Brna již roku 1879. Prameny udávají, že na počátku stála malá skupinka několika bohoslovců, kteří se poprvé sešli „Na hromnice“ tj. 2. února. Po získání souhlasu představených začali bohoslovci se spolkovou prací v Literární jednotě Růže Sušilova bohoslovců v Českých Budějovicích a to ve třech oblastech, z nichž za nejdůležitější považovali vzdělávání v mateřském - rozuměj českém - jazyku. Na druhé místo postavili sebevzdělávání a studium – aby byli „*obohaceni vědomostmi ducha, jako zbrojí proti nevěrcům a liberálům*“. Třetí bod pak spočíval v důkladném poznání domácí literatury. Na okraj budiž poznamenáno, že tato literární jednotu byla představenými semináře schválena jako tzv. „spolek domácí“, tj. nepřesahující svou činností bohoslovecký seminář a proto také nepotřebovala schválení dle příslušných zákonů státních. Záhy se literární jednotu se rozrostla z pouhé skupinky několika málo bohoslovců na spolek čítající přes sto členů.¹²

V únoru 1883 zemřel českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík. Mezi bohoslovci byl velmi oblíben a to zejména mezi členy literární jednoty, neboť jejich schůze rád navštěvoval a činnost jednoty všemožně podporoval. Na jeho památku proto také dosavadní „Literární jednotu Růže Sušilova bohoslovců v Českých Budějovicích“ se přejmenovala na „literární jednotu Jirsík“. Do svého spolkového „znaku“ přijala též i biskupovo heslo „Bůh – církev – vlast“. Nezůstalo ale jen u změny jména. Na svého oblíbeného biskupa členové spolku vzpomínali každoročně a to položením květin či přímo věnce ke hrobu biskupa Jirsíka a to v den úmrtí a v den jeho jmenin. Nebylo zapomenuto ani na pravidelné modlitby a hromadný sborový zpěv. Členové literární jednoty Jirsík také konali sbírku ve vlastních řadách i mimo seminář na postavení pomníku biskupu Jirsíkovi. Při příležitosti třicátého výročí úmrtí biskupa Jirsíka, dokonce na jeho počest členové jednoty vydali vlastním nákladem almanach.¹³

¹¹ Srov. heslo „Alumnát brněnský“ in: : Český slovník bohovědný I. A - Bascap, Praha 1912, s. 344.

¹² Srov. CHALUPECKÝ, Václav, *Z kroniky Jirsíka*, in: Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 7-9. Dále srov. WEIS, Martin, Uchovali odkaz Jana Valeriána Jirsíka. Sonda do dějin českobudějovického bohosloveckého spolku Jirsík. *Theologická revue*, 2015, svazek 86, s. 9-18.

¹³ Tamtéž a dále srov. WEIS, Martin, Uchovali odkaz Jana Valeriána Jirsíka. Sonda do dějin českobudějovického bohosloveckého spolku Jirsík. *Theologická revue*, 2015, svazek 86, s. 9-18. Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913.

Členové literární jednoty Jirsík zachovávali odkaz vlasteneckého biskupa i odkaz Františka Sušila horlivým pěstováním ideje cyrilometodějské. Tak kupříkladu památného roku 1885, kdy v naší vlasti byli význačným způsobem vzpomínání slovanští verozvěsti Cyril a Metoděj pomáhali spolupřipravit sbírku na karlínský chrám sv. Cyrila a Metoděje v Praze. Též se spolupodíleli i na vydání společného almanachu slovanských bohoslovců ku počtě Cyrila a Metoděje.¹⁴ Snad asi nejlépe uctili památku věrozvěstů a vlastenců Sušila a Jirsíka zakládáním tzv. vesnických knihoven. V roce 1885 založili členové literární jednoty Jirsík v Petrovicích u Sušice první takovou knihovnu. Jak se praví v kronice Jirsíka: „*Pochopili bohoslovci, že dobře vedené knihovny jsou jedinými buditeli neuvědomělého lidu, že jsou kořenem, z něhož vyrůstají ušlechtilé větve vzdělanosti a národního sebevědomí, že jsou nejvydatnějšími strážci, ať na rozhraní národnostním, tak na místě mravně ohroženém*“. Pro tento účel zřídil bohoslovecký spolek speciální pokladnu a na účel a každý člen spolku byl povinen přispívat měsíčně částkou pěti krejcarů. Samozřejmě, že nezůstalo pouze u příspěvků z řad spolku, nýbrž byli s prosbou o podporu oslovováni lidé a organizace mimo kněžský seminář českobudějovický.¹⁵

Co říci závěrem této krátké studie? Volnočasové aktivity bohoslovců, alumnů, byly s ohledem na svou dobu konce 19 a počátku 20 století a seminární řád velmi bohaté. Jistě, současným studentům by se zdály naprosto nedostatečné a předpisy pro chod semináře velmi svazující. Po roce 1918 zaznívala ale i kritika k životu v semináři s tím, že vedla k přetvářce.¹⁶ Nechme ale promluvit opět proslulého literáta a katolického kněze Jindřicha Šimona Baara, který ve svém autobiografickém románu Holoubek takto píše o spolkové činnosti v kněžském semináři: „*Tvořily se zde kruhy a kroužky, přitahovaly se navzájem povahy stejně založené, rodily se plány a snahy, takže život zdánlivě jednotvárný, šedý, byl pouhým podkladem, půdou, ale na ní se pak pestřilo různobarevnými květy a vzorky jako na vzácném koberci. Čtenářská beseda, Klub šachistů, zpěvácký spolek Serafín, kuřácká obec Dýmákov, hudební kroužek Cherubín, hádankáři, politikové, národohospodáři, kytičkáři, znalci cizích jazyků, nadějní literáti, povahy uzavřené, veselé, tiché i bouřlivé, to všechno jsi našel pod seminářským krovem. Zde každý brzy našel*

¹⁴ Jedná se o almanach „*Růže Sušilova – almanach bohoslovců v seminářích českých i brněnském, jakož i Ostřihoma a Vídně*“, Brno 1885.

¹⁵ Podrobněji viz WEIS, Martin, Uchovali odkaz Jana Valeriána Jirsíka. Sonda do dějin českobudějovického bohosloveckého spolku Jirsík. *Theologická revue*, 2015, svazek 86, s. 9-18. Srov. CHALUPECKÝ, Václav, *Z kroniky Jirsíka*, in: Almanach českobudějovických bohoslovců, vydáno nákladem „Jirsíka“ apologetického kroužku bohoslovců v Českých Budějovicích, uspořádal Václav Davídek, Č. Budějovice 1913, s. 11.

¹⁶ WEIS, M.: Karel Statečný v letech 1890 – 1924, in: *Studia theologica*, 2012, ročník 14, č. 2, s. 56 – 73.

sebe sama, přiznal barvu, projevil určitý sklon, a představení jen bystře pozorovali svoje svěřence, zkušenou rukou sem tam přistříhli některý příliš bujně rostoucí výhon, ztlumili křiklavou barvu, přidusili výstřední tón a starali se, aby to všechno vyrůstalo z jediné půdy, z půdy života duchovního, náboženského, a směřovalo k jedinému cíli — ke cti a slávě Boží...“¹⁷

¹⁷ BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla*. Vyd. 11. Praha: Vyšehrad, 1969. 294 s.

KŘESŤANSTVÍ V AFRICE: TŘI FÁZE CHRISTIANIZACE A SPECIFIKA AFRICKÉ TEOLOGIE I SPIRITUALITY

ONDŘEJ HAVELKA

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
CATHOLIC THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
ondrej.havelka@ktf.cuni.cz

CHRISTIANITY IN AFRICA: THE THREE PHASES OF CHRISTIANIZATION AND THE SPECIFICS OF AFRICAN THEOLOGY AND SPIRITUALITY

Abstract: African Christianity stands on a solid tradition of two thousand years. According to statistics, it is the most widespread religion in contemporary Africa: about half of the continent's entire population professes it – in sub-Saharan Africa it is almost 60% of the population. However, this statement needs to be supplemented, clarified and the real reality of African Christianity – and religious life in general – presented. This is the content of this article. The main aim of the article is to look at the story of African Christianity in the basic outlines, to emphasize its specifics and to point out three – not two, as it is often abbreviated – phases of the continent's Christianization. Related to this is the clarification and explanation of the African specificity with regard to statistics. Another goal is to draw attention to selected unique syncretisms of Christianity and the original African religions – some within the boundaries of orthodoxy, but others outside them. The topic is elaborated by the method of own field research, which took place in Africa between 2001 and 2019 in a total length of three years, supported by a comparison of relevant literature.

Keywords: African Christianity, Christianization, African theology, Syncretism, Africa

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 5, p. 292 – 310.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.5

Úvod

Křesťanství je podle statistik nejrozšířenějším náboženstvím v současné Africe: hlásí se k němu přibližně polovina celé populace kontinentu – v subsaharské Africe je to dokonce téměř 60% populace.¹ Dnes žije v Africe velmi přibližně 685 milionů křesťanů, což je největší množina křesťanů ze všech světových kontinentů a číslo – na rozdíl od Evropy – stále prudce stoupá.² Toto tvrzení je však nutné doplnit, upřesnit a skutečnou realitu afrického křesťanství – a náboženského života obecně – blíže představit. To je vlastní náplní tohoto článku.

¹ Srov. ROSS, Kenneth R. *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 3–6.

² Srov. ZURLO, Gina A. African Christianity. *Gordon Conwell Theological Seminary*. (18.3.2020) [2022-2-20] <Gordon Conwell>

V regionech lze pozorovat značnou rozmanitost, a zatímco např. v Egyptě se křesťanství začalo šířit již v apoštolské době a má tam pevnou dvoutisíciletou tradici,³ v jiných oblastech Afriky je zvěstování vzkríšeného Krista teprve aktuálním jevem a stále existují i místa – byť nemnohá –, kam křesťanská misie doposud nedorazila. Christianizace Afriky bývá rozdělována na dvě velké fáze, kterým se budu blíže věnovat. Podle mého soudu formovaného třemi lety strávenými v Africe – ve všech jejích oblastech od severu až k jihu mezi lety 2001 až 2019⁴ –, by bylo přesnější hovořit o třech velkých fázích christianizace, neboť současná fáze, které jsme dnes svědky v rozvinutějších oblastech subsaharské Afriky, se svým přístupem – iniciovaným tzv. africkou teologií v reakci na kolonizačně misijní přístup Evropanů k Afričanům – od druhé fáze výrazně liší, podobně jako se druhá fáze lišila od té první. V článku představím argumentaci pro toto tvrzení.

Africké křesťanství stojí na tradici dvou tisíc let, vždyť Spasitel světa začal svůj lidský život útekem do Egypta (Mt 2,13–21), kde mu byla zajištěna bezpečnost a prvním egyptským biskupem se podle tradice o pouhé čtyři desetiletí později stal evangelista Marek.⁵ Afrika je s Kristem a jeho náboženstvím spjata od samého zlomu letopočtu, a jak víme, prastará země na řece Nil promluvila rovněž do staré smlouvy. Afrika dala světu plodné teologické myšlení a některé z největších církevních otců. V nitru kontinentu se také zrodily unikátní křesťanské synkretismy, z nichž ty nejzajímavější v článku představím. V Africe se zrodila tzv. africká křesťanská teologie a další zajímavá hnutí, která rovněž stručně představím. Na základě svého letitého výzkumu v Africe si dovoluji tvrdit, že Afrika nehraje ve světovém křesťanství okrajovou roli, ale naopak hraje již od apoštolských dob roli klíčovou a zdá se, že v dalších desetiletích může přebírat vůdčí postavení.

Hlavním cílem článku je nahlédnout v základních obrysech příběh afrického křesťanství, zdůraznit jeho specifika a poukázat na tři – nikoli dvě, jak se často zkratkovitě uvádí – fáze christianizace kontinentu. S tím souvisí rovněž upřesnění a vysvětlení afrického specifika vzhledem ke statistikám. Dalším cílem je upozornit na vybrané unikátní synkretismy křesťanství a původních afrických náboženství – některé v mezích pravověří, jiné však mimo ně. Téma zpracovávám metodou vlastního terénního výzkumu, podepřeného komparací relevantní literatury. Badatelským (a pracovním) pobytem v Africe jsem mezi lety 2001 až 2019 věnoval v souhrnu tři roky, z čehož bylo 12 měsíců věnováno západní Africe a studiu

³ Srov. např. publikaci věnující se tématu v celém svém rozsahu: GABRA, Gawdat. *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*. New York, Cairo: American University in Cairo Press, 2014, 338 s.

⁴ Srov. HAVELKA, Ondřej. *Náboženský šok: Religiózní otřesy v odlišných náboženstvích a kulturách, mezináboženský dialog a praktická religionistika poutnickou perspektívou*. Praha: Akbar, 2021, 306 s.

⁵ Srov. SENIOR, Donald P. *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, London: Garland Publishing, 1998, s. 720.

tamějších synkretismů.⁶ V těchto téměř dvaceti letech jsem měl možnost vedle studia a pronikání do hloubi africké náboženské reality také nahlédnout vývoj afrického křesťanství a být svědkem přechodu z druhé do velmi odlišné třetí fáze christianizace Afriky.

I. První fáze christianizace: počátky křesťanství v Africe

Křesťanství je s Afrikou, konkrétně s Egyptem (ale rovněž s Nubií a Etiopií),⁷ spojeno mimořádně pevným poutem, vždyť Ježíš z Nazareta spolu s matkou a (adoptivním) otcem záhy po narození ze strachu před Herodem prchají do Egypta, patrně do židovské komunity sídlící na břehu Nilu, jak nás o tom informuje evangelista Matouš (Mt 2,13–21). Zatímco ve Starém zákoně vyvolený lid od Nilu prchá (Ex 12–15), Nový zákon naopak začíná úprkem k Nilu, kde je pro Spasitele světa bezpečno.⁸

I.1 Teologické myšlení v Egyptě po přelomu letopočtu

Egypt se stal jednou z prvních zemí světa, kde se ujalo rané křesťanství a kde rostly a sílily prvotní křesťanské komunity. Za praotce hlasatele Krista je tam obecně považován svatopisec Marek, který se měl stát prvním biskupem v Alexandrii; do Egypta přesídlil snad již kolem roku 43.⁹ Během prvních staletí našeho letopočtu se stal Egypt křesťanskou zemí, kde mimořádně kvetlo tvůrčí teologické myšlení: v Alexandrii v prvních staletích našeho letopočtu vznikla velmi významná katechetická škola.¹⁰ Alexandrijská katechetická škola existovala prokazatelně již ve 2. století.¹¹ V plodném napětí alexandrijské a antiochijské myšlenkové školy vznikaly vynikající teologické myšlenky, ovšem také mnohá bludná učení: některé spory vyvrcholily na synodách či dokonce na klíčových všeobecných koncilech.¹²

⁶ Srov. HAVELKA, Ondřej. *Náboženský šok: Religiozní otřesy v odlišných náboženstvích a kulturách, mezináboženský dialog a praktická religionistika poutnickou perspektivou*. Praha: Akbar, 2021, 306 s.

⁷ V článku se objevují některé autochtonní termíny a názvy. Tam, kde je to možné, používáme ustálenou českou transkripci. Méně známé termíny ponecháváme v původní verzi.

⁸ Srov. např. monografii věnující se tématu v celém svém rozsahu: PERRY, Paul. *Jesus in Egypt: Discovering the Secrets of Christ's Childhood Years*. New York: Random House Publishing Group, 2005, 277 s.

⁹ Srov. MEINARDUS, Otto Friedrich August. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. New York, Cairo: American University in Cairo Press, 2002, s. 28.

¹⁰ Srov. McDERMOTT, Brian. *Word Become Flesh: Dimensions of Christology*. Collegeville: Liturgical Press, 2017, s. 199–231.

¹¹ Srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 39.

¹² Srov. GABRA, Gawdat – VIVIAN, Tim. *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art And Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 61–75.

Mezi významné křesťanské myslitele z této oblasti bezesporu patří Origenes (184–253),¹³ Klement Alexandrijský (150–215)¹⁴ a Atanáš (295–373).¹⁵ Někteří z těchto velikánů byli průkopníky teologie, která do svého myšlení přizvala jazyk a myšlení helénských filozofů, vždyť Alexandrie byla centrem helénského filozofického života.¹⁶ Afrika ovšem dala křesťanskému světu také myslitele, který určil klíčové téma prvních všeobecných koncilů a (nejen) v reakci na jeho učení vzniklo nicejsko-cařihradské vyznání víry – byl jím Arius (250–336), pocházející z oblasti dnešní Libye. V severní Africe se tak zrodil Ariův extrémní subordinacianismus.¹⁷ Teologické pře vyvolané Ariem a jeho následovníky byly řešeny již na prvních dvou velkých koncilech v Niceji (325)¹⁸ a Konstantinopoli (381)¹⁹ a vyhrtotily se na Efezkém koncilu v roce 431.²⁰ Pro budoucnost egyptského křesťanství byl ovšem klíčový Chalcedonský koncil roku 451.²¹ Koncil slovy papeže Lva Velikého učí (na základě Tertuliánových a Augustinových tezí), že Ježíš Kristus je jedna osoba (Božský Syn, Logos) ve dvou přirozenostech – Božské a lidské, nesmíšeně a nerozděleně. Jenomže vlivná větev alexandrijské školy již v té době vyznávala tzv. monofyzitismus (*mono* – jedna, *fýsis* – přirozenost), tedy učení, které velmi zjednodušeně tvrdí, že vtělením Logu Božská přirozenost plně pohltila tu lidskou, a tak Ježíš Kristus byl nositelem pouze Božské přirozenosti.²² Alexandrijská církevní obec výstupy Chalcedonského koncilu nepřijala a oddělila se od univerzální církve.²³ Vznikla tak samostatná křesťanská monofyzitská – případně přesněji miafyzitská²⁴ – církev, která dodnes coby koptská pravoslavná církev²⁵ dominuje křesťanským

¹³ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 262–267.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 261–262.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 287–290.

¹⁶ Srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 40–41.

¹⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 271–282.

¹⁸ Srov. PERCIVAL, Henry. *Canons of the Ecumenical Council of Nicaea I: 325 AD and Other Early Synods*. London: Dalcassian Publishing Company, 2019, 5–33.

¹⁹ Srov. PERCIVAL, Henry. *The Seven Ecumenical Councils*. London: Dalcassian Publishing Company, 2004, s. 79.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 136.

²¹ Srov. tamtéž, s. 107–136.

²² Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 164–178.

²³ Srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 71.

²⁴ Vzhledm k zaměření článku nebudeme detailněji rozvíjet rozdíly mezi eutychnianismem, monofyzitismem a miafyzitismem.

²⁵ Srov. GABRA, Gawdat – VIVIAN, Tim. *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art And Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 61–75.

společenstvím v jinak většinově muslimském Egyptě. Aby tento stručný přehled nevyzněl tak, že Afrika plodila zejména heretické a nevyvážené myšlenky, zdůrazním, že zmínění velikáni křesťanského myšlení Tertulián (160–220) a Augustin (354–430),²⁶ kteří nepřímo ovlivnili výstupy Chalcedonského koncilu, byli oba Afričané.²⁷ Nyní je více než zjevné, že Afrika hrála od prvopočátku křesťanství klíčovou úlohu.

A nebyl to pouze Egypt, který byl záhy po zformování nauky christianizován, již koncem 2. stol. se křesťanství významně šířilo v oblasti Kartága. Z této oblasti rovněž pochází vedle již zmíněného Tertuliána také např. sv. Cyprián (210–258)²⁸ a křesťanství se dále z oblasti dnešního Tuniska šířilo na východ do oblasti dnešní Libye i na západ do oblasti dnešního Alžírsko, odkud pochází jeden z největších církevních otců sv. Augustin. V této oblasti vznikaly první latinské teologické texty.

I.2 Šíření křesťanství v tzv. první fázi christianizace

Křesťanství se záhy rozšířilo po celé severní Africe, ovšem nesmíme zapomenout na nilskou cestu, neboť jakmile se křesťanství dostalo do Egypta, začalo pomalu pronikat podél břehů Nilu také jižním směrem. V egyptské poušti se zrodilo křesťanské mnišství: sv. Antonín pocházel z Egypta a je pokládán za otce poustevnictví a mnišství.²⁹ Pouštní otcové působící zejména v Egyptě³⁰ byli zdrojem tzv. starověké africké křesťanské mystiky.³¹ Specifickou tvář pouštního křesťanství dali světu rovněž Tuaregové, kteří křesťanský kříž – zdobený berberskými motivy podle klanů – zavěšený viditelně na krku používali jako vyjádření příslušnosti ke kmeni, klanu a rodině a dodnes – přestože většina Tuaregů později přijala islám – slouží jejich kříž jako ukázka totožnosti. Co je neobvyklé, kříž nahrazuje cestovní pas, neboť Tuaregové jsou chápáni jako obyvatelé Sahary a na jejím území mohou volně cestovat napříč jednotlivými zeměmi, aniž by se je pohraničníci odvážili zastavit (byl jsem toho svědkem na hranici Mali a Nigeru). Stačí jim viditelně zavěšený tuarežský kříž – původní křesťanský symbol.³²

²⁶ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 325–326.

²⁷ Srov. OLUPONA, Jacob K. *African Religions: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 90.

²⁸ Srov. EASTMAN, David L. *Early North African Christianity: Turning Points in the Development of the Church*. Michigan: Baker Academic, 2021, s. 69–98.

²⁹ Srov. ATHANASIUS. *The Life of St. Anthony*. London: Dalcassian Publishing Company, 2019, 56 s.

³⁰ Srov. NIGG, Walter. *Warriors of God*. New York: Alfred A. Knopf, 1959, s. 20.

³¹ Srov. ISICHEI, Elizabeth. *A History of Christianity in Africa*. Lawrenceville: Africa World Press., 1995, s. 27–29.

³² Srov. NORRIS, Harry Thirlwall. *The Tuaregs: Their Islamic Legacy and Its Diffusion in the Sahel*. Warminster: Aris & Phillips, 1975, 234 s.

Zatímco v Egyptě čelili křesťané ve druhém, třetím a ještě i ve čtvrtém století opakovaným pronásledováním např. za císaře Decia nebo Diokleciána,³³ v Aksumské říši se v té době stalo křesťanství oficiálním náboženstvím.³⁴ Není tedy zdaleka pravda, že christianizace oblastí subsaharské Afriky je až plodem novověké misie, tzv. druhé fáze. Naopak, křesťanství se rozšířilo po celém území dnešní Etiopie, Eritrei, Džibutska, ovšem okrajově také Somálska a severní Keni v první apoštolské fázi.

Do tehdejší Núbie se křesťanství nilskou cestou významně rozšířilo ve 4. století – ovšem první hlasatelé Krista tam působili již počátkem 2. století – a záhy se stalo většinovým náboženstvím nubijských království Nobatie (staronubijsky $\mu\iota\gamma\bar{\nu}$, Migin), Makúrie (staronubijsky $\delta\omega\tau\alpha\gamma\omicron$, Dotawo) a Alodia (staronubijsky $\alpha\rho\omicron\gamma\alpha$, Aroua).³⁵ Později zde kvetlo zejména monofyzitské křesťanství. V současném hlavním městě Súdánu Chartúmu je místo, kde se slévá Modrý a Bílý Nil – odtud pokračovalo křesťanství proti proudům obou Nilů různými směry. Modrý Nil dovedl rané křesťanství do Aksumské říše, do oblasti dnešní Etiopie. Křesťanství má v Etiopii velmi dlouhou tradici: vzhledem k novozákonní výpovědi může být křesťanství přítomno v oblasti dnešní Etiopie již od prvních desetiletí jeho existence.³⁶ Ve Skutcích apoštolů čteme, že došlo k pokřtění etiopského hodnostáře, který putoval do Jeruzaléma, aby se zúčastnil bohoslužebných slavností jako vyslanec etiopské královny, a to ještě před obrácením Šavla z Tarsu (Sk 8, 26–40).³⁷

1.3 Ukončení první fáze expanzí islámu

Islámská expanze nedlouho po vzniku islámu v 7. století rychle v severní Africe přepsala náboženskou realitu³⁸ a křesťanství se stalo menšinovým, leč stále přítomným náboženstvím. Na území dnešní Etiopie se ovšem udrželo jako převažující víra až do dnešních dnů (Etiopská pravoslavná církev, od níž se dříve oddělila Eritrejská pravoslavná církev). Severní Afriku velmi rychle po svém vzniku ovládl islám, ovšem při pobřeží Středozemního moře v oblasti dnešní Libye, Tuniska, Alžírsko až po Maroko tvořila křesťanská skupina ještě po několik staletí

³³ Srov. FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 52–54.

³⁴ Srov. PHILLIPSON, D. W. *Ancient Ethiopia: Aksum, Its Antecedents and Successors*. London: British Museum Press, 1998, s. 113–120.

³⁵ Srov. LAJTAR, Adam. Varia Nubica XII–XIX. *The Journal of Juristic Papyrology*, roč. 39, č. 1 (2009), s. 83–119.

³⁶ Srov. EASTMAN, David L. *Early North African Christianity: Turning Points in the Development of the Church*. Michigan: Baker Academic, 2021, s. 5.

³⁷ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 479.

³⁸ Srov. HAZEN, Walter. *The Spread of Islam: Inside Islam*. Dayton: Milliken Publishing Company, 2002, s. 4–8.

významnou množinu lidí.³⁹ Dnes je to v zemích Maghrebu jen velmi malá minorita, zatímco komplexní inkulturace křesťanství do koptské kultury zapříčinila setrvání přítomnosti křesťanství v Egyptě také po ovládnutí Egypta islámem. Křesťanství se v první fázi christianizace Afriky v některých oblastech současně Keni dostalo až k rovníku. Dynamika křesťanské a islámské misie byla a stále je poněkud odlišná. Ve prospěch islámské misie v Africe působí např. tradiční africká polygynie.

II. Druhá a současná třetí fáze christianizace Afriky

Druhá velká fáze christianizace Afriky začala v 15. století: spolu s evropskými kolonizátory připlouvali – zprvu jen do pobřežních oblastí – křesťanští misionáři.⁴⁰ Ti později začali pronikat do hloubi Afriky a lze říci, že v odlehlých oblastech, jakými jsou hranice Jižního Súdánu a Etiopie, některé oblasti Středoafričské republiky a Konga tato misie doposud doznívá. Opakovaně jsem v těchto místech pobýval a misii sledoval. – V průběhu pěti set let se křesťanství dostalo do celé subsaharské Afriky, přičemž první úspěšné misie v nitru Afriky proběhly již v 16. století: například v roce 1548 byl pokřtěn král Šonů jménem Monomotapa na území Zimbabwe díky misijní výpravě jezuitů.⁴¹

Dnešním pohledem je bohužel jasné, že Evropané nectili původní obyvatele Afriky jako osoby s nezcizitelnou důstojností Božího obrazu, ale povětšinou je zvěčňovali a redukovali na pracovní sílu, kterou vyváželi za oceán a do Evropy. Evropská arogance se v Africe zabydlela a ve větší míře ji opustila až ve 20. století s osvobozováním jednotlivých zemí. Misionáři se sice snažili vyvažovat tuto extrémní aroganci a okupaci křesťanským přístupem, ovšem rovněž oni přistupovali k Afričanům silně paternalisticky a jejich původní náboženství zhusta označovali za čarodějnictví a tedy de facto satanismus, který je nutno vymýtit.⁴² Na druhé straně označování některých tradičních afrických náboženství za čarodějnictví má pochopitelné základy, jak nyní přiblížím.

II.1 Druhá fáze christianizace Afriky

Když misionáři přišli např. na území dnešního Beninu, setkali se s náboženstvím *vodun*, ve kterém bylo běžné obětování lidí jeho kněžskými ve velmi vysokých počtech. Lidské oběti (typické zejména pro kult královských předků v rámci

³⁹ Srov. PREVOST, Virginie. Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord. *Revue de l'histoire des religions*, roč. 224, č. 4 (2007), s. 461–483.

⁴⁰ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 479.

⁴¹ Srov. MARYKS, Robert A. – MKENDA, Festo. *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa*. Leiden, Boston: Brill, 2018, s. 11–30.

⁴² Srov. publikaci odrážející dobový kontext: BOSMAN, Guillaume. *A new and accurate description of the Coast of Guinea*. New York: Barnes and Noble, 1705, 493 s.

vodunu) byly v Beninu zakázány teprve na začátku 20. stol. (!) v rámci silného tlaku katolické církve.⁴³ Například vodunské obřady při pohřbu krále v tzv. daho-mejském období vyžadovaly stovky lidských obětí.⁴⁴ Vedle toho se obětovaly děti: pro zajištění úrody se před zasetím pohřbilo do půdy živé dítě na všech polích, pro zajištění vláhy se do řeky házelo živé novorozeně atd.⁴⁵ Křesťanští misionáři si takové jednání přeložili do svého náboženského programu jako čarodějnictví a dále je znepokojilo, že vodunský zasvěcenec disponoval schopností ovládat mocnou nadpřirozenou sílu či bytost – *vodun* – lokalizovanou často v obrácené hliněné nádobě a přimět ji k jednání.⁴⁶ Bytost má být podle stále platné beninské věrouky v obrácených hliněných či keramických nádobách stále, při rituálech však nádobu opouští a „prochází“ se mezi lidmi, aby si „osedlala“,⁴⁷ mohli bychom říci i „obsedlala“, vyvolené a vstoupila do jejich těl. Misionáři v tom spatřovali obsedlávání lidí nečistými duchy a v jádru *vodunu* identifikovali Satana.

Jistě, některá náboženství se jevila jako čarodějnictví a samo čarodějnictví významně prostupovalo a stále ještě prostupuje tradiční – a rozhodně nejen venkovskou – africkou společností.⁴⁸ Ovšem existovala a stále existují tradiční africká náboženství jako je *bwiti*, *serer* nebo jorubské náboženství, která nejenže s čarodějnictvím neměla nic společného, ale šlo naopak o tzv. etická náboženství,⁴⁹ kde se kladl velký důraz na obecné blaho, pomoc bližnímu a celoživotní mravní a morální růst. Misionáři ovšem odmítli i tato náboženství, označili je za náboženství dábelská a sochy, amulety a jiné neškodné předměty pálili jako dílo Satanovo.⁵⁰ Na částečnou obhajobu misionářů je třeba dodat, že dnes máme diferencované informace o všech těchto náboženstvích v dostatečném množství a můžeme poctivě rozlišovat, což naši starší bratři ve víře tehdy nedokázali. Nesmíme ale přehlížet celkový velmi arogantní, povýšenecký přístup Evropy jako celku k Africe

⁴³ Srov. MILDNEROVÁ, Kateřina. Náboženství a vodun. Historie a současnost tradičního náboženství v Beninu. *Dingir*, roč. 18, č. 4 (2015), s. 130–134.

⁴⁴ Srov. MILDNEROVÁ, Kateřina. *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*. Praha: Malvern, 2012, s. 48–49.

⁴⁵ Srov. MILLER, Norman N. *Encounters with Witchcraft: Field Notes from Africa*. New York: State University of New York Press, 2012, s. 149–174.

⁴⁶ Srov. např. starší práci: BRAND, Roger. *Dynamisme des symboles dans les cultes Vodun*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1973, 476 s.

⁴⁷ Srov. MILDNEROVÁ, Kateřina. *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*. Praha: Malvern, 2012, s. 32.

⁴⁸ Srov. GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997, s. 13.

⁴⁹ Srov. OLUPONA, Jacob K. – REY, Terry. *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008, s. 35.

⁵⁰ Srov. HAVELKA, Ondřej. Synkretismus katolického křesťanství a západoafrického vodunu z teologicko-etické perspektivy. *Studia Theologica*, roč. 23, č. 3 (2021), s. 149–174.

a poučit se z něho. Afričtí křesťané dnes hovoří o pošlapání jejich historie bílými misionáři (samozřejmě i mezi bílými misionáři bylo mnoho světlých výjimek jako Foucauld, Lavigerie, Comboni a další)⁵¹ a potřebě postavit se čelem těmto kulturním a náboženským přešlapům. Z této iniciativy také vznikla tzv. africká teologie,⁵² ke které se níže dostanu.

II.2 Současná třetí fáze christianizace Afriky

Jak již bylo řečeno, s tímto doznívajícím typem misíí druhé fáze jsem se při svých etnografických pobytech v Africe setkal ve velmi odlehlých místech, např. u surmických etnik na hranici Jižního Súdánu a Etiopie nebo u pygmejských etnik ve Středoafričské republice a Kongu, kde stále doznívá. Tito lidé žijící v těžko dostupných odlehlých oblastech jsou často doposud negramotní a neměli možnost setkat se s evangeliem. Misionáři k nim ještě dnes přistupují často bez respektu k jejich kultuře a náboženství. Podle mého soudu je takové jednání dále neudržitelné, což potvrzuje změna misijní metody v rozvinutějších oblastech Afriky, které výrazně posunuly moderní komunikační technologie a rozvoj vzdělanosti. Paternalistický přístup nyní nahrazuje přístup partnerský založený na respektu k alteritě a spíše doprovázení a dobře adresované nabídce po saturování smyslu.⁵³

Po pádu kolonizačních nadvlád evropských dobyvatelů přišla ve 20. století vlna zájmu o původní africká náboženství, jež byla později následována další velkou fází christianizace, kterou nazývám třetí christianizační fází v Africe. Zatímco o první fázi můžeme hovořit jako o fázi apoštolské, druhou fází bychom měli nazývat fází paternalistickou, třetí fází na základě změny metody v přístupu k adresátovi evangelizace můžeme nazvat partnerskou. Domnívám se, že současná třetí fáze má principiálně mnohem blíže k oné první apoštolské fázi.⁵⁴ Rovněž je třeba dodat, že některá misijní hnutí přicházela s potřebou proměny způsobu misie již v 19. století (např. Misionáři komboniáni Srdce Ježíšova; Misionáři Afriky, tzv. Bílí otcové a další).

II.3 Souhrnné výsledky: statistika

Na základě statistik a aktuálních výzkumů tvořili křesťané různých denominací v posledních letech (uváděné statistiky jsou z let 2018 až 2022) přibližně 49% africké populace. Druhé nejrozšířenější náboženství v Africe – islám –, zazname-

⁵¹ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 482.

⁵² Srov. FRETHEIM, Sara J. *Kwame Bediako and African Christian Scholarship: Emerging Religious Discourse in Twentieth-Century Ghana*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018, s. 33–45.

⁵³ Vycházím ze své letité zkušenosti v Africe a rovněž z průzkumů svých informantů.

⁵⁴ Sami Afričané, a to i vlivní afričtí teologové, si dnes stěžují na nevhodný přístup nejen evropských kolonizátorů, ale také evropských misionářů.

nalo 42% africké populace.⁵⁵ V subsaharské Africe křesťanství vyznává téměř 60% populace.⁵⁶ V Africe podle těchto statistik žilo v roce 2018 přibližně 631 milionů křesťanů, což je nejvyšší počet ze všech světových kontinentů.⁵⁷ Aktuální studie z roku 2021 uvádí množinu křesťanů v Africe v počtu 685 milionů lidí s tím, že v roce 2025 se očekává až 760 milionů.⁵⁸

Z tohoto počtu je nyní (2022) největší množina římských katolíků, přibližně 158 milionů věřících.⁵⁹ K pravoslaví se hlásí přibližně 52 milionů lidí v Africe, z toho 37 milionů věřících má etiopská ortodoxní církev, 10 milionů koptská ortodoxní církev, téměř 3 miliony řecká ortodoxní církev a 2 miliony eritrejská ortodoxní církev. Protestantské církve hlásí dohromady 409 milionů věřících, kteří se ovšem dělí do mnoha církví.⁶⁰ Není v možnostech článku všechny tyto církve vyjmenovat, proto jen doplním, že nejpočetnější z nich je nigerijská anglikánská církev s dvaceti miliony věřících. Po anglikánských církvích statistiky v počtu věřících uvádí luteránské církve, metodistické církve, kalvinistické církve, baptistické církve, všechny v mnoha místních podobách. Polovina protestantů se hlásí k některé z letničních církví (pentekostalismus). Menší množiny křesťanů mají potom mnohé původní africké církve, jako je např. Sionská křesťanská církev s patnácti miliony věřících, Věčný posvátný řád cherubínů a serafínů s deseti miliony a řada dalších.⁶¹ Mimořádné množství rozličných církví rovněž nenapomáhá mezináboženskému dialogu.

Počty věřících podle sčítání obyvatel je ovšem v subsaharské Africe třeba brát jen velmi orientačně. Můžeme to ilustrovat na příkladu afrického čarodějnictví, které je v západní a střední Africe široce rozšířené a má velký společenský dopad.⁶² Patrně by nám připadalo pochopitelné, že čarodějnictví se daří v např. Beninu, kde se přibližně 20% obyvatel hlásí k tradičnímu náboženství *vodun* (a ve vědeckých kruzích se o propojování čarodějnictví a vodunu dlouhodobě hovoří),⁶³ ale méně

⁵⁵ Srov. *Encyclopædia Britannica*. London: Encyclopædia Britannica, 2003, s. 306.

⁵⁶ Srov. ROSS, Kenneth R. *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 3–6.

⁵⁷ Srov. JOHNSON, Todd M. – ZURLO, Gina A. – HICKMAN, Albert W. – CROSSING, Peter F. *Christianity 2018: More African Christians and Counting Martyrs*. *International Bulletin of Mission Research*, roč. 42, č. 1 (2017), s. 20–28.

⁵⁸ Srov. *Status of Global Christianity, 2021, in the Context of 1900–2050*. Dostupné on-line: [Status-of-Global-Christianity-2021.pdf](https://www.status-of-global-christianity-2021.pdf) (gordonconwell.edu)

⁵⁹ Srov. *Encyclopædia Britannica*. London: Encyclopædia Britannica, 2003, s. 306.

⁶⁰ Srov. JOHNSON, Todd M. – ZURLO, Gina A. – HICKMAN, Albert W. – CROSSING, Peter F. *Christianity 2018: More African Christians and Counting Martyrs*. *International Bulletin of Mission Research*, roč. 42, č. 1 (2017), s. 20–28.

⁶¹ Srov. *Encyclopædia Britannica*. London: Encyclopædia Britannica, 2003, s. 306.

⁶² Srov. FALEN, Douglas J. *African Science: Witchcraft, Vodun, and Healing in Southern Benin*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2018, s. 26.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 26.

pochopitelná je pro nás skutečnost, že čarodějnictví se velmi daří a má mocný společenský impakt v zemích jako je Senegal⁶⁴ nebo Tanzanie,⁶⁵ kde se podle statistik 100% obyvatel formálně hlásí ke křesťanství a islámu.⁶⁶ Navíc prosperujících čarodějů je v těchto zemích tolik, že tam prosperují rovněž tzv. vyhledávací čarodějů.⁶⁷ Konkrétně v Senegalu se 95,9% obyvatel oficiálně hlásí k islámu a zbylá 4,1% ke křesťanství, a přesto je právě v Senegalu čarodějnictví masivně rozšířené a zabíjení související s čarodějnictvím je tam velmi často vyšetřováno.⁶⁸⁶⁹ Vedle toho zde stále existuje několik původních tradičních náboženství a kultů s kněžími, chrámy (výstižnější je však slovo domky), slavnostmi a samozřejmě věřícími. Ti se většinou při sčítání obyvatel přihlásí k islámu či křesťanství, ale spolu s jedním z monoteismů vyznávají další náboženství nebo jejich synkretismus. Totéž lze pozorovat v Malawi,⁷⁰ ve Středoafričké republice, Ugandě⁷¹ a bylo by možné dlouze pokračovat. Synkretismy se zatím jednoduše nepropisují do sčítání obyvatel, neboť na ně v dotaznících není pamatováno. Například v Gabonu je možné oficiálně se přihlásit ke katolickému křesťanství nebo k *bwiti*, ovšem statistika prozatím nezná možnost přihlásit se k oběma těmto náboženstvím současně, což je podle mého výzkumu běžný postoj nemalé množiny věřících, nebo k jejich synkretismu, který je v Gabonu masově rozšířen.⁷² Přístup Afričanů k náboženstvím je velmi kreativní, což ovšem prozatím statistiky nereflektují. Proto je třeba konečná čísla výzkumů vnímat spíše orientačně. Statistiky jednoduše nereflektují bohatství afrického náboženského života.

⁶⁴ Srov. SCHAFFER, Matthew. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2021, s. 181–212.

⁶⁵ Srov. ABRAHAMS, R. G. *Witchcraft in Contemporary Tanzania*. Cambridge: African Studies Centre, University of Cambridge, 1994, 93 s.

⁶⁶ Srov. MIDDLETON, John – WINTER, E. H. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge, 2013, 314 s.

⁶⁷ Srov. MILLER, Norman N. *Encounters with Witchcraft: Field Notes from Africa*. New York: State University of New York Press, 2012, s. 99–116.

⁶⁸ Srov. SCHAFFER, Matthew. *Djinns, Stars and Warriors: Mandinka Legends from Pakao, Senegal*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2021, s. 181–212.

⁶⁹ Srov. NEVINS, Debbie – BERG, Elizabeth – WAN, Ruth. *Senegal*. New York: Cavendish Square Publishing, 2018, s. 88.

⁷⁰ Srov. CHIMENYA, Austin Elias. *Witchcraft Beliefs and Fears in Malawi*. Alice: University of Fort Hare, 2015, 328 s.

⁷¹ Srov. MIDDLETON, John – WINTER, E. H. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge, 2013, 314 s.

⁷² Srov. MBITI, John S. *An Introduction to African Religion*. Portsmouth, London: Heinemann Educational Books, 1991, s. 15.

III. Africké křesťanství

Zatímco první apoštolská fáze christianizace Afriky pokryla zejména – i když nikoli výlučně – saharskou část Afriky, druhá a třetí fáze se týká téměř výlučně subsaharské Afriky.⁷³ Afričané v subsaharské Africe odedávna zdůrazňovali ty prvky křesťanské víry, které bylo možné uvádět v soulad s jejich původní vírou, a tedy v různých oblastech různé. Začaly tak vznikat unikátní synkretismy křesťanství a původních náboženství, ale také nové ryze křesťanské církve, které lépe odpovídaly potřebám afrických věřících a kterým Afričané mnohdy více důvěřovali.⁷⁴

III.1 Původní africké církve

Vedle v zásadě nekonfliktních nových afrických církví se také zrodily africké křesťanské církve s vyhrocenějšími postoji, které hlásaly, že Bůh by k Afričanům jistě neposlal bílé kazatele, kteří jim nerozumí, a tak byly ke katolickému i protestantskému křesťanství velmi podezřívavé. Tak byl například v roce 1921 v Belgickém Kongu (dnes Demokratická republika Kongo) založen kimbanguismus – nové křesťanství vyznávané věřícími Církve Ježíše Krista na Zemi.⁷⁵ Tito křesťané vyznávají, že skutečný Ježíš byl černé pleti,⁷⁶ neboť Ježíš bílé pleti by nebyl určen jim.

Dalším příkladem vymezující se nové africké křesťanské církve je např. beninská Nebeská církev Kristova, která pokládá katolické křesťanství v Beninu za synkretismus křesťanství a vodunu, a z jejího pohledu za obcování katolíků s čarodějnictvím, proti čemuž se ostře vymezuje. Nebeskou církev Kristovu založil 29. září 1947 pan Samuel Bilewu Joseph Oshoffa v Beninu.⁷⁷ Oshoffa měl mít Božské zjevení, po němž se cítil být povolán k uzdravování nemocných, ožívování mrtvých, modlitbě a konečně k založení nového křesťanského společenství. Jmenoval se prorokem, reverendem, pastorem a zakladatelem Nebeské církve Kristovy, která byla v roce 1965 uznána a schválena jako oficiální.⁷⁸ Nebeská církev Kristova se proti synkretismu katolického křesťanství a vodunu ostře vymezila a striktně svým

⁷³ Srov. OLUPONA, Jacob K. *African Religions: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 105–107.

⁷⁴ Více o Nebeské církvi Kristově a událostech jejího založení srov. např. PATRIDGE, Christopher. *New Religions: A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. New York: Oxford University Press, 2004, s. 61–65.

⁷⁵ Srov. NZONGOLA-NTALAJA, Georges. *The Congo from Leopold to Kabila : A People's History*. London: Zed Books, 2013, s. 48–49.

⁷⁶ Srov. MAZRUI, Ali A. Religion and Political Culture in Africa. *Journal of the American Academy of Religion*, roč. 53, č. 4 (1985), s. 817–839.

⁷⁷ Srov. PATRIDGE, Christopher. *New Religions: A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. New York: Oxford University Press, 2004, s. 61–65.

⁷⁸ Pro bližší studium Nebeské církve Kristovy srov. ADOGAME, Afeosemimo U. *Celestial Church of Christ: The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-charismatic Movement*. Bern: Peter Lang Publishing, 1999, 251 s.

stoupencům zakazuje účast na jakékoli formě modlářství, fetišismu, obřadech či rituálech spjatých s vodunem. Oshoffa byl přesvědčen, že je povolán na misi v boji proti Satanovi, vodunským zasvěcencům a ostatním silám zla, které působí na tomto světě a v západní Africe právě skrze vodun – z jeho pohledu – zvláště intenzivně. Nebeská církev Kristova neuznává beninské katolické křesťanství za skutečné křesťanství, ale za heretický synkretismus.⁷⁹

III.2 Africká teologie

Pro specifikum afrického křesťanství se rovněž zrodila africká křesťanská teologie⁸⁰ jako samostatná disciplína.⁸¹ Vznikla v polovině 20. stol jako reakce afrických křesťanských teologů na koloniálně misionářský přístup k Afričanům a jejich původním náboženstvím, který se Afričanům pochopitelně zpětně vůbec nezamlouvá.⁸² Toto hnutí fakticky znamenalo většinový konec druhé velké fáze christianizace Afriky paternalistickým kolonizačním způsobem. Díky moderním komunikačním možnostem a výraznému vzestupu vzdělanosti v Africe taktovku přebírá současná třetí fáze christianizace, kterou nazývám partnerskou. Omluva za označování všeho původního afrického náboženství jako náboženství ďábelského je po mém soudu na místě. – Jistě ale musíme poctivě rozlišovat: dnes víme, že mnohá náboženství např. *bwiti*, *serer*, jorubské náboženství a další jsou tzv. etická náboženství s velkými mravními a morálními nároky na věřící.⁸³ Nelze se tvářit, že jejich označení za dílo Satanovo evropskými misionáři je zapomenuto. Na straně druhé platí, že čarodějnictví v Africe existovalo a stále existuje a některá náboženství jej mají ve svém středu, např. nigerijské *juju*.⁸⁴ Jiná náboženství, jako beninský *vodun*, pracují se stejnými okultními silami jako čarodějnictví. Tato fakta rovněž nelze podceňovat. Rozhodně platí, že náboženská realita v Africe je komplexní a nelze ji banalizovat černobílými zkratkami.

⁷⁹ Srov. PATRIDGE, Christopher. *New Religions: A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*. New York: Oxford University Press, 2004, s. 61–65.

⁸⁰ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 478–497.

⁸¹ Srov. FRETHEIM, Sara J. *Kwame Bediako and African Christian Scholarship: Emerging Religious Discourse in Twentieth-Century Ghana*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2018, s. 33–45.

⁸² Afričtí teologové hovoří v souvislosti se zrodem africké teologie o třech bodech obratu v církevních dějinách: 1. obrat na apoštolském sněmu v Jeruzalémě, který církev vyslal rovněž k pohanům, 2. obrat evangelizace „barbarů“ po pádu Římské říše, 3. zhroutilí koloniálního systému, o němž se církev opírala od doby zámožských objevů v 15. století.

⁸³ Srov. FERNANDEZ, J. W. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, 2019, s. 470–489.

⁸⁴ Srov. NOBLITT, J. R. – PERKIN, P. S. *Cult and Ritual Abuse*. Santa Barbara: Greenwood Publishing Group, 2000, s. 98.

Africká teologie dnes stojí na učení prvních nezávislých afrických církví konce 19. a začátku 20. století a formuje křesťanství africkým způsobem myšlení a života. Za centrum africké teologie byla na počátku tohoto myšlenkového hnutí považována katolická teologická fakulta univerzity Lovanium v konžské Kinshase. V roce 1968 se tam odehrálo Kolokvium o africké teologii.⁸⁵ Ostré kritice byl podroben koloniální diskurz, který likviduje jazyky a kultury, zatímco skutečně křesťanský diskurz má být letniční a vyjadřovat se ve všech jazycích a kulturách.⁸⁶ Zdůrazňuje se například, že evropská interpretace teologických témat pomocí aparátu řecké filosofie naprosto neznamená, že tak musí postupovat africká interpretace, která má nezczitelné právo ctít interpretační aparát své, například bantuské filozofie, ale i mnohých dalších. Významnými podněty africké teologie se staly: teologie adaptace (první pokročilejší podoba africké teologie až do II. vatikánského koncilu), andrický pól africké teologie (andrický pól afrického teologického diskurzu představuje specificky africký pohled na život, víru, moudrost a přijetí víry tímto pohledem) a africká teologie osvobození (jihoafrická černá teologie⁸⁷ a další směry).⁸⁸ Africká teologie nijak nemění Boží zjevení (teický pól), ovšem interpretuje jej a přijímá jej specificky africkým způsobem (andrický pól). Mezi nejvýznamnější myslitele africké teologie patří Charles Nyamiti, Bolaji Idowu, John Mbiti nebo Kwesi Dickson. Tito myslitelé akcentují vztah křesťanství k vybraným tradičním náboženstvím. Význačnými biblisty v rámci africké teologie jsou Lamin Sanneh nebo také Kwame Bediako. Bediako a s ním také John Pobee jsou průkopníky africké christologie vystavěné v souladu s kultem předků. Z hlediska genderové rovnosti také není nezajímavé, že již v roce 1989 vzniklo v Africe společenství Circle of Concerned African Women Theologians.⁸⁹

III.3 Vybrané synkretismy

V Africe jsou běžným jevem synkretismy původních náboženství a importovaných monoteismů, zejména islámu a křesťanství.⁹⁰ Hovoří se o skutečnosti, že mnozí

⁸⁵ Srov. GIBELLINI, Rosino. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 480.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 485.

⁸⁷ Za nejvýznamnější dílo jihoafrické teologie osvobození je považována kniha *Výkřik afrického člověka*. Srov. ELA, Jean-Marc. *Cri de l'homme Africain*. Paris: ELH, 1980, 173 s. V této době je také rozlišována africká teologie (etnografický přístup) a černá teologie (antropologický přístup) s odlišnými metodologickými přístupy.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 478–498.

⁸⁹ Srov. PEMBERTON, Carrie. *Circle Thinking: African Women Theologians in Dialogue with the West*. Leiden: Brill, 2003, s. 6.

⁹⁰ Srov. MBITI, John S. *An Introduction to African Religion*. Portsmouth, London: Heinemann Educational Books, 1991, s. 15.

Afričané sice přijali importovaná náboženství, ovšem neopustili původní víru,⁹¹ a vznikly tak náboženské synkretismy i unikátní kulturní tradice v rozličných podobách.⁹² Není v rozsahových možnostech článku věnovat se všem synkretismům křesťanství a původních afrických náboženství, ba dokonce je nelze všechny být jen vyjmenovat. Přesto by článek věnující se africkému křesťanství nemohl být kompletní, pokud by nebyly velmi stručně představeny alespoň některé vybrané synkretismy. Z rozsáhlé palety jsem vybral tři synkretismy, které jsem měl možnost na místě studovat a po nějakou dobu sledovat.

Synkretismus *bwiti* a katolického křesťanství v Gabonu

V africkém Gabonu praktikují lidé – včetně mnohých tamějších katolických křesťanů – tradiční náboženské rituály *bwiti*⁹³ založené na konzumaci kořene keře *iboga* se silně psychedelickými účinky.⁹⁴ Komplexní náboženský systém *bwiti* s dlouhou tradicí je vzhledem k okolním původním africkým náboženstvím a kultům unikátní – jde výhradně o sebepoznání, duchovní vhléd do podstaty skutečnosti, odhalení duchovního závoje, setkání se se sebou samým v nejvnitřnějším smyslu slova. Duchovní směr *bwiti* nemá sumu nauky, která by se předávala, vyučovala, ale má iniciační a postupové rituály, při kterých se dosahuje změny vědomí a vhlédnutí do podstaty skutečnosti. Člověk se otevírá vizím a přijímá pochopení reality; neučí se, ale nahlíží.⁹⁵

Náboženství *bwiti* je jedním z oficiálních náboženství v Gabonu, ovšem v praxi je velmi často věřícími vyznáváno spolu s katolickým křesťanstvím nebo v synkretizované podobě s katolickým křesťanstvím.⁹⁶ Teologie *bwiti* a katolického křesťanství si výrazněji nekonkurují, neboť v *bwiti* jde výhradně o sebepoznání a hluboký vhléd do podstaty reality. Samo *bwiti* se příliš nezabývá Bohem ani božstvy, přesto se ale traduje, že Bůh stvořitel *Zame ye Mebege* daroval lidem *ibogu*.⁹⁷ Identifikace původních bohů a božstev s jednou z křesťansky nahlížených osob Trojice – typicky s Bohem Otcem – je v afrických synkretismech běžná. Trojiční monoteismus je tradičním polyteistickým náboženstvím blíže než striktní jedno

⁹¹ Srov. GOTTLIEB, Roger S. *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. New York, Oxford University Press, 2006, s. 266.

⁹² Srov. RIGGS, Thomas. *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*. Detroit: Thomson Gale, 2006, s. 1–2.

⁹³ Srov. ASANTE, Molefi Kete – MAZAMA, Ama. *Encyclopedia of African Religion*. Los Angeles, London: SAGE, 2009, s. 309.

⁹⁴ Srov. FERNANDEZ, J. W. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, 2019, s. 470–489.

⁹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 470–489.

⁹⁶ Srov. *tamtéž*, s. 369.

⁹⁷ Srov. PRATT, Christina. *An Encyclopedia of Shamanism Volume 1*. New York: The Rosen Publishing Group, 2007, s. 75.

osobový monoteismus vyznáváný islámem. To ovšem Afričanům v islamizovaných oblastech nijak nebrání ve vyznávání dvou odlišných náboženství nebo jejich synkretismu.⁹⁸ Iniciační rituál *bwiti*, kterého se účastní rovněž vyznavači synkretismu, probíhá několik dní (podle oblasti 3 až 7) a přijímá se při něm velké množství psychoaktivní *ibogy*.

Synkretismus staví na katolické teologii, v níž lze rozeznávat jisté tendence k latentnímu subordinacionismu,⁹⁹ kdy je bohočlověk Ježíš Kristus chápán jako prostředník mezi nedostupným Bohem Otcem a lidmi, přičemž je jistým – snad i ne zcela zamýšleným – způsobem vzhledem k Bohu Otci umenšován. Rozhodně však gabonští vyznavači synkretismu katolického křesťanství nechápou Krista extrémním způsobem až ariánského typu jako stvořeného prostředníka, což by nakonec bylo v přímém rozporu s katolickou naukou. Nikoli, onen implicitní subordinacionismus je spíše jemnějšího, origenovského typu.¹⁰⁰¹⁰¹ Ježíš Kristus je vyznavači synkretismu chápán jako pravý Bůh a pravý člověk, ovšem v jisté blíže nespecifikované podobě je podřízen Bohu Otci a nedosahuje zcela totožné velikosti. Nutno doplnit, že subtilní patristické teologické pře, jak je známe a stále s oblibou reflektujeme v našem katolickém prostředí, nejsou v gabonském katolickém prostředí tématem. Rozhodně bych gabonské katolické křesťanství se svými specifickými důrazy a tématy nepodezříval z žádné hereze. Křesťané v Gabonu spíše zdůrazňují, že Bůh je láska (1 Jan 4,8)¹⁰² a to by se mělo propisovat do křesťanského života.

Synkretismus jorubského náboženství a katolického křesťanství v Nigérii

V Nigérii existuje vitální náboženská tradice – jorubské náboženství.¹⁰³ Věřící Jorubové vypovídají, že každodenní život spočívá ve správné rovnováze *ori*,¹⁰⁴ což doslovně znamená hlava, ovšem význam je spíše duše, respektive její část, která je spjatá s osudem jedince. Tento unikátní osud každého člověka je nazýván

⁹⁸ Srov. MBITI, John S. *An Introduction to African Religion*. Portsmouth, London: Heinemann Educational Books, 1991, s. 15.

⁹⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 147–153.

¹⁰⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 264.

¹⁰¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 145.

¹⁰² Srov. POSPÍŠIL, Ctírad Václav. *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*. Praha: Karolinum, 2019, s. 133.

¹⁰³ Srov. ASANTE, Molefi Kete – MAZAMA, Ama. *Encyclopedia of African Religion*. Los Angeles, London: SAGE, 2009, s. 245–247.

¹⁰⁴ Srov. LAWSON, Thomas E. *Náboženství Afriky. Tradice v proměnách*. Praha: Prostor, 1999, s. 86.

àyànmó.¹⁰⁵ Každý člověk by měl hledat svůj osud, snažit se být s ním v souladu, dosahovat dokonalosti, dělat dobré a prospěšné věci.¹⁰⁶ Duchovní vědomí člověka musí růst, aby bylo nakonec schopno spojit se v okamžiku smrti s nejvyšším Bohem *Olodumarem*¹⁰⁷ a stát se jedním. Posilování duchovního vědomí se děje pomocí *iwapeḷe*, meditativní recitace a niterné úcty spojené s modlitbou k orišům a nejvyššímu Bohu. Zlepšování vlastního charakteru patří k základní esenci jorubské náboženské praxe.¹⁰⁸ Snad i proto lze jorubské náboženství považovat za jedno z tzv. etických náboženství, a proto nepřekvapuje, že je snadno synkretizovatelné s křesťanstvím a islámem, neboť ve všech těchto náboženstvích je mimo jiné kladen důraz na morálně dobré a mravně správné jednání.¹⁰⁹ Jorubské náboženství je tolerantní k odlišným tradicím, a jakožto etické náboženství, které vyzývá k mravnímu a morálnímu růstu a zdokonalování, poměrně snadno přijímá dobré etické imperativy z dalších náboženství.

Mnoho středoafričských tradičních náboženství vyznává, že nejvyšší Bůh stvořitel (např. *Olodumar* v jorubském náboženství nebo *Nana Buluku ve vodunu*)¹¹⁰ je pro člověka nedostupný a nelze s ním komunikovat jinak, než skrze prostředníka. V synkretismu jorubského náboženství a křesťanství je *Olodumar* chápán jako Bůh Otec, pro věřící synkretismu jorubského náboženství a islámu je *Olodumar* jediný Bůh. *Olodumar* (nebo též *Olurun*)¹¹¹ je Bůh vzdálený, nekomunikuje s lidmi přímo, protože mu nejsou zasvěceny žádné svatyně či rituály. Komunikace mezi Bohem *Olodumarem* a lidmi náleží prostředníkům.¹¹² Z ryze křesťanských pozic taková koncepce (zcela nedostupného Boha Otce, který stvořil svět a poté se vzdálil a není nijak přítomen, čímž vystává potřeba prostředníka, jenž ale nedosahuje velikosti Boha Otce) sice může zavánět některou z mnoha forem subordinacionismu,¹¹³ ovšem to věřící příliš nereflektují. Spíše si všímají Ježíšova prostřednictví v Písmu (1 Kor 8,6; Kol 1,15–20; Ef 1,3–14) a takové chápání prostřednictví je teologicky

¹⁰⁵ Srov. OLUPONA, Jacob K. – REY, Terry. *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008, s. 35.

¹⁰⁶ Srov. RETTOVÁ, Alena. *Africká filosofie: dějiny, trendy, problémy*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2001, s. 144–148.

¹⁰⁷ Srov. LAWSON, Thomas E. *Náboženství Afriky. Tradice v proměnách*. Praha: Prostor, 1999, s. 75.

¹⁰⁸ Srov. OLUPONA, Jacob K. – REY, Terry. *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008, s. 35.

¹⁰⁹ Srov. HAVELKA, Ondřej. Synkretismus katolického křesťanství a západoafričského vodunu z teologicko-etické perspektivy. *Studia Theologica*, roč. 23, č. 3 (2021), s. 149–174.

¹¹⁰ Srov. tamtéž, s. 149–174.

¹¹¹ Srov. LAWSON, Thomas E. *Náboženství Afriky. Tradice v proměnách*. Praha: Prostor, 1999, s. 75.

¹¹² Poznotek vyplývá z konsenzu dotazovaných.

¹¹³ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, 147–153.

zcela legitimní.¹¹⁴ Při rozhovorech s věřícími Joruby jsem zaznamenal také verzi, kdy jsou jména *Olodumar*, *Olorun* a *Ologi* třemi tvářemi nebo projevy jednoho Boha. Zde je cítit inspirace křesťanskou misíí v Nigérii a importem myšlenky Troj-jediného Boha – v tomto případě v modalistické (nebo těž sabelianistické) verzi¹¹⁵ –, ovšem vzhledem k absenci předkřesťanské náboženské literatury jorubského původu nelze jednoznačně verifikovat ani falzifikovat původnost této myšlenky. Zatímco v náboženství *bwiti* nefigurují žádní bohové a teologie synkretismu se zdá být nekonfliktní, u synkretismu křesťanství a jorubského náboženství je situace složitější. Jorubské náboženství je sice etickým náboženstvím, ovšem vyznává množství bohů a těchto bohů se nevzdávají ani vyznavači synkretismu.

Synkretismus vodunu a katolického křesťanství v africkém Beninu

Katoličtí misionáři, kteří se dostali do Beninu v začátcích evropské kolonizace Afriky, viděli na základě věštění¹¹⁶ a četných lidských obětí v elementárních základech *vodunu* působení zlého, pokušitele, otce lži, tedy Satana (Mt 4,1–12). Vodunský zasvěcenec podle tohoto přístupu k problematice vědomě a záměrně spolupracuje se zlem, respektive se zlým, s jeho pomocí působí zlo směřované proti nepříteli. Jak je tedy možná nebo alespoň myslitelná synkreze křesťanství a vodunu? Jak je možné spřátelit trojiční monoteismus s polyteismem?¹¹⁷ Jak je možné sjednotit náboženství založené na následování Krista, dvojím přikázání lásky a radikálním odpuštěním všem bez výjimky s kultem, v němž si zájemce u zasvěcence objednává neštěstí či smrt pro svého bližního, skrze toho, který bojuje proti spáse člověka, skrze Satana?

Jádrem problematiky je skutečnost, že lidé v západní Africe *vodun*¹¹⁸ *chápu jinak, než jak jej nahlížíme my, evropští katoličtí křesťané*. *Vodun* je v západní Africe natolik součástí kulturně-náboženské tradice lidí, že se mnohým zdá, že jej zkrátka nelze ze života vyčlenit. Pro mnohé lidi v západní Africe je *vodun* bytostnou součástí kulturně-náboženského programu, kterým čtou realitu, a jako takový

¹¹⁴ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 179–180.

¹¹⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 236–240.

¹¹⁶ Srov. ASANTE, Molefi Kete – MAZAMA, Ama. *Encyclopedia of African Religion*. Los Angeles, London: SAGE, 2009, s. 257.

¹¹⁷ Různé formy vodunu v Beninu a okolních zemích západní Afriky vyznávají existenci mnoha božstev a duchů. Jedna z forem beninského vodunu rozlišuje nejvyšší bohyni a mnohá další podřízená božstva a jim podřízené duchy, s nimiž komunikuje zasvěcenec, a stává se tak prostředníkem (médiem) komunikace mezi světem lidí a duchů.

¹¹⁸ Srov. OLUPONA, Jacob K. *African Religions: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 85.

je také pevnou součástí, lépe řečeno přímo nosným pilířem tamějších mravů. Odpověď na základní otázky lidského života pro tyto domorodce není křesťanství na jedné straně, nebo *vodun* na straně druhé. *Vodun* chápou jako fakt a součást své identity. Do tohoto výchozího zadání z vnějšku přichází křesťanství s nabídkou spásy. Věřící, který se rozhodne křesťanské poselství přijmout, přijímá křesťanská východiska a logicky je nastavuje na svůj dosavadní život, na své chápání reality, na svůj program, jímž čte svět kolem sebe. To, co se nám zdá být v ostrém rozporu, jemu v rozporu nepřipadá.¹¹⁹

Závěr

Africké křesťanství je nedílnou součástí křesťanství světového – od samého počátku existence křesťanství jej Afrika spoluutváří. Počtem křesťanů je Afrika v mezikontinentálním srovnání na vedoucí pozici. Kromě specifického teologického pohledu a různých akcentů dala Afrika světu také nové křesťanské církve a mnohé unikátní křesťanské synkretismy, z nichž některé jsou v souladu s křesťanskou naukou, ovšem mnohé jsou na hraně nebo explicitně za hranou pravověří. Náboženský život v Africe je velmi pestrý a složitý. Příběh afrického křesťanství se může pochlubit dvěma tisíciletími své existence a na rozdíl od Evropy nebrzdí, ale naopak zrychluje a dále se probarvuje.

V současné době jsme svědky třetí fáze christianizace Afriky, fáze, kterou můžeme nazvat partnerskou v kontrastu s druhou paternalistickou fází. Ona partnerská třetí fáze má v mnohém blíže první fázi, kterou můžeme nazývat apoštolskou. Misie má mimořádný úspěch a počty křesťanů v Africe se každým rokem zvyšují o miliony nových věřících. Pokud se hovoří o krizi křesťanství v Evropě, v Africe je situace zcela opačná. Na straně druhé nelze přehlížet, že v některých oblastech Afriky se křesťanství přizpůsobuje místním kulturně-náboženským kontextům často až příliš silně a jistě jsou místa a situace, kdy již vystupuje z linie apoštolské tradice a z mezí pravověří. I proto bude zajímavé a potřebné dále sledovat vývoj a realitu afrického křesťanství.

¹¹⁹ Srov. HAVELKA, Ondřej. Synkretismus katolického křesťanství a západoafrického vodunu z teologicko-etické perspektivy. *Studia Theologica*, roč. 23, č. 3 (2021), s. 149–174.

POLITICKÁ NÁBOŽENSTVÍ A NOVÁ NÁBOŽENSKÁ HNUTÍ: PŘÍKLAD NACISMU

ADAM BAUDIŠ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
adam.baudis@seznam.cz

POLITICAL RELIGIONS AND NEW RELIGIOUS MOVEMENTS: EXAMPLE OF NAZISM

Abstract: Political religions are a specific type of religiosity which is usually not reflected outside of academia because our society (unlike in e.g. the ancient civilizations) perceives politics primarily as a secular entity. Although the members of the political parties also don't see their ideology as religious (not even partially), we can find many examples of religious elements and ritual behaviour in them. The most accentuated are the typical characteristics of the new religious movements and most importantly, the millennial ones. The most reflected political religions are totalitarian regimes; that's why Nazism is used here as an example. The paper defines the political religions in general and then shows the particular millennial characteristics of Nazism and deals with the difference between political religions and new religious movements.

Keywords: political religions; new religious movements; Nazism; Fascism; totalitarianism; millennialism; politology; history of the 20th century

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 6, p. 311 – 321.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.6

Úvod

Politické systémy a ideologie vnímáme v dnešní sekularizované společnosti především jako sekulární entity, které s náboženstvím nemají mnoho společného. Pohlédneme-li ale za tento všeobecně přijímaný obraz politiky, zjistíme, že mnohé prvky a koncepty těchto ideologií lze z religionistického hlediska považovat za náboženské. Pro systémy, v nichž jsou tyto koncepty velmi výrazné, se vžil pojem „politická náboženství“. Cílem tohoto příspěvku je ukázat, jak zásadními jsou pro tyto skupiny prvky nových náboženských hnutí, a to především prvky milenialismu, a zároveň poukázat na fakt, že pojmy „politická náboženství“ a „nová náboženská hnutí“ je třeba, ač jsou si v mnohém blízké a často se prolínají, považovat za dva rozdílné termíny. Nejprve se zde tedy věnuji definici termínu „politická náboženství“ v kontextu problematiky tzv. náboženství implicitních a explicitních a také v rámci charakteristik nových náboženských hnutí. Následně tyto obecné charakteristiky aplikuji na konkrétní politické náboženství, přičemž jako výstižný

příklad jsem zde zvolil nacismus, který je sice v odborném diskursu používán velmi často, ale málokdy je v tomto případě přímo spojován s mileniálními koncepty nových náboženských hnutí, které jsou podle mého názoru jedním z hlavních prvků politických náboženství. V posledním oddíle pak na konkrétních příkladech z nacismu (a fašistických ideologií obecně) vymezují politická náboženství vůči novým náboženským hnutím, jejichž charakteristiky by se na první pohled mohly zdát zaměnitelné.

Obecná charakteristika politických náboženství

Pokud hovoříme o náboženství, míníme tím ve většině případů náboženství *explicitní*, tedy taková, která jsou jako náboženství vnímána svým okolím a zároveň jsou veřejně deklarována jako náboženství i svými vyznavači, projevují se jasnými rituály a obřady apod. Mimo to ovšem rozlišujeme i tzv. náboženství *implicitní*. V tomto případě daná ideologie či hnutí obsahuje náboženské prvky a schémata, ale tato nejsou jako náboženská vnímána členy a povětšinou ani okolím. Vlastní členové těchto skupin mohou možnou „náboženskost“ své ideologie i přímo popírat.¹ V tomto rozdělení, vycházejícím z funkcionalistického přístupu v religionistice, tak nezáleží na tom, zda se někdo identifikuje jako člen náboženské skupiny, ale zda lze z vnějšího pohledu jeho chování či prvky jím následované ideologie označit jako náboženské. Spása duchovní, realizovaná v náboženstvích explicitních většinou mimo hranice našeho světa, je tedy v implicitních náboženstvích často nahrazena spásou v podobě změny společenského řádu, který má naopak proběhnout v rámci námi vnímané reality, bez nutnosti transcendentálního přesahu (R. Aron či E. Gentile navrhli tento typ religiozity nazvat „sekulárním“², „světským“ náboženstvím³). Potřeba spirituality je podle některých odborníků tak silná, že ji lidé de facto vyžadují a vyhledávají i v čistě sekulárních systémech (tzv. fideistická interpretace).⁴

V rámci implicitních náboženství pak můžeme rozlišit náboženství sekulární. S úvahami o sekulárním náboženství se můžeme setkat např. již v díle J. J. Rousseaua, který jej označuje jako občanské. Tyto ideje se později projevily např. v tzv. náboženství rozumu Velké francouzské revoluce. Tyto ideologie se někdy prezentují jako náboženství, ale neobsahují transcendentální témata „tradičně“

¹ LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, ISBN 978-80-7367-251-5, s. 117.

² ARON, Raymond. *Historie XX. století*. Praha: Academia, 1999, ISBN 978-80-200-0778-0, s. 150.

³ GENTILE, Emilio. *Politická náboženství: Mezi demokracií a totalitářem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, ISBN 978-80-7325-153-6, s. 23 (v italštině používá Gentile výraz „religione laica“, „civile“ či „secolare“).

⁴ Ibidem, s. 30-31.

spojovaná s náboženstvími. Mezi implicitní náboženství a na pomezí náboženství sekulárních pak můžeme zařadit právě i náboženství politická. Jde tedy, jednoduše řečeno, o primárně politická hnutí, která ale ve své ideologii anebo praxi využívají náboženských typů idejí a chování, aniž by je ale daná skupina takto veřejně a explicitně prezentovala.

Termín „politické náboženství“⁵ jako první výrazněji rozšířil Eric Voegelin ve své stejnojmenné eseji.⁶ Jeho úvahy byly ovlivněny kontaktem s nacismem, před kterým roku 1938 uprchl do Spojených států. Právě totalitní režimy jsou politickými systémy a ideologiemi, v souvislosti s nimiž se nejvíce hovoří o politických náboženstvích.⁷ Je to celkem logické, neboť náboženské prvky jsou zde více exponovány, a to často až do té míry, že si jich může být vědomí i „laik“. To ovšem neznamená, že bychom tyto prvky nemohli najít i v jiných, demokratických režimech, stranách a hnutích. Jejich náboženskost, spojená především s mileniálními tendencemi, není tak patrná, ale lze ji objevit. Nejčastější prvky religiozity, které můžeme v politických náboženstvích vysledovat, jsou tak, řečeno termíny systematické teologie, koncepce soteriologické a eschatologické. Typickým prvkem je ale také např. martyrologie.

Hlavní viditelný rozdíl mezi politickými a explicitními náboženstvími tkví, jak jsme si již mohli povšimnout výše, v nahrazení transcendentálních sil zbožštěnými ideologickými koncepty. Jedná se tak o implicitní náboženství v kategorii náboženství sekulárních. Proti „temným silám“ zde tak stojí „světlé zítřky“, *pokrok a spravedlnost, naplnění lidského, rasového nebo národního údelu apod.*⁸ Náboženského rázu či úcty mohou dosáhnout i poznatky vědecké (či pseudovědecké). E. Gentile shrnuje definici politických náboženství do čtyř bodů:

- 1) politický režim vytváří jednu kolektivní sekulární entitu, která stojí ve středu všeho a určuje, co je správné, co je nejvyšším cílem existence apod.,
- 2) vytváří etický zákoník a společenský řád, který tato pravidla kodifikuje a nutí členy je dodržovat a tím je k sobě připoutává,
- 3) své členy považuje za vyvolený lid a své činy za naplňování spásy a
- 4) uctívá kolektivní sakralizovanou entitu skrze úctu k jejím představitelům

⁵ Termín jako takový se ale v historii objevil již dříve, poprvé patrně již za velké francouzské revoluce, nebyl ovšem konkrétněji definován, viz ibidem, s. 24.

⁶ VOEGELIN, Eric. *Politická náboženství*. Praha: OIKOYMENH, 2015, ISBN 978-80-7298-246-5. Poprvé vyšlo již v roce 1938 ve Vídni a později toho roku byla v USA vydána i anglická verze.

⁷ Tyto systémy se v literatuře týkající se politických náboženství stávají dominantním jevem, někdy až na úkor ostatních typů politických ideologií, viz např. LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*, s. 118-124. Tento jev můžeme pozorovat i přímo v názvech některých titulů, např. GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, GREGOR, Anthony James. *Totalitarismus a politické náboženství: Intelektuální historie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015, ISBN 978-80-7325-361-5.

⁸ LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*, s. 118.

a ovládá výklad historie, k čemuž mu pomáhají ritualizované připomínání těchto událostí a osob.⁹

Konkrétními typickými znaky jsou též charakteristiky zmiňované v souvislosti s novými náboženskými hnutími.¹⁰ Tím, co nová náboženská hnutí výrazně odlišuje od náboženských skupin etablovaných (tedy denominálních) je napětí mezi daným hnutím a většinovou společností, vůči které se toto hnutí vymezuje. Toto napětí fakticky i hlavní charakteristikou nových náboženských hnutí, která se projevuje i v jejich dílčích charakteristikách.¹¹ Nová náboženská hnutí tak prezentují vizi své nové cesty ke spáse s vysokou mírou naléhavosti. Členové hnutí svůj názor představují tak, že je třeba jej co nejdříve naplnit a změnit tak současnou společnost. Z toho také vyplývá již zmíněné napětí s většinovou společností, které je soustavně utvrzováno pocitem výlučnosti. Skupina se považuje za hnutí zcela unikátní a tuto výlučnost zdůrazňuje.

Na to navazuje i černobílý pohled na svět, v němž proti sobě stojí dvě skupiny – členové hnutí představující dobro a změnu a ostatní, kteří jsou v očích skupiny v lepším případě nechápavými, v horším případě pak apokalyptickým nepřítelem. Vidění světa ostře rozděleného na „my“ a „oni“ je tak v těchto skupinách velmi silné. S naléhavostí sdělení souvisí i fenomén náhlých konverzí, který je přímo spojen s vysokou mírou entusiasmů členů hnutí. Skupina je často velmi aktivní v misijní činnosti a propagaci svého hnutí, čímž na svou stranu může snadno získat nové členy. Mimo tuto činnost je ale hnutí často izolacionistické a stranící se běžného života většinové společnosti.

Obvyklým prvkem nových náboženských hnutí je také aktivní vytváření komunity podle nového řádu. Náboženská skupina se tímto způsobem snaží předznamenat nový světový řád svým radikálně novým chováním, které má z jejich pohledu sloužit jako příklad pro ostatní. Toto vidění společnosti je zároveň často

⁹ GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 184.

¹⁰ Jako nová náboženská hnutí označujeme skupiny, které, jak již vyplývá z jejich názvu, přinášejí nějaký nový náboženský názor. Slovo „nové“ je ale v tomto kontextu třeba vnímat spíše ve smyslu „protestní“ či „společensky neakceptovaný“ (VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek, 2009, ISBN 978-80-87127-21-6, s. 36). Může se jednat o hnutí vycházející z již etablovaných náboženských směrů, ale může jít i o skupiny přinášející zcela novou zvěst, případně novou do určité míry. Může se jednat i o zvěst převzatou, upravenou a následně prezentovanou jako tradiční (viz VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 37). V podstatě o všech náboženských systémech lze říci, že ve svých počátcích byly novým náboženským hnutím, které se, v případě etablovaných náboženství, tzv. denominalizovalo, tedy přestalo být hnutím protestním a většinovou společností neakceptovaným (vezměme za příklad dějiny raného křesťanství).

¹¹ V tomto stručném výčtu vycházím především z VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 38-44 a částečně též z WESSINGER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford: Oxford University Press, 2011, ISBN 978-0-19-530105-2, s. 113-230. Text zde částečně vychází z části příspěvku v BAUDIŠ, Adam. *Nacismus jako mileniální hnutí* (v tisku).

považováno za tradiční a původní. Hlavním zaměřením bývá role rodiny a její hodnota, role ženy či výchova dětí. V povědomí členů se často jedná o základní stavební prvky nové společnosti. Změna zvyků a návyků, respektive návrat k těm původním a správným, jak je vnímán členy, tak tento nový svět přibližuje.

Důležitou složkou nových náboženských hnutí je i postava charismatického vůdce, kterou bývá často zakladatel hnutí či jeho pokračovatelé. Je důležité zmínit, že charismatický vůdce nepůsobí pouze skrze charisma z něj vycházející, ale i díky komunitě, která mu charisma dodává. Jedná se tak o obousměrný proces. Vzhledem k velké moci nad komunitou se ovšem často stává, že tato charismatická postava může relativně snadno zneužít svého postavení uvnitř skupiny a s jejími členy tak nakládat prakticky jakkoli se jí zlíbí. Úplnými výjimkami tak nejsou ani despotický režim či sexuální zneužívání. Vzhledem k výše zmíněným faktům je ale charismatický vůdce nicméně svými členy většinou považován za kladnou postavu i v případě takovýchto pochybení, která jsou často interpretována (ať již přímo vůdcem či členy skupiny) jako pozitivní anebo nutná součást věrouky. V případě mileniálních hnutí může jít i o způsob, jak přiblížit příchod blažené budoucnosti. Všechny tyto charakteristiky též přispívají k tomu, že se kolem těchto postav postupně vytvářejí různé mýty či legendární vyprávění, která je často líčí jako prorocké nebo jinak mimořádně nadané osoby. Nedílnou součástí valné většiny nových náboženských hnutí je též již několikrát zmiňovaný milenialismus. Všechny tyto prvky jsou, jak jsme si již mohli povšimnout z jejich výčtu, navzájem provázané, ale není nutné, aby každé nové náboženské hnutí obsahovalo všechny nebo všechny akcentovalo stejnou měrou.

Mileniální koncepty nacismu¹²

Podívejme se podrobněji na již tolikrát zmiňované mileniální prvky nových náboženských hnutí a politických náboženství přímo na konkrétních příkladech z nacismu.¹³ Důležitým mileniálním konceptem objevujícím se v nacismu je postava charismatického vůdce. V nacismu je tímto prototypem například Adolf Hitler, ačkoliv bychom podobné charakteristiky mohli najít i u dalších vůdčích osobností nacionálně socialistického hnutí. V Hitlerově případě můžeme pozorovat charisma projevující se jak v čistě politické tak i v náboženské sféře, kdy byl mnohými považován za určitou obdobu křesťanského spasitele, případně proroka, v případě Sávitří Déví¹⁴ i za avatára Višnu. Zvolení Hitlera říšským kancléřem roku 1933 tak

¹² Tato část vychází ze stejnojmenné podkapitoly v BAUDIŠ, Adam. *Nacismus jako mileniální hnutí* (v tisku).

¹³ Základní přehled mileniálních koncepcí přebíráme příslušných kapitol ve WESSINGER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford: Oxford University Press, 2011, ISBN 978-0-19-530105-2, s. 113-230.

¹⁴ Sávitří Déví (vl. jm. Maximiani Portas, 1905 – 1982) byla hinduistka řecko-francouzského původu, která

mohlo být Němci vykládáno jako počátek nového věku. Zřejmě i Hitler sám byl přesvědčen o svém vlastním předurčení k velkým věcem. Jeden z jeho známých se zmiňuje, že po zhlédnutí Wagnerovy opery *Rienzi* měl mít Hitler jakési mystické vidění.¹⁵ Známa je také Hitlerova „příhoda“ z první světové války, kdy byl zraněn a (pravděpodobně pouze psychosomaticky či dočasně) oslepl. Armádní lékař jej údajně vyléčil pomocí hypnózy, při které mu měl tvrdit, že je zrozen pro velké věci. Tuto i další události, při kterých vyvázl životem, později Hitler interpretoval jako znamení Prozřetelnosti, která jej vyvolila k budoucím velkým cílům.¹⁶ Tyto náboženské charakteristiky byly také přímou součástí Hitlerova politického obrazu, ačkoli nebyly mezi širokou veřejností přímo prezentované jako náboženské.

Dalším znakem milénialismu v nacismu je přenesení a ukotvení vlastního světonázoru v historii a tradici. Jak jsme viděli výše, členové nových náboženských hnutí jsou přesvědčeni o tom, že právě oni jsou držiteli té pravé tradice. A tuto skutečnost často dokládají právě poukazem na (více či méně) historické události. Sled dějin je tak interpretován jako nevyhnutelně spějící k právě tou či onou skupinou prezentovanému miléniu, přičemž mnohé události jsou považovány za jasná znamení ohlašující jeho příchod. V případě nacismu lze za jednu z takových zásadních událostí považovat první světovou válku a následné vytvoření Výmarské republiky.¹⁷ První světová válka měla v tomto případě přinést přerod starého Německa do nového věku blaženosti. Guido von List například považoval první světovou válku za bitvu, která předchází nové době, ve které dojde k očistění Německa,¹⁸ po němž nadejde doba vykoupění německého národa.¹⁹ Rok 1932 následně určil jako rok, kdy bude německý lid naplněn božskou silou a vstoupí do nového věku, ve kterém nastolí věčný německý stát.²⁰ Prohra Německa byla proto pro mnoho lidí devastující nejen z politického hlediska. Nově vzniknuvší Výmarská republika pak byla vnímána jako apokalyptický chaos a Sodoma a Gomora²¹ a zároveň jako

v Indii podporovala Hitlerovo vidění světa. Byla velmi aktivní v poválečných neonacistických kruzích, především v USA. Je známá i svou aktivitou v ekologii a boji za práva zvířat.

¹⁵ REDLES, David. National Socialist Millennialism. In: WESSINGER, Catherine (ed.). *The Oxford Handbook of Millennialism*, s. 534.

¹⁶ REDLES, David. Nazism. In: LANDES, Richard A. (ed.). *Encyclopedia of millennialism and Millennial Movements*, New York: Routledge, 2000, ISBN 978-0415922463, s. 284.

¹⁷ S podobně negativním hodnocením se objevuje i Velká francouzská revoluce a následná napoleonská Francie jako počátek židovské emancipace v Evropě („*der Geist der französischen Revolution*“), viz např. FRANZ, Erwin. *Der jüdische Marsch zur Macht: Eine Quellensammlung als Beitrag zur Judenemanzipation in Bade 1806-1933*. Karlsruhe in Baden: Verlag Dr. Karl Moninger, 1943, s. 9.

¹⁸ GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *Okultní kořeny nacismu*. Praha: Votobia, 1998, ISBN 80-7220-023-2, s. 113.

¹⁹ Ibidem, s. 117.

²⁰ Ibidem, s. 119.

²¹ REDLES, David. *Nazism*, s. 282.

symbol starého řádu světa, který musí s konečnou platností zaniknout.²² Bolševismus byl zase viděn jako obraz chaosu, který je výsledkem posledního židovského pokusu o ovládnutí světa.²³ Alfred Rosenberg toto období později nazval smrtí a znovuzrozením Německa.²⁴ Atmosféra nespokojenosti a deziluze měla na myšlení Němců v tomto období vsutku silný vliv a právě tyto události tak byly pravděpodobně jedním ze zdrojů pro mileniální hnutí této doby, a to včetně nacismu.²⁵ Nemusí jít ovšem jen o události velkého významu, již v roce 1934 se například v Německu objevil text uvádějící, že nacistický pozdrav „Sieg Heil“ lze objevit již na minci z roku 800.²⁶ Od apokalyptického výkladu historie se tak dostáváme až k jasné manipulaci.

S konceptem vytváření nového společenství se v nacismu můžeme setkat jak na celkovém obrazu nového Německa, tak i na úrovni rodinné, která bývá častou součástí nacistické propagandy. Státem je zde propagován konkrétní obraz dokonalé rodiny v jejím konzervativním pojetí, včetně tradicionalisticky patriarchálního vnímání ženy.²⁷ Dále můžeme zmínit výchovu dětí ve formě organizací Hitlerjugend a Bund Deutscher Mädel, které byly prezentovány jako správný obraz německé mládeže a ve kterých zároveň mohlo docházet k soustavnému ovlivňování dětí a tak i ke vštěpování pravidel nacistické ideologie. Tento bod je tak aplikovatelný jak v náboženské, tak politické sféře nacismu, neboť je spojen s komunitami nových náboženských hnutí i s voláním po pokroku a novém světovém řádu, propagovaném nacismem jako politickou ideologií.

Nedílnou charakteristikou, která v podstatě i definuje nová náboženská hnutí, je konflikt s většinovou společností. K vyostření vztahů mezi novým náboženským hnutím a společností často dochází právě kvůli radikálně pojatému milenialismu a snaze se od většinové společnosti co nejvíce odlišit. Členové skupiny se tak udržují v neustálé radikalizaci, k čemuž přispívá i nesouhlasný pohled společnosti.

²² REDLES, David. *National Socialist Millennialism*, s. 532.

²³ REDLES, David. *Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*. New York: New York University Press, 2005, ISBN 0-8147-7524-1, s. 17.

²⁴ REDLES, David. *Hitler's Millennial Reich*, s. 46.

²⁵ REDLES, David. *National Socialist Millennialism*, s. 529.

²⁶ Text se objevil v pamfletu Henninga von Melenthin „Der Hitlergruß als nordisches Münzbild um 800 n.Chr.“, viz KOEHNE, Samuel. *The Nazis use of „Sieg Heil“: A Point of Continuity with the Völkisch Movement*. 2015, s. 8, dostupné online z https://www.academia.edu/13089382/The_Nazis_use_of_Sieg_Heil_A_Point_of_Continuity_with_the_Völkisch_Movement (cit. 18. 9. 2020). Podle jiných zdrojů měl pozdrav vycházet z pozdravu spolku Thule, viz VON SEBOTTENDORF, Rudolf. *Bevor Hitler kam: Urkundliches aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung*. München: Deukula-Verlag, 1933, cit. dle KOEHNE, Samuel. *The Nazis use of „Sieg Heil“*, s. 8.

²⁷ GRIFFIN, Roger. *Fašismus: Úvod do komparativních studií fašismu*. Praha: Karolinum, 2021, ISBN 978-80-246-4029-7, s. 90.

Komunita si tímto způsobem zároveň potvrzuje svou verzi vidění reality, podle níž je tato skupina jedinou, která má monopol na pravdu, a proto je většinou společností utlačována. Představa vlastní výlučnosti se tak neustále prohlubuje. Příklady tohoto fenoménu samozřejmě nalezneme i v nacismu. Jedním z nich je potvrzení výjimečnosti pomocí rasového principu. Mileniální říše je v pohledu nacistické ideologie určena pouze konkrétní skupině osob, v tomto případě rasově čistým Árijcům, konkrétně pak Němcům a nejlépe příslušníkům NSDAP. Z tohoto ráje na zemi jsou naopak velmi ostře vyhoštěni všichni ostatní, a to od rasově nevhodných (např. židé, Slované), přes nevhodné tělesně (např. duševně postižení, homosexuálové) až po nevhodné politicky (od ruského bolševismu až po americký imperialismus). Tyto skutečnosti byly v nacismu silně protlačovány státní propagandou. Mnoho dokladů o těchto postojích můžeme vidět například na propagandistických plakátech, ale také v nacistické literatuře či oficiálních projevech.

Zdaleka nejvýraznějším prvkem objevujícím se v mileniálních hnutích je ovšem v nacismu sklon k násilí, přímo navázaný na konflikt s většinovou společností a pocit výlučnosti. Vzhledem k neustálému pocitu ohrožení (jak vnějšího tak vnitřního) dochází občas v nových náboženských hnutích k eskalaci výše zmíněných faktorů, které mohou kulminovat v násilných činech. V případě nacismu je ovšem tento prvek nejen eskalací tohoto konceptu ale i jedním z prostředků, které jsou zde vnímány jako zásadní pro dosažení mileniální říše. Nacismus můžeme zařadit pod tzv. „revoluční milenialismus“. Tento pojem označuje ideu, že milénia je možné (ne-li nevyhnutelné) dosáhnout pomocí vlastní aktivity. Bez ní by Německo bylo odsouzené k zániku.

Židé jsou z pohledu nacistické ideologie vnímáni jako apokalyptický nepřítel, de facto jako kolektivní Antikrist.²⁸ Němci se v této době obrací k teorii rasové degenerace. Podle této úvahy se míšením s nižšími rasami znečišťuje rasa árijská. To je dále rozvinuto až do představy jakési biologické apokalypsy – Völkerchaos.²⁹ Ve vyhraněném nacionalistickém prostředí Německa první poloviny 20. století není možné něco takového dopustit. Německo a potažmo i celý svět je tak podle této ideologie, založené mimo jiné i na dobově „moderní“ eugenice, možné zachránit jen jediným způsobem – očištěním, které tuto zhoubnou nákazu vymaže.³⁰ Válka jako způsob purifikace lidstva a nástroj přírodního výběru byla ostatně eugeniky

²⁸ LANDES, Richard. *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. New York: Oxford University Press, 2011, ISBN 978-0199753598, s. 385.

²⁹ REDLES, David. *Nazism*, s. 282.

³⁰ REDLES, David. Holocaust. In: LANDES, Richard A. (ed.). *Encyclopedia of millennialism and Millennial Movements*, s. 183.

propagována již před první světovou válkou.³¹ Vzhledem k tomu, že NSDAP v čele s Hitlerem v této době ovládá Německo (jak politicky tak ideologicky) do té míry, že může i tyto své mileniální požadavky realizovat, není žádným překvapením, že mohlo dojít až k masovému násilí na všech (z pohledu nacismu) nevyhovujících skupinách obyvatel. Politicky motivované čistky a následná válka se v tomto případě tedy stávají i nástrojem urychlujícím příchod nového světového řádu, a to jak v politické, tak i v náboženské rovině.

Nové náboženské hnutí nebo politické náboženství?

Nacismus a komunismus jsou ideologie, které jsou v souvislosti s politickými náboženstvími zmiňovány patrně nejčastěji. S jejich základními charakteristikami je seznámen víceméně každý a náboženské prvky jsou v nich celkem výrazné a tak i snadno uchopitelné. Nejvíce je to patrné na charakteristikách společných s novými náboženskými hnutími (viz výše). Lze ale nacismus jako takový považovat za nové náboženské hnutí? Jak jsme viděli, obsahuje mnohé mileniální prvky, které jsou dosti často společné právě s novými náboženskými hnutími. Jak bychom tedy měli nacismus (ale potažmo i další politické ideologie) klasifikovat? Ačkoliv nacismus z pohledu obsažených charakteristik v podstatě naplňuje definice kladené na nová náboženská hnutí, musíme vzpomenout definici implicitních a explicitních náboženství. Jako nové náboženské hnutí bychom tak měli označit pouze taková uskupení, která se otevřeně hlásí ke své religiozitě a jejíž členové též sami sebe chápou jako členy náboženské skupiny. Takovou proklamaci v nacismu nenacházíme. Lze samozřejmě spekulovat, zda o náboženské formě nacistické filosofie nebyli přesvědčeni někteří z příslušníků elity nacistického režimu (krom výjimek jako byl H. Himmler, či A. Rosenberg,³² kteří se k ní hlásili otevřeně) nebo i někteří řadoví občané nacistického Německa. Tuto tezi nemůžeme bez přímé konfrontace s danou osobou (která je dnes samozřejmě nemožná) přesvědčivě prokázat. Z tohoto důvodu se tedy jako nejvhodnější klasifikace těchto systémů zdají politická náboženství.

Sakralizovanými koncepty v nacistické ideologii jsou často prvky, které obecně za náboženské nepovažujeme, což odpovídá definici implicitních a tedy i politických náboženství, kterou jsem stručně představil v úvodu. Nejvýraznějšími charakteristikami nacismu, které jsou spolu navzájem propojené, jsou radikální nacionalismus, rasismus a vymezení se vůči univerzalistickým teoriím (např. komunismu či křesťanství). V rámci těchto kategorií se nacismus oficiálně hlásí

³¹ Viz WEIKART, Richard. *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*. New York: Palgrave Macmillan, 2004, ISBN 978-1-4039-7201-9, s. 163-181.

³² Viz např. GREGOR, Anthony James. *Totalitarismus a politické náboženství*, s. 265-267.

k jejich vědeckému výkladu a sám sebe tak považuje za sekulární ideologii³³ (je třeba ale připomenout, že konkrétně v nacismu bylo akcentováno též staroger-mánské náboženství, respektive jeho moderní podoba, či prvky hermetismu). Ostatně většina těchto hnutí se chápe jako „sekulární“, „ateistická“ a tak je vědomě chápou ve valné většině i jejich členové.³⁴

Důležitým momentem pro totalitní a především fašistické režimy je podle R. Griffina také snaha dosáhnout nového řádu skrze „restart“ starého světa, který Griffin nazývá „palingenese“. Jedná se vlastně o revoluci, která na jedné straně přináší žádaný pokrok, ale na druhé straně se také navrácí k tradici, ať již reálné, či nově zkonstruované.³⁵ Tato myšlenka přibližně odpovídá apokalyptickému výkladu hojného počtu nových náboženských hnutí. Jedná se tedy o moment, který je členy hnutí považován za chvíli, ke kterému spěje veškerá historie. Na jednu stranu je tak pokrok vnímán pozitivně, na druhou stranu je dosavadní historie považována za zkaženou a je potřeba revolučních sil k jejímu vylepšení a obnovení.³⁶ Nová společnost s novým začátkem má následně reprezentovat dokonalý nový řád a naplnění boje „vyvoleného“ lidu (v tomto případě v podobě německého národa).³⁷

Politické náboženství tedy samo sebe jako náboženské většinou nechápe, ale jeho okolí tento názor občas zastává. V souvislosti s fašistickými režimy se tyto interpretace objevují již ve chvíli jejich nástupu k moci,³⁸ ostatně takto chápe nacismus i Voegelin.³⁹ V totalitních systémech se totiž setkáváme nejen s výraznými mileniálními prvky, ale také s rituálními projevy, které tyto prvky akcentují a využívají (pochody, setkání apod.).⁴⁰ Všechny tyto koncepty pomáhají konsolidovat a sjednocovat společnost,⁴¹ což je pro tyto ideologie po politické stránce velmi výhodné.

Závěr

³³ Viz LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*, s. 121.

³⁴ Např. GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 59, či LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*, s. 121.

³⁵ GRIFFIN, Roger. *Fašismus*, s. 50-56. GRIFFIN, Roger. *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, ISBN 978-1-4039-8784-6.

³⁶ Viz ibidem.

³⁷ Viz LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, Zdeněk. *Sociologie náboženství*, s. 118.

³⁸ Poprvé tuto spojitost naznačil v souvislosti s Mussoliniho režimem zřejmě již G. Amendola roku 1923, viz GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 61.

³⁹ VOEGELIN, Eric. *Politická náboženství*, s. 8-9. Pojem politické náboženství v souvislosti s nacismem nicméně použil již K. Polanyi roku 1935, GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 65.

⁴⁰ GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 62.

⁴¹ Např. apelace na rasu, viz GREGOR, Anthony James. *Totalitarismus a politické náboženství*, s. 346.

Politická náboženství jsou specifickým typem religiozity, který nebývá mimo odbornou obec příliš reflektován. Je to jistě dáno tím, že politika je dnes chápána primárně sekulárně (ačkoliv tomu tak nebylo vždy, viz např. civilizace starověku) a sami členové a sympatizanti politických hnutí či ideologií je vědomě nechápou jako alespoň částečně náboženské. Přesto se i v politických systémech setkáváme s množstvím náboženských prvků a ritualizovaného chování, které mají společné s náboženskými skupinami, a to především s novými náboženskými hnutími, přičemž nejvíce se tyto shody projevují v mileniálních konceptech. Nejčastěji se s pojmem „politické náboženství“ setkáváme v souvislosti s totalitními režimy, v nichž lze tyto jevy pozorovat velmi dobře. Na rozdíl od Gentileho se ovšem nedomnívám, že by byl tak zásadní rozdíl mezi pojmy „politické“ (totalitní) a „občanské“ (demokratické) náboženství.⁴² Podíváme-li se na charakteristiky implicitních a politických náboženství a přihlédneme především k mileniálnímu vyznění těchto systémů,⁴³ můžeme si povšimnout množství společných prvků mezi oběma typy politických ideologií (tj. totalitními a demokratickými). Domnívám se, že politické strany a ideologie (jakéhokoliv politického ražení) samy k těmto mileniálním prvkům a snaze o vlastní výlučnost směřují, a to bez ohledu na to, zda tak činí vědomě či nevědomě. Výzkum politických náboženství je tak dle mého názoru velmi důležitý i pro pochopení současné politické situace a orientace v ní.

Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

⁴² GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*, s. 185.

⁴³ Milenialismus jako zásadní prvek politických náboženství uvádí i Voegelin, viz VOEGELIN, Eric. *Politická náboženství*, s. 52.

ANALÝZA A ZHODNOCENÍ DOKUMENTU „O LIDSKÉM BRATRSTVÍ“ DOKUMENT O LIDSKÉM BRATRSTVÍ - II

LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
lukas.nosek@htf.cuni.cz

ANALYSIS AND EVALUATION OF THE DOCUMENT „ON HUMAN FRATERNITY“. DOCUMENT ON HUMAN FRATERNITY II

Abstract: This paper tries to evaluate a very interesting document on Human Fraternity for World Peace and Living Together signed at February 2019 by Pope Francis and the Grand Imam of al-Azhar Ahmad at-Tayyib. Firstly the paper briefly presents the context of its writing and summarizes the document. Later the paper decides to evaluate the document in three views. First underlines a number of key, positive and important characteristics of content of the document. Immediately the paper mentions the unclear and negative ones. The paper concludes on three key facts of the document: a) the question of the unity of the human race, b) the question of full citizenship for all citizens, regardless of race, gender, religion or role in society, and finally c) the question of the fundamental and strong rejection of violence in matters of religion.

Keywords: human fraternity; document of Abu Dhabi; pope Francis; great imam Ahmad at-Tayyeb; citizenship

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 7, p. 322 – 337.
DOI: 10.14712/12117617.92.3.7

Tento příspěvek navazuje na předcházející studii (*Představení dokumentu „O lidském bratrství“ a jeho upravený překlad. Dokument o lidském bratrství – I*), v níž jsme představili kontext sepsání dokumentu *o lidském bratrství za světový mír a společné soužití*, jenž podepsali papež František a velký imám al-Azharu Ahmad at-Tajjib v únoru 2019 v Abú Zabí. Součástí této studie byl i upravený a okomentovaný český překlad, který jsme doplnili nadpisy a číslováním odstavců. Právě na tento text budeme v tomto příspěvku často odkazovat.

V tomto příspěvku dokument nejprve krátce připomeneme kratičkým shrnutím kontextu i jeho obsahu (1.), poté jej zhodnotíme (2.). Nejprve se zaměříme na nesporné pozitivní obsahy a formulace, následně si představíme některé nejasnosti, závěrem upozorníme na negativní stránky tohoto krátkého textu.

1. Kontext dokumentu a obsahové shrnutí

Tato část je spíše připomínkou mnoha detailů, které jsme předložili v předcházející studii. Nejprve ke kontextu, později obsahové shrnutí.

1.1 Kontext vzniku

V předcházející studii jsme si představili konferenci v Abú Zabí, která se konala v únoru 2019. V národním památníku věnovaném šejchovi Zájidu ibn Sultán Ál Nahjánovi (z. 2004) *Founder's Memorial* došlo k vrcholu konference. Plénum přivítalo papeže Františka a egyptského velkého imáma mešity al-Azharu a rektora zdejší univerzity Ahmada at-Tajjiba. Sama konference se věnovala lidskému bratrství, i oba řečníci své projevy věnovali stejnému tématu.¹ Po proslovech se oba představitelé odebrali k připravenému stolu, kde podepsali dokument *O lidském bratrství* v italské a arabské verzi.² Dokument se připravoval asi rok a podílela se na něm pracovní skupina ve Vatikánu a na al-Azharu. Ve Vatikánu pracovala skupina pod vedením papežova osobního sekretáře koptského katolického kněze monsignora Yoannise Lahzi Gaida. Na univerzitě al-Azhar v Káhiře šlo o pracovní skupinu pod vedením právníka Mohameda Mahmoud Abdel Salama.

Také jsme již upozornili, že dokument nespádl „jen tak z nebe“. Sice k jeho sepsání nebyl žádný bezprostřední důvod, ale téma koresponduje např. s papežovým přátelským vztahem s at-Tajjibem (vzájemná setkání v letech 2016, 2017),³ s papežovým důrazem na mezináboženský dialog a bratrství,⁴ s papežovým pojetím teologie,⁵ i se současným pojetím katolické teologie.⁶ také jsme si všimli,

¹ Srov. Ahmed al-Tayyeb, „Discorso del Grande imam Ahmed al-Tayyeb all'incontro interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accènti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 173-179 (český překlad proslovu Ahmada at-Tajjiba: „Proslov Velkého imáma Ahmada al-Tajjiba na mezináboženském setkání v Abú Zabí“, in *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* 2021 [v tisku]); Papa Francesco, „Discorso di Papa Francesco all'Incontro Interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accènti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 180-187 (český překlad: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28922>).

² Srov. http://www.vatican.va/content/francesco/en/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (v deseti jazykových mutacích).

³ Srov. Mohammad Abdulsalam, *The Pope and the Grand Imam: A Thorny Path. A Testimony to the Birth of the Human Fraternity Document*, Dubai: Motivate Publishing, 2021.

⁴ Srov. Diego Fares, „La fratellanza nell'itinerario di papa Francesco“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accènti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 129-141.

⁵ Srov. Pino Di Luccio – Francisco Ramírez Fueyo, „La teologia nel contesto del mediterraneo“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accènti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 142-152; Papež František, „Konstitutivním prvkem teologie je nenásilí. Promluva Svatého otce na sympoziu Papežské středomořské teologické fakulty, Neapol (21. června 2019)“, in: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=29586> (český překlad M. Glasera SJ).

⁶ „La libertà della ricerca delle parole e dei segni della verità di Dio, e la passione per la fratellanza degli

že sami muslimové si papeže Františka velmi ctí a jeho slova mají v muslimském světě velkou váhu.⁷

Katolický teolog a islamolog Felix Körner zařadil dokument ke čtyř podobně motivovaným setkáním Vatikánem zřízeného tzv. katolicko-muslimského fóra. To vzniklo jako plod otevřených dopisů po známé řezenské přednášce papeže Benedikta XVI., který v roce 2006 podnítil muslimy k intelektuální reakci.⁸ Vatikán na to konto vytvořil pracovní plénum, které se od té doby pravidelně setkává (v roce 2008 ve Vatikánu, v roce 2011 v Jordánsku, v roce 2014 v Římě a v roce 2017 v kalifornském Berkeley).

Italský šéf-editor *La Civiltà Cattolica* Antonio Spadaro SJ také upozorňuje, že téma bratrství bylo prvním tématem Františkova pontifikátu. Zmiňuje vůbec první Františkův projev ihned po zvolení, kdy na balkónu Svatopetrského náměstí vyzval „*modleme se jeden za druhého, modleme se za celý svět, aby zde bylo společné bratrství.*“ Pojem bratrství vede Františka, podle Spadara, nutně k navazujícím tématům, jako sociální přátelství, spravedlnost, lidská práva a odpovědnost za společné dobro.⁹ Podobně charakterizuje Františkův pontifikát i syntetická kniha věnovaná dějinám křesťansko-muslimských vztahů z per dvou italských novinářů. Papeže Františka charakterizují s důrazem na mezináboženský dialog a pohled na bratrství všech lidí.¹⁰

Podobně si již zmíněný Felix Körner po pročtení dokumentu o lidském bratrství všiml i několika Františkových proslavů a setkání, kde hovořil o tématu bratrství. Připomíná např. setkání s nejvyšším muftím v Jeruzalémě v květnu 2014.¹¹ Právě tohoto setkání si všímá italský expert na mezináboženský dialog Brunetto Salvarini, když odkazuje na prorocká slova papeže Františka ve vatikánských zahra-

uomini, vanno sempre insieme.“ Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee* (21 marzo 2019), čl. 8 (viz také čl. 64, 78, 81) (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html).

⁷ „L'insegnamento del Papa sull'islam gli ha dato una grande credibilità tra i musulmani, soprattutto tra quelli che lavorano nel campo del dialogo, ma anche tra tutti quelli che si sono sentiti offesi e umiliati dalla confusione creata dal terrorismo e sfruttata dalle destre populiste in tutto il mondo.“ in: Adnane Mokrani, „Le promesse della fraellanza: una visione per una nuova umanità,“ in: Adnane Mokrani - Brunetto Salvarini, *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2021, s. 19-61 (27).

⁸ Srov. Jarosław Pastuszek, Jaroslav Franc, „A Common Word - Rovné slovo pro vás i pro nás. Úvod do dokumentu a poznámky překladatele,“ in: *Studia theologica* 10, no. 3 (2008) s. 64-87. Vynikající webové stránky viz <https://www.acommonword.com/>).

⁹ Srov. Antonio Spadaro, „Fratelli tutti. Una guida alla lettura,“ in: *La Civiltà Cattolica*, 4088 (17. října - 2020), s. 105-119.

¹⁰ Srov. Giancarlo Mazzuca – Stefano Girotti Zirotti, *Noi Fratelli*, Milani: Mondadori, 2018, s. 188-212.

¹¹ Srov. Felix Körner, „Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 90-104 (90).

dách z června 2014, kam pozval palestinského představitele Mahmúda Abbáse a izraelského prezidenta Šimona Perése. Papež zde řekl: „*Zaslechli jsme povolání a máme odpovědět. Povolání přerušit spirálu nenávisti a násilí, a přerušit ji slovem «bratře». Abychom však toto slovo vyslovili, musíme pohlédnout k nebi a rozpoznat v sobě syny jediného Otce.*“¹²

1.2 Obsahové shrnutí

V úvodu dokumentu (odst. 1-3) se signatáři opírají o jednoduchou tezi. Tvrdí, že křesťanská i muslimská víra vede k uznání druhého člověka, jako svého bratra a sestru. Odkazují na počáteční boží akt, kterým stvořil každého člověka. Z toho vyplývá rovnost mezi lidmi, ať jsou jakéhokoliv vyznání. Tuto rovnost nejlépe vyjadřuje termín bratrství. Právě rodinné vztahy zde figurují jako klíčový předobraz celého lidství v jeho individuálním i komunitním rozměru.

Signatáři dále uvádějí všechny ty, ve jménu koho hovoří (4-13). Věrní své víře začínají pochopitelným introitem „ve jménu Boha“ (arabsky tzv. *basmla*).¹³ Stejný vzorec užívají i když mluví ve jménu nevinné lidské duše, ve jménu chudých, sirotků či vdov. Hovoří tak i ve jménu určitých hodnot: ve jménu lidského bratrství, svobody, spravedlnosti, milosrdenství. Závěrem pak dodávají, že mluví ve jménu všech lidí dobré vůle.

Ve 14. odstavci popisují svoji metodu: „*kulturu dialogu jako cestu, spolupráci jako chování a vzájemné poznání jako metodu a kritérium.*“

V navazujících dvou odstavcích (15-16) se čtenář dozví na koho se signatáři obracejí a co tímto dokumentem požadují. „*Žádáme od sebe a světových leaderů..., aby se vážně zasazovali o šíření kultury tolerance, soužití a pokoje; aby zasáhli co možná nejdříve a zastavili prolévání nevinné krve; aby učinili přítrž válkám, konfliktům, poškozování životního prostředí, kulturnímu a morálnímu úpadku, který prožívá nynější svět.*“ Obracejí se přitom i na intelektuály, „*aby znovu objevili hodnoty pokoje, spravedlnosti, dobra, krásy, lidského bratrství a společného soužití, aby tak potvrdili důležitost těchto hodnot, jako záchranného kruhu pro všechny, a aby se zasadili o rozšíření těchto hodnot mezi lidmi celého světa.*“

V další pasáži signatáři konstatují hlubokou celospolečenskou krizi a uvádějí její příčiny (17-20). Hovoří o „*umrtvení lidského svědomí a vzdálení se náboženským hodnotám, jakož i nadvláda individualismu a materialistických filosofí.*“ Oceňují

¹² Srov. Brunetto Salvarani, „Il coraggio dell'alterità,“ in: Adnane Mokrani - Brunetto Salvarani, *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2021, s. 63-130 (100-101).

¹³ Na klíčovou roli sousloví „bi-smi Alláh“ (ve jménu Boha) ukazuje Bronislav Ostřanský, viz Bronislav Ostřanský, „1.2 Islámská lexikální specifika v arabštině a související realie“, in: Ondřej Beránek, Bronislav Ostřanský, Pavel Ťupek (eds.), *Islámská čítanka. Studijní antologie arabského islámského písemnictví*, Praha: FF UK, 2020, s. 22-35 (25-26).

vědecký a technický pokrok, ale všímají si, že ruku v ruce s tímto pokrokem „se oslabila etická pravidla, která ovlivňují mezinárodní vztahy, a oslabili se duchovní hodnoty i smysl pro zodpovědnost.“ Z toho podle signatářů pramení frustrace a zmatení, nejistoty, zklamání či strach, které vedou mj. k náboženskému extrémismu a nacionalismu. Což jsou prvky „rozškouskané třetí světové války“, jak dodávají. Za další příčinu světové krize, pak jmenují „nespravedlnost a nedostatek spravedlivé distribuce přírodních zdrojů, z nichž těží pouze menšina bohatých na úkor většiny národů planety, byly a nadále jsou příčinou enormního množství nemocných, nuzných a mrtvých.“

Návazně pak předkládají řešení této krize (21-22), když vyjmenují dva klíčové léky. Jednak je to „rodina jakožto základní buňka společnosti a lidstva, která přivádí na svět děti, živí je, vychovává a poskytuje jim pevnou morálku a rodinnou ochranu.“ Vedle toho vybízí k druhému léku: „probuzení náboženského cítění a nezbytnost jeho znovuoživení v srdcích nových generací pomocí zdravé výchovy a přilnutí k morálním hodnotám a solidnímu náboženskému učení.“

Dále si signatáři všímají role náboženství (23-24). Víru v Boha a její šíření řadí k prvním cílům náboženství. Vnímat Boha a věřit, že je stvořitelem, který „utvořil Svoji božskou Moudrostí, udělil a světil nám do péče dar života.“ Z toho naléhavě vyvozují imperativ: „nikdo nemá právo tento dar odejmout, ohrožovat či manipulovat podle své libosti, ba dokonce musí všichni tento dar života chránit od jeho početí až k přirozenému skonu.“ Proto společně odsuzují genocidy, terorismus, obchod s lidskými orgány, ale i potrat či eutanázii.

Další pasáž je jistou esencí celého dokumentu (25-37). Signatáři ve dvanácti odstavcích vydávají silné prohlášení o lidské důstojnosti, právech a svobodách. Mluví zde o dialogu, zavrhnou jakoukoliv podobu terorismu, volají po rovnoprávnosti žen a vyzývají k ochraně dětí. V neposlední řadě podtrhují kategorii občanství na úkor termínů „menšina – většina“. Celé prohlášení uvádí nejasným odkazem „ve shodě s mezinárodními dokumenty.“ Zřejmě mají na mysli dokumenty OSN a některé významné dokumenty muslimské tradice a al-Azharu.

Navazují dva odstavce (38-39), kde si signatáři sami kladou úkol, že budou tyto myšlenky předávat politikům, náboženským představitelům, zástupcům regionálních i mezinárodních organizací, a také, že se budou snažit šířit principy tohoto dokumentu na regionální i mezinárodní úrovni. Také doufají, „aby se tento dokument stal předmětem studia a reflexe ve všech školách, univerzitách, vzdělávacích a výchovných institutech s cílem přispět k utváření nových generací, přinášejících dobro a pokoj a bránících všude právo utiskovaných a posledních.“

V samotném závěru (40-44) signatáři dokument shrnují čtyřmi pojmy: pozvání, výzva, svědectví a symbol. „Pozváním ke smíření a bratrství mezi všemi

věřícími, ba i mezi věřícími a nevěřícími a mezi všemi lidmi dobré vůle.“ Text chce být „výzvou každému živému svědomí“, které odporuje náboženskému fanatismu, a které si váží hodnot tolerance a bratrství. Chce být také „svědectvím velikosti víry v Boha, který sjednocuje rozdělená srdce a pozvedá lidského ducha.“ V neposlední řadě chce být dokument symbolem objetí celého světa „a všech, kdo věří, že nás Bůh stvořil, abychom se poznali, spolupracovali mezi sebou a žili jako bratři, kteří se mají rádi. V to doufáme a snažíme se uskutečňovat za účelem dosažení všeobecného pokoje, z něhož se v tomto životě budou těšit všichni lidé.“

2. Inspirace, nejasnosti a stíny dokumentu

Je jasné, že dokument je v mnoha ohledech inspirující a v mnoha ohledech slabší. Výčet kladů a výčet záporů se badatel od badatele, interpret od interpreta liší. Všimneme si jen těch nejzásadnějších kladů a záporů. Vzhledem k tomu, že text dokumentu má čtenář k dispozici, může si sám dokument zhodnotit podle svého pohledu, podle své víry a svého *weltanschauung*.

Ke zhodnocení dokumentu přistoupíme ve třech krocích. Nejprve si všimneme pozitivních stránek, poté nejasných a závěrem několika negativních.

2. 1. Klady dokumentu a cenné inspirace

- a) Prvním nesporným kladem dokumentu je ta skutečnost, že jej podepsal na jedné straně římskokatolický papež, a na straně druhé velký imám Al-Azharu, jedna z největších autorit islámu v sunnitském světě. To tu v dějinách ještě nebylo. Mnozí komentátoři¹⁴ připomněli 800. výročí setkání sv. Františka z Assisi se sultánem al-Malikiem al-Kámilem v egyptské Damiettě v roce 1219 v průběhu 5. křížové výpravy.¹⁵ Analyzovaný dokument je z tohoto úhlu pohledu vsutku velmi unikátní, vždyť je podepsán dvěma představiteli světově nejrozšířenějších náboženství. Mohou tak oslovit téměř polovinu lidstva.
- b) Dalším nesporným kladem dokumentu je jeho zaměření. Na první pohled bychom očekávali, že bude adresován katolíkům a sunnitům – alespoň podle signatářů. Snad bychom mohli očekávat i jakousi verzi katolicko-muslimské deklarace. Text nás však překvapuje, když adresátů je celá řada, a to často výslovně uvedená. Je to jednak celé lidstvo, ale i všichni lidé dobré vůle (viz 40). Přesněji pak politici, ekonomové, intelektuálové, filosofové, umělci (viz 15-16, 20), potažmo věřící v jednoho Boha (viz 15). Tato všeobecnost a kon-

¹⁴ Např. Adnane Mokrani - Brunetto Salvarani, „Introduzione. Da Abu Dhabi ad Assisi,“ in: Adnane Mokrani - Brunetto Salvarani, *Dell'umana fratellanza e altri dubbi*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2021, s. 7-18 (8-11).

¹⁵ K tomu více Lukáš Nosek, „Ire inter Saracenos desiderio martyrii flagrans aneb misie sv. Františka k muslimům,“ in: Petr Hlaváček et al., *Proměny františkánské tradice. Od teologie a filosofie ke kultuře a umění (Europaeana Pragensia 11 – Historia Franciscana VII)*, Praha: FF UK & Filosofía, 2019, s. 33-58.

krétnost – neřku-li formulace oslovení - je velmi důležitá. Z masy anonymních adresátů se zde stávají konkrétní jedinci s konkrétním povoláním a konkrétní funkcí. Celý dokument je zaměřen k akci, k činu, nikoliv k teoretickému pojednání. Podle Laurenta Basanese, italského teologa z Gregoriánské univerzity, jde signatářům o to, aby předali slova, která nezůstanou v knihovnách a natištěná v sebraných spisech. Signatářům jde o to, aby jejich slova proměnili současnost, aby byla přijata právní agendou a vedla k proměnám legislativy, kultury a mentality celé společnosti.¹⁶

„My – věřící v Boha... žádáme od sebe a světových leaderů, tvůrců mezinárodní politiky a světové ekonomiky, aby se vážně zasazovali o šíření kultury tolerance, soužití a pokoje; aby zasáhli co možná nejdříve a zastavili prolévání nevinné krve; aby učinili přítrž válkám, konfliktům, poškozování životního prostředí, kulturnímu a morálnímu úpadku, který prožívá nynější svět. Obracíme se k intelektuálům, filosofům, náboženským činitelům, umělcům, pracovníkům médií a kultury ve všech částech světa, aby znovu objevili hodnoty pokoje, spravedlnosti, dobra, krásy, lidského bratrství a společného soužití, aby tak potvrdili důležitost těchto hodnot, jako záchranného kruhu pro všechny, a aby se zasadili o rozšíření těchto hodnot mezi lidmi celého světa.“ (15-16) Závěrem si signatáři dávají úkol, že budou dokument předávat a vybízet k jeho četbě a pobízet k jeho studiu na školách. V dalším sledu dokument zmiňuje, že sám chce být pozváním, výzvou, svědectvím a symbolem všem lidem (viz 40-44). Právě tento celospolečenský a konkretizovaný narativ je možná z nejzásadnějších charakteristik dokumentu.

- c) Dokument ve 20. odstavci zmiňuje jednu z příčin současné krize: *„nespravedlnost a nedostatek spravedlivé distribuce přírodních zdrojů, z nichž těží pouze menšina bohatých na úkor většiny národů planety.“* Tento apel - v kombinaci se závěrem odstavce, kde text podtrhuje nepřijatelnost mezinárodního mlčení k této nespravedlnosti – je nesmírně silný a obsahuje v sobě hlas všech kolonizovaných národů. Krize, která se mj. ukazuje na náboženské fundamentalismu není jenom krizí náboženství. Existuje velmi úzké propojení náboženského fundamentalismu s politickou krizí, nacionalistickými proudy, ekonomickými propady, či nejistou sociální stabilitou států. Médii, odborníky i širší veřejností je toto propojení často přehlíženo. Realita je vskutku složitější a náboženský extrémismus nemá vždy jediný kořen. Dokument se snaží říci, že

¹⁶ Srov. Laurent Basanese, „La ricezione del Documento sulla Fratellanza“, in: Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 105-114.

pokud nic neuděláme s touto pokračující nespravedlností, pokud si „vyspělá západní civilizace“ neuvědomí, že často konala a dones koná nespravedlnosti, nezmění se nic a lidská civilizace bude neustále před branami inferna.¹⁷

- d) Mezi řešení současné krize dokument zmiňuje na prvním místě podporu rodiny, jako základní buňky společnosti a lidstva (21). Všímá si její role při výchově jedince i při předávání etických hodnot. Také podtrhuje důležitost ochranné role rodiny. Nejde tedy jen o úplnost rodiny či o nějaký must, jak rodina vypadá, signatářům jde i o její ochrannou atmosféru, která roste z blízkých rodinných (bratrských, sesterských, otcovských a mateřských) vztahů. Zažít tuto rodinou ochrannou atmosféru ve svém dětství, mládí a dospívání je vstupem do solidní dospělosti a zárukou zdravého života. V této souvislosti je důležité připomenout, jak silně válečné konflikty poznamenávají tento „posvátný ochranný prostor.“ Jinak řečeno: je důležité vidět, jak válečné konflikty nestoudně přivádí děti k frustraci a beznaději (viz 17-20).
- e) Na konci 24. odstavce signatáři tvrdí, že „*všemohoucí Bůh totiž nepotřebuje být někým bráněn a nechce, aby Jeho jméno bylo užíváno k terorizování lidí.*“ Tato slova evokují přednášku papeže Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně (září 2006), kde komentoval tezi: „*Nejednat podle rozumu, nejednat podle logu protiřečí Boží přirozenosti.*“¹⁸

František zase v encyklice *Evangelii gaudium* hovoří: „*Tváří v tvář případům násilného fundamentalismu, jenž nám působí starosti, nás musí náklonnost k autentickým věřícím islámu vést k tomu, že se vyvarujeme nevraživého zobecňování, protože pravý islám a náležitá interpretace Koránu se staví proti každému násilí.*“¹⁹ A v proslovu před podpisem na konferenci v Abú Zabí řekl: „*Neexistuje násilí, které by mohlo být nábožensky ospravedlněno.*“²⁰

¹⁷ K postkoloniálnímu myšlení: S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness... 'Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden: Brill, 1994; Edward Said, *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha: Paseka, 2008; Franz Fanon, *Černá kůže, bílé masky*, Praha: tranzit.cz, 2011; Homi K. Bhabha, *Místa kultury*, Praha: tranzit.cz, 2012.

¹⁸ Srov. Benedikt XVI. „Víra, rozum a univerzita: vzpomínky a reflexe“, in: Benedikt XVI. *Přednáška v Řezně a další projevy*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 25-39.

¹⁹ Srov. František, *Evangelii gaudium – Radost z evangelia.* (apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě, ze dne 24. listopadu 2013), Praha: Paulínky, 2014, čl. 523 (s. 152).

²⁰ „Non esiste violenza che possa essere religiosamente giustificata.“ Papa Francesco, „Discorso di Papa Francesco all'Incontro Interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 180-187 (český překlad: <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=28922>).

Je zde vidět současný trend v katolické teologii, která se k tématu vyjádřila v dokumentu jednoho z nejvyšších odborných grémií.²¹

Vidíme zde, ale i – pro někoho překvapivě – at-Tajjibův rukopis. On sám odmítá propojení násilí a náboženství. V proslovu na konferenci v Abú Zabí těsně před podpisem dokumentu řekl: „*Proto žádáme, aby všichni přestali zacházet s náboženstvími účelově a rozněcovat tak nenávisť, násilí, extrémismus a slepý fanatismus a neužívali už Boží jméno k ospravedlňování vražedných skutků, vyhnanství, terorismu a útlaku.*“ Ovšem nevyzývá jen k ukončení účelového zacházení s náboženstvím, ukazuje i na možný zdroj této chyby: chybná interpretace náboženských textů. „*Toto nesprávné pochopení náboženských textů,*“ pokračuje at-Tajjib „*se neomezuje na posvátné knihy a na jejich zneužívání k agresivním účelům, ale často k němu dochází v oblasti politiky, pokud jde o texty mezinárodních smluv o zachování světového míru. Jsou čteny takovým způsobem, že ospravedlňují války vedené proti bezpečným zemím.*“²²

Tomu odpovídá i začátek 24. odstavce, kde signatáři tvrdí, že „*náboženství nikdy nenavádějí k válce, nepodněcují nenávisť, zášť a extrémismus a nevyzývají k násilí či krveprolití.*“ S touto částí věty lze sice polemizovat. Zásadní „nikdy“ tu přímo bije do očí. Vše se vyjasní následující větou. „*Tyto pohromy jsou výsledkem úchytky náboženských nauk, politického zneužívání náboženství a také interpretacemi nábožensky zaměřených lidí, kteří v určitých dějinných úsecích zneužili vlivu náboženského cítění na srdce lidí, aby je přiměli k jednání, jež nemá co do činění s náboženskou pravdou, za účelem realizovat světské a krátkozraké politické a ekonomické cíle.*“

V námi představovaném dokumentu o lidském bratrství se signatáři se silným apelem pokouší říci, že všemohoucí Bůh nepotřebuje být bráněn, a sám přece nechce, aby v jeho jménu docházelo ke krveprolití. Svým obsahem jde zřejmě o nejsilnější větu celého dokumentu. Zcela evidentně jeden z klíčových

²¹ Srov. Mezinárodní teologická komise, „Trojjediný Bůh a pokoj mezi lidmi: křesťanský monoteismus proti používání násilí,“ in: Ctirad V. Pospíšil – Eduard Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969-2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2017, s. 940-993.

²² Srov. Ahmed al-Tayyeb, „Discorso del Grande imam Ahmed al-Tayyeb all'incontro interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 173-179. Český překlad proslovu Ahmada at-Tajjiba: „Proslov Velkého imáma Ahmada al-Tajjiba na mezináboženském setkání v Abú Zabí“, in *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* (2021) [v tisku].

odstavců, již kvůli němu by text měl být vsunut do všech učebnic teistických náboženství.

- f) Další vskutku klíčový moment dokumentu je teze o větší důležitosti občanství oproti termínu menšina či většina „*Pojem občanství se zakládá na rovnosti práv a povinností, pod jejíž záštitou se všichni těší spravedlnosti.*“ (33) Tato rovnost práv a povinností je zárukou spravedlnosti. Občanství je zde upřednostněno před náboženskou příslušností. Tento posun by si zasloužil hlubší analýzu. Zmiňme zde jen to, že jde o širší proud myšlení a proměn v rámci islámské jurisprudence, který můžeme mapovat již do 90. let.²³ Otázku zmínila i *Marákešská deklarace* z ledna 2016, která s 250 podpisy významných muslimských představitelů zásadně bránila práva příslušníků jiných náboženství (zvláště křesťanů, židů a jezídů).²⁴ V neposlední řadě se k této otázce vyjádřila i Al-Azhar v deklaraci o občanství a koexistenci z roku 2017 (*’Ílán al-Azhar li-l-muwátana wa-l-’ajš al-muštarak*).²⁵ Ve své podstatě zde nacházíme snahu o nahrazení kategorie *dhimmi* (chráněnci: židé a křesťané) termínem občan (*muwátin*). Vše vynikne ještě více, pokračujeme-li v citaci dále: „...proto je nezbytné zasadit se v našich společnostech o zavedení pojmu plného občanství a odmítnout diskriminační užívání termínu menšiny, který s sebou nese zárodky izolace a podřadného postavení, připravuje terén pro nevráživost a nesvornost a odnímá některým občanům dobra náboženských a občanských práv tím, že je diskriminuje.“ Zde se identifikuje termín občanství s antidiskriminační ochranou. Již ne *většina* a *menšina* (což jsou diskriminující termíny), ale občané.

Ve svém proslovu v Abú Zabí to podtrhuje at-Tajjib, když ke křesťanům hovořil, jako ke spoluobčanům. Odkázal při tom na nebezpečí „druhořadosti“ vyplývající z termínů „menšina“, a vyzval muslimy i křesťany, aby se tohoto diskriminačního označení vzdali. „*Další slova patří mým křesťanským přátelům: jste součástí tohoto národa, jehož jste občany. Nejste «menšina», a doufám, že se zbavíte zvyku užívat tento hrozný pojem. Jste občané se všemi*

²³ Srov. Huwajdí, Fahmí, *Muwátinún lá-dhimmijún*, al-Qáhira: Dár Šurúq, 1990.

²⁴ „... Call upon Muslim scholars and intellectuals around the world to develop a jurisprudence of the concept of «citizenship» which is inclusive of diverse groups. Such jurisprudence shall be rooted in Islamic tradition and principles and mindful of global changes...“ *Marrakesh declaration* z ledna 2016, viz <http://www.marrakeshdeclaration.org/>.

²⁵ Srov. <https://www.azhar.org/observer-en/details/ArtMID/1153/ArticleID/13505/Al-Azhar-Declaration-on-Citizenship-and-Coexistence-Issued-by-His-Eminence-the-Grand-Imam-of-Al-Azhar>.

*právy a povinnostmi, a víte, že naše jednota je jedinou obranou, která obstojí proti oněm intrikám, jež nedělají rozdíly mezi křesťanem a muslimem.*²⁶

Podobně o tom v knižním rozhovoru mluvil Georges Anawati OP, který pro- nesl, že v islámu dochází k proměnám právní interpretace šarí'i, a dokládá to na příkladu termínu *dhimmí*, který se dle Anawati postupně vytrácí a je nahrazován novodobými právními termíny.²⁷ Nejnověji to ukazuje i Michal Řoutil. Ve své cenné monografii o současném pronásledování křesťanů hovoří o zřejmě nejaktuálnější výzvě, které čelí arabští křesťané na Blízkém východě, totiž zbavit se mentality *dhimmí*.²⁸

Občanství je v textu postaveno především na lidství s jeho základními právy a povinnostmi, a na přináležení k určitému národu a státu. Protože jsme všichni lidé, bratři a sestry, kteří se podílejí na společenském životě určitého národa, pak právě občanství je právním vyjádřením spravedlnosti a rovnosti ve společnosti. Všichni občané státu se těší stejného podílu na spravedlnosti, a proto je třeba je uznat jako „plnohodnotné občany“, přiznat jim „plné občanství“ a odmítat termíny „menšina“ či „většina“.²⁹

- g) Ženská otázka je námětem 35. odstavce. Nejde jen o „vágní“ uznání práva žen na vzdělání, na práci, nebo na účast v politice. Odstavec se zásadně vyjadřuje i o „vysvobození [žen] z historických a sociálních tlaků, které odporují principům její víry a její důstojnosti.“ A dokument pokračuje: „Je nezbytné ji také chránit před sexuálními vykořisťováním a před jednáním, které s ní zachází jako se zbožím či prostředkem rozkoše či ekonomického zisku. Proto je nutné přestat se všemi nelidskými praktikami a nekultivovanými zvyky, které ponižují důstojnost žen, a snažit se změnit zákony, jež brání ženám plně uplatňovat jejich vlastní práva.“

Toto velmi silné prohlášení na ochranu žen míří i do zažitých kulturních nánosů zemí bohatých i chudých. Text hovoří o osvobozením z historických

²⁶ Srov. Ahmed al-Tayyeb, „Discorso del Grande imam Ahmed al-Tayyeb all'incontro interreligioso di Abu Dhabi. Founder's Memorial, 4 febbraio 2019“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 173-179. Český překlad proslovu Ahmada at-Tajjiba: „Proslov Velkého imáma Ahmada al-Tajjiba na mezináboženském setkání v Abú Zabí“, in *Salve. Revue pro teologii a duchovní život* (2021) [v tisku].

²⁷ Srov. Georges Anawati, *L'ultimo dialogo. La mia vita incontro all'Islam*, Venezia: Marcianum Press, 2010, s. 76-77.

²⁸ „Překonání mentality *dhimmí* tak představuje pro blízkovýchodní křesťany možná nejaktuálnější výzvu – snad jim napomůže i v kruciólním rozhodování, zda v zemích, kde jejich komunity žily po staletí, i přes útlak a pronásledování nadále zůstat, či je natrvalo opustit.“ Michal Řoutil, *Nevěřící odejděte! Současná pronásledování křesťanů ve vybraných zemích Blízkého východu a Afriky*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2020, s. 412.

²⁹ Důležité úvahy v rámci právní antropologie (člověk versus občan) předkládá Viktor Knapp, *Teorie práva*, Praha: C. H. Beck, 1995, čl. 25-26 (s. 13-14) a 58-60 (25-26).

a sociálních tlaků, které odporují principům víry a ženské důstojnosti. Hovoří o nelidských praktikách a nekultivovaných zvycích. Signatáři zde jistě odkazují na obchod s lidmi, prostituci, kolektivní vykořisťování, přežitky otroctví, na zažitá stereotypy včetně nižšího finančního ohodnocení, apod. Jistě mají na mysli i hrůzostrašnou ženskou obřízku, která je spjatá s mnoha africkými kulturními okruhy. Pochopitelně je škoda, že v této pasáži nebyli signatáři věcnější a nepojmenovali konkrétněji všechny problémy, které mají tímto prohlášením na mysli. Každopádně je třeba zásadně kvitovat i pouhé nastínění problematiky ženské otázky a gender studies. Oba signatáři reprezentují velká společenství, která „kulturně bojují“ s genderovou problematikou a gender studies, když ho jednoduše dezinterpretují, jako ideologickou kampaň. I proto je dokument v této oblasti velmi důležitým svědectvím pro ženská práva, jejich ochranu a rovné příležitosti.

2.2. Nejasnosti dokumentu

- a) První nejasností se jeví otázka závaznosti dokumentu pro katolíky, pro sunnity, případně pro celé lidstvo. K první skupině je třeba říci, že dokument, který podepsal papež František spadá mezi vyjádření tzv. autentického magisteria, které hlásá římský biskup nebo kolegium biskupů. Jde tedy o tzv. třetí druh magisteriálních výroků k nimž se věřící přimyká nábožnou uctivostí vůle a rozumu. To samo o sobě neznamená zásadní závaznost, spíše úctu. A to i přesto, že se k papežskému podpisu připojil podpis sunnitského muslima.³⁰ Pro druhou skupinu (sunnité) je dokument podobně (ne)závazný jako pro katolíky. Velký imám al-Azharu není žádným nejvyšším představitelem právního či náboženského charakteru v sunnitském světě. Dokonce ani jeho postavení v Egyptě není nijak závazné. Jeho odlišné postavení je vidět v odlišnosti funkcí velkého imáma al-Azharu oproti nejvyššímu egyptskému muftímu (druhou funkci Ahmad at-Tajjib zastával, než se stal velkým imámem al-Azharu). Jde tedy spíše o nepsanou – i když velmi považovanou - autoritu spjatou s úctyhodnou mešitou al-Azhar. Podobně to je i s dokumenty, které velkým imám al-Azharu zveřejní, a které se převážně orientují na chod univerzity, případně předávají „pouhý příspěvek“ k vnitro-islámské intelektuální debatě nebo k všelidské humanitě.³¹ Pochopitelně se zde setkáváme i s vnitro-islámským problémem současnosti, totiž s problémem eroze autorit, jak to mistrně nazývá

³⁰ K tomu blíže Ctirad V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2010², s. 99-106.

³¹ Synteticky viz Felix Körner, „Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 90-104 (90-91).

Bronislav Ostřanský. Kdo je vlastně reprezentativním hlasem sunnitského islámu?³²

Z výše řečeného vyplývá, že studovaný dokument není nijak závazný ani pro katolíky, ani pro sunnity. Jde o dokument podepsaný autoritou konkrétních osobností. Z toho ovšem vyplývá, že četba dokumentu závisí na vůli jednotlivce. Jinými slovy, je nejasné a nejisté, nakolik bude dokument znám v obou komunitách. A to i přesto, že se signatáři zavazují k jeho šíření a vybízejí k jeho studiu. Za příklad můžeme uvést české mlčení k dokumentu nejen ze strany katolické církve a jejích teologů, ale i případně v ČR žijících muslimů.

K třetí kategorii možných adresátů (celé lidstvo): papež i velký imám sice výslovně hovoří za své věřící, ale jak jsme si všimli, oslovují všechny lidi, vč. politiků, umělců, intelektuálů, bez rozdílu vyznání (viz 14-16, 40-41). Jestliže jsme konstatovali vágní autoritu dokumentu pro katolíky i pro sunnity, mnohem větší vágnost nalézáme z pohledu širší veřejnosti. Kromě mediálního rozruchu v době podepsání, případně kolem připomenutí dokumentu s oficiálním zveřejněním encykliky *Fratelli tutti* (v říjnu 2020) se širší světová veřejnost o dokumentu mockrát nedozvěděla, natož pak, aby se s ním hlouběji seznámila. Sice existuje celá řada iniciativ vyšlých z dokumentu, ale k širší veřejnosti se zřejmě dokument dostal jen v souvislosti se 4. únorem, kdy se na celém světě slaví mezinárodní den lidského bratrství pod záštitou OSN. Uvidíme, zdali se iniciativy rozšíří a povedou k viditelnějším výsledkům, zvláště v oblasti vzdělání a východy.

- b)** Pozorný čtenář si všimne jistého nepoměru. Zatímco katolický papež hovoří za katolíky, sunnitský imám za všechny muslimy (viz 14). Zmíňme dvě námitky. Námitka první: papežova upřímnost se cení, ovšem proč nebyl dán hlas ekumenismu, tedy jiným křesťanským denominací? Copak je téma bratrství pouze tématem katolíků? Dokument přece mohli podepsat zástupci např. World Council of Churches.

Námitka druhá: proč velký imám mluví za všechny muslimy? Je zde snad předpokládán souhlas šířítů? Konzultoval pak Ahmad at-Tajjib svůj podpis s představiteli šířítů? Pokud ne a imám to podepsal jen za sunnity, má tomu pozorný čtenář rozumět tak, že šíříté nejsou muslimové? Je škoda, že právě tento odstavec s tolik silně osobním vyjádřením se rozvolňuje v určité nerovnováze.

- c)** Z četby dokumentu vyvstane další nejasná otázka, z jaké nábožensko-politické geografie signatáři vycházejí? V pěti odstavcích (viz 14, 19, 32, 34, 43) se totiž

³² Srov. Bronislav Ostřanský, *Současný islám: tendence a dynamika*, Praha: AV ČR, 2018, s. 4-6.

dozvídáme o lidech a civilizacích Východu a Západu, Jihu či Severu. Kde však signatáři vidí hranici Východu a Západu? Či Jihu a Severu?

Snad poskytne pomoc četba v duchu dokumentu, čímž nemyslíme nic jiného než četba v pojmu bratrství. Celému dokumentu jde o podtržení humanity, jednoty celého lidského rodu, bratrství a sesterství všech. Takto je třeba číst termíny Východ, Západ, Sever a Jih. Tomu odpovídá předposlední odstavec dokumentu (43), který vyzývá, aby byl text „*symbolem objetí Východu a Západu, Severu a Jihu a všech, kdo věří, že Bůh nás stvořil, abychom se poznali, spolupracovali mezi sebou a žili jako bratři, kteří se mají rádi.*“ I přes přílišnou teistickou perspektivu zde vidíme odkaz na celé lidstvo, včetně ateistů, agnostiků a příslušníky neteistických náboženství.

Problematičtější je zmíněné v 34. odstavci, kde signatáři vyzývají ke vzájemnému obohacování civilizací Východu i Západu. ...*„Západ by mohl v civilizaci Východu nalézt protilek na některé svoje duchovní a náboženské choroby způsobené nadvládou materialismu. A Východ by mohl v civilizaci Západu najít mnoho prvků, které by mu mohly pomoci oprostit se od slabosti, rozdělení, konfliktu, i vědeckého, technického a kulturního úpadku. Je důležité věnovat pozornost náboženským, kulturním a historickým rozdílům, které jsou podstatnou složkou ve formaci osobnosti, kultury a civilizace Východu; je důležité upevnit všeobecná a společná lidská práva a tak přispět k zaručení důstojného života všech lidí na Východě i na Západě, vyhýbaje se aplikování politiky dvojího metru.“* Pro dobré pochopení a dobrou aplikaci této citace je nutné znát hranici mezi Východem a Západem. Nic proti těmto myšlenkám jistě stojí za promyšlení, ale znova se naskýtá otázka, kde signatáři vidí hranici Východu a Západu?

- d) Dokument je také poněkud bezzubý vůči svým prvotním adresátům, totiž vůči věřícím. Ani jednou přímo necituje žádný posvátný text křesťanské či muslimské tradice. To z pohledu věřících výrazně kompromituje dokument jako celek. V jejich pohledu půjde o sekularizované výpovědi.

Také je škoda, že signatáři konkrétně nezmíní jaké „*mezinárodní dokumenty*“ mají na mysli v odstavci č. 25. Čtenář sice správně dedukuje, že pokud se zde hovoří o základních lidských právech, pak mají na mysli zřejmě *Všeobecnou deklaraci lidských práv, Úmluvu o politických právech žen, Úmluvu o právech dítěte, Deklaraci o právech příslušníků národnostních či etnických, náboženských nebo jazykových menšin, apod.*³³ Absence jejich konkretizace možná

³³ K tomu např. Vladimír Zoubek, *Lidská práva. Globalizace – bezpečnost*, Plzeň: Aleš Čeněk, 2008²; Pavel Molek, *Základní práva - svazek první: Důstojnost*, Praha: Wolters Kluwer, 2017; Pavel Molek, *Základní práva - svazek druhý: Svoboda*, Praha: Wolters Kluwer, 2019.

souvisí s jistou podobou muslimské „alergie“ vůči západním podobám ideje lidských práv.³⁴ Ovšem dokument má možná také na mysli významné dokumentu muslimské tradice:³⁵ *A Common Word (2007)*, *Ammánské poselství (2014)*, *Marákešskou deklaraci (2016)* a dokumenty al-Azharu: *O budoucnosti Egypta (Wathíqat mustaqbal Misr – 2011)*, *O základních svobodách (Wathíqat al-Azhar li-l-hurríjât - 2012)*, *deklarace o občanství a koexistenci (’I’lân al-Azhar li-l-muwátana wa-l-’ajš al-muštarak – 2017)*.³⁶ Je škoda, že se zde čtenář nedozví ani o jejich existenci.

2.3 Stíny dokumentu³⁷

- a) Hned z kraje čtenáře napadne, jestli není dokument poměrně naivní v tom, že by mohl oslovit celé lidstvo (o což mu jistě jde, viz 1-3, 14-16, 40-44). Zvláště, když hlavní myšlenka je velmi teistická: celé lidstvo je zde představeno jako součást jedné rodiny. Každý člověk je pobídnut, aby všechny lidi (bez rozdílu) vnímal jako své bratry a sestry. Vždyť všichni lidé mají jedno Boha Otce v nebesích, který všechny stvořil.

Tato výpověď má jistě svou váhu, ale hovoří převážně z teistické perspektivy. S narativem tedy nemusí souhlasit více než třetina všech lidí na planetě zemi, kteří nepatří k teistickým náboženským tradicím (ateisté, agnostici, hinduisti, buddhisti...). To trochu urovnávají poslední odstavce dokumentu, které vyzývají, aby byl text „*pozváním ke smíření a bratrství mezi všemi věřícími, ba i mezi věřícími a nevěřícími, a mezi všemi lidmi dobré vůle...*“ (40). Následně je osloveno každé živé svědomí, které odporuje násilí a extrémismu, a které si váží hodnot tolerance a bratrství (viz 41). Jistě k těmto hodnotám se kdokoliv může přidat, ale postavit respekt a toleranci k druhému by se mohlo argumentovat i z pohledu evoluční biologie a vše tak postavit spíše na sekulární perspektivě. Je ovšem pravdou, že teistický narativ je logický, když dokument podepíše papež a velký imám. Jak by se obyčejní věřící dívali na dokument, který by nebyl teisticky orientovaný?

³⁴ K tomu více Lukáš Nosek, „Muslimský pohled na koncept lidských práv,“ in: Petr Agha (ed.), *Lidská práva v mezikulturních perspektivách*, Praha: Academia, 2018, s. 205-221.

³⁵ Ty vyjmenovává Adnane Mokrani, „Le promesse della fraellanza: una visione per una nuova umanità,“ in: Adnane Mokrani - Brunetto Salvarani, *Dell’umana fratellanza e altri dubbi*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2021, s. 19-61 (37-40).

³⁶ Všechny dokumenty dostupné in: <https://www.azhar.org/%D9%88%D8%AB%D8%A7%D8%A6%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1> (v anglickém překladu: <https://www.azhar.org/en/Al-Azhar-HQ/Al-Azhar-Documents/PgrID/9571/PageID/1/PID/9571/evl/0/CategoryID/3071/Category-Name/Al-Azhar-Documents>).

³⁷ Některé kritiky a odpovědi na ně předkládá Felix Körner, „Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *Fratellanza. Gli scritti della Civiltà Cattolica* (Collana: Accenti 11), Roma: La Civiltà Cattolica, 2020, s. 98-102.

- b) S tím souvisí výzva k přijetí víry v Boha stvořitele a v to, že „*veškerenstvo závisí na Bohu, který mu vládne a je Stvořitelem.*“ (viz 23). Tato slova se např. u ateistů téměř jistě míjejí účinkem, v podstatě nechtěně potvrzují důvody odmítání křesťanské víry, jak je pronáší např. Richard Dawkins, kultivovaněji pak francouzský filosof André Comte-Sponville.³⁸ Obávám se, že takto teisticky motivovaná slova o závislosti na Bohu, či o moci Boží, nejsou adekvátní výzvou pro dnešní svět, natož pak pro politiky.

Závěrečné shrnutí

V této studii jsme se pokusili zhodnotit velmi zajímavý dokument o lidském bratrství, který podepsal papež František a velký imám al-Azharu Ahmad at-Tajjib. Nejprve jsme si krátce představili kontext jeho sepsání a dokument jsme vzápětí krátce shrnuli. Později jsme se odhodlali dokument zhodnotit ve třech pohledech. Nejprve jsme podtrhli celou řadu kladných charakteristik z obsahu dokumentu. Vzápětí jsme si všimli i těch nejasných a závěrem i těch nepovedených.

Celý narativ dokumentu je postaven na základní myšlence jednoty všech lidí. Tato jednota je popsána rodinnou láskou vyvěrající z jednoho pramene. Všichni si jsme bratry a sestrami. Budoucnost lidstva není psána rasistickým, xenofobním, nacionalistickým jazykem, ani jazykem maskulinním či barvy kůže nebo přínáležitosti k určitému náboženství. Všichni si jsme rovni, a to před Bohem, i před zákonem, jako plnohodnotní občané toho konkrétního státu.

Dokument je klíčový v tomto průřezu jednoty lidského rodu do právních aspektů role jednotlivce ve společnosti a ve státu. Upozaduje se terminologie menšina / většina vzešlá z kvantitativně ekonomického kalkulu moci a zastává se terminologie plného občanství, které podtrhuje spravedlnost občana v jeho právech i povinnostech.

Odmítnutí kalkulu moci, síly a násilí je dalším z klíčových konceptů dokumentu. Signatáři se nebojí hovořit „ve jménu Boha“ i „za Boha samotného“, to když odmítají jakékoliv násilí v jeho jménu, protože všemohoucí Bůh opravdu nepotřebuje být někým bráněn, a už vůbec nechce, aby bylo jeho jméno užíváno k násilí na jiných lidech, kteří jsou v posledku Jím samotným chtěni.

Snad jsme přesvědčili čtenáře, že seznámení se s dokumentem o lidském bratrství, jeho důkladné pročtení a přemýšlení nad jeho obsahem je úkol, před kterým stojí všichni lidé, kterým jde o budoucnost lidského rodu.³⁹

³⁸ Nejnověji Richard Dawkins, *Rozchod s bohem: Rádce pro začátečníky*, Praha: Argo, 2021; André Comte-Sponville, *Duch ateismu: úvod do spirituality bez boha*, Praha: Filosofía, 2020.

³⁹ *Tato studie vznikla v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin (Progres Q05) v roce 2021.*

KRITICKÁ REFLEXE MONOGRAFIE SANDRY HÜBENTHALOVÉ, READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY: ZÁKLADNÍ PROBLÉMY A VÝHLEDY¹

MAGDALENA VYTLAČILOVÁ
HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
magdalena.vytlacilova@htf.cuni.cz

REFLECTION OF READING MARK'S GOSPEL AS A TEXT FROM COLLECTIVE MEMORY BY SANDRA HÜBENTHAL: BASIC PROBLEMS AND OUTLOOKS

Abstract: The present text reflects the latest book by Sandra Hübenenthal (*Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*), in which the author reads Mark's gospel as an externalisation of the collective memory. Hübenenthal develops a hermeneutical and methodological toolkit, which should (in her own words) be helpful corrective to simplistic scenarios of textual growth. Within the spectrum of approaches to memory, Hübenenthal insists on a radically reconstructive nature of memories that are different from past events and consequently wants to abandon the research of the historical Jesus. The book contains numerous simplistic and contradictory theses and does not shed new light upon Mark. Most importantly, the proposed method is highly problematic because Hübenenthal (unsuccessfully) combines an ahistorical approach (narrative analysis) with assumptions that require historical research. Thus, by constantly ignoring historical work or pushing it into the later steps of analysis, Hübenenthal makes speculative conclusions and unreflected presumptions about the interpreted text that guide her interpretation. The presented text is divided into two parts. In Chapter 2, I explain the individual chapters of the monograph and comment on their problematic aspects. In Chapter 3, I systematically focus on the main problems, which can be divided into several areas: a) proposed and used method and theory, b) absence of historical-critical work, c) approach to the text, which is unsustainable in the context of the period Hübenenthal studies. d) In addition, I briefly comment on the author's often misleading and uncritical interpretations of presented theories.

Keywords: Sandra Hübenenthal; collective memory; Mark's Gospel; social memory
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 8, p. 338 – 353.
DOI: 10.14712/12117617.92.3.8

1. Úvod

Cílem následujícího textu je kritické zhodnocení monografie *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*² od německé badatelky Sandry Hübenenthal.

¹ Text je dílčím výstupem projektu PROGRES Q01 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

² Sandra Hübenenthal, *Reading Mark's Gospel as a Text from Collective Memory*, Grand Rapids: Eerdmans 2020. Jedná se o autorčin překlad původně německé verze *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

lové. Monografie je autorčiným pokusem vnést do novozákonního bádání nové čtení Markova evangelia, které je v textu uchopeno jako externalizace kolektivní paměti (tzv. memory text). Autorka nabízí hermeneutický a metodologický aparát, který označuje jako „hermeneutický“, přičemž jeho výhodou má být, že představuje korektiv zjednodušujících scénářů, které předpokládají lineární růst textu.³ Důsledkem autorčina pojetí mj. je, že chce opustit výzkum historického Ježíše.⁴ Kniha obsahuje velké množství zjednodušujících a protichůdných tezí, a především je vystavěna na problematické metodologii.

Předkládaný text je rozdělen do dvou částí: ve 2. kapitole čtenáře provázím monografií a ve 3. kapitole se systematicky zaměřuji na její hlavní problémy, které spočívají v 1) navrhované a použité metodě a teorii, 2) absenci historickokritické práce a 3) přístupu k novozákonnímu textu, který je v kontextu zkoumané doby neudržitelný. Zabývám se tak mj. otázkou, zda lze navrhovanou metodu považovat za užitečný korektiv předchozích přístupů.

2. Představení textu

Od 2. kapitoly Hüenthalová vykládá přístupy k psychologické, kulturní a společenské paměti.⁵ Kapitulu lze přirovnat k teoretickému „bufetu“, ve kterém je čtenář konfrontován s různými přístupy, různě používanou terminologií, a v němž si musí domýšlet jejich možnou relevanci pro další kapitoly, jejich vzájemné vztahy a problémy.⁶ Hüenthalová uvádí výzkumy, které rozlišují celkem pět druhů paměti, z nichž nejdůležitější je pro ni sémantická paměť, která se skládá z obecných znalostí, a epizodická paměť obsahující vzpomínky. Utváření vzpomínek je podmíněno společenským a kulturním kontextem, v němž se jedinec nachází,⁷ a jeho současnou situací.⁸ Podle přístupů, o nichž autorka referuje, vzpomínání představuje rekonstrukci minulých událostí, která je pokaždé unikátní⁹ a která má důležitou roli během utváření identity.¹⁰ Procesy, jimiž se utváří iden-

³ S. Hueenthal, *Reading*, 524.

⁴ *Ibid.*, 405.

⁵ V 1. kapitole Hüenthalová představuje dějiny bádání o Markově evangeliu a počátcích evangelijní tradice, které je zde zbytečně rekapitulovat.

⁶ Autorčin styl výkladu je obecně konfušní a problematický, když Hüenthalová nedodrží vlastní zavedenou terminologii, uvádí různé přístupy, jako kdyby byly bez problému slučitelné a neuvádí jejich rozdíly, zřídka se k jednotlivým přístupům vyjadřuje a pouze je nekriticky vykládá. Příkladem může být autorčino neustálé opakování, že studie, které cituje, jsou empiricky potvrzené a současně citování badatele Kennetha Gergena (který ostře vystupoval proti empirismu v psychologii) jako kdyby jeho závěry byly rovněž formulované jako empirické (*Ibid.*, 129).

⁷ *Ibid.*, 96, 113.

⁸ *Ibid.*, 98.

⁹ *Ibid.*, 112.

¹⁰ *Ibid.*, 111.

tita, jsou podobné jak na individuální (autobiografické) rovině, tak na kolektivní rovině — v obou případech je důležitá kontinuita (resp. její zdání) a koherence.¹¹ Během výkladu kulturní a společenské paměti autorka uvádí pojetí, která vychází z analýzy různorodých kontextů (např. moderní nacionalismus, starověký Egypt), jako kdyby odkazovala k nějakým ahistorickým vzorcům, které lze snadno aplikovat a přenášet do jiného kulturního a historického rámce. Jejich relevanci pro výzkum raného křesťanství nereflektuje. Společným jmenovatelem těchto diskuzí je Hübenthalové indiference k významu výrazu „komunita“, který dle kontextu výkladu odkazuje současně k nejmenším společenským uskupením a zároveň k těm maximálně obecným (moderní národ).

Utváření identity je dominantním tématem 2. části kapitoly. Hübenthalová uvádí, že osobní identita je společensky podmíněna a zprostředkována,¹² a aby byla akceptovatelná, musí zapadat do společenského rámce.¹³ Identita je utvářena především prostřednictvím *narativů* a *příběhů*, které slouží k interpretaci světa.¹⁴ Jedná se přitom o dialektický proces, protože když jedinci formulují narativy a příběhy, nevědomě čerpají z konvenčních zápletek, struktur a vzorců.¹⁵ Rozdíl mezi narativem a příběhem je pak hierarchický — zatímco narativ se skládá ze vzpomínek, příběhy se skládají z narativů. Během vzpomínání a utváření příběhů je přitom dle Hübenthalové *faktualita* nahrazena *autenticitou*, tzn. že skutečný průběh událostí je méně důležitý než jeho současný význam pro vzpomínající komunitu.¹⁶ Je to pak právě vymezování se vůči jiným příběhům, jejich odmítání a přijímání, které zakládá identitu komunit.

Řetězec vzpomínka — narativ — příběh Hübenthalová zakončuje „textem“ (sepsanou verzí příběhu), který je podle ní stabilní.¹⁷ Navzdory tomu, že autorka deklaruje takový terminologický aparát (vzpomínka, narativ, příběh, text), stane se v jejím textu v pozdějších kapitolách irelevantním. V dalším výkladu totiž zaměřuje epizody/narativy za příběh anebo je chápe v jiném hierarchickém rámci.¹⁸

V poslední části kapitoly Hübenthalová vykládá přístupy zejména Jana Assmanna a Aleidy Assmannové. Zatímco na předchozích stránkách vysvětlovala vztah mezi vzpomínkou, narativem a příběhem, nyní vykládá vztah uvedených jed-

¹¹ Ibid., 98.

¹² Hübenthalová na několika místech zaměřuje kulturní a společenskou zprostředkovanost.

¹³ Ibid., 117.

¹⁴ Ibid., 141.

¹⁵ Ibid., 124, 138.

¹⁶ Ibid., 137.

¹⁷ Ibid., 133.

¹⁸ Typicky např. „in the process of transferring the individual episodes into a larger narrative, these stories [...]“. Ibid., 181.

notek ke společenskokulturnímu rámci. Zásadní je pro Hübenthalovou především rozlišení A. Assmanové mezi společenskou, kolektivní a kulturní pamětí, které se od sebe odlišují v a) časové struktuře, b) velikosti skupin, ve kterých jsou tradovány, c) formách a narativech, v nichž jsou předávány a d) tím, jak utváří identitu. *Společenská* paměť existuje dle Assmanové v rodinách či malých uskupeních a její životnost je omezena životem/přítomností jedinců, kteří ji tradují. Je neoficiální, epizodická, obsahuje vždy více perspektiv a vyvstává např. při konverzacích. *Kolektivní* paměť se vyskytuje ve větších komunitách, v nichž se členové již nemusí navzájem znát, trvá v průměru tři až čtyři generace a dochází v ní k přeměně příběhů na mýty, obrazů na „ikony“ a k sepisování příběhů. Zatímco ve společenské paměti je identita utvářena sdílením různých příběhů a konverzacemi, v kolektivní paměti je identita utvářena participací na rituálech a slavnostech. *Kulturní* paměť se pak týká té nejvzdálenější minulosti, její trvání není časově omezeno, je již kodifikována a ve společnosti (národu, náboženství, etnické skupině) je předávána vzděláním a vyžaduje proto specializované tradenty.¹⁹ Protože novozákonní texty zobrazují spíše nedávnou minulost a nikoliv pradávnu, měli bychom je dle Hübenthalové číst jako kolektivní paměť²⁰ a jako doklad o konkrétní fázi vývoje identity komunity vzpomínání.²¹

Ve 3. kapitole Hübenthalová analyzuje Markovo evangelium jako „memory text“ a doklad kolektivní paměti, přičemž jediným uvedeným kritériem je doba, která uplynula od událostí, které Marek popisuje. Protože je Marek narativní kompozicí, klíčem k jeho interpretaci je dle Hübenthalové naratologická analýza.²² Nadřazenost naratologie nad ostatními přístupy je paradoxní s ohledem na to, že když autorka vykládá teoretické přístupy k paměti, zdůrazňuje historický a společenský kontext, v němž jsou utvářeny vzpomínky, narativy a příběhy.

Utvoření psaného „memory textu“ má dle Hübenthalové několik implikací:²³ epizody již nejsou časově omezené, nemohou být přizpůsobeny potřebám konkrétního recipienta a jsou ovlivněny potřebami komunity a vůdčí perspektivou celkového textu (guiding perspective). Tuto perspektivu mohou členové komunity sdílet nebo na ni odkazovat, a je proto důležitá pro jejich sebepochopení.²⁴ Vzpomínky jsou vázány k různým médiím, přičemž změna média (důvodem může být krize, trauma, vnější vlivy) je dle Hübenthalové vždy podmíněna jeho funkcí.

¹⁹ Ibid., 170.

²⁰ Ibid., 173.

²¹ Ibid., 174.

²² Ibid., 222.

²³ Ibid., 180–181.

²⁴ Ibid., 180–182.

Všechny tyto poznatky Hübenthalová aplikuje na Marka (1,1–16,8) a analyzuje, „co a jak je komunikováno“,²⁵ strukturu,²⁶ vůdčí perspektivu²⁷ a „markery“, které osvěćují situaci komunity.²⁸ Většina autorčina výkladu Marka má podobu opatrného převyprávění obsahu, které však vyžaduje čtenářovu předchozí znalost historických reálií a které neobsahuje mnoho interpretace. Autorka např. pouze konstatuje, že Ježíš je v konfliktu s farizeji kvůli svému sebezpočopení. Nezabývá se však významem toho, proč je zrovna s farizeji v konfliktu a proč má být jeho sebezpočopení problematické.²⁹ Kromě toho si Hübenthalová pouze v minimální míře všímá textově kritických variant. Během analýzy dospívá k banálnímu závěru, že Marek vypráví počátek evangelia Ježíše Krista, které úzce souvisí s osobou Ježíše a jeho osudem. Končí úmrtím a poselstvím o protagonistově vzkříšení, zatímco příběh o evangeliu text přesahuje. Jeho text je strukturovaný do jednotlivých scén a epizod, přičemž tyto epizody jsou provázané a nemohou být od sebe odděleny.³⁰ Kromě toho narativ dle Hübenthalové pojednává o vytvoření (1,16–8,30) a organizaci (8,31–11,10) adekvátní a funkční komunity následovníků, která je utvářena sdíleným životem, stolováním (shared eating experiences), rituály, a která správně chápe Ježíše.

Jestliže text kolektivní paměti je narativ³¹ psaný z konkrétní perspektivy, je nutné jej dle Hübenthalové uchopit v již existující formě a tu analyzovat.³² Tato analýza je předmětem 4. kapitoly, v níž Hübenthalová ve třech krocích analyzuje pasáže 6,7 až 8,26. Vybraný úsek textu je dle autorky vhodný z toho důvodu, že obsahuje velké množství témat, míst, prvků, ale současně je jednotný v klíčových slovech a motivech.³³ V 1. kroku se autorka zabývá strukturou textu a ačkoliv se text skládá z 13 částí/perikop, neobsahuje dle ní jasnou strukturu.³⁴ Dominantním tématem je chléb v různém kontextu — chléb jako jídlo, chléb jako zdroj rituální kontroverze atp. Ve 2. kroku se Hübenthalová zabývá „textovým prostředím a kulturním rámcem“, v němž jsou zkušenosti a vzpomínky v Markovi vyjádřeny. Zajímá se o žánr vybraných pasáží, přičemž žánr chápe jako historicky podmíně-

²⁵ Ibid., 189–214.

²⁶ Ibid., 214–234.

²⁷ Ibid., 235–246.

²⁸ Ibid., 246–261.

²⁹ Viz např. *ibid.*, 239.

³⁰ Ačkoliv v jiné pasáži tvrdí, že epizody jsou jen volně spojeny (only loosely connected). *Ibid.*, 351.

³¹ Hübenthalová je opět terminologicky nedůsledná.

³² Doopravdy Hübenthalová naivně předpokládá, že současný text je stejný jako text z 1. století? *Ibid.*, 266.

³³ *Ibid.*, 266.

³⁴ *Ibid.*, 280.

nou literární formu a médium paměti,³⁵ nicméně v rozporu s důrazem na kontextuální podmíněnost ignoruje historickokritický výzkum a dochází k závěru, že ve vybraných pasážích není otázka žánru relevantní pro pochopení textu. Obecně lze říci, že i když Hübenthalová v textu relativně často připomíná historickou podmíněnost vzpomínek, pokaždé, když přistoupí k výkladu textu, historický kontext ignoruje. Ve 3. kroku se věnuje výkladu intertextuálních odkazů a motivů v Markovi (6,7–8,26). Interakci s textem Hübenthalová považuje za kulturní jednání, které utváří identitu, a pod termínem intertextualita míní mechanismus, během něhož jsou utvářeny významy.³⁶ V návaznosti na K. Dronschovou Hübenthalová tvrdí, že „text“ ztělesňuje klíčový aspekt materiální kultury, což je však zobecňující textový redukcionismus, ve kterém je patrné autorčino nereflektované moderní křesťanské předporozumění. To je patrné i v jejím pojetí recepce starozákonních textů v Novém zákoně, neb dle ní se jedná o „logické extrapolace“, v nichž je zachována originalita původních textů.³⁷

V 5. kapitole Hübenthalová analyzuje Marka 6,7–8,26 za pomoci konceptu multiperspektivní narace (multiperspectival narration) a teorie možných světů (possible worlds theory). První přístup bere v potaz perspektivy všech agentů textu — vypravěče a dalších zúčastněných,³⁸ přičemž Marek je dle Hübenthalové druh příběhu, ve kterém jsou stejné události popsány alternativně nebo z perspektivy dvou či více „focalization agents“ nebo „reflecting figures“.³⁹ Hübenthalová tak dochází k (překvapivě) banálnímu závěru, že Marek je text, který se zajímá o to, kdo je Ježíš a jak jej nejlépe pochopit z různých perspektiv.⁴⁰ Otázka Ježíšovy identity však v Markovi není otevřená a text naopak privileguje perspektivu vypravěče, kterou zpřístupňuje kolektivní paměti.⁴¹ Část Markovy zápletky je dle Hübenthalové podmíněna kolidujícími perspektivami dvou světů — světem Ježíše a světem jeho oponentů, přičemž vypravěč jasně privileguje svět Ježíše.⁴²

6. kapitola je z celé knihy nejdelší a Hübenthalová v ní analyzuje především Marka. Marek je dle ní narativem, nikoliv historickým pramenem,⁴³ a nesnaží se

³⁵ Ibid., 288.

³⁶ Ibid., 305.

³⁷ Ibid., 307.

³⁸ Ibid., 355.

³⁹ Ibid., 357.

⁴⁰ Ibid., 369.

⁴¹ Ibid., 370.

⁴² Ibid., 369.

⁴³ Hübenthalová v textu blíže nevyvětluje, co přesně má být „historický pramen“ a jak se liší od narativu. Nejedná se však o žádné sofistikované rozlišení na základě žánru, cíle sepsání, analýzy struktury, formy atp., ale spíše o důsledek autorčina *subjektivního* očekávání toho, jak bude badatel k textu přistupovat. Badatelé, kteří dle autorky chápou Marka jako historický pramen, dle ní totiž pravděpodobně očekávají,

tak co nejrealističtěji vylíčit život Ježíše, ale vyjádřit zkušenosti a vzpomínky, který nejsou nutně spojeny s realitou.⁴⁴ Číst Marka jako narativ znamená číst jej jako text, který má původ v komunitě, a nikoliv jako pramen o historickém Ježíši, protože není jasné, v jakém smyslu a v jaké formě odkazuje k historickému Ježíši a jeho světu.⁴⁵ S ohledem na to, že Hübenthalová pracuje v celém textu s ahistorickými přístupy a nezajímá se o text v jeho historickoliterárním kontextu, není tato její zmatenost překvapivá. Ve zbývajících částech kapitoly Hübenthalová převypráví obsah Mk 6,7–8,26, přičemž tato část celkově působí dojmem selektivního komentáře, ve kterém je již minimum teorie a ve kterém si autorka všímá spíše obsahu, jehož výklad výjimečně podpírá relevantními historickými informacemi. Hübenthalová v průběhu čtení recipuje především katolické badatele (J. Gnilka, R. Pesch, R. Gundry) a její závěry tak v kontextu bádání nijak nevybočují z tradičních interpretací, byť místy staré myšlenky vyjadřuje novou terminologií. Tvrdí např., že Ježíš je pamatován jako Kristus a Syn Boží, který skrze své učení a léčení zprostředkoval nebo otevřel cestu do království Božího. Text zve čtenáře k tomu, aby se stali součástí vzpomínající komunity a rozpoznali vlastní zkušenosti ve zkušenostech, na které je vzpomínáno a které jsou vyprávěny. Nová realita, k níž se komunita orientuje, má dle Hübenthalové konkrétní společenskou podobu, když překračuje hranice „čistý/nečistý“, „židovský/pohanský“, „bohatý/chudý“ atp.⁴⁶ Navzdory tomu se však tato komunita chápe v souladu s židovskou tradicí, byť je specifická svým důrazem na Ježíše jakožto Krista a jako toho, kdo hlásal evangelium Boží.⁴⁷ Komunita vzpomínání rovněž dle Hübenthalové utváří společenství stolu a tím, že žije v království Božím, naplňuje *možný* svět, který Ježíš zaslíbil.⁴⁸

V 7. kapitole autorka shrnuje závěry své knihy a částečně se angažuje v diskuzi o kulturním obratu a kulturněvědních přístupech. Autorka opakuje, že když budeme číst Marka jako záznam kolektivní paměti, budeme jej chápat jako externalizaci

že text zobrazuje věrohodně Ježíše, jeho svět, a tak i *objektivní pravdu*. Ti, kteří předpokládají, že se jedná o narativ, neočekávají, že text zobrazuje realitu, ale že vyjadřuje vzpomínky a zkušenosti, které nemusí být nutně spjaty (congruent) s realitou, ale jsou „constructed close to reality“. Hübenthalové rozlišení mezi historickým pramenem a narativem je tak založené na tom, že „narativ“ je pouze klasifikace, která vychází z jedné teorie, zatímco „historický pramen“ je zkratkovitě zavržení jakéhokoliv jiného bádání. Je zbytečné se zde rozepisovat, nakořik je takové rozlišení zavádějící a kolik pojetí a publikací bychom našli, které považují Marka za historický pramen a zároveň se vzdávají možnosti identifikovat v něm konkrétní historické události nebo Ježíšovy výroky.

⁴⁴ Ibid., 404.

⁴⁵ Ibid., 405.

⁴⁶ Ibid., 506.

⁴⁷ Ibid., 507.

⁴⁸ Ibid., 509.

konkrétního stádia vzpomínání, které fixuje vzpomínky určité skupiny na Ježíše.⁴⁹ K této externalizaci došlo kvůli měnící se situaci, v níž se komunita nacházela (zničení Chrámu, židovská válka, smrt očitých svědků), a protože potřebovala ospravedlnit vlastní identitu. Oba důvody se odráží v tom, jak je text strukturován, aranžován, a jaké obsahuje perspektivy.⁵⁰ Tím, že Marek přenáší evangelium do nové formy a média, dochází dle Hübenthalové ke vzniku nového žánru a nového způsobu vzpomínání na Ježíše.⁵¹ V závěru autorka situuje svůj přístup do kontextu kulturněvědních přístupů, ačkoliv na celkovém vyznění knihy to nic nemění, přičemž i tato část je plná terminologických a věcných nejasností (např. zaměňuje kulturněvědní přístupy s kulturními vědami, kulturologií a britskými *cultural studies*). Kulturněvědní přístup ke studiu náboženství byl v německojazyčném prostředí zformulován především v kontextu odmítnutí spekulativní fenomenologie náboženství a kritiky absence použitých metody, v důsledku čehož je orientovaný na sebereflexi badatele a reflexi použité teorie a metod.⁵² Autorčino vlastní situování do tohoto proudu je paradoxní, protože reflexi použitých metod bychom v textu našli jen stěží.

Závěrečná 8. kapitola má formu doslovu a autorka v ní komentuje vlastní badatelský posun od původního německého vydání. Uvědomila si např., že je nutné interpretovat vždy celé evangelium a nikoliv pouze jednotlivé perikopy či kapitoly, jak to činila ona.⁵³ Až později si uvědomila, kolik aspektů textu přehlédla, když se soustředila pouze na pasáže 6,7 až 8,26. Dále shrnuje vlastní metodologické kroky, které zahrnují naratologické a historické metody, analýzu motivů a mezitextových odkazů a které víceméně kopírují strukturu její monografie:⁵⁴

- 1 Analýza textu a jeho struktury — o jaký druh textu se jedná?⁵⁵ Jaká témata jsou v textu (ne)přítomná? Jak je text strukturován?
- 2 Analýza vypravěče, perspektiv v textu, včetně té hlavní. Jaký druh vypravěče je v textu přítomný a jak? Jaké jsou v textu perspektivy a jak mohou být rozlišeny? Je zde hlavní perspektiva, jestli ano, jak je organizovaná a viditelná? Jakou má text pragmatiku?
- 3 Analýza různých světů v textu a jejich vztahů — popis vypravovaného světa, popis světa vypravěče a popis konfliktů mezi těmito světy.

⁴⁹ Ibid., 510.

⁵⁰ Ibid., 512–513.

⁵¹ Ibid., 513.

⁵² Viz např. *ibid.*, 55.

⁵³ Ibid., 527.

⁵⁴ Shrnutí na s. 525–526.

⁵⁵ Co přesně má být „druh“ (kind) textu autorka nevysvětluje. Jako možné druhy uvádí pouze dopis a narativ.

- 4 Analýza motivů, kulturních rámců a mezitextových odkazů (intertextual references) — Jaké mezitextové odkazy, kulturní rámce a motivy se v textu objevují a jak je můžeme poznat? Na jaké úrovni (v kterém světě) se nachází? Používá text citáty, konkrétní formule či jiné literární nástroje? Tento bod je dle Hübenthalové nejhůře analyzovatelný „tradičními metodami biblistiky“, a právě zde se nabízí teorie společenské paměti.
- 5 Porovnání světa textu se světem mimo text — porovnání textu a kontextu doby, z níž text pochází. K jakým historickým událostem text odkazuje? Jak se text liší od jiných „extratextual data“?

3. Problémy

Hübenthalové text je problematický v několika oblastech: 1) v navrhované (a použité) metodě a v její aplikaci, 2) v absenci historickokritické práce během analýzy, a v důsledku toho 3) v jejím přístupu k textu, který je v kontextu zkoumané doby neudržitelný. Navzdory tomu, že autorka zdůrazňuje, že její přístup je korektivem zjednodušujících přístupů k vývoji a vzniku textu, ukazuje se naopak, že její přístup k textu je nejslabší stránkou celé monografie.

3.1 Navrhovaná metoda: universalismus a absence reflexe

Charakteristickým rysem výkladu Hübenthalové je absolutní jistota, se kterou prezentuje svá tvrzení, aniž by je jakkoli zdůvodňovala. Hlásí se sice ke kulturněvědnímu směřování, pro které je typická reflexe použitých metod, ale v jejím textu bychom mnoho reflexe nenašli. Autorka ke všem teoriím přistupuje, jako kdyby byly empirickým modelem toho, jak svět a paměť fungují, a nikoliv nástroji, které určují optiku tázání. Své závěry tak neformuluje slovy „dle naratologické analýzy je text ...“, ale chápe takovou analýzu jako prostředek k ukázání něčeho, co již v textu má být *a priori* přítomné (narativní analýza ukazuje, že ...).⁵⁶ Takové výpovědi nejsou pouze záležitostmi nereflektované frazeologie, ale autorčina evidentního přístupu ke společenskovědním teoriím, které chápe universalisticky a pozitivisticky. Autorka tak nepovažuje za problematické přenášet různé teoretické abstrakce vzniklé analýzou moderního německého nacionalismu nebo starověkého Egypta na svět raného křesťanství a nezdůvodňovat relevanci použité terminologie atp. Universalismus a pozitivismus je přitom také charakteristickým aspektem přístupu J. Assmanna, ze kterého autorka hojně čerpá a který typicky preferuje prázdné universalistické a spekulativní fráze nad

⁵⁶ Ibid., 526.

relevantními historickými doklady.⁵⁷ Jak v případě Assmanna, tak i v případě Hübenthalové universalismus vede k tomu, že do jí zkoumané oblasti vnáší řadu nekorektních a zjednodušujících pohledů.

Na mou výtku přitom nelze namítnout, že je možné historickokritickou analýzu provést až v dalším kroku práce. Prvním krokem Hübenthalové analýzy je totiž určení druhu textu. Ačkoliv se Hübenthalová nezabývá tím, co přesně má být „druh“ textu a kolik druhů textů má existovat, z textu lze odvodit, že alespoň „narrativy“ (což samo o sobě je absolutně vágní označení, které může pokrývat jak krátké pohádky, tak i dlouhé historiografie) a „dopisy“ považuje za druh textu. Jestliže však považuje „narrativ“ za text kolektivní paměti a kategorie „kolektivní paměti“ má historické implikace, již samotná klasifikace textu o něm vytváří zavádějící představy (kdy došlo k sepsání textu, jak je recipován a strukturován atp.). Jinými slovy, autorka o textu vyřkne historické závěry, aniž by reálně nějakou historickou analýzu provedla.

Autorkou navrhovaná metoda je tak problematická a bizarní z toho důvodu, že na jednu stranu preferuje ahistorický přístup (narrativní analýzu),⁵⁸ zároveň však staví na předpokladech, které vyžadují historickou analýzu, do níž se sama nepouští. Historická práce se reálně dostává ke slovu až ve 4. kroku autorčiny analýzy, ve které se táže na kulturní rámce textu. Nicméně než autorka dojde do 4. kroku analýzy, vyřkne několik závěrů o textu, aniž by vysvětlila jejich relevanci nebo závažnost. Jak má být pro čtenáře relevantní např. informace, že v textu není vypravěč, nebo že je naopak silně přítomný? Jak je pro naši analýzu důležité, že text preferuje jednu perspektivu? Jedná se v literárněhistorickém kontextu o něco běžného, nebo atypického? Právě zde by se měla ke slovu dostávat autorčina reflexe a zájem o to, zda do textu nepodsouvá nějaká neadekvátní předporozumění.

3.2 K významu historickokritické práce

Jak jsem výše zmínila, autorka preferuje universalistické fráze nad relevantním historickým kontextem. Zájem o kontext jakéhokoliv historického dokladu (v našem případě literárního díla) však není samoučelný a je především prostředkem k jeho porozumění. Není proto náhodou, že si současná novozákonní věda začíná všímat literárněhistorického kontextu, v němž byla sepsána evangelia. Ta jsou od 90. let 20. století tematizována jako antické životopisy a pouze minimum badatelů (včetně Hübenthalové) v současnosti zastává názor, že by jejich žánr byl bez literárních paralel (*sui generis*). Nebezpečí takového pojetí spočívá především

⁵⁷ K podobnému problému viz např. Mary Carruthers, „Moving Back in Memory Studies: Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination by Jan Assmann and David Henry Wilson“, *History Workshop Journal* 77, 2014, 275–282.

⁵⁸ *Ibid.*, 265.

v tom, že pokud vytrhneme evangelia z literárněkulturního kontextu pozdní antiky a chápeme je jako nějaké autonomní doklady bez paralel, popř. o nich činíme historické soudy bez historické analýzy, žádné závěry, které o nich vyřkneme, není možné podpořit na základě jiných analogií a v důsledku jsou spekulativní a nepodložené. Týká se to např. výzkumu historického Ježíše, synoptického problému anebo obecně výzkumu křesťanství 1. století.

3.3 K autorčině pojetí textu

Nyní, když jsem krátce zdůraznila význam historické práce, se dostáváme ke konkrétním důsledkům autorčiny metody. Jak jsem výše mnohokrát uvedla, autorka ignoruje historické doklady, současně činí historické závěry o Markově evangeliu a pracuje s kategoriemi, aniž by zvažovala jejich relevantnost. Takový přístup je problematický zejména v centrálním aspektu celé Hübenthalové monografie, a sice v interpretaci Marka jako memory-textu a obecně v tom, jak přistupuje k textu.

Autorka: 1) nedostatečně zdůvodňuje své čtení Marka jakožto doklad kolektivní paměti, přičemž jediným uvedeným kritériem je již zmíněná shoda v době sepsání,⁵⁹ 2) nezdůvodňuje, proč mají být vzpomínky (epizody) stejné jako literární epizody a autor textu je tak pro ni absolutně nepodstatný, 3) v minimální míře se zajímá o textověkritické varianty, které by přitom byly relevantní pro její závěry.

3.3.1 Proč má být Marek externalizací kolektivní paměti?

S ohledem na dobový kontext, v němž byl Marek sepsán, je problematický zejména Hübenthalovou předpokládaný kompoziční scénář. Předpokládá totiž, že se na kompozici podílela nějaká rovnostářská komunita, a v důsledku toho je tato komunita v textu přítomná.⁶⁰ V kontextu 1. století je však takový scénář problematický, zejména když zvážíme, že v raně křesťanských církvích dominovali učitelé či jiné charismatické osobnosti, které formovaly raně křesťanskou identitu (např. Pavel) a zároveň schopnost kompozice nebyla v kontextu doby samozřejmá. V řeckořímském literárním světě to byl totiž vždy autor, kdo psal a formoval text. Oba výše uvedené aspekty hovoří proti idealizovanému — až romantickému — pojetí, které Hübenthalová zastává, a sice že si komunity promítly svou identitu do textu. Ačkoliv se Marek v nějakém úseku dějin raného křesťanství stal nepochybně normativním dokumentem a komunity/místní církve (i když jejich podoba je sporná)

⁵⁹ Typicky viz 128–129.

⁶⁰ „Mark’s Gospel reflects the efforts of a group to draft a group identity based on that group memories of Jesus [...] the text of Mark’s Gospels gives voice to a community of commemoration understanding itself to be carriers of memories of Jesus“. Ibid., 81. Kromě toho považuji autorčin singulární důraz na komunitu a identitu rovněž za zjednodušující. Samozřejmě, že člověk je společenský tvor atp., ale pokud nežije izolovaný, nikdy není součástí jedné komunity.

nějakým způsobem odvozovaly svou teologii a rituální praxi z Marka, je rozdíl mezi *produkcí textu* a jeho *receptí*. Ačkoliv si je Hübenthalová vědoma tohoto rozdílu, v jejím vlastním textu nehraje roli a již dopředu nezdůvodněně předpokládá, že Marek vědomě psal normativní dokument, který zároveň odrážel potřeby nějaké komunity.⁶¹

Kromě toho autorka v celém textu dostatečně nevysvětluje, proč je legitimní číst literární text (Marka) jako doklad kolektivní paměti (což je v podstatě celá intence její knihy), a pokud vím, jediným uvedeným kritériem je doba, která uplynula po událostech, o nichž Marek referuje.⁶² Klasifikace Marka jakožto dokladu kolektivní paměti má přitom závažné důsledky pro interpretovaný text. Předpokládá snad Hübenthalová, že jakýkoliv literární text sepsaný zhruba o padesát let později po událostech, o kterých referuje, je dokladem kolektivní paměti, „zakládajícím příběhem“, a že bude mít všechny typické znaky kolektivní paměti? Jistě, antičtí historikové nebo životopisci čerpali z orální tradice a můžeme říci, že *čerpali* z kolektivní paměti, to však neimplikuje, že literární text, který je vědomým produktem autora, má identické charakteristiky jako orální kolektivní paměť, z níž čerpá. Kromě toho považuji za zjednodušující Hübenthalové tvrzení, že až v době kolektivní paměti (tři až čtyři generace po určité události) začíná kompoziční proces, stejně jako spojování vzniku textu s potřebou ospravedlnit vlastní identitu. Znamená to snad, že když Plútarchos sepsal okolo padesáti životopisů, měl potřebu si vytvořit padesát různých osobností a ty si ospravedlnit?

Všechny mnou uvedené problémy pramení z toho, že Hübenthalová s teoriemi paměti pracuje maximalisticky, tzn. v jejím textu není téměř oblast, do které by se aplikovaná teorie nepromítla. Lze uvést několik ilustrativních příkladů — absence Ježíšova učení v Markovi dle autorky odkazuje k tomu, že si raní křesťané pamatovali svou *reakci* na Ježíšovo učení, nikoliv jeho *obsah*.⁶³ Nezajímá se tak vůbec o to, zda se nejedná jednoduše o autorskou volbu — prezentovat Ježíše jako toho, kdo primárně činí zázraky, protože ty byly v misii podstatné. Když pak Hübenthalová píše o stylu, jakým je napsáno Markovo evangelium, tvrdí, že jeho styl je asociativní a že v Markovi nalezneme charakteristické prvky každodenní paměti (epizodický charakter, každodenní jazyk), které jsou běžněji přítomné

⁶¹ Kromě toho se nabízí otázka, jakou podobu vůbec měla mít komunita, jejíž existenci Hübenthalová předpokládá. V jejím textu lze totiž najít pasáže, v nichž jsou jako komunity označovány jako nejmenší společenská uskupení, tak i ta největší. Je jasné, že v takovém případě je označení „komunita“ vágní a analyticky nepřínosné.

⁶² Na straně 75 Hübenthalová sice cituje Astrid Erlovou, která si je vědoma, že literární texty jsou odlišné od kolektivních vzpomínek, nicméně sama Hübenthalová z toho nic nevyvozuje a ani tutu skutečnost nereflexkuje.

⁶³ *Ibid.*, 205.

v prvních náčrtech kolektivního příběhu než v pozdějších.⁶⁴ Pomineme-li naivitu tvrzení, že první text bude vždy méně literární než další jeho verze (v tomto případě Matouš a Lukáš), Hüenthalová se nezajímá např. o to, zda Markův styl není jeho vědomou volbou a pokusem o přímé a jasné ztvárnění, které by bylo srozumitelné a zábavné i pro nevzdělanou vrstvu společnosti. Z epizodického charakteru textu totiž nelze bez jakékoli analýzy odvozovat orální původ perikop, protože takový styl byl v antické literatuře běžný. Quintilian např. doporučoval svým studentům, aby svůj materiál přizpůsobili vzdělání svých posluchačů (Quint. *Inst.* 3. 8), a podobně i Demetrius doporučuje použití jednoduchého a nezdobeného stylu (Demetr. *Eloc.* 4). Proto bychom našli velké množství řecky psaných životopisů, jejichž epizodický styl je podobný Markově evangeliu (např. Lúkiánův *Démónax*).⁶⁵

3.3.2 Zavádějící pojetí žánrů

Hüenthalová tvrdí, že klasifikace žánru je otázkou recipienta textu, že žádný žánr nemá ve všech kontextech (settings) stálou definici a že je jen společenskou dohodou (social agreement).⁶⁶ První dvě tvrzení jsou sice pravdivá, ale nikoliv úplná. Právě proto, že — jak sama autorka píše — žánr textu představuje společenskou dohodu, a ovlivňuje tak i recepci obsahu, i antičtí autoři ve snaze co nejlépe komunikovat zamýšlený obsah vědomě vybírali žánry svých děl. Žánr tak není pouze záležitostí recepce textu, ale i jeho produkce. Pokud však autorka zdůrazňuje, že žánr je smlouvou (která je vždy uzavřena mezi dvěma stranami, tedy mezi autorem a recipientem), jak může současně tvrdit, že Marek vytvořil nový literární žánr? Jak by jeho recepce vůbec byla možná?⁶⁷ Je pro mě nepochopitelné, jak může autorka tvrdit, že po klasifikaci textu musí následovat reflexe toho, jak žánr ovlivňuje pochopení daného textu,⁶⁸ a současně se o klasifikaci celého textu do hloubky nezajímat a zastávat víceméně *sui generis* pojetí.⁶⁹ Navzdory výše uvedenému tvrzení o důležitosti žánru se v textu opakují fráze, že žánr analyzovaných

⁶⁴ Ibid., 281. Ve většině textu autorka z epizodického charakteru odvozuje orální původ Marka a nechápe ho jako vědomou autorskou volbu. Zároveň však v jedné pasáži píše, že Marek má tendenci k dramatickému ztvárnění, když je strukturován epizodicky. Tento rozpor však neřeší. Ibid., 194.

⁶⁵ Hüenthalová bez jakékoliv analýzy dále např. zpochybňuje, že by Marek obsahoval „sendvičovou“ kompozici, protože dle ní obsahuje stopy orálního původu. Nicméně i kdyby Marek obsahoval známky orálního původu, který Hüenthalová nikde do hloubky neprokazuje, nevypovídá to nic o jeho struktuře. Autorčín názor na Markovu strukturu je tak v kontextu bádání již dávno překonaný. Ibid., 282.

⁶⁶ Ibid., 285.

⁶⁷ Autorka v textu často zdůrazňuje Markovu literární neaktivitu, popř. jeho nízké schopnosti, ale zároveň z něj dělá inovátora joycovského rozměru.

⁶⁸ „The inventory and classification of the texts must be followed by reflection that considers the pragmatic implications of the respective genre“. Ibid., 286.

⁶⁹ Kromě toho je pro mě nepochopitelné, jak autorka může tvrdit závěry, jaké tvrdí, a ignorovat 30 let trvající diskuzi nad žánry kanonických evangelií.

pasáží je pro pochopení textu irelevantní a že klasifikace jakéhokoliv příběhu do existujícího žánru je již od počátku chybná.⁷⁰ Když pak Hübenthalová shrnuje předchozí analýzu, přesto píše, že v pasážích 6,7–8,26 jsou vzpomínky o Ježíšovi vyjádřeny prostřednictvím forem a médií, které byly dostupné v kontextu.⁷¹ Tento očividný rozpor autorka opět neřeší.

Autorka se v textu přitom dopouští poměrně zajímavého omylu — automaticky hovoří o žánru „evangelia“, nicméně takový žánr je záležitostí *recepce* evangelií v kulturní paměti. O žánru „evangelia“ jakožto specificky křesťanské literární tvorby lze sice hovořit, ale pouze v kontextu pozdější recepce křesťanských textů, nikoliv v kontextu jejich dobové produkce,⁷² kterou sama tematizuje.

Kromě toho, že autorka pracuje se zavádějícím pojetím žánru Markova evangelia, je i její pojetí žánrů uvnitř Markova evangelia problematické. *Ad hoc* totiž píše, že v Markovi je Ježíš ztvárněn prostřednictvím formy léčitelských příběhů a zázraků (form of healing or miracle stories),⁷³ nicméně nikde se těmito formami nezabývá.⁷⁴ V dobové relevantní literatuře žánr „zázračných příběhů“ nenajdeme (zázračné příběhy ano, ale tyto příběhy nikdy nebyly uchopovány jako žánr *per se*), a jedná se v tomto případě až o moderní klasifikační schéma. Na moderních klasifikačních schématech samozřejmě není nic špatného, ale nelze je zaměňovat — tak jak to dělá Hübenthalová — s emickými klasifikacemi. Jedná se prostě o dvě rozdílné úrovně.

3.3.3 Absence zájmu o textověkritické varianty

Považuji za zvláštní, že se Hübenthalová chce vzdát výzkumu historického Ježíše kvůli tomu, že vzpomínky mají být pokaždé pokřivené (*distorted*), a není proto jasné, jak odkazují k reálným událostem.⁷⁵ Takové pojetí však není udržitelné a je dle mě zbytečně skeptické. Stejně bychom totiž mohli říci, že nelze analyzovat Markovo evangelium, protože nevíme, jak vypadal původní rukopis. Autorka se přitom málokdy zajímá o textověkritické varianty, které by byly relevantní pro

⁷⁰ Viz např. „The Determination of the genre alone does not add to the understanding that is aimed at here. Rather, this is achieved by the motifs and the interpretation of the respective text[...]; „It applies to the genre designation of 6:45–52 that it is irrelevant for the understanding of the subunit[...] The attempt to force a particular story into an existent and determined genre might be the wrong way altogether.“. Ibid., 296, 299.

⁷¹ Ibid., 345.

⁷² Svým důrazem na jedinečnost žánru evangelia a vůbec tím, že hovoří o „žánru“ evangelia v kontextu literární produkce 1. století, spadá Hübenthalová do úzké skupiny badatelů. V minulosti sice bylo takové pojetí běžné, ale dnes se s ním setkáme již ojediněle a spíše ve starších konzervativních kruzích.

⁷³ Dále v textu pracuje s žánry, jako je např. „léčitelský příběh“ (healing account) nebo „přechod“ (transition).

⁷⁴ Nezabývá se tím, jaké měly formální charakteristiky atp.

⁷⁵ Nabízí se samozřejmě otázka, na základě čeho Hübenthalová předpokládá, že byl Ježíš galilejský prorok, a nikoliv „pokřivená“ vzpomínka např. na římského císaře.

její závěry. Jako příklad lze uvést analýzu pasáže 6,12, v níž Hübenthalová sice upozorňuje, že Ježíš nedá apoštolům přímý rozkaz kázat, ale některé rukopisy jako např. A, W příkaz obsahují.⁷⁶ Obecně je pak z Hübenthalové výkladu nejasné, s jakým zněním textu pracuje — nejprve totiž píše, že je třeba pracovat s aktuální verzí (co to však má být?),⁷⁷ v jiné pasáži pak píše, že je třeba pracovat s nejstarším rukopisem.⁷⁸ Kdyby vycházela pouze z nejstaršího rukopisu, mnoho by toho neanalyzovala, když na P¹³⁷ jsou dochovány pouze čtyři verše z 1. kapitoly (1,6–7;16–18). S ohledem na problematické doložení Marka je analýza textověkritických variant důležitá. Porovnáme-li totiž text Marka v sedmi moderních edicích řeckého Nového zákona, zjistíme, že Markův text má ze všech novozákonních textů nejméně identických veršů a že jako jediný text má méně než polovinu veršů ve stejné formě ve všech sedmi edicích.⁷⁹ Průměrně pak obsahuje okolo 10,3 textových variant na stránku (Matouš 6,8; Lukáš 6,9 a Jan 8,5).

3.4 Realizace textu

Kromě toho, že Hübenthalové monografie obsahuje velké množství věcných a metodologických problémů, považují za problematický samotný autorčin styl výkladu, který může být zavádějící zejména pro ty, kteří se v teoriích paměti a jiných oblastech neorientují. Autorka se ve výkladu badatelů soustředí zejména na pozitivní recepci, sama je k uváděným teoriím nekritická a z jejího textu lze nabýt dojem, jako kdyby badatelé, o nichž referuje, nebyli předmětem kritických diskuzí a korekcí. Autorka kromě toho zřídka kdy cituje primární literaturu a spíše přebírá badatele, kteří dané autory rozvíjejí (např. při výkladu Halbwachse postupuje především skrze Keplera, Welzera, Schwartze), aniž by to patřičně zdůraznila. Pro ilustraci: podkapitola „Maurice Halbwachs: Social and Collective Memory“ v rozsahu sedmi stránek neobsahuje ani jednu přímou citaci Halbwachse.⁸⁰ Kontinuálně pak například vykládá Halbwachsovo rozlišení mezi společenskou a kolektivní pamětí, navzdory tomu, že u Halbwachse lze takové rozlišení nalézt jako *terminus technicus* minimálně (na rozdíl od jeho pevného rozlišení mezi autobiografickou a historickou pamětí). Halbwachse totiž v některých svých textech používá výrazy kolektivní/společenská paměť zaměnitelně,⁸¹ v jiném textu pak chápe „společenskou“ paměť jako méně přesné označení pro autobiografickou

⁷⁶ Ibid., 269.

⁷⁷ Ibid., 266.

⁷⁸ Ibid., 401.

⁷⁹ Kurt Aland — Barbara Aland, *Text of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1995, 29–30, 32–33.

⁸⁰ Ibid., 144–160.

⁸¹ Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, 40.

paměť.⁸² Kromě toho již samotné Halbwachsovo pojetí kolektivní paměti je plně rozporů, na které upozornil např. Jeffrey K. Ollick, což autorka rovněž v textu nereflextuje. Považuji rovněž za překvapivé, že autorka neměla potřebu korigovat teoretické části v anglické verzi své monografie, ačkoliv její kniha vyšla v němčině již v roce 2014.

Rozporů je plně i autorčino pojetí kulturněvědního směřování (culture-scientific), ke kterému se autorka často obrací, a které zaměňuje s přístupy vycházející z teorií paměti (memory-theoretic),⁸³ což však nedává smysl. Autorka v textu přebírá zejména kulturněvědní přístup, tak jak jej teologii zprostředkoval L. Bormann, přičemž takový přístup je typický svou reflexivitou a můžeme se s ním setkat v různých kulturních vědách (teologie, religionistika). Její vlastní přístup (memory-theoretic) tak sice může být kulturněvědně směřovaný, to ale ještě neznamená, že platí-li něco pro její přístup, platí to i pro kulturněvědní směřování obecně. Kulturněvědní přístupy dále autorka zaměňuje s kulturologií (cultural science),⁸⁴ kulturními vědami a kulturněvědní exegezí, kterou chápe jako samostatných proud exegeze (navzdory tomu, že i historickokritická exegeze může být kulturněvědně orientovaná).⁸⁵ Kromě toho autorka zaměňuje britské levicové *cultural studies*, které silně ovlivnily např. F. Segoviu, a kulturně vědní směřování.⁸⁶

4. Závěr

Mají-li memory-studies zužitkovat svůj potenciál, musí se adaptovat na stav současného bádání, a především pracovat se svými kategoriemi a teoriemi jako s nástroji kritické analýzy, nikoliv tak, jak to činí Hübenthalová.

⁸² Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York: Harper Colophon Books 1980, 52.

⁸³ Typicky viz S. Huebenthal, *Reading*, 282. Na straně 540 pak autorka tvrdí, že z perspektivy kulturních věd (!) to není Ježíš, kdo je předmětem bádání, ale externalizace vzpomínek na něj.

⁸⁴ *Ibid.*, 516.

⁸⁵ Paradoxně však autorka v jiných pasážích od sebe kulturněvědní přístup a kulturněvědní exegezi odděluje. *Ibid.*, 518–519.

⁸⁶ *Ibid.*, 520.

K JUBILEU RABINDRANÁTHA THÁKURA (1861-1941)

PAVLÍNA KLIMEŠOVÁ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
pavkli55@gmail.com

ON THE ANNIVERSARY OF RABINDRANATH THAKUR (1861-1941)

Abstract: On the occasion of the double anniversary of Rabindranath Thakur (160 years since his birth and 80 years since his death), this text commemorates this outstanding all-round personality and focuses particularly on his pedagogical work: Prof. V. Lesný, who worked in Thakur's school in Shantiniketan in Bengal, compared Thakur to our Jan Amos Comenius. Thakur's pedagogical endeavours were also led and carried out by religious motivation. Thākura's spiritual philosophy, as presented in his Sadhana is based on the Upanishads, which along with Christian influences were the pivotal point of departure for Thākura's monotheistic faith. According to Sadhana, the journey of life is a movement from imperfection to a higher state. This text reflects Thakur's view of evil and imperfection as conditions for higher knowledge, which enable man to give birth to the divine or infinite within himself. Even pain perfects and "makes us worthy to sit alongside perfection." The humanistic message of the Indian poet, the Nobel Laureate of 1913, has an important message for the contemporary world.

Keywords: Rabindranath Tagore; Shantiniketan; Hinduism; Upanishads; Sadhana

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 3, Number of Article 9, p. 354 – 358.

DOI: 10.14712/12117617.92.3.9

Rok 2021 je dvojnásobným jubileem jedné z největších světových osobností literatury, indického básníka Rabindranátha Thákura (1861-1941). Thákur byl prvním asijským nositelem Nobelovy ceny, kterou obdržel v roce 1913 za básnickou sbírku *Gitándžalí*.

Osobnost R. Thákura je zvláštním způsobem spjata s Československem, které Thákur dvakrát navštívil (v letech 1921 a 1926).¹ Thákurovo jméno nese i ulice v pražských Dejvicích, kde je umístěna i jeho busta. Soupis překladů jeho děl do češtiny je předlouhý a zahrnuje básně, romány, povídky i filosofické spisy.

Velký význam mělo také Thákurovo působení v oblasti výchovatelské a pedagogické, jakožto zakladatele centra vzdělávání – školy Šantiniketán v západním Bengálsku. V. Lesný, který v této škole nějaký čas působil a vyučoval staroindické jazyky, Thákura přirovnává k našemu Janu Amosu Komenskému (1592-1670),

¹ Filipický, J. *Indie*. Stručná historie států. Praha: Libri, 2008, s. 155.

neboť také přispěl k reformování školství.² Šántiniketán byla škola národní³ dle staroindické tradice – ášram,⁴ kde žáci byli v těsném kontaktu s přírodou a se životem venkova.⁵ Se žáky Thákur navštěvoval památky a zval do školy umělce, mezi jinými v jeho škole krátce působil i český malíř Jaroslav Hněvkovský (1884-1956), který zde učil evropskou olejomalbu.⁶

Učení R. Thákura bylo založeno na pokoji, dobrotě a jednotě. Žáky vedl ke svobodnému rozvoji myšlení, k samostatnosti za pomoci učitelů, k tvořivosti oproti memorování. Za základ učitelského působení považoval to, aby žáci k vyučujícímu cítili důvěru a zároveň měli důvěru v sami sebe, a tak nastoupili na úspěšnou cestu v sebepoznání.⁷

„Thákur říká, že dětská duše je jako zrno, které má vypučet v nové osení, ale nikoliv jako zrno, které má být vloženo mezi mlýnské kameny.“⁸

Thákur pro své žáky psal čítanky, učebnice, povídky,⁹ pro nejmenší skládal dětské říkanky,¹⁰ pro veřejnost pak dějepisné a politické statě, filosofické reflexe a polemiky. Dále psal články z nejrůznějších oborů jako je bengálská jazykověda, estetika, folkloristika, literární teorie, lidové písemnictví a umění, zpracovával i poznatky z přírodních věd, vydával životní vzpomínky.¹¹

Pokrokový Thákur ke své škole později ve vedlejším městě připojil školu hospodářskou – Šríniketán.¹² Principem školy bylo sepětí s potřebami vesnice a snaha o její všestranný rozvoj: pomáhat místním obyvatelům a zároveň je vzdělávat,

² Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 131.

³ Sídlo bylo někdejší m ášramem jeho otce. Zbavitel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 7.

⁴ Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 130.

⁵ Zbavitel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 7.

⁶ Justlová, L. *Malíř Indie*. Praha: Cassandra, 1994, s. 73.

⁷ Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 131.

⁸ Tamtéž, s. 132.

⁹ Zbavitel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 8.

¹⁰ Zbavitel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 11.

¹¹ Tamtéž, s. 8.

¹² Sídlo blahobytu.

například v udržitelném obdělávání půdy. Škola měla své pokusné hospodářství či účelný osev, aby šla lidu příkladem.¹³

Thákur byl hinduistou prapůvodního typu,¹⁴ vycházel z upanišad, souboru nejvýznamnějších filosofických posvátných textů staré Indie. Najdeme v nich více myšlenkových proudů a škol, které vznikaly původně ústní tradicí a řešily otázky záhad světa a bytí. Středobodem myšlení upanišad je božská a nehmotná všejednota světa – neosobní brahman. Brahman vším proniká¹⁵ a vše se z něho rodí. Pokud člověk pozná svou vlastní jednotu s onou prapodstatou během svého pozemského života a neupne se pouze na pozemský svět, smrtí se s tímto brahmanem spojí. U Thákura se k vlivu monoteistických upanišad a buddhismu, který také poznal v mládí, připojil i vliv křesťanství.¹⁶ Na rozdíl od některých vlivných hinduistických tradic tak převzal ve shodě s monoteistickými náboženstvími víru v jednoho universálního boha, nikoliv mnohobožství a víru v převtělování.¹⁷ Na základě toho se snažil o praktickou reformu pravověrného hinduismu.¹⁸

Toto směřování se projevovalo i na jeho škole. I zde lpěl na uctívání jednoho boha,¹⁹ bez soch a obrazů. Místo oslav svátků různých božstev se žáky slavil svátky jako například vítání jara, vítání období dešťů či sázení stromů.²⁰ Na škole si také nepřál projevy kastovních předsudků,²¹ a po čase do ní měly umožněný přístup i dívky.²²

K Šántiniketánské škole Thákur po čase připojil „Mezinárodní universitu“ *Višvabháratí*,²³ která i dnes patří mezi ty nejlepší indické vysoké školy.²⁴ Vyučovali zde převážně učitelé indičtí, s návštěvami učitelů ze zahraničí, kteří se zajímali

¹³ Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 196.

¹⁴ Lesný, V. *Indie a Indové: Pouť staletími*. Praha: Orientální ústav, 1931, s. 228.

¹⁵ Tzv. *theopanismus*. Lesný, V. *Indie a Indové: Pouť staletími*. Praha: Orientální ústav, 1931, s. 68.

¹⁶ Drozenová, Wendy. Thákurova kritika nacionalismu, její historické souvislosti a humanistický odkaz. In: Gluchman, Vasil, ed. *Etické myslenie minulosti a súčasnosti (ETPP 2021/23): etika v 19. a 20. storočí 2*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021, s. 130-143.

¹⁷ Lesný, V. *Indie a Indové: Pouť staletími*. Praha: Orientální ústav, 1931, s. 228.

¹⁸ Zbavítel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 8.

¹⁹ Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 132.

²⁰ Zbavítel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali: metodický materiál k užití díla R. Thákura v práci cvičitelů zdravotní tělovýchovy a JC ZRTV: vydáno k 125. výročí narození básníka*. Brno: TJ Geofyzika, 1986, s. 8.

²¹ Tamtéž.

²² Lesný, V. *Indie a Indové: Pouť staletími*. Praha: Orientální ústav, 1931, s. 235.

²³ Lesný, V. *Rabíndranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 242.

²⁴ Zbavítel, D. *Rabíndranáth Thákur a jeho Gítaňďžali*. Brno: TJ Geofyzika Brno, 1986, s. 7., viz také URL: <<https://visvabharati.ac.in/index.html>

o indickou kulturu.²⁵ Zakladatel chtěl místo, kde se budou setkávat rozličné duchovní a kulturní proudy Západního a Východního světa, kde se bude pěstovat světový mír s ideály lidství.²⁶

Tento básník hlásá humanistickou lásku k životu. Thákur říká, že náš život je skutečný, není to přelud zahalený závojem májovým.^{27, 28}

V Sádhaná se básník zabývá problémem zla a říká, že náš konečný život je nedokonalý a zdokonaluje se neustálým procesem k pravdě absolutní. K tomuto procesu čili vývoji jsou nezbytné překážky, které bereme jako zlo.²⁹ Zlo je tedy pro Thákura pouze nedokonalostí, která je podmínkou cesty životem,³⁰ která je v podstatě dobrá. I proto Thákur říká, že nedokonalost se musí zákonitě v dobro proměnit.³¹ Thákurova duchovní filosofie přímo stojí na tom, že celý život je cestou - pohybem k vyššímu stavu. Bolest zdokonaluje „...činí nás hodnými zasednout po boku dokonalosti.“^{32, 33}

Tento náhled na zlo je vyšším stavem, který umožňuje správnou představu boha. Tu může člověk mít díky kusu božství, který v sobě chová, což je, jak Thákur říká, věčný univerzální člověk. Síla člověka je, když v bolesti neříká proč, ale k čemu: vidět dokonalé v nedokonalém, a to je svobodná nekonečící cesta, kterou „já“ v sobě zároveň nekonečno zjevuje, neboť tak je má mysl k nekonečnu upnutá. Je to cesta k dokonalosti, která člověka zbavuje konečnosti a staví ho do kosmické jednoty radosti a pravdy³⁴ s nikdy neutuchající nadějí. Zákon vesmíru je i zákon v nás.³⁵ Thákur je přesvědčen, že když člověk je ochoten přizpůsobit se zákonu vesmíru, překoná i smrt a nemoc.^{36, 37}

²⁵ Justlová, L. *Malií Indie*. Praha: Cassandra, 1994, s. 72.

²⁶ Lesný, V. *Rabindranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 242.

²⁷ Toto stanovisko demonstuje ve sbírce „Sónár tarí“ - „Zlatý člun.“

²⁸ Lesný, V. *Rabindranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 107.

²⁹ Thákur, R. *Sádhaná*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 11.

³⁰ Lesný, V. *Rabindranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 220.

³¹ Thákur, R. *Sádhaná*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 18.

³² Avšak, vyhněme se nešvaru, kdy se budu svou bolestí chlubit před okolím pro své uspokojení. Tím se oslabuji a dostávám se do stavu beznadějného a bolest mě skutečně zardousí. Thákur, R. *Sádhaná*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 38.

³³ Tamtéž, s. 38.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Spis věnovaný pouze Thákurovému pohledu na božství je „The Religion Man“ („Náboženství člověka“).

³⁶ „Neboť bolest je panenská vestálka zasvěcená službě věčného zdokonalování, a když zaujme své pravé místo před oltářem nekonečna, odhodí svůj temný závoj a odhalí před námi tvář jako zjevení výsostné radosti.“ Thákur, R. *Sádhaná*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 38.

³⁷ Tamtéž, s. 35.

Kosmickou harmonii narušuje sobectví,³⁸ když člověk vzdoruje svému přirozenému pudu universálno hledat.³⁹

“Naše tělo by zemřelo, kdyby se pokoušelo strávit svou vlastní podstatu, a náš zrak by nám přestal sloužit, kdyby byl zahleděn jen sám do sebe.”⁴⁰

„Kdo jsi, čtenáři, čtoucí mé básně po stu letech? Nemohu ti poslat ani jediného květu z tohoto bohatství jara, ani jediného zlatého proužku z tamtěch oblaků.

Otevři dveře své a rozhlédni se. Z kvetoucí své zahrady nasbírej vonných památek květů před sto lety zašlých.

V radosti srdce svého snad pocítíš živou radost, jež zpívala kdysi za jarního jitra, vysílajíc přes století veselý svůj hlas.”⁴¹

Profesor Lesný nazývá Rabindranátha Thákura “*apoštolem osvíceného lidství*.”⁴²

Poděkování patří PhDr. Wendy Drozenové, PhD. za konzultace textu.

³⁸ Tamtéž, s. 36.

³⁹ Tamtéž, s. 31.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Thákur, R. *Zahradník*. Trutnov: R.K. Lukášek, 1991, s. 67.

⁴² Lesný, V. *Rabindranáth Thákur (Tagore): Osobnost a dílo*. Kladno: J. Šnajdr, 1937, s. 323.

ŘEHÁKOVÁ, Veronika. *Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811 – 1889)*. Brno: CDK, 2021. 335 s. ISBN 978-80-7325-526-8.

Badatelská činnost na poli dějin české teologie 19. a první poloviny 20. století učinila v posledních třiceti letech významný posun. Mezi lety 1999 – 2009 získala má domovská Husitská teologická fakulta dva výzkumné záměry, které zapojily do tohoto úsilí poměrně velkou skupinu teologů a historiků, z jejichž činnosti vzešlo několik desítek knižních titulů. S tematicky podobnými badatelskými a publikačními aktivitami se lze setkat ve stejném období v podstatě na všech teologických fakultách, a to nejen v Praze, ale i v Olomouci a Českých Budějovicích. Tento zájem potvrzuje digitalizace důležitých periodik, které byly postupně zpřístupněny badatelské obci i široké veřejnosti. Pražská Katolická teologická fakulta na stránkách *depositum.cz* například umožnila volný přístup k *Časopisu katolického duchovenstva* či k revui *Nový život*. Olomoucká Cyrilometodějská teologická fakulta na to navázala na svém webu *cmtf.upol.cz/veda/depozitum-cmtf* zpřístupněním časopisů *Hlídka*, *Muzeum bohoslovců*, *Škola Božského Srdce Páně* apod. Za významný počín lze považovat také hodnocení teologické produkce jmenovaného období v oblasti trinitární teologie, pneumatologie, dialogu přírodních věd a teologie od Ctirada Václava Pospíšila nebo práce brněnského historika Pavla Marka, který během několika desetiletí zmapoval nejdůležitější události českých církevních dějin od druhé poloviny 19. století. Tato badatelská a publikační činnost, z níž jsem uvedl jen nepatrný výtah, by si zasloužila

hodnocení v nové větší samostatné studii. Navzdory rozsahu těchto aktivit je zde však stále řada oblastí, které si zaslouží hlubší vhledy a obsáhlejší monografická zpracování. Na tento požadavek reaguje i kniha Veroniky Řehákové, která zpracovala dosud nejdělnější literární počín věnovaný moravskému buditeli, historikovi a apologetovi Matěji Procházkovi.

Kniha Veroniky Řehákové je rozdělena do tří částí. První, zhruba třetina práce je věnována biografii Matěje Procházky, druhá, přibližně polovina monografie analyzuje jeho literární odkaz a poslední část hodnotí „druhý život“ Matěje Procházky. Kniha je vybavena také obrazovou přílohou a doplněna podrobnou bibliografií jeho literární činnosti.

Biografická část přibližuje nejen osobnost Matěje Procházky, nýbrž také dobovou atmosféru. Kniha obsahuje řadu exkurzů k situaci středního a vyššího školství na Moravě, k působení českého duchovenstva, k postavení dělníků v brněnské aglomeraci či k politickým událostem 19. století. Je uvedena poměrně rozsáhlým představením poměrů, do nichž se Procházka narodil. Řeháková se věnuje osudům jeho rodičů a sourozenců, zdrojům jejich obživy i majetkovým vztahům v rodině. Je zjevné, že si nenechala ujít příležitost, kterou dnešním historikům nabízejí archivy. Zvláštní pozornost věnovala jeho studijním počínům, a to jak gymnaziálním, tak jeho úspěchům na brněnském filozofickém a teologickém studiu v letech 1829 – 1833. Procházkovo působení rozdělila na dvě části. Na období, které strávil v duchovenské službě na různých místech mezi léty 1833 – 1850, a na brněnskou periodu, během níž vyučoval na místním gymnáziu

a svou literární činností byl postupně vyneseno do čela moravských buditelských kněží. V biografické části se zaměřuje také na Procházkovy vztahy k osobnostem tehdejšího života. Čtenáře v tomto ohledu určitě zaujme hodnocení Procházkovy spolupráce s Františkem Sušilem, stejně jako postoje k jeho žákovi Tomáši Masarykovi. K oběma osobnostem se Řeháková vrací v závěru své knihy. V závěrečném oddílu, v němž se věnuje popisu Procházkovy povahy, provádí také srovnání s osobností Františka Sušila. Každému, kdo se zabývá Masarykem, by neměl uniknout exkurz na konci závěrečné kapitoly, v níž představuje vztah mezi Masarykem a Procházkou a porovnává jejich myšlenky z širší perspektivy a s řadou postřehů, které badatelům, jež neznají důkladně Procházkovo dílo, mohou snadno uniknout.

Na úvod druhé části knihy, v níž se analyzuje Procházkova literární pozůstalost, vložila Řeháková metodologickou kapitolu, ve které roztříbila jeho kulturní, náboženské a badatelské práce a příspěvky do pěti základních okruhů. První okruh se zaměřuje na Procházkův zájem o dějiny se zvláštním zřetelem k církevním dějinám Moravy. Oceňuji, že autorka sleduje Procházkovu teologii dějin, ve které se pokusil vytvořit model pro utváření náboženské, morální a národní identity. Hlavní roli v tomto modelu sehrávají moravští světcí, mezi nimiž vyniká Jan Sarkander a idea cyrilometodějství, která byla významně podpořena během Procházkova života cyrilometodějskou encyklikou papeže Lva XIII. *Grande munus* (1880). Cyrilometodějstvím, respektive ideou unionismu se zabývá i v následující kapitole, ve které představuje Procházkou

jako apologetu katolického myšlení 19. století. Jeho postoje k náboženskému indiferentismu a k ateismu, k židům, k nekatolickým církvím, k východním církvím a k papežskému primátu se snaží vetknout do jednoho myšlenkového schématu, ve kterém vystupuje do popředí Procházkova obhajoba exkluzivity české katolické tradice. V následující kapitole se zaměřuje na Procházkovy studie a články, ve kterých diskutoval přírodovědná témata, a to zejména otázky evoluce, darwinismu a paleoantropologie. Jak už poukázal ve své knize *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost: česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu* C. V. Pospíšil, věnoval Procházka přírodovědným tématům mnoho energie. Přínos Řehákové v této oblasti vidím hlavně v komplexnějším zpracování, v prostudování všech dostupných Procházkových statí, a tak i v určitém posunu hodnocení jeho díla. Předposlední okruh se zabývá asketikou a morálně teologickými pracemi, které sehrávaly důležitou roli zejména při jeho výuce na gymnáziu. Do této oblasti spadají hojně recenze morálně teologických prací a také překlady zahraničních děl, často státem schválených učebnic. V posledním okruhu Řeháková hodnotí Procházkovy sociálně etické reflexe role pracovního vytížení žen, dětské práce, postavení dělníku ve společnosti apod. Mimořádnou pozornost věnuje jeho spisu *Otázka dělnická*, kterým se Procházka zařadil mezi průkopníky sociálního myšlení v české katolické církvi. Analýzu jmenovaného spisu srovnává se staršími i pozdějšími sociálně-etickými pracemi, z těch pozdějších zejména s první sociální encyklikou papeže Lva XIII. *Rerum nova-*

rum (1891) a na závěr připojuje i komparaci z perspektivy dnešního sociálního učení církve, jak je shrnuto v aktuálním *Kompendiu sociální nauky církve*.

Závěr knihy tvoří podrobná úvaha nad druhým životem Procházky s příznačným titulem *Od glorifikace k pozapomnění*. Ukazuje, jak se Procházka spolu s Františkem Sušilem stali patrony moravského katolicismu, ale i to, jak s vymíráním žáků docházelo i na postupné zapominání Procházkova přínosu nebo jak byl tento přínos deformován a zneužit pod vlivem socialistického režimu. Za zvlášť zajímavou stať závěrečné kapitoly považuji autorčin pokus o Procházkův povahopis, ve kterém se pokusila vystihnout charakteristické rysy jeho osobnosti. Knihu Veroniky Řehákové vnímám jako zdařilý pokus o proniknutí do života, díla a myšlení jedné z nejvýznamnějších moravských osobností 19. století a čtenářům se zájmem o toto období ji mohu jen doporučit.

Jiří Vogel

Tomáš Špidlík, Sofiologie Bazila Velikého, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2021, 446 stran, ISBN 978-80-7412-400-6.

Od původního vydání Špidlíkovy knihy *La sophiologie de St. Basile* v roce 1961 nás dělí již řada let a také tisíce stran novějšího bádání zabývajícího se dílem svatého Bazila Velikého. Zmíněná kardinálova práce ovšem dodnes patří mezi ty nejdůležitější z baziliánské literatury, a o to více je podstatné její připomenutí a zpřístupnění v českém jazyce. Oproti původnímu vydání je text obohacen o doslov Luisy Karczubové, která představuje Špidlíka a Bazila jako dvě souznějící duše teologů čerpající z Boží moudrosti.

Obsahem publikace je Špidlíkovo zpracování teologických textů církevního otce Bazila Velikého (330–379) týkajících se Boží moudrosti neboli sofiologie, pohybující se na hraně mezi teologií a filozofií. Analýza, systematizace a široké kontextuální zasazení někdy kusých a různorodě napsaných Bazilových vyjádření je nejen metodou autorovy práce, ale i úctyhodným výsledkem jeho erudice a výborné orientace v antické filozofii. Špidlík dal své knize strukturu, která je pevná a živá zároveň – Bazilovy myšlenky se do ní řadí tak přirozeně, že čtenář může nabyt pocitu, že vše napsala jenom jedna osoba. Cesta, která čtenáře provede Bazilovými spisy se začíná kapitolou 1. Tvořivá moudrost, která zahrnuje Boží moudrost projevující se ve stvoření světa, člověka, všeho živého, ale také v existenci zla a pokušení. Biblická chronologie nesporně dodává dílu na přehlednosti. 2. kapitola Drama lidské moudrosti sleduje lidské filozofické poznávání světa, jeho limity a úskalí. Situaci dramaturgizuje odvrhnutí Boží moudrosti lidmi – tedy bod hříchu, kde vzniká lidské utrpení. Rozbor samotného hříchu poskytuje 3. kapitola Moudrost kajčnicka, která nám ukazuje, jak se zlo dostává do duše člověka, a na druhé straně cesty návratu k Boží milosti, která od zla očisťuje. Ve 4. kapitole Moudrost vykupitele je popsán samotný proces záchrany duše a dostupné zdroje Boží moudrosti – Bible, církevní tradice, křesťanské svátosti a modlitba. 5. kapitola Moudrost znovunalezená vrací čtenáře na začátek ke vztahu člověk-Bůh. Jeho přítomnost na Zemi pak Bazil intenzivněji vnímá prostřednictvím přírody, bratrského společenství a křesťanské víry. Rozbor Bazilových textů doplňuje Špidlík o souvise-

jící myšlenky církevních i pohanských autorů, které poskytují vhled do dobového významu slov. Demonstruje to i hloubku Bazilova vzdělání. Špidlíkovo osvětlování kořenů Bazilovy sofologie také poukazuje na meze vlivu platonismu a stoicismu na učení církevních otců.

Nově přeložená publikace patří mezi raná teologická díla kardinála Špidlíka a dnes je její ekumenická vědecká kvalita ověřená časovým odstupem. A tak, stejně jako dosud, dobře poslouží nejen teologům a církevním historikům, ale v českém překladu konečně i studentům a širšímu čtenářskému okruhu.

Jozef Mário Matiaško

Alexander J. B. Hampton. *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19*. London, New York: Routledge, 2021. ISBN 978-0-367-61582-6

Monografie *Pandemic, Ecology and Theology: Perspectives on COVID-19* je souborem textů kolektivu autorů z oblasti religionistiky, teologie, filozofie i ekologie vztahující se k aktuální problematice pandemie choroby COVID-19. Hlavní editor monografie, Kanadčan Alexander J. B. Hampton, je teolog a religionista v současnosti působící na University of Toronto.

Autorem první kapitoly nazvané *Viral visions and dark dreams* je Joshua L. I. Gentzke, religionista působící na Michigan State University. Autor se zabývá mystikou a tématem temnoty v mýtech, což odráží jeho zamyšlení nad situací kolem současné pandemie. Gentzke uvádí některé hluboké poetické texty známých světových beletristů a hledá naději v temnotě jejich

výpovědí, kterou přenáší do temnoty pandemie COVID-19.

Autorem druhé kapitoly je hlavní editor celé monografie Alexander J. B. Hampton. Svůj text nazval *Ecology and the unbuffered self: Identity, agency, and authority in a time of pandemic*. Hampton se zamýšlí nad identitou a autoritou v těžké době pandemie z různých úhlů. Dochází k závěru, že je zapotřebí znovu promyslet konstitutivní body své identity a zdůvodnění autority ve světě, který se pandemií od základu změnil. Uvádí v tomto směru například, že historik Peter Hennessy upozorňuje na trefnost budoucího rozlišování věků na BC (before corona) a AC (after corona). Čas ukáže, zda toto přirovnání není přehnané.

Třetí kapitola provokativně nazvaná *What happened to touch?* je z pera Richarda Kearneye, který se zabývá filozofií náboženství na Boston College. Kearney nahlíží krizi (dříve obyčejného) lidského doteku ve dvou rovinách: v digitální komunikaci a ekologickém propojení. Čas pandemie podle autora definuje pojem nedotknutelnost, což je stav člověku nepřirozený. Nedotknutelnost a sociální distanc se dokonce na čas staly vymahatelné zákonem. Tento vyvrácený stav ruší konstitutivní úlohu doteku v blízkých lidských vztazích, tedy v něčem, co také aktualizuje lidskou osobu.

Čtvrtou kapitolu přináší Catherine Keller, teoložka působící na Drew University. Svůj text nazvala *The gallop of the pale green horse: Pandemic, pandemonium and panentheism*. Keller se ve svých úvahách obrací k Janově Apokalypse a na jejím pozadí se snaží číst souvislosti pandemie COVID-19. Dostává se až k tezi, podle

níž je pandemie krizí nejen medicínskou, ekologickou a epidemiologickou, ale především lidskou. Pandemie podle autorky rodí ne-lidskost, člověka vykořeňuje a vrhá do prázdnoty.

V páté kapitole nazvané *Eschatology in time of crisis* se Sean J. McGrath – teolog a filozof působící na Memorial University – zamýšlí nad tím, jak pandemie COVID-19 přiblížila eschatologická témata doslova na dotek blízko žijícímu člověku. Eschatologie jakoby ze vzdálené budoucnosti přistoupila přímo před nás a v každodenních zprávách o počtu úmrtí na COVID-19 ve světě prudce odhaluje věci poslední. Jistoty se zhroutily, není se o co opřít, eschatologická témata zazněla s novou intenzitou. McGrath zve do svých úvah Martina Heideggera a spolu s jeho myšlenkami rozehrává zajímavý pohled na eschatologii v době existenciální krize.

Šestá kapitola z pera Dereka A. Michauda, religionisty působícího na University of Maine, nese název *The multidimensional unity of life, theology, ecology, and COVID-19*. Michaud se v ní zabývá multidimenzionalitou krize vyvolané pandemií COVID-19. Autor se postupně zamýšlí nad multidimenzionalitou života, poté ekologii v multidimenzionální perspektivě, pandemií v multidimenzionální perspektivě a nakonec resultuje v myšlenke veřejné teologie multidimenzionálního zdraví. Kapitola je podnětná, stejně jako čtenářsky poměrně náročná.

Religionista a etik John Milbank z University of Nottingham je autorem sedmé kapitoly nazvané *Between catastrophes: God, nature and humanity*. Milbank se v textu zabývá napětím – snad nepřijemným, snad plodným, snad nezbytným –

napětím mezi katastrofami, napětím mezi různými liniemi politiky, napětím mezi různými filozofiemi, napětím mezi různými typy spirituality. Řeší vztah mezi přírodou a člověkem, vztah naprosto zásadní a konstitutivní, ovšem v době pandemie mimořádně vyosený.

Následující osmá kapitola je zaměřena na ekologii a ekologickou filozofii v době pandemie COVID-19. Autorem je Michael Northcott, který se zabývá teologií klimatických změn a souvisejícími tématy na Universitas Gadjah Mada. Svůj text nazval *COVID-19, human ecology and the ontological turn to Gaia*. Northcott nabízí základní vhled do historie a náboženských kořenů ekologie, aby pokračoval k současnému ontologickému obratu k tzv. Gaie a ekologické doktríně stvoření.

Devátá kapitola z pera Willemina Ottena – odborníka v oblasti církevních dějin působícího na University of Chicago – je nazvána *The recovery of nature's religious role in the context of the pandemic*. Otten v ní řeší problematiku teodiceie v kontextu pandemie. Do svého uvažování zve dva velikány křesťanského myšlení Boëthia (477–526) a Maxima Vyznavače (580–662). Poté se obrací k pozdějším myslitelům a rozvíjí myšlenku naznačenou již samotným názvem textu.

V poslední kapitole *Listening to the pandemic: Decentering humans through silence and sound* se její autorka Lisa H. Sideris, religionistka z Indiana University, zamýšlí nad zdánlivě jednoduchým tématem: nasloucháním v době krize. Téma podnětně zpracovává a nabízí další z mozaiky pohledů. Celá monografie je sbírkou zajímavých názorů odborníků v různých humanitních disciplínách na nečekanou

a dlouhou krizi způsobenou pandemií nemoci COVID-19. Je pokusem, jak se vyrovnat s nenadálým vyosením světa, vykořeněním člověka a jeho uvržením do sociální prázdnoty, se snahou přesekat síť vztahů a člověka izolovat, což pro něho může mít velmi neblahé následky. Monografie nabízí čtenáři množství užitečných pohledů a originálních myšlenek, a rozhodně tak stojí za přečtení.

Ondřej Havelka

Miroslav VOLF.

Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation.

Nashville, USA: Abingdon Press, 2019.

Třiadvacet let poté

Miroslav Volf (*1956) významný americký teolog chorvatského původu působící na univerzitě Yale po 23 letech připravil nové vydání své nejvýznamnější práce *Exclusion and Embrace*,¹ jejíž první vydání z roku 1996 se mimo jiné dočkalo i českého překladu - *Odmítnout nebo obejmout*.² Dle Volfových vlastních slov je kniha *Odmítnout nebo obejmout* o mnoho aktuálnější v současné době než na počátku 90. let, kdy vznikala. V té době se zdálo, že svět spěje k míru a lepším zítřkům. Válka na Balkáně byla šokem, který se mnohým zdál být podivnou anomálií. Dnes je situ-

ace úplně jiná, zdaleka již ne tak optimistická, a Volfova slova na nás dopadají se zdrcující naléhavostí. Dnešní doba se vyznačuje opětovným vzduchotěsným tématu identity. V úvodu k revidovanému vydání Volf vysvětluje okolnosti vzniku původního textu. Práci psal především sám pro sebe, aby se vyrovnal se situací osobně prožívaného balkánského konfliktu, který silně stál na procesu vymezování identity. Volf se rozhodl, že při druhém vydání nebude knihu přepracovávat, aby z ní při zásazích do původního textu nevymizely „... známky intelektuálního a existenciálního zápasu...“.³ Místo přepracování původního textu se rozhodl jej doplnit nikoli vysvětlujícím úvodem, ale místo toho rozsáhlým epilodem, ve kterém vysvětluje některé základní teologické motivy, na kterých celý koncept stojí, a které často došly nepochopení a kritiky, se kterou se zde také vyrovnává. Doplnuje také některá témata, která původní text postrádá, a přesto jsou důležitá pro pochopení jeho závěrů. Jediným skutečným zásahem do původního textu je vynechání kapitoly o genderu, a to proto, že téma za tu dobu „explodovalo“ a Volf se mu nevěnoval natolik, aby byl schopen dostatečně reagovat a okomentovat jej v současné situaci, tak jak by vyžadovalo, proto jej raději vypouští v celku.⁴

Tento dodatek/epilog dle Volfa není o tom, jak změnil svůj názor, taky pro-

¹ VOLF, Miroslav. *Exclusion and Embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.

² VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie.

³ VOLF, Miroslav. *Exclusion and Embrace, Revised and Updated: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, USA: Abingdon Press, 2019. Loc. 77. Vzhledem k tomu, že jsme měl k dispozici pouze Amazon Kindle verzi, tak je v celém textu odkazováno nikoli na strany, ale na lokace. (překlad zde i v dalším textu FS)

⁴ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 61-88.

to, že jej nezměnil. Stejně ani není pouze odpovědí kritikům původního textu. V tomto dodaném textu, který rozšiřuje původní vydání téměř o čtvrtinu, mu jde o pět věcí: 1. načrtnout teologický rámec celého konceptu; 2. vysvětlit některá často špatně chápána stanoviska; 3. vyvrátit některé mylné kritiky; 4. vysvětlit některé nešťastně zvolené termíny; 5. doplnit některé chybějící stavební prvky v argumentaci původního textu.⁵ Text bychom také mohli rozdělit na čtyři základní teologická témata, kterým se zde Volf věnuje, a která jsou podstatná nejen pro celkovou stavbu původní práce, ale i obecně pro celý koncept Volfovy teologie. Právě to je na tomto novém vydání, myslím, nejcněnější, že Volf zde sám dává nahlédnout do struktury stavby své teologie, kterou

nikde jinak systematicky nevykládá. Témata, kterými se zde zabývá, jsou praktická aplikace teologie objetí v rovině politické teologie, otázka vztahu Trojice jako obrazu společenství, role zapomnění s ohledem na eschatologické očekávání a poslední je problematika spravedlnosti a násilí. K tomu všemu jako předznamenání stojí právě Volfovo metodologické vyznání se ze systematicky nesystematické teologie a osvětlení základních axiomů jeho teologie taveb ze XVII. a XVIII. století. Každopádně, tuto publikaci jsem si do své knihovny zařadila.

Anna Müllerová

Tato recenze vznikla v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na UK HTF, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti (Progres Q01) v roce 2021.

⁵ VOLF. *Exclusion and Embrace*. 2019. Loc. 7402.

Brzy vyjde...

Publikace Anny Hogenové: Když dvě věci jsou totéž...

V ediční řadě Pontes pragenses, sv. 86, Brož., 350 stran. ISBN 978-80-88380-05-4
Filosofický rozhovor s fenomenology, mezi které patří Edmund Husserl, Jan Patočka, Martin Heidegger a další.



Publikace Lydie Medkové: *Proměny vztahů křesťanských církví k Romům na českém území od roku 1918 do současnosti*

V ediční řadě Deus et Gentes Sv. 25, váz., 219 stran. ISBN 978-80-88380-08-5
Absolventka magisterského studia husitské teologie a religionistiky. Kniha je výsledkem autorčina stejnojmenného vnitrouniverzitního projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy (č. 506116).



Petra Vladařová: *Příběhy tesané do kamene: Židovské hřbitovy v Terešově, Hřešihlavech, Radnicích, Oseku, Kožlanech a Zderazi*

Váz., 243 stran. ISBN 978-80-88380-04-7

Publikace vznikla za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy v rámci projektu Židovské hřbitovy a židovská komunita v částech regionu severního Plzeňska, Rokycanska a Rakovnicka (č. 1362513) a za podpory Federace židovských obcí prostřednictvím společnosti Matana, a. s.

Autorka se na židovské hřbitovy specializuje již od počátků studia na HTF UK a svou erudici přetavila rovněž do dokumentárního seriálu České televize Hádanky domů života. Rozhovor s dr. Vladařovou na toto téma přinesl již univerzitní časopis iForum.

Publikace má 243 stran a obsahuje 78 obrazových příloh.



The edition PONTES PRAGENSES, DEUS ET GENTES, QUAESTIONES DISPUTATAE FACULTATIS THEOLOGIAE HUSSITICAE contain volumes created primarily as a result of the research and teaching work of the Hussite Theological Faculty of Charles University.
Objednávky: lubosmarek@hotmail.com

Připravujeme...

Lukáš Nosek: *Ecclesia cum aestimatione quoque Muslimos respicit. Studie z křesťanské islamologie.*

V ediční řadě Pontes pragenses, sv. 87, Váz., 311 stran. ISBN 978-80-88380-07-8
Autor se ve svém odborném zaměření se zabývá islamologií a arabistikou, se specializací na studium arabského křesťanství. Překládá z písemného dědictví, které zanechali křesťané všech denominací píšících arabsky mezi 8.-13. století (Theodor Abú Qurra, Hunajn Ibn Ishák, Eliáš z Nisibis, 'Abdíšó Bár Berícha...).

