

# THEOLOGICKÁ REVUE

# THEOLOGICAL REVIEW

1/2018

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

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

Issued by the  
**CHARLES UNIVERSITY**  
**- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY**  
ISSN 1211-7617  
Registration: MK ČR E 644  
Volume 89

Vydává  
**UNIVERZITA KARLOVA**  
**- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**  
ISSN 1211-7617  
Registrace: MK ČR E 644  
89. ročník

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

#### Redakční rada | Editorial Board

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

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

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

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

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

Guidelines for authors are available on the website of the UK HTF:

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

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

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

The journal is distributed by the editorial board.

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

Příspěvky a náměty zasíláte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

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

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

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

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

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

# THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY  
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

## THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY  
≠ CHARLES UNIVERSITY

# 1/2018



### OBSAH | CONTENTS

---

<b>EDITORIAL</b>	5 – 8
Články   Articles	
<b>TOMÁŠ BUTTA</b> POSLÁNÍ A PRAXE CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ V REFLEXI OBORU PRAKTICKÉ TEOLOGIE Mission and Practice of the Czechoslovak Hussite Church in the Reflection of Practical Theology	9 – 17
<b>PAVEL KOLÁŘ</b> OTÁZKA UNIVERZALITY LITURGICKÉHO SLAVENÍ A JEJÍ VÝZNAM PRO LITURGICKÝ ŽIVOT CČSH A question of the universality of liturgical ordo	18 – 37
<b>JAN ROKYTA</b> FARSKÝ, CÍRKEV, STÁT A DĚJINY Farský, the church, state and history	38 – 48
<b>BARBORA ŠMEJDOVÁ</b> KŘÍŽ JAKO PRINCIP KŘESŤANSKÉ IMAGINACE NA ZÁKLADĚ DÍLA C. S. LEWISE The Cross as Principle of Christian Imagination in the Work of C. S. Lewis	49 – 63
<b>MIROSLAV ZVELEBIL</b> STAROČESKÉ PŘEKLADY PROROCTVÍ HILDEGARDY Z BINGENU	64 – 78

Translations of the Prophecies of St. Hildegard of Bingen into Old Czech

**ĽUBICA HROMNÍKOVÁ** 79 – 94

EDITA STEINOVÁ VO SVETLE (VEDY) KRÍŽA

Edith Stein in the light (Science) of the Cross

**VERONIKA MATĚJKOVÁ** 95 – 100

PŘÍPADOVÁ STUDIE – ÚČASTNICKÝ POHLED NA TÉMA

A ZHODNOCENÍ KONFERENCE ŽENA VYSVĚCENÁ

Case Study – a participant's view of the topic and evaluation of the A Woman Ordained Conference

**ZUZANA KURUCOVÁ** 101 – 113

DIGITÁLNI DOMORODCI A SOCIÁLNE SIETE. PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA

Digital Natives and Social Networks

**Recenze | Book Reviews**

*Peter Kónya a kol.:*

*Dejiny Uhorska (1000-1918)*

*(Jaroslav Hrdlička)*

114 – 116

*McIver, Robert:*

*Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels*

*(Lucie Davidková)*

116 – 118

*Viktor E. Frankl: Utrpení z nesmyslnosti života*

*(Eva Hurychová)*

118 – 122

*ZIMMERMANNOVÁ, Marie.*

*Vývoj katechetiky v českých zemích*

*v letech 1920-1994.*

*(Veronika Matějková)*

122 – 123

*Angelika Berlejung: Náboženské dějiny starověkého Izraele*

*(Eva Vymětalová Hrabáková)*

123 – 126

*Aleš Opatrný: Spirituální péče o nemocné a umírající*

*(Anna Müllerová)*

126 – 128

---

## EDITORIAL

---

**P**ro odborný časopis je závazkem, když vstupuje do osmdesátého devátého ročníku své existence. Když se udržel tak dlouho, musel něco dobrého a inspirujícího přinášet. A čtenáři právem očekávají, že tak tomu bude i nadále. Kdo odborné časopisy sleduje, ten ví, že to vůbec není lehké – otázka recenzování, databází a další pro někoho důležité ukazatele, příliš mnoho možností neposkytují. Širší zhodnocení bychom si ale schovali na příští rok, kdy budeme slavit „kulaté“ výročí. Omezíme se nyní na konstatování, že příliš mnoho odborných časopisů tak dlouhou dobu nepřežilo. My tu jsme a opět slibujeme, že budeme přinášet to nejlepší, co umíme.

Rok 2018 snad přinese některé studie, spojené se vznikem samostatné Československé republiky, ty však budou vydány později. Očekáváme je proto, že vznik republiky je úzce spojen se vznikem ČČS (H) a bylo by škoda, kdyby to nebylo deklarováno. Ostatně i Univerzita Karlova se na výročí velmi intenzivně chystá. Věříme, že budeme moci říci své k bohatému náboženskému životu prvních let republiky i k prvním počátkům dialogu mezi církvemi. A hlavně k tomu, v čem je pro nás náboženský zápas našich předků inspirací i dnes. Je těžké předem říci, jaké konkrétní publikační výsledky toto výročí přinese. Jisté však je, že současná česká společnost i církev, které v ní působí, se k tomuto výročí budou určitě vyjadřovat, což pokládáme za velmi důležité. Neboť bez historické kontinuity, je prakticky nemožné orientovat se v přítomnosti a adekvátním způsobem vykročit do budoucnosti. Ostatně problémy, se kterými se potýkáme, nejsou z velké části nové. Byly tu už dávno a přinesly mnoho komplikací (např. nacionalismus). To v žádném případě neznamena, abychom se vraceli do doby minulé, ale abychom se z této doby poučili a neopakovali její chyby. Z kultivovaného dialogu, který byl tehdy převážně veden, bychom si jistě mohli vzít příklad.

První číslo nového ročníku sleduje naši dlouhodobou strategii a je vyvážené. Přináší několik studií, které jsou úzce spojené s teologií ČČSH, z čehož máme upřímnou radost. Jsou svědectvím o tom, že uvnitř teologického vývoje ČČSH dochází k teologickému pohybu, který je kontinuální. V období střídání generací je to velmi důležité, neboť každá generace musí na řadu starých otázek odpovídat znovu. Právě proto vítáme příspěvek patriarchy ČČSH **Tomáše Butty**, který se jeví pro další období jako programový: „Poslání a praxe Církve československé husitské v reflexi oboru praktické teologie“. Vedle dobré dogmatiky a biblistiky je praktická teologie velmi důležitým oborem pro život církve, protože konkrétně formuje její život. Uvnitř ČČSH po celou dobu její existence byl veden dialog o podobu a význam liturgie. Výsledkem je kontinuální liturgická tvorba. Nijak ovšem nesmlčíme, že i některé liturgické výstřelky, které jsou zaměřeny především do minulosti a nikam nevedou. Právě proto, aby liturgická tvorba mohla správným směrem pokračovat, je třeba nových teoretických studií- Na tomto poli pracuje na fakultě již řadu let **Pavel Kolář**, který v tomto čísle otiskuje studii „Otázka univerzality. Ordo liturgického slavení a její význam pro liturgická život ČČSH“.

Aniž bychom chtěli přeceňovat význam historie a historických otázek, je nutné se také i k této problematice stále vracet. Osobnost Karla Farského není doposud monograficky podle všech kritérií moderní metodologie zpracována. Proto je důležitý článek **Jana Rokyty**, který se jinak zabývá především českou reformací a nese název „Farský, církev, stát a dějiny“. Farský nebyl historik a jeho výpovědi mají v prvé řadě ideový charakter. Ne vždy bývá lehké, jeho postoje zdůvodnit.

Z myšlenkové dílny CČSH je i příspěvek **Veroniky Matějkové**, doktorandky HTF. V roce 2017 se konala na fakultě teologická konference o svěcení žen. Kolegyně Matějková nazvala svůj příspěvek „Případová studie – účastnický pohled na téma a zhodnocení konference Žena vysvěcená“.

V čísle přinášíme i některé speciální studie z pera našich přispěvatelů z vnějšku. Je to především stať **Barbory Šmejdivé** „Kříž jako princip křesťanské imaginace na základě díla C.S. Lewise“. Badatelsky originální a interdisciplinární je studie **Miroslava Zvelebila** „Staročeské překlady prorocství Hildegardy z Bingenu“. Je současně sondou do dějin staré české literatury a kultury a jednoznačně ukazuje, do kterého kulturního okruhu naše země patřily. Slovenská autorka **Lubica Hromníková** píše na téma, které je obecně často frekventované, nikoliv však doposud na stránkách naší revue: „Edita Steinová ve svetle (vedy) kříža“. Téma je ekumenické a doufáme, že pro naše čtenáře bude rovněž atraktivní. Pro mnohé starší a konzervativní badatele je výzvou další slovenský příspěvek **Zuzany Kurucové** „Digitální domorodci a sociálne siete“.

V tomto čísle není žádný dokument, ale v budoucnosti jsme rozhodnutí podle potřeby tuto rubriku zachovat. Tradičně přinášíme celou řadu recenzí. Jaroslav Hrdlička recenzuje monografii evropsky známého historika a rektora Prešovské univerzity Petera Kónyi o dějinách Uherska, Lucie Davidková knihu Roberta McIlvera *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*, Eva Hurychová nové vydání známé Franklovny knihy *Utrpení z nesmyslnosti života*. Doktorandka Veronika Matějková recenzuje původní českou práci M. Zimmermannové *Vývoj katechetiky v českých zemích v letech 1920 - 1924*, Eva Vymětalová Hrabáková pak překlad *Náboženských dějin starého Izraele* od A. Berlejung a Anna Müllerová monografii našeho katolického kolegy Doc. Aleše Opatrného *Spirituální péče o nemocné a umírající*.

Příslloví říká, že není člověk ten, aby se zachoval lidem všem... Přesto se však domníváme, že každý, kdo s dobrou vůlí čte tyto řádky, najde to, co jej poučí a věcně informuje. Není třeba zdůrazňovat, že jsme otevřeni všem, kdo chtějí přispět k tomu, aby náš časopis byl stejně dobrý – když ne už lepší – i v budoucnu. Každý, kdo je seznámen s vydáváním odborných časopisů ví, jak je těžké podobný časopis vydávat. Držme si navzájem palce, abychom překonali dobu, která je nyní pro tyto aktivity krajně nepříznivá. Přes všechny překážky si myslíme, že klasický odborný časopis je pro řadu oborů nezastupitelný. Naším mladším kolegům přejeme úspěšný kvalifikační postup, naší univerzitě pak, aby úspěšně prošla novým akreditačním procesem, který je na českých vysokých školách během celého roku 2018 ve smyslu nového vysokoškolského zákona v plném proudu.

---

It is a commitment for a professional journal when it enters into its 89th year of existence. The journal had to provide something good and inspiring in order to be around for so long, and readers rightfully expect that this will continue. Those who keep track of professional journals know that this is not easy at all – issues of reviewing, databases and other indicators that are important for some people do not provide many options. However, we would like to leave the wider assessment for next year when we will be celebrating our 90th anniversary. At this time, we would simply like to say that not too many professional journals have lasted this long. We are here, and we would once again like to promise that we will bring you the best that we can.

The year 2018 will probably bring with it certain studies connected to the emergence of an independent Czechoslovak Republic, but these will be published later. We expect them because the creation of the Republic is closely linked with the establishment of the CČS (H) and it would be unfortunate if this was not declared. After all, the Charles University is preparing for the anniversary very intensively. We believe that we will have something to say regarding the rich religious life of the early years of the republic and the first beginnings of dialogue amongst the churches. And most importantly, how the religious struggle of our ancestors is an inspiration for us today. It is difficult to say ahead of time what specific publication results this anniversary will bring. What is certain is that the contemporary Czech society and the churches that operate in it will definitely have something to say regarding this anniversary, which we consider to be very important - for without historical continuity, it is practically impossible to orientate oneself in the present and adequately go into the future. After all, a great part of the problems we are facing is mostly not new. They were here long ago and have brought many complications (e.g. nationalism). This in no way means that we should return to the past, but we should rather learn from this time period and not repeat its mistakes. We could certainly take an example from the cultivated dialogue that was predominant at that time.

The first issue of the journal's new year follows our long-term strategy and is balanced. It brings several studies that are closely related to the theology of the CHC, and about which we are sincerely pleased. They are evidence that there is a theological movement that is continuous within the theological evolution of the CHC. This is very important in generational rotation, because every generation has to answer a number of old questions again. That is why we welcome the contribution of the patriarch of CHC, **Tomáš Butta**, which appears programmatic for the next period: "Mission and Practice of the Czechoslovak Hussite Church in the Reflection of Practical Theology". In addition to good dogmatics and biblicalism, practical theology is a very important subject for the life of the Church because it specifically shapes its life. A dialogue has been held on the form and meaning of liturgy within the CHC throughout its existence. The result of this is continuous liturgical creation. However, we do not hesitate to say that there are some liturgical excesses directed mainly toward the past and do not lead anywhere. New theoretical studies are needed in order for liturgical creation to proceed in the right direction. **Pavel Kolář**, has been working in this field at the faculty for a number of years, and in this issue he is printing the study "Issue of Universality. Ordo of liturgical celebration and its significance for the liturgical life of CHC".

Without wishing to overestimate the importance of history and historical issues, it is still necessary to return to this issue. The personality of Karel Farský has not yet been monographically

elaborated according to all criteria of modern methodology. This is why the article by **Jan Rokyta**, which is otherwise engaged mainly in the Czech Reformation and bears the title “Farský, the Church, the State and History”, is important. Farský was not a historian, and his testimonies are primarily of an ideological nature. It is not always easy to justify his attitudes.

The contribution by **Veronika Matějková**, a HTF PhD student, is also from the idea workshop of CHC. In 2017, the theological conference on ordaining of women took place at the Faculty of Theology. Colleague Matějková called her contribution: “Case Study – a Participant’s View of the Topic and Evaluation of the “A Woman Ordained” Conference.

The issue will also include certain special studies from the pens of our external contributors. These primarily include an essay by **Barbora Šmejďová** “The Cross as a Principle of Christian Imagination in the Works of C. S. Lewis”. The study by **Miroslav Zvelebil**, “Translations of the Prophecies of St. Hildegard of Bingen into Old Czech” is scientifically original and interdisciplinary. It is simultaneously a probe into the history of old Czech literature and culture and clearly shows to which cultural circle our country belonged. Slovak author **Lubica Hromníková** writes on a topic that is generally frequent, but not yet on the pages of our review: “Edith Stein in the Light (Science) of the Cross. The topic is ecumenical, and we hope that it will also be attractive for our readers. For many older and conservative researchers, another Slovak contribution by **Zuzana Kurucová**: “Digital Natives and Social Networks” is a challenge.

There is no document in this issue, but for the future we have decided to preserve this column as needed. We traditionally have a lot of reviews. Jaroslav Hrdlička reviews the monograph of Peter Kónya, a historian known throughout Europe and rector of the University of Prešov, about the history of Hungary, Lucie Davidková reviews a book by Robert McIlver: *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*, and Eva Hurychová reviews the new edition of Franklin’s book: *Utrpení z nesmyslnosti života* (The Suffering from the Nonsense of Life). PhD student Veronika Matějková reviews the original Czech work of M. Zimmermannová: *Vývoj katechetiky v českých zemích v letech 1920 – 1924* (The Development of Catechism in the Czech Lands from 1920 to 1924, Eva Vymětalová Hrabáková reviews a translation of the *Religious History of Old Israel* by A. Berlejung and Anna Müllerová reviews the monograph of our Catholic colleague Doc. Aleš Opatrný: *Spirituální péče o nemocné a umírající* (Spiritual Care for the Sick and Dying).

The proverb says that no one can hope to be liked by everybody ... Nevertheless, we believe that anyone who reads these lines with goodwill will find something that will advise and inform them. There is no need to emphasize that we are open to anyone who wants to contribute to making our magazine just as good - if not better - in the future. Everyone who is familiar with publishing professional journals knows how difficult it is to publish a magazine. Let us keep our fingers crossed so that we can overcome a time that is extremely unfavourable for these activities. In spite of all the obstacles, we think that a classical professional journal is irreplaceable for a number of disciplines. We wish our younger colleagues a successful qualification progress, and that our university successfully passes the new accreditation process that is in full swing at Czech universities throughout 2018 with regard to the new Higher Education Act.

**Jan Blahoslav Lášek,**  
*Editor-in-Chief*

Prague, Easter 2018



# POSLÁNÍ A PRAXE CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ HUSITSKÉ V REFLEXI OBORU PRAKTICKÉ TEOLOGIE

TOMÁŠ BUTTA  
CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ  
THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH  
tomas.butta@ccsh.cz

## **Mission and Practice of the Czechoslovak Hussite Church in the Reflection of Practical Theology**

**Abstract:** The article deals with two personalities and teachers of the church and theological faculty, prof. Otto Rutrle and Milan Salajka, who engaged the issue of practical theology and pursued the idea about the mission and tasks of the Christian church. The mission of the church and its related activity finds its theological expression in the doctrine of the threefold office of Jesus Christ - teacher, priest, shepherd. The mission of the church always fulfils itself in a particular historical situation. Rutrle developed his thought on the mission of the church in the situation after WW2 and during the communist regime. According to Rutrle, the church can only help the nation and society by fulfilling its own task and mission. Both Rutrle and Salajka perceived the task of the church in a wide ecumenical and social perspective. They both thought about the situation of the Czechoslovak Hussite Church and analysed its contemporary practice. The Christian practice is not random or arbitrary, but it is in a direct relation to the mission of the church. It is a complex of activities, through which the church fulfils its mission.

**Keywords:** Czechoslovak Hussite Church; mission of the church; threefold office of Jesus Christ; Christian practice; practical theology

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 9 – 17.

## NA ÚVOD

Tento příspěvek je věnován dvěma osobnostem – učitelům církve a fakulty u příležitosti jejich letošního výročí. Na letošní rok 2018 připadá 110. výročí narození prof. Otto Rutrleho (5. 3. 1908 – 21. 11. 1976) a 90. výročí narození prof. Milana Salajky (6. 9. 1928 – 22.1. 2012).

### 1. Praktická teologie v díle O. Rutrleho a M. Salajky

Tím, kdo vybudoval na Husově československé bohoslovecké fakultě a v Církvi československé husitské obor praktické teologie,<sup>1</sup> byl prof. Otto Rutrle.<sup>2</sup> Se zvláštní důkladností se z hlediska svého oboru zabýval tématem církve a jejím posláním.

<sup>1</sup> K pojmu „praktická teologie“ srov. WINTZER F., *Praktische Theologie*. 3. Aufl. Neukirchen 1990, s. 1-10; BLOTH P. C., *Praktische Theologie*. Stuttgart Berlin Köln 1994, s. 23-39.

<sup>2</sup> Srov. SALAJKA M., *Praktická teologie Církve československé husitské*. TR 1998, s. 68-69.

Věnoval se odborně i jednotlivým činnostem církve, kterými se toto její poslání ve světě uskutečňuje a naplňuje. Prof. Otto Rutrle<sup>3</sup> patří k teologickým a učitelským osobnostem Církve československé husitské generace tzv. biblické teologie, jejichž osobní víra, odborná myšlenková práce a učitelské působení určovaly významným způsobem vývoj této církve v období po druhé světové válce až do let sedmdesátých.

Druhým významným představitelem oboru praktické teologie je prof. Milan Salajka.<sup>4</sup> Navázal na svého učitele prof. O. Rutrleho<sup>5</sup> a rozvinul prakticko-teologický obor a jeho jednotlivé dílčí disciplíny v ekumenickém půdorysu, na němž stojí jeho ekleziologie.<sup>6</sup>

Podle prof. Rutrleho vychází praktická teologie ze skutečnosti církve a vykládá tuto skutečnost z hlediska úkolu a díla církve.<sup>7</sup> Tento obor „teoreticky zpracovává onu oblast církevního života, kterou realizuje své úkoly.“<sup>8</sup> Praktická teologie přináší normy pro církevní činnost, pro vlastní realizaci církevního poslání. Činí tak pod vedením Božího slova a za pomoci všech vědeckých disciplín, které zkoumají život a životní proces v aspektu individuálním nebo sociálním.<sup>9</sup> Podle prof. Salajky je praktická teologie pracovní obor vědecké teologie, který se zaměřuje v nejširším rozpětí na tři základní oblasti – náboženskou a křesťanskou životní praxi, na ustálené církevní jednání a funkci církve jako instituce.<sup>10</sup>

Prof. Rutrle rozlišuje praktickou teologii na obecnou a na konkrétní. Obecná část tohoto oboru se zabývá obecnými principy a východisky. Konkrétní část zpracovává jednotlivé speciální druhy nebo úseky církevní činnosti, jako je činnost kazatelská, výchovná, pastorační a podobně.<sup>11</sup>

Obdobně člení praktickou teologii prof. Salajka na obecnou a speciální. Obecná se věnuje povaze víry a poslání církve – v situační analýze a výkladem pro současnost. Speciální praktická teologie zahrnuje liturgiku – zkoumající bohoslužebnost

<sup>3</sup> SALAJKA M., *Křesťanská víra a živá církev. Z duchovního a teologického odkazu prof. ThDr. PhDr. Otty Rutrleho*. Praha 2001.

<sup>4</sup> *Naše doba, náš úkol. Sborník Milanu Salajkovi k 60. narozeninám*. Redigoval Z. Kučera. Blahoslav Praha 1988; *Svou nadějí jsem skládal v Tebe... Sborník k osmdesátinám M. Salajky – kněze a učitele Církve československé husitské*. Praha 2008.

<sup>5</sup> Srov. SALAJKA M., *Povaha víry a praktičnost teologie*. TR s. 66-75.

<sup>6</sup> Srov. KUČERA Z., *Sedmdesát let praktické teologie ČČSH*. In: *Naše doba, náš úkol. Sborník Milanu Salajkovi k 60. narozeninám*. s. 32.

<sup>7</sup> RUTRLE O., *Úvod do církevního díla*. Praha 1953, cit. s. 44.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>10</sup> SALAJKA M., *Úvod k praktické teologii a praktickoteologické úvahy (studie)*. Vydáno pro potřebu Husovy československé bohoslovecké fakulty a ČČSH. Praha 1984, cit. s.1.

<sup>11</sup> RUTRLE O., *Úvod do církevního díla*, s. 46.

křesťanského společenství, homiletiku podporující veřejné svědecké zvěstování Boží vlády, kybernetiku – sledující organizaci služeb církve a její správu. Dále praktická teologie zkoumá projevy svátostného společenství a jeho obřady (kazuálie), sborovou duchovní péči a osobní pastoraci – poimeniku a křesťanské vzdělávání – katechetiku. Jako samostatné obory uvádí prof. Salajka církevní právo – nauku o řádech života církve a jejích údech, ekumeniku – soužití církevních společenstev a ireniku – angažmá pro mír a spravedlnost ve světě.<sup>12</sup>

Otto Rutrle reflektoval ve svých odborných pracích jednotlivé činnosti církve, jako jsou kazatelství, vyučování, výchova, bohoslužba, duchovní péče. Ještě v době před druhou světovou válkou se zabýval prof. Rutrle otázkami duchovní péče v církvi a tato jeho práce vyšla knižně v roce 1940.<sup>13</sup> V roce 1952 byla vydána jeho homiletika – nauka o kazatelské službě.<sup>14</sup> Svůj zájem soustředil na problematiku náboženské výchovy a křesťanského vyučování, které se v období po druhé světové válce rozvíjelo ve formě nedělních škol. Pro učitele nedělních škol vydal přednášky s názvem „Cesta k dítěti“.<sup>15</sup> Výkladu bohoslužebného života Církve československé husitské jsou věnovány jeho učební texty – Liturgika II. z roku 1954 a Liturgika I.2 z roku 1957.<sup>16</sup> Jeho teologický záběr zahrnuje v publikacích i časopiseckých studiích velkou šíři témat a otázek z církevní praxe.<sup>17</sup> Soustřeďuje se na duchovenské povolání,<sup>18</sup> na službu laiků,<sup>19</sup> věnuje se podobě a tvorbě náboženské obce<sup>20</sup> i otázkám ekumenismu.<sup>21</sup>

Prof. Salajka se uceleně věnoval prakticko-teologické tematice v několika souborných pracích, respektive ve studijních textech, ve kterých shrnoval poznatky a přístupy ze všech dílčích disciplín řazených do oboru praktické teologie.<sup>22</sup> Oblast jeho zájmu a aktivit bylo ekumenické hnutí<sup>23</sup> i společenská angažovanost křes-

<sup>12</sup> SALAJKA M., *Úvod k praktické teologii a praktickoteologické úvahy (studie)*, s. 10-11.

<sup>13</sup> RUTRLE O., *Základní problémy duchovní péče*. Praha 1940.

<sup>14</sup> RUTRLE O., *Křesťanská služba slovem (Theorie křesťanského hlásání – homiletika)*. Praha 1952.

<sup>15</sup> RUTRLE O., *Cesta k dítěti*. I. díl. *Přednášky z kurzu pro učitele nedělních škol*. Praha 1947, *týž, Cesta k dítěti*. II. díl, Praha 1950.

<sup>16</sup> RUTRLE O., *Liturgika II.* Praha 1954; *týž, Liturgika I.2* Praha 1957.

<sup>17</sup> RUTRLE O., *Kapitoly z církevní praxe*. Praha 1953.

<sup>18</sup> RUTRLE O., *Duchovenská služba v praxi křesťanských církví*. Bez vrocení.

<sup>19</sup> RUTRLE O., *Pomoc nejzácnnější (Příručka pro laickou práci pastorační v ČČS)*. Praha 1948.

<sup>20</sup> RUTRLE O., *Živá obec (Několik aktuálních podnětů pro život náboženských obcí ČČS)*. Bez vrocení.

<sup>21</sup> RUTRLE O., *Ekumenické křesťanství v životě církve*. Bez vrocení.

<sup>22</sup> SALAJKA M., *Rozhovory o duchovní práci v církvi*. Blahoslav Praha 1977; *týž, Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci. Obzor praktické a pastorální teologie*. Karolinum Praha 1998; *týž, Teologie a praxe církve. Praktická teologie křesťanského západu. Ekumenismus*. Karolinum Praha 2000; *týž, Syllabus praktické teologie*. Učební texty Husova institutu teologických studií v Praze, Praha 2005.

<sup>23</sup> SALAJKA M., *Ekumenické kapitoly*. Ekumenická sekce Husovy čs. Bohoslovecké fakulty, Praha 1970; *týž,*

ťanů.<sup>24</sup> Zabýval se bohoslužbou v samostatně vydané publikaci<sup>25</sup> a v řadě studií na liturgické téma,<sup>26</sup> církevním rokem,<sup>27</sup> spiritualitou a modlitbou<sup>28</sup> a duchovní hudbou.<sup>29</sup> Je autorem vzdělavatelských biblických příruček ke Starému zákonu<sup>30</sup> i k Novému zákonu.<sup>31</sup> Spoluinicioval liturgickou a agendární tvorbu Církve československé husitské a odborně ji podporoval podklady zpracovávanými z bohatství ekumenického dědictví.<sup>32</sup> Podobně jako prof. Rutrle, tak i prof. Salajka zpracoval a promýšlel s širokým ekumenickým a odborným rozhledem v domácí i zahraniční literatuře řadu témat díla církve a jejich praktických otázek, včetně duchovenské služby<sup>33</sup> i církevního práva a řádů.<sup>34</sup>

## 2. Poslání církve a tři úřady (služby) Ježíše Krista

Oba praktičtí teologové, jak O. Rutrle tak M. Salajka, zdůrazňují, že poslání církve je zásadním způsobem vázáno na Ježíše Krista. Rutrle říká: „Církev koná své poslání, dá-li ve všem svém počínání slovo Kristu.“<sup>35</sup> Podle Salajky „církev nemůže a nemá mít jinou chartu své existence, nežli evangelium samo. Je-li tomu tak, je její základna vyjádřena samotným slovem Ježíše Krista... To vše se dá vyjádřit jen jediným slovem: apoštolát živého evangelia.“<sup>36</sup> Círvi je dán a svěřen apoštolát.<sup>37</sup> V apoštolátu se evangelium naplňuje a spěje ke svému cíli. Nositelem tohoto apoštolátu je a zůstává sám Kristus.<sup>38</sup> Tento apoštolát bývá nazýván „úřadem“ církve,

---

*Církev v ekumenickém rozhovoru.* Praha 1971.

<sup>24</sup> SALAJKA M., *Křesťané v zápasech o mír a pokoj ve světě.* Praha 1983.

<sup>25</sup> SALAJKA M., *Křesťanská bohoslužba.* Blahoslav Praha 1985.

<sup>26</sup> SALAJKA M., *K liturgické otázky v ČČSH.* TR 1984, s. 1-3.46-55; týž, *Otázka po liturgickém principu a spiritualitě ČČSH.* TR 1992, s. 7-8.

<sup>27</sup> SALAJKA M., *Kalendář, osobní jména a křesťanské svátky.* Victoria Publishing. Praha 1994.

<sup>28</sup> SALAJKA M.: *Modlitba věřícího společenství.* Blahoslav Praha 1979.

<sup>29</sup> SALAJKA M.: *Hudba a zpěv v církvi.* In: *Úvod k praktické teologii a praktickoteologické úvahy.* HBF Praha 1985, s. 121-165.

<sup>30</sup> SALAJKA M., *Člověk před Boží tváří.* Blahoslav Praha 1966.

<sup>31</sup> SALAJKA M., *Poselství člověku.* Blahoslav Praha 1968.

<sup>32</sup> SALAJKA M., *Podněty k obřadům v ČČSH – Ekumenická soudobá synopse.* Ekumenická sekce Husovy čs. bohoslovecké fakulty Praha 1986.

<sup>33</sup> SALAJKA M., *Kněž, kazatel a pastýř křesťanské církve.* In: *Duchovní služba v křesťanské církvi.* Praha 1978, s. 22-34.

<sup>34</sup> SALAJKA M., *Ekumenický problém řádu církve a jeho podoba v ČČSH.* Ekumenická sekce Husovy čs. bohoslovecké fakulty Praha 1975.

<sup>35</sup> RUTRLE O., *Kapitoly z církevní praxe,* cit. s. 23.

<sup>36</sup> SALAJKA M., *Podstata a podoba církve,* cit. s. 114.

<sup>37</sup> Tento pojem je užíván například v dokumentech II. Vatikánského koncilu ve smyslu apoštolátu duchovních i laiků.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 108-109.

jejím závazkem a její službou (*mandatum, ministerium*). Ve všech těchto slovech mělo by zůstat zřejmé, že Ježíš Kristus je základ i smysl, dárce i obsah tohoto úřadu.<sup>39</sup>

Tzv. úřad církve (*ministerium ecclesiae*) se odvozuje od Ježíše Krista. Na něm samotném byly rozpoznány a vyznány tři úřady: prorocko-učitelství, (vele)kněžsko-obětní a královsko-pastýřský. Tím je podle Salajky dán i program křesťanské církve.<sup>40</sup> Poslání církve a s ním související rozsah činnosti je teologicky vyjádřen právě v nauce o třech úřadech Krista.<sup>41</sup> Trojí tradiční členění činnosti církve je podle tří Kristových služebností či úřadů – učitelského, kněžského a pastýřského.<sup>42</sup> Tento trojí úřad Kristův promýšlel v Církvi československé husitské systematický teolog Zdeněk Trtík. Poukazuje na propojený vztah spásného jednání Krista a existence církve. „Protože Kristova ekklesia v církvi je Kristovým tělem, pokračují Kristovy spásné funkce v životě a poslání církve.“<sup>43</sup>

Toto trojí tradiční členění bylo uplatňováno jak na evangelické straně v praktické teologii, tak i na katolické ve spojitosti s vědeckou pastorální teologií doby osvícenství<sup>44</sup> od konce 18. století až do poloviny 20. století. V polovině 20. století v Římskokatolické církvi dochází ke změně paradigmat. Od pojetí zaměřeného na úřad se jako subjekt pastoračního jednání chápe celé společenství církve. Od doby II. Vatikánského koncilu se začal široce uplatňovat druhý model, kdy jsou spatřovány tři základní funkce církve – zvěstování, liturgie a diakonie. Bývá doplňován i o čtvrtou funkci – koinonii.<sup>45</sup> Tento model se projevuje i v ekumenickém hnutí a dialogu, jako je Leuenberské společenství, kde se v dokumentu o církvi uvádějí hlavní úkoly křesťanů: *martyria, leiturgia, diakonia*.<sup>46</sup> Tyto všeobecně uváděné tři základní funkce či úkony církve mají však také obsahovou vazbu k tradičnímu trojímu úřadu Ježíše Krista.<sup>47</sup> Podstatným kritériem pro praktickou teologii CČSH, kterou představují prof. Rutrlé a prof. Salajka, zůstává christonómni východisko poslání a činnosti církve.

<sup>39</sup> SALAJKA O., *Rozhovory o duchovní práci v církvi*, s. 13.

<sup>40</sup> SALAJKA M., *Teologie a praxe*, s. 10.

<sup>41</sup> SALAJKA M., *Podstata a podoba církve*, s. 115.

<sup>42</sup> Srov. TRTÍK Z., *Církev a tři úřady Kristovy*. NR 1962, s. 34-42.

<sup>43</sup> TRTÍK Z., *Tři Kristovy „úřady“ v církvi*. TR 1976, cit. s. 162.

<sup>44</sup> Srov. KŘIŠŤAN A., *Počátky pastorální teologie v českých zemích*. TRITON Praha 2004, s. 42-44.

<sup>45</sup> LEHNER M., *Prokrustovo lože. Systematizační pokusy v pastorální teologii*. TT 1996, č. 5 s. 148.

<sup>46</sup> *Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve. Dokument 4. valného shromáždění Leuenberského společenství ve Vídni 9. května 1994*. In: *Na cestě k jednotě. Leuenberské dokumenty*. Sít Praha 1996, s. 34-36.

<sup>47</sup> Srov. MÜLLER G. L., *Dogmatika pro studium a pastorači*. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2010, s. 625-626.

### 3. Poslání církve se naplňuje v dějinné situaci

Ruterlovy studie z *Náboženské revue* a *Theologické revue*, ve kterých se věnuje poslání církve, pocházejí z různého období, kdy se církev nacházela v zásadní společenské a politické proměně a nové situaci, na kterou v nich prof. Rutrle reaguje.

První studie je nazvána „K současnému poslání křesťanské církve“ a byla otištěna v roce 1946.<sup>48</sup> To byla doba po 2. světové válce, která se stala zcela přelomovou. Válka znamenala zhroucení hodnot předcházejícího období v Evropě i ve světě a čas nastupujících revolučních změn. Profesor Rutrle analyzuje tuto novou situaci, do níž církev vstupuje, jako filozof a teolog. Radikální změny, které se mají uskutečňovat ve společnosti jako nový hospodářský a sociální řád, však neobstojí bez hlubšího duchovního základu a bez úlohy církve. Rutrle upozorňuje, že církev má přispívat svou aktivitou k morálnímu očištění poválečné společnosti a smíření. „Poselství, které církev má, se dotýká oněch základů a cílů života, oněch posledních jistot, bez kterých nemůže bezpečně růst nový člověk a nová společnost. Poselství církve přináší realitu Boha a jeho království, jež tvoří smysl lidského života, naplňuje jej a dává mu nejvyšší cíl.“<sup>49</sup>

Po druhé světové válce se někteří členové naší církve domnívali, že by ČČS mohla sehrát významnou úlohu v budování nové společnosti a jejím spravedlivějším uspořádání. Historický vývoj však ukázal, že v nově budované poválečné společnosti založené na komunistické ideologii byly naopak křesťanské církve u nás nežádoucí. Byly vystaveny represím a došlo k jejich postupnému vytěšňování z veřejného života, ve kterém měly své důležité místo v čase Masarykovy demokratické první republiky. Radikálním přelomem byl rok 1948 a přicházející padesátá léta. O poslání církve přednášel prof. Rutrle na konferenci pro laické pracovníky a v roce 1950 vychází v *Náboženské revui* jeho přednáška. Jednoznačně uvádí: „Podstata poslání křesťanské církve se nemění. Zakládá se na službě Ježíši Kristu, který v křesťanské víře je na věky králem Božího království, smyslem a cílem všeho stvoření.“<sup>50</sup>

Poslání církve je nadčasové, zůstává stále stejné, ale mění se situace, na niž má být církev schopna reagovat. V těchto proměnách společnosti a světa má sehrávat aktivní úlohu. Rutrle přitom odkazuje na reformaci, konkrétně na českou reformaci. Náboženská obnova a budování církve mělo dopad do společenských poměrů na rozhraní středověku a novověku. Právě v české reformaci bylo křesťanství vůdčí silou života.<sup>51</sup> Tuto vůdčí a aktivní úlohu církve a křesťanství připomínal

---

<sup>48</sup> RUTRLE O., *K současnému poslání křesťanské církve*. NR 1946, s. 13-20.

<sup>49</sup> Tamtéž, cit. s. 17.

<sup>50</sup> RUTRLE O., *Poslání křesťanské církve*. NR 1950, cit. s. 267.

<sup>51</sup> RUTRLE O., *Poslání křesťanské církve*. NR 1950, s. 261.

Rutrlé v době, kdy nebyla rozhodně pro církev u nás ani pro Církev československou (husitskou) příznivá doba, v čase projevující se moci totalitního a ateisticky určovaného režimu.

V roce 1950 vyslovuje prof. Rutrlé své přesvědčení, že budování živé církve je nejlepší službou národu a společnosti. A toto intenzivní budování církve je jak po stránce duchovní, tak i po stránce hmotné a organizační. „Ano, hmotná a organizační výstavba církve má své důležité místo ve výstavbě intenzivního života církve. Zdraví a pevné tělo církve vytváří nepostradatelné podmínky duchovního života církve,“ říká prof. Rutrlé.<sup>52</sup>

O tématu poslání církve pojednává ve studii „Společnost a církve v pohybu“<sup>53</sup> z roku 1970. Tato jeho studie má široký společenský kontext se zřetelem ke světovým a civilizačním otázkám, ve kterém křesťanství a církve mají vzít na sebe aktivní roli. „Náš svět je dosud vnitřně spojen – ať si to přiznává či nikoliv – s hodnotami biblické zvěsti, a to právě v onom hlubinném rozměru lidského života, kde se rozhoduje o podobě člověka, o orientaci, smyslu a cíli jeho bytí.“<sup>54</sup> Církev dneška má žít Evangeliiem tak, aby smýšlením a bytím křesťanů mohla provázet svět na cestě k budoucnosti.<sup>55</sup> „Dnešní teologie vyvádí církve z hradeb úzkého žárlivě strážného konfesionalismu na půdu ekumenických rozhovorů a společného hledání.“<sup>56</sup> Tento široký ekumenický pohled sdílel i prof. Salajka, který reagoval svými studiemi a články na dobu socialismu,<sup>57</sup> ale i na dobu a situaci církví a křesťanství po společensko-politických změnách v naší vlasti, které přinesl rok 1989.<sup>58</sup>

#### 4. Pohledy dvou praktických teologů na Církev československou husitskou

I když měl prof. Rutrlé ve svém promyšlení poslání církve na zřeteli nejširší ekumenický obzor, přesto byl spjat s Církví československou husitskou a jí svými schopnostmi a prací sloužil jako duchovní, teolog a učitel. Církvi československé (husitské) věnoval řadu studií. V roce 1950, kdy bylo její 30. výročí, vyšla jeho studie s názvem „Církev československá – nová cesta k Bohu.“<sup>59</sup> V roce 1920, kdy vznikla z katolického modernismu, nastoupila tato církev novou cestu. Oproti dogmatismu, ritualismu a formalismu tehdejší Římskokatolické církve byl jistě položen

<sup>52</sup> RUTRLE O., *Církev československá – nová cesta k Bohu*. NR 1950, cit. s. 206.

<sup>53</sup> RUTRLE O., *Společnost a církve v pohybu*. TR 1970, s. 139-150.

<sup>54</sup> Tamtéž, cit. s. 140.

<sup>55</sup> Tamtéž, cit. s. 140.

<sup>56</sup> Tamtéž, cit. s. 147.

<sup>57</sup> SALAJKA M., *30 let života církvi v socialistickém Československu*. TR 1978, s. 1-13.

<sup>58</sup> SALAJKA M., *O čem dnes přemýšlejí křesťané ve světě a u nás*. Praha 2005.

<sup>59</sup> RUTRLE O., *Církev československá – nová cesta k Bohu*. NR 1950, s. 182-209.

správný důraz na žitou víru, na tzv. praktické křesťanství. Prof. Rutrle však upozorňuje, že toto praktické křesťanství může být zkresleně pochopeno, jestliže je odmítáno učení církve a teologické úsilí o pravdu. Pak totiž může hrozit nebezpečí, že praktické křesťanství se může stát pouhou praxí a činností, ze které se křesťanství vyprázdní, není-li osvojováno učení a respektováno teologické myšlenkové úsilí o pravdu evangelia. Podle prof. Rutrleho je pro orientaci a praxi církve nezbytné učení a teologie. Východiskem však není návrat k ortodoxii, ale ani liberální náboženství, které do středu klade člověka. Cestou je biblická teologie, která staví na autoritě živého Božího slova – Ježíše Krista. Prof. Rutrle rozpoznává při vzniku a vývoji Církve československé (husitské) různé tradice a proudy, které se dostávají do napětí a střetu, jako tomu bylo v takzvané pravoslavné krizi v prvních letech do roku 1924. Na jedné straně k těmto duchovním proudům podle něj patří náboženský liberalismus a na druhé straně obecná křesťanská tradice, k jejichž střetu došlo po 2. světové válce. Tématem duchovních tradic a proudů se zabývá v roce 1958 prof. Rutrle v článku s názvem „O smysl vývoje církve československé“, kde poukazuje na hodnotu dokumentu *Základy víry*, který je uceleným naukovým textem a který odráží myšlenkové a duchovní zápasy nejen uvnitř církve, ale i v evropské teologii. Podle prof. Rutrleho mají *Základy víry* scelující (integrující) charakter, neboť harmonizují protichůdné prvky klasicky křesťanské a prvky liberální.<sup>60</sup> Mají důležitý význam pro život a poslání Církve československé husitské.

V roce 1966 se v článku v *Náboženské revui* vracel prof. Rutrle k tématu Církve československé husitské a tradic, z nichž vyrůstá. Tento text je již z doby, kdy byl prof. Rutrle mimo aktivní učitelskou službu v nemoci. V tomto souhrnném pojednání je patrný jeho kritický přístup vůči vlastní církvi, jejímu dosavadnímu vývoji a situaci. Tento kritický přístup je možné spatřovat i v jeho dalších spisech. Současně však prof. Rutrle nesetrvává jen u kritické analýzy stavu církve, ale předkládá své církvi pohledy ke Kristu, ke kterému mají být zacíleny a zaměřeny všechny činnosti církve. „Církev nemá ničeho jiného potřebí, než dát se oslovit Božím slovem a otevřít se Kristovu Duchu, dát se vést Kristovým Duchem ve všech oblastech a dimenzích lidského života, dát se vzdělávat v Kristovo tělo. Všechno ostatní bude církvi přidáno.“<sup>61</sup>

Svůj trvalý a intenzivní zájem praktického teologa věnoval Církvi československé husitské i prof. Salajka. S trpělivostí zpracovával například osobní data duchovenského sboru a údaje o náboženských obcích od počátku církve až do roku 2000 a vytvořil tak pozoruhodnou přehlednou příručku.<sup>62</sup> Je autorem článků a publika-

<sup>60</sup> RUTRLE O., *O smysl vývoje církve československé*. NR 1956, s. 189.

<sup>61</sup> RUTRLE O., *Církev československá v poměru ke svým tradicím*, NR 1966, cit. s. 9.

<sup>62</sup> *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 až 2000*.



cí, které představují církev československou husitskou stručným a výstižným způsobem.<sup>63</sup> Promýšlel její dosavadní cestu a vývoj i její orientaci v nové situaci.<sup>64</sup> I on však dokázal být stejně jako jeho učitel dostatečně kritický vůči své vlastní církvi a vůči některým jevům. Je to patrné i v jeho stati nazvané „Zamyšlení nad tzv. krizovou situací církve“. Nezůstává však jen u kritických jevů minulosti nebo současnosti, ale Salajkovo pojednání je zakončeno výhledem k budoucnosti. „V dějinách křesťanské církve byly nejednou zaznamenány úbytky a ztráty různého druhu, jež se zdály být katastrofálními. Odpovědí na ně však mohlo být a bylo jediné: obnova v poslání (misi). V tomtéž znamení mělo by se rozhodovat nyní v CČSH, jak jít vstříc budoucnosti. ...Obroda často začínala s málem, téměř z ničeho. Její podmínky jsou známy jak z biblického svědectví, tak z dějin církve.“<sup>65</sup>

## ZÁVĚREM

Oba učitelé se zabývali jako praktičtí teologové jak posláním církve, tak i praxí, respektive křesťanskou praxí. O. Rutrle definuje, co je „křesťanská praxe“. „Co rozumíme křesťanskou praxí? V praktické teologii máme užší vymezení pojmu, které „praxí“ nazývá činnosti církve, to je ony praktické akce, kterými církev realizuje své poslání.“<sup>66</sup> Podobně i prof. Salajka říká: „Křesťanská praxe je soubor činností, kterými církev uskutečňuje své poslání.“<sup>67</sup> Praxe má tedy přímou vztahnost k poslání církve. „Praxe křesťanské církve není souborem náhodných a libovolně nebo individuálně pojatých úkonů. Přepokládá poslání a z něj vyplývající úkoly, které mají povahu danosti.“<sup>68</sup> Praxe odtržená od poslání církve nedostatkem respektu k pověření Páně, se nutně prokazuje jako praxe falešná.<sup>69</sup> Proto všechno, co církev podniká, by mělo být realizací jejího vlastního poslání.<sup>70</sup> K tomu je nepostradatelnou odbornou pomocí obor praktické teologie, který ve fakultním prostředí a v Církvi československé husitské rozvinuli v neobyčejné míře prof. O. Rutrle a prof. M. Salajka.

---

*Komentovaný manuál.* Zpracoval Milan SALAJKA. Praha 2003.

<sup>63</sup> SALAJKA M., *Portrét Církve československé husitské.* Praha 2005.

<sup>64</sup> SALAJKA M., *O orientaci a směřování Církve československé husitské.* TR 1998, č. 3 s. 33-35.

<sup>65</sup> SALAJKA M., *Zamyšlení nad tzv. krizovou situací církve.* In: *Křesťanská církev ve své duchovní aktivitě a práci.* Karolinum Praha 1998, cit. s. 67.

<sup>66</sup> RUTRLE O., *Úvod do církevního díla,* cit. s. 57.

<sup>67</sup> SALAJKA M., *Povaha víry a praktičnost teologie,* cit. s. 69.

<sup>68</sup> Rutrle O., *Úvod do církevního díla,* cit. s. 57.

<sup>69</sup> Tamtéž, cit. s. 58.

<sup>70</sup> SALAJKA M., *Povaha víry a praktičnost teologie,* cit. s. 74.

# OTÁZKA UNIVERZALITY LITURGICKÉHO SLAVENÍ A JEJÍ VÝZNAM PRO LITURGICKÝ ŽIVOT ČČSH

PAVEL KOLÁŘ

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

*Pavel.Kolar@htf.cuni.cz*

## A question of the universality of liturgical ordo

**Abstract:** Since the Ditchingham Consultation of the WCC on Christian worship and unity, a general concept of liturgical *ordo*, and its variations for baptism, the eucharist and daily prayer, has become a widely shared term used in academic and ecclesiastical contexts in relation to liturgical celebration. It is used as an theological instrument for interpretation of the differences as well as common elements of the liturgical traditions and practices, for their assessment and an elaboration of principles of the ecumenical convergence in the search for the common Christian worship. This paper introduces the concept of the *ordo* into the context of the liturgical theology of the Czechoslovak Hussite Church. First, it offers a short history of the concept and presents both its methodological and theological significance, as these have been proposed namely in the work of Gordon Lathrop. Then, the main objections to the concept are summarized and their critical evaluation by Maxwell Johnson is put forward. Finally, the paper argues for an intentional use of the critically evaluated idea of the *ordo* in the present liturgical renewal in the Czechoslovak Hussite Church.

**Keywords:** liturgical *ordo*; liturgical renewal; ecumenical convergence; Ditchingham Consultation; Gordon Lathrop; Maxwell Johnson; Czechoslovak Hussite Church

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 18 – 37.

**P**ředstavitelé Církve československé (ČČs) již dva dny po jejím vyhlášení 8. ledna 1920 vydali Prohlášení, ve kterém přijímají „dosavadní bohoslužebný řád“, s výhradou dobrovolné účasti na slavení liturgie, které se má zce-  
la konat v mateřském jazyce, a svobody k reformě převzatého řádu.<sup>1</sup> Základem bohoslužebného řádu, který měli na mysli, byl tradiční potridentský *ordo missae (romanus)*, v nové církvi reprezentovaný *Českým misálem*, postupně vznikajícím péčí Karla Farského a Aloise Tuháčka.<sup>2</sup> Ten byl záhy doplněn *Obřadní příručkou* (1920) K. Farského, která měla poskytnout základ pro slavení dalších svátostných i nesvátostných obřadů.

<sup>1</sup> Provolání církevního výboru Národu československému. In Alois SPISAR. *Ideový vývoj církve československé*. Praha: Blahoslav, 1936, s. 327n.

<sup>2</sup> *Český misál*. Vydáno péčí Klubu reformního duchovenstva. Praha 1919-1920.

V rámci *Valného sjezdu* Církve československé roku 1921 se k tématu bohoslužebného řádu vrátil Alois Tuháček ve svém liturgickém referátu. Zdůraznil, že středem liturgie ČČS „*jest a bude mešní oběť*“.<sup>3</sup> Nový řád jejího slavení má vzniknout reformou dosavadního tradičního *ordo missae (romanus)*, založenou na vytčených teologických směrnicích, o jejichž formulaci se Tuháček pokusil. Při bližším pohledu zjistíme, že jeho reformní návrhy se významně dotýkají teologické i formální stránky římského bohoslužebného řádu, nicméně setrvávají v jeho základním rámci. Ten zůstává nadále předpokladem i horizontem reformních snah.

Tak je tomu i o tři roky později na *Prvním řádném sněmu* ČČS, který se otázkám liturgického života církve věnoval prostřednictvím referátu liturgického výboru, jenž přednesl František Kalous.<sup>4</sup> Referát představuje celistvý návrh zásad i konkrétních pravidel nového, obecně závazného bohoslužebného řádu církve. F. Kalous v něm potvrzuje, že „středem naší bohoslužby zůstává liturgie, mše,“<sup>5</sup> a vyzývá, aby se po sérii pokusných návrhů v posledních letech stala konkrétním řádem jejího slavení „Liturgie br. Patriarchy Dra. Karla Farského,“ ve své poslední úpravě.<sup>6</sup> Kalous tento nový *ordo bohemicus* charakterizoval jako pořádek, který „přidržuje se římského způsobu, (jejž) obohacuje prvky pravoslavnými i evandělickými, ale tak, že vše tvoří organický, samostatný celek a není jen pouhým eklekticismem.“<sup>7</sup> Navrhl pak jeho členění na sedm základních částí, které spolutvoří formální rámec liturgie: i. modlitby (tužby) s doznáním (konfiteor); ii. čtení Písma s výkladem; iii. obětování; iv. zpřítomnění (kánon); v. Otčenáš; vi. přijímání; vii. požehnání.<sup>8</sup> Je patrné, že řád liturgie K. Farského je pevně zasazen do tradice římského *ordo missae*, jak ji přijala a v novém dějinném kontextu ve druhé polovině 16. století vyjádřila potridentská reforma.<sup>9</sup> Podobně jako v případě referátu A. Tuháčka, i nyní jsou diskutovány a zdůvodňovány dílčí reformní návrhy, nicméně základní struktura (*ordo* či „rámec“) slavení eucharistie zůstává pouze recipovaná. F. Kalous předkládá liturgicko-teologickou reflexi dílčích částí a prvků (staro)nového liturgického tvaru, kterou však nedopřává tvaru samému. Na základě obou referátů lze usuzovat, že důvody k jeho zachování spočívají ve faktu historického původu

<sup>3</sup> TUHÁČEK, Alois. Referát o liturgii. In *Valný sjezd církve československé husitské konaný v sobotu a v neděli 8. a 9. ledna 1921 v Praze*. Těšnopisecký zápis. Knihovna církve československé. Svazek 9. Praha: Nákladem církve československé, 1921, s. 51-66, zde 58.

<sup>4</sup> KALOUS, František. Řád bohoslužebný. In *Zpráva o I. Řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze – Smíchově*. Praha: Nákladem Ústřední rady ČČS, 1924, s. 126-152.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 127.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>8</sup> KALOUS, Řád, s. 129-131.

<sup>9</sup> KLÖCKENER, Martin. Liturgical Renewal through History. *Studia Liturgica* 44 (2014), No. 1-2, s. 13-33, zde 27-30.

církve (jejích kněží i členů), zvyku a osvědčenosti. O tom, jak silně se bohoslužba Církve československé husitské ztotožnila s konkrétním tvarem (*ordo*) Liturgie Karla Farského svědčí bohoslužebná praxe a její teologická reflexe od dvacátých let minulého století až po současnost. Platnost a závaznost základního tvaru Liturgie Karla Farského nebyly, pokud je mi známo, v rámci církve významně zpochybněny a tvořily východisko i horizont dosavadních kritických diskusí o dalším směřování jejího bohoslužebného života.<sup>10</sup>

Na jakém základě může být věrohodně položena otázka teologického zdůvodnění základního řádu pro slavení eucharistie (*ordo*), v Církvi československé husitské reprezentovaného tradicí Liturgie Karla Farského? Dle mého soudu je jednou z možných odpovědí diskuse o univerzalitě *ordo* pro slavení eucharistie, zahájená v padesátých letech minulého století. Ačkoli se významně dotýkala a stále dotýká teoretické i praktické stránky ekumenické konvergence v otázce společného slavení křtu a eucharistie, budu pozornost věnovat té její podobě, která se zabývá vztahy mezi identitou konkrétní církve, jednotou jejího bohoslužebného života a možnostmi jeho oprávněné a žádoucí různorodosti. Důvodem je přesvědčení, že pouze taková církev, jejíž liturgická identita je založena na hledání jednoty ve slavení eucharistie a tvůrčím napětí mezi teologickým i praktickým důrazem na univerzalitu *ordo* a svobodu k různorodosti jeho vyjádření, je vnitřně silná a zkušená pro odpovědný ekumenický dialog o viditelné jednotě církví. Nejprve tedy představím výchozí formulaci tématu univerzality *ordo* pro slavení eucharistie. Pak postupně pojednám o jeho konkrétní reflexi v kontextu římsko-katolické církve, anglikánského společenství a společenství luterských církví, které sehrály významnou roli v úsilí o ekumenickou konvergenci v otázce společného slavení křtu a eucharistie. V závěru nastíním význam této diskuse o univerzalitě *ordo* pro další směřování bohoslužebné teorie a praxe Církve československé husitské.

### Výchozí formulace tématu univerzality *ordo*

V první polovině dvacátého století dospělo dosavadní bádání o počátcích křesťanského slavení eucharistie k určitému konsensu. Samotný původ křesťanské eucharistie je třeba spatřovat v židovské liturgické praxi. Synagogální bohoslužba vtiskla

<sup>10</sup> Srov. zejména diskusi probíhající v časopise *Theologická revue* po první zasedání VI. řádného sněmu ČČSH (1971) v letech 1973 – 1975, otevřenou články SALAJKA, Milan. These k otázce bohoslužebnosti církve. *Theologická revue* 6 (1973) č. 1, s. 1-4 a TRTÍK, Zdeněk. Smysl Farského liturgie. *Theologická revue* 6 (1973), č. 5, s. 145-147. Dále pak článek SALAJKA, Milan. Svátosti z hlediska praktické teologie. *Theologická revue* 14 (1981) č. 1, s. 7-12, rozvinutý o příspěvky téhož autora k jednotlivým svátostem: SALAJKA, Milan. Cesta k nemocným. *Theologická revue* 18 (1985) č. 4, s. 104-111; TÝŽ. Pokání. *Theologická revue* 18 (1985) č. 5, s. 143-160; TÝŽ. Požehnání svátosti manželství. *Theologická revue* 18 (1985) č. 6, s. 179-183; TÝŽ. Konfirmace pokřtěných – biřmování. *Theologická revue* 19 (1986) č. 1, s. 28-32; TÝŽ. Svátost křtu. *Theologická revue* 19 (1986) č. 3., s. 78-87; TÝŽ. Přijímání večeře Páně. *Theologická revue* 19 (1986) č. 4, s. 113-117.

charakter úvodním obřadům, čtení z Písma s výkladem a (přímluvným) modlitbám, samotné slavení eucharistie pak vyrostlo z tradice šábosové večeře s žehnacími modlitbami. Studium pramenů židovské liturgické praxe a rekonstrukce její předpokládané podoby v apoštolské době měly mimo jiné přispět k doplnění poměrně nesourodých a pouze částečně dochovaných pramenů raně křesťanské praxe. Mnozí se domnívali, že tak lze dospět k věrohodné podobě univerzálního apoštolského eucharistického ritu, z něž se záhy začaly vyvíjet další, lokální formy slavení.

Do této odborné diskuse vstoupil v roce 1945 Dom Gregory Dix knihou *The Shape of Liturgy*.<sup>11</sup> Vyjádřil v ní přesvědčení, že nelze hledat konkrétní, prameny dosvědčenou původní podobu apoštolského eucharistického ritu: „Ve druhém století tím, co bylo všude neměnné a pevné, byla základní struktura či tvar liturgie, tedy to, co bylo *činěno*. Náš Pán neustanovil „službu“, jež má být řečena, ale jednání, jež má být konáno – či spíše pokračování tradičního židovského jednání, ale s novým významem.“<sup>12</sup> Spolu s jinými Dix předpokládal, že musí existovat jediný původní „apoštolský“ způsob slavení eucharistie, který byl a je společný všem jinak různorodým formám slavení v dějinách křesťanství. Ten nicméně nespočívá v uceleném liturgickém textu, ale je založen v „archetypálním“ jednání Ježíše Krista při tzv. poslední večeři s učedníky, v němž rozlišil sedm dílčích prvků: vzal (chléb) - vzdal díky – lámal – podával – vzal (kalich s vínem) – vzdal díky – podával. Tento původní tvar slavení eucharistie, který vycházel z praxe židovského stolování, byl záhy všeobecně přetvořen ve čtyřčlennou strukturu: vzít (chléb i kalich) – žehnat (chléb i kalich) – lámat (chléb) – podávat (chléb i kalich). Ji je třeba pokládat za univerzální řád (tvar, *ordo*) slavení eucharistie.<sup>13</sup> Dixovo pojetí univerzality apoštolského způsobu slavení eucharistie významně ovlivnilo proces sjednocení liturgického života v The Church of South India, která vznikla roku 1947 spojením různorodých reformačních církví (Church of England, Church of Scotland, The Methodist Church, presbyterní církve a kongregacionalisté).

### Sacrosanctum concilium

*Konstituce o posvátné liturgii*, přijatá na II. vatikánském koncilu 4. prosince 1963, se tématu univerzality řádu bohoslužebného slavení dotýká zejména v částech, které předkládají základní principy pro obnovu liturgie a její inkulturaci. Mnohé

<sup>11</sup> DIX, Gregory. *The Shape of Liturgy*. London: Dacre, 1945.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 214-215.

<sup>13</sup> BRADSHAW, Paul. *The Search for the Origins of Christian Worship*. Revised and enlarged edition. London: SPCK, 2002. ISBN 0-281-05357-X, s. 121-126. TÝŽ. Gregory Dix. In Christopher IRVINE (ed.). *They Shaped our Worship. Essays on Anglican Liturgists*. Alcuin Club Collections 75. London: SPCK, 1998. ISBN 0-281-05095-3, s. 111-117.

z nich jsou plodem „klasického liturgického hnutí“ 19. a 20. století a byly v různé míře přijaty jako zásady ekumenické liturgické obnovy sdílené mnoha církvemi.<sup>14</sup> Konstituce téma univerzality liturgie nerozvíjí systematicky, ale příležitostně je artikuluje několikerým způsobem.

Liturgická obnova má dle Konstituce mimo jiné směřovat k takové úpravě textů a obřadů, která by s sebou přinesla jejich větší srozumitelnost, zřetelnější vztah mezi znamením a duchovní skutečností, již reprezentuje, (§ 21) a vznešenou jednoduchost (§34). Takové úpravy mají zejména napomáhat aktivní účasti lidu na liturgickém slavení (§ 21). Chupungco spatřuje v pozadí této snahy zájem o obnovu původního „římského génia“ jednoduchosti i jasnosti a zároveň touhu dát takto obnovené římské liturgii charakter univerzálního ritu. Dílo obnovy dá vyniknout obecné, esenciální struktuře liturgie, která může být následně základem pro variabilitu liturgického slavení lokálních církví. V jistém smyslu se nový římský ritus má stát modelovým výrazem „lex orandi“ církve, jenž uchovává a vyjadřuje její „lex credendi“ (§ 37). Chupungco nicméně poukazuje na skutečnost, že tato **všobecnost, žádoucí univerzalita řádu liturgického slavení je vyjádřena specifickými kulturními prostředky „římského génia“, a tedy tím, co je partikulární.** Navíc, koncept klasičnosti, jenž stojí za představou „římského génia“, patří do kontextu liturgického hnutí obnovy.

Jedním z plodů obnovy liturgie má být univerzální římský ritus, který nabídne „jednotu v podstatném a rozmanitost v kulturních formách“.<sup>15</sup> Konstituce proto rozlišuje mezi neměnnou částí liturgie, založenou v božském ustanovení, a těmi prvky, které mohou a mají změnám podléhat. Jedná se o změny v průběhu dějin církve, jež mohou zatemnit obsah a smysl liturgie, tedy její transparentnost pro to svaté, čeho je znamením (§21).<sup>16</sup> V takovém případě je nutná reforma liturgie. Jiné změny a proměny liturgie jsou však výsledkem legitimního procesu její inkultura-ce, jehož plodem je nesmírná kulturní rozmanitost bohoslužebného slavení, která umožňuje aktivní účast lidí různých kultur, ras a národů a začlenění jejich duchovního dědictví do života církve (§37).<sup>17</sup> Zatímco reforma liturgie má směřovat

<sup>14</sup> Srov. SENN, Frank C. *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. ISBN 0-8006-2726-1, s. 568-636.

<sup>15</sup> CHUPUNGCO, Anscar J. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. Ramsey: Paulist Press, 1982. ISBN 0-8091-2452-1, s. 43. Srov. TÝŽ, *Liturgies of the Future. Process and Methods of Inculturation*. New York: Paulist Press, 1989. ISBN 0-8091-3095-5, s. 3-55. TÝŽ, *Liturgical Inculturation : Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville: A Pueblo Book, 1992. ISBN 0-8146-6120-3, s. 13-54.

<sup>16</sup> Srov. KOCH, Kurt Cardinal. Liturgical Reform and the Unity of the Christian Churches. *Studia Liturgica* 44 (2014) No 1-2, 54-65. ISSN 00399-3207.

<sup>17</sup> Srov. CHUPUNGCO, *Liturgical Inculturation*, 35-54.

spíše k projasnění její základní, trvalé, obecné struktury, legitimní proces adaptace (inkulturace) je příležitostí k vytváření nových liturgických forem.

Konstituce předkládá základní cíle a pravidla, jimiž se společné dílo reformy i inkulturace má řídit. Vedle základních východisek a cílů liturgické obnovy, jak jsme o nich dříve pojednali, je třeba zmínit přesvědčení, že tam, kde jde o **víru či obecné dobro**, je třeba dbát o **jednotu formy** liturgie, která je reprezentuje. Tato forma rovněž ztělesňuje zásady pravého a ryzího **liturgického ducha**, který má být respektován při zavádění nových forem do liturgického života místních církví (§37). Dalším důležitým pravidlem je požadavek, aby nové formy vždy **organicky vyrůstaly** z forem již existujících, a tak respektovaly dosavadní tradici liturgického slavení (§23). Podobným pravidlem je nutný zřetel k **podstatné jednotě** římského ritu, která nesmí být žádnou úpravou částí liturgie narušena (§38). Ačkoli dokument sám neuvádí, co tuto podstatnou jednotu římského ritu představuje, Chupungco dovozuje, že jejím konkrétním vyjádřením je vždy *editio typica*, tj. typové vydání příslušné liturgické knihy s rubrikami.<sup>18</sup> Je to přede vším výklad konceptu organického vývoje či rozvoje liturgie, který v poslední dekádě nabyl na významu, zvláště v období pontifikátu Benedikta XVI. Mimo jiné se v této diskusi jedná o zhodnocení středověkých liturgických forem spolu s teologií, kterou vyjadřují a předpokládají, jejich vztahu k legitimní, tj. „zdravé“ tradici liturgického slavení církve, a v neposlední řadě o jejich oprávněném místě v současném liturgickém životě.<sup>19</sup>

Konstituce o liturgii rozvíjí téma univerzality řádu liturgie (*ordo*) v několika směrech. Jednak slouží k vyjádření zájmu na uchování **vnitřní a viditelné jednoty i oprávněné různorodosti** bohoslužebného slavení církve na všech místech (ve všech zemích, kulturách, národech či rasách), kde zvěstuje, žije a přináší spásu v Ježíši Kristu. Dále přispívá ke **kritickému vyrovnání** se s nejednoznačným, mnohdy i negativním liturgickým dědictvím. Nakonec pak umožňuje klást otázku po **legitimní kontinuitě** liturgického slavení v dějinách církve, která uchovává, vždy znovu zpřítomňuje a rozvíjí původní apoštolskou tradici bohoslužebného slavení, zejména eucharistie.

<sup>18</sup> CHUPUNGO, *Cultural Adaptation*, 48-49. Kritický pohled na tento princip, opřený o výsledky historického bádání, prezentuje MITCHELL, Nathan. The Amen Corner : Whose Future, What Future?. *Worship* 73 (1999) No 1, 63-69, zde 63: „Za touto frází (zachování podstatné jednoty římského ritu – PK) cihá mocný mýtus. Tento mýtus vyrůstá z nekritického předpokladu, že římská liturgie měla od nepaměti nepřerušenou historii neměnných ritů a rubrik, textů a gest, jejichž římský původ, obsah a struktura jsou zřejmé každému.“

<sup>19</sup> Základní diskusi k tématu shrnuje a kriticky komentuje BALDOVIN, John F. *Reforming the Liturgy : A Response to the Critics*. Cllegeville: A Pueblo Book, The Liturgical Press, 2008. ISBN 978-0-8146-6219-9, s. 51-89. K jeho aktuálnosti viz KOCH, Liturgical Reform, 61.

## Anglikánské společenství

Základní podněty hnutí liturgické obnovy, moderního liturgického bádání, koncilní Konstituce o liturgii a jejich ekumenická recepce našly silnou odezvu v anglikánském společenství (*Anglican Communion*). I v něm se téma obecného či sdíleného univerzálního řádu slavení eucharistie objevuje v několika kontextech. S ohledem na to, že anglikánské společenství reprezentuje organizovanou jednotu mnoha místních autonomních anglikánských církví, spojuje naše téma univerzality *ordo* s otázkou **identity** liturgického slavení. Je třeba rozlišit mezi několika roviny liturgické identity. Základní rovinou je obecná, tj. **katolická** identita, která je dána esencí bohoslužby, tj. tím, co ji činí nezaměnitelně křesťanskou. Specifický dějinný způsob rozvinutí a reflexe této katolické identity pak představuje tradice **anglikánská**, vyrůstající z lokálních tradic středověké liturgické praxe na britských ostrovech, z recepce kontinentální reformace a vlastní reformní praxe. Jejím historickým výrazem se od poloviny 16. století stala specifická tradice *Book of Common Prayer*. V důsledku mocenského vzestupu Spojeného království až na pozici největší koloniální i námořní mocnosti i poměrně úspěšného misijního působení anglické církve se novou výzvou stala potřeba promýšlet zásady liturgické inkulturace. Jejich základním vyjádřením se staly rezoluce *Lambeth Conference* v roce 1988. Rezoluce č. 22 (*Christ and Culture*) naléhá, aby všude tam, kde církev žije, bylo „neměnné Kristovo evangelium vyjádřeno vždy takovými slovy, jednáními, jmény, zvyky a liturgiemi, které je mohou relevantně sdílet v jednotlivých současných kulturách.“ Rezoluce pojednávající o liturgické svobodě (č. 47) pak dává jednotlivým provinciím anglikánského společenství svobodu k hledání takové podoby liturgie, která by byla vhodná pro slavení lidmi v jejich nezaměnitelném kulturním kontextu, vždy však se zřetelem k závazným **podstatným univerzálním liturgickým normám** a oceněním **tradičního liturgického dědictví**.<sup>20</sup> Poslední rovinou relevantní liturgické identity je tak identita místní církve, která ztělesňuje spojení liturgické tradice (obecné a anglikánské) s konkrétní zkušeností lidí v lokální církvi a jejich kulturním kontextem.<sup>21</sup> Následná odborná diskuse v rámci anglikánského společenství se v jistém smyslu s těmito základními předpoklady vyrovnávala, reflektovala je a dospěla k jejich kritickému přehodnocení.

V návaznosti na vydání *The Book of Common Prayer* pro anglikánskou církev v USA roku 1979 se o takové kritické vyrovnání pokusil vedle jiných Leonel L. Mitchell. Předložil minimální standard, který pokládá za obecné, tj. katolické principy liturgického řádu (*ordo*):

---

<sup>20</sup> Srov. MITCHELL, Leonel L. Essential Worship. *Anglican Theological Review* 79 (1997) No 4, 494-505, zde 495.

<sup>21</sup> V současné době je v anglikánském společenství jedním z témat (původně nezáměrný) nárůst liturgické autonomie jednotlivých farností a jejich duchovní správy.



- slavení dne Páně bohoslužbou slova a svátostí;
- slavení křesťanské iniciace vodou a Duchem svatým;
- praxe ranní a večerní modlitby během dne, která zahrnuje modlitbu Otče náš;
- observance svátků Vánoc, Velikonoc a Svatodušních spolu s obdobím postním a velikonočním;
- služba smíření kajících;
- ordinace osob pro službu slovem a svátostmi skrze vzkládání rukou a modlitbu;
- řádná služba *episkopé a diakonia*.<sup>22</sup>

Vidíme, že v jeho pojetí se jedná o poměrně široce pojatý řád liturgického života, který je charakterizován různorodými, relativně obecnými strukturálními prvky. Podobné hledání základní struktury liturgického slavení, liturgického života v kontextu anglikánského společenství se stalo předmětem pražského setkání Mezinárodní anglikánské liturgické konzultace (*International Anglican Liturgical Consultation - IALC*) v srpnu roku 2005. Diskusní dokument, který byl účastníky připraven, nejprve předkládá širšímu anglikánskému společenství charakteristiku *ethosu* či elementů bohoslužebného života, které vymezují v anglikánském společenství sdílený základ:

- rovnováha mezi proklamací slova a slavením svátostí;
- jednota vyjádřená slavením křtu;
- tradice držící pospolu katolické i reformační prvky;
- užívání autorizovaných textů;
- svoboda k různorodosti forem, zvyků a vyjádření;
- symbiotický vztah mezi korporátní (společnou, veřejnou) bohoslužbou a osobní zbožností (pietou);
- uspořádaný liturgický prostor;
- liturgická služba biskupů, kněží a jáhnů;
- kulturní specifika začleněná do slavení (prostředí, hudba, slovesné a výtvarné umění, pohyb).<sup>23</sup>

Podobně dokument pojímá i charakteristiku obecně sdíleného „tvaru“ (*shape*) pro slavení eucharistie, který může být přijat širším anglikánským společenstvím jako výraz jednoty v různosti:

- společné a participativní slavení;
- rozpoznatelnost základní struktury obřadů;
- otevřenost a přístupnost liturgie;
- extenzivní čtení Písma, založené na lekcionáři a hojném užívání Žalmů;

---

<sup>22</sup> MITCHELL, *Essential Worship*, 498-499.

<sup>23</sup> *Liturgy and Anglican Identity*. Christopher IRVINE (ed.). *Anglican Liturgical Identity*. Joint Liturgical Studies 65. Vyd. 1. Norwich: SCM-Canterbury Press LTD, 2008. ISBN 978-1-85311-914-9, s. 47.

- rytmus roku (výroční svátky a období), týdne (neděle) a dne (modlitba hodin);
- pravidelné (časté) slavení eucharistie/večeře Páně;
- slavení křtu v kontextu veřejné bohoslužby, nikoli v privátním rodinném kruhu;
- modlitby zahrnující díkůvzdání, chvály, (obecné) doznání hříchů a komplexní přímluvy zaměřené na svět, světské autority, společenství církve, oběti války a přírodních katastrof, chudé, nemocné, opovržené;
- užívání modlitby Páně a responsivních textů;
- znalost základních společných textů, písní a gest/symbolických aktů;
- společné modlitby (kolekty, eucharistické modlitby) a tradiční kréda.<sup>24</sup>

Zatímco zmíněné pracovní jednání IACL v Praze věnovalo pozornost spíše obecným otázkám anglikánské liturgické identity, pracovním setkání téže skupiny o deset let dříve v irském Dublinu (1995) se zaměřilo na otázky spojené s teologií a slavením eucharistie v anglikánském společenství. Výsledkem jednání se stal korpus tzv. dublinských dokumentů o eucharistii (*The Dublin Statement*), z nichž jeden je jmenovitě věnován tématu struktury slavení eucharistie.<sup>25</sup> Dokument nejprve zmiňuje, že základní struktury liturgie (*basic structures*) existovaly již v raném křesťanství, a následně navrhuje **obecnou strukturu** (*common pattern*) slavení eucharistie, která by **reflektovala obecné struktury post-apoštolské liturgické praxe, kritické vhledy moderního liturgického hnutí a dosažený ekumenický konsensus**:

- shromáždění Božího lidu;
- proklamace a přijetí Božího Slova: čtení Písma a slavení Božího Slova zpěvem, tichem, homílií, meditativní reflexí, odpověďmi;
- modlitby lidu: přímluvná modlitba na základě křestního povolání za svět, církev, místní komunitu a potřebné;
- slavení při stole Páně: společenství Bohu předkládá chvály a díkůvzdání nad chlebem a vínem a přijímá v nich tělo a krev Krista;
- vyslání Božího lidu k životu víry a služby ve světě.<sup>26</sup>

Pracovní skupina dále tuto základní strukturu specifikuje a nabízí jednotlivé prvky i jejich kombinace, které ji mohou konkrétně tvořit.<sup>27</sup> Dublinské prohlášení ve svém celku postupně rozvíjí koncept liturgického slavení **od základních teologických východisek přes jeho obecnou strukturu a specifické rozvinutí poučené**

<sup>24</sup> Tamtéž, 47-49. Srov. LLOYD, Trevor. Liturgy Unbound by the Book. IRVINE, *Anglican Liturgical Identity*, 20-30.

<sup>25</sup> The Dublin Documents : The Structure of the Eucharist. David R. HOLETON. *Our Thanks and Praise: The Eucharist in Anglicanism Today*. Vyd. 1. Toronto: Anglican Book Centre, 1998, s. 284-293.

<sup>26</sup> Tamtéž, 284.

<sup>27</sup> Tamtéž, 284-293.

**moderním bádáním až po konkretizování v rámci jednotlivých kulturních kontextů místních společenství církve.**

### **Luterské společenství**

Podobnému tématu, nicméně v mnohem širším kontextu liturgické praxe, se věnovala rovněž 4. mezinárodní konzultace Studijní skupiny pro bohoslužbu a kulturu Světové luterské federace (LWF) v Chicagu roku 1998. Výsledkem bylo Chicagské prohlášení (*Chicago Statement on Worship and Culture: Baptism and Rites of Life Passage*), které v úvodu představuje metodické principy, v jejichž světle má být diskutována otázka liturgické praxe v současném, kulturně, politicky i nábožensky pluralitním světě. Prohlášení rozlišuje mezi transkulturním, kontextuálním, proti-kulturním a přes-kulturním rysem liturgického slavení. Teoretickým rámcem, o který se prohlášení opírá, je koncept liturgického *ordo* vypracovaný Gordon W. Lathropem.<sup>28</sup>

V případě trans-kulturního (*transcultural*) rysu se jedná o ty prvky obřadu, které si nárokují univerzální platnost, neboť jejich podstata je nadčasová i nadkulturní. Liturgie je pak kontextuální (*contextual*) v té míře, v níž je její trans-kulturní jádro vyjádřeno místně, realizováno v přirozených a kulturních kontextech lidí, kteří ji slaví. V rámci dynamické ekvivalence jsou určité aspekty obřadu či liturgické praxe, které v novém kontextu působí nesrozumitelně a nepřístupně, nahrazeny prvky pocházejícími z lokální kulturní tradice, které mají stejný význam, hodnotu a funkci. Podporují tak transparentnost liturgického slavení a aktivní účast lidí na něm s porozuměním. Jiným způsobem kontextualizace je kreativní asimilace, tedy včlenění nových prvků z lokální kultury do stávající struktury bohoslužby. Prohlášení nicméně klade důraz na to, že evangelium může být a je jak soudem nad kulturou, tak silou k její proměně, a proto k povaze liturgie patří i její kontra-kulturní rys (*counter-cultural*), který je výzvou pro daný socio-kulturní kontext. K takovým aspektům může patřit důraz na rovnost, solidaritu, kritiku předsudků a pověrečnosti. Posledním, nejméně diskutovaným charakterem liturgie, je její otevřenost k dialogu a tvůrčí výměně různých kulturních tradic a jejich zvyků, symbolů, hodnot, zvláště mezi sousedními křesťanskými společenstvími (*cross-cultural*).<sup>29</sup>

### **Liturgická teologie a koncept *ordo***

Doposud nejvýraznějším projevem snah o nalezení univerzálního řádu slavení eucharistie zůstává příprava a slavení tzv. limské liturgie, která se stala výsledkem

---

<sup>28</sup> STAUFFER, Anita (ed). *Baptism, Rites of Passage, and Culture*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1998. ISBN 3-906706-71-0.

<sup>29</sup> Tamtéž, 13-24.

jednání ekumenické skupiny pro víru a řád Světové rady církví v Limě roku 1982.<sup>30</sup> Byla specifickým výrazem konvergenčních prohlášení ekumenického dokumentu *Baptism, Eucharist, and Ministry* a v jistém smyslu modelem obecného řádu slavení eucharistie, podle kterého měly jednotlivé církve reflektovat vlastní liturgickou praxi. Posledním významným ekumenickým dokumentem, jehož autoři záměrně pracovali s konceptem *ordo* pro křest, eucharistii a denní modlitbu, zůstává *So we believe, so we pray: Towards koinonia in worship. The Ditchingham Report* Komise pro víru a řád Světové rady církví z roku 1994.

Ze získaných zkušeností s recepcí limské liturgie v jednotlivých křesťanských tradicích vyšel Gordon W. Lathrop ve svém úsilí vytvořit věrohodný koncept liturgické teologie, založený na univerzálním řádu křesťanského slavení.<sup>31</sup> K objasnění způsobu, jakým je v liturgii sdělována přítomnost Boží a lidé se k Bohu vztahují, využil metodologii strukturální antropologie Claude Levi-Strausse. Liturgická teologie v Lathropově pojetí vykládá smysl slova *ekklésia* skrze *řád významů* (*ordo*), který označujeme výrazem *liturgie*. Řádem významů rozumí základní, fundamentální struktury křesťanského bohoslužebného společenství, které se podílejí na významové výstavbě bohoslužebného slavení. Nejedná se o statickou strukturu, jak by tomu nasvědčovalo tradiční užívání výrazu *ordo* pro psané instrukce k náležitému provedení liturgie, ale o dynamické vztahy mezi základními prvky. Výchozím, zakládajícím principem řádu významů je juxtapozice těchto elementárních prvků, jejich binární opozice. Skrze jejich dynamické vztahy jsou pak vytvářeny významové struktury liturgického slavení. Lathrop pokládá tento způsob liturgické „řeči o Bohu a Božím jednání“ ve světě za esenciální významovou strukturu Písma, resp. biblické rétoriky, která o nové skutečnosti Božího jednání ve světě vypovídá tak, že zděděná svědectví o Božím jednání v minulosti staví do vztahu k nové situaci Božího lidu v dějinách. Týmž způsobem, s použitím biblické řeči lidu Sínajské smlouvy (*Septuaginta*), vytváří raně křesťanské komunity řeč, již by mohly hovořit o nové Boží spásné přítomnosti v Ježíši Kristu.

Raně křesťanské komunity však hledaly tuto novou „řeč o Bohu“, založenou v juxtapozici staré/nové, také skrze bohoslužebné jednání. Lathrop je přesvědčen, že ke zvláštnosti křesťanského liturgického *ordo* nepatří zcela nové rituální invence, ale naopak budování nových vztahů uvnitř přejatého, tradovaného. Na základě historických pramenů, se kterými pracuje spíše jako liturgický teolog než historik,

<sup>30</sup> WAINWRIGHT, Geoffrey. *Ecumenical Convergences*. In Geoffrey WAINWRIGHT, Karen B. WESTERFIELD TUCKER (eds.). *The Oxford History of Christian Worship*. Oxford: University Press, 2006. ISBN 978-0-19-513886-3, s. 721-754, zejména s. 743-751. Srov. KRAFT, Sigisberg. *Ekumena od Melancthona k Limě. Getsemany* [online]. 2006, no. 173 [cit. 2017-12-02]. Dostupné z: <http://www.getsemany.cz/node/856>.

<sup>31</sup> LATHROP, Gordon. *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993. ISBN 0-8006-2727-X, zejména s. 15-83.

koncipuje fundamentální, univerzální řád významů, který představuje ekumenický *ordo*, sdílený způsob slavení a porozumění víry. S ohledem na to, že výraz *ordo* používá k označení specifického způsobu výstavby významů liturgického slavení, používá jej nejen pro univerzální řád křesťanského bohoslužebného jednání, ale také pro dílčí významové juxtapozice, které tento dynamický řád vytvářejí. Některé z nich pokládá za jádrové, jiné za juxtapozice, které základní liturgické jádro rozvíjejí.

K jádrovým juxtapozicím patří *ordo sedmi dní a dne osmého spolu s ordo slova a stolu*. První řád reflektuje tvůrčí napětí mezi zděděným řádem židovského týdne, tvořeným vztahem mezi šesti dny a šábese, a dnem Kristova vzkříšení (*dies Dominica*). Podobně druhý řád slova a stolu představuje jedinečný vztah, který raná církev vytvořila mezi zděděnou tradicí synagogálního čtení Zákona a proroků s výkladem a tradicí večerního šábesevého stolování. Jejich juxtapozice tvoří základní řád slavení eucharistie jako přítomnosti obětovaného a vzkříšeného Krista uprostřed jeho shromážděného lidu. Tyto dva jádrové řády ve vzájemném vztahu utvářejí základní identitu křesťanského společenství jako Kristova lidu.

Dějiny křesťanské bohoslužby přinášejí svědectví i o dalších prvcích bohoslužebné praxe. Lathrop se pokouší o jejich uchopení pomocí významových juxtapozic, které rozvíjejí fundamentální liturgické jádro neděle/eucharistie. Patří k nim *ordines chvály a přímlyvy, vyučování a koupele* (křest), *roku a Velikonoc*. Podobným způsobem rozvíjí i otázku slavícího společenství a ministríí (*ministries*) a rozpoznatelného předsednictví (*presider*). Binarita základních prvků je pouze relativní, neboť je součástí triadického modelu liturgické praxe, zaměřené na povolání církve ke službě ve světě. Tak binarita Písmo/shromáždění, která charakterizuje „bohoslužbu slova“, ústí v modlitbu za světské i církevní autority, za celou církev i místní křesťanská společenství, za nemocné, uvězněné, pronásledované a potřebné. Podobně jídlo/díkůvzdání, které utváří řád křesťanského stolování, přechází v péči o potřebné (*diakonia*).

Lathrop shrnul základní, univerzální řád křesťanského bohoslužebného jednání, který pokládá rovněž za normativní pro další směřování ekumenické konvergence, následujícím způsobem: „Komunita se *shromažďuje k modlitbě* kolem Písma, které je *čteno a proklamováno*. Tato komunita slova následně ochutnává smysl onoho slova zachováváním Kristova společného jídla, *vzdávajíc díky* nad chlebem a vínem, *jezením a pitím*. Je to tato komunita slova a stolu, tělo Kristovo, která shromažďuje a k sobě připojuje jiné lidi, stále *učíc* je i sebe o milosti a Božím tajemství a *omývajíc* je ve jménu onoho Boha. Všechny tyto esenciální věci vedou komunitu ke světu – k modlitbě za svět, k dělení se s hladovými, k péči o svět, ke svědectví světu [...] Kolem těchto centrálních věcí, které budou patrně nejvíce

zřetelné při liturgii v neděli a o svátcích, se mohou dít rovněž jiná shromáždění křesťanů.<sup>32</sup>

### **Základní kritika konceptu univerzálního *ordo***

Návrh základních juxtapozic liturgických prvků a jejich rozvedení na základě dějin křesťanské bohoslužby, jak je předložil Lathrop, vyvolaly kritické ohlasy. James F. White hodnotil Lathropův koncept *ordo* jako příliš teoretický a exkluzivní, neboť v zásadě vylučuje dosavadní liturgickou praxi mnoha reformačních církví, pro které je základní pravidelnou liturgií služba slova – písně, čtení z Písma, kázání a modlitby. Proto nemůže být přijat za kritérium autenticity bohoslužby. White se pokusil formulovat alternativní přístup, založený více na empirických a deskriptivních postupech při práci s různorodostí bohoslužebných forem a praxí, jak se utvořily a ustálily v dosavadních dějinách křesťanské liturgie. V jeho rámci dospěl ke čtyřem obecným kritériím autenticity kterékoli formy liturgického slavení.<sup>33</sup>

Základním kritériem je „přežití“ (*survival*). Pokud daná liturgická praxe přežije svoji zakládající generaci, pak je třeba jí přiznat jistou platnost a pokládat ji za prostředek vztahu mezi člověkem a Bohem. Druhým obecným kritériem autenticity je „sejít v Kristově jménu“ (*coming together in Christ's name*). Oprávněnost kterékoli formy slavení není dána tím, jak její konkrétní podoba vyjadřuje či realizuje ideální vzor (*ordo*), ale skutečností, že je to právě Kristův lid, který se shromáždil, aby konal liturgii. Další kritérium se opět zaměřuje na podmínku autentického slavení, která je vyjádřena postojem „očekávání setkání s tím, co je božské“ (*expectation of encounter with the divine*). Konkrétní formy, jimiž je tento postoj liturgicky vyjádřen, jsou co do významu sekundární. Posledním kritériem je přijetí zásady, že křesťanská bohoslužba může z principu nabývat „nesmírné variability forem“, jak o tom svědčí její dosavadní dějiny – pokud přistoupíme na jejich inkluzivní čtení.

White oprávněně poukázal na skutečnost, že v pozadí snah o konstrukci obecného jednotného řádu slavení eucharistie je patrné úsilí o univerzalizaci partikulárních bohoslužebných forem, založených na určité konfesní tradici, které s sebou v konečném důsledku přináší zpochybnění či devalvování hodnoty praxí odlišných.<sup>34</sup> Aby uhájil oprávněnou pluralitu a diverzitu liturgických praxí, navrhl čtyři kritéria autenticity (*legitimity*) konkrétní bohoslužebné praxe, z nichž však pouze

<sup>32</sup> LATHROP, Gordon. *What Are the Essentials of Christian Worship*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996. Citováno In JOHNSON, Maxwell E. Can We Avoid Relativism in Worship? Liturgical Norms in the Light of Contemporary Liturgical Scholarship. *Worship* 74 (2000) No 2, 135-155, zde 138.

<sup>33</sup> WHITE, James F. How do we know it is us? In E. Byron ANDERSON, Bruce T. MORRILL (eds.). *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*. Collegeville: The Liturgical Press, 1998. ISBN 0-8146-6168-8, s. 55-65.

<sup>34</sup> WHITE, How do we know, s. 57-58.

jediné, shromáždění v Kristově jménu, se dotýká křesťanského charakteru slavení. Zbývající tři mohou být vztažena na kteroukoli religiózní rituální praxi. S ohledem na to, že White blíže nespécifikoval, jak lze rozpoznat, že se jedná o shromáždění Kristova lidu, za dostačující lze pokládat sebeepochopení či sebe prezentaci daného společenství. Z velmi diferencovaných forem liturgické praxe současných církví, respektive společenství, která se pokládají za křesťanská, či z jejich dějin nelze abstrahovat určitý univerzální *ordo* a předkládat jej za normu, která předepisuje univerzální náležitosti liturgického slavení. Tento charakter předpisu mohou mít přinejlepším pouze normy založené na lokální (díleční) církevní tradici, a tudíž i platné jen v jejím rámci.<sup>35</sup>

Z jiného úhlu pohledu přistoupil ke kritice konceptu univerzálního *ordo* slavení eucharistie, který by si chtěl nárokovat i historickou platnost, Paul F. Bradshaw. Na základě výsledků kritického historického bádání zpochybňuje jednu ze základních představ moderního liturgického hnutí, totiž že existuje původní, nezaměnitelná a závazná liturgie rané církve a stejně tak i její jednotný teologický smysl, ke kterým se lze v rámci liturgické reformy a obnovy navrátit. Stejně tak nelze ve světle dochovaných pramenů obhájit myšlenku nepřerušené, ačkoli mnohdy zatemněné, kontinuity této původní, v jistém smyslu apoštolské liturgie rané církve. Pro takovou představu neexistuje v historických pramenech opora. Na jejich základě můžeme načrtnout pouze velmi všeobecné rysy s jistou mírou univerzální platnosti.<sup>36</sup>

Bradshaw vymezil deset pravidel či principů pro interpretaci dochovaných historických pramenů pro studium liturgické praxe rané církve, ve kterých se zračí i jeho kritický postoj k samotnému předpokladu nějaké původní, jednotné a všeobecné praxe slavení eucharistie.

Podle prvního pravidla je třeba vždy mít na mysli, že to, co je široce sdílené, není nutně nejpůvodnějším, a to, co se zdá být výjimkou, není nutně nejméně původním. Po dlouhou dobu vycházela moderní liturgická studia z předpokladu, že různorodé podoby bohoslužebného života křesťanů v prvních čtyřech stoletích církve vycházejí z jednoho společného pramene, jímž je Ježíšovo ustavující slovo, popř. praxe apoštolů. Následný nárůst různorodosti v praxi je důsledkem samotného rozvoje (vývoje) církve a působení různorodých lokálních vlivů a důrazů. Z takového předpokladu pak vycházelo přesvědčení, že to, co mají různorodé praxe v největší míře společné, je nejpůvodnější. Podle dostupných pramenů nicméně byly jak židovská, tak i raně-křesťanská praxe, které mají reprezentovat

<sup>35</sup> JOHNSON, Can We Avoid Relativism in Worship?, s. 140-141.

<sup>36</sup> Bradshaw svůj přístup shrnul a na rané období dějin křesťanské liturgie aplikoval v BRADSHAW, *The Search for the Origins*.

onen jeden společný pramen, pluriformní, rozmanité co do formy i teologických důrazů. Společné rysy jinak odlišných bohoslužebných tradic mohou být spíše důsledkem záměrné snahy o konformitu či výsledkem vědomého zájmu o odlišnou praxi, např. o synagogální praxi předčítání a výkladu Tóry ze strany raně křesťanských komunit na přelomu prvního století. Konečně, neobvyklé či jedinečné prvky určité tradice mohou naopak svědčit o původnější praxi, která odolala unifikačním či „vývojovým“ tlakům. Bradshaw se kloní k názoru Roberta Tafta, že raně křesťanská praxe byla původně velmi různorodá, postupně však docházelo k její unifikaci v rámci určitých ekleziálních center (Jeruzalém, Antiochie, Alexandrie, Milán, Řím), která pak naopak akcelerovala procesy, jež vedly k nárůstu odlišností mezi liturgickými praxemi těchto center. Zpochybnění předpokladu jednotné univerzální praxe slavení eucharistie v apoštolských počátcích církve a jeho nahrazení obrazem původní různorodosti a partikulárnosti liturgických forem slavení přispělo v Church of England mimo jiné k opuštění striktního bohoslužebného řádu, dosud vyjádřeného tradicí *Book of Common Prayer*, a k zavedení široce pojatého, vnitřně velmi variabilního pořádku.

Druhé pravidlo přehodnocuje význam tzv. konstantinovského obratu, který neznamenal radikální zvrat v dosavadní liturgické praxi, ale přispěl ve stejné míře k zesílení již existujících trendů i ke vzniku nových. V liturgických studiích byl dlouho kladen důraz na předěl mezi před-konstantinovským a po-konstantinovským obdobím v praxi církve. To je určitě platné pro proměnu vztahu křesťanských společenství k římské společnosti, k římskému státu i k římské (antické) náboženské praxi. Nicméně v liturgickém životě tento obrat spíše vytvořil specifické podmínky, které přispěly k tomu, aby některé dosavadní zvyky nabyly na významu a došly obecného uznání, jiné pak aby zanikly či živořily na periferii. Příkladem může být praxe denní modlitby, jak o ní svědčí Tertullián, Klément Alexandrijský či Cyprián. Zdá se, že původní praxi (disciplínu), kterou dokládají spisy zmíněných křesťanských autorů, zachovaly po konstantinovském obratu pouze řeholní komunity, které ji rozvinuly o specifický způsob užívání Žaltáře (*cursus, lectio continua*). Většina křesťanů se naopak přiklonila k mnohem volnějším formám, zejména k tzv. katedrální praxi. Jiným příkladem je liturgické porozumění času, resp. vyjádření vztahu mezi časem a věčností, historickými událostmi a eschaty. Struktura denní modlitby vyjadřovala postoj i praxi eschatologického bdění a modlitebního vyhlížení druhého příchodu Ježíše Krista a uskutečnění Božího království. Po-konstantinovské období s sebou přineslo věroučné zápasy a spolu s nimi zájem o konkrétní spásné události spojené s osobou Ježíše Krista i potřebu prosazovat pravověří prostřednictvím veřejného slavení těchto událostí či tajemství víry v rámci rozvinutého liturgického roku.



Ve třetím pravidle je zájem soustředěn na projevy autority. Autoritativně znějící prohlášení nejsou vždy zárukou jejich skutečně uznávané autoritativnosti. Některé dochované prameny, jejichž původci zastávali významné postavení v místních křesťanských komunitách (popř. centrech), akcentují určitou praxi či její teologický výklad natolik autoritativně, že po určitou dobu byla v liturgickém bádání tato praxe, resp. její výklad, pokládána za standardní. Příkladem takového pramene může být list římského episkopa Klémenta Římského křesťanům do Korinta, ve kterém prezentuje jednu z podob episkopálního hierarchického uspořádání společenství církve (biskup-presbyter), které bude později označeno za tzv. monarchický episkopát. Způsob, jakým Klément argumentuje v jeho prospěch a využívá k tomu starozákonní texty o hierarchické struktuře kněžské služby, však spíše svědčí o tom, že se snaží pro určitou lokální praxi (římskou, ale nejspíše i antiošskou) získat obecnější uznání. Tento proces ovlivnil utváření obřadů ordinace, za jejichž nejstarší a nejpůvodnější pramen byl pokládán text *Traditio apostolica*, přijatý za základní pramen pro reformu obřadů ordinace v ekumenickém kontextu ve druhé polovině 20. století.

Podobný kritický přístup vyžaduje dle čtvrtého pravidla také studium legislativních textů, které se týkaly liturgické praxe. Jejich kánony přinášejí spíše svědectví o praxi, kterou chtějí zakázat či nahradit, než o té, kterou chtějí zavést či podpořit. Příkladem tohoto pravidla může být jedno z nařízení místního koncilu ve Vaison (529), kterým má být zavedeno užívání aklamace/response Kyrie eleison. Nařízení svědčí o tom, jak obtížné bylo tuto inovaci v určité oblasti Galie zavést. Pokud dále existuje více výkladů o původu nějakého liturgického zvyku, pak podle pátého pravidla byl skutečný důvod jeho vzniku nejspíše již zapomenut, jak je to patrné na různosti biblických zdůvodnění struktury denní modlitby ve spisech křesťanských apologetů (Tertullián, Cyprián, Klément Alexandrijský). Ta však měla svůj původ nejspíše v prostém prolnutí starokřesťanské modlitební praxe s římským způsobem dělení dne.

Šesté pravidlo pak varuje před nekritickým přijímáním proklamovaného apoštolského původu, který si pro určitou liturgickou praxi nárokují tzv. starokřesťanské církevní řády (*church orders*), k nimž jsou řazeny *Didaché*, *Traditio apostolica*, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, *Testamentum Domini*, *Canones Hippolyti*. Je však velmi sporné, do jaké míry se v nich odráží skutečná praxe, nakolik reprezentují určité ambice svých tvůrců a redaktorů a nakolik jsou výsledkem několikagenerační kompilátorské práce a redakčního upravování, neboť podle sedmého pravidla jsou liturgické texty náchylné na dodatečné opravy a úpravy více než jiné literární prameny. Jedním z pramenů, na které lze toto pravidlo vztáhnout, je text *Traditio apostolica*, jehož kritická analýza dospěla k rozlišení přinejmenším

tří redakčních vrstev, zahrnujících až dvě století. *Constitutiones apostolorum* pak dokládají osmé pravidlo, které upozorňuje, že liturgické texty mohou být opisovány i dlouho po té, co přestaly být v praxi používány. Text Konstitucí byl uzavřen nejspíše ke konci 4. století a je výsledkem značné tvůrčí redakční práce s texty Didaché (7. kniha), Didaskálií (1-6. kniha) a Apoštolské tradice (8. kniha), přičemž zejména 7. kniha prezentuje velmi archaický styl židovské modlitební tradice.

Poslední dvě pravidla se zaměřují na význam kontextu pro adekvátní hodnocení pramenů, protože je v nich pozornost často výslovně věnována spíše jedinečným, novým či kontroverzním zvykům a praktikám, zatímco ostatní jsou přecházeny mlčením. Pokud je něco zmíněno v pramenech poprvé, neznamená to, že to dosud nebylo praktikováno. Pokud naopak není nějaký již známý zvyk výslovně zmíněn, neznamená to, že jeho existenci je třeba předpokládat. Toto pravidlo umožňuje proporčně hodnotit explicitní zmínky o určité praxi vzhledem k praxi, která je přecházena mlčením, neboť je pokládána za všeobecně známou či neproblematickou. V neposlední řadě je vždy třeba přihlídnout k literární formě jednotlivých pramenů, která ovlivňuje výběr i způsob popisu a výkladu prezentované liturgické praxe.<sup>37</sup>

Kritické výhrady vznesl P. Bradshaw rovněž na adresu zásady *lex orandi – lex credendi*, která v soudobé liturgické vědě vyjadřovala mimo jiné přesvědčení, že samotný obřad nese určitou jednotnou a všemi sdílenou teologickou výpověď. Této nekritické monistické tendenci čelí Bradshaw rozlišením několika rovin významu obřadu, které převzal z kontextu rituálních studií. *Privátní* rovina zahrnuje význam, který dávají ritu jednotliví účastníci obřadu. Jeho *oficiální* význam je doménou expertů, kteří ve výkladu obřadů uplatňují svoji odbornost. *Veřejnou* rovinu představuje všeobecně přijímaný význam obřadu, který může být i v rozporu s míněním expertů či příslušných autorit. Poslední, *normativní* význam vyjadřuje důsledek slavení pro sebehodnocení i pohled na svět. Představa jednotné a všeobecně sdílené teologické výpovědi vyjadřované liturgickým obřadem je přílišnou idealizací, která nerespektuje realitu liturgického slavení a její vnitřní, někdy i protikladnou významovou diverzitu.

### **Obrana konceptu obecného *ordo* a její možný význam pro CČSH**

S oběma prezentovanými kritickými přístupy ke konceptu univerzálního *ordo* se pokusil vyrovnat Maxwell E. Johnson.<sup>38</sup> Ve svém příspěvku akceptuje základ-

---

<sup>37</sup> BRADSHAW, Paul. Ten Principles of Interpreting Early Christian Evidence. In Paul BRADSHAW, Lawrence HOFMANN (eds.) *The Making of Jewish and Christian Worship. Two Liturgical Traditions*. Vol. 1. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. ISBN 0-268-01206-7, s. 3-21.

<sup>38</sup> JOHNSON, Can We Avoid Relativism in Worship?

ní výhrady vznesené Whitem i Bradshawem, ale právě v jejich světle přistupuje k obhajobě významu i trvalé platnosti Lathropova konceptu *ordo* liturgického slavení.

Je nicméně nepochybné, že „s velkou pravděpodobností nelze nalézt takovou věc jako čisté *ordo*, které existuje v nějaké idealizované podobě mimo svá velmi konkrétní, kulturní, ekleziální, jazyková a rituální vyjádření.“<sup>39</sup> S ohledem na značnou dějinnou i současnou různorodost těchto konkrétních vyjádření křesťanské bohoslužby je třeba vzít vážně pochybnost J. Whitea o možnosti nalézt jakýkoli obecný *ordo* a na něm založenou liturgickou teologii, které by adekvátně reprezentovaly a reflektovaly takovou diverzitu. Whitem formulovaná kritéria autenticity konkrétní liturgické praxe, charakteristická vysokou mírou inkluze, ale nemožňují rozlišit významnost dílčích prvků a forem liturgické praxe. Pokud by byla kupříkladu vztažena na římsko-katolickou liturgickou praxi, pak by na jejich základě musely být slavení eucharistie, adorace, půst či modlitba růžence pokládány za rovnocenné, mající stejnou liturgickou hodnotu. Kritéria rovněž neposkytují oporu pro teologické posouzení určité liturgické praxe, které je předpokladem jakékoli liturgické reformy či obnovy.

Bradshaw oprávněně kritizuje způsob, jakým se v rámci liturgické vědy často pracuje s historickými prameny tak, aby potvrzovaly předem vytvořené mínění. Jeho kritická práce s prameny s sebou přinesla větší respekt k různorodosti a bohatosti liturgického života rané církve. Nemůže však zpochybnit skutečnost, že tato variabilita, o které svědčí dochované prameny prvních staletí, se týkala především způsobu slavení „svatých věcí“, nikoli jich samotných. Lokální křesťanská společenství se od sebe lišila v tom, jak slavila to, co jim bylo společné. Křesťanský koupel, observance neděle (později výročních svátků), ústní svědectví o Bohu a jeho spáse, společné jídlo, modlitba díkůvzdání, pověřování službami *episkopé* a *diakonia* patřily k velmi obecným a stabilním strukturálním prvkům starobylé liturgické tradice.<sup>40</sup> Tento obecný řád liturgie (*pattern*) neměl a nemá mít homogenizační charakter. Naopak legitimuje rozmanité způsoby, jimiž byly, jsou a budou v dějinách církvemi rozvíjeny jeho základní struktury.<sup>41</sup>

Hledání věrohodné podoby obecných struktur liturgického slavení a jejich vztahu k tradiční ortodoxii je nezbytnou podmínkou pro pojetí liturgiky jako **teologické vědy**, k jejímž úkolům patří vedle deskripce liturgického života, která charakterizuje i metodologické přístupy historiků, sociologů či kulturních antropologů, také kritické hodnocení stávající liturgické praxe a preskripce praxe věrohodnější.

---

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 147 a 152.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 154.

Pokud nemůže být liturgická věda normativní, pak je třeba pochybovat o samotné možnosti či smysluplnosti liturgické reformy a směřování k viditelné konvergenci církvi.<sup>42</sup> Oprávněnost konceptu univerzálního či obecného řádu liturgického slavení spočívá právě v tom, že umožňuje tematizovat otázku normy, kontinuity, deformace i reformy křesťanské bohoslužby. Je dlužno ji také spojit s otázkou bazální křesťanské identity a její kontinuity v současných (západních) společnostech.<sup>43</sup>

Domnívám se, že koncept *ordo* v podobě, ve které jej recipoval ve svém textu Johnson po kritickém zvážení základních námitek, je nosný jak pro ekumenický dialog,<sup>44</sup> tak pro rozvoj dosavadní liturgické praxe ČČSH. Liturgický řád církve, reprezentovaný v současné době zejména Liturgií ČČSH (Dr. Karla Farského), Bohoslužebnou knihou s Lekcionářem a Agendou, je jednou z forem klasické západní liturgické tradice. Tvoří tedy základní kontext, ze kterého vychází porozumění této tradici, jejím dějinám i teologickým otázkám, které klade. Normativní koncept obecného *ordo*, který po kritické diskusi nabízí současná liturgická teologie, je vhodným teologickým nástrojem pro diferencované hodnocení dějin západní liturgické tradice a jejich jednotlivých složek (bohoslužba slova, slavení eucharistie, liturgický rok, liturgie hodin, křestní obřady, obřady ordinace apod.), pokusů o jejich reformu i dosavadní liturgické praxe ČČSH, která je jedním z plodů úsilí o obnovu a reformu římské liturgické tradice v 19. a první polovině 20. století. Zejména komplexnost, s níž koncept *ordo* nahlíží liturgickou tradici církve a její praxi, je výzvou pro celistvé chápání obnovy a rozvoje liturgického života, jak o tom svědčí debata v anglikánském společenství církvi, již jsem krátce představil. Poskytuje rovněž normativní vymezení rámce legitimní variability forem bohoslužebného života v kontextu ekumenickém i v samotné ČČSH. *Ordo* umožňuje založit tuto variabilitu na historicky poučené znalosti dějin jednotlivých složek západní liturgické tradice i teologických otázek kladených nad těmito dějinami. Vzhledem k současným diskusím o liturgické praxi utrakvistické církve v 16. století a jejím využití pro zdůvodnění některých návrhů alternativních bohoslužebných forem v ČČSH to mimo jiné znamená, že je třeba utrakvistické praxi nejprve porozumět v kontextu liturgického života v Evropě v období pozdního středověku, resp. humanismu (historické bádání), kriticky ji zhodnotit pomocí liturgicko-teologických zásad reprezentovaných konceptem *ordo* (liturgická teologie) a na jejich základě hledat možnosti teologicky legitimní tvůrčí recepce této praxe v součas-

---

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 154.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>44</sup> Srov. dvojčíslí časopisu *Studia Liturgica* 44 (2014) No 1-2, ve kterém byly publikovány základní příspěvky z konference *Societas Liturgica* ve Würzburgu roku 2013, věnované recepci zásad liturgické obnovy a reformy deklarovaných v textu *Sacrosanctum concilium* v jejich ekumenickém kontextu.

ném ekumenickém, kulturním a společenském kontextu života ČČSH (liturgická *poetika*?). Další rozvíjení liturgické praxe v ČČSH a její místní variability není tudíž otázkou eklektické recepce „alternativních“ bohoslužebných forem, ale historicky i teologicky poučené tvůrčí recepce klasické liturgické tradice v kontextu dosavadního liturgického řádu církve se stálým zřetelem k současnému životu lidí a k současné společnosti, k viditelné jednotě ČČSH i ekumenické konvergenci, aby tak v životě ČČSH stále nalézala své místo i viditelné vyjádření Pavlova liturgická zásada z 1 Kor 10, 16-17: Což není kalich požehnání, který žehnáme, společenstvím krve Kristovy? A což není chléb, který lámeme, společenstvím těla Kristova? Protože je jeden chléb, jsme jedno tělo, ač jsme mnozí, neboť všichni jsme toho jednoho chleba účastni.

# FARSKÝ, CÍRKEV, STÁT A DĚJINY

JAN ROKYTA

FILOSOFICKÁ FAKULTA, UNIVERZITA PARDUBICE

FACULTY OF ARTS AND PHILOSOPHY, UNIVERSITY OF PARDUBICE

rokyta.jan@centrum.cz

## Farský, the church, state and history

**Abstract:** This article talks about a relationship between The Church and The State from the theological point of view of the Czech modernistic theologian Karel Farský: the First Patriarch of The Czechoslovakian Church. The article deals with his literary and educational work. The first part deals with his view of The State, its form and its relation to the religion. For modernistic theology: the history is an important source of the reasoning. The second part of the article is a confirmation of a relation between a church institution, the state and understanding of Czech history in Karel Farský's work.

**Keywords:** Karel Farský; church; state; modernistic theology

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 38 – 48.

*„Kristus mluví o svobodě ducha. Takovýmto činem se svoboda ducha přímo vychutnává.“*

B. Lohniský: *Farský - Životopisná meditace*

**T**ématem článku je pojetí vztahu církve a státu v teologickém myšlení českého modernistického teologa a prvního patriarchy církve československé doktora Karla Farského. Článek se věnuje průřezu jeho knižní a osvětovou tvorbou. Pro pojetí modernistické teologie jsou dějiny důležitým zdrojem argumentace. Druhou částí článku je prokázání vztahu mezi církevní institucí, státem a pochopením českých dějin v díle Farského.

## Církev a stát

Pro Farského jsou otázky kladené ohledně sepětí církve a státu nesmírně důležité. Nejenom ponejprve z hlediska nápravy římskokatolické církve, ale posléze i z hlediska existence církve nové. Ve své podstatě zavrhuje myšlenku, že by náboženství bylo věcí soukromou. Proklamování této myšlenky ve veřejném politickém životě je pro něj pouze prázdné heslo. Nejedná se však pouze o historii, pro Farského toto platí v každé době: *„A přímo osudně vymstilo se heslo sociálně-demokratické, že náboženství je věcí soukromou.“*<sup>1</sup> Náboženství zasahuje jak do sociálního, tak

<sup>1</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 320.

politického života. Náboženství Farský váže k rovině osobního svědomí, což přesahuje i do roviny sociální a kulturní. V kontextu roku 1919 dodává, že právě v době militaristů a bolševiků je osobního svědomí nejvíce zapotřebí.<sup>2</sup>

Pro Farského dále existuje rozpor mezi církví ve smyslu institucionálním a na straně druhé samotným rozměrem náboženským. Tento rozpor je mu přímo symbolizován na jedné straně Římem a na straně druhé evangeliem.<sup>3</sup> Farský píše: „*Jiný je pojem Kristova čili křesťanského náboženství z Kristových evandélií v Bibli (odlišný ve čtvrtém evandéliu od prvních tří), jiný je pojem křesťanství u apoštola Pavla, jinak pojali je v císařském starověku v Římě, jinak v Řecku, jinak rozuměli mu chtěli středověcí barbaři, jinak si je upravili a formulovali národové orientální... jinak jsme se mu snažili rozumět my v Husovi a v Českých bratřích.*“<sup>4</sup> Velice dobře si uvědomuje rozdíl mezi určitou podstatou křesťanství, spočívající na evangeliijním, christocentrickém základu, a historicky podmíněnou formou, jež může mnohdy procházet velice silnou krizí.<sup>5</sup> Na počátku 20. století se tak profilují dvě představy křesťanství. První pojímá křesťanství jako dynamické a stále se vyvíjející. Druhá potom jako neměnné, věčné a dogmatem svázané učení.<sup>6</sup>

Úvahy o římskokatolické církvi, zvláště z institucionálního úhlu pohledu, jsou Farskému nejenom teologickou záležitostí. Mají svůj dopad na praktické fungování církve, pro Farského mnohdy s bolestným osobním rozměrem. Církevnímu poslání Říma pak rozumí Farský výlučně ve smyslu politické nadvlády nad národy a majetkovým právem.<sup>7</sup> V tomto ohledu chápe Řím nejenom jako centrum kultu, ale především jako mocenské centrum.<sup>8</sup> V žádném případě nemůže pro Farského přijít církevní reforma iniciovaná snahou centralizovaného Říma, právě pro jeho mocenský charakter. Ve svém náhledu na náboženství Farský nikdy neodděluje stránku politickou od stránky religiózní a pravděpodobně se domnívá, že to, ať v pozitivním nebo negativním smyslu nejde.

Obdobným způsobem pak dějiny interpretují i jeho blízcí souputníci jako Emil Dlouhý-Pokorný. Římskokatolickou církev pojímá Emil Dlouhý-Pokorný jako absolutistickou strukturu, kde papežství zabraňuje jakémukoliv pokroku a změně. Rýsuje přesnou kontinuitu v dějinách, kde reformní úsilí českého duchovenstva jeho

<sup>2</sup> FARSKÝ Karel. *Český problém církevní*. Nakladatel Ant. Hajn, Praha 1919, s. 8-12.

<sup>3</sup> *tamtéž*, s. 7.

<sup>4</sup> FARSKÝ Karel. *CČS Stručné informace o náboženských názorech a organizaci církve československé*. Blahoslav, Praha 1929, s. 7.

<sup>5</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém*. Praha 1924, s. 28.

<sup>6</sup> MAREK Pavel. *Apologetové nebo kacíři?* Gloria, Rosice u Brna 1999, s. 12.

<sup>7</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 15.

<sup>8</sup> *tamtéž*, s. 59.

doby spadá spolu s českou reformací do jedné navazující linie. S ní je pro něj spjatý pokrok sociální, hospodářský a mravní.<sup>9</sup> Lineární pojetí dějin jako pokroku a směřování ke svobodě a národní emancipaci je možné rozeznat i ve výtvarné podobě tiskovin. Například *Naše svoboda*, příloha *Českého zápasu* má ve své hlavičce lineární zobrazení Hus – Komenský – Havlíček – Masaryk, jímž vyjadřuje kontinuitu.

Farský používá pro pochopení církevní praxe, nejenom však té soudobé, pojem klerikalismus. Obecně se jím snaží vystihnout za prvé překračování prostoru vymezeného náboženským posláním církve a ve druhé rovině je Farskému klerikalismus mnohdy ztotožněn s pojmem katolicismus. Přistupuje k pojmu klerikalismus jako hodnotově zabarvenému, ovšem s jedním podstatným rozdílem. Autor pojmu „klerikalismus“, Léon Gambetta, jej na půdě francouzského parlamentu používá ve smyslu označení nebezpečí pro třetí republiku a její státní zřízení. Farský s pojmem „klerikalismus“ operuje v obecném smyslu nebezpečí pro český národ, přistupuje pro něj ovšem ještě jedna rovina, odlišující jej od „volnomyšlenkářů“ francouzského ražení. Zde je nutné nezapomínat, že oproti Německu nebo Francii byla v Rakousku struktura státu s katolicismem plně identifikována.<sup>10</sup> Klerikalismus je Farskému nebezpečím pro samotnou církev, kterou v tom okamžiku chápe neinstitucionálně: „*Proti projevené obavě z klerikalismu ve straně i proti útokům klerikálním budiž konstatováno, že jsme zásadně proti každé církevní nadvládě, proti jakémukoliv zneužívání náboženství k prospěchům politickým čili proti každému klerikalismu, ať katolickému či evangelickému nebo židovskému. Vímeť přece velmi dobře z našich i cizích dějin, že každý klerikalismus přivodí nakonec úpadek kultury a národa.*“<sup>11</sup>

Pro úplnost je nutné poznamenat, že propojení a spříznění katolického modernismu s politickým hnutím a křesťansko-sociálním proudem bylo vnímáno též negativně, tentokrát však vysokými církevními kruhy.<sup>12</sup>

Jeden z důležitých rysů papežství a římského katolicismu, vedle imperiálního myšlení a klerikalismu, je podle Farského nemožnost se reformovat.<sup>13</sup> Farský uvažuje daleko více v intenci střetnutí mezi dvěma navzájem odlišnými entitami, například českým národem na jedné straně a papežstvím na straně druhé, než v intenci reformního snažení, z církve vycházejícího, s určitými českými národními specifiky. Typickou formulaci Farský volí, když píše o střetnutí na Bílé hoře: „... tyto

<sup>9</sup> MAREK Pavel. *Emil Dlouhý-Pokorný*. CDK, Brno 2007, s. 205 – 206.

<sup>10</sup> *Teorie a praxe politického katolicismu 1870 – 2007*, ed. MAREK Pavel, CDK, Brno 2008, s. 79.

<sup>11</sup> FARSKÝ Karel. *Český problém církevní*. Nakladatel Ant. Hajn, Praha 1919, s. 5.

<sup>12</sup> MAREK Pavel. *Apologetové nebo kacíři?* Gloria, Rosice u Brna 1999, s. 50.

<sup>13</sup> FARSKÝ Karel. *Z podejha*. Praha 1921. s. 9.



*dva ideové světy sobě odporne...*<sup>14</sup> Přisoudit Farskému úzké soustředění pouze na římskokatolickou církev by však bylo deformující zjednodušení. Pro Farského totiž pojem „klerikalismus,“ nabývá daleko širší podoby. Ve vztahu státu a náboženství hraje Farskému, stejně jako jiným reformistickým kněžím, ústřední úlohu škola. Pro dějiny náboženství v českých zemích je Farskému znakem mizející svobody omezení působnosti různých konfesních škol a zaměření se výlučně na jednu konfesi. V dějinách náboženství, a to nejenom v českých zemích, Farský přikládá velký význam škole, a to škole s konfesním charakterem.<sup>15</sup>

V rovině biblické pak Farský pojímá vztah Krista ke státu jako rozluku.<sup>16</sup> Vyvozuje závěr, že rozluka římské církve od státu není možná bez rozluky člověka/občana od Říma.<sup>17</sup> Počátek vnitřní rozluky českého lidu od církve římské vidí v činnosti Husově a jakoby posvěcena je chápáním jeho smrti v Čechách. Kalich je pak Farskému symbolem nové církevní organizace.<sup>18</sup>

Sama Jednota duchovenstva se postavila za požadavek odluky církve a státu, která měla garantovat autonomní vývoj. Ve vymezování se vůči státu zde zaznívá obava z možnosti návratu k poměrům za Rakouska a snaha o nastolení korektních vztahů.<sup>19</sup> Program Jednoty je zcela jasně i vizí vnitřního zdemokratizování římskokatolické církve, zahrnující následovně i nápravu křivd způsobených Čechům ze strany Říma, tak i Němců a rakouských vládních kruhů.<sup>20</sup>

Na okraj je nutné poznamenat, že dorozumění mezi církví a moderní demokracií jako státní formou však nebylo úplně nemožné. Teoretickou bází zde mohlo být znovobjevení tomistické nauky o státu, která považovala státní formy za hodnotově neutrální, popřípadě pokus Lva XIII.<sup>21</sup>

Farský rozlišuje a používá pojem „křesťanství politické“, které v sobě obsahuje politický prvek, v jeho případě rozhodující, a to daleko více než prvek náboženský, odpovídající Kristovu učení. Souzní zde na jedné straně institucionální podoba církve a dezinterpretace Písma, se státem, mocí a násilím na straně druhé. Farský tvrdí: „*Čím byla lavice a hůl na zámku pro tělesný strach, tím byla kazatelna a zpovědnice v kostele pro pěstování hrůzy duchovního poddanství.*“<sup>22</sup> Politické křes-

<sup>14</sup> *tamtéž*, s. 9.

<sup>15</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 75.

<sup>16</sup> *tamtéž*, s. 6.

<sup>17</sup> *tamtéž*, s. 34.

<sup>18</sup> *tamtéž*, s. 34.

<sup>19</sup> MAREK Pavel. *České schizma*. Gloria, Rosice u Brna 2000, s. 36.

<sup>20</sup> *tamtéž*, s. 35.

<sup>21</sup> MAIER Hans. *Revoluce a církev*. CDK, Brno 1999, s. 183.

<sup>22</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav

ťanství je podle Farského nesené především Německem, a to v jeho tažení proti východu. Německému národu přičítá osvojení si starořímských schopností organizovat stát, které se Němci naučili od římské církve, pro Farského z hlediska státoprávního dědičky římského imperiálního státu. Především Karel Veliký je římské církvi takto zavázán. Německému národu přisuzuje *Drang nach Osten* jakožto přirozené bytostné směřování, přičemž tažení na východ vždy ovlivňovalo a ovlivňuje slovanské obyvatelstvo.<sup>23</sup> Pro Farského je zde paradox organizace státu, neboť pro nedostatek státní organizace Slované podlehli soustavnému a organizovanému náporu christianizace. Christianizace však není pouze křesťanskou misí, protože je mu šířena římskými biskupy, jimž je myšlenka imperiálního podmaňování, vládnutí a ovládání bytostně vlastní.<sup>24</sup> Farský tvrdí: „*Neboť my stěží můžeme zvátí křesťanstvím jisté formy životní od vrchnosti pode jménem křesťanství prikazované a násilně zaváděné.*“<sup>25</sup> Pro Farského je pak evangelium z teologického hlediska podrobováno mocenským praktikám instituce: „*Církev římská vytvořila si dějinné křesťanství po svých právních zásadách a podrobila Krista Spasitele i Boha svému řádu právnímu.*“<sup>26</sup>

Částečně u Farského, především pak u Dlouhého-Pokorného lze rozeznat delší debatu nad související otázkou germanizace českých zemí, potažmo nad povahou české státnosti. U Dlouhého-Pokorného řešený problém nabývá rozměru národního i v oblasti náboženské. Čeští bratři pro něj představují více česky uvědomělou skupinu, než novoutrakvisti, v tomto ohledu pro něj pod silným německým vlivem<sup>27</sup>, přičemž stereotyp „nevlastenectví“ římských katolíků je u něj častý. Léta před Bílou horou Dlouhý-Pokorný interpretuje jako léta nevráživosti vůči germanizaci, přičemž její aktéry spatřuje též v luteránech.<sup>28</sup> U Farského tento prvek

absentuje nebo je zastřený, v konečném důsledku však činí pouze rozdíl mezi klerikalismem a svobodou svědomí.

Obdobným způsobem, ve stejném dějinném úhlu pohledu, Farský interpretuje cyrilometodějskou misii, jakožto záležitost nábožensko politickou, již kvůli územní poloze Čech na pomezí sféry vlivu Byzance a Říma. Uznává tak cyrilometodějství jakožto pouhou dějinnou epizodu, byť tak činí s určitou lítostí.<sup>29</sup>

Praha 1924, s. 173.

<sup>23</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém*. Praha 1924, s. 7.

<sup>24</sup> *tamtéž*, s. 8-9.

<sup>25</sup> *tamtéž*, s. 16.

<sup>26</sup> FARSKÝ Karel. *Postily*. Blahoslav, Praha 1952, s. 357.

<sup>27</sup> DLOUHÝ-POKORNÝ Emil. *Germanisace čsl. národa*. Blahoslav, Praha 1930, s. 13.

<sup>28</sup> *tamtéž*, s. 15.

<sup>29</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém*. Praha 1924, s. 11.

Farský již ve svém reformním období nikdy nevystoupí z celistvého chápání římskokatolické církve, která je podle něj v konečném důsledku pouze mocenským centralistickým komplexem, vždy směřujícím k absolutistické moci. Centralizace církve však s sebou nese určité problémy. Farský nastiňuje paradox: „*Osvědčilo se tenkrát jako dnes, že nejučinnějšími oporami Říma jsou kněží, kteří jsou s Římem v rozporu, protože Řím tak, jak oni jej představují, není pravý Řím, a je lidem snesitelný.*“<sup>30</sup> Vztah vlastních laiků k římskokatolické církvi Farský nazývá otročským, neboť v něm absentuje svoboda, svědomí a vnitřní víra. Pro Farského je v jeho době jeden z hlavních úkolů církve československé, který však takto explicitně nezformuluje, zabránit upadnutí statisíců římských katolíků, znechucených počínáním církve, do bezvěrectví.<sup>31</sup> Farský říká: „*Nová církev musí se snažiti získati co nejvíce toho křesťanství prvotního, čistě a pouze Kristova. Ono zase nezůstane čistě a pouze Kristovo. Ono bude mít známky předešlého dějinného křesťanství na sobě... K tomuto křesťanství přistupuje charakteristika vlastní dějinné kultury národní... Tak v křesťanství českém a československém nebude moci scházeti prvek slovanství, ale bude musit být vyjádřen i husitstvím i česko-bratrstvím... Jádrem však musí zůstati v něm evangelium Kristovo, nikoli řecké nebo římské... nýbrž to pouhé krásné evangelium Kristovo.*“<sup>32</sup>

## Dějiny a stát

Kristovo panství má již i svojí přítomnost a Farský klade důraz na přítomnostní rozměr Božího království. Důležitou se tedy logicky jeví otázka vlády Kristovy i mimo církev. Farský rozhodně popírá směr uvažování, jenž Zdeněk Trtík nazývá christologií státu, kde se stát proměňuje v Kristovu obec a zakládá se na idealizaci státu.<sup>33</sup>

Jako určitý klíč k výkladu náboženských dějin Farský volí návrat až do předkřesťanské doby, kde odděluje od sebe na jedné straně pofiderní podobu christianizace, jež se týká pouze vnějších forem křesťanství, v tomto případě historického, dějinného a na druhé straně podle Farského skutečnou podstatou křesťanství Kristova.<sup>34</sup>

Pro Farského je klíčovým problémem českých dějin vláda Habsburků ve střední Evropě, kterou interpretuje striktně optikou absolutismu, a to již v 16. století.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924.* Blahoslav Praha 1924, s. 197.

<sup>31</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém.* Praha 1924, s. 26.

<sup>32</sup> FARSKÝ Karel. *Postíly.* Blahoslav, Praha 1952, s. 357.

<sup>33</sup> KADEŘÁBEK V., TRTÍK Zdeněk. *Život a víra ThDr. Karla Farského.* Blahoslav, Praha 1982, s. 179.

<sup>34</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém.* Praha 1924, s. 3.

<sup>35</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924.* Blahoslav Praha 1924, s. 77.

Farský, stejně jako část reformistického duchovenstva kladou moment absolutistické vlády do počátku nástupu Habsburků do střední Evropy, a to nikoliv pouze jako střet koncepcí se stavovským státem, ale jako určující koncept vlády. V období Maxmiliánově činí Farský výjimku, odkazovanou na zákonnost tehdejší doby. Do značné míry je Farský zaměřen pouze na české země a nebere v potaz i kontext tehdejší Evropy. V něm je nutné uznat například Rudolfův majestát jako nejliberálnější náboženský zákon v Evropě té doby.<sup>36</sup> Farský úzce propojuje na českém území hierarchické pojetí církve, dějiny římskokatolické církve, dějiny Habsburské monarchie a absolutistického pojetí státu, neboť podle něj nejdou od sebe jako historické jevy spolehlivě oddělit.<sup>37</sup>

Obdobné uvažování o vztahu křesťanství a státu se objevuje i u jiných modernistů a jejich předchůdců. Antonio Rosmini si jasně uvědomoval, že církev je paradoxně nejvíce nesvobodná tam, kde se absolutisticky organizované státní útvary prohlašují za katolické.<sup>38</sup>

Farský činí rozdíl v povaze křesťanství na českém území. Původní podoba je podle něj slovanská a potažmo česká, nucená se bránit křesťanství římskokatolickému, jemuž přisuzuje imperialistický charakter. Podle Farského se tento konflikt plně promítá do osoby Metoděje a osudu další slovanské misie na našem území. U svatého Václava vidí Farský spíše kompromisní výměnu náboženskou a mravní za zajištění existence národa. Kontinuitu slovanské náboženské kultury však Farský vidí v řádech staletí,<sup>39</sup> což je v tomto ohledu nadnesené. Rok 1092 považuje za zničení posledních pozůstatků národního kultu. Povýšení českých zemí na království od papeže Inocence III. znamená mu podřízení se papežské moci.<sup>40</sup>

Jako „charakteristiku duše“ českého národa Farský jmenuje těžké podrobování se autoritě, hloubavost, a to i v náboženských otázkách a svobodomyšlnost. Historickým specifíkem českého mesianismu bylo propojení víry v národní vyvolenost s myšlenkou náboženskou, což v husitství dosáhlo kulminačního bodu.<sup>41</sup> Farský uvažuje obdobně, co se týká specifičnosti českého národa a poslze jeho úlohy. O této specifičnosti tvrdí: „*Národ československý má svou vlastní zvláštní duši, svou samostatnou mentalitu, od jiných odlišnou.*“ Do specifičnosti českého národa pak řadí i husitství a české bratry.<sup>42</sup> Farský vyjadřuje paradox, vyplývající z jeho po-

<sup>36</sup> *Problém tolerance v dějinách a perspektivě.* ed. MACHOVEC Milan. Academia, Praha 1995, s. 59.

<sup>37</sup> FARSKÝ Karel. *Náboženství v národě československém.* Praha 1924, s. 25.

<sup>38</sup> *Živý odkaz modernismu.* ed. KUČERA Z., KOŘÁLKA Jiří, LÁŠEK Jan Blahoslav. L. Marek, Brno 2003, s. 132.

<sup>39</sup> FARSKÝ Karel. *Z pode jha.* Praha 1921, s. 7.

<sup>40</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924.* Blahoslav Praha 1924, s. 19.

<sup>41</sup> ŠMAHEL František. *Idea národa v husitských Čechách.* Argo, Praha 2000, s. 93.

<sup>42</sup> FARSKÝ Karel. *Z pode jha.* Praha 1921, s. 4-5.

jetí náboženství. Římský katolicismus, zvláště díky rekatolizaci, zůstával pro Čechy cizím a pouze na formální rovině. Své vlastní náboženství Češi odvrhli nebo na ně zapoměli a formální nucená podoba římského katolicismu mizí po vzniku republiky a osamostatnění. Farský tedy formuluje paradox: „*Co vlastně Čechům zůstává?*“<sup>43</sup> Jediná možnost pro Farského je odpolitizování římskokatolické církve, které on nazývá „odrakouštění“. Pouze v takovém případě může církev být skutečně ve spojení s Kristem a nikým jiným.<sup>44</sup>

Pro uskutečnění všech národních ideálů se pro Čechy otevírá cesta teprve státním převratem.<sup>45</sup> Farský píše: „*Národ československý žil od staletí jaksí pouze duševně, nevtěleně, bez organismu hmotného, jímž jest národu útvar samostatní. Přirozeno, že duchovní život národa, vtělený ve vlastní stát, musí nabývatí nových zřetelnějších forem... duši národa československého plně vtěliti ve stát československý, toť naším úkolem v přítomné době.*“<sup>46</sup> Farský uvažuje o českých dějinách jako o kontinuálním boji za svobodu: „*Vždyť tisíciletý zápas národa československého o bytí a nebytí a o svobodu je v podstatě zápasem o vysvobození z duchovního i hmotného jařma, kterým spoutalo a podmaňovalo si národ církevní panství římské.*“<sup>47</sup> Nechápe ovšem stát a národ v mravním a morálním vakuu. Tvrdí po vzniku republiky, že největším nedostatkem charakteru československého národa po vzniku republiky je nedostatek náboženského přesvědčení a náboženského života.<sup>48</sup> Farský mluví o bankrotu mravní výchovy národa, kterou až doposud obstarávala římská církev.<sup>49</sup> Nechápe náboženství pouze v rovině „intimního“ niterného života jednotlivce, ale jako součást procesu, podílejícího se na formování a udržování společnosti a jejího života. Farský zde nedělá ve svém pojetí státu, národa a náboženství striktní rozdíl mezi *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*. I společenské instituce, které nejsou spontánní, potřebují ke svému životu další podněty a ovlivnění.

Jako určitý střed českých dějin vidí Farský Husa, husitství a především Jednotu bratrskou. V husitství vidí Farský jako hlavní jeho kulturní rys, a to je nutné zdůraznit, snahu o zpravdivění kultury nábožensko-církevní. Farský však nezdůrazňuje výlučně kulturní stránku, ale též sociální. Zde správně chápe sociální rozměr husitství jako vycházející z náboženského základu.<sup>50</sup> Zasazuje husitství do širšího histo-

<sup>43</sup> *tamtéž*, s. 10.

<sup>44</sup> *tamtéž*, s. 11.

<sup>45</sup> *tamtéž*, s. 5.

<sup>46</sup> *tamtéž*, s. 4.

<sup>47</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 318.

<sup>48</sup> FARSKÝ Karel. *Z pade jha*. Praha 1921, s. 6.

<sup>49</sup> *tamtéž*, s. 14.

<sup>50</sup> *tamtéž*, s. 8.

rického kontextu, kde nalézá určité dějinné směřování: „... protestantské myšlenky vůči církvi shledáváme skutečně v podstatě vysloveny už mistrem Janem Husem, jehož stoupenci ve století 16. fakticky velkým dílem přestoupili k protestantství. A spojeným českým církvím protestantským naší doby dlužno jen vysloviti uznání, že ve formě bratrského novoutrakvismu vracejí se na základě české konfese z r. 1575 k staré, byť i ne zcela původní české své tradici.“<sup>51</sup> Zpracování Farského chápání české reformace je však nutné na širším prostoru. Dějinná reminiscence na husitství i filozofický obzor modernismu daly vyrůst myšlenkám na regionalizaci církevní správy v rámci katolického modernismu a dále důrazu na kolegiální ideu v rámci biskupského zřízení, včetně určité formy volby biskupů. K dalším prioritám patří především prvek národního jazyka v liturgii.<sup>52</sup>

Odkaz na Husa se objevuje i v myšlení dalších postav českého duchovenstva, uvažujícího v modernistické linii. Husa jako určitého iniciátora ideové a částečně strukturální reformy římskokatolické církve, která je nutná i v jeho době, vyzdvihuje například J. Š. Baar. Klade však zřetelnou diskontinuitu mezi Husa a husitství.<sup>53</sup>

Josefinismus a Josefa II. interpretuje Farský jako centralistické a germanizační směřování, jeho snahy odstranit v rovině náboženské všechny předsudky, fanatismus a duševní otroctví potom jako částečně pragmatickou snahu nepobouřit obyvatelstvo. Na straně druhé upozorňuje na patent z roku 1782, utvrzující Josefovu vizáž katolického panovníka. U Josefa II. rozeznává plné a až pragmatické pochopení provázání politické a religiozní stránky ve státě,<sup>54</sup> což se Farskému projevuje například v Josefově rušení klášterů.<sup>55</sup>

Toleranční patent Farský vykládá jako nutný ústupek centrální vlády, neboť v Čechách zůstávala část obyvatelstva na nekatolické straně. Farský zde používá termín „staré husitství“, pod nímž se mu skrývá nejenom utrakvismus, ale i pozůstatky Jednoty nebo luterství. Činí tak bez rozlišení, přičemž jako synonymum používá „tajné nekatolictví“. Farský se znalostí detailů popisuje nejružnější náboženské skupiny v Čechách, které po vyhlášení tolerančního patentu vyšly na veřejnost. Odkazuje jejich kořeny k bývalé Jednotě bratrské.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> FARSKÝ Karel. *Český problém církevní*. Nakladatel Ant. Hajn, Praha 1919, s. 15.

<sup>52</sup> KUČERA Zdeněk. *Hoře a milost*. L. Marek, Brno 2001, s. 22.

<sup>53</sup> MAREK Pavel. *Církevní krize na počátku první československé republiky (1918 – 1924)*. L. Marek, Brno 2005, s. 178.

<sup>54</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 193.

<sup>55</sup> *tamtéž*, s. 205.

<sup>56</sup> *tamtéž*, s. 216.

Josefinské reformy Farský klade do přímé souvislosti s Francouzskou revolucí<sup>57</sup>, což v historickém kontextu není možné prokázat. Rozdíl centralizované říše oproti politickým mechanismům Francouzské revoluce je značný. Těžiště rakouského osvícenství je v praktickém činu. K filosofické výzbroji francouzských volnomyšlenkářů rakouské osvícenství nic dalšího podstatného nepřidává.<sup>58</sup> Dále jsou Farskému josefinské reformy reakcí na rozbuzení církevní moci.<sup>59</sup> Do značné míry se ovšem v dějinném kontextu svárů hierarchické církve a absolutistického státu, paradoxně oproti jinému uvažování Farského, ztrácí důraz na aktivitu obyčejných lidí, právě v období před Tolerančním patentem představovanou sebranými peticemi vesnického obyvatelstva, které dokládají přesvědčení, že náboženské svobody se jim dostane tím, že se o ni budou hlásit a před vládou ve Vídni ji prokazatelně a pevně chtít.<sup>60</sup>

Samotný josefinismus je Farskému etapou církevních dějin, byť pro svůj příklad důležitou, v konečném důsledku však ve srovnání s římskokatolickým církevním absolutismem pouhou etapou. Nakonec pro Farského vítězí církev nad státem. V hodnocení dalšího období dějin Čech, samozřejmě Čech jako součásti Rakouské říše, Farský hodnotí koexistenci státu a církve, přinášející *status quo*. Zde vidí jako rozhodující vliv kancléře Metternicha.<sup>61</sup> I svobodu náboženského vyznání z roku 1848 pojímá v konečném důsledku jako iluzorní.<sup>62</sup> Konkordát je Farskému pouze vyrovnání se především státu s poznáním, že absolutistický model vlády státu nelze nastolit bez pomoci církve, pouhými silami státního aparátu. Na straně státu pak konkordát z roku 1855 interpretuje jako i určitou záštitu pro samotný stát.<sup>63</sup>

## Závěr

Pro Farského nejsou dějiny pouze vzdálenými historickými událostmi. Dějiny ovlivňují naprosto jasně dnešní dobu. V dějinách nachází určitou kontinuitu. Jeho pohled na církevní dějiny se nesoustřeďuje na přesně daná, pozitivisticky pojatá fakta. Úhel pohledu, jímž na dějiny pohlíží, je soustředění se na otázky hierarchie,

<sup>57</sup> *tamtéž*, s. 219.

<sup>58</sup> *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. ed. MACHOVEC Milan. Academia, Praha 1995, s. 99.

<sup>59</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 219.

<sup>60</sup> *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. ed. MACHOVEC Milan. Academia, Praha 1995, s. 115.

<sup>61</sup> FARSKÝ Karel. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Blahoslav Praha 1924, s. 238.

<sup>62</sup> *tamtéž*, s. 240.

<sup>63</sup> *tamtéž*, s. 249.

ovládání, imperiální moci, svobody. Na římskou církev se dívá jako na hierarchickou, mocenskou instituci, bez možnosti vlastní nápravy. Jeho pohled je samozřejmě ovlivněný vlastní zkušeností, nabývá však mnohde až přílišné bolestnosti.

*Autor je hluboce zavázán emeritnímu biskupu Štěpánu Kláskovi za pečlivé zhlédnutí celého článku a laskavé připomínky, které zlepšily srozumitelnost textu.*



# KŘÍŽ JAKO PRINCIP KŘESŤANSKÉ IMAGINACE NA ZÁKLADĚ DÍLA C. S. LEWISE

BARBORA ŠMEJDOVÁ

KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
CATHOLIC THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*barbora.smejdova@email.cz*

## The Cross as Principle of Christian Imagination in the Works of C. S. Lewis

**Abstract:** The basic characteristic of Christian faith is its anchoring in Trinitarian dogma, which is the ground of understanding the created universe as a unity in diversity and diversity in unity. Thanks to this, Christians are able to obtain a complex view of the world in all of its varieties. The paper aims to show that this bipolar paradox is the basic principle of Christian imagination. This kind of imagination lies in the background of each Christian testimony to the outer world. Christian faith is not reductive, but it involves the wholeness of the created world. The character of Christian imagination has been described in the work of C. S. Lewis. On this basis, we can notice that Christian imagination is Christocentric and Christ's cross is its principal symbol. The vertical level of the cross symbolizes the relation between heaven and earth, between high and low imagination or, in other words, between myth and reality. The horizontal level symbolizes the diversity of creation and all possible views on it. Last but not least, Jesus Christ on the cross is the full revelation of God. Following Christ, one should not conceive his or her life as an expression of him or herself, but rather as the imitation of the Creator.

**Keywords:** C. S. Lewis; Imagination; Art and Theology; Fundamental Theology; Testimony  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 49 – 63.

Křesťanská víra je často v očích nevěřících, ale i mnohých věřících obviňována z toho, že brání dnes tak populárnímu životu naplno. Omezuje nás svými morálními příkazy, údajně nás nutí jednat proti našim základním instinktům a nedovolí nám pohodlně splynout s moderním životním stylem. Jedním z hlavních úkolů fundamentální teologie a snad i každého, kdo chce vydávat svědectví o Kristu v dnešní době, je proto ukázat, že tomu tak není. Křesťanská víra nabízí pohled na svět, který není ochuzen o nic dobrého, co moderní život poskytuje. Do konce můžeme říct, že křesťanství nabízí ten nejbarvitější a nejrozmanitější obraz skutečnosti, který lze v lidském životě spatřit. Všechny další alternativní cesty nejsou z podstaty nesprávné, ale nějakým způsobem pravdu redukuje, a tím plnému lidskému životu nakonec brání.

Tato myšlenka stojí i na pozadí díla C. S. Lewise. Ten se ve svých básních, příbězích a populárně vědeckých knihách snaží ukázat, že křesťanství nejen pozvedává duchovní život člověka, ale také vede k plnějším a intenzivnějším prožíváním

světa smyslového. Takové tvrzení asi nejlépe krystalizuje v jeho pojetí ráje.<sup>1</sup> Sám Lewis poukazuje na skutečnost, že běžné představy ráje nejsou mnohdy příliš přitažlivé. Většinou je věčný život popisován formou negace. Je vnímán jako místo, které je tak povznesené nad naši běžnou zkušenost, že se z něj nakonec stává prostor bez materie, časové dynamiky a tudíž i beze všeho, co nám v tomto životě přináší potěšení.<sup>2</sup> Taková představa ráje je těsně svázaná s pojetím samotného křesťanství, které může být vnímáno jako vytržené ze světa do prostoru nezáživné uniformní nehybnosti. Jednou ze snah C. S. Lewise je takový obraz rozbourávat. Z toho důvodu přichází s opačným důrazem a ukazuje, že křesťanský ráj je něco intenzivnějšího a skutečnějšího než materiální prostředí obklopující nás v tomto životě. Abychom vůbec byli schopni prožitku ráje, nemůžeme být pouhou nehmotnou abstrakcí, ale spíše naopak. Musíme se stát opravdovějšími, než jsme teď: „Jestliže tělo a krev nemohou zdědit Království, není tomu tak proto, že jsou příliš hmotné, příliš živočišné, příliš výrazně odlišné..., vždyť jsou ve skutečnosti nadmíru chatrné, převelice přechodné, příliš přízračné.“<sup>3</sup> Podobným způsobem jako převrací představu o ráji, autor ukazuje, že křesťanství nabízí již na tomto světě život, který nepostrádá nic dobrého, co nabízí materiální svět, a zároveň jej přesahuje. Tento princip se proto netýká pouze Lewisovy eschatologie, ale můžeme říci, že charakterizuje i jeho pojetí křesťanské imaginace, která není v žádném ohledu reduktivní a otevírá cestu vždy k bohatšímu obrazu skutečnosti.

Nemáme zde prostor termín imaginace uspokojivě definovat.<sup>4</sup> Zůstává zároveň otázka, jestli je to vůbec na základě Lewisova díla možné. Můžeme říci, že, ať už explicitně či implicitně, se téma imaginace line napříč celým Lewisovým odkazem. Nicméně je problematické určit, nakolik tyto zmínky tvoří jednotný koncept. Jeden

<sup>1</sup> Lewisovo pojetí ráje můžeme vyčíst z mnoha jeho textů. Podle mého názoru je nejtransparentněji zpracováno v knize *Velký rozvod nebe a pekla* (LEWIS, C. S. *Velký rozvod nebe a pekla*. Praha: Návrat domů, 2013. ISBN 978-80-7255-295-5.)

<sup>2</sup> Téma radosti a potěšení v díle C. S. Lewise autorka podrobněji rozebírá v článku ŠMEJDOVÁ, Barbora. Argument nebo svědectví? Radost, potěšení a touha jako téma fundamentální teologie u C. S. Lewise. *AUC Theologica*, 2016, 2, 187-200. ISSN 1804-5588.

<sup>3</sup> LEWIS, C. S. *Přípitek zkušeného dábla a jiné eseje*. Praha: Návrat domů, 2010. ISBN 978-80-7255-212-2, s. 89

<sup>4</sup> O tématu imaginace u C. S. Lewise podrobně pojednávají mezi mnohými dalšími následující autoři: HÁJEK, Matěj. *Pojetí imaginace u Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem*. Praha: Dingir, 2014. ISBN: 978-8086779-33-1. HONDA, Mineko. *The Imaginative World of C. S. Lewis: A Way to Participate in Reality*. University Press of America, 2000. ISBN 978-0761816058. HOŠEK, Pavel. *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a "křest fantazie" v pojetí C. S. Lewise*. Praha: Návrat domů, 2013. ISBN 9788072552931. SCHAKEL, Peter J., *Reason and Imagination in C. S. Lewis: A Study of Till We Have Faces*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984. ISBN 978-0802819987. THORSON, Stephen. *Joy and Poetic Imagination: Understanding C. S. Lewis's "Great War" with Owen Barfield and its Significance for Lewis's Conversion and Writings*. Hamdem: Winged Lion Press, LLC, 2015. ISBN 978-1935668107.

z předních znalců Lewisova díla, Peter J. Schakel, si všímá, že Lewis používá slovo imaginace různými způsoby: ve smyslu kreativní imaginace, umělecké imaginace nebo romatické imaginace.<sup>5</sup> Pro potřeby tohoto článku lze imaginaci v kontextu díla C. S. Lewise chápat jako asociativní schopnost člověka tvořit z jednotlivých smyslových vjemů vlastní obraz světa, jenž nachází své vyjádření v lidském jazyce, konkrétně pak v literárních a básnických dílech ale i v umění neverbálním. Hudba, sochařství nebo malba totiž dosvědčují lidskou touhu dotknout se nevyslovitelného, což poukazuje na podstatné omezení každého jazyka, které spočívá v tom, že jazykový výraz není schopen nikdy svého referenta plně vystihnout a každé slovo je odhalením jednoho aspektu skutečnosti a zároveň zahalením aspektu jiného.

Chápeme-li imaginaci jako tvůrčí sílu, kterou si každý člověk tvoří svůj vlastní jazykový obraz světa,<sup>6</sup> pak se nemusíme omezovat pouze na imaginaci uměleckou, ale můžeme mluvit o imaginaci, jež je vlastní každému člověku stejně jako samotný dar řeči. V naší reflexi také nesmíme zapomenout na její vztahovou dimenzi. Její obsah totiž netvoří jen neživé věci, ale především také lidé, kteří disponují svou vlastní imaginací. Pokud diskuzi zasazujeme do křesťanského kontextu, pak je podstatné zdůrazňovat, že se fenomén imaginace netýká pouze stvoření, ale také samotného Stvořitele. Pak ji můžeme vnímat jako schopnost darovanou člověku Bohem, která se může stát i branou k němu. Zároveň je však sama stvořenou entitou a je proto zcela ve službě lidské svobody se vším, co lidská svoboda přináší. Stejně tak jako člověk sám, je zasažena hříchem. V křesťanském kontextu tedy nestačí mluvit o imaginaci obecně. Je nutné diskutovat o tom, jaká by měla být ve své ideální formě.

Zeptáme-li se na tuto otázku C. S. Lewise, odpověď je jednoznačná, ačkoliv nemusí být hned na první pohled patrná. C. S. Lewis mluví o imaginaci na mnoha místech a v různých souvislostech. Jak později ukážeme, pokud v takové různorodosti můžeme najít jednoho společného jmenovatele, pak to je tvrzení, že autentická křesťanská imaginace je v zásadě christocentrická. V následujících řádcích bychom proto chtěli pomoci Lewisova díla uchopit, co to vlastně znamená, když mluvíme o christocentrické imaginaci. Za základní stavební kámen celé reflexe jsme zvolili symbol Kristova kříže, který umožňuje nahlížet téma z různých úhlů pohledu. Vertikální rovina kříže symbolizuje vztah mezi nebem a zemí, mezi mýtem a realitou. Horizontální rovina symbolizuje rozmanitost stvořené skutečnosti

<sup>5</sup> Srov. SCHAKEL, Peter J. *Imagination and the Arts in C. S. Lewis*. Missouri: University of Missouri, 2002. ISBN 978-0826219374, s. 3.

<sup>6</sup> Pojem „jazykový obraz světa“ u nás podrobně tematizuje především Irena Vaňková, která jej uchopuje na základě filosofie Jana Patočky a kognitivní teorie jazyka. Viz např. VAŇKOVÁ, Irena. Člověk a jazykový obraz (přirozeného) světa. *Slovo a slovesnost*. 1999, 4, 283-292. ISSN 0037-7031. VAŇKOVÁ, Irena. *Nádoba plná řeči: člověk, řeč a přirozený svět*. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1122-8.

a celé množství pohledů na ni. Ježíš Kristus na kříži, ve kterém se mýtus stává skutečností a který jako *universale concretum* sjednocuje rozmanitost celého stvoření, je zároveň dokonalým zjevením Boha. Po vzoru Krista tak autor literárního díla nemá vyjadřovat sám sebe, ale vydávat svědectví o svém Stvořiteli. Kříž jako celek tak symbolizuje plnost skutečnosti, kterou autentická křesťanská imaginace pojímá a na které jako křesťané participujeme. Svědectví křesťanské víry je pak autentickým svědectvím o životě člověka s Bohem, jenž ve svém jádru nese obraz světa utvořený při pohledu na kříž Božího Syna.

### **Mezi mýtem a skutečností: vertikální rovina**

Nejprve se podrobněji zaměříme na vertikální rovinu. Kristus na kříži, člověk a Bůh, ve své osobě spojuje nebe a zemi, svět lidské každodenní zkušenosti s transcendentním Bohem, který lidskou všednost proměňuje. Tento pohyb ve vztahu k imaginaci zachycuje Lewis především ve své autobiografii *Zaskočen radostí*. Tu můžeme také číst jako proměnu autorovy imaginace jdoucí ruku v ruce s jeho konverzí ke křesťanství. Již od svých školních let byl mladý Lewis okouzlen starodávnými příběhy, především norskou mytologií. S radostí četl romantické básníky a s tajemným obdivem sledoval vzdálené hory. O této zkušenosti později říká: „až dosud každá návštěva Radosti proměnila obyčejný svět na okamžik v poušť [...]. I když látkou mé vize byly skutečné mraky či stromy, zůstávaly připomínkou druhého světa; a já se nerad vracel do našeho.“<sup>7</sup> Jinými slovy zažíval to, co jezuitský teolog a literární kritik William F. Lynch nazývá gnostickou imaginací.<sup>8</sup> Jedná se o druh imaginace, která vytrhává člověka z každodennosti a vybízí k tomu, aby se oddával v realitě nezakotveným snům. V protikladu k takové imaginaci se každodenní realita stává nezajímavou šedí. V kontextu christologického pojetí imaginace zde opravdu můžeme mluvit o jisté analogii k dokétismu. Podobně jako dokétismus uznává pouze Kristovo božství a nepřijímá jeho lidství, tak i gnostická imaginace zdůrazňuje pouze svůj přesah nad stvořeným světem a ignoruje stvořenou skutečnost jako takovou.

Ve své knize *The Human Poetry of Faith* ilustruje Michael Paul Gallagher podobnou tezi pomocí imaginárního dialogu mezi teologem Karlem Rahnerem a básníkem R. M. Rilke. Rilke si zde stěžuje, jak každodenní banalita překáží lidské imaginaci a spoutává lidského ducha, jehož naplněním je povznést se do výšin. Proti takovému pohledu Rahner staví perspektivu Vtělení. Díky němu se Kristus

---

<sup>7</sup> LEWIS, C. S. *Zaskočen radostí: podoba mého dřívějšího života*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-85795-07-8, s. 120-121.

<sup>8</sup> Srov. LYNCH, William F. *Christ and Apollo: The Dimensions of the Literary Imagination*. New York: The New American Library, 1963. ISBN 978-0451604958, s. 19.

stává kotvou, která neoddělitelně spojuje romantickou touhu po věčnosti s na pohled nezajímavým rytmem všedních dnů.<sup>9</sup> Křesťanská imaginace není imaginací od světa odtržených mýtů, ale zároveň není založena na čistě pragmatickém plnění denních úkolů. Křesťanství je v sobě schopné tyto dvě oblasti lidské zkušenosti spojit tak, aniž by jedna omezovala či dokonce vylučovala druhou. Modelem takového spojení je perichoretické propojení mezi lidskou a božskou přirozeností v osobě Ježíše Krista.

C. S. Lewis na tento princip nepřichází pomocí teoretických úvah, ale ještě předtím, než sám rozumově dospěl ke křesťanské víře, jej přímo prožívá při četbě *Snílků* George MacDonalda. Lewis dokonce mluví o křtu imaginace, který popisuje takto: „nyní jsem viděl zářivý obraz, který přecházel z knihy do skutečného světa, spočíval na něm a proměňoval obyčejné věci vtažené do tohoto zářivého obrazu.“<sup>10</sup> Imaginace se pro Lewise stává křesťanskou, jakmile dokáže spojit svět mýtu s realitou. Obyčejný svět se díky MacDonaldovu dílu nevytrácí, ale je proměněn.

Otázku křesťanské imaginace jako spojujícího spojujícího prvku imanentní a transcendentní roviny tematizuje podrobněji William Lynch, který si všímá, že křesťanská imaginace pracuje na základě dvojího pohybu: sestupného a vzestupného. Transcendentní skutečnost sestupuje ke stvořenému a tím ho proměňuje a následně vyvyšuje. Imaginace tak kopíruje základní christologické schéma, ve kterém Kristus sestupuje od Boha k lidem a následně se k němu vrací společně s celým vykoupeným stvořením.<sup>11</sup>

C. S. Lewis o imaginaci takto explicitně nemluví, ale teze Williama Lynche jej v několika podstatných momentech doplňuje. V knize *Zázraky* Lewis zdůrazňuje, že okamžik vtělení je středem křesťanského vidění světa a kenoze je princip, který prolíná celé stvoření. Můžeme si vzít za příklad rostlinu, která se musí zmenšit do malého, mrtvě vypadajícího semena, aby bylo následně zdrojem nového života. V přírodě, jak ji známe, se neustále opakuje proces smrti a znovuzrození, proces redukce a následné expanze, zmaření a obrody.<sup>12</sup>

Není proto divu, že se tento přirozený princip odráží také ve starodávných mýtech a vyprávěních. Adonis nebo Osiris jsou v zásadě personifikací „obilného krále“ a odráží koloběh umírající a znovu se rodící přírody.<sup>13</sup> Běžná lidská zkušenost úrody a sklizně je uchopena formou mýtu vytrženého z historie. Kristův život, jak

<sup>9</sup> Srov. GALLAGHER, Michael Paul. *The Human Poetry of Faith*. New Jersey: Paulist Press, 2003. ISBN 978-0809140701, s. 95-96.

<sup>10</sup> LEWIS, *Zaskočen radostí*, s. 120-121.

<sup>11</sup> Srov. LYNCH, *Christ and Apollo*, s. 31.

<sup>12</sup> LEWIS, C. S. *Zázraky*. Praha: Návrat domů, 2014. ISBN 978-80-7255-290-0, s. 148.

<sup>13</sup> Srov. LEWIS, *Zázraky*, s. 149.

jej známe z evangelií, tento vzorec také dodržuje, jakoby Ježíš sám byl „obilným králem.“ Lewis na takovou poznámku odpovídá, že vlastně tomu tak opravdu je. Rozdíl je však v tom, že Adonis a Osiris zůstávají uvězněni ve světě mýtu, kdežto Ježíšův příběh je historickým momentem. V osobě Ježíše Krista se mýtus stává skutečností:

„Vtělení přesahuje mýtus. Srdcem křesťanství je mýtus, který je současně skutečností. Starý mýtus o umírajícím Bohu, *aniž by přestal být mýtem*, sestupuje z nebe legendy a představitosti na zemi historie. *Odehrává se* – v určité chvíli, na určitém místě, provázen vymezitelnými historickými následky. Od Baldera či Osirise, umírajících neznámo kdy a kde, se dostáváme k historické osobnosti...ukřižované za vlády Piláta Ponského.“<sup>14</sup>

Ukazuje se tak, že imaginace, která je založena na principu kenóze, nejen analogicky odpovídá příběhu samotného Ježíše Krista, ale je v harmonickém souladu s procesy v celé přírodě. Z toho důvodu je christocentrická imaginace spojující prozaický svět praktických problémů s neuchopitelným snem dechberoucích mýtů prostorem pro plné, ničím neredukované vidění světa duchovního i materiálního.

### **Jednota v rozmanitosti: horizontální rovina**

Vedle roviny vertikální nám obraz Kristova kříže nabízí rovinu horizontální, která představuje další nezbytný moment autentické křesťanské imaginace. Zjednodušeně řečeno, zatímco v případě vertikální roviny můžeme mluvit o důrazu na kvalitu křesťanské imaginace, v případě horizontálního momentu se dostává do popředí její rozmanitost. Křesťan nemá za úkol přizpůsobovat okolí vlastní subjektivitě, ale snaží se otevřít oči, aby viděl svět a také sám sebe z jiné perspektivy. Takový postoj mu zpřístupňuje bohatší a autentičtější realitu, vytrhává ho z vězení vlastní mysli a dovoluje mu prožívat své lidství o to intenzivněji.

Této rovině se Lewis věnuje podrobně v knize *Experiment in Criticism*. V tomto pozdním díle Lewis odpovídá na soudobé literárně-kritické proudy, které byly ve Velké Británii určovány především autory, jako je například I. A. Richards a další zástupci nové kritiky. Knihu můžeme však číst také jako rozvinutí a upevnění jeho vidění světa na rovině literatury, u které se ovšem jen zastavuje, ale neomezuje se pouze na ni.<sup>15</sup> Ještě předtím než se v knize začne věnovat literatuře, představuje totiž

---

<sup>14</sup> LEWIS, C. S. *Bůh na Lavici obžalovaných*. Praha: Návrat domů, 2012. ISBN 978-80-7255-256-6, s. 44.

<sup>15</sup> Pro Lewise je platný jen takový kritický přístup, který je v souladu s jeho křesťanským obrazem světa jako celku. V eseji „Christianity and Culture“ například Lewis poznamenává o literární kritice I. A. Richardse: „The whole school of critical thought which descends from Dr Richards bears such deep marks of its anti-Christian origins that I question if it can ever be baptized.“ LEWIS, C. S. *Christian Reflections*. London: Harper Collins, 1998. ISBN 00-628091-9, s. 31.

svou základní myšlenku na příkladu hudby a výtvarného umění. Můžeme však jít až k jeho dílu *Čtyři lásky* a všimnout si, že v něm autor pojednává o velmi podobném principu ve v kontextu křesťanské etiky a spirituality. Základním pohybem je totiž vždy vyjít ze sebe směrem k druhému,<sup>16</sup> což není pouze otázkou interpretace literárních děl či přístupu jejich autorů, ale je to především stěžejním morálním požadavkem, který evangelium klade na každého člověka. Křesťanská imaginace je imaginací svobodného člověka a proto nemůže být oddělena od etického nároku. Právě z toho důvodu má pozorná četba nebo pozorné naslouchání umělcům mnoho společného s otevřením se druhému v křesťanské lásce, což se pak ukazuje jako jeden ze základních prvků formujících křesťanskou imaginaci.

Stejně jako v mezilidských vztazích, i v oblasti umění a literatury má člověk na výběr, jaký postoj vůči druhému zvolí. První možností je, že můžeme vnímat umění jako něco, co lze využít pro vlastní potřebu. Můžeme se identifikovat s literárními postavami a prožívat s nimi jejich radost, smutek a zklamání. Autorova imaginace je zde pro nás pouze něčím, čím živíme své vlastní představy, a v důsledku zůstáváme stále sami v sobě, aniž by se náš vnitřní svět nějak výrazně rozšířil. Druhým způsobem je právě vyjít ze sebe a naučit se autorovo vidění světa přijímat jako celek. Jinými slovy se snažíme na okamžik dívat na svět očima někoho druhého a v tom získat perspektivu, ke které bychom bez druhého člověka nikdy přístup neměli.

Lewis tento dvojí přístup k uměleckým dílům popisuje pomocí přiléhavé metafory o projížděce na kole. Pokud se naučíme vyjít ze sebe a přijmout autorův pohled na svět, je to jako by nás autor vzal na projížďku na kole cestou, kterou jsme sami nikdy nejeli. Když však budeme uvězněni v prvním postoji, je to, jako bychom si vypůjčili jen nějakou součástku z autorova dopravního prostředku, připevnili ji na své vlastní kolo a jeli opět svou známou cestou.<sup>17</sup>

Prvním požadavkem, který na nás umění klade je: „Dívej se. Naslouchej. Vnímej. Ustup stranou.“<sup>18</sup> Lewis dokonce mluví o pozorné a poslušné imaginaci.<sup>19</sup> Člověk je postaven před výzvu alespoň na krátký okamžik nahlédnout svět očima někoho jiného, ale takovou možnost má pouze, když sám nejprve odsune sebe do pozadí. V opačném případě zůstáváme uzamčeni ve svém vlastním já. Jeden lidský život je příliš málo na to, aby dokázal pojmout rozmanitost celého světa. Proto

<sup>16</sup> Srov. HOŠEK, Pavel. *Cesta do středu skutečnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014. ISBN: 978-80-7325-347-9, s. 29-32.

<sup>17</sup> Srov. LEWIS, C. S. *Experiment in Criticism*. London: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-1107604728, s 88.

<sup>18</sup> *ibidem* s. 19. Překlad vlastní.

<sup>19</sup> Srov. *ibidem* s. 34.

máme být vděční za příležitost vidět jej z jiných perspektiv a dát těmto perspektivám prostor. Jen tak můžeme rozšířit své vidění světa.<sup>20</sup>

Co má však tento pohled společného s Kristem a jeho křížem? Tato spojitost vychází najevo, pokud si uvědomíme, že na základě křesťanského přesvědčení vše, co existuje, je stvořeno podle vtěleného Slova. Kristus na kříži, tak na vertikální rovině spojuje člověka s Bohem, ale na horizontální rovině spojuje veškerou rozmanitost celého stvoření. Je univerzálním konkrétem. Když Lewis vybízí, aby se člověk snažil na svět dívat očima druhých, pak vyzývá k otevření se celé rozmanitosti stvořené skutečnosti. Imaginace není pro Lewise nástrojem pravdy, je to prostředek významu. Vyhodnocovat jednotlivé obsahy jako pravdivé je až úkolem rozumu.<sup>21</sup> Čím však jsou obrazy v naší mysli rozmanitější, tím spíše jsme schopni se k pravdě dostat. Sebezřeknutí ve prospěch druhého tedy není požadavkem křesťanské imaginace, který člověka redukuje a omezuje, ale právě naopak. Nejedná se sice o cestu pohodlnou a s největší pravděpodobností ani o cestu bezbolestnou, o čemž vlastně samotný Kristův kříž vypovídá. Je to však cesta k největšímu bohatství a plnosti, kterou v pozemském životě můžeme jít. Způsob imaginace, který Lewis nastiňuje v *Experiment in Criticism*, tak může být opět vnímán jako christocentrický.

Není proto náhoda, že se Lewis na závěr svých úvah dostává opět mimo svět literárních děl. Hlavní tezí celé Lewisovy literární kritiky je názor, že člověk hledá rozšíření svého bytí, a umění je pouze jedním ze způsobů, jak toho lze dosáhnout. Dalším prostředkem je láska, která nás nutí otevřít se jinému člověku a tak opustit bezpečné pole své subjektivity. Podobný princip vnímáme také v morální sféře, protože není možné rozsoudit, co je správné a spravedlivé, aniž bychom se byli schopni vžít do situace druhého. A nakonec i v samotném poznání jsme nuceni neustále odhlížet od faktů, jak se nám zdají, abychom byli schopni vidět fakta, jaká doopravdy jsou.<sup>22</sup> Všimněme si opět zde přítomného principu kenóze. Abychom

---

<sup>20</sup> Tento přístup je pak typický pro Lewisovu vlastní interpretaci středověkých textů. Ve své knize *Discarded Image* se snaží popsat středověký svět čtenářům takovým způsobem, aby alespoň na okamžik byli schopni dívat se očima středověkých autorů: „You must go out on a starry night and walk about for half an hour trying to see the sky in terms of the old cosmology. Remember that you now have an absolute Up and Down. The Earth is really the centre, really the lowest place; movement to it from whatever direction is downward movement. As a modern, you located the stars at a great distance. For distance you must now substitute that very special, and far less abstract, sort of distance which we call height; height which speaks immediately to our muscles and nerves.” LEWIS, C. S. *Discarded Image*. London: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-1107604704, s. 98.

<sup>21</sup> Srov. LEWIS, C. S. *Selected Literary Essays*. London: Cambridge University Press, 1969. ISBN 0-521-07441, s. 265.

<sup>22</sup> Srov. LEWIS, *Experiment in Criticism*, s. 138.



získali, musíme nejprve ztratit. Abychom došli k plnosti vlastního bytí, musíme sami sebe zmenšit.

### **Obraz, nebo sebevyjádření? Křesťanská imaginace jako mimesis**

Poslední, stěžejní moment křesťanské imaginace se týká otázky principiálně navazující na předchozí myšlenky, která představuje v teorii umění známý spor. Má být umění imitací, nebo by mělo být chápáno spíše jako sebevyjádření, exprese? Znovu se zde dostáváme nad rámec literární teorie, protože tato otázka se netýká pouze umělců, ale sám za sebe si ji musí zodpovědět každý člověk. Do jaké míry je pro nás přínosná dnes tak moderní výzva: buď sám sebou? A je opravdu tak omezující a limitující křesťanský požadavek poslušnosti a následování? Jaká má být naše imaginace? Otočená směrem k nám samým a vyjadřovat naše já, nebo má v sebekázni a poslušnosti napodobovat něco či někoho jiného? Není těžké uhádnout, jaký přístup se zdá na první pohled přitažlivějším. Otázkou ale zůstává, který způsob vede k bohatšímu a plnějšímu uchopení světa. I v tomto případě pro odpověď v křesťanském duchu můžeme obrátit svůj zrak ke kříži, na kterém visí Ježíš Kristus, vrchol zjevení Otce.

V samotném sporu ohledně toho, zda máme chápat umění ve smyslu exprese nebo mimesis, se na pozadí pohybuje další důležitá otázka. V obecném chápání se má za to, že umění musí přinášet něco nového, originálního, rozšiřovat obzor a vyjadřovat dříve nevyjádřené pokud možno dříve nepoužitými prostředky. Nápodoba, kopírování a imitace se dnes považují za přístupy, kterým by se měl dnes každý velký umělec vyhnout. Snaha o imitaci a omezení vlastní exprese je něco, co uměleckému dílu ubírá na kvalitě a čemu by se měl každý dobrý autor vyhnout. Imitace je ekvivalentem neoriginality. Prostřednictvím imitace nemůžeme vytvořit nic přínosného.

Nad takovým literárně kritickým postojem uvažuje i Lewis ve svém eseji „Christianity and Literature.“ Všimá si, jak je tento postoj v silném kontrastu s tím, co můžeme najít v Písmu. Ačkoliv Písmo nepředstavuje žádnou ucelenou teorii umění, Lewis pozoruje, že podle něj základní dynamika lidského života nespočívá v sebevyjádření ale právě v imitaci. Člověk ve své nejdokonalejší formě nevyjadřuje sám sebe, ale je dokonalým obrazem Krista. Stejně tak i sám Kristus nepřišel zjevit sám sebe, ale svého Otce. Lewis tak dochází k názoru, že originalita v pravém slova smyslu nenáleží nikomu jinému než Bohu a v rámci Trojice, jak se zdá, pouze Bohu Otcí. Všechny ostatní vztahy, ať je to vztah Syna k Otcí nebo člověka a Boha, mají povahu imitace.

Lewis tvrdí, že po vzoru samotného Krista tak autor literárního díla nemá za úkol vyjadřovat sám sebe, ale spolu se svým dílem má být jeho obrazem. Jak je to

u Lewise zvykem, i v tomto případě svou tezi ilustruje pomocí výstižného přirovnání: Dva lidé sedí v divadle a každý po představení popisuje svůj zážitek. První z nich začne vyprávět, jak bylo jeho místo nepohodlné, jak cítil průvan a že paní před ním tolik vyrušovala, až se musel ohradit. Druhý muž bude naopak popisovat všechno zajímavé, co je z jeho místa vidět: „Věděli jste, že zdobený na tom sloupě je vidět i zezadu?“<sup>23</sup> Oba dva muži v jistém smyslu popisují svoji vlastní zkušenost. Oba vnímají a popisují vnější svět, ale každý se zaměřuje na něco jiného. První z nich upíná svou pozornost pouze na to, co se bezprostředně týká jeho osoby a ostatní skutečnosti, ač možná důležitější, mu unikají. Jeho prožitek a jeho vlastní pocity jsou pro něj na prvním místě. Druhý z mužů samozřejmě také nemůže opustit svou perspektivu. Primárně však vnímá to, co může být předmětem zkušenosti i jiných lidí. Ptá se, čím jeho perspektiva může obohatit ostatní a čím může prospět? Můžeme si zde jasně všimnout, jak Lewisova teorie umění odkazuje na jeho pojetí literární kritiky a doplňuje je.

Lewisova teze nakonec neznamená, že křesťanští autoři nesmí být originální, zajímaví nebo že se musí vzdát vlastního pohledu a ignorovat osobní zkušenost. Podstatné však je, že originalita díla není pro křesťanské autory základním požadavkem. Křesťanský autor nemá za cíl komunikovat primárně svou zkušenost, ale vlastní zkušenost je pro něj prostředkem ke sdělení něčeho dalšího. Jeho úkolem není sdělovat krásu a moudrost, která zde nikdy předtím nebyla, ale jeho dílo se stává odrazem věčné krásy a moudrosti.<sup>24</sup> A právě v tom je svoboda křesťanské imaginace. V tom, že originalita sama o sobě není cílem a úkolem křesťanských umělců není zalíbit se literárním kritikům či zaplnit pulpy knihkupectví. Cíl svého díla křesťan nevidí v umění jako takovém, ale v tom, co může díky němu vyjadřovat.

Pokud se však umění křesťana týká bezprostředně křesťanských témat, pak existuje velké nebezpečí, že autor sám sebe bude nahlížet jako proroka a zvěstovatele univerzálních pravd. V tomto případě je ustoupení z vlastní subjektivity pouze zdánlivé. Takový autor staví ve skutečnosti svou vlastní subjektivitu na pozici univerzální pravdy a tím si nárokuje místo, které mu nepřísluší. Jeho umění je nakonec nevěrohodné, tendenční a v důsledku zrazuje pravdu, které mělo údajně sloužit. Umění nesmí být programové. Možná právě proto, aby sám nebudil takové zdání, Lewis ve svých románech o křesťanských motivech pojednává explicitně velmi zřídka, ačkoliv jsou křesťanské ideje v jeho dílech v hojně míře zastoupeny. Ve svých apologetických spisech se vyhýbá tomu, aby svou vlastní zkušenost pozvedával na všeobecně platný princip, ačkoliv sám svědčí o snaze se těmto obecně

---

<sup>23</sup> Srov. LEWIS, *Christian Reflections*, s. 11.

<sup>24</sup> *ibidem* s. 9.

platným principům přiblížit a na stejnou cestu pozvat i ostatní. Jinými slovy jeho dílo jako celek je osobním svědectvím o životě s Bohem a toto svědectví končí tam, kde končí vlastní zkušenostní horizont samotného autora. Ve svých teoretických spisech Lewis o tomto principu výslovně nepojednává, odráží jej ale krátký rozhovor mezi Šastou a Aslanem z třetího dílu *Letopisů Narnie Kůň a jeho chlapec*:

„Tak to jsi to taky byl ty, kdo zranil Aravis?“

„Byl jsem to já.“

„Ale proč?“

„Dítě,“ řekl hlas, „vyprávím ti tvůj příběh, ne její. Nikomu neřekám jiný příběh než jeho vlastní.“<sup>25</sup>

Právě v apologetice se tento problém ukazuje ve své transparentnosti. Lewisův přístup se v tomto ohledu shoduje s dalším významným anglickým apologetou J. H. Newmanem. Ten ve své *Gramatice souhlasu* ukazuje, že pravá apologetika se nikdy nemůže posunout mimo hranice vlastní zkušenosti samotného apologety. Čerpat by měl pouze z toho, s čím přišel do styku on sám a co oslovilo jeho osobně, ať už se snaží popsat svou zkušenost s Bohem uměleckou formou nebo pomocí logických argumentů podporujících rozumnost křesťanské víry. Newman dokonce říká něco, co zdánlivě přímo protičečí Lewisově pojetí umění jako mimesis. Zdůrazňuje totiž, že, když formulujeme důkazy pro svou víru, pak je pravou pokorou sebestřednost. Jinými slovy apologeta nemůže nikdy mluvit za nikoho jiného než za sebe: „Pokud ... věří, že to je pravda, ukáže se to pravdou i ostatním, protože pravda je pouze jedna. Nepochybně pak ve skutečnosti zjistí, že...to, co přesvědčilo jeho, přesvědčí také ostatní.“<sup>26</sup> Autor, jehož obraz světa utváří autentická křesťanská imaginace, negeneralizuje, nepoučuje, nevyvyšuje se nad ostatní, ale s pokorou vydává o svém zářivém obrazu svědectví.

Jak můžeme vidět, ukazuje se, že na základě Lewisova díla můžeme vysledovat důmyslnou dynamiku mezi expresí a mimesis. Lewis na začátku expresi odmítá ve prospěch mimesis. Stejně jako na mnoha jiných místech i zde opakuje: skloň se, vyjdi ze sebe. Vyzývá autora, aby se vzdal vlastního pohledu a upřel zrak na toho, kdo jej přesahuje. Lewis sice říká, že křesťanské umění má být imitací, ale zároveň je třeba zdůraznit, že se nemá přibližovat nikomu menšímu než je samotný Boží Syn, Slovo, které stálo na počátku veškerého stvoření, podle něhož všechno bylo stvořeno a které je principem veškerého univerza. Tímto pohledem ale autorova cesta nekončí. Jakmile obrátí svůj zrak ven ze sebe, jeho perspekti-

<sup>25</sup> LEWIS, C.S. *Letopisy Narnie: Kůň a jeho chlapec*. Praha: Fragment, 2016. ISBN 978-80-253-0348-1, s. 170-171.

<sup>26</sup> NEWMAN, John Henry. *An essay in Aid of a Grammar of Assent*. Boston: Adamant Media Corporation, 2004. ISBN 9781402135231, s. 385.

va je proměněna, ačkoliv zůstává stále jeho. Možná můžeme dokonce říct, že je v tomto momentě autor více sám sebou, než byl kdy předtím. Člověk je totiž určen ve vztahu, a proto jakmile se obrátí směrem k druhému, sám sebe neztrácí, ale naopak dochází k naplnění.<sup>27</sup> V této proměněné perspektivě se tedy autor opět vrací sám k sobě a vyjadřuje sebe jako osobu vztahenou k jinému. Jeho umění je pak svébytnou a nenahraditelnou výpovědí, která není neplodnou originalitou. Všimněme si zde, že již po třetí popisujeme u imaginace kenotický pohyb. V tomto případě se jedná o potlačení autorovy vlastní perspektivy a otevření se Bohu. Tím je jeho perspektiva proměněna a sama je tak schopna být v důsledku autentickým sebevyjádřením.

Z takového pohledu plyne hned několik zajímavých důsledků. Autor se již vzhledem k vlastnímu dílu neptá: „Jsem v něm opravdu já?“ Ptá se ale: „Je to dobré?“ Způsob psaní proto přizpůsobuje tomu, co chce sdělit a ne obráceně. Může nakonec vytvořit originální dílo, ale stejně tak bude spokojený, pokud se mu podaří formulovat svou vizi pomocí ustálené formy a zkušeností, které jsou společné všem. Lewis ukazuje, že křesťanský autor nemá tendenci brát umění tak vážně jako nevěřící umělec. Ten má často sklon své estetické zkušenosti povyšovat na náboženství. Křesťanským umělcům se oproti jejich vážnějším kolegům otevírá prostor pro další výrazové prostředky, které mohou být pro umělce usilujícího o uznání literárních kritiků podřadné. Křesťan ví, že spása jedině duše je důležitější než celé světové literární dědictví. Proto s radostí píše zábavné příběhy nebo pohádky pro děti stejně jako básně nebo romány. Žádný žánr pro něj není nedůstojný a v tom spočívá jeho tvůrčí svoboda.<sup>28</sup>

V současné české literatuře je výstižným příkladem takového postoje nedávno publikovaná kniha Štěpána Smolena *Bud', kde jsi*. Autor se rozhodl originálním způsobem představit některé z klíčových myšlenek pouštních otců ve formě fantaskního komického příběhu. Svoji základní ideu výstižně shrnuje prostřednictvím následujícího dialogu dvou protagonistů příběhu:

„Kasiáne, proč to celý začíná být tak potrhlý? Přál bych si, aby tohle vyprávění bylo normálnější. K vousatým starcům by se přece hodil hloubavý dialog. Něco jako od Platóna – prostě důvěryhodné duchovno. A my tu zatím máme cestování ča-sem, tuhle nepravděpodobnou pustinu a rektora, co mě chce vyhodit kvůli soláriu.

<sup>27</sup> Proto je pojetí umění jako *l'art pour l'art* z křesťanského pohledu neudržitelné.

<sup>28</sup> Toto je také postup samotného Lewise při tvorbě jeho vlastního díla. Vždy na začátku jeho práce stojí čistě intuitivní obraz, který se uměním pokusí zachytit. Až poté vybírá žánr, který bude ke sdělení takového obrazu nejvhodnější: „Everything began with images; a faun carrying an umbrella, a queen on a sledge, a magnificent lion. At first there wasn't anything Christian about them; that element pushed itself in of its own accord.... Then came the form.“ LEWIS, C. S. *On stories: And Other Essays on Literature*. New York: Havest Books, 2002. ISBN 978-0-15-602768-7, s. 46.

Proč?“

„Asi proto,“ usmál se, „že Platóna bys hned strčil do knihovny. Jinak než přes potrhlost se k tvému srdci nedostanu.“<sup>29</sup>

Originalita, invence i vtip jsou v knize zcela ve službě hlavního poselství. To však neznamená, že jsou díky tomu zastoupeny v menší míře. Opak je pravdou. Tím, že se autor nepokoušel o klasické „prostě důvěryhodné duchovno,“ dokázal podle mého názoru vytvořit jedno z nejčtivějších českých křesťanských děl poslední doby a zároveň přiblížit širšímu okruhu čtenářů myšlenky, ke kterým by se mnozí z nich jinak nedostali.

Podobnou plodnou tvůrčí svobodu můžeme zaznamenat i u samotného Lewise, který se nenechává spoutat svou akademickou vážností, ačkoliv jako oxfordský profesor, uznávaný literární kritik a básník by na to měl plné právo. Vedle odborných prací, které se do dnes těší velké autority, píše vědecko-fantastické romány, pohádky pro děti nebo soubor fiktivních dopisů *Rady zkušeného ďábla*. Humor, nadsázka a důvtip prolíná celé jeho dílo<sup>30</sup> a, myslím, že i této skutečnosti Lewis vděčí za to, že stále patří mezi oblíbené autory u širokého spektra čtenářů. Tento výsledek je však až druhotný. Prvním záměrem bylo vyjádřit zářivý obraz života s Bohem a pokud možno do něj vtáhnout i čtenáře.

## Závěr

Peter J. Schakel ve své knize *Imagination and the Arts in C. S. Lewis* poznamenává: „V jistém smyslu celá Lewisova literární kritika i apologetika pojednává o receptivitě.“<sup>31</sup> Touto větou bychom mohli shrnout také tento článek. Naším cílem bylo odpovědět na otázku, jakým pohledem se člověk může dívat na svět, poté co jeho zrak prvotně ulpí na Kristově kříži. Jinými slovy jsme se ptali, jaká je křesťanská imaginace. Na základě Lewisova díla jsme se snažili zároveň obhájit hypotézu, že křesťanský obraz světa je schopen postihnout co nejširší spektrum skutečnosti, a ukázat tak princip, na základě kterého křesťané mohou svědčit o své víře v dnešním světě.

Za tímto účelem jsme postupně představili tři hlavní rozměry autentické křesťanské imaginace a symbolicky je vyjádřili pomocí tří dimenzí Kristova kříže. Vertikální rovina nám umožnila uchopit, že křesťan neobrací oči výhradně ke světu a zároveň od něj neutíká do říše snů vznášejících se za lidským horizontem, ať už

---

<sup>29</sup> SMOLEN, Štěpán. *Bud', kde jsi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2016. ISBN 978-80-7195-926-7, s. 68.

<sup>30</sup> O důležitosti humoru v životě a díle C. S. Lewise podrobně pojednává Terry Lindvall v knize *Suprised by Laughter: The Comic World of C. S. Lewis*. Nashville: Thomas Nelson, 2012. ISBN 978-1595554789.

<sup>31</sup> SCHAKEL, *Imagination and the Arts in C. S. Lewis*, s. 18. Překlad vlastní.

se jedná o okultismus, mytologii, umění nebo samotné náboženství. Na základě kenotické cesty Božího Syna křesťanství ze světa člověka nevytrhává, ale jeho bytí ve světě proměňuje. Tak každodenní rutina není vězením a náboženství únikem, ale obě tyto roviny jsou součástí bohatého životního příběhu člověka. Zatímco se vertikální imaginace týká vztahu mezi člověkem a světem, horizontální rozměr imaginace odkazuje na vztah mezi člověkem a jeho bližními. I zde je zřetelný kenotický pohyb, který vyzývá člověka, aby se pokusil alespoň na okamžik vzdát se vlastního obrazu světa a poskytnout prostor perspektivě druhého. Takovým způsobem může člověk rozšiřovat svůj obzor, bourat své předsudky a modifikovat staré obrazy. Tím, že sami ustoupíme stranou, získáváme více, než kdybychom zůstali v sobě uvěznění. Nakonec jsme mluvili o tzv. mimetické imaginaci, imaginaci, která není sebevyjádřením, ale která je otevřená vyšší pravdě. Tento rozměr imaginace nás vybízí, abychom stejně jako sám Ježíš Kristus nevypovídali sami o sobě, ale abychom podávali svědectví o svém Stvořiteli. Ukázali jsme, že stejně jako v předchozích dvou případech i zde je určující kenotická dynamika. Pohledem na Boha je naše perspektiva proměněna a v rámci této perspektivy je lidská výpověď autentickým originálním sebevyjádřením.

Po té, co jsme načrtli tyto tři roviny křesťanské imaginace, nabízí se otázka: Nemluvili jsme nakonec spíše o umění a literární teorii než o praktickém životě? Na Lewisově pojednání o imaginaci je naopak pozoruhodné, jak je jeho teorie s praktickým životem nerozlučně spjatá. Autor vychází z vlastní konkrétní zkušenosti, když říká, že křesťanská imaginace nemá měnit realitu v poušť, ale proměňovat a oživovat ji. Křesťan nemůže být ke světu lhostejný, ale je vůči němu eticky zodpovědný. Už jen z tohoto důvodu se imaginace na vertikální rovině netýká pouze uměleckých děl, ale vyjadřuje povahu existence křesťana ve světě obecně. V případě horizontální imaginace stojí za povšimnutí připomínka, kterou Lewis zařadil na závěr knihy *Experiment in Criticism*. Autor zde říká, že se princip sebezřeknutí a nesobeckého otevření druhému týká nejen světa umění ale i náboženství, lásky, etického jednání i vědění – tedy všech skutečností, které člověka přesahují.<sup>32</sup> V neposlední řadě, když Lewis předkládá svou teorii o umění jako imitaci, přímo vychází ze základního křesťanského požadavku následování Krista. Tento požadavek se neomezuje pouze na umění, ale je to výzva, která má být především žitá. Stejně jako umělecké dílo, i celý život křesťana má být imitací, nápodobou Boha, který se stal člověkem, a v tom docházet ke svému naplnění.

---

<sup>32</sup> LEWIS, *Experiment in Criticism*, s. 141.

Téma imaginace proto nepatří pouze na stránky odborných knih, ale spojuje teorii a praxi, dogma a duchovní život. O autentické křesťanské imaginaci můžeme proto přemýšlet jako o základním principu, který by měl stát na pozadí každého křesťanského života, každého křesťanského uměleckého díla, každého teologického pojednání i každé úspěšné apologetiky.

*Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052 a Grantovou agenturou UK, projekt č. 150316.*

# STAROČESKÉ PŘEKLADY PROROCTVÍ HILDEGARDY Z BINGENU

MIROSLAV ZVELEBIL

EVANGELICKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
PROTESTANT THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
*Zvebil.Miroslav@seznam.cz*

## Translations of the Prophecies of St. Hildegard of Bingen into Old Czech

**Abstract:** The paper presents Old Czech translations of the prophecies of Hildegard of Bingen (1098 – 1179), a Benedictine abbess, as preserved in manuscript V E 89 in the Library of the National Museum in Prague, which contains the so-called Legal Codex of Vyšehrad from the beginning of the 16th century. An unknown Czech translator from the end of the 15th century provides translations of Hildegard's prophecies processed in various ways and a pseudo-Hildegardian prophecy entitled *Insurgent gentes* (Rising Nations), which he found in manuscripts D XII and O XIII in the Library of the Metropolitan Chapter in Prague, mainly in the Latin book *Libellus de sancta virgine Hildegardis et prophetia eius et visionibus* (The Book about the Holy Virgin Hildegard and her prophecies and visions). The latter source is a selection from the famous compilation of Hildegard's prophecies, which was compiled by Gebeno of Eberbach in 1220 under the name *Speculum futurorum temporum sive Pentachronon* (The Mirror of Future Times or Five Times). The paper presents individual translated files as they follow in the manuscript V E 89 and sets them within the historical context of Hussite Bohemia.

**Keywords:** Hildegard of Bingen; prophecy; Old Czech translations; Gebeno of Eberbach; Hussite Bohemia

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 64 – 78.

## ÚVOD

Cílem tohoto příspěvku je představit staročeské překlady proroctví středověké vizionářky Hildegardy z Bingenu (1098 - 17. 9. 1179) a identifikovat je s jejími latinskými spisy a rukopisnými kodexy, které se nacházejí v Praze. V závěru příspěvku se zmíním o roli Hildegardiných proroctví v husitských Čechách a pravděpodobné úloze jejich staročeských překladů.

Hildegarda z Bingenu byla už za svého života nazývána „německou prorokyní“ a „rýnskou Sibylou“, protože proslula svými vizemi, v nichž mj. prorokovala o minulých, přítomných i budoucích věcech mocným tohoto světa, církevním hodnostářům i obyčejným lidem.<sup>1</sup> Od konce 70. let minulého století vzrostl badatelský zájem o tuto renesančně všestrannou osobnost, který pokračuje až

<sup>1</sup> Viz svědectví Hildegardina tajemníka Volmara v jeho listu Hildegardě z roku 1170: „Epistula 195“ in HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium* II (CCCM 91A), L. Van Acker (Ed.). Turnhout : Brepols, 1993, s. 443-445. Můj český překlad in Hildegarda z Bingenu. *Nebeská harmonie : Výklad Atanášova vyznání víry a výbor z liturgických zpěvů*. Praha : Malvern, 2015, s. 109-111.



do současnosti, zejména v souvislosti s její kanonizací a prohlášením Učitelkou universální církve papežem Benediktem XVI. v roce 2012.<sup>2</sup>

Nejstarší dochované české překlady proroctví Hildegardy z Bingenu a jednoho proroctví jí připisovaného (*Insurgent gentes*) se nalézají v rukopisu V E 89 Knihovny Národního muzea v Praze, v tzv. *Sborníku právním vyšehradském*, který vznikl v Čechách po roce 1524. Rukopis je neznámého původu, do KNM se dostal darem vyšehradské kapituly. Papírový rukopis v původní kožené vazbě zdobené slepotiskem a chráněné sponami byl poškozen vlhkostí, kyselostí inkoustu a plísní. V roce 1983 byl restaurován v konzervační dílně KNM.<sup>3</sup>

Nejstarší nalezenou zprávu o tomto rukopisu učinil Václav Hanka v roce 1841, když konstatoval, že rukopis Vyšehradský je na dolním okraji „velmi vymočený a uhnílý“<sup>4</sup>, což je důvodem, proč jsou dochované staročeské překlady Hildegardinych proroctví a *Insurgent gentes* na spodních okrajích listů nečitelné a proč musely být restaurovány.

Hildegardina proroctví jsou skoro na samém konci rukopisu, na foliích 194-216. Před nimi jsou texty středověkých právních dokumentů, poslední z nich je „Příklad buly Bonifáce IX. z 21. pros. 1397“ (f. 185-7), poté následují prázdná folia, za kterými je text „Proroctví Hildegardis“. Za ním následují „Zlomky kronikářské“ (f. 218-25), poté „Staré letopisy let 1457-1483“ (f. 226-42) a „Staré letopisy let 1448-1524“<sup>5</sup> (f. 243-88).<sup>6</sup> Protože proročké, kronikářské a letopisné texty jsou na konci celého právnicky zaměřeného rukopisu (a jsou ještě k tomu odděleny volnými listy), lze usuzovat, že se jedná o spisy, které s předchozím právnickým materiálem nemají nic společného.

Autor textu a překladů „Proroctví Hildegardis“ není uveden, ani sebe nejmenuje, což mě vede k domněnce, že tento text byl součástí rozsáhlejšího souboru pramenů a patřil k prostředí, kde byl autor dobře znám a nebylo třeba jeho jméno zvlášť uvádět. Během ústní konzultace určila jazykovědná bohemistka Milada Homolková (Ústav pro jazyk český AV ČR) stáří tohoto textu (na základě analýzy gramatických forem) na poslední třetinu 15. století. To odpovídá zařazení překladů hildegardovských textů před kronikářské a letopisné záznamy v rukopise V E 89

<sup>2</sup> K Hildegardě z Bingen viz *A Companion to Hildegard of Bingen.* / Beverly Mayne KIENZLE – Debra L. STOUTD - Georgie FERZOCO (Eds.) Leiden – Boston : Brill, 2014.

<sup>3</sup> BRODSKÝ, Pavel. *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze.* Praha : KLP, 2000, s. 65.

<sup>4</sup> HANKA, Václav. „Přehled pramenů právních w Čechách. Rozbor staročeské literatury. IV“. S. 172. In *Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.* 5F. Bd. 2. 1841-42.

<sup>5</sup> Pavel Brodský usuzuje, že vzhledem k tomu, že „Staré letopisy české“ jsou dovedeny do roku 1524, musel rukopis vzniknout patrně po tomto datu. Viz BRODSKÝ, P. *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze*, s. 65.

<sup>6</sup> BARTOŠ, F. M. *Soupis rukopisů Národního musea v Praze.* Praha, 1926, s. 284-286.

KNM. Následující text představí obsah českého hildegardovského pramene tak, jak je postupně uveden v daném rukopise.

### **Překladatelova předmluva**

Na prvním listu (f. 294r) je velký červený incipit „Počíná se proroctví Hildegardis a prorokuje o všech věcech až do súdného dne“. Poté následuje překladatelova předmluva, v níž v ich-formě uvádí, že z celého a dlouhého proroctví svaté Hildegardy učinil krátkou řeč pro obecný lid, protože ne všichni mohou mít celé proroctví a také mnozí neradi slyší dlouhé řeči. Celý úmysl proroctví překladatel vyložil krátkými slovy o „nynějším neznámém a velmi nebezpečném běhu“. Porozuměl proroctví tak, že se skládá ze tří částí, což shledají ti, kteří je budou číst nebo slyšet. První část tvoří „knížka o papeži, biskupech, farářích až do nejnižšího“. Druhá část je o kněžích, kteří se odloučí od obce (církve?), jejich činech a jejich rotě (sektě?). Třetí část je o ovdovělé obci a jejím útisku, který se bude dít z Božího dopuštění. Z tohoto textu je zřejmé, že překladatel zamýšlel Hildegardina proroctví přiblížit čtenářům a posluchačům své doby a že ve své době spatřuje naplnění těchto proroctví. Domnívám se proto, že proroctví se podle překladatele týká katolické církve a jejího schizmatu v husitské době.

### ***Insurgent gentes***

Po předmluvě následuje červeně podtržený černý nadpis „Čtení o proroctví Hildegardis pro[ro]kyně. Zdá se, že sousloví „Čtení o...“ odkazuje na žánr kratochvilného lidového čtení v české literatuře, a viděli jsme, že překladatel skutečně předkládá zkrácené Hildegardino proroctví obecnému lidu. Co však následuje, je úplný český překlad pseudo-Hildegardina protimendikantského proroctví *Insurgent gentes* (*Povstanou národy*).

Proroctví *Insurgent gentes* pravděpodobně pochází z 50. let 13. století z okruhu pařížského Mistra Viléma ze Saint-Amour a jak dokládají četné dochované rukopisy, stalo se velmi populární i v následujících dvou stoletích.<sup>7</sup> Nejnovější edice a překlad *Insurgent gentes* v Čechách pořídila Jana Kaderová, která vycházela

<sup>7</sup> První moderní kritickou edicí a soupis čítající čtyřicet tři rukopisů *Insurgent gentes* pořídil ve své disertační práci J. C. Santos Paz: SANTOS PAZ, José Carlos (Ed.). *La Recepción de Hildegarde de Bingen en los siglos XIII y XIV*. Santiago de Compostela, 1997, s. 523-624. Uvádí KADEROVÁ, JANA. „Pseudohildegardino proroctví *Insurgent gentes* v českém kontextu. Srovnání textu *Prophecia beatae Hildegardis de fratribus minoribus* z třeboňského rukopisu a Apologie Konráda Waldhausera“. In *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2012, 2, s. 80-81., 90.

z rukopisu uloženého ve Státním oblastním archivu v Třeboni pod signaturou A3 (f. 126a – 126b).<sup>8</sup> Tento rukopis datoval Jaroslav Kadlec do 1. poloviny 15. století.<sup>9</sup>

Na rozdíl od latinského textu v treboňském rukopisu, který mluví o budoucím povstání národů, staročeský překlad zde má jednotné číslo a mluví tak o povstání lidu, který se bude živit lidskými hříchy (doslova „bude jísti hriechy lidské), držice žebrácký řád (f. 194r v E 89). Třeboňský text i staročeský překlad odkazují na *Kroniku Martina Opavského* (před r. 1220 v Opavě - kolem r. 1279 v Boloni),<sup>10</sup> která udává časový rozdíl mezi žitím Hildegardy z Bingenu a vznikem řádu minoritů, a taky přisuzuje toto proroctví Hildegardě. Proroctví v treboňském rukopise tímto odkazem začíná, staročeský překlad tímto odkazem končí.

Nezvyklý a tudíž nápadný incipit staročeského překladu s jednotným číslem: „V těch dnech prorokovala jest řkúci, povstaneť lid“, odpovídá latinskému originálu „*In diebus illis prophetavit dicens Insurget gens*“, kterým začíná toto pseudo-Hildegardino proroctví v rukopise D XII Knihovny Metropolitní kapituly v Praze (f. 215 r-v).<sup>11</sup> Rovněž závěrečný údaj z *Kroniky Martina Opavského* o tom, že Hildegarda žila 52 let před vznikem žebravého řádu (f. 215v), se u staročeského překladu a jeho pravděpodobné latinské předlohy shodují.<sup>12</sup> To znamená, že český překladatel mohl přeložit do češtiny latinský text z rukopisu D XII KMK.

### Hildegarda z Bingenu a její proroctví

Na foliu 196r rukopisu V E 89 KNM začíná nový oddíl překladu. Překladatel zde uvádí, že Hildegarda byla řeholnicí za časů svatého Bernarda, která měla prorockého ducha a zanechala prorocké knihy. Jak dále překladatel informuje, tyto knihy jsou uchovány v klášteře svatého Bernarda a mají je přepsány v pražském kostele, tedy zřejmě v Metropolitní kapitule sv. Víta. To potvrzuje mou domněnku, že překladatel překládal Hildegardiny spisy nebo spisy jí připisované z latinských rukopisů uložených na Pražském hradě. Překladatel potom odkazuje na skutečnost, že už dříve uvedl<sup>13</sup> výrok proroka Ámose: „Bůh neučiní svého slova, jeliž prvé

<sup>8</sup> Jana Kaderová tento rukopis přepsala a přeložila z latiny ve své diplomové práci *Prophecia beate Hildegardis de fratribus minoribus, Kritický komentovaný přepis s literárněhistorickým výkladem*. Brno: Masarykova univerzita, 2010. Pod dívčím jménem Jana Havlová.

<sup>9</sup> WEBER, Jaroslav (pseudonym KADLECE, Jaroslava) – TRÍŠKA, Josef – SPUNAR, Pavel. *Soupis rukopisů v Třeboni a v Českém Krumlově*. Praha, 1958, s. 5. Uvádí KADEROVÁ. „Pseudohildegardino proroctví *Insurgent gentes* v českém kontextu“, s. 80.

<sup>10</sup> *Chronicon pontificum et imperátorům*.

<sup>11</sup> SANTOS PAZ, José Carlos. „Introducción“. In *La obra de Gebenón de Eberbach*. Firenze : SISMEL, 2004, s. CCLXV.

<sup>12</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXV.

<sup>13</sup> Odkaz na citaci proroka Ámose v nějakém dřívějším spisu, kde překladatel možná uvádí své jméno.

svým sluhám zjeví své tajemství“<sup>14</sup>, chtěje, aby jeho lid byl zaopatřen v takových „půtkách“. Hildegardina proroctví jsou tedy slovem, které Bůh svěřil své služebnici, aby varovala jeho lid, tj. křesťany v Čechách před strádáním.

Překladatel dále sděluje, že chce také něco k tomu povědět, totiž to, co měla podle něho na mysli Hildegarda v proroctví, ale hned přiznává, že ne ve všem jí porozuměl, neboť Hildegarda v těch knihách mluvila „tvrdě“ (složitě?) po způsobu prorockých řečí. Překladatel se domnívá, že Hildegarda prorokovala, že Bůh dopustí na kněze velkou pohromu. Pohroma začne, jako když začíná den v první hodinu, pak se bude rozmáhat jako den v hodinu třetí a dokoná se v rozmnožení dne v hodinu šestou.<sup>15</sup>

Překladatel potom upomíná na knihy svaté Brigity (Švédské),<sup>16</sup> v nichž Bůh velmi hrozí kněžím, že má strach, aby ta bída a pohroma nebyly brzy, neboť vidí v lidu a u kněží veliký neřád.

Překladatel poté přechází k Hildegardiným proroctvím, v nichž Hildegarda říká, že kvůli lidským hříchům nastanou války a nepokoje. Potom se lid obrátí k Bohu a bude žít spravedlivě v pokoji. Nastanou dobrá léta, lidé rozkují meče na radlice a kopí na srpy. Bůh vydá slavnou úrodu. Potom však lid opustí Boha, nevzdá-li mu dlužnou chválu, domnívaje se, že má dobrý čas sám od sebe. Opět přijdou dny bolesti, protože lidé si nebudou vážit víry. Pohanský lid povstane proti křesťanskému lidu a bude trýznit křesťanské země. Potom Bůh opět pohlédne milostivě na svůj lid, takže pohané přijmou křesťanskou víru, prohlašující, že existuje křesťanský Bůh, a opraví zbořená města. V té době samo od sebe zahyne římské císařství, neboť císaři a knížata budou mít špatné mravy a nebudou užiteční, ztrácejíce čest. Králové a knížata odstoupí z římského císařství. Každá vlast si zvolí svého krále. Překladatel se domnívá, že toto odstoupení má na mysli svatý Pavel, když říká, „že buoh nepřijde soudit, leč prvé odstúpení bude. A budeť prohlášen syn zatracení, ježto se zvedne nade všecko, ježto se slove syn člověčí. A což lidé ctí za Buoh“.<sup>17</sup>

V následujícím oddílu překladatel sděluje, že Hildegarda prorokuje, že když takto sejde římské císařství, tehdy bude roztržena i koruna papežova důstojenství.<sup>18</sup> Lid si s knížaty v různých zemích zvolí jiné vůdce, mistry a biskupy jiných

<sup>14</sup> Am 3,7 (ČEP): „Ovšem, Panovník Hospodin nečiní nic, aniž by zjevil své tajemství prorokům, svým služebníkům.“

<sup>15</sup> Srov. HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber divinorum operum* III.5,16.

<sup>16</sup> *Revelationes*. K recepci a překladům Brigity Švédské (asi 1303-1373) v Čechách viz *Vidění svaté Brigity Švédské v překladu Tomáše ze Štítěného* / Pavlína RYCHTEROVÁ (Ed.). Praha: Filosofia, 2009, s. 17-38.

<sup>17</sup> 2 Te 2,3-4: *Bible kralická*: „Neboť nenastane den Páně, než až prve přijde odstoupení, a zjeven bude ten člověk hřícha, syn zatracení, protivící a povyšující se nade všecko, což slove Bůh, anebo čemuž se děje Božská čest, takže se posadí v chrámě Božím, tak sobě počínaje, jako by byl Bůh.“

<sup>18</sup> Srov. Mistr Jan HUS: „...a jakož die sv. Hildegardis: že papežovi panství ubude, že jedva biskupská čepice na hlavě ostane.“ *O svatokupectví* IV F. In HUS, Jan. *O svatokupectví*. Praha: J. Otto, 1907, s. 43. Hildegardin citát

jmen, a římský biskup „ustane“.<sup>19</sup> A toto se stane skrze Čechy. Bude to dokonáno za svolení obecného lidu duchovního i světského a povede to k tomu, že si každé kníže zřídí svůj lid, a biskup nebo mistr nebo vůdce povede své poddané k řádu pravdy, aby opět nezavinili, že Bůh dopustí zlo.

Nastanou dobré časy, kdy se lidé obrátí k dřívějším ctným obyčejům. Za těch dnů bude mnoho moudrých lidí a proroků. Potom však opět vzniknou mnohá kacířství a mnoho zlého, až lidé řeknou, že nikdy nebylo hůře. V těch časech nečistá žena počne nečistého syna, přičemž nebude vědět, kdo byl jeho otcem. Starý had, tj. ďábel si to dítě lstivě přisvojí, aby prostřednictvím něho byl roven Bohu, stavěje se proti Kristu. Až dítě v tajnosti vyroste, nabyde umění ve zchytralých naukách. Od jeho počátku bude mnoho válek a bojů, spravedlnost zeslábne a láska v lidech pohasne. Lidé budou pochybovat o tom, kdo je jejich Bůh. Tehdy budou veliká znamení na Slunci, na Měsíci, na hvězdách, ve vodě a v povětří a budou ukazovat světu, že už je blízko jeho budoucí bída. Lidé ze strachu z té bídy budou umírat, čekajíce, že přijde na celý svět. Tehdy ten syn zatracení otevře ústa proti Bohu a bude s ďábelskou moci činit veliké divy: přikáže lesu, aby uschl, a on uschne. Pak přikáže, aby les byl zelený, a les se zazelená. V ty časy Bůh přivede Enocha a Eliáše, aby kázali proti Antikristu. ale Antikrist je zabije a velmi se povzneše. Bude sedět v Božím chrámu a prohlásí se za Boha. Oznámi svůj úmysl vstoupit do nebe a čerti ho vyzdvihnou vzhůru. Tehdy ho Bůh srazí, on se zřítí a zabije se, jen zápach po něm zůstane. Když ta „hlava vší zlosti“ sejde, veškerý zbylý lid pozná, že bloudil, obrátí se k Bohu a přijme víru, a potom nebude jiné víry než křesťanské.

Výše uvedený výklad Hildegardiných proroctví je jejich zkrácenou verzí, kterou si překladatel výše předsevzal vyložit obecnému lidu. Tato proroctví mají svou širší předlohu v Hildegardině vizionářském díle *Liber divinatorum operum*<sup>20</sup> (*Kniha o Božím díle*, 1163-1174) a nacházejí se v páté vizi třetí části tohoto spisu (III,5,15-38). Překladatel mohl jejich latinskou předlohu najít v kodexu O XIII Knihovny Metropolitní kapituly v Praze z první poloviny 15. století, který pod názvem *Libellus de sancta virgine hildegardis et prophetia eius et visionibus* (f. 2r-25v) (*Knížka o svatě panně Hildegardě a jejích proroctvích a vizích*) obsahuje na foliích 17r-25v neúplnou část Hildegardiných proroctví právě z *Knihy o Božím díle*.<sup>21</sup> Jak píše Santos Paz, tato Knížka (*Libellus*) je výběrem z kompilace Hildegardiných proroctví, kterou kolem roku 1220 sepsal cisterciácký převor Gebeno z Eberbachu pod názvem *Spe-*

nelze v jejích spisech lokalizovat.

<sup>19</sup> Rukopis má „zuostane“ od zustávati : ustávat. BĚLIČ, Jaromír. – KAMIŠ, Adolf – KUČERA, Karel. *Malý staročeský slovník*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1978, s. 679.

<sup>20</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber divinatorum operum*. (CCCM 92). Turnhout : Brepols, 1996.

<sup>21</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.

*culum futurorum temporum sive Pentachronon* (*Zrcadlo budoucích časů nebo-li Pět časů*).<sup>22</sup> *Pentachronon* obsahuje též uvedená Hildegardina proroctví z *Knihy o Božím díle* a je tedy pravděpodobné, že neznámý autor *Libella* čerpal právě z Gebenovy kompilace.

Překladatel dále píše (f. 198r V E 89 KNM), že nikdo neví, jak dlouho bude svět trvat, než přijde soudný den. Domnívá se, že dobří lidé budou opět bohabojní, ale má strach, aby opět v prodlení času, dříve než přijde soudný den, lidé neochabli v náboženství. Potom se několikrát obrací na evangelium: „Neb dí Čtení svaté, když přijde ženich příštím svým, zdřímali se všichni a zesnuli.“<sup>23</sup> A opět cituje Ježíše Krista: „když přijde syn člověka (...),<sup>24</sup> byť našel víru na zemi.“<sup>25</sup> A znovu cituje: „A opět dí: „Jakož bylo za Noé, pili, jedli, svatby měli, až i přišly vody na zem a potopily všechny lidi a Noé všel v koráb“,<sup>26</sup> a dále překladatel v souladu s apoštolem Pavlem přirovnává příchod Božího Syna k náhlým porodním bolestem: „jako těhotné ženě přijde bolest z nedojiepie<sup>27</sup> ku porodu, tak bude i tehdy, totiž příchod Syna božího.“<sup>28</sup> A překladatel opět cituje Písmo: „A tehdy budůt se ženiti a vdávati, budú domy stavěti, sadoví štěpovati, až přijde den boží jako zloděj v půlnoc, dí čtení. O půlnoci křik vzejde totiž, kde se tomu nenadějí.“<sup>29</sup> A aj, ženich jde, vyjděte proti němu.<sup>30</sup> Amen.“ Toto překladatelovo amen zřejmě ukončuje předcházející část jeho spisu, aby mohla začít část nová, totiž další, jím vesměs nekomentované, překlady Hildegardiných spisů. Z citací Písma usuzuji, že překladatel byl teologem.

### Další Hildegardina řeč

Tyto překlady jsou uvozeny nadpisem „Počíná se širší řeč Hildegardis“ na foliu 198v rukopisu V E 89 KNM. Jedná se opět o přeložené texty z *Knížky o svaté panně Hildegardě a jejích proroctvích a vizích*, jejíž autor čerpal z některého z četných

<sup>22</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI. V poslední části našeho staročeského rukopisu se setkáme s celistvějším překladem těchto Hildegardiných proroctví.

<sup>23</sup> Srov. Mt 25,5 ČEP: „Když ženich nepřicházel, na všechny přišla ospalost a usnuly.“

<sup>24</sup> Nesrozumitelný text způsobený hnilobou.

<sup>25</sup> Srov. L 18,8. ČEP: „Ale nalezne Syn člověka víru na zemi, až přijde?“

<sup>26</sup> Srov. Mt 24,37-39, ČEP: „Až přijde Syn člověka, bude to jako za dnů Noé: Jako tehdy před potopou hodovali a pili, ženili se a vdávaly až do dne, kdy Noe vešel do korábu, a nic nepoznali, až přišla potopa a zachvátila všechny – takový bude i příchod Syna člověka.“

<sup>27</sup> nenadále.

<sup>28</sup> Srov. 1 Te 5,3.

<sup>29</sup> Srov. L 12,39n. ČEP: „Kdyby hospodář věděl, v kterou hodinu přijde zloděj, nedovolil by mu vloupat se do domu. I vy buďte připraveni, neboť Syn člověka přijde v hodinu, kdy se toho nenadějete.“ Viz též Mt 24,43-4.

<sup>30</sup> Srov. Mt 25,6. ČEP: „Ženich je tu, jděte mu naproti.“

rukopisů Gebenovy kompilace Hildegardiných proroctví.<sup>31</sup> Texty si identifikujeme a přiblížíme jejich obsah.

Text začíná úryvkem z Hildegardiny *Knihy o Božím díle*, a sice první vize druhé části. Devátá kapitola tohoto oddílu se týká ďáblova záměru zneužít člověka proti Bohu a pak zničit i člověka. Ďáblovým působením muži potlačují plodivou lásku k ženám a hoří touhou po jiných mužích. Hildegarda v textu rukopisu V E 89 KNM prorokuje, že až se mezi lidmi spojí nenávisť, vražda a sodomský hřích, tehdy bude rozděleno ustanovení Božího zákona a hříšní lidé vyvrátí křesťanskou obec. Kníža-ta, vladykové a bohatí lidé budou svými poddanými vyhnáni ze svých míst a budou pronásledováni z města do města. Překladatel v souladu s Hildegardou považuje tyto hodnostáře za biskupy, faráře, kanovníky, kaplany a jiné kněze, kteří spravují společnost. Tyto věci se stanou, až ďábel nastrojí rozličnost mravů a šatů, a lidé ho budou následovat, těmito činy se budou obnovovat a měnit. Proroctví končí šťastně, protože Bůh všechny věci očistí, zničí vrásky všech časů a učiní všechno novým. V textu se setkáváme s Hildegardinou kritikou kléru, který v její době zbohatnul a zakoupil světské úřady. Její kritika pokračuje i v následujícím textu, *Listu pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem*, který začíná na foliu 199r.

*List pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem* je zaznamenaným kázáním, které Hildegarda pronesla v Kolíně při své třetí kazatelské výpravě v roce 1163.<sup>32</sup> Vznikl na písemnou prosbu děkana kolínského kostela Filipa z Heinsbergu.<sup>33</sup> Moderní český překlad Hildegardina kázání od Bedřicha Konaříka vyšel v roce 1948 v Dominikánské edici Krystal.<sup>34</sup> V staročeském překladu kázání chybí úvodní část, v níž Kristus představuje Stvořitele a jeho stvoření, o kterém říká, že má být v budoucnosti očištěno a obnoveno. Člověk je součástí přírodních živlů, které zakouší dotykem, polibky a objímáním.

Z této úvodní řeči staročeský překlad uchovává úryvek o lidských smyslech a pak už se Hildegardou pronášená Kristova řeč obrací na samotné církevní pastýře. Kristus jim vyčítá, že nesplňují jeho očekávání ohledně služby poddaným a žijí podle vlastní vůle, když vykonávají světské úřady. Připomíná jim vzorný příklad Božích služebníků Ábela, Noema, Abraháma, Mojžíše a proroků. Dále jim Kristus Hil-

<sup>31</sup> *La obra de Gebenón de Eberbach* / SANTOS PAZ (Ed.), s. CCLXVI; 107.

<sup>32</sup> GÖSSMANN, ELISABETH. „Der Brief Hildegards von Bingen an den Kölner Klerus zum Problem der Katharer“. In *Die Kölner Universität im Mittelalter : Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*. Hrsg. Albert Zimmermann für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1989, s. 312. Stať se podrobně věnuje celému Hildegardinu *Listu pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem*.

<sup>33</sup> Moderní kritická edice listu: HILDEGARDIS BINGENSIS. „Epistola 15R“. In *Epistolarium I.* (CCCM 91). Lieven VAN ACKER (Ed.). Turnhout : Brepols, 1991, s. 34-47.

<sup>34</sup> *Listy sv. Hildegardy z Bingen : výbor třicetitří listů svaté Hildegardy z Bingen podle vydání Mignova a překladu Clarusova*. Přeložil Bedřich KONAŘÍK. Olomouc : Dominikánská edice Krystal, 1948, s. 58-70.

degardinými ústy předpovídá ztrátu svobody a budoucí utrpení, protože se ocitli v ďábových osidlech, zavrhnouše Boha. Hildegarda pak píše o bloudícím lidu, jímž má na mysli soudobé katary v Kolíně,<sup>35</sup> že bude svádět poddané na scestí, a klérus to bude trpět. Tito kazatelé budou naoko kázat čistotu a vyhýbat se ženám, takže budou považováni za duchovní lidi, ale ve skutečnosti budou smilnit. Bůh se proto kléru pomstí tím, že mu nepomůže, až jej budou nevěrníci a ďábel mučit, aby skrze utrpení byl katolický klérus očištěn. Pak se na katarské zbloudilce oboří knížata a pobíjí je. Tehdy poslední věci kléru budou lepší než první a bude se bát všech minulých věcí. Církev se bude skvět jako nejčistší zlato a na dlouhé časy tak zůstane. Potom Hildegarda nabádá každého člověka k následování dobra a vyhýbání se zlému. Bůh tak opatří člověka, že ho obnoví na těle i na duši i na věděni. Na konci textu Hildegarda vyzývá kolínského pastýře církve, aby od sebe odvrhli katary, kteří jsou horší než židé a rovnají se saduceům, aby sbor a jeho město nezahynuly. Podobně jako začátek i závěr překladu Hildegardina textu je zkrácený, v latinském originálu Hildegardina listu jsou ještě pasáže o ďábových pokušeních, tělesném a duchovním původu člověka a jeho obnovení Boží mocí.

Je třeba říci, že bohemikální *Knížka o svaté panně Hilděgardě a jejích prorockých a vizích* je specifická tím, že oproti Gebenovu *Zrcadlu budoucích časů* obsahuje rozšířenou verzi Hildegardina *Listu pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem*. Český překladatel tuto rozšířenou verzi přeložil, což je důkazem, že měl za předlohu právě kodex O XIII KMK.<sup>36</sup>

### Výtahy ze spisů Gebena z Eberbachu

Další oddíl staročeského textu je nadepsán prostě „Hildegardis“ a obsahuje pět notně zkrácených výtahů ze dvou spisů Gebena z Eberbachu, jejichž latinské originály se rovněž nacházejí ve zdrojové *Knížce o svaté panně Hilděgardě a jejích prorockých a vizích* z rukopisu O XIII KMK v Praze. Tyto dva zkrácené Gebenovy spisy nejsou součástí *Pentachrononu*.

Prvním textem je *Epistola G<ebenonis> prioris de Eberbach ad filias sancte Hildegardis* (List Gebena, priora z Eberbachu, dcerám svaté Hildegardy).<sup>37</sup> Už zkrácený se nachází na fóliích 9r-10v latinské předlohy v rukopise O XIII KMK.<sup>38</sup> Jedná

<sup>35</sup> Pojmenování „kataři“ Hildegarda sama neužívala, toto označení však pro porýnské heretiky vytvořil Hildegardin současník Ekbert ze Schönau a k Hildegardě se dostalo prostřednictvím dopisu Ekbertovy sestry Alžběty. Viz ZBÍRAL, David. *Největší hereze : dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Praha : Argo, 2007, s. 28-29.

<sup>36</sup> *Knížka o svaté panně Hilděgardě a jejích prorockých a vizích* obsahuje na rozdíl od Gebenova *Pentachrononu* i *List Filipa z Heinsbergu Hildegardě*. Ten ale český překladatel nepřeložil a nezařadil do *Prorockých Hildegardis*.

<sup>37</sup> Kritická edice Gebenova listu je v: *La obra de Gebenón de Eberbach* / SANTOS PAZ (Ed), s. 82-87.

<sup>38</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.



se o list, který Gebeno poslal paní N., soudobé představené kláštera sv. Ruperta u Bingenu, v němž vzpomíná na svou tamější návštěvu. Přeložený úryvek (f. 204v) obsahuje Gebenovo napomenutí křesťanům, aby byli bedliví, až přijdou svůdci, kteří se budou vydávat za Krista. Křesťané se mají varovat toho, aby nepřijali anděla temnoty místo anděla světla. Gebeno píše, že o těchto svůdcích psal už svatý Jan ve *Zjevení* 13,11, kde je přirovnal k šelmě, která má dva rohy, podobajíc se Beránkovi. Gebeno o kus dál svého listu cituje *Matoušovo evangelium* 24,24, kde Ježíš předpovídá povstání falešných Kristů a falešných proroků, kteří budou činit velká znamení a zázraky. Gebeno ve svůdcích a falešných mesiáších a prorocích také spatřuje katary.

Druhý přeložený Gebenův spisek je *Item de eisdem hereticis ex Apocalipsi et de VII temporibus a predicatione Christi usque in finem seculi* (Dále o těch hereticích ze Zjevení a o 7 časech od Kristova kázání po konec světa).<sup>39</sup> Nachází se na fóliích 204v-206v českého rukopisu a na fóliích 10v-16v latinské předlohy v rukopise O XIII KMK.<sup>40</sup> Jedná se o Gebenův výklad *Janova zjevení* s využitím těch citátů z děl Hildegardy z Bingen, které už Gebeno využil při psaní *Pentachrononu*, zejména *Knihy o Božím díle* a *Listu pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem*. Český překladatel učinil z předlohy čtyři krátké výtahy, které zařadil bezprostředně po sobě. Zřejmě jednal v souladu se svým úvodním záměrem zkrátit Hildegardino proroctví tak, aby bylo přijatelné obecnému lidu (f. 194r), a rozšířil ho i na tyto dva Gebenovy spisy.

### Vize z *Cestyvězu* a proroctví z *Knihy o Božím díle*

Následující dvě položky textu „Proroctví Hildegardis“ tvoří překlad jedenácté vize třetí části Hildegardina slavného spisu *Scivias* (Cestyvěz, vznikl v letech 1141-1151)<sup>41</sup> a proroctví z třetího dílu *Knihy o Božím díle*, jejichž shrnutí jsem již pojednal výše. Návazné spojení vize z *Cestyvězu* a proroctví z *Knihy o Božím díle* je dílem Gebena z Eberbachu, který ve svém *Pentachrononu* v souladu s Hildegardou tvrdí, že proroctví blíže rozvádějí vizi.<sup>42</sup> Český překlad je opět pořízen z rukopisu O XIII KMK (vize z f. 16v-17r a proroctví z f. 17r-25v).<sup>43</sup>

Celý oddíl je nadepsán „Jiná řeč Hildegardis takto“ a je uvozen větou, že na potvrzení všeho, co bylo už řečeno, Hospodin chce ujistit své vyvolence a všechny

<sup>39</sup> Kritická edice Gebenova spisu je v: *La obra de Gebenón de Eberbach.* / SANTOS PAZ (Ed.), s. 88-106.

<sup>40</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.

<sup>41</sup> Překlad Jakuba Demla, který takto přeložil první díl Hildegardina spisu *Scivias*: Svaté HILDEGARDY *Cestyvěz nebo Vidění a zjevení*. Kniha I. Praha : H. Kosterka, 1911. Moderní kritická edice: HILDEGARDIS BINGENSIS. *Scivias*. Ed. Adelgundis FÜHRKÖTTER et Angela CARLEVARIS, (CCCM 43-43A). Turnhout : Brepols, 1978.

<sup>42</sup> GEBENON de Eberbach. *La obra de Gebenón de Eberbach* / SANTOS PAZ (Ed.), s. 12.

<sup>43</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.

jiné, že ukázal prorokyni Hildegardě jitrní znamení u vidění, které Hildegarda viděla a takto zapsala. Co tedy Hildegarda viděla? Na severu viděla pět šelem, totiž ohnivého, ale nehořícího psa, dále lva žluté barvy, plavého koně, černého vepře a šerého vlka. Hlas z nebe Hildegardě vysvětlil, že pět šelem značí pět hříchů nejsilnějších světských království, která po sobě budou následovat v pomíjivém čase.<sup>44</sup>

Vysvětlení vize je zakončeno jakýmsi Gebenovým „švem“ mezi vizí a následujícími proctvími. Gebeno zde nabádá čtenáře, aby si všiml, že těch pět ukrutných časů vzalo počátek od léta narození Božího tisícího stého a budou trvat až do velkého roztržení (*magnum scisma*), kdy všichni biskupové a kněží budou vyhnáni ze svých měst a míst (f. 208r). Zde se setkáváme s důvodem, proč se Gebenova kompilace Hildegardiných proctví jmenuje *Pentachronon*. Hildegardina vize pěti šelem, které představují pět hříšných království, trvajících nějaký vyměřený čas, dala jméno Gebenovu spisu.<sup>45</sup>

Text proctví začíná překladem 15. kapitoly páté vize třetího dílu *Knihy o Božím díle*, a to až pasáží o smilném soudci, za jehož vlády se počal kořen zlosti a zapomenutí spravedlnosti a poctivosti. Peter Dronke se domnívá, že tímto soudcem Hildegarda měla na mysli císaře Jindřicha IV.<sup>46</sup> a jeho zápas s papežem Řehořem VII. o investituru.<sup>47</sup>

16. kapitola o boji duchovní a světské moci je zajímavá tím, že z ní dlouze cituje Mistr Jan Hus ve svém latinském spise *Obrana článků Viklefových*, kde říká:

„Tolik svrchu řečená panna Hildegarda, jasně kázíc odněti světských statků osobám církevním světskými pány, a ukazujíc, proč nastane takové odněti a jaké má býti rozdělení věcí odňatých, aby nebyly neužitečně ztraveny“.<sup>48</sup>

17. a začátek 18. kapitoly se nesou ve znamení nastolení míru, radosti a spravedlnosti (f. 211v). Zbytek 18. a celá 19. kapitola nejsou přeloženy. 20. kapitola

<sup>44</sup> Podrobně se touto vizí z *Cestyvžezu* zabývá CHARLES M. CZARSKI. „Kingdoms and beasts : The Early prophecies of Hildegard of Bingen“. In *Journal of Millennial Studies*. Volume 1., Issue 2. Winter 1999, s. 1-10.

<sup>45</sup> Srov. „*Incipit epistola Gebenonis prioris in Eberbach*“: „Ale protože všechny její knihy jen málokterí mohou vlastnit, nebo číst ty, které o budoucích časech a o Antikristu ve třech knihách svých, totiž *Cestyvžezu*, *Knize o Božím díle*, *Knize dopisů*, prorokovala, v této jedné větší knize z části jsem shromáždil, a tak jak nejlépe jsem mohl, do pěti časů jsem seřadil. Kdo pečlivě a pilně rozlišovat by chtěl těchto pět časů, a přítomný špatný stav Církve, a všechna budoucí nebezpečí a příchod Antikrista jako v nějakém zrcadle uvidí. Proto jestliže se vám líbí, ať je zvána ona kniha *Zrcadlo budoucích časů nebo Pentachronon svatě Hildegardy*, tj. o pěti časech, protože v ní prorokuje o pěti časech.“ In GEBENON de Eberbach. *La obra de Gebenón de Eberbach* / SANTOS PAZ (Ed.), s. 4.

<sup>46</sup> DRONKE, PETER. „Introduction“. In HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber divinorum operum*. (CCCM 92). Turnhout : Brepols, 1996, s. LXXX.

<sup>47</sup> DRONKE. „Introduction“, s. LXXIX.

<sup>48</sup> Mistr Jan HUS: *Obrana článků Viklefových*. Akt druhý. In *Mistra Jana HUSI Sebrané spisy*. Svazek II. Řada první. Spisy latinské. Díl II. Z latiny přel. Milan Svoboda, úvod a vysvětlivkami opatřil V. Flajšhans. Praha : Jaroslav Bursík, 1904, s. 306.

pokračuje v proroctví o společném přebývání lidí s milostí a mocí Boží, takže se budou radovat i židé a kacíři, a někteří z nich se dají pokřtít. 21. kapitola přináší změnu pokojného stavu v marnost a bolest. Pohané budou válčit s křesťany a zničí mnoho kostelů a měst. Překlad kapitol 22 a 23 chybí. V 24. kapitole Bůh na pohany přivede přírodní katastrofu, zvítězí nad nimi a vyžene je. Kapitola 25 přináší zprávu o pádu římského císařství a papežství. Už v předchozím shrnutí výše jsme viděli, jak český překladatel přisoudil konec papežství Čechům. To ovšem Hildegarda takto neříká. Hildegarda říká, že ty věci se stanou skrze boje a skrze obecnou radu lidí duchovních a světských. Neboť k jejich ponuknutí každé světské kníže bude spravovat a ohrazovat svůj lid. Také duchovní biskup bude své poddané vést k pravosti, aby potom netrpěli více zlého (f. 213v). Zdá se, že český překladatel projektoval Hildegardino proroctví na aktuální náboženskou a politickou situaci v husitských Čechách.

V 26. kapitole opět zavládne mezi lidmi dobrota, poctivost a země bude úrodná. Hildegarda naráží na slova proroka Jóela (Jl 3,28): bude mnoho proroků a moudrých, a jejich synové a dcery budou prorokovat a jako i dřevní proroci budou zvěstovat Boží tajemství. Zároveň však vyvře mnoho kacířství se zlými věcmi, které budou ukazovat Antikrista a pomíjivost světa. Mnoho lidí odstoupí od Boha a obrátí se k synu zatracení, který zruší všechna církevní ustanovení. 27. kapitola není přeložená celá, uchovává proroctví o budoucím odvrácení lidu od Boha a obrácení se k synu zatracení.

28. kapitola je nadepsána rubrikou „*Ještě jedna řeč dole psaná tuto*“. Tato kapitola pojednává o narození Antikrista z nečisté ženy, jeho ďábelské výchově, zvrácenosti obecných řádů a absenci lásky v lidech. Překlad 29. kapitoly chybí. Ve třicáté kapitole Antikrist káže proti Božímu zákonu a hlásá, že hříchy nejsou hříchy. Třicátá první kapitola zpravuje o kacířích, kteří svými bludy zapřou Boha jako Stvořitele všeho stvoření. 32. kapitola zlomkovitě zpravuje o následovnicích Antikrista a jeho popírání Krista. V 33. kapitoly Bůh vysílá lidem na pomoc Enocha a Eliáše, které ale Antikrist ztotožněný se synem zatracení nechá umučit a tak se dovrší počet svatých mučedníků. V závěru 34. kapitoly Boží Syn ukazuje svému Otci své rány a žádá hříšný lid, aby poklekl před slitovným Bohem. V 35. kapitole Bůh křísí Enocha a Eliáše a vyzdvihává je do nebe. Antikrist se pokouší vstoupit do nebe, aby tím zahynula křesťanská církev. V 36. kapitole Boží Syn srazí Antikrista z nebes na zem a zabije ho. V 37. kapitole Hildegarda slovy autora *Zjevení Janova* (Zj 12,10) chválí Boha za to, že v boji se synem zatracení navždy zvítězil Ježíš Kristus. 38. kapitola začíná slovy, která Hildegarda slyšela z nebes: „Nyní chvála buď Bohu v jeho díle – v člověku.“ Hlas z nebes dále sděluje, že Bůh pro obnovení člověka

činil na zemi veliké boje a pozdvihl ho na nebesa, aby člověk s anděly chválil Boží tvář v jednotě pravého Boha a pravého člověka.

Celý překlad je na folii 216v zakončen slovy překladatele, že Bůh je na věky věků živý v dokonalé svaté Trojici. A nakonec překladatel uzavírá text podtrženým explicitem: „A tak se dokonává proroctví Svaté Panny Hildegardis“.

### Zdrojové prameny překladů

Viděli jsme, že zdrojové latinské předlohy staročeských překladů proroctví Hildegardy z Bingenu se nalézají v Knihovně metropolitní kapituly v Praze. V případě pseudo-Hildegardina proroctví *Insurget gens* se jedná o rukopis D XII, který je datován do roku 1414 (f. 108v: „*finitus a. d. 1414 quinta die mensis Junii hora quintadecima*“ (dokončeno léta Páně 1414, pátého dne měsíce června v patnáct hodin)) a na předsádce je vlastnická poznámka: „Pro Magistro Jacobo de Strzibro“,<sup>49</sup> která znamená, že kodex byl vytvořen pro Jakoubka ze Stříbra, blízkého spolupracovníka Mistra Jana Husa.

Proroctví *Insurget gens* je v kodexu D XII společně s jinými hildegardovskými texty pod rubrikou *Hic continentur prophecie hildegardis monialis de futuris eventibus scilicet de ablacione rerum temporalium a clero et aliis periculis et in quod patet in propheciis infra* (Zde jsou obsažena proroctví jeptišky Hildegardy o budoucích událostech, tj. o odnímání světských věcí kléru a o jiných nebezpečích, a o tom, co je zřejmé z proroctví níže).<sup>50</sup> Hildegardovské texty (f. 213v-216v) jsou v rukopisu zasazeny do kontextu latinských spisů, jejichž autorem byl převážně Jan Hus.<sup>51</sup>

Jako další zdrojový rukopis s Hildegardinými latinskými texty posloužil českému překladateli kodex O XIII, který vnikl v první polovině 15. století.<sup>52</sup> Obsahuje jmenovanou *Knížku o svaté panně Hildegardě a jejích proroctvích a vizích*, která mj. čerpá texty z kompilace Hildegardiných proroctví *Zrcadlo budoucích časů neboli Pět časů* Gebena z Eberbachu. A stejně jako v předchozím rukopisu, i tento kodex obsahuje několik latinských děl Mistra Jana Husa.<sup>53</sup> Z toho lze usuzovat, že oba zdrojové rukopisy vznikly v husitském prostředí. O husitském využívání biblických i nebiblických proroctví píše Pavlína Cermanová:

<sup>49</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXV.

<sup>50</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXV.

<sup>51</sup> CERMANOVÁ, Pavlína. „Jakoubek ze Stříbra a tradice apokalyptických proroctví a jejich výklad v husitství“. In *Amica Sponsa Mater : Bible v čase reformace* / Ota HALAMA (Ed). Praha : Kalich, 2014, s. 129.

<sup>52</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.

<sup>53</sup> SANTOS PAZ. „Introducción“, s. CCLXVI.

„Husitští teologové pracovali s matérií jak biblických, tak nebiblických proroctví, způsob jejich práce se ale u obou skupin textů lišil. Zatímco biblická proroctví aktivně vykládali jako naplňující se předzvěst událostí, proroctví nebiblická přebírali v jistém smyslu pasivně, zařazovali je do konvolutů svých textů, chápali je jako materiál využitelný v polemikách s protivníkem, nechávali je ale zpravidla bez komentáře a bez pokusů o jakékoliv propojení s aktuálním děním.“<sup>54</sup>

## Závěr

Neznámý překladatel přeložil do češtiny Hildegardina proroctví z poslední vize *Knihy o Božím díle*, vizi pěti šelem z *Cestyvézu*, větší část *Listu pastýřům církve v Kolíně nad Rýnem*, pseudo-Hildegardino proroctví *Povstane lid* a zkráceně i další dva spisy Gebena z Eberbachu, které čerpají z Hildegardiných spisů.

Překladatelem byl podle mého názoru nejmenovaný katolický teolog z poslední třetiny 15. století, který měl přístup do Knihovny metropolitní kapituly v Praze, zřejmě tedy patřil do okruhu katolických administrátorů té doby. Usuzuji, že překladatel mohl patřit do okruhu osob kolem Hilaria Litoměřického (1412-1469), nebo jeho nástupce Hanuše z Kolovrat (administrátorem v letech 1470-1483), který proslul jako bibliofil a štědrý donátor metropolitní kapituly.<sup>55</sup> V této době se mohly původně husitské rukopisy D XII a O XIII dostat do Knihovny metropolitní kapituly.

Katoličtí autoři husitské doby podle Cermanové využívali nebiblická proroctví jako vítaný argumentační a polemický nástroj a neváhali přistoupit k jejich explicitní aktualizaci, kdy například v přidané glose dali najevo, že dané proroctví vypovídá o husitech, kteří se tak dostávají do pozice apokalyptických nepřátel hodných zničení.<sup>56</sup> Tak se i čtenáři staročeských překladů Hildegardiných proroctví setkali s překladatelovou narážkou na Čechy jako dějiště či činitele konce starých pořádků (konec vlivu papeže a římského císaře) a Hildegardino proroctví o katarech a pseudo-Hildegardino proroctví o mendikantech mohli vnímat jako předpověď husitů. Nicméně toto napětí mezi katolíky a kališníky je v překladech pouze implicitní, protože spory mezi konfesemi nejsou přímo zmíněny. Překladatel pouze ukazuje, že Hildegarda prorokovala dosud neznámý a nebezpečný běh věcí pro katolickou církev, kdy Bůh dopustí mnohá soužení z důvodu lidské hříšnosti, aby očistil člověka. Překladatelovým záměrem tak bylo poskytnout obecnému lidu poučné

<sup>54</sup> CERMANOVÁ. „Jakoubek ze Střibra a tradice apokalyptických proroctví a jejich výklad v husitství“. s. 130.

<sup>55</sup> HRDINA, Jan: „Katolická církevní správa“. In *Husitské století / Pavlína CERMANOVÁ, Robert NOVOTNÝ, Pavel SOUKUP*. (Eds). Praha : Lidové noviny, 2014, s. 263-264.

<sup>56</sup> CERMANOVÁ. „Jakoubek ze Střibra a tradice apokalyptických proroctví a jejich výklad v husitství“. s. 130-131.

čtení v duchu nastávajícího humanismu na sklonku 15. století, o čemž svědčí i jeho překlad do národního jazyka.

Tato studie je součástí projektu mé disertační práce *Proroctví Hildegardy z Bingen a jejich staročeské překlady*, kterou píšu na Katedře církevních dějin Evangelické teologické fakulty Karlovy univerzity.

# EDITA STEINOVÁ VO SVETLE (VEDY) KRÍŽA

ĽUBICA HROMNÍKOVÁ

TEOLOGICKÁ FAKULTA KU, KOŠICE

FACULTY OF THEOLOGY IN KOSICE, Catholic University in Ruzomberok

*lubica22.ix@centrum.sk*

## Edith Stein in the light (Science) of the Cross

**Abstract:** Spiritual life brings different periods in which a person needs to find consistency. A major change occurred in the life of Edith Stein. It was her conversion, or impulse, that provoked a radical break and changed her outlook on life. Edith Stein's analysis of St John of the Cross's traditional doctrine of the dark night points out his perception of the human structure and description of the dark night through two basic phases. Part of the next chapter will compare the common and different elements between John's teachings and the subjective experience of Edith Stein. The following part consists of multiple interpretations of the dark night. They are developed based on theological considerations relating to the dark night, as the term is used in Catholic mysticism. This offers several options for illuminating the experience of darkness and confrontation with depression today.

The paper points to (I) Edith Stein as a symbol of perceived crisis, as assimilation with the cross. We will investigate (II) how Edith Stein interpreted, identified with, and shared the expressions of St. John of the Cross. Inner deep suffering, apathy, weak confidence in yourself and in life itself, a sense of inadequacy, guilt, failure and unclear future; the tendency for such people is to look inwards and feel that they are abandoned: not only by those who are around them, but even by God Himself.

These themes are very contemporary: it often happens today that people need support in their spiritual lives. Finally (III), the contribution of this work will be to find an answer, in pastoral psychology, about how to help these people who no longer find meaning in life.

**Keywords:** depression; Edith Stein; cross; prayer; mysticism; dark night

TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 79 – 94.

## Nachádzanie cesty

Radosť je znamením toho, že sme blízko Svetla – veta, ktorú Edita Steinová<sup>1</sup> v po-

<sup>1</sup> **Edita Steinová** sa narodila 12. októbra 1891 v poľskom meste Wrocław. Bola židovsko-nemecká filozofka, učiteľka, teologička, ošetrovateľka, bosá karmelitánka (v roku 1934 prijala rehoľné meno Terézia Benedikta z Kríža). V roku 1904 ako dieťa z ortodoxno-židovskej rodiny prehlásila, že je ateistkou. Od roku 1912 bola na univerzite žiačkou Edmunda Husserla v Göttingene. V roku 1916 obhájila u neho dizertačnú prácu, stala sa jeho asistentkou. Zásadný obrat v jej živote nastal v roku 1921, pri čítaní autobiografie svätej Terézie z Avily. Následne 1. januára 1922 prijala krst v Katolíckej cirkvi. Vyučovala nemčinu a dejepis u dominikánok v meste Speyer. V roku 1934 v Kolíne nad Rýnom vstúpila do karmelitánskeho kláštora, kde spracovala aj na štúdií o svätom Jánovi z Kríža *Veda kríža (Kreuzeswissenschaft)*. Pre nepriaznivé politické podmienky bola predstavenými kláštora poslaná do kláštora v holandskom Echte. Prišla tam za ňou aj rodná sestra Rosa, ktorá tiež konvertovala na katolícku vieru. Nemeckým gestapom boli 2. augusta 1942 zatknuté a transportované do Osvienčimu. Edita zomrela v plynovej komore 9. augusta 1942. Je vyhlásená za spolupatrónku Európy.

sledných rokoch života zaznačila do svojho zápisníka. Detstvo prežila v židovskej ortodoxnej rodine; keď mala deväť rokov, prehlásila, že do školy nebude chodiť; stala sa ateistkou; oddala sa štúdiu filozofie, chcela v nej rozvíjať svoje vlohy, čo sa jej aj podarilo... Čo vôbec bolo pre ňu radosťou?

Pre štúdium filozofie sa rozhodla preto, lebo bola uistená, že na zemi je preto, aby pomáhala ľuďom. Najlepšie to mohla urobiť tak, „ako keď človek robí to, do čoho prináša vlastné vlohy.“<sup>2</sup> Avšak štúdiu venovala veľa času, mnoho povinností si vzala na seba. Časom prehlásila, že sama zo seba bola prekvapená, kde nabrala toľko času pre štúdium.<sup>3</sup>

Aj postoje spoločnosti, že ženy do vedy nepatria, Editu viedli k pochmúrnym náladám. Bola si istá, že sama sa z toho nevyslobodí. Bola v istom zmysle šťastná, no jej vnútro sa kývalo od nadšenia k depresii. „Pod vplyvom vedeckého myslenia Hansa Lippsa mala nepokoj vo svojich myšlienkach. Jej spolužiak Moskiewicz ju upozornil na diela zakladateľa fenomenológie, Edmunda Husserla. Prečítala si jeho dielo *Logické skúmania* a spoznala, že to je smer, ktorý ju zaujíma a priťahuje.“<sup>4</sup>

Venovala sa štúdiu diel viacerých filozofov, každý z nich mal vlastnú teóriu na interpretáciu prechodu od externej skutočnosti ku skúsenosti. Editu viac a viac ťažila otázka: Ktorá z týchto teórií je však správna? Neúnavne pracovala, no odpoveď ostávala skrytá. Vnímala, že sa ujala niečoho, čo je nad jej sily. Hlboko padla do stavu, kde nevidela východisko, až sa jej sprotivil sám život.<sup>5</sup> „Upadala do depresii a začala mať problémy so spánkom. Z tejto krízy jej pomohol súkromný docent Adolf Reinach, a to najmä svojím ľudským prístupom. Poradil jej, aby si zapisovala svoje myšlienky.“<sup>6</sup> Románový hrdina Helmut Harringa od Hermanna Poperta jej pomohol dosiahnuť vnútornú rovnováhu a nájsť životnú motiváciu. Posmelená týmto hrdinom uverila, že vlastnou snahou a pomocou priateľov sa môže zbaviť ťaživých myšlienok.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> STEINOVÁ, E.: *Heft VII – Aus dem Leben eine jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins. Kindheit und Jugend.* Freiburg i. Br.: Herder, 1985, s. 148.

<sup>3</sup> Srov. STEINOVÁ, E.: *Heft VII – Aus dem Leben eine jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins. Kindheit und Jugend.* s. 178.

<sup>4</sup> VOLEK, P.: Túžba po pravde je mojou jedinou modlitbou. In *Katolícke noviny*, 2016, roč. 32, č. 132. ISSN 0139-8512, s. 8-9.

<sup>5</sup> Srov. SPIŠIAKOVÁ, M.: *Edith Steinová a jej cesta k Pravde.* [cit. 2016-11-11]. Dostupné z < <http://www.ostium.sk/sk/edith-steinova-a-jej-cesta-k-pravde/>>.

<sup>6</sup> VOLEK, P.: Túžba po pravde je mojou jedinou modlitbou. In *Katolícke noviny*. s. 8-9.

<sup>7</sup> Srov. MÜLLER, A. U. – NEYER, M.A.: *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau.* Düsseldorf: Benzinger, 1998, s. 49-51.



### Edita Steinová a svätý Ján z Kríža<sup>8</sup>: *Veda kríža*<sup>9</sup>

Zdá sa, že napokon vo *Vede kríža* našla vyvrcholenie svojho duchovného života.<sup>10</sup> Edita sa nijako zvlášť nezaoberala podrobnosťami života svätého Jána z Kríža. Obdobie, ktorému venovala pozornosť, je čas jeho väznenia v Tolede a obdobiu pred jeho smrťou. Kniha *Veda kríža* je rozdelená na tri časti: *Posolstvo kríža*, *Učenie kríža*, *Nasledovanie kríža*. V úvode Edita prirovnáva svätca k dieťaťu – majú spoločnú schopnosť akceptovať Božiu milosť bez skreslenia. U svätého Jána vidí dokonalé prepojenie vlastností dieťaťa, umelca i svätca.<sup>11</sup>

Aj v jej práci na diele *Veda kríža* vidno, ako Edita Steinová pociťovala, aká je dôležitá motivácia na ľudské skutky. Sama sa vyjadrila, že ak jej správna motivácia postrádala, „mávala ťažkosti až depresie. Časom uznala, že jej pomáhali dobré rady odborníkov v danej oblasti, literatúra, neskôr modlitba, sviatosti a sila Kristovho kríža.“<sup>12</sup> Naozaj, správna motivácia bola jej elánom života. Modlitba sa pre Editu nestala úkrytom pred realitou. Zažila a priala si jednoducho len pri Ňom spočinúť. Napísala, že najhlbšou podstatou lásky je odovzdanie sa druhému. Boh, ktorý je láska, sa odovzdáva svojmu stvoreniu, ktoré sám stvoril láskou.<sup>13</sup> Edita zdôraznila, že vnútornú modlitbu nezakrýva ani to, že ak chceme mať dôverný vzťah k Bohu, je nutné mu odovzdať naozaj všetko.<sup>14</sup>

### Posolstvo kríža

„Kto sa rozhodol pre Krista, ten je pre svet mŕtvy a svet je mŕtvy preň.“<sup>15</sup> Danou vetou svätý Ján vysvetľuje svoj vzťah k životu. Edita tu vykresľuje Jánovo vníma-

<sup>8</sup> **Ján z Kríža** (rodným menom Juan de Yepes y Álvarez) sa narodil 24. júna 1542 v Španielsku. V roku 1563 vstúpil do karmelitánskeho rádu. Uvažoval prestúpiť do kartuziánskeho rádu. V tom čase sa stretol s Teréziou z Avily, ktorá mala snahu zreformovať obe vetvy karmelitánskeho rádu. Aj vďaka nej, Ján z Kríža zložil v roku 1568 sľuby v karmelitánskej reholi, stal sa kňazom. V roku 1577 bol kvôli neposlúchnutiu predstavených uväznený v Tolede, a práve tam zažil mystický dotyk Boha. Tento zážitok vniesol do poetickej tvorby. Dodnes sú jeho básne skvostom v španielskej literatúre. Ján z Kríža zomiera 14. decembra 1591.

<sup>9</sup> *Veda kríža* je dielo, ktoré bolo pripravené k 400. výročiu (teda 24. júna 1942) narodenia svätého Jána z Kríža. Malo byť úvodom k mystickým dielam tohto svätca, dovtedy v Nemecku málo známeho. V úvode Edita predstavuje svoj úmysel: v duchu karmelitánskej spirituality vojsť do ťažiska náuky svätého Jána z Kríža. Chcela ozrejmiť niektoré stanoviská, čo sa týka filozofie osoby.

<sup>10</sup> Je pravdepodobné, že Steinová plánovala aj rozsiahlejšie spracovanie spomínaných diel. Kvôli zatknutiu sa k tomu však nedostala.

<sup>11</sup> Básnické čítanie svätého Jána z Kríža je vnímateľné zvlášť v jeho dielach *Duchovná pieseň*, či *Počas jednej temnej noci*.

<sup>12</sup> VOLEK, P.: Túžba po pravde je mojou jedinou modlitbou. In *Katolícke noviny*. s. 8-9.

<sup>13</sup> Srov. -dč- *Edith Steinová*. [cit. 2016-11-11]. Dostupné z <<http://www.cestanahoru.org/blog/wp-content/zivotopis-edith-stein.pdf>>.

<sup>14</sup> Srov. NOVYSEDLÁK, P.: *Za hranicami vedeckej pravdy*. Dolný Kubín: Zrno, 1998. s. 113.

<sup>15</sup> STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. Brno: Cesta, 2000. s. 25.

nie človeka – toho, ktorý sa rozhodol svoj život obetovať a zasvätiť Kristovi. Život takéhoto človeka obsahuje najmä obrazné nesenie Kristovho kríža. Toto nesenie sa odzrkadľuje v dennodennom zapieraní samého seba. Steinová ďalej tvrdí, že svätý Ján z Kríža nevyžaduje od bežného človeka obrovské skutky, ale jeho nasledovanie Krista sa prejavuje skôr v činoch, ktoré prináša bežný život. Starý zákon predobraz nesenia kríža zjavuje u proroka Izaiáša.<sup>16</sup> No sám svätý Ján z Kríža nadväzuje zvlášť na učenie svätého Pavla. Sprítomnenie Ježišovej obety dochádza počas svätej omše. Človek podstupuje Kristovu obeť tiež v *nocí ducha*, keď je mu odňaté akékoľvek potešenie z duchovnej praxe a zostáva len holá, ničím nepodložená viera. Je to teda symbolické ukrižovanie, mŕtvy ako pre tento svet, tak aj pre ten duchovný. Sám svätý Ján túto *noc ducha* prežíva behom svojho uväznenia v Toledě. Posolstvo kríža svätého Jána z Kríža podľa Edity človeka pripravuje k priňatiu dennodennej obety, ktorá je nutná k premene starého človeka, slúžiacemu tomuto svetu k človeku oddanému len Bohu. Svätý Ján z Kríža túto snahu vyjadril takto: „Hľadať v Bohu znamená, (...) byť pre Krista pripravený zvoliť si od Boha i od sveta práve toto nepríjemné.“<sup>17</sup> Inak sa dá povedať, zaprieť svoje prirodzené ťiahnutie k tomu, čo je ľahšie a tým pádom aj bezpečnejšie. Dobrovoľne sa vystaviť riziku, ktoré prináša všetko, čo je človeku neznáme a nepochopiteľné. Takýto obrat si však vyžaduje aspoň stručné nakreslenie toho, čo všetko človeka môže stretnúť, a tiež ako by sa mal s novými situáciami vyrovnáť. Toto je rozvité v druhej časti knihy.

### Učenie kríža

V časti knihy *Učenie kríža* Edita dáva výklad k Jánovým dielam: *Výstupu na horu Karmel* a *Temná noc*. Obaja vychádzajú z básne *Počas jednej temnej noci*. Ján vo svojom diele podáva podrobnú interpretáciu tejto básne, ale Edita dbá viac o prehľadnú interpretáciu jeho výkladu, kedy berie do úvahy dobu, v ktorej žila. *Učenie kríža* slúži k nájdeniu cesty k Bohu, ktorá sa deje postupným prechodom praktizujúceho od meditácie ku kontemplácii. Edita na začiatku skúma paralelu medzi výrazom *kríž* a *noc*. Špecifické nazeranie na kríž je podľa Steinovej ako pevne dané znamenie, spojené s konkrétnou historickou udalosťou, a preto celkom jasne evokuje určitý druh pocitov, ktoré sú s ním spojené. Noc je naopak niečo konkrétneho. V myslí však samovoľne sa objavujú obrazy a myšlienky, ktoré charakterizujú najmä *kozmicú noc*. Tá má podobné účinky ako *mystická noc*. Vyvoláva pocity opustenosti a prázdnoty. Na rozdiel od *kozmickej noci* však vychádza zvnútra. „Križ

<sup>16</sup> Srov. *Kniha proroka Izaiáša*. In *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.

<sup>17</sup> STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. s. 36.

je znamenie všetkého, čo stojí v príčinnej alebo dejinnej súvislosti s Kristovým krížom; noc je nutný kozmický výraz mystického poňatia sveta svätého Jána z Kríža.<sup>18</sup>

Edita ďalej postupuje rovnakým spôsobom ako svätý Ján z Kríža, a to najskôr popisuje *temnú noc zmyslov*. V nej prebieha prvý dôležitý boj s vlastnou prirodzenosťou. Dobrovoľným umŕtvovaním zmyslovej časti človek pripodobňuje svoj život k Ježišovmu životu. Tým, že sa človek vzdáva vecí pozemského sveta, upadá do zdanlivej ničoty (teda noci), pretože sú mu vzaté prirodzené návyky a skúsenosti. Najskôr je teda potrebné aktívne „niesť kríž“, v podobe akceptovania obťažnejších vecí. Istá úľava v tejto etape spirituálnej cesty spočíva v možnom preukazovaní Božej priazne v podobe rôznych vznešených pocitov, videní, a iné. Táto vytrvalá činnosť však nutne vedie k prechodu k pasívnej časti noci. Tu je praktizujúci pocit, že je mu hocijaká Božia milosť odňatá. Tento pocit je ale len zdanlivý, lebo Boh sa v ňom sústreďuje len na ducha, a preto zmyslovo človek už nemôže nič cítiť. Prostredníctvom zmyslov poznával skutočnosť „starý“ človek. Ten ale už symbolicky zomrel a teraz sa rodí nový človek, ktorý vníma skutočnosť len prostredníctvom ducha. Ak jedinec prešiel prvou nocou zmyslov, bude pokúšaná najmä jeho rozumová časť a upevnená časť duchovná, teda viera. Tá je pokúšaná v noci, označovanej ako *noc ducha*. V niektorých bodoch je relatívne ľahšia, lebo človek má už nejakú skúsenosť s Bohom. Zároveň je ale od neho požadované, aby sa náhle svojich vlastných predstáv Boha vzdal, lebo sú to stále len predstavy a neobmedzene sám Boh.

„Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma. Lebo, kto by si chcel svoj život zachrániť, stratí ho; kto však stratí svoj život pre mňa, (...) zachráni si ho.“ (Mk 8, 34n).<sup>19</sup> Podľa Edity sa v duchu tohto posolstva nesie celá *noc ducha*. Človek sa v nej musí vzdať všetkých „duchovných pokrmov“<sup>20</sup>, ktoré neznamenujú poväčšine nič iného ako len hľadanie seba samého v Bohu.<sup>21</sup> *Noc ducha* je často prirovnávaná ku Kristovi na kríži ktorý, pretože bol Boží Syn, prežíval ako opustenosť od ľudí, tak od Boha. Na určitom stupni duchovného vývoja je potrebné ich odhodiť a ďalej na nich nelipnúť, lebo inak bránia k ďalšiemu postupu. Nie je tu až tak podstatné, z akého zdroja pochádzajú. Teda Edita tým uznáva za možné, že môžu vziť aj vďaka pôsobeniu Ducha Svätého. Praktizujúci sa tým ale nemá zaoberať a dobrovoľne sa týchto vnemov vzdávať, napríklad tým, že bude systematicky potláčať svoju náklonnosť k stvoreným veciam. Ďalej

<sup>18</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 60-61.

<sup>20</sup> Srov. Ibidem, s. 62-67.

<sup>21</sup> Hľadanie Boha, túžba po ňom teda nemusia byť vedomé, ako o tom svedčí sama Edita: *Kto hľadá pravdu, hľadá Boha, či už vedome alebo nevedome*. Ale musia byť pravdivé a opravdivé. Srov. CEKOTOVÁ, M.: *Edita Steinová a fenomenologická tradície*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1997. s. 16-18.

je dobré vyhýbať sa *prirodzených dobier*, akými sú napríklad fyzická krása, talent, schopnosť, atď. Človek sa musí zamerať viac na *mravné dobrá*, ktoré majú trvalú hodnotu, lebo vychádzajú z vnútra bytostí. Tým sa dostane na vyššiu úroveň vedomia a postupne sú mu udelené tiež *nadprirodzené dobrá*, ako je dar uzdravovania či prorokovania a konečne môže dospieť až k *dobrám duchovným*, ktoré sa udeľujú v bezprostrednom kontakte duše s Bohom. Ďalšia vec podľa Edity, ktorá je nesprávne svätým Jánom interpretovaná a brzdí duchovný vývoj, je nesprávne používanie obrazov v chrámoch, či ľuďmi nadmieru prílišné lipnutie na stanovených obradoch. Na tomto mieste zdôrazňuje potrebu *modlitby pokoja*, ktorá odvádza človeka od povrchnosti cirkevných obradov smerom dovnútra, k samej podstate ľudskej duše.<sup>22</sup>

Steinová vo svojom komentári dodáva, že zmysly a ducha fakticky oddeliť nemožno. Treba však usmerniť, že zmysly smerom dovnútra. To sa deje postupným prechodom od *meditácie*, kedy majú zmysly ešte viac-menej voľné pole pôsobenia, ku *kontemplácii*. V okamihu, kedy jedinec dospeje ku kontemplácii, zmysly ustrnú a človek sa nachádza pred Bohom bez slov. Aj keď sa jedná viac-menej o aktuálnu snahu, nie je možné taký stav, podľa Steinovej, dosiahnuť bez pomoci Božej milosti. Tým, že sa človek tejto milosti odovzdá, zmysly ďalej nemôžu byť pánom ducha. Podľa nej táto *aktívna noc ducha*<sup>23</sup> slúži predovšetkým k odpútaniu sa od všetkého, čo nie je Boh. *Pasívna noc ducha*,<sup>24</sup> súhlasne so svätým Jánom, prirovnáva ku Kristovi na kríži – človek prežíva trýzeň a pocity zavrhnutia, aj keď je už pevne ukotvený v skúsenosti s Bohom. O to väčšie muky prežíva, keď je mu táto skúsenosť akoby náhle odňatá, a čo je horšie, vidí, že ani on sám nie je schopný venovať sa akejkoľvek duchovnej činnosti. Nielen teda, že zakúša pocit opustenosti Bohom, ale tiež pocit viny, že človek sám opustil Boha. V skutočnosti sa jedná o očisťujúci proces na ceste k Bohu. Utrpenie je totiž považované za bezpečnú cestu k mystickej múdrosti. Kontemplácia je preto tiež niekedy prirovnávaná k šplhaniu sa po rebríku. Tak človek súčasne vystupuje a zostupuje po jednotlivých priečkach rebríka, tak s rovnakou pravidelnosťou sa striedajú obdobia duchovnej hojnosti s dobou utrpenia. Pritom sa zdolávaním každej ďalšej priečky človek posúva vo svojej duchovnej ceste o úroveň ďalej, až napokon môže dosiahnuť posledný stupeň rebríka, ktorý už ale z tohto sveta nie je. Steinová tu poznamenáva, že duša v takomto stupni vývoja úplne mĺňa očistec. Na tomto mieste je potrebné tiež podotknúť, že Edita nepopiera možnosť pôsobenia diabla na toho, kto túži po zjednotení s Bohom. Boh dáva diablu dokonca isté pole pôsobenia, aby tak vy-

---

<sup>22</sup> Všetko toto učenie je súčasťou knihy od Jána z Kríža *Výstup na horu Karmel*.

<sup>23</sup> *Aktívna noc ducha* zodpovedá už spomenutej *nocí zmyslov*.

<sup>24</sup> *Pasívna noc ducha* znamená spomenutú *noc ducha*.

skúšal pevnosť viery hľadajúceho. Človek, ktorý je však odetý tromi kresťanskými hodnotami (vierou, nádejou a láskou) sa nenechá obvykle „diabolskými“ úkladmi vyvieť z miery. Stále viac si uvedomujeme, že sám Boh je tou najvnútornejšou podstatou duše. Steinová tu podľa svätého Jána z Kríža predkladá jeho trojité delenie ľuďom, podľa možností ich pokroku na duchovnej ceste. Prvým typom človeka je *hedonik*, ktorý má svoje ohnisko v zmysloch. Záleží mu predovšetkým na uspokojovanie svojich túžob, tak ku svojej vnútornej časti sa dostáva pomerne ťažko. Druhým typom je *hladač pravdy*, ktorý používa predovšetkým rozum. Ten má najväčšiu možnosť pokročiť na duchovnej ceste. Tretím typom je človek sústredený na seba, ktorý pre zahľadenosť do seba nemá takmer žiadnu šancu dosiahnuť duchovný pokrok.<sup>25</sup>

Aj keď je Boh prítomný vo všetkých bytostiach, kvalitatívne sa spôsob jeho prebývania líši. Svätý Ján z Kríža rozlišuje tri spôsoby prebývania Boha vo veciach. Prvý spôsob je vlastný všetkým veciam, lebo Boh je v nich podstatne prítomný. V druhom spôsobe prebývania Boha je Boh prítomný v duši na základe *milosti*. Pre tento spôsob prebývania je nutný určitý druh spolupráce, ktorá spočíva najmä v *otvorení sa* tejto milosti. Toho je schopný len človek. Tretí stupeň prebývania sa deje na základe *zjednotenia v láske*. K tomu prispieva modlitba zjednotenia, ktorá smeruje dušu k tzv. mystickému manželstvu a konečnej kontemplácii, ktorá aktivuje oblasť srdca.<sup>26</sup>

Zaujímavé je, že druhý a tretí spôsob Božej prítomnosti sám svätý Ján nijako výrazne nerozlišuje.<sup>27</sup> Je jasné, že k dokonalému zjednoteniu môže prísť až na onom svete, preto duša veľmi intenzívne pociťuje túžbu po prerušení tohto zmyslového života. V zásade na tomto svete nie je nič, čo by ju mohlo uspokojiť. Duša sa ocitá v stave, kedy síce vykonáva záležitosti bežného života, viac-menej to vyzerá zo samotnej nutnosti udržaniu poriadku tohto sveta. Keby človek v týchto činnostiach zastal, vzápätí by tento svet opustil, lebo nič iného ho k tomuto životu nepúta.<sup>28</sup>

Zdá sa, že neustály apel na utrpenie a bolesť sú hlavné predpoklady pre nastúpenie cesty mystika. Nejedná sa teda o pohodlnú cestu. Len osoby, ktoré sú

<sup>25</sup> Srov. STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. s. 130-133.

<sup>26</sup> Spomenutý posledný stupeň prebývania Boha v duši je u svätého Jána z Kríža rozpracovaný v dielach *Živý plameň a Duchovná pieseň*.

<sup>27</sup> Steinová poukazuje najmä na dielo *Vnútrotný hrad* od svätej Terézie z Avily, kde je tento posledný spôsob prebývania popísaný podrobnejšie. Podľa Edity je možné, že svätá Terézia z Avily mala s týmto druhom prebývania výraznejšie skúsenosti, ako svätý Ján z Kríža. A to preto, lebo je bola tiež schopná o ňom viac hovoriť. Konkrétne báseň *Živý plameň lásky* podľa Edity popisuje stav, kedy duša prekonala obe noci ducha, a momentálne je s Bohom takmer už zjednotená.

Môžeme konštatovať, že životopis svätej Terézie je zaujal preto, lebo v ňom našla dôveru. Dôverovať v niečo, čo nepoznáme a čo možno ani nikdy neobjaví – to by Edita pred niekoľkými rokmi rozhodne odmietla.

<sup>28</sup> Srov. STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. s. 53.

ochotné niest' všetku trpkosť, ktorá z tejto cesty plynie, môžu dosiahnuť cieľ. Možno, že práve v tomto bode sa Steinová postupne so svätým Jánom z Kríža sto-tožňuje.

### Nasledovanie kríža – Fragment

Vo *Fragmente* Steinová podáva stručný prehľad Jánovho života, pričom sa sústreďuje najmä na obdobie jeho toledského zajatia a na záverečnú fázu jeho života. Zdá sa, akoby na týchto pohnutých etapách svätcovho života Steinová chcela ukázať, ako jeho učenie vyzerá v praxi. Ved' práve v tých najhorších podmienkach svätý Ján z Kríža píše svoje najzásadnejšie texty a získava najintímnejšie duchovné skúsenosti. Najskôr na základe vlastných skúseností vytvára svoje dielo. Každopádne je v tejto časti knihy celkom zrejme, akou dôležitou autoritou bol svätý Ján pre Editu. Steinová celkom zámerne volí taký popis života svätého Jána z Kríža, z ktorého je zrejme, o ako významného svätca sa jedná. Je všeobecne známe, že okamih úmrtia svätca musí prebiehať nejako mimoriadne. Svätec vlastne neumiera, skôr vstupuje do nového života.<sup>29</sup> S tým súvisí častý výskyt rôznych nadprirodzených javov objavujúcich sa v okamihu smrti, alebo tesne po nej. Edita teda tým, že tieto podstatné úseky Jánovho života umiestňuje v závere knihy, potvrdzuje platnosť povedaného. Vlastne tým hovorí, že tak, ako svätý Ján z Kríža písal, tak aj zomrel.

Keď hovoríme o *Vede kríža*, nemyslíme na vedu v bežnom význame slova: nejde iba o čistú teóriu, o celok – skutočne alebo domnelo – pravdivých viet, ani o žiadnu myšlienkovu podloženú ideálnu stavbu. Ide o dobre poznanú pravdu, o teológiu kríža, ktorá je však pravdou živou, skutočnou, pôsobiacou: podobá sa semenu zasiatemu do duše, ktoré sa zakorení, rastie, necháva na duši svoju pečať, poznačuje jej správanie a činy až do tej miery, že z nich vyžaruje a možno ju z nich spoznať. V tomto zmysle sa hovorí o vede svätých, a tým aj o vede kríža.<sup>30</sup>

Edita na ceste hľadania pravdy stretla ukrižovanú Lásku. Venovala aj prekladu a spisom Tomáša Akvinského.<sup>31</sup> „Ak chcela ísť cestou pravdy až do konca, musela ísť po ceste kríža. Toto presvedčenie potvrdzuje v jednom z posledných listov. „Scientia Crucis“ (Veda kríža) sa dosahuje až vtedy, keď človek sám do hĺbky prežije kríž. Od začiatku som o tom bola presvedčená a povedala som z celého srdca: Ave, Crux, spes unica! (Buď pozdravený kríž, jediná nádej!). Krátko predtým napísala vo svojej poslednej knižke: Veda kríža nie je čistou teóriou, ani tiež ideálnou myšlienu-

<sup>29</sup> Viac o aktuálnosti Temnej noci sa možno dočítať príspevku: Srov. SCHNEIDER, M.: *Johannes vom Kreuz (1542-1591)*. [cit. 2016-11-11]. Dostupné z <[https://www.kath.de/zentrum/texte/archiv\\_texte/radio\\_2013/7\\_sendung.pdf](https://www.kath.de/zentrum/texte/archiv_texte/radio_2013/7_sendung.pdf)>.

<sup>30</sup> Srov. FLOSS, K.: Postavení a ráz ontologie v díle Edith Steinové. In: *Konec ontologie?* 1993. s. 96.

<sup>31</sup> Srov. VOLEK, P.: Der freie Akt im Frühwerk von Edith Stein im Vergleich zu Thomas von Aquin. In *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*, Nordhausen: Traugott, 2016. s. 132-149.

kovou konštrukciou, správnym uzáverom. Veda kríža je uznaná pravda – teológia kríža – živá pravda, skutočná a činná. Je to veda svätých a my ju nazývame veda kríža. Táto živá forma a sila stvárňuje v najhlbšom vnútri duše spôsob chápania života, istý obraz Boha ako aj sveta, ktorý sa vyjadruje v pojmoch.<sup>32</sup>

### Temná noc verzus depresia

Sú publikované niektoré články, ktoré uvádzajú, že Edita Steinová trpela depresiou. Avšak bolo to naozaj tak? Či to bola „len“ tmavá noc. Vynára sa nám tu otázka, aký je rozdiel, ak vôbec je medzi depresiou a temnou nocou. Pokúsime sa stručne charakterizovať temnú noc a depresiou. Vo fázach temnej noci sa ukazuje, že všetko pozitívne, všetko potešujúce, čo si človek mohol predtým vziať z viery, je preč. Vzniká dojem, že vzťah k Bohu sa skončil. To, z čoho predtým človek mohol žiť, čo ho držalo, o čo sa opieral a čo ho živilo, je zrazu vymazané. Bezpečie a istota života v prítomnosti Boha sa vyparila. Prístup k Bohu, zmyslová skúsenosť alebo útecha vo viere sa zdajú byť úplne zablokované. Niečo existenčne dôležité v živote človeka sa zdá byť navždy stratené.

Toto zažívanie existuje aj pri depresiách – niečo oporné v živote sa rúti, napr. strata práce alebo strata dôležitého človeka rúca životnú oporu, každý pilier a každú životnú perspektívu. Temná noc je súčasťou cesty k Bohu, je fenoménom tzv. „transformatio“, premeny človeka v a cez Boha, ktorá sa odohráva počas celého života. Alebo inak povedané – k ceste k Bohu, ktorý zásadne predstavuje aj nepochopiteľné, ktorý sa nám dokáže v skutočnosti ukázať len v temnote, patrí nevyhnutne skúsenosť temnej noci v hocijakej podobe, inak to jednoducho nie je možné. Toto neplatí pri depresii; depresia nie je jednoznačne bežnou záležitosťou v živote. Deprimovanosť alebo depresívne rozladenie patria k životu, bolo by skôr komické alebo nápadné, ak by s tým človek nemal žiadnu skúsenosť. Avšak depresia nepatrí nevyhnutne k rozvoju a rastu človeka. Jej problém je označovaný aj ako problém vzťahov.<sup>33</sup>

Na druhej strane, temná noc je fenoménom krízy duchovnej cesty „transformatio“ a nedá sa liečiť. Kým temná noc patrí k nábožnosti človeka, depresia sa prejavuje skôr v sociálnych, telesných, biografických a biologických súvislostiach. Depresia má možno alebo dokonca vysoko pravdepodobne vplyv na duchovný život. Opačne je to zvyčajne tak, že temná noc v duchovnom živote vzniká a pre pozorovateľa zvonku nemá zvyčajne žiaden vplyv na každodenný život.

<sup>32</sup> ADAMSKA, I.: *Terézia Benedikta z Kríža*. [cit. 2016-11-11 ]. Dostupné z <<http://bosikarmelitani.sk/svati-karmelu/terezia-benedikta-od-kriza/>>.

<sup>33</sup> Srov. TURANSKÝ, Š.: *Depresia v kláštore a ako na ňu*. [cit. 2016-11-11 ]. Dostupné z <<http://www.zasvatenyivot.sk/depresia-v-klastore-a-ako-na-nu/>>.

Pravidelné modlitby alebo pravidelné denné cvičenia by mohli pri ľahších formách depresie pomôcť zmierniť toto ťažké prežívanie a nájsť formu, ktorá by bola nápomocná a stabilizujúca.

V súvislosti s tým je dôležité spomenúť, že depresia – v tých najsilnejších formách celkom jednoznačne, ale aj v jemnejších formách – má viditeľné znaky, napr. spomalenie motoriky, smutný výraz tváre, tichý rečový prejav. Mení sa držanie tela, niekedy robí problémy rozprávanie. Neschopnosť zvládať každodenný život sa prejavuje aj na gestách, mimike a reči tela. Tieto znaky sa pri temnej noci nevykytujú. Ďalej môžeme konštatovať, že v prípade temnej noci neprichádza podľa našich zistení k poruchám spánku, poruchám príjmu potravy, k výrazným zmenám telesnej hmotnosti a k strate chuti do jedla. Tieto telesné symptómy nepatria tak jednoznačne k temnej noci, ako patria k depresii.

Ako vlastne dochádza k temnej noci? Temná noc sa nedá vytvoriť, do temnej noci je človek vedený. Ak vychádzame z konceptu svätého Jána z Kríža<sup>34</sup> alebo aj iných učiteliek a učiteľov, musíme povedať, že táto krízová skúsenosť stretáva ľudí, ktorí už sú na duchovnej ceste, majú skúsenosti s vlastným duchovnom, poznajú formy osobnej pobožnosti a už nejaký čas sa nachádzajú na vlastnej ceste cvičení a modlitieb. Toto ohraničenie sa nám zdá nápomocné pre účely odlíšenia. Temnú noc môže mať teda len ten, kto je v tomto zmysle už nejaký čas na duchovnej ceste. Existuje aj prípad, fenomén, ktorý pomenoval Kevin Culligan a možno ho nájsť aj v dielach od Jána z Kríža a iných, kedy sú ľudia depresívni a zároveň majú temnú noc. Reflektujúci príspevok Henryho Nouwena<sup>35</sup> takisto dospel k tomuto „výsledku“.<sup>36</sup>

Ján z Kríža je dokonca názoru, že temná noc môže liečiť depresiu. Ak človek, aj keď je ťažkomyselný príp. melancholický, ako tvrdí Ján z Kríža, smeruje do temnej noci, je oslobodený aj od fixácie na melanchóliu, rovnako ako aj od fixácií napríklad na vlastné obrazy Boha a podobne. Oba fenomény, depresia a temná noc, sa môžu vyskytovať súčasne, a preto je a zostáva dôležité rátať v rámci pastorácie alebo duchovného sprevádzania aj s depresiou. Tá si, samozrejme, vyžaduje aj ostatnú, konkrétne terapeutickú alebo psychiatrickú liečbu. To však neznamená, že pastorácia alebo duchovné sprevádzanie skončia pri podozrení na depresiu. Existuje aj duchovné sprevádzanie v depresii bez toho, aby bolo nutné „preinterpretovať“ depresiu na temnú noc.

---

<sup>34</sup> Srov. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha I, kap. 9, 2f; s. 40.

<sup>35</sup> Srov. PLATTING, M.: *Depression und/oder Dunkle Nacht?*, Ostfiden: Grunewald 2008. s. 105-110.

<sup>36</sup> Srov. BAUMER, R.: „*Dunkle Nacht*“ und Depression, In *Depression und/oder Dunkle Nacht?*, Ostfiden: Grunewald 2008. s. 79.



Tu je vhodné spomenúť ešte jeden rozdiel: nie každá krízová skúsenosť vo viere je temnou nocou, takisto ani nie každé psychické ochorenie, len preto, že je niekto pobožný, je temnou nocou. Práve v oblasti duchovného života, v styku s ľuďmi pracujúcimi v pastorácii, v duchovných spoločenstvách a skupinách dochádza k pokušeniu, označovať krízy „temnou nocou“, a tým ich tendenčne zahaľovať rúškom pobožnosti. Za tým sa častokrát skrýva názor: „Skutočný kresťan nemá depresie! Kto skutočne verí, nie je melancholický, pretože viera znamená radosť a mier!“ Toto je samozrejme nezmyselný, avšak stále vedome alebo nevedome veľmi rozšírený názor. Viera nie je žiadne antidepresívum, môže nám však pomôcť, naučiť sa zaobchádzať s depresiou.<sup>37</sup>

Avšak zostáva naďalej podozrenie, že buď sa nábožensky zakrýva depresia alebo že človek dokonca využíva temnú noc ako duchovný fenomén. Existujú ľudia, ktorí zbierajú ružence alebo kríže, a existujú aj takí, ktorí sa zobia náboženskými skúsenosťami. A k tým patrí aj temná noc. Ide predovšetkým o ľudí, ktorí o tom už niečo čítali alebo počuli, a ktorí následne skonštatujú: „Skvelé, to mám aj ja!“ Ján z Kríža nazýva tento fenomén „duchovný hedonizmus“<sup>38</sup>. Ak sa na druhej strane rozprávame s ľuďmi, ktorí skutočne prežili, prežívajú temnú noc, tí hovoria o tom, ako túto skúsenosť už nikdy zažiť nechcú. Daná skúsenosť nie je vnímaná ani ako žiaduca ani ako niečo, na čo by mal byť človek hrdý. Ide o celkom inú existenčnú kvalitu a postihnutie. Temná noc je neškodná.

### Skúsenosti ako jemná odlišujúca vlastnosť

Pri rozhovore s človekom, ktorý sa nachádza v temnej noci, vzniká v duchovnom sprievodcovi, niečo ako solidarita. Neprichádza žiadna slabosť a ťažoba, ale skôr pochopenie a účasť. Keď človek počúva ľudí, ktorí rozprávajú o temnej noci, je dosť možné, že sa cíti plný elánu a vitálne. Toto je rozdeľujúce kritérium pre človeka z duchovného sprevádzania, a aj tu je potrebná pozornosť v kontakte a vlastná vnútorná koncentrácia. Je dôležité, aby sa pozornosť nesmerovala len na partnera, ale aby človek vnímal aj vlastné reakcie. Človek v duchovnom sprevádzaní by mal preto zostať skôr „pri sebe“ a menej sa zaoberať tým, aby niečo diagnostikoval, hľadal a objasňoval.<sup>39</sup>

V deviatej kapitole prvej knihy *Temnej noci* pomenúva svätý Ján z Kríža príznaky, podľa ktorých možno rozpoznať, či temnú noc sprevádza ľahostajnosť alebo zlé duševné rozpoloženie – tým sa myslí melanchólia, ako uvádzame neskôr. Okrem iného píše: „Keď človek nedokáže niečomu prísť na chuť, môže to mať pôvod aj

<sup>37</sup> Srov. ATKINSON, S.: *Na ceste z depresie*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2013. s. 190-193.

<sup>38</sup> Srov. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha I, kap. 6; s. 49.

<sup>39</sup> Srov. BOHLEMANN, P.: *Geistlich leiten*. Oakville: Vandenhoeck, 2011. s. 84-86.

v nejakej indispozícii alebo melancholickej nálade, pretože posledné menované necháva častokrát ľudí bez akejkolvek chute na čokoľvek. Preto je (pre temnú noc) potrebný aj druhý prejav a druhá podmienka (popri strate chute).“<sup>40</sup>

Melanchólia a temná noc sú si v zmysle indispozície a straty chute celkovo podobné, avšak v prípade temnej noci je možné pozorovať aj túžbu – a to túžbu nie po konci temnej noci, ale túžbu po Bohu príp. túžbu slúžiť Bohu. Toto sa môže v temnej noci človeka prejavovať ako trápenie a starosť<sup>41</sup>, že neslúži Bohu a „veľmi ustarostene a plný bolestivého trápenia dlhodobo myslí na Boha“<sup>42</sup>.

To znamená, že dynamika túžby patrí k skúsenosti temnej noci. Pritom sa samozrejme túžba môže maskovať do rôznych podôb, ale je to práve táto zásadná dynamika, ktorá opakovane zohráva rolu aj v tých najtemnejších fázach temnej noci. Dojča, ktoré spočiatku spočívalo blažené a sýte na „matkiných ňadrách“ Boha, je neskôr Bohom „postavené na vlastné nohy“. Musí sa postaviť na nohy, aby mohlo vyrásť aj voči Bohu. Takže svätý Ján z Kríža nerozoznáva len ľudské, biografické dospievanie, ale aj dospievanie človeka voči Bohu, dozrievanie náprotivku k Bohu.

Z pohľadu Boha, tak hovorí svätý Ján z Kríža, je to proces odvykania, ktorý je nevyhnutný a prirodzený pre rozvoj človeka; z pohľadu dojčatá je však toto odvykanie vnímané ako zneisťujúci a desivý proces, pretože všetko, čo doposiaľ bolo pre neho oporou a istotou, je zrazu preč – všetko je pre neho „hore nohami“. Dynamika temnej noci je teda transformačnou dynamikou, ktorá v sebe nesie aj aspekt dospievania, osamostatnenia sa voči Bohu. Ján z Kríža je hlboko presvedčený o tom a je v tom veľmi biblický<sup>43</sup>, že Boh nechce žiadnych závislých otrokov, ale ľudí, ktorí mu môžu byť náprotivkom. Preto patrí dospievanie k základným výzvam duchovného života – a to so sebou prináša skúsenosť opustenia a krízy.

### **Ako je to s temnou nocou a depresiou v duchovnom sprevádzaní?**

Preto je pre kresťanov cesta k zjednoteniu s Bohom vždy temnou cestou, pretože je to vždy cesta viery a nie ľudského pochopenia. Temnota je výsledkom stretu človeka s nepochopiteľným Bohom. Na postupujúcej ceste hlbšie do mystéria Boha

<sup>40</sup> JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha I, kap. 9, 2; s. 62.

<sup>41</sup> Srov. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha I, kap. 11, 2.; s. 79.

<sup>42</sup> JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha I, kap. 9, 3; s. 62.

<sup>43</sup> Ján 15, 15: „Už vás nenazývam sluhami, lebo sluha nevie čo robí jeho Pán. Nazval som vás priateľmi, pretože som vám oznámil všetko, čo som počul od svojho Otca.“

List Galaťanom 4, 7: „Nie sme už otrokmi, ale Božími deťmi, a ako takí aj dedičmi jeho kráľovstva.“

List Rimanom 8, 15: „Lebo ste nedostali ducha otroctva, aby ste sa museli zasa báť, ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: "Abba Otče!"“ atď.

In *Sväté písmo Starého a Nového zákona*.

zažívajú ľudia „stratu vedomosti“<sup>44</sup> a sťažujú sa na to, že „nevedia“, kde sú – čo je normálna a predvídateľná reakcia, keď sa človek stretne s Bohom.

Ako všetky medziľudské vzťahy, vyvíja sa aj náš vzťah k Bohu vo fázach, ktorým zakaždým predchádza vlastná dôležitá prechodná fáza. Markantné vlastnosti týchto temných nocí sa ale dajú vydedukovať zo skutočnosti, že tu nejde o vzťah medzi dvoma ľuďmi, ale o vzťah medzi Bohom a človekom, medzi stvorením a stvoriteľom. Ak sa občas špecifické vlastnosti týchto prechodov objavujú v extrémnej podobe, má to svoje opodstatnenie v priamom vzťahu medzi človekom a Bohom. Tieto krízy – temné noci – nás vyzývajú naozaj nezvyčajne silno, pretože, ako to opísal anglický jezuita a básnik Gerard Manley Hopkins, „zápasíme s Bohom (s mojím Bohom!)“<sup>45</sup>

Ak sa budeme riadiť Jánom z Kríža, všimneme si, že pojem „temná noc“ je metafora, ktorá opisuje ľudskú cestu viery, nádeje a lásky k zjednoteniu s Bohom. Na tejto temnej ceste sa nachádzajú dva rozhodujúce úseky intenzívnej temnoty, ktoré sa nazývajú „temná noc zmyslov“ a „temná noc ducha“. Poďme sa ďalej zaoberať tým, ako podporuje duchovný sprievodca ľudí, ktorí sú na ceste k úplnej premene svojich životov v Boha cez lásku.

### **Empatická prítomnosť ako pomoc duchovného sprievodcu**

Ľudia, ktorí sa venujú duchovnému sprevádzaniu, rozpoznávajú temnú noc ducha na striedajúcich sa vrcholoch a pádoch, ktoré môžu u svojich klientov pozorovať. Pomôžu im tým, že si vypočujú všetko, čo chcú z tejto skúsenosti zdieľať. Ich prítomnosť je rozhodujúca, keď klienti prechádzajú fázami intenzívnej, bolestivej beznádeje. Nakoľko duchovní sprievodcovia vedia, že ide o Božiu očistu človeka a že nemôžu nič urobiť, aby človeku uľahčili jeho trápenie<sup>46</sup>, môžu mu ponúknuť empatickú podporu.

### **Pretrvávajúca temnota ako poslanie**

Príkladom je svätá Terézia z Lisieux, francúzska rehoľníčka, karmelitánka, ktorá žila v 19. storočí. Terézia, ktorá bola vyhlásená za Učiteľku Cirkvi, pretože naučila svet „malej cestičke“ absolútnej dôvery v Božiu milostivú lásku; prežila posledných 18 mesiacov svojho mladého života v „najhustejšej temnote“, v „noci ničoho“, v ktorej už nenachádzala útechu vo svojej túžbe po nebi a bola v spore s vlastnou vierou o existencii Boha.

<sup>44</sup> Srov. HUNT, H. T.: „Dark Nights of Souls“: Phenomenology and Neurocognition of Spiritual Suffering. In *Review of General Psychology*, vol. 11, n. 9, s. 209.

<sup>45</sup> HOPKINS, G. M.: *The Major Works*. Oxford: Catherine Phillips, 1986. s. 168.

<sup>46</sup> Srov. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*. Kniha II, kap. 7, 3; s. 50.

Ďalším príkladom je svätá Matka Tereza z Kalkaty, ktorá v roku 1979 získala Nobelovu cenu za mier za svoju humánnu činnosť voči chudobným sveta. Prednedávnom boli zverejnené jej súkromné listy, ktoré dokazujú, že svoje roky ako zakladateľka a predstavená Misionárov lásky prežila takmer v úplnej temnote, bez pocitu prítomnosti Boha, avšak v absolútnej láske ku Kristovi a s túžbou po Jeho blízkosti.

### **Dôležitosť diferencovania pojmov**

Anselm Grün sa vo svojej knihe „vdďaka“ nesprávnej citácií dopustil toho, že rozlišovanie medzi temnou nocou a melanchóliou nie je potrebné, a že už samotná melanchólia má očisťujúcu funkciu. Avšak presne toto rozlišuje svätý Ján z Kríža, ako bolo veľmi jasne ukázané. Tu sa dopustil Anselm Grün chyby, ku ktorej dôjde veľmi ľahko, ak má autor vopred určitú tézu, ktorú chce potom podložiť tradičnými zdrojmi. Na konci 20. kapitoly je daná téza aj priamo formulovaná: „Nakoniec nás depresia – je úplne jedno, či ide o temnú noc viery, depresívnu epizódu alebo vracajúcu sa ťažkú depresiu – vedie vždy k základným životným otázkam: Z čoho mám žiť? Aké sú kritéria môjho života? Ako chápem svoj život? Čo je cieľom môjho života? Dá sa povedať, že depresia nás stavia pred tri otázky, ktoré formulovala gnóza ako centrály ľudského bytia: Kto sme? Odkiaľ pochádzame? Kam smerujeme?“<sup>47</sup> Toto je dokonalý epilóg pre knihu, avšak nebezpečné zjednodušenie.

Potom, čo sa Anselm Grün najprv pokúsil diferencovať, hádže temnú noc, depresívnu periódu a dokonca aj ťažkú depresiu do jedného vreca a vraví, že ide v podstate stále o tie isté otázky. Aj keby šlo o tie isté otázky, aj tak je kontext a prístup k temnej noci alebo depresii absolútne odlišný a rozlíšiteľný, čo dokonca sám Anselm Grün píše o pár strán skôr: „Temnej noci vždy predchádza duchovná skúsenosť. Temná noc je predovšetkým duchovným fenoménom, ktorý zažívajú ľudia, ktorí sa vydali na cestu k Bohu. (...) Dôležitým kritériom, či niekto trpí depresiou alebo práve prežíva temnú noc, je pre mňa jeho vnútorná sloboda.“<sup>48</sup>

Zjednodušenie, ku ktorému sa na konci svojej knihy nechal Anselm Grün zviestí, predstavuje zľahčovanie fenoménov ako temnej noci tak aj depresie, a je v súvislosti s ťažkou depresiou, ktorá sa často vyskytuje spolu so samovražednými sklonmi, dokonca nebezpečné a hrubo nedbalé. Práve naopak. Je dôležité rozlíšenie a diferencovanie. Len to môže byť podľa nás nápomocné pri duchovnom sprevádzaní a terapii v súčasnosti. Presné pozorovanie, citlivé vnímanie a rešpektovanie vlastných hraníc kompetencií sú pre konkrétne sprevádzanie ľudí nevyhnutné.

---

<sup>47</sup> GRÜN, A.: *Wege durch die Depression – Spirituelle Impulse*. Freiburg: Kreuz, 2014. s. 178.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 168 a s. 172.

Tým sa vedome prikláňame k tradícií diferencovania jedincov, ktorých požiadavky sa dajú opísať rovnakými pojmami: presné vnímanie a rozlišujúca kvalifikácia pre dobro a pozitívny rast človeka. Už v kontexte raného kresťanstva je možné nájsť zodpovedajúce pokyny. Svätý apoštol Pavol v Liste Solúnčanom vyzýva: „Ducha neuhášajte, prorockými nepohrdajte! Ale všetko skúmajte a čo je dobré, toho sa držte! Chráňte sa zla v akejkoľvek podobe!“<sup>49</sup> A Prvý list Jána vyzýva: „Milovaní, neverte každému duchu, ale skúmajte duchov, či sú z Boha.“<sup>50</sup> (Duchovné) rozlišovanie je dôležité.

Na záver by sa dalo konštatovať, že:

1. Obsah diela *Veda kríža* smeruje k dvom základným cieľom. Jednak sa tým Steinová snaží dokázať, že život a dielo svätého Jána z Kríža sú spolu v zhode. Respektíve, že jeho *Učenie kríža* nie je len čisté teoretizovanie, ale skôr látka spracovaná na základe vlastných skúseností. Stáva sa tak teda skutočným duchovným vzorom nielen pre svoje obsiahle dielo, ale skôr vďaka celému svojmu životu.
2. Motívom na napísanie knihy bola tiež snaha zovšeobecniť jednotlivé myšlienky, obsiahnuté v niekoľkých Jánových dielach. Aj keď je jeho dielo nadčasové, jazykové prostriedky, ktoré používa, môžu byť pre čitateľa nášho storočia nezrozumiteľné. Ľahko tak môže dôjsť ku skreslenej interpretácii niektorých výrokov, alebo k ich pochopeniu. Ďalej je dobré si pripomenúť si, že dielo svätého Jána z Kríža nie je v tejto dobe zase tak markantne rozšírené, ako je tomu dnes. Editina dokonalá znalosť Jánových spisov je teda skutočne výnimočná.
3. Edita svoju *Vedu kríža* nielen že citlivo pretlmočila myšlienkami svätého Jána z Kríža, ale aj v nej nechala rozvinutú vlastnú filozofiu osoby, založenú na poznávaní jednotlivca skrze *cestu kríža*, teda cestu utrpenia a sebazaprenia. Tvrdí, že aj keď je duch spätý s telom, preto vôľa nemôže byť slobodná. Po poznávaní duality a pominuteľnosť tohto života sa duch zákonite začína pýtať na metafyzickú pravdu. Prostredníctvom tejto túžby po pravde človek dospieva k Bohu, ako k jedinej platnej a predsa nepochopiteľnej realite. Steinová tu tiež zdôrazňuje nutnosť zhody filozofického poňatia a poznania sveta, rovnako tak ako nutnosť zhody náuky so spôsobom života.
4. Nemožno povedať, či to skutočne u Edity Steinovej bola depresia. Ona sama hľadala pravdu, zmysel života, teda Boha pomocou intelektuálneho úsilia. Vďaka pozitívnemu vzťahu k filozofii, bádaniu napokon dospela k odovzdaniu sa Bohu – Pravde.

<sup>49</sup> Prvý list Solúnčanom 5, 19-22. In *Sväté písmo Starého a Nového zákona*.

<sup>50</sup> Prvý list Jánov 4, 1. In *Sväté písmo Starého a Nového zákona*.

5. Je potrebné diferencovanie pojmov; a pri duchovnom sprevádzaní osôb, aj keď ich prežívanie sa dá opísať rovnakými pojmami (rovnaké vnímanie a rozlišujúca kvalifikácia pre dobro a pozitívny rast človeka).

# PŘÍPADOVÁ STUDIE – ÚČASTNICKÝ POHLED NA TÉMA A ZHODNOCENÍ KONFERENCE ŽENA VYSVĚCENÁ<sup>1</sup>

VERONIKA MATĚJKOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY  
HUSSITE TEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY  
veronika.matejkova@ccsh.cz

## Case Study – a participant's view of the topic and evaluation of the A Woman Ordained Conference

**Abstract:** In 2017, in collaboration with the Czechoslovak Hussite Church, the Hussite Theological Faculty of the Charles University held an international conference on November 23-24, 2017, to commemorate 70 years since the first woman-minister was ordained in the Czechoslovak Hussite Church. There were two exploratory methods used during the conference for 1) evaluation the topic of the conference, and 2) evaluation the conference as a whole. The case study presents their evaluation and interpretation, thereby opening space for future work with this data.

**Keywords:** A Woman Ordained; respondents; exploratory method; questionnaire  
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. stránka 95 – 100.

V roce 2017 si Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy (dále jen HTF UK) i Církev československá husitská (dále jen CČSH) připomínaly řadou akcí výročí 70 let od vysvěcení první ženy-duchovní. Na akademické půdě HTF UK se 23. - 24. listopadu 2017 uskutečnila k tomuto tématu mezinárodní konference. O historických, společenských a teologických kontextech svěcení žen-duchovních nejen v CČSH pojednávají autoři příspěvků konference.<sup>2</sup> Názory účastníků, tzv. měkká data, shromažďovaly dvě evaluační metody, které byly na konferenci použity. Cílem této studie je obě evaluační metody představit a zhodnotit.

Respondenty byli všichni přihlášení<sup>3</sup> účastníci konference v celkovém počtu 66 osob. Tito respondenti dostali kompletní podklady ke konferenci (tašku s deskami, program, hesla na wifi budovy, evaluační dotazník, dva barevné lepicí poznámko-

<sup>1</sup> Tato Případová studie vychází v rámci řešení projektu Specifického vysokoškolského výzkumu Grantové agentury Univerzity Karlovy č. 260 356 na rok 2017 na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

<sup>2</sup> Více například v anotacích přednášejících na <https://htkconference.wordpress.com/prednasejici-2017/>.

<sup>3</sup> Přihlášení probíhalo od 3. 5. – 20. 11. 2017 na webových stránkách [www.htkconference.cz](http://www.htkconference.cz) či zasláním písemné přihlášky na HTF UK. Pro přednášející, pedagogy a studenty HTF UK byla konference dotována (bez účastnického poplatku), pro ostatní účastníky byl účastnický poplatek 200,-.

vé bločky)<sup>4</sup> při registraci v místě konference. Při zahájení konference 23. listopadu 2017 v části *Organizační* získali informace o možnosti hodnocení: 1. Tématu konference, 2. Hodnocení konference samotné (obě metody byly popsány, vysvětleno jejich zacílení a princip anonymity). Následně byl představen sběr informací a jejich vyhodnocení.

**První explorativní metoda** cílila na získání názoru respondentů na přínosy (klady) a obtíže (zápory) služby žen-duchovních v církvích.<sup>5</sup> Kladné odpovědi na otázku „V čem vidíte, že je služba žen-duchovních přínosná, co se daří?“ psali respondenti na žluté lepicí poznámkové bločky. Záporné odpovědi na otázku „V čem vidíte obtíže ve službě žen-duchovních, co, obrazně řečeno, nepadlo na úrodnou půdu?“ psali respondenti na červené lepicí poznámkové bločky. Pro sběr dat byla použita **technika „společného obrazu“** (s biblickými motivy Podobenství o rozsevači), který byl vyvěšen v zadní části přednáškové auly H109 a po celou dobu konference na něj respondenti mohli umísťovat své barevné lepicí bločky, protože byl volně přístupný. Vyhodnocení „společného obrazu“ bylo plánováno na závěr konference v bloku *Zhodnocení konference*, avšak z důvodu časového přesahu předcházejícího přednáškového bloku *Panelové referáty*, bylo rozhodnuto a auditoriu oznámeno, že interpretace „společného obrazu“ proběhne písemnou formou v rámci celkového zhodnocení konference.

Na otázku zaměřující se na přínosy služby žen-duchovních odpovědělo celkem 33% respondentů. Na základě výpovědí jsme vytvořili kategorizaci pro utřídění výpovědí, a to na oblasti A) Osobnostní vlastnosti, B) Osobnostní schopnosti, C) Činnostní zaměření, D) Rovnost pohlaví/Gender, E) CČSH, F) Ostatní. V kategorii A) označila necelá třetina respondentů jako přínos ženy-duchovní její empatii, dále byly uvedeny vlastnosti jako citlivost (např. „pro uspořádání sakrálního prostoru“) a jemnost. V kategorii B) respondenti uváděli například schopnost včas a pružně prezentovat výsledky, koordinovat a organizovat aktivity (např. „Díky ženskému šarmu ... máme možná snadnější vyřizování s úředníky, řemeslníky, kolegy atd.“), schopnost pochopení, schopnost budovat dobré, hlubší a vážné vztahy, schopnost vytvářet atmosféru domova v církvi. V kategorii C) respondenti kladně hodnotili zapojení žen-duchovních do služeb nejčastěji pastoračních a pedagogických. Specificky byla zmíněná práce s mladými dětmi a služba nemocniční kaplanská. V kategorii D) šlo o vyjádření teologická (např. vokace nezávislá na pohlaví, „ženský element jako podíl jednoty muže a ženy z hlediska bytosti“), antropologická (např.

---

<sup>4</sup> Vedle přihlášených účastníků konference se v oba dny ke konferenci připojilo dalších 34 posluchačů (ve čtvrtek 23. 11. 2017 22 osob; v pátek 24.11. 2017 12 osob).

<sup>5</sup> Šetření a jeho základní otázky byly směřované do ekumenického prostoru a necílily jen na vnímání služby žen-duchovních v CČSH.



v dnešní době samozřejmá rovnost pohlaví, která se projevuje i v církvi, svobodné povolání), či praktická (např. „Nekladme na ženy větší nároky, než bychom kladli na muže ve stejné situaci.“). V kategorii E) zhruba 10% respondentů ocenilo pokrokovost CČSH v otázce svěcení žen. V kategorii F) respondenti kladně hodnotili průběh konference.

Na otázku zaměřující se na obtíže služby žen-duchovních odpovědělo celkem 26% respondentů. Tak jako u předešlé otázky jsme na základě výpovědí vytvořili kategorizaci pro utřídění výpovědí, a to se zachováním předchozích kategorií (A) – F). V kategorii A) respondenti uváděli určité nepochopení především některých spolubratřích, že ženská zranitelnost a citlivost není negativum (s určitými výbidkami pro konstruktivní vnímání ženských vlastností), a vyjadřovali menší schopnost ženy se prosadit v církvi. Kategorie B) a C) se zde prolínaly, neboť na jedné straně bylo zmiňováno negativní pohlížení na ženu jako „uklízečku“, technického pracovníka apod. nad rámec služby-duchovní a zároveň zde 35% účastníků zkoumání uvedlo obtíže ve „sladění osobního a pracovního života“ (služba, náboženská obec, rodina, domácnost apod. – náročnost na čas, organizaci a potřeba zotavení fyzického, psychického, atd.). V kategorii D) se asi pětina respondentů ohradila nad vůbec rozdělování tématu svěcení žen a svěcení mužů (např. „přílišné zdůraznění svěcení žen...“). V kategorii E) respondenti uváděli větší obtíže ženy-duchovní prosadit se ve strukturách CČSH či omezenou schopnost se svěřit s problémy („jsme ty, které mají být 100%“). V kategorii F) byly vznesené otázky po terminologii („proč pan profesor, paní děkanka a NE bratr profesor, sestra děkanka?“) či vyjádření nesouhlasného stanoviska se svěcením žen-duchovních („Co vypovídá o mě, pokud jsem – obecně – proti kněžské službě žen?“).

Jak vidíme z kategorizace výpovědí a z procentuálního zastoupení odpovědí respondentů, lze říci, že největší klady služby žen-duchovních spatřovali respondenti v osobnostních vlastnostech a schopnostech žen, které se projevují v konkrétních službách (pastorační či pedagogické). Obtíže, které respondenti nejčastěji jmenovali ve službě žen-duchovní, jsou spojené s potřebou skloubit osobní a pracovní život a s tím spojená organizace času a přijímání odpovídajících rolí.

**Druhou explorativní metodou** užitou na konferenci Žena Vysvěcená bylo **dotazníkové šetření**, které mělo za cíl evaluovat hlavní části konference a získat názory respondentů využitelné pro další organizaci podobné akce. Dotazníky byly distribuovány přihlášeným účastníkům konference v podkladových materiálech a po jejich vyplnění je měli respondenti vhodit do uzavřeného boxu (sběrného místa u vstupní prezence konference). Validitu získaných informací podpořila anonymita při vyplňování i shromažďování dat (identifikační otázky z tohoto důvodu nebyly zařazeny, nejsou pro potřeby cílů evaluačního dotazníku důležité).

Z celkového počtu 66 rozdaných evaluačních dotazníků byla návratnost 28 dotazníků, tedy 42%, což je lehce pod hranicí průměru návratnosti dotazníkových šetření při přímém zadání<sup>6</sup>. Při vyhodnocování dotazníkového šetření bude pro nás 28 odevzdaných dotazníků respondentským vzorkem 100% dostupných odpovědí<sup>7</sup>.

Samotný dotazník byl koncipován do tří částí: **I. Úvodní část** (oslovení), **II. Evaluační část** (hlavní otázky) a **III. Závěr** (poděkování a možnost dalšího kontaktu).

V **I. Úvodní části** byli respondenti vstupním textem osloveni, byl vysvětlen účel a charakter dotazníku a představeno hodnocení příslušných otázek.

**II. Evaluační část** se skládala z položek 1. – 6., které představovaly kombinaci škálovacích otázek („ano“ – „spíše ano“ – „spíše ne“ – „ne“) s možností volné odpovědi („Rozšiřující komentář“), a otázek 7. – 10., které nabízely formou volných odpovědí respondentů. Z procentuálního součtu odpovědí na škálovací otázky (1. – 6.) určíme souhrnný index spokojenosti či nespokojenosti respondentů s konferencí. Na základě výpovědí pod otázkami 7. – 10. vytvoříme kategorie, které budeme interpretovat.

**První položka: „Konferenci vnímám jako přínosnou.“** Odpověď „ano“ označilo 64%, „spíše ano“ 29%, „spíše ne“ 7%, „ne“ 0%. V „Rozšiřujícím komentáři“ se respondenti vyjadřovali nejčastěji k přínosnosti z hlediska osobního vědomostního obohacení (po stránce kontextu historického i současně ekumenického), dále z hlediska setkání a sdílení s ostatními účastníky konference a slabá míra nespokojenosti vyjádřena s nespokojeností celého tématu konference a nemožnosti vyslechnout všechny přednášky konference<sup>8</sup>. **Druhá položka „Čtvrteční dopolední blok konference považuji za přínosný.“** 64% respondentů zakroužkovalo „ano“, 21% „spíše ano“, 0% „spíše ne“, 4% „ne“. Za pozitivně hodnocené vystoupení respondenti uváděli 1) prof. J. B. Lášek, 2) prof. Z. Kučera, 3) ThDr. P. J. Vinš, 4) ThDr. S. Banhardt. Vznese na prosbu o písemné vydání příspěvků a vyváženost programu, tj. paritní zastoupení žen a mužů v programu. Pro zdlouhavost negativně hodnocen konsektivní překlad německé přednášky. **Na třetí položku „Čtvrteční odpolední blok konference považuji za přínosný.“** odpovědělo 57% respondentů „ano“, 21% „spíše ano“, 14% „spíše ne“, 4% „ne“. Za přínosné jmenovali respondenti přednášky 1) prof. A. Berlis, 2) prof. Z. Kučery. Negativně bylo hodnoceno nedodržování času příspěvků přednášejícími a v důsledku toho zkrácení diskuzních časů (např. ThDr. M. Chadima atd.). **Čtvrtá položka „Páteční dopolední**

<sup>6</sup> J. Pelikán uvádí průměrnou návratnost 50%-60%. IN PELIKÁN, Jiří. *Základy empirického výzkumu pedagogických jevů*. Praha: Karolinum, 2007, s. 115.

<sup>7</sup> Ráda bych zde upozornila na skutečnost, že součty nemusejí dávat dohromady vždy 100%, protože část respondentů na danou otázku nemusela odpovědět.

<sup>8</sup> Ve čtvrtek 23. 11. 2017 byl program od 14:00 do 15:30 uskutečňován paralelně ve dvou aulách HTF UK. / pozn. autorky článku/

**blok konference považují za přínosný.**“ získala 50% odpovědí „ano“, 11% „spíše ano“, 0% „spíše ne“, 0% „ne“. Z hodnocení je zřejmé, že většina respondentů byla spokojena, v „Rozšiřujícím komentáři“ se výslovně poděkovalo doc. J. Vogelovi a ThDr. J. Šilerové. Pozitivně byla zmíněná také doba na diskuzi a malé doporučení k přesnému dodržování časů dle programu. **Pátá položka „S obcerstvením během konference jsem byl spokojen.“** vyjádřilo 96% respondentů „ano“, jeden respondent se nevyjádřil a ostatní možnosti „spíše ano“, „spíše ne“ a „ne“ získaly 0%. V „Rozšiřujícím komentáři“ byli nejčastěji uvedené pochvaly za kávu, pestrost jídla, komfortní zajištění i průběhu stravování a jedno doporučení na teplé i vegetariánské jídlo pro další akci. **Šestá položka „Prostory pro konferenci považují za vyhovující“** souhlasně odpovědělo „ano“ 75% respondentů, „spíše ano“ 18% a „spíše ne“ a „ne“ nezakroužkoval nikdo. V „Rozšiřujícím komentáři“ respondenti uváděli spokojenost s prostorem (zmodernizovaný - wifi, funkční, čistý, vyhovující apod.), s květinami (hezké a uměřené). Někteří respondenti se vyjádřili, že by k úplné spokojenosti přispěla šatna či věšáky na kabáty.

Souhrnný index spokojenosti či nespokojenosti respondentů s konferencí dle výpovědí v celkovém součtu je: 68% respondentů spokojeno, 17% respondentů spíše spokojeno, 4% respondentů spíše nespokojeni a 1% respondentů nespokojeni.

Část volných odpovědí respondentů začínala **otázkou sedmou „Jaká z přednášek Vám přišla nejzajímavější a proč?“** Dle četnosti byly odpovědi seřazeny v kategoriích od nejzajímavějších<sup>9</sup> 1) prof. A. Berlis (odbornost, přehled, příprava, srozumitelnost, zajímavé téma atd.), 2) doc. J. Vogel (odbornost, komplexní náhled, zodpovězení hledaných otázek, upřímnost atd.), 3) ThDr. J. Šilerová (příklady z praxe, upřímnost, živost atd.), 4a) prof. Z. Kučera (fundovanost, vtipnost, duchovně-teologicky na úrovni), 4b) prof. J. B. Lášek (nové informace, odborný a komplexní náhled, přednes), 4c) ThDr. E. Mašková (propojení teologie, psychologie a praxe, příprava i provedení), 5a) ThDr. P. J. Vinš (zajímavý přednes i téma, struktura), 5b) ThDr. H. Tonzarová (osobní angažovanost, struktura, konkrétnost), 6a) ThDr. S. Banhardt (představení konkrétního procesu ordinace v zahraničí, žena), 6b) ThDr. M. Chadima (bohaté vlastní zkušenosti), 6c) Ing. Š. Šrobár (zajímavé téma). **Otázka osmá se ptala „Jakému tématu by se měla dle Vašeho názoru věnovat příští teologická konference?“** a odpovědi bychom mohli rozřadit do kategorií: A) praktická teologie – skoro 50% odpovědí cílilo do oblasti praxe (jak na praktickou pastorační, otázky „duchovního mateřství“ atd.), evangelizace („Co opravdu zajímá lidi

<sup>9</sup> Nejzajímavějších, tedy těch, které respondenti uvedli písemně jménem ve volné odpovědi na otázku sedmou. Přednášející, kteří byli uvedeni ve stejné četnosti, sdílí stejnou pozici v číselném hodnocení (např. 4a, 4b, 4c získali stejný počet nominací).

kolem nás? O čem chtějí ateisté s církví komunikovat?“, jak oslovit dnešní společnost atd.), liturgiky (liturgie CČSH – vývoj, části bohoslužby, srozumitelně pro laiky; nové liturgické prvky, srozumitelnější formy „podněcující ke kreativnímu jednání, podnětná potřeba Božího působení“ atd.); B) CČSH („Budoucnost CČSH – zánik?, sloučení s jinou církví.“; kde vidíme církev za 20 let?; jsou názvy pozic a orgánů církve srozumitelní dnešnímu člověku – např. patriarcha? atd.); C) ekonomická témata („Odluka církve od státu. Je CČSH na toto připravena?“, plány ekonomického zabezpečení CČSH atd.); D) Migrace a uprchlíci v dnešní společnosti, E) Supervize (duševní hygiena v duchovní praxi). **Devátá otázka se ptala „Uvítali byste i další formy setkávání se s účastníky konference? Popř. jaké (navrhnete):“** nejčastěji respondenti připomínali potřebu webových stránek, na kterých by si mohli přečíst příspěvky (případně ještě před konferencí, aby diskuze probíhala na vyšší úrovni), odkazy na literaturu, či komunikovat a sdílet své aktuální nápady s ostatními účastníky konference (možnost dát účastníkům emailové či jiné kontakty na sebe navzájem). Z navrhovaných forem setkávání byly zmíněny již existující, např. semináře pořádané ÚR CČSH či vikariátní konference, až po možné nové formy, např. navázat na Akademický klub Tábor, setkávání v menších skupinkách (3-8 lidí), jednodenní konference vícekrát do roka apod. Hlavní část evaluačního dotazníku uzavírala **položka desátá „Místo pro Váš vzkaz organizátorům:“** kde respondenti děkovali za organizaci a možnost se zúčastnit v 79% odpovědí a pár respondentů ještě využilo tento prostor pro sdělení konstruktivních připomínek (např. přihlídnutí při výběru řečníků také k vyjadřovacím schopnostem, „méně přednášek a větší prostor pro vybrané přednášející“ apod.).

**Závěrem** lze říci, že použití obou explorativních metod a jejich vyhodnocení přineslo řadu informací, které je potřeba dále v nových kontextech interpretovat a při přípravě dalšího podobného setkání s nimi také pracovat (jak v rámci HTF UK, tak v práci CČSH). Klady služby žen-duchovních respondenti spatřovali především v osobnostních vlastnostech žen (empatie, citlivost, orientace na kvalitu vztahů), naopak jako nejčastější obtíž v povolání ženy-duchovní spatřovali respondenti sladění péče o NO a o rodinu. Z výsledků souhrnného indexu vyplývá, že 85% respondentů hodnotí konferenci pozitivně. Vysokou shodu můžeme pozorovat také v orientaci respondentů na zachování formátu setkávání (konference, semináře) a dále v nejsilněji vyjádřené potřebě zaměřit se dále na některá témata z oblasti praktické teologie.

# DIGITÁLNI DOMORODCI A SOCIÁLNE SIETE. PRÍPADOVÁ ŠTÚDIA

ZUZANA KURUCOVÁ  
PANEURÓPSKA VYSOKÁ ŠKOLA, FAKULTA PRÁVA  
PAN EUROPEAN UNIVERSITY FACULTY OF LAW  
*zuzana.kurucova@paneurouni.com*

## Digital Natives and Social Networks

**Abstract:** Currently, we may observe the exponential trend of using social networking, especially by children and adolescents. The aim of the article is to find out if there are differences in the importance of selected social networking activities of digital natives, depending on gender, residence and age. The examined activities include: the importance of the pupil's constant access to the Internet; the importance of the number of friends on social networks; the importance of getting as much likes as possible for a photo, video, etc.; the importance of pupil's image perceived by his virtual friends. The survey was attended by 369 digital natives from primary and secondary schools. Data collection took place in 2017 in the Slovak Republic. To find out the differences between digital natives based on their socio-demographic characteristics (gender, age, residence) a two-tailed Student's t-test was used for independent variables. The conclusions of the study are, inter alia, as follows: a) there are no statistically significant differences between boys and girls when examining the importance of the pupil's constant access to the Internet; b) for 80% of pupils, the number of friends on social networks is not important; c) residence, gender and age have impact on the importance of the perception of digital native by his friends on social networks.

**Keywords:** Digital natives; Internet, friends; case study; social networks

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2018, Vol. 89, No. 1: p. 101 – 113.

## Úvod

Bol to Marc Prensky (2001a), americký spisovateľ a popularizátor inovácií vo vzdelávaní, kto ako prvý použil vo svojej štúdií termín digitálni domorodci a digitálni prisťahovalci (z angl. „digital natives“ a „digital immigrants“). Ide o deti, ktoré sa narodili po roku 1980 do éry digitálnych technológií a internetu a masívny technologický rozvoj je súčasťou ich každodennej reality. Túto novú generáciu detí autori pomenúvajú aj ďalšími termínmi, ako napr. „Internetová generácia“ (z angl. „Net generation“) (Tapscott, 1999; Oblinger, 2005; Oblinger & Oblinger, 2005), či „Milleniáli“ (z angl. „Millenials“) (Strauss & Howe, 2000). Digitálni domorodci sú od svojho narodenia obklopení internetom, smartfónmi, počítačmi, hernými konzolami, s čím úzko súvisí spôsob ich komunikácie, vzdelávania, formovania ich identity.

Charakteristické črty, ktorými sa špecifikuje generácia digitálnych domorodcov, sú založené na dvoch predpokladoch (Gaston, 2006, Gros, 2003, Tapscott, 1998):

- mladí ľudia majú dômyselné vedomosti a praktické zručnosti s informačnými technológiami,
- vďaka výchove a skúsenostiam s technológiou majú digitálni domorodci osobitné schémy a formy učenia, ktoré sa líšia od predchádzajúcich generácií študentov.

### **Teoretické východiská**

Problematicke sociálnych sietí vo vzťahu k mladým ľuďom – digitálnym domorodcom, sa venujú viacerí autori. Predmetom ich záujmu je okrem iného otázka, aká je miera dôležitosti spojenia priateľov na sociálnych sieťach a ich počet. Parks (2007) konštatuje, že prax výskumu tradičných sociálnych sietí udáva počet priateľov na sociálnych sieťach u digitálnych domorodcov v priemere v rozsahu 100 až 200. Dunbar (1993) a Gladwell (2000) pritom ešte v čase, keď internet a sociálne siete zďaleka nepresahovali do života detí a mládeže, odhadovali celkový počet sociálnych vzťahov na 150 priateľov. Novšie štúdie potvrdzujú, že dnešná generácia digitálnych domorodcov má priemerne 246 Facebook priateľov (Walther et al., 2008), zatiaľ čo iná štúdia zaznamenala 272 priateľov na Facebooku (Vanden Boogart, 2006).

Čo znamená byť „priateľom“ na Facebooku alebo inej sociálnej sieti? V prvom rade to odráža, že jednotlivci majú nejakú formu priateľstiev, ktoré sú založené na offline interakciách. Systémy online sociálnych sietí však môžu uľahčovať vzájomné vzťahy a navyše, dnešní digitálni domorodci majú tendenciu uzatvárať aj výlučne online priateľstvá (hlavne deti v mladšom veku) (Lenhart, 2015). Donath a Doyd (2004) tvrdia, že on-line systémy sociálnych sietí môžu pomôcť jednotlivcom udržať si väčší počet úzkych sociálnych väzieb v komparácii s ľuďmi, ktorí udržiavajú svoje priateľstvá bez používania sociálnych technológií. Online sociálne siete totiž umožňujú ľuďom navzájom kontrolovať nové aktivity, aktuálne lokalizácie, ale aj uľahčujú verbálne výmeny (napr. prostredníctvom emotikonov).

V tomto kontexte je možné hovoriť o troch typoch priateľstiev: a) offline priateľstvá, ktoré vznikli offline, ale rozšírili sa aj do platforiem online sociálnych sietí, b) zmixované priateľstvá, ktoré vznikli online, ale naopak, prerástli aj do offline podoby, c) výlučne online priateľstvá (Antheunis, Valkenburg, Peter, 2012).

Correa (2016) vo svojej štúdií zistil, že digitálne zručnosti u digitálnych domorodcov nemajú vplyv na frekvenciu zvyšovania, ani na aktuálny počet priateľov na sociálnej sieti Facebook. Naopak, rodinné zázemie a pohlavie sú významné atribúty majúce vplyv na počet priateľov a frekvenciu ich zvyšovania (Gui a Argentin, 2011). Na počet priateľov na sociálnych sieťach má vplyv aj vek digitálnych domorodcov. Podľa najnovšej britskej štúdie, zatiaľ čo 8 až 10-ročné deti využívajú

sociálne siete najmä na hranie hier a objavovanie nových vecí o svete, u starších detí sa pozornosť zameriava na sociálne interakcie a vlastný imidž prostredníctvom online sociálnych sietí. Štúdia konštatuje, že u týchto digitálnych domorodcov vzniká sociálny tlak byť neustále v kontakte a prepojený, pričom samotné deti tento fenomén opisujú ako dôležitý atribút svojich priateľstiev (Furnes, 2018).

Brandes & Levin (2014) uskutočnili kvalitatívnu štúdiu na vzorke 12 až 18-ročných izraelských dievčat a ich vnímania likovania statusu a obrázkov na sociálnych sieťach. Autori zistili rozdielne vnímanie medzi mladšími a staršími dievčatmi. Mladšie dievčatá mali väčšiu prioritu likovať a byť likované na sociálnych sieťach.

Už Lewis a kol. (2008) vo svojej štúdii upozorňoval na negatívne dôsledky rozmachu používania sociálnych sietí u detí a dospievajúcich. Jedným z hlavných záverov je poznanie, že počet hodín používania sociálnych sietí bude mať rastúcu tendenciu. V tomto kontexte Dey, & Dutta (2017) poukazujú na to, že mladšia generácia digitálnych domorodcov používa dlhšie (denne) sociálne siete oproti staršej generácii digitálnych domorodcov (Facebook, Twitter a pod.). Taktiež podľa autorov existujú rozdiely v dôležitosti používania sociálnych sietí medzi chlapcami a dievčatmi. Na sociálnych sieťach trávajú dievčatá viac času oproti chlapcom.

### **Cieľ, metodológia a dáta**

Hlavným cieľom článku je zistiť, či existujú rozdiely v dôležitosti využitia sociálnych sietí medzi vybranými socio-demografickými skupinami žiakov – digitálnych domorodcov. Výsledky, prezentované v tomto článku, sú súčasťou rozsiahleho výskumu „*Vnímania a používania internetu u žiakov pôsobiacich na základných a stredných školách v Slovenskej republike*“. Pri zbere údajov bola využitá metóda dopytovania sa žiakov formou vyplnenia online dotazníka, ktorý bol dostupný na webovej stránke. Elektronický dotazník pozostával z 20 otázok. Zber údajov od študentov prebiehal v kalendárnom roku 2017 a študent v prípade neporozumenia otázky, prípadne tvrdenia, sa mohol opýtať dospeléj osoby (učiteľa, rodiča).

Vzhľadom na skúmanie využitia sociálnych sietí vo väzbe na prípadové štúdie literárnych rešerší boli stanovené nasledujúce socio-demografické charakteristiky žiakov: pohlavie (chlapec, dievča), vek (študent od 10 do 13 rokov, študent od 14 do 17 rokov), trvalé bydlisko študenta (mesto, vidiek). Žiaci sa vyjadrili k nasledujúcim oblastiam:

- dôležitosti neustáleho prístupu žiaka na internet;
- dôležitosti počtu priateľov na sociálnych sieťach;
- dôležitosti denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach;
- dôležitosti nadobudnutia čo najviac likov za fotku, video, zdieľanie noviniek na profile sociálnych sietí;

- dôležitosť vnímania žiaka (písanie alebo zdieľanie) kamarátmi na sociálnych sieťach.

Respondenti mohli vybrať jednu z nasledujúcich odpovedí: úplne dôležité, skôr dôležité, skôr nedôležité, úplne nedôležité. Predpokladom zaradenia žiaka do štatistického vyhodnotenia bola otázka, či žiak využíva sociálne siete. Pokiaľ žiak označil, že nevyužíva sociálne siete, následne nevyplnil dôležitosť vyššie uvedení faktorov používania sociálnych sietí.

Na splnenie hlavného cieľa článku boli sformulované hypotézy:

H1: Chlapci považujú za dôležitejšie mať neustály prístup na internet oproti dievčatám. Medzi chlapcami a dievčatami sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť neustáleho prístupu na internet.

H2: Medzi žiakmi podľa trvalého bydliska a veku sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť neustáleho prístupu na internet.

H3: Viac ako polovica oslovených žiakov nepovažuje počet priateľov na sociálnych sieťach za dôležitý.

H4: Žiaci v meste považujú za dôležitejší počet priateľov na sociálnych sieťach oproti žiakom s trvalým pobytom na vidieku. Medzi žiakmi v meste a na vidieku sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť neustáleho prístupu na internet.

H5: Viac ako polovica oslovených žiakov považuje denné sledovanie noviniek na sociálnych sieťach za dôležité.

H6: Žiaci vo veku od 14 do 17 rokov považujú za dôležitejšie denné sledovanie noviniek na sociálnych sieťach oproti žiakom vo veku od 10 do 13 rokov. Medzi žiakmi podľa veku sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach.

H7: Medzi žiakmi podľa pohlavia, trvalého bydliska a veku žiaka sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť nadobudnutia čo najviac likov za fotku, video, zdieľanie noviniek na profile sociálnych sietí.

H8: Medzi žiakmi podľa pohlavia, trvalého bydliska a veku žiaka sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosť vnímania žiaka (písanie alebo zdieľanie) kamarátmi na sociálnych sieťach.

Na vyhodnotenie vyššie sformulovaných hypotéz bol použitý test významnosti rozdielu medzi dvoma priemerami pre nezávislé výbery (dvoj-výberový nepárový t-test). Studentov t- test pre nezávislé výberové súbory testuje hypotézu o rozdiel priemerov dvoch skupín (príslušnosť ku skupine je daná hodnotou binárnej premennej). Test sa používa na overenie, či z výberových súborov zistený rozdiel prie-

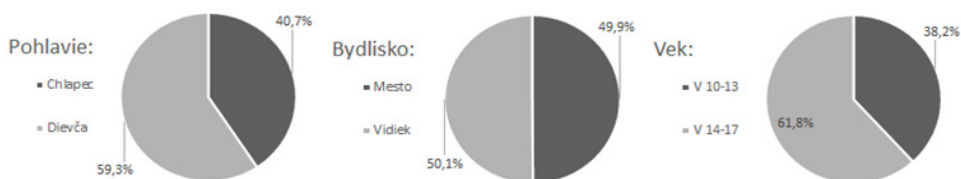


merov môže byť iba náhodný (rovná sa 0), alebo je štatisticky významný (nerovná sa 0). Žiaci vyplňovali elektronickú verziu dotazníka nezávisle od seba a v rôznych časových okamihoch. Z tohto dôvodu je predpoklad potrebný na uskutočnenie testovania pomocou t- testu (nezávislosť výberových súborov) splnený. Pre všetky uskutočnené testy sa stanovila hladina významnosti 0.05 (chyba testovania – 5%), pričom výpočet testovacieho kritéria (t - štatistika) ako aj jemu pridelená p – hodnota ( $P(T \leq t)$ ). Na báze uvedeného sa prijímala, resp. zamietala nulová hypotéza.

Predpoklady na uskutočnenie testovania ako normálne rozdelenie údajov v súbore a nezávislosť súborov boli predmetom zisťovania ešte pred uskutočnením samotného t - testu. Na overenie predpokladu normality bola využitá analýza údajov (porovnanie histogramu údajov v súbore s krivkou normálneho rozdelenia), ale aj testovanie s Chi-square testom dobrej zhody. Pre priestorovú a štatisticky rozsiahlu náročnosť výpočtov sú uvedené len závery z výsledkov testovania predpokladov, ktoré potvrdili, že všetky podmienky na uskutočnenie dvoj-výberových t – testov (nepárových) boli splnené. Testovanie hypotéz spolu s overovaním podmienok potrebných na štatistické vyhodnotenie testov bolo uskutočnené v štatistickom softvéri SPSS Statistics na analyzovanie údajov.

## Výsledky a diskusia

Pre splnenie hlavného cieľa článku a vyhodnotenie štatistických hypotéz bolo potrebné určiť výberovú vzorku žiakov podľa socio-demografických charakteristík ako je pohlavie, trvalé bydlisko a vek žiaka.



Obr.1 Socio-demografická štruktúra výberového súboru žiakov

Počet študentov štatistického vyhodnotenia je 369. Z uvedeného počtu respondentov uviedlo 332 (89.97%) žiakov, používa sociálne siete. Štruktúra žiakov, ktorí používajú sociálne siete, je predmetom nasledujúcej tabuľky.

Tab. 1. Štruktúra žiakov, ktorí používajú sociálne siete

Používam sociálne siete	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiak	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
Používam	198	134	167	165	121	211
	90,4%	89,3%	90,8%	89,2%	85,8%	92,5%
Nepoužívam	21	16	17	20	20	17
	9,6%	10,7%	9,2%	10,8%	14,2%	7,5%
Spolu	219	150	184	185	141	228
	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Vysvetlivky: V<sub>10-13</sub> - vek žiaka od 10 do 13 rokov, V<sub>14-17</sub> - vek žiaka od 14-17 rokov. Zdroj: vlastné spracovanie

Z uvedenej štruktúry opýtaných žiakov podľa socio-demografických charakteristík vyplýva, že väčší relatívny počet:

- chlapcov nepoužíva sociálne siete oproti dievčatám (10,7%/9,6%),
- žiakov s trvalým bydliskom na vidieku oproti žiakom s trvalým bydliskom v meste nepoužíva sociálne siete (10,8%/9,2%),
- žiakov vo veku od 10-13 rokov oproti žiakom vo veku od 14-17 rokov nepoužíva sociálne siete (14,2%/7,5%).

Výsledky komparácie dôležitosti neustáleho prístupu na internet, počtu priateľov na sociálnych sieťach, denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach, nadobudnutia líkov zo zdieľaných fotiek a komunikácie s priateľmi na sociálnych sieťach medzi vybranými skupinami žiakov sú uvedené v nasledujúcich tabuľkách (tab. 2, tab. 3, tab. 4, tab. 5, tab.6) u tých žiakov, ktorí sledujú sociálne siete.

Tab. 2. Dôležitosť neustáleho prístupu žiaka na internet

Charakteristiky	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiak	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
1.Úplne dôležité	70	31	67	34	37	64
2.Skôr dôležité	79	78	73	84	53	104
3.Skôr nedôležité	46	19	25	40	26	39
4.Úplne nedôležité	3	6	2	7	5	4
Spolu	198	134	167	165	121	211
Celkové skóre	167	109	178	98	91	185
Priemer	0.843	0.813	1.066	0.594	0.752	0.877
t – štatistika	0.568		<b>2.218</b>		1.368	
P(T<=t)	0.835		<b>0.024</b>		0.098	

Zdroj: vlastné spracovanie.

Z výsledkov (Tab.2.) je možné tvrdiť, že pre tri zo štyroch oslovených dievčat, je dôležitý neustály prístup na internet. Pre viac ako štyroch z piatich oslovených chlapcov, ktorí používajú sociálne siete, je dôležitý neustály prístup na internet. U žiakov podľa faktora trvalého bydliska žiaka vyplýva, že žiaci s trvalým bydliskom v meste (84%) potrebujú mať vo väčšej miere neustály prístup na internet oproti žiakom s bydliskom na vidieku (72%). Starší žiaci vo veku od 14 do 17 rokov (80%) považujú prístup na internet vo väčšej miere za potrebný oproti žiakom vo veku od 10 do 13 rokov (74%). Hypotézu H1 zamietame, pretože výsledky t-testovania nepotvrdili štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti neustáleho prístupu na internet ( $P(T \leq t) = 0.835$ ). Hypotézu H2 zamietame, pretože pri socio-demografickej charakteristike, akou je vek žiaka, nie sú rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti neustáleho prístupu na internet ( $P(T \leq t) = 0.098$ ).

Tab. 3. Dôležitosť počtu priateľov na sociálnych sieťach

Charakteristiky	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiek	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
Úplne dôležité	9	10	16	3	13	6
Skôr dôležité	28	18	31	15	26	20
Skôr nedôležité	107	53	81	79	54	106
Úplne nedôležité	54	53	39	68	28	79
Spolu	198	134	167	165	121	211
Celkové skóre	-169	-121	-96	-194	-58	-232
Priemer	-0.853	-0.903	-0.575	-1.176	-0.479	-1.099
t – štatistika	-0.625		<b>3.152</b>		<b>3.201</b>	
P(T<=t)	0.770		<b>0.008</b>		<b>0.007</b>	

Zdroj: vlastné spracovanie.

Hypotézu H3 prijímame, pretože až 267 z 332 žiakov (80%) považuje za nedôležitý počet priateľov na sociálnych sieťach. Z výsledkov (Tab. 3.) je možné konštatovať, že takmer pre jednu z piatich oslovených dievčat je dôležitý počet priateľov na sociálnych sieťach. Podiel chlapcov (21%) je porovnateľný s podielom dievčat (19%), pre ktorých je počet priateľov na sociálnych sieťach dôležitý. Avšak až 28% žiakov bývajúcich v meste uviedlo, že počet priateľov na sociálnych sieťach je pre nich dôležitých. Pre žiakov s trvalým bydliskom na vidieku (11%) nie je počet priateľov v porovnaní so žiakmi z mesta podstatný. A taktiež sú medzi žiakmi v meste a na vidieku rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti počtu priateľov na sociálnych sieťach ( $P(T \leq t) = 0.008$ ). Hypotézu H4 prijímame. Mladší žiaci vo veku od

10 do 13 rokov (32%) považujú počet priateľov na sociálnych sieťach za dôležitejší oproti starším žiakom vo veku od 14 do 17 rokov (12%).

Tab. 4. Dôležitosť denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach

Charakteristiky	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiek	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
Úplne dôležité	34	10	31	13	21	23
Skôr dôležité	66	41	56	51	39	68
Skôr nedôležité	81	58	63	76	42	97
Úplne nedôležité	17	25	17	25	19	23
Spolu	198	134	167	165	121	211
Celkové skóre	17	-47	21	-51	1	-31
Priemer	0.086	-0.351	0.126	-0.310	-0.008	-0.147
t – štatistika	<b>-2.188</b>		<b>2.005</b>		1.168	
P(T<=t)	<b>0.020</b>		<b>0.029</b>		0.187	

Zdroj: vlastné spracovanie.

Hypotézu H5 zamietame, pretože len 151 z 332 žiakov považuje za dôležité neustále sledovanie noviniek na sociálnych sieťach, čo predstavuje 45% z celkového počtu žiakov, ktorí používajú sociálne siete. Z vyššie uvedenej kontingenčnej tabuľky zastúpenia žiakov (Tab. 4.) vyplýva, že pre každé druhé dievča z našej výberovej vzorky žiakov je dôležité neustále sledovanie noviniek na sociálnych sieťach. Podiel chlapcov je len 38% a teda je výrazne nižší oproti podielu dievčat (52%). Chlapci považujú za nedôležité denné sledovanie noviniek na sociálnych sieťach. Taktiež u žiakov s trvalým bydliskom v meste je denné sledovanie noviniek na sociálnych sieťach dôležitejšie (52%) oproti žiakom na vidieku (39%). Vek žiaka je významným faktorom vnímania dôležitosti denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach. Pre mladších žiakov vo veku od 10 do 13 rokov (50%) je to dôležitejšie oproti starším žiakom vo veku od 14 do 17 rokov (43%). Avšak z tab. 4 vyplýva, že nie sú medzi žiakmi podľa veku štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti neustáleho prístupu na internet ( $P(T \leq t) = 0.187$ ).

Tab. 5. Dôležitosť nadobudnutia čo najviac likov za fotku, video, zdieľanie noviniek na profile sociálnych sietí

Charakteristiky	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiek	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
Úplne dôležité	22	9	25	6	20	11
Skôr dôležité	41	18	37	22	26	33
Skôr nedôležité	81	34	58	57	35	80
Úplne nedôležité	54	73	47	80	40	87
Spolu	198	134	167	165	121	211
Celkové skóre	-104	-144	-65	-183	-49	-199
Priemer	-0.525	-1.075	-0.389	-1.109	-0.405	-0.943
t – štatistika	<b>2.846</b>		<b>3.985</b>		<b>2.966</b>	
P(T<=t)	<b>0.012</b>		<b>0.001</b>		<b>0.010</b>	

Zdroj: vlastné spracovanie.

Z výsledkov (Tab. 5) je možné tvrdiť, že medzi chlapcami a dievčatami sú rozdiely v dôležitosti aktivity (počet likov za fotku, video, noviniek) žiaka na sociálnych sieťach. Dievčatá to považujú za viac dôležitejšie oproti chlapcom (dievčatá - 32%; chlapci – 20%). Najväčší rozdiel je badať medzi žiakmi podľa trvalého bydliska. Žiaci z mesta (37%) vo väčšej miere považujú za podstatnú aktivitu na sociálnych sieťach oproti žiakom z vidieka (17%). Taktiež väčšiu dôležitosť k aktivite na sociálnych sieťach prikladajú mladší žiaci vo veku od 10 do 13 rokov (38%). Naopak menší dôraz naň kladú starší žiaci vo veku od 14 do 17 rokov (21%). Mladší žiaci vo veku od 10 do 13 rokov (32%) považujú za dôležitý počet priateľov na sociálnych sieťach oproti starším žiakom vo veku od 14 do 17 rokov (12%). Medzi žiakmi podľa pohlavia, trvalého bydliska a veku žiaka, sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti nadobudnutia čo najviac likov za fotku, video, zdieľanie noviniek na profile sociálnych sietí (Pohlavie:  $P(T \leq t) = 0.012$ ; Bydlisko:  $P(T \leq t) = 0.001$  a vek:  $P(T \leq t) = 0.01$ ). Hypotézu H7 prijímame.

Tab. 6. Dôležitosť vnímania žiaka (písanie alebo zdieľanie) kamarátmi na sociálnych sieťach

Charakteristiky	Pohlavie		Trvalé bydlisko		Vek	
	Dievča	Chlapec	Mesto	Vidiek	V <sub>10-13</sub>	V <sub>14-17</sub>
Úplne dôležité	56	30	56	30	49	37
Skôr dôležité	73	39	58	54	37	75
Skôr nedôležité	51	38	38	51	23	66
Úplne nedôležité	18	27	15	30	12	33
Spolu	198	134	167	165	121	211

Celkové skóre	98	7	102	3	88	17
Priemer	0,495	0,052	0,611	0,018	0,727	0,081
t – štatistika	<b>1.942</b>		<b>4.005</b>		<b>4.535</b>	
P(T<=t)	<b>0.041</b>		<b>0.000</b>		<b>0.000</b>	

Zdroj: vlastné spracovanie.

Z vyššie uvedenej kontingenčnej tabuľky (Tab. 6.) zastúpenia žiakov podľa socio-demografických charakteristík (pohlavie, bydlisko, vek) vyplýva, že pre 65% dievčat a pre 51% chlapcov je dôležité, ako sú vnímaní kamarátmi (písaním a zdieľaním) na sociálnych sieťach. Pre žiakov v meste (68%) je vnímanie kamarátmi na sociálnych sieťach dôležitejšie ako pre žiakov na vidieku (51%). Najväčší rozdiel v dôležitosti ich vnímania kamarátmi (písaním a zdieľaním) na sociálnych sieťach je medzi skupinami žiakov podľa veku. Mladší žiaci vo veku od 10 do 13 rokov (71%) to považujú za dôležitejšie oproti žiakom vo veku od 14 do 17 rokov (53%). Medzi žiakmi podľa pohlavia, trvalého bydliska a veku žiaka sú štatisticky významné rozdiely v priemernom hodnotení dôležitosti vnímania žiaka (písania alebo zdieľanie) kamarátmi na sociálnych sieťach (Pohlavie:  $P(T \leq t) = 0.041$ ; Bydlisko:  $P(T \leq t) = 0.000$  a vek:  $P(T \leq t) = 0.000$ ). Hypotézu H8 prijímame.

## Diskusia

Výsledky preukázali, že z počtu 369 respondentov vo veku 10 až 17 rokov až 332 (89.97%) žiakov používa sociálne siete. Taktiež 78% žiakov považuje neustály prístup na internet za dôležitý. Medzi chlapcami a dievčatami nie sú štatisticky významné rozdiely pri skúmaní dôležitosti neustáleho prístupu žiaka k internetu. Pre väčšinu žiakov (80%) počet priateľov na sociálnych sieťach nie je dôležitý. Trvalé bydlisko a vek žiaka sú významné socio-demografické charakteristiky pri skúmaní dôležitosti počtu priateľov na sociálnych sieťach. V tomto kontexte Tong a kol. (2008) tvrdia, že ani nie počet priateľov na Facebooku, ako skôr to, kto sú tí priatelia, má významný vplyv na naše hodnotenie. Ak má jednotlivec medzi priateľmi známe osobnosti (či už celebrity alebo lokálne známych ľudí), jeho imidž stúpa.

Pohlavie a trvalé bydlisko žiaka sú významné socio-demografické charakteristiky pri skúmaní dôležitosti denného sledovania noviniek na sociálnych sieťach. Medzi skupinami žiakov sú významné rozdiely v početnosti. Denné sledovanie noviniek na sociálnej sieti je dôležité pre 45% opýtaných žiakov.

Pohlavie, trvalé bydlisko a vek žiaka sú významné socio-demografické charakteristiky pri skúmaní dôležitosti vnímania digitálneho domorodca kamarátmi na sociálnych sieťach. Žiakom vo veku od 10 do 13 rokov najviac záleží na tom, ako ich kamaráti vnímajú na sociálnych sieťach. Výsledky nášho výskumu potvrdili,

že dievčatá vo väčšej miere kladú dôraz na získavanie čo najviac likov za fotku, či video, ktoré zdieľajú. Tieto závery sú totožné so štúdiami Tiggemann, & Slater (2017) a Meier & Gray (2014).

## Záver

Hlavným cieľom článku bolo zistiť, či existujú rozdiely v dôležitosti využitia sociálnych sietí medzi vybranými socio-demografickými skupinami žiakov – digitálnych domorodcov. Výsledky výskumu poukázali na fakt, že sociodemografické charakteristiky digitálnych domorodcov zohrávajú svoj význam vo vnímaní dôležitosti vybraných aktivít na sociálnych sieťach.

Autori si uvedomujú limity dosiahnutej prípadovej štúdie, akými sú veľkosť výberového súboru digitálnych domorodcov, lokálny charakter výskumu zameraného na územie Slovenskej republiky, výber štatistických metód na vyhodnotenie sformulovaných štatistických hypotéz.

V nadväznosti na dosiahnuté výsledky je zámerom ďalšieho výskumu autorov získať a porovnať dosiahnuté výsledky s výsledkami prieskumov v ďalších krajinách skupiny V4 – Poľsko, Maďarsko, Česká Republika. Vzhľadom na rozmach a atraktivnosť sociálnych sietí, digitálnej gramotnosti a virtuálneho sveta, u digitálnych domorodcov je skúmanie vplyvu sociálnych sietí na ich osobnostný a profesionálny rozvoj zaujímavým priestorom pre ďalšie skúmanie.

## Literatúra

- ANTHEUNIS, M., L., VALKENBURG, P., M. & PETER, J. (2012). The quality of online, offline, and mixed-mode friendships among users of a social networking site. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace*, 6(3). <http://dx.doi.org/10.5817/CP2012-3-6>
- BRANDES, S. B., & LEVIN, D. (2014). Like my status. *Feminist Media Studies*, 14(5), 743-758. <http://dx.doi.org/10.1080/14680777.2013.833533>
- CIONEA, I. A., PIERCY, C. W., & CARPENTER, C. J. (2017). A profile of arguing behaviors on facebook. *Computers in Human Behavior*, 76, 438-449. <http://dx.doi.org/10.1016/j.chb.2017.08.009>
- CORREA, T. (2016). Digital skills and social media use: How internet skills are related to different types of facebook use among 'digital natives'. *Information Communication and Society*, 19(8), 1095-1107. <http://dx.doi.org/10.1080/1369118X.2015.1084023>
- DEY, P., & DUTTA, K. (2017). Social network analysis of different parameters derived from real-time facebook profiles. *Graph theoretic approaches for analyzing large-scale social networks* (pp. 95-109) <http://dx.doi.org/10.4018/978-1-5225-2814-2.ch006>
- DUNBAR, R.I.M. (1993). Coevolution of neocortical size, group size, and language in humans. *Behavioral and Brain Sciences*, <http://dx.doi.org/10.1017/S01405252X00032325>
- DONATH, J., & BOYD, D. (2004). Public displays of connection. *BT Technology Journal*, 22(4), 71-82.

- <http://dx.doi.org/10.1023/B:BTTJ.0000047585.06264.cc>
- FURNESS, H. (2018). Social media firms must take more responsibility as children grow up chasing likes, commissioner warns. Dostupné na :  
<https://www.telegraph.co.uk/news/2018/01/04/social-media-firms-must-take-responsibility-children-grow-chasing/>
- GASTON, J. (2006). Reaching and Teaching the Digital Natives. *Library Hi Tech News*. Vol. 23, no. 3, pp. 12-13. <https://doi.org/10.1108/07419050610668124>
- GLADWELL, M. (2000). The tipping point: How little thing make a big difference. New York: Brown, Little, & Co. ISBN 9780349113463.
- GROS, B. (2003). The impact of digital games in education. *First Monday*. Vol. 8, no. 7, pp. 1-23. Dostupné na:  
[https://www.mackenty.org/images/uploads/impact\\_of\\_games\\_in\\_education.pdf](https://www.mackenty.org/images/uploads/impact_of_games_in_education.pdf)
- GUI, M., & ARGENTIN, G. (2011). Digital skills of internet natives: Different forms of digital literacy in a random sample of northern Italian high school students. *New Media and Society*, 13(6), 963-980. <http://dx.doi.org/10.1177/1461444810389751>
- LENHART, A. (2015). Chapter 4: Social Media and Friendships. Pew Research Center. Dostupné na:  
<http://www.pewinternet.org/2015/08/06/chapter-4-social-media-and-friendships/>
- LEWIS, K., KAUFMAN, J., GONZALEZ, M., WIMMER, A., & CHRISTAKIS, N. (2008). Tastes, ties, and time: A new social network dataset using facebook.com. *Social Networks*, 30(4), 330-342. <http://dx.doi.org/10.1016/j.socnet.2008.07.002>
- OBLINGER, D. G. (2005). Learners, Learning & Technology: The Educause Learning Initiative. *Educause Review*. Vol. 40, no. 5, pp. 66-75. Dostupné na: <https://er.educause.edu/~media/files/article-downloads/erm0554.pdf>
- OBLINGER, D. G., & OBLINGER, J. L. (2005). *Educating the Net Generation*. Washington, DC: Educause. Dostupné na: <https://www.educause.edu/ir/library/pdf/pub7101.pdf>
- PARKS, M. R. (2007). Personal networks and personal relationships. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- PRENSKY, M. (2001a). Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon*, Vol. 9, no. 5, pp. 1-5. Dostupné na: <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>
- STRAUSS, W., & HOWE, N. (2000). Millennials Rising: The Next Great Generation. Vintage books. USA, p. 432. ISBN 978-0-375-70719-3.
- TAPSCOTT, D. (1998). Growing Up Digital. The Rise of Net Generation. New York: McGraw-Hill. ISSN 0-07-063361-4. Dostupné na: <https://link.springer.com/article/10.1023/A%3A1009656102475>
- TAPSCOTT, D. (1999). Educating the Net Generation. *Educational Leadership*. Vol. 56, no. 1, pp. 6-Dostupné na: <https://eric.ed.gov/?id=EJ581511>
- TONG, S. T., Van Der HEIDE, B., LANGWELL, L., & WALTHER, J. B. (2008). Too much of a good thing? the relationship between number of friends and interpersonal impressions on facebook. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13(3), 531-549. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1083-6101.2008.00409.x>
- VALDEN BOOGART, M., R. (2006). Uncovering the social impacts of Facebook on a college campus.



Kansas State University. Manhattan, Kansas. Dostupné na: <http://krex.k-state.edu/dspace/bitstream/2097/181/1/MatthewVandenBoogart2006.pdf>

WALTHER, J.B., Van Der HEIDE, B., KIM, S., WESTERMAN, D., & TONG, S.T. (2008). The role of friends' behavior on evaluations of individuals' Facebook profiles: Are we known by the company we keep? *Human Communication Research*, 34, 28-49. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2958.2007.00312.x>

**Peter Kónya a kol.:**

**Dejiny Uhorska (1000-1918)**

Prešov: Prešovská univerzita, 2013, ISBN: 978-80-555-0921-1, 787 s., 48 s. příloh.

Vysokoškolská učebnice dějin Uher, zahrnující dobu jejich vývoje v letech 1000-1918, je dílem skupiny slovenských historiků pod vedením prof. PhDr. Petera Kónyi, PhD., medievisty a historika raného novověku, spjatého s Institutem historie FF Prešovské univerzity. V slovenské historiografii se bádání i publikování na recenzovanou učebnicí vymezené téma odvíjí od klasických děl historika Fráni Vítězslava Sasinka (1830-1914) *Dejiny Kráľovstva Uhorského I.* (1869), *II.* (1871) a *Slováci v Uhorsku* (1905).

Se znalostí děl starší slovenské, české i maďarské historiografie učebnice v evropských politických, kulturních i náboženských souvislostech přibližuje čtenářům z řad historiků i vzdělaných laiků dějiny uherského státu. Je vedena snahou nevydělovat slovenské dějiny z kontextu historie uherského státu. Ten je představen jako významný pro dějiny střední Evropy.

První oddíl učebnice (**Karpatská kotlina pred vznikom Uhorska**) podává geografickou a geopolitickou územní charakteristiku. Pak (s využitím řady starších i nových archeologických poznatků) zachycuje pohyb germánských, slovanských a ugrofinských kmenů v Karpatské kotlině od stěhování národů k příchodu Maďarů a k upevnění jejich kmenové organizace na sklonku 10. století po Kr.

Druhý oddíl (**Prvé poltisícročie v Evrópe. Středověké Uhorsko 1000–1526**) je zaměřen na středověké a ranně novověké Uherské království. Z málo rozlišitel-

ných počátků uherských dějin vystupuje arpádovský kníže Gejza, aby válečnickým i politickým talentem připravil podmínky pro státnicky i církevně zakladatelské dílo svého syna Štěpána I., propojené s předělovým rokem 1000.

V rámci celkové myšlenkové koncepce učebnice je v oddíle zachycen obranný význam Uher v době postupu Mongolů do východní a střední Evropy. Prostor je věnován i řadě projevů panovnické centralistické politiky a jí oponujícímu růstu politické moci vysoké uherské šlechty. Český čtenář může ocenit popis uherských politických dějin za krátké vlády Přemyslovců Václava II. a jeho syna Václava III. (v Uhrách vládl jako Ladislav V.), mnohaleté uherské vlády Zikmunda Lucemburského, ale i složitějšího vývoje vládních poměrů v zemi za panování Matyáše Korvína, či králů z rodu Jagellonců. Bitva u Moháče (1526) je zde chápána jako zásadní předěl oddělující vládu druhého a posledního Jagellonce na uherském trůně od dalšího dějinného vývoje. Oddíl zakončuje stručné zachycení vývoje politických struktur uherského státu, jeho demografického uspořádání i naznačení počátků jeho písemnictví v maďarském i dalších národních jazycích.

Třetí, nejrozsáhlejší, oddíl učebnice (**Medzi Viedňou a Istanbulom. Uhorsko v ranom novoveku 1526-1790**) zprvu rozebírá důsledky bitvy u Moháče pro další politickou a náboženskou situaci v zemi. V kontextu historie střední Evropy je pak věnován etapě uherských dějin, za níž tato země zakusila jak habsburský centralizační tlak, tak agresivní projevy osmanské expanze. Uhry pod vládou Habsburků jsou viděny jako hráz bránící Turkům a islámu v pronikání do nitra Evropy. Vídeňský mír

(1606) ukončující období prvního postupu Turků (1526–1606) je v učebnici pojat jako zlomový předěl uherských ranně novověkých dějin. Povstání Štěpána Bočkaje (1604 - 6) je zde představeno jako první z celé řady protihabsburských povstání, podstatně určujících složitý politický vývoj Uher v dalším století.

Politický vývoj Uher v 17. století učebnice zachycuje s vědomím jeho provázanosti s protihabsburským odporem uherské šlechty a sedmihradských vladařských elit i s dalšími etapami válek s Turky. Pozornost je v tomto oddílu věnována i povstáním Gábora Bethlena 1619-22, Juraje I. Rákócziho 1643-45, Juraje II. Rákócziho (1648-60) a posléze též kuruckému povstání Imricha Tököliho 1678-86. Porážku osmanského výboje u Vídně (1683) text prezentuje jako zásadní obrat válek dvou náboženských „světů“, který roku 1699 mohl dovršit karlovičský mír. Ten zúročil i výsledky bitvy u Zenty (1697), jež skončila díky vojenskému umění Evžena Savojského pro Turky zásadní porážkou.

Na území, z nichž již byla úspěšnými vojenskými operacemi, politickými jednáními a smlouvami vytěsněna osmanská moc, bylo Vídní postupně, avšak důsledně prosazováno nové politické uspořádání. To bylo nastaveno principy centralizační politiky císaře Leopolda I. Vyvolávalo negativní odezvy napříč vrstvami uherské společnosti. Tato část oddílu je doplněna kapitolami o hospodářském, náboženském, etnickém a kulturním vývoji uherské společnosti v 16. a 17. století.

Oddíl zahrnuje i léta 1699–1790 a svým výkladem tedy dosáhne až ke sklonku 18. století. Jedná se o dobu prohlubujícího se habsburského ovládnutí Uher po

porážce povstání Františka II. Rákócziho (1703–1711). Pozornost je zde věnována prosazování tereziánských reforem a později i josefínského germanizačního patentu, včetně odporu, jež politika vídeňského centralismu vyvolávala u šlechtických a církevních uherských stavů. Závěr oddílu stručně shrnuje podíl Uher na ekonomice podunajské monarchie v 18. století. Zde jsou do jisté míry korigovány představy o hospodářské zaostalosti Uherského království v tomto století. Tato část učebnice je doplněna i kapitolou o náboženském, národnostním a kulturním vývoji uherské společnosti v 18. století.

Závěrečný čtvrtý oddíl učebnice nese název **Vzestup a pád, v „dlhom 19. sto-ročí“**. **Uhorsko v novoveku 1790-1918**. Zkoumá v řadě politických souvislostí absolutistickou vládu císaře Františka I., formování uherského nacionalismu v době předbřeznové i revoluci let 1848-49. Revoluce v Uhrách omezila stavovská privilegia vyšších společenských vrstev, odstranila zbytky poddanství a zajistila základní občanská práva společenské většině. Zvýraznila a zviditelnila však i některé národnostní problémy mezi maďarským a nemaďarským obyvatelstvem Uher. I když uvedla do politického života jednotící konstrukt uherského národa a maďarského jazyka jako jeho pojítka, zároveň naznačila směrem k budoucímu vývoji i jeho meze.

Porevoluční Bachův neoabsolutismus pak otevřel v politickém a kulturním vývoji nemaďarských národů Uher dobu přežívání. Vyústil do pozvolné politické, národní, kulturní a náboženské emancipace Slováků a dalších nemaďarských národů Uher. Období politického dualismu monarchie (1867–1918) bylo provázáno dalším stup-

ňováním rozvoje politického života národů Uher, včetně Slováků. V tomto mnohovrstevném a z části nábožensky ukotveném procesu se aktivizoval politický, kulturní, školský i učenecský život Slováků, včetně zrození jejich dějepisceví.

Oddíl je ukončen naznačením vnitřních i vnějších příčin a průběhu rozpadu habsburské monarchie po střetech první světové války. Mezi ně je zde zařazeno především dlouhodobé neřešení národnostní otázky, neúspěch za Velké války i zájem vítězných velmocí na tomto rozpadu.

Text učebnice je vybaven přehlednými tabulkami uherských dynastií, vládců, palatinů a předsedů vlád. Učebnice má uměřený topografický rejstřík. Zaráží nepřítomnost jmenného rejstříku i poznámkového aparátu, který by měl minimálně zahrnout citace z pramenů užitých na některých místech textu. I seznam užitých pramenů a literatury by si zasloužil podstatnější propracování. Uvítat lze řadu černobílých i barevných ilustrací a map.

Učebnice dějin Uherska plní bezesporu zadaný cíl být dobrou vysokoškolskou učebnicí orientující přehledně o dějinách státu, o němž dosud ne vždy vyváženě informovala díla českých, slovenských a maďarských historiků posledních dvou století. Přináší řadu nových pohledů i interpretací. Koriguje představy o podunajské monarchii - „žaláři národů“, jako zveličené.

Některé výše naznačené nedostatky učebnice vybízejí kolektiv autorů k vydání jejího doplňkového svazku. Vhodnější by však bylo řešit věc v novém, přepracovaném a doplněném vydání tohoto díla, jež

by zahrnulo i poznámkový aparát, jmenný rejstřík a podstatněji zachytilo i vývoj literatury, výtvarného umění a architektury v Uhrách.

Jaroslav Hrdlička

**Mclver, Robert:**

**Memory, Jesus, And the Synoptic Gospels**  
SBL Atlanta 2011. ISBN 978 158 983 5603.

Robert Mclver je profesorem biblických studií v Austrálii, mimo jiné se věnuje historickému Ježíši a vzniku raného křesťanství. Recenzovaná kniha byla vydána Společností pro biblickou literaturu (Society of Biblical Literature) v Atlantě v roce 2011. Ačkoli se jedná o starší knihu, v českém prostředí není ve větší míře známa.

Kniha *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* je příkladem interdisciplinární vědecké práce v novozákonní problematice. Originálním způsobem nahlíží na psychologii paměti a na její využití v rámci synoptického bádání. Autorův přístup je v porovnání s badateli věnujícími se *Memory Studies*<sup>1</sup> spíše technický než exegetický. Využívá výsledků kognitivně-psychologických studií a experimentů týkajících se paměti, čímž je jeho práce na poli biblických studií specifická. Robert Mclver pojednává o funkci paměti, jejích slabostech a silných stránkách a ukazuje, jak mohou být výsledky použity v práci se synoptickými evangelii.

První část knihy je zaměřena na osobní a kolektivní paměť. Mclver se zde zabývá především pamětí očitých svěd-

<sup>1</sup> Teorie paměti, u nás známá spíše jako teorie sociální paměti začala být ve větším měřítku užívána v biblickém bádání od počátku 21. století především díky příspěvkům Alana Kirka a Toma Thatchera. Od té doby vzrůstá mezi badateli zájem o tento přístup a bylo již napsáno mnoho publikací.

ků. V první kapitole se autor vyrovnává s přístupy dvou známých novozákonních badatelů – Richarda Bauckhama a Johna Dominica Crossana. Zmínění autoři se ve svých publikacích věnovali taktéž roli očitých svědků v raněkřesťanských komunitách. Bauckham považuje svědectví očitých svědků za evidenci spolehlivosti v evangeliích a stojí tak proti většině odborníků, kteří předpokládají dlouhý proces anonymního předávání v komunitách mezi svědectvím a zapsáním evangelií. Podle Mclvera nemůžeme svědectví očitých svědků přeceňovat tak, jak činí Richard Bauckham ve své knize *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony*, ale můžeme je považovat za spolehlivější, než jak s nimi pracuje J. D. Crossan i jiní badatelé.

Druhá kapitola knihy poukazuje na proces zapomínání a sedm slabostí lidské paměti. U paměti dochází krátce po události k ostrému poklesu toho, co se v paměti zachovalo. Gradace zapomínání s časem klesá. Jinými slovy v prvních několika letech následujících po události zapomenou lidé velkou část toho, co se odehrálo, ale zbylé vzpomínky dokáží uchovat až několik desetiletí bez výraznějšího zapomínání. Mclver uvádí experimenty a výzkumy, které trvaly několik dní či měsíců (Ebbinghaus, Wagenaar), ale i výzkumy, trvající několik desítek let (Bahrick, Bernstein, Groeneweg, Thomsen). Tímto přístupem potvrzuje autor spolehlivost evangelií, která byla sepsaná až několik desetiletí po Ježíšově smrti.

Ve třetí kapitole knihy se Mclver věnuje „zábleskové paměti“ (flashbulb memory). Jedná se o druh paměti, jež se tvoří na

základě silné emocionální události v životě jedince. Mclver shrnuje, že „záblesková paměť“ nám poskytuje dostatečně přesné informace a je u ní zaručeno zachování podstaty události i když některé detaily mohou být ztracené či dokonce chybné. Některé události můžeme za vysoce emocionální považovat, například Ježíšovo ukřižování, některá uzdravení, vzkříšení Lazara..., ale samotná podobenství a Ježíšovo učení spíše k těmto situacím nepatřily.

Čtvrtá kapitola pojednává o předpojatosti a ovlivnitelnosti a jejich vlivu na paměť. Autor shrnuje kapitolu tím, že paměť je vždy rekonstruovaná z různých subsystémů lidského mozku. Paměť očitých svědků reflektuje nejen to, co svědek viděl, ale i fakta, která obdržel později. I zde autor využívá výsledky moderních psychologických výzkumů. Je ovšem otázkou, do jaké míry můžeme moderní závěry aplikovat na společnost prvního století. Učení, memorování i paměť byly zřejmě využívány jinak, než je tomu v dnešní době.

V páté kapitole se Mclver zabývá kolektivní pamětí. Vychází z předpokladu stanoveného z předchozích kapitol, a sice že episodická i záblesková paměť jsou všeobecně spolehlivé a evangelia napsaná několik desetiletí po Ježíšově smrti můžeme považovat za důvěryhodné zdroje. Kolektivní paměť ve společenství bez písemného zaznamenávání hraje důležitější roli, než jak je tomu například v současném západním světě. V pojednání o kolektivní paměti vychází z prací Bruce Maliny a shrnuje, že kolektivní paměť hraje důležitou roli při utváření identity komunity i při utváření „vzpomínané“ minulosti.

Ve druhé části knihy analyzuje McIver synoptická evangelia jako záznamy paměti.

V šesté kapitole se věnuje kolektivní paměti a vyrovnává se s přístupy „pesimistických“ badatelů – Rudolfa Bultmana a Martina Dibelia – představitelů školy dějiny formy (Formgeschichte). Tvrdí, že evangelijní narativy mohou obsahovat záznamy paměti očitých svědků a nejedná se pouze o zápisy vzpomínek dalších generací. Tuto teorii rozvíjí v další kapitole. Evangelia pojednává jako záznamy paměti očitých svědků a pokouší se nalézt pasáže, jež vykazují rysy autobiografické i zábleskové (kapitola 8) paměti. Podle McIvera jsou evangelijní narativy tvořeny z větší části spolehlivými vzpomínkami, jelikož vzpomínky očitých svědků, týkajících se signifikantních událostí přetrvávají v paměti s pozoruhodnou přesností, jak bylo zmíněno v předchozích kapitolách. Navíc McIver předpokládá, že někteří očití svědkové byli v době sepisování evangelíí naživu.

Silné kolektivní vzpomínky na Ježíše jsou formovány očitými svědky, jak tvrdí autor v deváté kapitole. Aby byly však přijaty komunitou, musely korespondovat se stylem vystupování, které bylo u Ježíše známé. Proces přijetí/nepřijetí zajišťuje autenticitu vzpomínek. Ježíš jako rabbi požadoval po svých žácích memorování svého učení. Díky tomu se Ježíšovo učení zachovalo s vysokou pravděpodobností tak, jak bylo předáváno samotným Ježíšem. Orální tradice a memorování hráli při sepisování evangelíí důležitější roli, než se všeobecně předpokládá. To dokládá i James Dunn ve své knize *Jesus Remembered*.

Většina novozákonních badatelů přiklánějících se k Memory approach pojednává paměť a její funkci z hlediska sociologie<sup>2</sup>. V tomto ohledu je McIverova kniha přínosná a originální a ukazuje na možnosti dalšího uchopení evangelijního narativu a možnosti posouzení autenticity novozákonních pramenů. Podle mého názoru ale přikládá evangelii mnohem vyšší míru hodnověrnosti, než ve skutečnosti mají. McIver se ve své knize pokusil o stanovení metodologie založené především na technických datech a stanovil kritéria, která mohou být použita k identifikaci psaného materiálu, potencionálně založeného na některých formách svědectví. Teorii paměti nelze použít na obhajobu spolehlivosti evangelijního narativu. Teorie sociální paměti nemá jasně vymezenou terminologii ani metodologii, jedná se spíše o hermeneutický přístup.

Lucie Davidková

**Viktor E. Frankl: *Utrpení z nesmyslnosti života***

Praha: Portál, 2016. ISBN 978-80-262-1038-2.

Název knihy je svým způsobem paradox Franklovy logoterapie, jejíž smysl motivuje, aby právě k utrpení z nesmyslnosti života nedocházelo. Metoda logoterapie má unikátní význam na pomoc lidem v těžkých životních situacích, kteří byt' musít nést jakkoli těžké břímě, i v něm mají ale dokázat najít smysl. Žádná situace se totiž bez smyslu nikdy nevyskytuje. Obsah knihy se stěžejně skládá z několika Franklo-

<sup>2</sup> Pokud se jedná o přístup k textu, můžeme se setkat právě s termínem „teorie sociální paměti“ někdy také „kolektivní paměť“.

vých přednášek, jež během svého života prezentoval na řadě míst po celém světě.

Na začátek recenze jsem vybrala pár údajů z autorova životopisu. Viktor E. Frankl se narodil 26. 3. 1905 ve Vídni, matka pocházela z Prahy, otec byl Moravák. Autor knihy se otázkou smyslu života zabýval již jako čtyřletý chlapec, když ho vystrašila myšlenka, že jednou musí zemřít. Neměl strach ze smrti, ale zabýval se otázkou, zda pomíjivost života neničí jeho smysl. Studoval přírodní filosofy, později si psal s Freudem, ačkoli víceméně konfrontačně. Poznatky o psychoanalýze získával od jeho žáků, v něčem ho také ovlivňoval Adler. V osobním kontaktu hojně diskutoval s Heideggerem, Jaspersem a dalšími osobnostmi tehdejší doby.

V roce 1926 se stal spoluzakladatelem „Akademického spolku lékařské psychologie ve Vídni“, kde již mluvil o hlavní ideji logoterapie. Poté v roce 1933 alternativně označil existenciální analýzu a záhy opustil Freudovo i Adlerovo myšlení. Z důvodu svého nesouhlasu se zkomercializovanou psychoterapií, u které vnímal výrazné depersonalizující a dehumanizující tendence vycházející z psychologismu, založil „třetí vídeňský směr psychoterapie“. Vždy rozlišoval, pokud hovořil jako psychiatr, filosof, anebo jako člověk. Trýznivost svého pobytu v koncentračním táboře označil za konstitutivní zkušenost „kříže“, která mu poskytla validizaci sebetranscendence a sebedistance, a to včetně jistoty o vlastní teorii „vůle ke smyslu“ čili logoterapii. Do povědomí ostatních se tato metoda dostala zveřejněním jeho prožitých těžkostí a zkušeností. Franklova literární produktivita byla obsáhlá, napsal třicet publikací, jež vyšly ve dvaceti dvou jazycích.

Hned v úvodu knihy je k zamyšlení pravdivá teze, že každá doba má svou neurózu, a k ní potřebuje příslušnou psychoterapii. Dnešek mnohým lidem poskytuje bohužel čím dál víc existenciální frustrace, taková je realita současného žití. Frankl ji nazývá noogenní neurózou, která na rozdíl od neurózy dle psychogenního onemocnění nemá původ v komplexech ani konfliktech v tradičním smyslu, což lze odlišit i diagnosticky. U noogenní neurózy se jedná o hodnotové kolize a konflikty svědomí s existenciální frustrací. Může se projevit nebo usadit v podobě neurotické symptomatologie. Dle statistického šetření odborníků v mnohých zemích je možné počítat přibližně s 20 procenty noogenních neuróz, u nichž je i předpoklad stálého nárůstu. V různých kapitolách knihy je řada odborných a podnětných myšlenek od rehumanizace psychoterapie až k dynamickému psychologismu, na kterém dle Frankla ale psychoterapie lpí, i když je zdrojem různých nebezpečí a chyb. Z publikace za pozornost stojí hodně, něco alespoň krátce, že pro Sigmunda Freuda nebyl smysl neurotických symptomů v „zapomnění“, ale s úmyslem „vytěsnění“. Alfred Adler na rozdíl od Freuda vykročil až za sféru psychologie, přičemž sahá do sféry biologické, kde se opírá o orgánovou méněcennost. Gustav Jung má zásluhu, že se na začátku minulého století odvážil definovat neurózu jako „utrpení duše, která nenašla svůj smysl“. Kromě myšlenek těchto tří osobností kniha obsahuje plno dalších názorů významných jedinců dvacátého století, jež Frankl posuzuje a srovnává. U své logoterapie upozorňuje, že s výjimkou noogenních neuróz nepůsobí kauzálně, ale jako nespecifická terapie.

K tomu ještě dodává, že je také scestné tvrdit, že skutečná psychoterapie je vždy jen psychoanalýza.

Logoterapie vstupuje do lidské dimenze, kde se setkává se specifickými lidskými fenomény, nelze ji však brát za vše-lék. Frankl byl přesvědčen, že obecně se nedá žádná metoda aplikovat se stejnými vyhlídkami, stejně jako každý terapeut nemůže zvládnout stejnou metodu totožně a s jednotnou účinností. Logoterapie je pravá personalistická psychoterapie, která se nezabývá symptomem, protože směřuje ke změně postoje. Kniha dále popisuje kazuistiku a možnosti odborných terapií, jimiž se ale recenze pro „Theologickou revue“ nebude blíže zabývat.

Hodnocení proto pokračuje hlavně podle kapitoly „Logoterapie a náboženství“. Frankl v ní sděluje, že pro logoterapii je náboženství předmětem, nikoli dějištěm, i když jí velmi leží na srdci. Logoterapie znamená logos ducha nevýmaje smysl samotný. Duch patří ke specificky humánním fenoménům, k nimž také přísluší fenomén sebetranscendence s existencí k logu. Existence člověka vždy vystupuje nad sebe samu a jako taková poukazuje ke smyslu, a právě o to v logoterapii jde – najít ke smyslu vůli. Vždy je na pacientovi, k čemu bude jeho odpovědnost, zda vůči svědomí, lidstvu, vůči něčemu nebo vůči někomu, totiž Bohu.

Již Einstein řekl, že člověk, který nalezl odpověď na otázku po smyslu života, je religiózní člověk. I v Kantově duchu je víra člověka ve smysl zřejmou transcendentální kategorií. Existuje něco, co je již před existujícím věděním o smyslu a toto tušení je i základem vůle ke smyslu. Analogické tvrzení lze rovněž nalézt u Tillichových

tezí: *Být religiózní znamená vášnivě se ptát po smyslu naší existence* (Tillich in Frankl 2016, s. 84). Z Wittgensteinových „Deníků 1914–1916“ je čitelná tato definice: *Věřit v Boha znamená věřit, že život má smysl* (Wittgenstein in Frankl 2016, s. 84).

Autor dává své logoterapii legitimitu zabývat se nejen vůlí ke smyslu, ale vůlí k nadmyslu neboli nejvyššímu smyslu, čímž je náboženská víra. Říká, že naše pojetí náboženství nemá nic společného s krátkozrakostí konfesijní úzkoprsosti a s předpisy určité konfese, kdy si Frankl tuto malichernost nedokáže u Boha vůbec představit. Je také názoru, že ani víra ani láska se nedá zmanipulovat, jsou to intencionální jevy, jež se dostaví, pokud jim vysvitne adekvátní obsah a předmět.

U lidí je náboženství jedním z fenoménů, kdy je však třeba chápat, že religiozita či ireligiozita při vůli ke smyslu v zásadě koexistují, a k oběma má být neutrální postoj. Dimenze, do které proniká náboženský člověk, je vyšší než dimenze, kde se odehrává psychoterapie. Jestliže bychom přirovnávali poměr humánní dimenze k dimenzi božské neboli ultrahumánní, podobenství nabízí zlatý řetěz, kde je menší část k větší ve stejném poměru jako větší část k celku. Dle víry je krok do ultrahumánní dimenze vždy fundován láskou, nedá se ale ničím vynutit a už vůbec ne psychoterapií.

Frankl na otázku reportérky amerického časopisu „Time“, co si myslí o odvratu od náboženství řekl, že trendem není odvrát od náboženství, ale od konfesí, jež vzájemně proti sobě bojují a záměrně si přetahují věřící. Na další otázku k univerzálnímu náboženství odvětil: ***Nespějeme k univerzální religiozitě, nýbrž***



***k religiozitě personální, co nehlouběji personalizované; k religiozitě, v níž každý nachází svou osobní řeč, svůj vlastní, svůj nejvlastnější jazyk, když se obrací k Bohu*** (Frankl 2016, s. 85). Autorovu větu jsem ke shrnutí zvýraznila jako hlubokou a pravdivou myšlenku, recenzi bych nedokázala lépe uzavřít. V hloubce Franklových idejí je obsaženo všechno a pro všechny. Zdůrazňuje hlavní lidskou podstatu, jež se má co nejvíc rozeznít, aby trvale rezonovala v myslích a vůli všech lidí.

Posskriptem si ještě zaslouží uvést shrnutí z bohatých a podnětných myšlenek autora o samotné vůli ke smyslu, tedy logoterapii.

- Vůle ke smyslu je snaha člověka pro smysluplnost jeho existence.
- Smysl je transcendentní, neboť člověk je utvořený a nasměrovaný na něco, co je víc než on sám.
- Všechny duchovní tradice prezentují sebetranscendenci, byť mívá různé podoby.
- Smysl je vždy konkrétní, jedinečný a také neopakovatelný úkaz, který má člověk odhalit.
- Smysl musí být hledaným prvkem, není daný ani vytvořený. V útěku před pocitem bezsmyslности se teprve vytváří.
- Člověk je schopen najít zpětně smysl v tom, co prožil a rovněž dokáže najít smysl u toho, co může přijít.
- V žití je smysl určen cíli jako pevnému bodu pro budoucnost, aby nevznikl pocit prázdnoty a nesmyslnost bytí.
- Při hledání smyslu vede člověka svědomí.
- Smysl je v každé situaci a vždy nabádá čelit osudu při všech okolnostech, i pokud je nezbytné snášet utrpení.

K tomu je nutné pěstovat svědomí a úkolem výchovy je jeho zušlechťování, aby nepodlehlo klamu a učilo se zodpovědnosti.

- Otázku smyslu klade život a nikoli člověk, jenž bývá naopak tázán. V otázce jde o to, co život od člověka očekává. Ptá se formou skutečnosti, na kterou se odpověď musí dávat činy. A v nich člověk přebírá zodpovědnost ke smyslu lidské existence.
- Vůle ke smyslu obsahuje napětí mezi realitou a ideálem, napětí mezi existencí a esencí, mezi bytím a smyslem. Toto napětí je uloženo v podstatě člověka.
- Smysl je transsubjektivní, není tedy pro každého totožný. Má vždy jedinečnost k jedinečnosti každé situace, což je základem transsubjektivity smyslu, jenž má samostatnou danost.
- Člověk má jak tušení smyslu, tak i víru k němu. Tato víra je stejně jako láska a naděje zakotvená do podstaty člověka, která nikdy naději nepostrádá a ukazuje na budoucí naplnění.
- Vše, co se člověku přihodí, má nějaký vyšší smysl, i když duchovní dimenze může být skrytá. Má se ale stát vědomou součástí odpovědi na nároky vyššího smyslu. V něj neustále člověk věří, ačkoli si to bytostně někdy nepřipouští.
- Lidský život nemůže být beze smyslu. Ve všech životních situacích lze vidět úlohu, a tou je smysl žití.
- Vědomí smyslu poskytuje člověku předpoklad vydržet životní těžkosti, ke kterým se má postavit vnitřním výkonem.
- Ani smrt člověka nezpochybňuje smysl jeho života, neboť nic, co se stalo

minulým, není nenávratně ztraceno.

- Všechno má svou hodnotu a zachovává si ji bez ohledu na neúspěch nebo ztroskotání.
- Štěstí nepřichází tehdy, je-li pro člověka jediným cílem, ale jako průvodní efekt u naplňování smyslu života.
- Při hledání smyslu není řešením, vzít si život. Bezvýhodná životní bilance je neoprávněná, vždyť u jakékoli strastiplné situace je pokaždé možnost omylu a možnost změny pohledu.
- Smysl lze naplnit „tvořivými“ hodnotami pro společenství. U „zážitkových“ hodnot jde o prosociální orientaci nebo lásku, která je nejhodnotnějším zážitkem. Neváže se jen k tělesné existenci, ale k duchovní a největší hloubce člověka. Třetími hodnotami jsou „postojové“, dávají smysl i utrpení. Znamenají hodnotu postoje formou trpělivé důstojnosti v podmínkách bolesti či tíživosti, jež vybízí člověka k výkonu. Snášením toho, čemu se nelze vyhnout, člověk dozrává, stává se bohatším, silnějším, a to je smysl v přijetí utrpení (Frankl 2016, s. 117–126).

*Eva Hurýchová*

### **ZIMMERMANNOVÁ, Marie.**

#### **Vývoj katechetiky v českých zemích v letech 1920-1994.**

1. Červený Kostelec: Pavel Mervart, P. O. Box 5, 549 41 Červený Kostelec, 2017. ISBN 978-80-7465-268-4.

Autorka působí od roku 2014 na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy jako vyučující katechetiky, didaktiky náboženské výchovy a katecheze. Dále se věnu-

je zejména reflexi výchovy v rodinách a u dospělých katechumenů. Jako členka týmu Pastoračního střediska Arcibiskupství pražského se zaměřuje na edukační programy pro žáky ZŠ a SŠ. Na oblast katechetiky jako součásti oboru pastorální teologie v Římsko-katolické církvi (dále jen ŘKC) se zaměřovala již ve svém doktorském studiu, které absolvovala r. 2013 (Th.D.).

Předložená studie si klade za cíl popsat vývoj katechetiky jako vědního oboru v českých zemích v letech 1920-1994, dále prozkoumat díla českých učitelů a jejich možné inspirace katechetiky v zahraničí, a v neposlední řadě autorka sleduje cíl osvětový, tedy chce nabídnout lepší „porozumění smyslu a přínosu katechetiky k současné teologii a pastorační praxi“ (s. 14).

Již v úvodu autorka upozorňuje čtenáře na zacílení své studie, která se nebude zabývat „pojetím a vývojem katechetiky na nekatolických teologických fakultách, ani podněty z pastorační činnosti jiných křesťanských církví“ (s. 16), či širším představením mezinárodního kontextu např. vývoje biblického a liturgického hnutí a jeho vlivu na vývoj katechetiky. Pole působnosti je tedy vymezeno lety 1920-1994, oblastí katechetiky a zaměřením ŘKC.

Práce je rozdělena do pěti hlavních přehledně strukturovaných celků. 1) Celulek „Vymezení tématiky studie o vývoji katechetiky jako vědního oboru“ definuje postavení katechetiky, nabízí základní dělení katechetiky, také v podobě schématu poukazuje na faktory působící na vývoj katechetiky a vysvětluje, proč studie mapuje právě období let 1920-1994. V závěru

prvního celku nabízí studie prameny a literaturu k výzkumu vývoje katechetiky. 2) Celek „Stručný nástin proměny některých faktorů a jejich vliv na chápání katecheze“ navazuje na časové rozdělení z prvního celku, kde autorka pomocí menších časových period (první 1920-1948; druhá 1948-1989; třetí 1989-1994) popisuje faktory ovlivňující chápání katecheze, proměny pastorační i katechetické činnosti v rámci vnitro-církevních i společensko-politických změn. 3) až 5) Celek je věnován první až třetí periodě a v podstatě zachovává jednotnou strukturu: Uvedení do situace katechetiky v daném období, představení hlavních učitelských a teologických osobností (ve většině případů jde o dataci představované osobnosti, nastínění životních mezníků, přínosu na poli katechetickém a představení hlavních děl autora), analyzování a srovnávání odborných katechetických publikací a shrnutí celého celku v závěru kapitoly. Hlavní myšlenky autorka shrnuje v Závěru knihy a nabízí pestrý a přehledný poznámkový aparát.

Studie uskutečněná pro a do prostředí ŘKC jistě splňuje autorkou stanovené cíle. Je přehlednou zprávou o 74 letech vývoje katechetiky v ŘKC a bude jistě řazena vedle knihy „Katechetika“ od E. Albericha a L. Dřímala, 2008 do základní literatury zabývající se oblastí katecheze v ŘKC v České republice. Jediné úskalí vidím ve velmi pevném zacílení na prostředí ŘKC, které je sice v úvodní kapitole naznačeno, ale které musí mít čtenář stále na paměti

i v průběhu četby, a které z mého pohledu nedovolilo nastínit či jen zmínit i další důležité aktéry zabývající se katechetikou v daném období. V důsledku toho může studie na čtenáře místy působit jako pozitivně historicistní, protože mapuje „boje za možnost katecheticky působit“ jen ŘKC, jako by v dané době ani v jiných církvích a náboženských společnostech podobné boje neprobíhaly.<sup>1</sup> Čtenář musí mít na paměti, že jde o ono zacílení, a v případě zájmu o situaci katechetiky v daném období z celospolečenského či ekumenického hlediska si znalosti o další nekatolické zdroje doplnit.<sup>2</sup>

*Veronika Matějková*

*Tato recenze vychází v rámci projektu SVV GA UK č. 260 356 na rok 2017 na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.*

### **Angelika Berlejung: Náboženské dějiny starověkého Izraele**

Praha: Vyšehrad 2017, s. 307, ISBN 978-80-7429-281-1.

Poněkud výstižnějším názvem v původním jazyce „*Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels*“ autorka propojuje dvě oblasti své badatelské činnosti, které se již delší dobu jako profesorka Starého zákona věnuje. První oblastí je důkladné kabinetní studium náboženství a náboženských dějin starověkého Izraele, druhou pak archeologický výzkum a studium epig-

<sup>1</sup> Například v podkapitole „Učitelé katechetiky na teologické fakultě“ je uvedeno, že „Ve sledovaném období /1948-1989 pozn. autorky recenze/ se katechetika vyučovala pouze na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Praze se sídlem v Litoměřicích.“ (s. 148), což na první pohled může působit, že na jiných fakultách se katechetika nevyučovala, či vůbec že další teologické fakulty ani neexistovaly.

<sup>2</sup> Např. R. Urban „O lepší výchovné cesty“, 1932; Soubor „Dějiny Univerzity Karlovy, 1998; Sborník „90. let Církve československé husitské“, 2010.

rafických nálezů, pocházejících z terénních výzkumů.

V podkapitole „*Biblické prameny*“ je velkým pedagogickým přínosem publikace skvěle uspořádaná synopse knih Hebrejské Bible podle Septuaginty, Vulgáty a Českého ekumenického překladu. (s. 33-35). Poněkud zarážející je, že navzdory novodobým poznatkům z hlediska bádání o vývoji a smyslu pramenů autorka neopouští překonanou terminologii, v níž soubor hebrejských textů nazývá Starý zákon. V podkapitole věnované ikonografickým pramenům z Palestiny profesorka Berlejung bezpečně vyvrací v minulosti rozšířené tvrzení, že zákaz nezobrazovat boha ani stvoření, který by se stal předmětem kultické úcty, způsobil, že zde nemáme žádná zobrazení. V návaznosti na Othmara Keela a jeho spolupracovníky poukazuje na bohatý zdroj palestinského ikonografického materiálu.

Velkou pozornost věnuje Angelika Berlejung též revizi dosud užívaných exegetických metod (s. 44-69). Zpřehledňuje různé dílčí metody tzv. diachronní exegetické cesty, jejich vývoj a štěpení. Seznamuje též se synchronní cestou výkladu, jež se v posledu upíná k biblickému textu v jeho současné podobě. Protože tato metoda na rozdíl od první poměrně dost rezignuje na vývoj určitého podání a jeho případnou reinterpetaci, může svádět k jednostrannému výkladu. Pisatelka uvádí nové aplikované metody exegeze, k nimž počítá feministické tázání, metodu sociálních dějin, teologie osvobození a kulturní antropologie, které však nejsou přímo hitem posledních deseti let. Jejich kořeny totiž sahají i do 70. let 20. století, a to už není přímo novinka.

V podkapitole 2. 2 Metody biblické archeologie/archeologie Palestiny autorka skvělým a názorným způsobem líčí odbornou terénní i kabinetní práci archeologických týmů na území Palestiny i akceleraci jejich práce díky kontaktům s jinými vědeckými obory přes humanitní až po přírodovědné. Ačkoliv tomu ještě před nedávnou dobou tak nebylo, a archeologie se zdála být pomalu pozapomínanou disciplínou, její otevřenost interdisciplinární práci ji opět vyšvihla na přední místa použitelných oborů. Tato část publikace to jen skvěle potvrzuje. Velký rozmach prodělalo i studium hebrejské epigrafiky v kontextu zkoumání epigrafických nálezů celého Předního východu. Studium předovýchodní ikonografie též vede k osvětlení temnějších míst biblického textu a odhaluje další význam zapsaných symbolů.

V dalším velkém celku autorka použitelným neotřelým způsobem předkládá vývoj náboženského myšlení na území starověkého Předního východu, a to pochopitelně se zvláštním zřetelem k tomu, co je v odborné i méně odborné terminologii označováno jako Kanaan a Izrael. Hned v úvodu se snaží vyvést své čtenáře z možného omylu, podle něhož Kenaanci a Izraelité byli rozdílného etnického původu. Izraelité byli Kenaanci, přestože někteří z nich kočovali a do Kanaanu se vraceli až po několika uplynulých generacích. Autorka se zaměřuje na to, aby čtenáři publikace dokázali rozlišovat mezi základními frekventovanými pojmy v dosavadních přehledech o náboženských dějinách a dějinách Izraele. Patří k nim výrazy „Kanaan“, „Izrael“, „Juda/Judsko“, „Samašsko/Samaří“ a „Palestina“. (s. 83). Po formální stránce tak činí formou drobného

exkurzu, který se způsobem grafického zápisu i barevným odlišením v publikaci řadí na místa, která je třeba detailněji vysvětlit či rozvést. Tyto exkurzy činí z knihy víceúrovňovou publikaci, k níž se můžeme stále znovu vracet. Autorka pěkně rozlišuje mezi zkoumáním dějin v rámci odborného historického výzkumu i rekonstrukce a tím, co máme zapsáno v Hebrejské Bibli jako souhrn příběhů. Angelika Berlejung také seznamuje s poměrně v nedávné době zaváděným pojmem *polyjahvismus*, stejně jako s tématy oficiální a rodinné zbožnosti.

Ve 4. kapitole Angelika Berlejung předkládá normativní přehled starověkých dějin, vymezený podle jednotlivých období na území starověkého Předního východu. Autorka jasně přehodnocuje v minulosti zavedená teologická spojení, kterým bylo např. „převzetí země“ (s. 122-124), pohled na důvody vzniku království i historickou neuchopitelnost postav, k nimž náležel Saul, David i Šalomoun. Berlejung tuto zásadní změnu teologického náhledu předestírá jako objektivní a mimobiblickými zdroji a procesy vyjádřenou záležitost. Některým „písmákům“ starých škol tak může připadat velice a možná až nad míru progresivní. Její závěry je však třeba brát jako relevantní přínos pro současné biblické bádání. Také Severoizraelské království a Judské království podle předkládané interpretace mají často odlišnou zahraniční politiku a vstupují do koalic i přistupují na vazalské smlouvy podle vlastní vnitrostátní politiky. Biblický narativ pak pochopitelně tato jednání hodnotí ústy proroků jako problematická. V publikaci se dočteme o pax assyriaca, který přispěl nebývalému rozvoji Judska v 7. století před naším letopočtem. Kromě loajální zahraniční politiky

ke kulturnímu a ekonomickému rozvoji patrně přispěly i skupiny vzdělaných a zámožných exulantů ze Severoizraelského království.

Přechod z doby bronzové do doby železné autorka velmi pozoruhodně líčí jako přechod od starých městských států Levanty po menší sídliště venkovského charakteru. Uvádí, že tomuto způsobu života vévodil typ lokálních svatyň, rodinné zbožnosti a kultu předků. Vytvářela se nová města a postupně též státní útvary, kde se postupně rozvíjel v Levantě té doby všeobecně rozšířený kult národních bohů. Archeologické nálezy dokládají boha počásí JHVH z Izraele a Samaří ale také z Judska. Bylo tomu tak patrně v 9. století před naším letopočtem. Autorka rovněž zajímavě pojednává o solarizaci předovýchodních bohů, která se nevyhnula ani kultu JHVH, což dokládají nejen archeologické nálezy se slunečním kotoučem, ale také samotné texty Hebrejské Bible. Inspiraci stále zajímavým a mocným Egyptem pak zejména v Judsku nelze popřít. Mezi řádky si můžeme položit otázku: Proč měl kult solárních bohů kolem roku 1000 před naším letopočtem tak velký vliv a zda to opravdu souvisí s výskytem silnějších království a posílením královské ideologie v Levantě? Téma Jošiášovy reformy Angelika Berlejung podrobuje zevrubnějšímu zkoumání, při němž dochází k několika dílčím poznatkům. O Jošiášově monolatrnické JHVH reformě se dovidáme pouze z Hebrejské Bible, nevíme přesně na jaký text odkazuje Kniha Smlouvy a pro skutečně proběhlé reformní změny nemáme dosud archeologické důkazy. Babylónsko-perské období náboženských a kulturních dějin židovského lidu líčí jako komplex událostí politicko-hospodářských

zájmů velmocí starověkého světa, které sice přiměly část židovského obyvatelstva odejít do exilu v Babylóně či egyptské, jordánské, případně i jiné diaspory, ale neznemožňovaly sebereflexi vlastního vztahu k JHVH. O monoteizaci kultu můžeme mluvit až v době perské, ale způsob života židovských komunit si podle soudu autorky vyvinul dobré identifikační životní strategie, které umožnily nesplynout s ostatními národy. To, že se jim to skutečně dařilo, je podle našeho soudu jakási přídatná hodnota jejich vztahu k Bohu. V helénistickém období se židovské společenství rozpoltilo na sympatizanty s helénistickou kulturou, a tradicionalisty, věrné učení otců a čím dál tím více přísnějších pravidel šabatu a dalších svátků, povinnosti obřizky a příkazů ohledně kultické čistoty. Pozůstatky polyteismus z perského období, včetně diasporní JHVH partnerky se proměnily a spiritualizovaly. Vedle JHVH - Boha nebes vystupuje na vertikální úrovni personifikovaná moudrost a na úrovni horizontální je femininní reprezentací, mimořádně vhodně doplňující Hospodina, samotná Tóra. Přimknutí k Hospodinu a Tóře je jedinečným vkladem do promyšleného učení v rámci judaismu.

V této fázi dějin a náboženských dějin židovského společenství končí autorka své přehledně strukturované pojednání. Vývoj judaismu na přelomu století pak na rozdíl od některých svých kolegů již v „*Dějínách a náboženských dějínách „Izraele“*“ nereflektuje. Její odborná práce vyniká metodologickou precizností a plasticitou. Kniha se dá číst na několika úrovních; jako přehledná historicko-náboženská práce, jako studie vyhodnocující bohatý archeologický materiál z posledních let i jako práce,

kteřá má svou uměleckou i symbolickou hodnotu. Díky odpovědné interpretaci archeologických nálezů můžeme říci, že je kniha profesorky Berlejung objevná i do určité míry progresivní. Bohatý a přehledný slovníček pojmů, výborná chronologická tabulka, systematicky rozříděná literatura i veškeré rejstříky svědčí o autorčiných bohatých publikačních zkušenostech.

Rovněž překlad textu do češtiny se až na drobné nesrovnalosti vyznačuje srozumitelností. Na straně 193 se objevuje patrně v důsledku chybného překladu matoucí informace ve větě o Nabonidově náboženském zájmu. „*Mezinárodní náboženskou identitu jí měl dodat sluneční bůh Sín.*“ Bůh Sín byl však měsíčním, nikoliv slunečním božstvem.

Závěrem je nutno poznamenat, že na knihu takového formátu čekali v rámci českého prostředí odborníci, pedagogové i zvědaví čtenáři již řadu let. Od konce roku 2017 je tak publikace německé biblistky Angeliky Berlejung svěžím obohacením jejich knižního fondu i dostupné literatury o náboženských dějinách Izraele i kořenech judaismu.

*Eva Vymětalová Hrabáková*

### **Aleš Opatrný: Spirituální péče o nemocné a umírající**

Praha 2017, nakladatelství Pavla Mervarta, edice Bibliotheca Theologica, svazek 8  
ISBN 978-80-7465-269-1

V minulém roce vydalo nakladatelství Pavla Mervarta, jako svazek 8 edice Bibliotheca Theologica drobnou knížku Aleše Opatrného s názvem Spirituální péče o nemocné a umírající. Autor Doc.

Ing. Mgr. Aleš Opatrný Th.D. je známý katolický kněz a autor duchovní literatury, který v roce 1991 založil Pastorační středisko Arcibiskupství pražského a do roku 2004 jej také vedl. V současnosti vyučuje pastorální předměty na Katolické teologické fakultě UK v Praze a je členem Sekce spirituální asistence Společnosti lékařské etiky ČCS JEP.

Publikace, jak i sám autor deklaruje, je rozdělena do dvou částí, první se věnuje spirituální péči pro umírající a nemocné bez ohledu na jejich zkušenost s církví nebo náboženskou minulostí. Druhá část se zabývá specifickou křesťanskou péčí o nemocné a přístupem k nemoci z hlediska křesťanské víry čili pastoračí. Bohužel však, i když autor sám toto rozdělení předestírá, není zcela zřetelně rozlišeno a zejména laickému čtenáři nemusí být vždy dostatečně srozumitelné co do pojmosloví a výkladu avizované problematiky. V případě obou částí pak dochází k exkurzům, k vybočováním z jednoho tématu do druhého, což nepřispívá k celkové bezpečné orientaci.

Co nelze dílu vytknout, ba naopak, je výběr literatury. Nechybí zde odkazy na jména a díla našich i zahraničních odborníků zabývajících se profesionálně i teoreticky spirituální a pastorační péčí.

A nyní k jednotlivým kapitolám, tak jak jsou za sebou řazeny a kterých je, vyjma úvodu a závěru, dvacet.

Kapitola první nabízí historický vhled do vývoje péče o nemocné, postavení bolesti a nemoci v životě člověka, to vše zorným úhlem pohledu, poznamenaným totalitním režimem.

Druhá kapitola otevírá otázku vnějšího a vnitřního světa lidí, avšak nikoliv jako

filozofické kategorie, ale jako součásti života zvýrazněné nemocí. Předkládané informace jsou trefné, návodné a prakticky využitelné.

Kvalita života je předmětem zkoumání ve třetí stručné kapitole, včetně významu minulosti, přítomnosti a budoucnosti v perspektivě nemocného.

Na tuto kapitolu logicky navazuje kapitola čtvrtá, zabývající se spiritualitou v poloze obecné i zvláštní, dotýkající se spirituality sekt, léčitelů, spirituality falešné a pověrečné a plynule přenáší čtenáře díky srozumitelnému výkladu ke křesťanské spiritualitě, které je věnována pátá kapitola. Zde je velká pozornost upřena na poměrně známé náboženské pojmy (římskokatolická a pravoslavná církev), které jsou víceméně známé, a je ke škodě věci, že ostatním církvím, o nichž by se zídavý čtenář v tomto kontextu rád dozvěděl více, je věnováno bez nadsázky jen pár řádků.

V kapitole šesté, jejímž obsahem je spiritualita mimokřesťanská, nacházíme naopak informace vyvážené, ač stručné, jak ve vztahu ke spiritualitě židů, „Svědků Jehovových“, muslimů a dalších mimokřesťanských uskupení.

Již ve třetině prováděné recenze se nelze nezmínit o tom, že dílo se vzhledem k obsahu zkoumaných otázek vyznačuje nebývalou stručností, autor takzvaně „pluje po povrchu“ a nezasahuje do hloubky témat, neprobírá je v dostatečné šíři a spíše navádí k dalšímu, podrobnějšímu studiu, ačkoliv nikde tento záměr neuvádí.

Kapitolu sedmou nazvanou jako Posuzování spirituality a rozdělenou na hlediska regionální, teologická, psychologická a medicínská, lze považovat za jistý metodologický předstupeň k následující osmé

a deváté kapitole, které přinášejí praktické návody pro poskytování spirituální pomoci nemocným a stručný teoretický exkurz do psychiatrické nebo psychologické pomoci.

Jak se z knížky můžeme dozvědět, je nejčastějším prostředkem realizace doprovázení duchovní rozhovor. Jeho obsah i rozbor z pohledu etického i dorozumívání je kvalifikovaně a citlivě popsán v kapitole desáté. Jsou zde také nenásilně, ale důrazně vymezeny principy rozhovoru a připomenuta úloha a důležitost soustavné spirituální péče o spirituální život nemocného. Stranou nejsou ponechány ani nároky na osobu poskytující rozhovor. Tato kapitola je psána v rovině obecné, na rozdíl od kapitoly jedenácté, nazvané Křesťanská víra v péči o nemocné. Zde se autor odkazuje na vybrané pasáže z Písma a transformuje je do vztahu Boha a člověka v souvislosti se smrtí a nemocí.

Kapitola dvanáctá podává charakteristiku funkce spirituálního pracovníka se zřetelem na různé okolnosti postavení této osoby: jako dobrovolníka, misionáře s církevním zařazením nebo příslušníka duchovní služby v armádě. Je zde přímo položena řada teologických otázek, žel, čtenář se odpovědí na ně nedočká. Pastorační péče spojená s přístupem k nemoci z hlediska víry je rozebrána v kapitole třinácté a její odrazy v kapitole čtrnácté. V nich se autor lehce zmiňuje též o osobách psychicky nemocných a potřebě specifického přístupu k nim.

Podrobnější pozice duchovního doprovázejícího nemocné a umírající je s téměř

encyklopedickým výčtem jeho vlastností a předpokladů obsažena v kapitole patnácté.

Následující šestnáctá kapitola specifikuje funkci doprovázejícího situovanou do sekularizovaného prostředí zdravotnictví, upozorňuje na nutnost znalosti duchovní péče lékaři i pomocným personálem a varuje před ignorováním světa víry. Předkládá výčet potřeb nemocného a signalizuje nutnost řešení existencionálních otázek nazrálých v mysli pacientů.

Sedmnáctá kapitola naopak vymezuje podmínky domácí péče, její přednosti, záporů a různá úskalí.

Kapitola osmnáctá nabízí nebývale stručně pojatý pohled katolické církve na eutanázii a choulostivou otázku odstranit nebo doprovázet? Jednoznačnou odpověď zde, jako i v případech předešlých, autorem nastolených otázek, nehledejme.

Kapitola devatenáctá se opětovně vrací k etice doprovázení nemocných z pozice meziosobních vztahů a v konečné dvacáté kapitole je obsažena bolest i útěcha pro pozůstalé s praktickým „Desaterem pro pozůstalé“.

Nepochybně poctivý záměr autora, seznámit veřejnost s ještě dnes do jisté míry tabuizovanou otázkou respektování spirituálních potřeb člověka na rozhraní života a smrti, byl tímto svazkem jistě naplněn.

Je však škoda, že je pouze jakousi širokou vstupní branou do problematiky, se spoustou otázek, na něž je potřeba hledat odpovědi v jiných publikacích.

*Anna Müllerová*