

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

1/2022

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

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

Issued by the
**HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
OF CHARLES UNIVERSITY**
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 93

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

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

Redakční rada | Editorial Board

prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin)
prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF)
doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF)
doc. ThDr. Kamila Veverková, Ph.D. (UK HTF)
doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF)
doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF)
ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH)
PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.)
prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF)
prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Ślązská univerzita Katowice
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.
prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg
prof. PhDr. Peter Kónya, Ph.D. - Prešovská univerzita v Prešove
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národná univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

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

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

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan
Typography: ThDr. Marketa Langer, Ph.D.
Print: PBTisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY KARLOVY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
CHARLES UNIVERSITY

1/2022



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	5 – 7
Články Articles	
1. JIŘÍ VOGEL	8 – 21
EKLEZILOGICKÉ MODELY V BUDOUCNOSTI ECCLESIOLOGICAL MODELS OF THE FUTURE	
2. PAVEL LANGHAMMER	22 – 33
APLIKACE TEORIE SOCIÁLNÍ PAMĚTI V NOVOZÁKONNÍ BIBLISTICE: JEJÍ PODOBY A TRENDY THE APPLICATION OF SOCIAL MEMORY THEORY IN BIBLICAL STUDIES: ITS SHAPES AND TRENDS	
3. TOMÁŠ BUTTA	34 – 44
K THEOLOGICKÉMU MYŠLENÍ J. A. KOMENSKÉHO A JEHO STAVEBNOSTI V OBECNÉ PORADĚ THE THEOLOGICAL THOUGHT OF JAN AMOS COMENIUS AND HIS DEVELOPMENT OF UNIVERSAL ORDER	
4. PAVEL KRAFL	45 – 64
ZPOVĚĎ A CÍRKEVNÍ PRÁVO. PŘEHLED PENITENCIÁLNÍHO PRÁVA V ČESKÝCH ZEMÍCH VRCHOLNÉHO A POZDNÍHO STŘEDOVĚKU CONFESSION AND ECCLESIASTICAL LAW. AN OVERVIEW OF PENITENTIAL CANONS IN THE CZECH LANDS IN THE HIGH AND LATE MIDDLE AGES	

5. LUCIA ŠTEFLOVÁ	65 – 74
REŠTRIKCIE PROTI EVANJELICKÝM FARÁROM V OBDOBÍ TZV. DESAŤROČNÉHO PRENASLEDOVANIA PROTESTANTOV RESTRICTIONS AGAINST EVANGELICAL PASTORS DURING THE SO-CALLED TEN YEARS OF PERSECUTION OF PROTESTANTS	
6. FILIP ŠANCA	75 – 92
ANTISEMITISMUS V HABRECH 1900 - 1942 ANTISEMITISM IN HABRY 1900 - 1942	
7. GORAZD JOSEF VOPATRNÝ	93 – 100
STAREC PAISIOS ATHOSKÝ: VÝZNAČNÝ SOUDOBY PŘEDSTAVITEL HESYCHASTICKÉ SPIRITUALITY THE HOLY ELDER PAISIOS THE ATHONITE: AN IMPORTANT CONTEMPORARY REPRESENTATIVE OF HESYCHASTIC SPIRITUALITY	
8. NOEMI BRAVENÁ	101 – 109
ZÁKLADNÍ ASPEKT VAZBY MEZI TEOLOGIÍ A SOCIÁLNÍ PRACÍ THE FUNDAMENTAL ASPECT OF THE BOND BETWEEN THEOLOGY AND SOCIAL WORK	
Recenze Book Reviews	
<i>VOPATRNÝ Gorazd Josef: Podivuhodný svět keltského křesťanství. (Jiří Beneš)</i>	110 – 112
<i>BEBE, Pauline. Co je to liberální judaismus? (Julie Mathauserová)</i>	112 – 118
<i>Delbert Burkett, The Case for Proto-Mark: A Study in the Synoptic Problem (Magdalena Vytlačilová)</i>	118 – 121
<i>WIENEROVÁ Jana: Moře nad hlavou. (Jiří Beneš)</i>	122 – 123
<i>JASIŃSKI, Wojciech. Legenda Krystiana. Autentik czy mistyfikacja? Żywot i męczeństwo św. Wacława i św. Ludmiły w świetle analizy historycznej i filologicznej. (Pavel Krafl)</i>	123 – 124

Jsou období, která jsou pro rozvoj myšlení velmi inspirující. Ale také období, která jsou inspirující méně, nebo alespoň inspiraci v nich nevidíme, protože v nich žijeme a nemáme patřičný odstup. Samozřejmě však bez výhrady platí stará moudrost, že časy se mění a lidé v nich. Theologická revue je toho dokladem. Nebývá vždy jednoduché být věrný tradici a současně být aktuální, moderní. Přes všechny peripetie se domnívám, že se nám daří v tom, že zůstáváme věrni naší myšlenkové tradici a současně slyšet a vidět všechno, co se děje kolem nás. Dobře si uvědomujeme, že vytváříme nejen obraz přítomnosti, ale i vytváříme další tradici. Nemám obavy o to, že ti, kdo přijdou po nás, nebudou respektovat to, co zde bylo vykonáno. To totiž úplně nejde. Nejde to ani v životě společnosti, nastal by zmatek, znamenající záhubu.

Jak jsme informovali již v posledním čísle, rektorkou Univerzity Karlovy byla zvolena a posléze jmenována prof. MUDr. Milena Králíčková Ph.D., která se ujala v únoru 2022 své funkce a jmenovala si svůj tým. Přejeme si všichni, aby univerzita, jejíž jsme nedílnou součástí, se dále rozvíjela a kvetla.

Fakultní život pokračuje úspěšně svým tempem, snažíme se intenzifikovat vědeckou činnost i internacionalizaci. Radujeme se z docentských habilitací, které přibývají a jsou přirozeným znamením výměny generací. Tato výměna se zrcadlí i na stránkách našeho časopisu.

Číslo, které dostáváte nyní do rukou, nabízí tradičně dobrou četbu. Jiří Vogel se věnuje ekleziologii v příspěvku „*Ekleziologické modely budoucnosti*“. Není třeba zdůrazňovat, jak složitá je současná eklesiologická situace. Současné trendy v biblické teologii reflektuje kolega Pavel Langhammer: *Aplikace teorie sociální paměti v novozákonní biblistice*. Patriarcha CČSH Tomáš Butta, který se velmi angažuje v letošním jubilejním roce J. A. Komenského, se soustřeďuje na téma, které je v souvislosti k Komenským často opomíjeno, ale které je tématem ústředním: je to Komenského teologické myšlení. Jeho příspěvek se nazývá *K teologickému myšlení J. A. Komenského*. Náš kolega ze Slovenska Pavel Krafl se věnuje důležitému tématu z českých církevních a právních dějin: *Zpověď a církevní právo. Přehled penitenciálního práva v českých zemích vrcholného a pozdního středověku*. Slovenská kolegyně Lucia Šteflová se zabývá dějinami reformace a protireformace na Slovensku v příspěvku *Reštrikcie proti evanjelickým farárom v období tzv. desaťročného pronásledovania protestantov*. Doktorand UK HTF Filip Šanca se dlouhodobě věnuje antisemitismu a překládá nám původní studii *Antisemitismus v Habrech 1900-1942*. Nedílnou součástí našeho studia je východní křesťanství. Gorazd Josef Vopatrný se ve svém příspěvku zabývá pravoslavnou tradicí ve dvacátém století *Starec Paisios Athoský. Význačný představitel hesychastické spirituality*. Všichni v našem akademickém prostoru dobře vědí, jakou tradici má

u nás sociální a charitativní práce. Tomuto tématu se věnuje Noemi Bravená, která ukazuje na souvislosti mezi teologií a sociální prací: *Základní vazby mezi teologií a sociální prací*.

Jsme přesvědčeni jako vždy, že každý si zde najde to, co ho zajímá. Tradičně otiskujeme také recenze pěti zajímavých knih, které stojí za pozornost. Autory těchto recenzí jsou naši spolupracovníci Jiří Beneš, Julie Mathauserová, Magdalena Vytlačilová a Pavel Krafl. Recenze patří bezesporu ke každému odbornému časopisu.

Přejeme z redakce všem čtenářům vše dobré a těšíme se na další spolupráci.

Za všechny, kdo na revui spolupracují,
Jan B. Lášek, šéfredaktor

—

There are periods of time which are very inspiring for the development of one's own thinking. But there are also periods that are less inspiring, or at least times in which it seems hard for us to find inspiration because we are living in them and do not always have the proper distance from those periods for reflection. But of course ancient wisdom reminds us that times change and the people living in those times change too, a truth that applies without reservation. The *Theological Review* is proof of this. It is not always easy to be faithful to tradition and at the same time to be up-to-date and modern. Despite all of the peripeteia, I believe we are succeeding in remaining true to our tradition of thought while at the same time hearing and seeing all that is happening around us. We are well aware that we are not only creating an image of the present, but also creating another tradition. Respect and concern for those who come after us will no doubt lead to their own respect for what we are aiming to accomplish here in this review. Such a hopeful respect is essential for the life of a healthy society, and without it only confusion and doubt would remain, which would mean the destruction of society as a whole.

As we reported in the last issue, Prof. Milena Králíčková Ph.D. was elected and subsequently appointed Rector of Charles University, taking office in February 2022 and appointing her team. We all wish that the University, of which we are an integral part, will continue to develop and flourish.

Faculty life continues successfully at its own pace, and we strive to intensify our academic activities and international growth. We rejoice at the habilitation of associate professors, which is increasing and is a natural sign of the change of generations. This exchange is also reflected in the pages of our journal.

The issue you are now receiving offers a traditionally fine reading experience. Jiří Vogel discusses ecclesiology in his article “Ecclesiological Models of the Future.” It goes without saying how complex the current ecclesiological situation is. Current trends in biblical theology are reflected by my colleague Pavel Langhammer: “The Application of Social Memory Theory to New Testament Biblical Studies.” Thomas Butta, Patriarch of the CCHS, who is very involved in this J. A. Comenius Jubilee Year, focuses on a topic that is often neglected in connection with Comenius, but which is a central theme: it is Comenius’s theological thought. His contribution is entitled “On the Theological Thought of J. A. Comenius.” Our colleague from Slovakia, Pavel Krafl, discusses an important topic in Czech ecclesiastical and legal history: “Confession and Ecclesiastical Law: An Overview of Penitential Law in the Czech Lands of the High and Late Middle Ages.” Our Slovak colleague Lucia Šteflová deals with the history of the Reformation and Counter-Reformation in Slovakia in her contribution “Restrictions against Evangelical Pastors during the so-called Ten Years of Persecution of Protestants.” Filip Šanca, a PhD student at the Charles University Hussite Theological Faculty, has been working on anti-Semitism for a long time and presents an original study “Antisemitism in Habry 1900–1942.” Eastern Christianity is an integral part of our study. Gorazd Josef Vopatrný’s contribution deals with the Orthodox tradition in the twentieth century, “Holy Elder Paisios the Athonite: An Important Contemporary Representative of Hesychastic Spirituality.” Everyone in our academic environment is well aware of the tradition of social and charitable work in our country. Noemi Bravena addresses this topic by pointing out the connections between theology and social work: “The Fundamental Aspect of the Bond between Theology and Social Work.”

We are convinced, as always, that everyone will find here in this review something that interests them. As usual, the reviews of five interesting books that are worthy of attention are also included. The authors of these reviews are our collaborators Jiří Beneš, Julie Mathauserová, Magdalena Vytlačilová, and Pavel Krafl. Insightful reviews belong in every professional journal, and the ones included here are especially appreciated.

We wish each and every reader all the best, and we look forward to our further cooperation.

On behalf of all those who contribute to the journal,
Jan B. Lášek, Editor-in-Chief

EKLEZIOLOGICKÉ MODELY V BUDOUCNOSTI

JIŘÍ VOGEL

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
jiri.vogel@htf.cuni.cz

ECCLESIOLOGICAL MODELS OF THE FUTURE

Abstract: This paper responds to the current debate about future models of the church and their potential for reform. It first attempts to demonstrate through a historical examination the specific role that models of the church play in shaping spiritual life, from what impulses they emerge, and how they work with reform ideas. Two examples are presented in the next sequence to suggest possible functional models of the church that have been developed under contemporary pressures of secularization. The paper concludes with selected questions that the church may ask in the context of discussing future models, pointing out the limits of the presented models and the possible outcomes of such a dialogue.

Keywords: Models of the Church; Church Reform; Ecclesiology; Czechoslovak Hussite Church

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 1, p. 8 – 21.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.1

Tato studie vychází z přednášky, kterou jsem připravoval pro konferenci *Duchovní správa v proměnách doby*, která se konala 25. října 2022 v Komenického sále Husova sboru v Praze 6 Dejvicích.¹ Ve studii se nejprve pokouším pomocí několika historických sond předestřít, jakou roli sehrávají modely církve při utváření duchovního života, z jakých podnětů vznikají a jakým způsobem pracují s reformními myšlenkami. Následně na dvou příkladech prezentuji návrhy možných funkčních modelů církve, které byly vytvořeny pod současným sekula-

¹ Účel konference/semináře spočíval zejména v prezentaci zkušeností a příkladů dobré praxe z duchovní správy různých náboženských obcí (viz úvodní slovo Tomáše Butty). Příspěvek Petra Šandery na téma *Utváření společenství náboženské obce po stránce spirituální a vztahové* obsahoval řadu praktických podnětů pro utváření duchovního života náboženské obce. Například, jakým způsobem se zapojují jednotliví členové sboru do služby, jak jsou důležité vzájemné diskuze a poznání mezi jednotlivými věřícími obce, jak se vyhnout nebezpečí setrvačnosti duchovního života apod. V příspěvcích *Aktuální otázky duchovní správy* nejprve Kristýna Ptáčková představila rozsah činností, které v obci vede, jak vypadá fungující i problematická obec a také, jakým způsobem přebírá jednotlivé činnosti duchovní správy od své předchůdkyně. A nakonec Samuel Vašin prezentoval rozsah své činnosti v několika náboženských obcích, jakým způsobem se mu podařilo zapojit do služby několik desítek lidí, jak prakticky pomáhat s ubytováním pro uprchlíky z Ukrajiny, jakým způsobem lze budovat důvěru ve farnosti apod.

rizačním tlakem, a poukazují na jejich limity. V závěru se snažím nastínit vybrané otázky, které si církev v souvislosti s diskuzí o budoucích modelech může klást, a naznačují možné výstupy takového dialogu.

1. Nemožnost předpovídat budoucí podobu církve

Předpovídat či plánovat budoucnost je velmi obtížné. To, jak se nám jeví budoucnost v daném okamžiku, nepočítá s neznámými faktory, které budoucnost vždy vrhá do naší přítomnosti. Prognózy odhadují budoucí dění pouze na základě dostupných dat. Proto i ty nejpravděpodobnější scénáře budoucnosti selhávají. Menšinový názor často vítězí nad většinovým a plní se předpovědi jedinců, kterým skoro nikdo nevěřil. Domnívám se, že po proměnách společnosti v posledních letech – uprchlické krize, pandemie covidu-19, válka na Ukrajině, inflace, celospolečenská diskuze o genderu a korektním vyjadřování, technologický pokrok, pronikání sociálních sítí ke všem generacím – nejistota a překvapení z budoucích věcí spíše proroste a s ní, alespoň po nějakou dobu, i nedůvěra vůči prognózám a na nich postavenému plánování. Neproblematicky předpovídat budoucnost lze jen ve světě, kde se nic nemění, ale to není ten náš.

Tím nechci nijak naznačovat, že by snaha vidět věci budoucí byla zbytečná. Naopak, prognózám a plánování se nevyhne ani církev, neboť potřebuje vědět, na co má smysl vydávat svoji energii a co by bylo lepší ukončit, jaké činnosti jsou efektivní a jaké nikoli. Pod jejich vlivem se tvoří rozpočet, připravují se nejrůznější charitativní, vzdělávací, umělecké či společenské projekty, plánují se akce v průběhu církevního roku. Prognózy a plány ale také pracují s čísly, která členy církve často děsí, a to buď tím, že neúprosně rostou, jako je tomu například v nákladech, nebo neúprosně klesají, jako je tomu třeba v zájmu o činnosti, které církev poskytuje.

V křesťanském myšlení má ale budoucnost některé aspekty, které stojí v přímém protikladu k prognózám a plánování. Jeden z těchto aspektů lze vyjádřit výrazy „prorok“ a „prorokování“. Prorok sděluje aktuální Hospodinovu vůli, nebo oživuje již pronesené slovo, varuje před tím, co se stane, pokud lidé nebudou naslouchat Božím slovu, nebo přichází s nějakou vizí, nadějí či zaslíbením, vyzývá k důvěře v Hospodina a k následování.² Výraz „zaslíbení“ bychom mohli považovat za další z těchto aspektů. U něj je protikladnost vůči prognózám a plánování ještě zřetelnější. To, co Bůh slibuje, může být v přímém rozporu s dostupnými daty, s tím, co vidíme a z čeho můžeme vytvořit nějakou prognózu nebo plán. Podle episkopálního duchovního Lorena B. Meada by Boží lid jen těžko obnovoval hradby svého města po návratu z babylonského zajetí, pokud by se místo důvěry v zaslí-

² Jiří BENEŠ. *Prameny pro divoké osly*. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 68-73.

bení a následování Hospodinovy vůle držel posledních sociologických průzkumů.³ Pokud církev plánuje, pak by to mělo být vždy při vědomí, že musí spoléhat na Hospodinova zaslíbení.

Třetí aspekt budoucnosti, který bývá v kontextu křesťanského myšlení zmiňován, lze vyjádřit výrazem „naděje“. To, co k nám přichází z budoucnosti, má nejen charakter tajemství, ale také naděje. A to platí, jak o té vzdálené naději, kterou se teologie zabývá hlavně v disciplíně eschatologie, tak o té bližší, která bývá spojována s ekleziologií. Žijeme nejen v naději na věčný život, ale také v naději na obnovu společenství Boha a člověka a na šíření evangelia. Přitom je užitečné podotknout, že rozdělení na blízkou a vzdálenou naději, ekleziologickou a eschatologickou, je umělé a slouží jen k určitému vyjasnění. Církev žije s vědomím, že je eschatologickým společenstvím. Přítomnost církve není oddělená od budoucích věcí. Budoucí je v přítomné naději. Církev na ní staví a žije z ní. Jürgen Moltmann ve své slavné knize *Theologie der Hoffnung* (1964) dokonce přichází s tvrzením, že naděje je způsob, jakým se setkáváme s Bohem, Bůh je Bohem naděje.⁴

Tento budoucnostní aspekt se přirozeně musí nějak promítat i do reálného života církve, tím myslím do jejích rozhodnutí, řádů, struktury, priorit. Často se s ním setkáváme, když hovoříme o modelech církve.

2. Tradiční ekleziologické modely

Čtenář zběhlý v teologické literatuře si pod výrazem „ekleziologické modely“ nebo „modely církve“ obvykle vybaví vynikající práci katolického teologa a kardinála Avery Dullese *Models of the Church* (1974), který hovoří o pěti základních modelech církve: církev jako instituce, církev jako mystické společenství, církev jako svátost, církev jako posel (zvěstovatel) a církev jako služebník. Třetí vydání své práce poté doplnil ještě o model církve jako společenství učedníků. Dulles si uvědomuje, že jeho pojetí určitě není vyčerpávající a že tyto modely mohou být mezi sebou i v určitém napětí. Takové napětí vnímáme například mezi modelem církve ve smyslu instituce a církve jako společenství učedníků. Instituční pojetí zdůrazňuje právo církve a konkretizuje jednotlivá ustanovení a povolání. Církev jako společenství nebo obecenství učedníků naopak zdůrazňuje kvalitu vzájemných vztahů, v nichž se zpřítomňuje Kristus. Napětí pak vyplývá hlavně z toho, že instituce v podstatě nedokáže garantovat kvalitu vztahů. Toto napětí mezi institucí a společenstvím učedníků je zakotveno i v teologické tradici CČSH. Podle Dullese má každý z jeho

³ Loren B. MEAD. *Transforming Congregations for the Future*. [-]: Rowman & Littlefield Publishers, 1994, s. 115.

⁴ Jürgen MOLTSMANN. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Christian Kaiser, 1966, s. 321.

modelů svou slabou stránku a žádný nemůže být kanonizován jako měřítko pro ostatní.⁵

Žádný model církve plně nevystihuje, co je církev. S tímto pochopením se setkáváme už na půdě Nového zákona.⁶ I zde se pro postižení reality církve používá řada modelů, pojmenování a výrazů. Jako příklad bývá uváděn 2Pt 2,5 „I vy buďte živými kameny, z nichž se staví duchovní dům, abyste byli svatým kněžstvem a přinášeli duchovní oběti, milé Bohu pro Ježíše Krista.“ Církev je zde přirovnávána k „duchovnímu domu“ (*οἶκος πνευματικός*) a jednotliví věřící k živým kamenům (*λίθοι ζῶντες*) tohoto domu. S tímto modelem není podle Dullese úplně koherentní představa těla Kristova (*σώματος τοῦ Χριστοῦ*), kterou rozvíjejí například verše Ef 4,11-16, kde je Kristus představen jako hlava a církev jako jeho tělo. Zatímco model duchovního domu představuje církev zejména v jejím bohoslužebném úkolu, obraz těla Kristova dává důraz na jednotu, vzájemnou lásku a spolupráci jednotlivých údů. Podle Dullese si byla už církev Nového zákona vědoma mnohotvarosti a i určité neuchopitelnosti toho, co církev ve skutečnosti je.⁷ Pro přesnou definici jí nestačil jen výraz „církev“ (*ἐκκλησία*), což bylo možné původně překládat jako shromáždění nebo společenství.

Hledání vhodných modelů nebo obrazů církve pokračovalo přirozeně i v ponovozákonní tradici. Tyto modely církve však navazují na biblické texty často jen velmi volně. Modely církve často popisovaly směr, kterým se církev ubírala, nebo charakterizovaly určitý program církve ve světě. Typickým příkladem je Augustinovo dílo *De civitate Dei*,⁸ ve kterém výraz „Boží obec“ (*civitas Dei*) nese řadu nových rysů a církev představuje z perspektivy dějinného střetu sil Boha a ďábla. Boží obec je označení pro všechny, kteří se zřikají pozemských potěšení a plně se svěřují do náruče věčné Boží pravdy, kdežto „pozemská obec“ (*civitas terrena*) jsou ti, kteří příliš lpí na všem pozemském a pomíjivém a nechtějí být pod Boží vládou. Augustinova Boží obec není jen určitá představa o církvi, ale i program církve, v jehož duchu církev dlouho žila a jenž má stále určitý vliv.

Modely církve byly hojně používány zejména reformátory pro svůj programový a reformní potenciál. Nejsou nijak uzavřené, naopak neustále mění svoji

⁵ Avery DULLES. *Models of the Church*. New York: Doubleday, 2002, s. 25-26. První vydání Dullesovy práce vyšlo v roce 1974 v reakci na ekleziologické diskuse na II. vatikánském koncilu a na dogmatickou konstituci o církvi *Lumen gentium*.

⁶ S tímto poznatkem vystoupil už v padesátých letech minulého století Ernst Käsemann. „Formální kánon nezakládá jednotu církve, nýbrž mnohočetnost konfesí.“ Ernst KÄSEMANN. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, s. 214nn.

⁷ DULLES. *Models of the Church*, s. 25-26.

⁸ Augustin své monumentální dílo dokončil v roce 426. Srov. AUGUSTIN. *O boží obci knih XXII*. Překlad Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007. 2 sv. (447, 443 s.).

podobu. Toto poznání je přítomné už ve zmíněné Augustinově práci. Pozdější větší pojednání o církvi se pak již tradičně zabývají obvykle ve svých úvodních pasážích modely či obrazy církve. A pokud jde o nějaké programové dílo, pak si jejich autoři vybírají z těchto modelů takové, které mohou dát jasnou tvář jejich pojetí církve a tím i navrhované reformě.

Typickým příkladem je traktát Jana Husa *De ecclesia*. Hned v první kapitole své práce se Hus věnuje velice pečlivě práci s pojmy a obrazy církve. Nejprve se soustředí na samotný výraz „církve“, píše o možných variantách jeho chápání, je si vědom, že tento pojem může mít svou nekřesťanskou variantu, protože jej používá Aristoteles ve smyslu „shromáždění pod jednou vládou“ a že může mít i svou negativní podobu „církve zavržených, kozlů, zlostníků“. Toto úvodní vymezení považuje za naprosto nutné, aby mohl ukázat, že sám se hodlá ve svém traktátu zabývat pouze „svatou církví obecnou“ (*sancta ecclesia catholica*). Svatou církev obecnou lze podle Husa postihnout řadou dalších výrazů, které vyjasňují její podobu: dům Boží, chrám, hospodářova vinice, nejvyšší stvoření, nevěsta Kristova, Kristovo mystické tělo, počet všech předurčených. Ke každému z těchto obrazných pojmenování se váže určitá specifická představa církve. Dům Boží a chrám mi ukazují, že církev je ustavená k tomu, aby chválila Hospodina. Hospodářova vinice přichází s myšlenkou, že všichni jsou povoláni, aby se podíleli na Božím díle ve světě. Je to model církve, který v sobě nese potenciál všeobecného kněžství a křesťanského aktivismu. Nejvyšší stvoření je dnes už téměř nepoužívaný pojem, ale ve středověku byl spojován s naukou o Trojici. Pojem nevěsta Kristova byl úzce svázán s morální povahou církve, sloužil k ukazování toho, jaká má církev být – krásná, čistá, panenská, nejcudnější, bez poskvrny a vrásky atd. Pojem Kristovo mystické tělo znázorňoval, jak má vypadat zdravá církev. A počet všech předurčených, Augustinova představa církve, ukazoval na všeobecnou rovnost, která je dána Božím vyvoláním.⁹

Hus si z těchto modelů církve vybírá některé, které mu přijdou pro jeho reformní program aktuální. Výrazy „dům Boží“, „chrám“, „hospodářova vinice“, „nejvyšší stvoření“ v dalším textu traktátu už příliš nezmiňuje a naopak velice detailně rozvíjí výrazy „nevěsta Kristova“, „Kristovo mystické tělo“ a „počet všech předurčených“. Hus je kritikem mravního úpadku církve, a proto mu přijde aktuální morální potenciál skrytý v modelu církve jako „nevěsty Kristovy“. Obrazy „těla Kristova“ a „počtu všech předurčených“ mu zase pomáhají s kritikou řídicích úřadů církve. Hlavou těla Kristova je samotný Kristus, nikoli nějaký dočasný představitel církve, jako je papež, i když i jeho by bylo možné podle Husa nazvat hlavou ve smyslu dočasného pozemského vůdce církve. Hlavou těla Kristova, které spoju-

⁹ Mistr Jan HUS. *O církvi*. Přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár. Praha: ČSAV, 1965. s. 23-27.

je všechny tři části církve – bojující (na zemi), vítěznou (na nebesích) a spící (v očištění) – ovšem může být pouze Kristus. Obraz „těla Kristova“ vychází z obrazu lidského těla. Kristus se jednou zbaví všeho, co do jeho těla nepatří nebo je v něm nějak nemocné. Aby tělo správně fungovalo, musí být očištěno a zbaveno všeho, co je nějak porušené. Pouze údy, které se řídí Boží vůlí a kterými protéká Boží milost, mohou být skutečnou součástí těla Kristova. Nakonec s výrazem „počet všech předurčených“ Hus dosahuje cíle své kritiky. Předurčení je spojeno výlučně s Boží milostí, nikoli s nějakým úřadem v církvi. Jestliže si někdo myslí, že je na tom před Bohem lépe, pokud zastává nějaký úřad v církvi, tak se mýlí. Boží milost předurčení se zviditelňuje v dobrých činech, nikoli ve funkci, která byla člověku v církvi přidělena.¹⁰

Vedle diskuze o modelech církve ve starověku a středověku se hodí zmínit alespoň letmo několik novějších, naší současnosti bližších koncepcí. Určitě je třeba se zastavit u II. vatikánského koncilu (1962-1965), pro který byla ekleziologie jedno z hlavních témat. Na svém třetím zasedání v roce 1964 přijal koncil dogmatickou konstituci o církvi *Lumen gentium*, ve které hned v úvodních pasážích dochází k představení církve pomocí pojmu *mysterium*. Církve je nepostižitelná realita „prodchnutá Boží přítomností“.¹¹ I model církve jako mystéria nějakým způsobem ukazuje svou dobou aktuálnost. Církve představuje sebe samu jako alternativu k moderní společnosti, není to pouze instituce, nelze jí vystihnout jen výrazy popisujícími nějakou organizaci. Církve se odvažuje říct v moderním světě, v němž je vše jasné nebo ještě neodkryté, že její základní povahou je tajemství. Církve se nechce a ani nemůže přizpůsobovat okolnímu světu tak, že bude stejná. Musí naopak ukázat, co okolnímu světu chybí. Stejně jako bylo pro Husa důležité říct, že církve je „počet všech předurčených“, aby mohl sdělit, že kritizovat a napravovat je možné i ty nejvyšší údy v církvi, tak je pro církve II. vatikánského koncilu důležité zdůraznit, že církve žije z mystéria, protože svět přestal s rozměrem tajemství počítat.

V pokoncilní teologii byl motiv církve jako mystéria rozvíjen i do dalších obrazů a pojetí církve. Nakonec i Dullesova kniha *Models of the Church* z roku 1974 je reakcí na toto dění. Podobně se o to pokusil jiný významný interpret dogmatické konstituce o církvi, a to český teolog působící jako profesor na lateránské univerzitě Vladimír Boublík, který obraz církve jako mystéria rozvinul ve své knize *Boží*

¹⁰ Významu Husových pojmů v *De ecclesia* i účelu celého traktátu jsem věnoval tyto příspěvky: Jiří VOGEL. Husova fundamentální ekleziologie v perspektivě biblického personalismu. *Theologická revue*, 2015, 86, 2. s. 158-171. Jiří VOGEL. Hodlal Hus dělit církve na viditelnou a neviditelnou? *Český zápas*, 2015, 95(24), s. 6. Jiří VOGEL. Hodlal Hus dělit církve na viditelnou a neviditelnou? II. *Český zápas*, 2015, 95(26), s. 3-4. Jiří VOGEL. Hodlal Hus dělit církve na viditelnou a neviditelnou? III. *Český zápas*, 2015, 95(27), s. 7.

¹¹ *Lumen gentium* 1-5. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 37-39.

lid z roku 1967 do trojičních souvislostí. Církev představil jako dynamickou realitu podílející se na Božím působení ve světě. Pro souvislost s Bohem Otcem rozvinul model církve jako „Božího lidu“, se Synem model církve jako „těla Kristova“ a s Duchem svatým model církve jako „chrámu Ducha“.¹²

Vedle pojetí církve jako mystéria dominuje konstituci ještě model církve jako „Božího lidu“. I tento model nese v sobě reformní potenciál. Pojem Božího lidu je v konstituci předřazen před kapitoly o episkopátu, presbyterech a dalších službách v církvi. Tím se zdůrazňuje, že Boží lid netvoří jen duchovní, nýbrž všichni věřící. A všichni, kdo tvoří církev, jsou povoláni k službě. Obecné a svátostné kněžství stojí v úzké souvztažnosti. K sblížení služby laiků a kléru je tak učiněn významný krok.¹³

I Církev československá si ve své stoleté historii osvojila několik modelů církve, které odrážely její reformní myšlenky a postoje. Významnou roli sehrál model církve jako místa, kde se uskutečňuje Boží království ve smyslu vlády Boha v člověku a mezi lidmi. Toto pojetí církve prošlo zajímavým vývojem a vyvrcholilo v některých programových spisech novozákoníka a třetího patriarchy ČČS Františka Kováře. Uskutečňování Božího království v církvi a skrze ni v celé společnosti považoval za hlavní smysl a program své církve.¹⁴

Brzy po svém ustanovení se ČČS identifikovala s modelem církve jako náboženské společnosti nebo náboženského spolku. S tímto výrazem se lze setkat již u Karla Farského, prvního patriarchy ČČS,¹⁵ ale i u dalších teologů ze zakladatelské generace. Pojem „náboženská společnost“ pro ně nebyl jen nějakým dobovým výrazem, nýbrž opět i reformním programem. Církev chtěla být integrální součástí společnosti, intenzivně se začala podílet na jejím budování v nové republice zakládáním nejrůznějších spolků, organizací a komunit. Proto se od nich nechtěla ani nějakým zásadním způsobem lišit. Podle tohoto modelu by církev měla být spíše jakýmsi vzorem, měla by ostatní společnosti (spolky) inspirovat svým duchem a nadšením pro věc, svou jednotou, dobrými vztahy a přesvědčením, že to, co

¹² Vladimír BOUBLÍK. *Boží lid*. 2.vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 69.

¹³ *Lumen gentium* 9-13. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, s. 45-50. Podrobněji jsem se tématu II. vatikánského koncilu věnoval ve studii: VOGEL, Jiří. Padesát let od Druhého vatikánského koncilu v reflexi teologie ČČSH. *Theologická revue*, 2014, 85, 2, s. 173-194.

¹⁴ Velice výstižně svoji představu shrnuje v brožuře: František KOVÁŘ. *Idea Božího království v křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1937. 90 s. Podrobně jsem se vývoji diskuze o Božím království v ČČS zabýval v knize: Jiří VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti: studie k husitské eklesiologii*. Brno: L. Marek, 2005, s. 28-65.

¹⁵ „Církev je náboženská společnost lidí, kteří se shodnou na tom, že budou se ve svém náboženském životě vzdělávat společně, majíce společný názor náboženský.“ Karel FARSKÝ. *ČČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Praha: Blahoslav, 1925, s. 14. Někdy Farský používá ještě „světšější“ výraz „společenská organizace“: „Společenská organizace těch, kdož uznávají Krista svým náboženským vůdcem, slove církev.“ Tamtéž, s. 4.

koná, je správné a prospěšné. Církev je v tomto modelu představena jako učitelka života ve společenství. Způsob společenského života, který přijala od Krista, předává dál.

Ekleziologii náboženské společnosti (spolku) nejvíce rozvinul Alois Spisar v druhém díle své *Věrouky*. Podle Spisara nevzniká církev na základě „ustanovení Ježíše Krista“, nýbrž jako každá jiná organizace z pouhé „sdružovací potřeby“.¹⁶ Tato sdružovací potřeba je ovšem vyjádřena v „hlásání a uskutečňování Ježíšova království Božího na zemi“. Pokud církev tento svůj úkol opravdu vykonává, stává se skutečným místem setkání s Bohem. „Pokud církev hlásá a uskutečňuje království Boží ve smyslu Ježíšově, platí o ní, že Bůh v ní a skrze ni vede členy církve k sobě.“¹⁷ Spisar tak posunul účel a smysl církve jako náboženské společnosti od „sdružovací potřeby“ k setkání s Bohem, a tím poukázal i na svátostný charakter církve.

Od padesátých let minulého století začalo být v ČČS pojetí církve jako náboženské společnosti postupně nahrazováno modelem církve ve smyslu společenství učedníků se svým Pánem. Tento nový model se začal postupně prosazovat v souvislosti s přijetím myšlenek biblického personalismu. Biblický personalismus odkryl vztah k druhému člověku jako místo setkání s Kristem – skrze druhé k nám přicházejí nepodmíněné výzvy i nezasloužená milost, v nichž zakoušíme okamžik setkání s Božím Ty. Biblický personalismus dal silný impuls k rozvoji spirituality a nové ekleziologické reflexi. Biblický personalismus v oblasti ekleziologie jedinečným způsobem rozvinul curyšský teolog Emil Brunner ve své knize *Das Missverständnis der Kirche* (1951).¹⁸ Zdeněk Trtík o pár let později zpracoval velice detailní výtah z této práce do svého skriptu *Komentář k věrouce II.* (1955)¹⁹ a o pár let později se mnohé myšlenky z této práce prosadily i do nového katechismu ČČS *Základy víry* (1958),²⁰ které byly přijaty na VI. sněmu ČČSH v roce 1971 jako oficiální věroučný dokument církve. Model církve jako společenství či obecnství (ἐκκλησία, κοινωνία) opět v sobě nesl velký reformní potenciál. Významným

¹⁶ „Společnost Ježíšových přívrženců, užší i širší, byla křesťanům vzorem i pobídkou, aby se lidé z nutnosti a potřeby sdružovací (sociální) shromažďovali a sdružovali v obce za účelem očekávání království Božího a přípravy na ně.“ Alois SPISAR, *Věrouka v duchu církve československé II.* Praha: Blahoslav, 1946, s. 84. Toto pochopení se prosadilo i do oficiální věroučného dokumentu *Učení ČČS*, který byl přijat na druhém zasedání prvního sněmu ČČS v roce 1931. Srov. *Učení náboženství křesťanského.* Praha: ČČS, 1948, s. 27.

¹⁷ SPISAR, *Věrouka II.*, s. 118. Srov. VOGEL, *Církev v sekularizované společnosti*, s. 33-35.

¹⁸ Srov. Emil BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche.* 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1988. 156 s.

¹⁹ Srov. Zdeněk TRTÍK, *Komentář k věrouce, dílu II.* Praha: HČSBF, 1955, s. 173-240.

²⁰ Srov. první oddíl O církvi: *Základy víry Československé církve.* 1. vyd. Praha: ÚR ČČS, 1958. 99 s.

způsobem prohloubil spiritualitu církve a pomáhal věřícím utvářet jejich identitu v době, kdy církev nemohla příliš veřejně vystupovat.²¹

3. Dva příklady ekleziologických modelů v budoucnosti

Toto stručné představení několika sond do historie modelů církve nám mělo znázornit mnohoznačnost a mnoho-vrstevnost toho, co modely církve jsou, že nejde jen o pouhé popisy aktuálního stavu církve, nýbrž že vyjadřují smysl církve, ukazují její program, kladou úkoly, mají potenciál k reformě, upevňují identitu apod. Modely církve ale také zastarávají, nebo ustupují do pozadí, některé se přestanou používat úplně, jiné se po určité době pod vlivem různých událostí zase obnovují. Nové modely se obvykle objevují, když se církev ocitá v krizi. Reagují na dobu, v níž církev žije. I v současnosti vznikají modely církve s reformním potenciálem, popisují současný stav, promýšlejí možnou budoucnost a ukazují, jak by proměna či obnova církve měla vypadat. V následujícím textu uvedu dva příklady ekleziologických modelů, s nimiž by se podle mínění jejich autorů mohla alespoň zčásti překlenout současná sekularizační krize.

Prvním z těchto příkladů jsou náčrty možných budoucích modelů církve, o nichž v posledních letech hovoří Tomáš Halík ve svých přednáškách²² nebo o nichž píše například ve své knize *Odpoledne křesťanství* (2021).²³ Jeho myšlenky mají poměrně velký vliv u nás i v zahraničí, proto mi přišlo vhodné jeho koncepci zmínit. Obvykle zmiňuje tři až čtyři modely církve: „Boží lid putující dějinami“, „škola křesťanské moudrosti“, „polní nemocnice“ a „duchovní centrum“.

Starozákonní obraz „Božího lidu“ lze považovat za spíše přítomnostní model. Již jsme o něm hovořili v souvislosti s II. vatikánským koncilím, respektive s dogmatickou konstitucí o církvi *Lumen gentium* (1964). V koncilním duchu jej interpretuje i Tomáš Halík. Boží lid tvoří všichni věřící. Všichni jsou povoláni ke službě, nikoli jen duchovní. Halík navíc zdůrazňuje, že jde o lid „putující dějinami“. Tím chce ukázat, že v dějinách není nic stálé, vše se mění. Vše, i církev, se musí přizpůsobovat aktuální situaci, reagovat na dějinné události, přemýšlet o tom, jak by evangelium mohlo jasněji pronikat do našeho života. Církev by si na této cestě měla být vědoma, že ještě není na konci dějin, že ještě není vítěznou církví v nebesích (*ecclesia triumphans*), že její poznání není plné, že není nutné „trium-

²¹ Srov. studie na dané téma in Jan B. LÁŠEK, VEVERKOVÁ, Kamila, VOGEL, Jiří (ed.). *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. Pocta profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám*. Chomutov: L. Marek, 2015, s. 79-96, nebo též: Pavel KOLÁŘ. Zásady ekleziologie CČSH. *Theologická revue*, 2015, 86, 1, s. 65-81.

²² Srov. Tomáš HALÍK. *Budúcnosť Cirkvi: Tri ekleziologické modely* [online]. [cit. 2022-10-28]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=rg_gMqdf5xo

²³ Tomáš HALÍK. *Odpoledne křesťanství: odvaha k proměně*. Vydání první. Praha: NLN, 2021. 266 s.

fálně“ proměňovat svět, ale že musí zejména ona sama být neustále připravena na proměnu.²⁴

Model „školy křesťanské moudrosti“ neodkazuje přímo k nějakému církevnímu dokumentu, ani biblickému obrazu, ale spíše připomíná tradiční křesťanský důraz na vzdělanost a schopnost konstruktivní diskuze, dovednost mluvit o vlastní duchovní zkušenosti, umění společné modlitby a meditace. Závažnost a potřebnost tohoto modelu církve podle Halíka vyplívá ze společnosti, která je příliš zasažena agnosticem, apateismem a náboženským analfabetismem. Tyto negativní jevy nacházejí svůj výraz například v protináboženské argumentaci, která je často zaměřena vůči primitivním náboženským představám nebo fundamentalismu, protože skutečné náboženské obsahy a zkušenost života víry jsou většinou společnosti v podstatě neznámé. Smyslem školy křesťanské moudrosti je studium, vyučování a pěstování duchovního života. Halík tento model církve přirovnává ke středověké univerzitě. Myslím, že svým způsobem odkazuje i k tomu, co sám dělá v Křesťanské akademii – přednášky, semináře, workshopy, diskuze, podcasty, periodické i knižní publikace, společná, často ekumenická modlitba, pěstování křesťanské kultury atd.²⁵

Model „polní nemocnice“ představuje církev jako místo, které slouží k uzdravování jednotlivců i společnosti. Duchovní a další služebníky v církvi lze v tomto ohledu považovat za duchovní terapeuty a péči o jedince a společnost za duchovní terapii. Duchovní terapie by měla nejprve provádět diagnózu, kterou Halík označuje též jako kaiologii (od řec. *καιρός* – mimořádný čas, čas příležitosti), to znamená rozpoznávat nebo hledat znamení doby, snažit se vidět, jaké mají jednotlivci i společnost problémy a usilovně hledat jejich skutečné příčiny. Následující krok spočívá v samotné terapii, v léčení neduhů jednotlivců i společnosti. Během léčivého procesu by si měl být duchovní terapeut vědom, že za vším se skrývá nějaké Boží jednání. V dalším kroku by měla být prováděna rehabilitace, obnova stavu před poškozením. Za zvláště obtížnou považuje rehabilitaci společnosti, která může trvat celá desetiletí. A nakonec ve čtvrtém kroku by se duchovní terapeuti reprezentující tento model církve měli zaměřit na prevenci čili imunizaci jednotlivců i společnosti od všech nebezpečných jevů, ať už jde o populismus, násilí, nenávisť, rasismus, nacionalismus apod., a to nejenom negativním vymezováním, nýbrž i pozitivním pěstováním křesťanské spirituality, kultury, vzdělanosti, hodnot atd.²⁶

²⁴ Tamtéž, s. 218-221.

²⁵ Tamtéž, s. 221-222.

²⁶ Tamtéž, s. 223-225.

Poslední z Halíkových modelů církve je jakousi praktickou aplikací či spojením předchozích dvou modelů, školy křesťanské moudrosti a polní nemocnice, do moderní křesťanské organizace, která by mohla nést označení „duchovní centrum“. Podle Halíka se současná struktura farní správy, která byla vytvořena před několika staletími, ocitla v hluboké krizi. Tato krize se podle něj nedá překonat intenzivní prací ve farnostech při vyhledávání nových kandidátů, ani jejich dovozem z Polska, Afriky a Asie, ani slučováním farností. Tuto krizi by patrně nevyřešilo ani svěcení ženatých kněží ani navyšování počtu ženských jáhenských svěcení. Koncepce teritoriálních farností podle něj není udržitelná a věří, že jejich místo v budoucnosti nahradí centra spirituality a duchovního doprovázení. Taková centra by mohla mít potenciál stát se hlavními ohnisky křesťanství. Jinými slovy, církev potřebuje oázy spirituality, ve kterých budou moci křesťané čerpat odvalu a inspiraci, aby se mohli po načerpání energie opět vrátit ke své práci ve světě. Neměla by sloužit jako místo úniku do sektářské kontrakultury, ale měla by být prostorem pro vzdělávání a duchovní uzdravení. Nemělo by jít ani o nějaká misijní centra, jejich zakládání a provozování by nemělo být vedeno úmyslem „vtěsnat všechny do svých řad a získat nad nimi kontrolu, „kolonizovat je“,“ nýbrž vírou v to, že „Duch působí i za viditelnými hranicemi církve.“ V Halíkově pojetí nejsou tato centra něco zcela nového, ale svým způsobem navazují na „spirituální a kulturní poslání benediktinských klášterů raného středověku“.²⁷

Náčrty možných budoucích ekleziologických modelů v reflexi Tomáše Halíka mají univerzální charakter. Tím míním zejména to, že by se daly aplikovat na křesťanství jako celek. Navzdory tomuto univerzalizmu, však Halík příliš nedůvěřuje tomu, že by podnět k zakládání duchovních center apod. mohl vzejít od biskupů církve, nýbrž spíše zdola od menších skupin, které by v těchto iniciativách našly svou vocation a které by jim dokázaly zasvětit svůj život.

Druhý příklad, který bych zde rád uvedl, tyto univerzalistické tendence nemá. Vychází z praxe fungujících farností a z přesvědčení, že právě farnosti neboli lokální církve mají dostatečný potenciál k obnově, v nich jsou přítomny nápady i potřebná kreativita. Autorem tohoto modelu je americký episkopální duchovní a teolog Loren Benjamin Mead a svůj model církve jako farnosti představil hned v několika svých knihách.²⁸ Mead ve svých pracích často komentuje úbytek členské základny tradičních protestantských církví ve Spojených státech a svá tvrzení

²⁷ Tamtéž, s. 225-227, 231. „Situace se nezmění, pokud církev nepřijme zcela nový model pastorační, odlišný od modelu územních farností, dokud nenabídne nové chápání poslání kněze v církvi a ve společnosti, pokud nevytvoří podmínky pro nový styl kněžské formace a nevytvoří ještě větší prostor pro zapojení laiků, mužů a žen, do života a aktivit církve.“ Tamtéž, s. 87.

²⁸ Svoje myšlenky o významu farnosti asi nejpodrobněji shrnul v knize Loren B. MEAD. *The Parish Is the Issue. What I Learned and How I Learned It.* New York: Morehouse Publishing, 2015. 151 s.

dokládá grafy statistických dat, která ukazují nejen úbytek členů těchto církví, ale i růst členské základny nenedominančních církví a různých evangelikálních uskupení. Náboženská scéna ve Spojených státech je hodně živá a konverze od jedné církve k jiné jsou poměrně běžné. Známý americký sociolog náboženství Rodney Stark ve své knize *America's Blessings* (2012) dokonce vyslovuje mínění, že úbytky členské základny tradičních protestantských církví nejsou ani tak způsobeny rozchodem s křesťanstvím, jako spíš přestupy z jedné církve do druhé.²⁹ Podle Meada se tradiční církve příliš soustředily na strategické plánování a organizování nejrozličnějších pro-společenských iniciativ a začalo jim unikat, že se duchovní život v náboženských obcích ocitl na vedlejší koleji. Pěstování duchovního života na lokální úrovni, život modlitby a bohoslužby, je podle Meada hlavním úkolem církve. Přirozeně jsou farnosti, které v této činnosti zrovna nejsou příliš úspěšné, ale jsou i farnosti, jejichž přístupy lze považovat z hlediska rozvoje duchovního života v místní náboženské komunitě za velice zdařilé. Podle Meada by měly mít právě tyto obce hlavní slovo v církvi, neboť mají dostatečný potenciál k obnově církve. Nejenže jsou schopny obnovovat skomírající sbory, nýbrž i hledat nová působiště a zakládat nové farnosti. Mead je přesvědčen, že řízení církve ústředními orgány, diecézními radami a dalšími centrálními grémii je příliš těžkopádné. Odnímá farnostem samostatnou iniciativu, svoji energii zbytečně investuje do nefungujících sborů a projektů a dostatečně nepodporuje vše, co se na lokální úrovni osvědčuje. Mead vidí východisko v restrukturalizaci církve, ve které by úspěšné sbory měly mít úplnou samostatnost, jako je tomu v kongregačních církvích.

Jak si mají konkrétně počínat jednotlivé sbory, popisuje Mead v knize *Transforming Congregations for the Future* (1994). Představuje zde zajímavý model církve, který by se dal charakterizovat slovy „návrat z babylonského zajetí“. Podle Meada se církve nachází v podobné situaci jako Izrael po dobytí Jeruzaléma a rozboření prvního chrámu. Boží lid je odveden do cizí země, ve které tvoří nepříliš velký zlomek obyvatelstva. Jeho náboženská tradice je nevýrazná, lidé konvertují k jiným náboženstvím a odvrací se od vlastní identity a kultury. Zdá se, že Boží lid spěje k zániku. Vzor pro jednání církve vidí Mead v postavě proroka Jeremiáše, který tento postupný zánik sleduje, ale nedá na to, jak zoufalá se daná situace jeví a plně se spoléhá na Boží zaslíbení obnovy Božího lidu. To, co musí církve pro obnovu udělat, je intenzivně studovat příběhy víry, spoléhat na Boží zaslíbení a věřit, že Bůh jí dá ve vhodný okamžik vizi, ve které jí oznámí, kdy nastane čas k návratu domů, k opravení hradeb a vybudování nového chrámu.³⁰

²⁹ Srov. Rodney STARK. *America's Blessings: How Religion Benefits Everyone, Including Atheists*. Conshohocken: Templeton Press, 2012. 208 s.

³⁰ MEAD. *Transforming Congregations for the Future*, s. 113-115.

„Obnova hradeb“ a „oprava chrámu“ jsou podle Meada dva hlavní úkoly, které je třeba vykonat po „návratu z babylonského zajetí“. Podle Meada tyto obrazy symbolicky znázorňují hlavní úkoly církve v současnosti. „Hradby“ jsou symbolem pro pevnou identitu a úkolem církve je upevňovat identitu svých věřících. Církev si musí být vědoma, co ji odlišuje od ostatního světa a z jakého zdroje čerpá povolání pro svou službu. Musí žít skutečný život víry. Musí se nechat utvářet Písmem, nikoli nějakými společnými všelidskými hodnotami a morálkou. Musí vytvářet prostor pro opravdová setkávání, kde může být člověk konfrontován s hlubinou života. Musí být schopna objevovat své dary na lokální úrovni a nacházet zvláštní povolání pro službu ve společnosti. Musí se naučit vítat všechny, kteří přicházejí do sboru a pomáhat jim stavět jejich příběh víry. Musí naučit své členy, aby se dokázali vzájemně podporovat. Musí být takovým místem, ve kterém se její členové budou moci volně nadechnout a cítit se doma. Musí být místem, které své členy vysílá ke službě a opět je přijímá, aby v ní načerpali novou energii a obnovili své zdraví.³¹

„Oprava chrámu“ je podle Meada symbolem pro obnovu nebo vybudování nového lokálního sboru. Místo setkávání, chrám, kostel, sbor jsou ze společenské perspektivy na první pohled velice neproduktivní a neefektivní počiny. Jsou to černé díry, v jejichž chřtánu nenávratně mizí finance bez jakéhokoli viditelného efektu. Kritický pohled na vysoké náklady spojené s náboženskými úkony jsou známy i z Bible. Mead připomíná pohoršení Ježíšových učedníků nad ženou, která vylila drahocenný olej na jejich mistra a jejich úvahu, kdyby se olej prodal, mohl se použít na lepší bohubilé charitativní účely (Mt 26,6-13). Podle Meada nelze vyvažovat investice do chrámu jejich užitečností. Chrám je srdcem církevní existence, je místem, kde se odehrává konverzace mezi Bohem a jeho lidem. Proto je tak důležité, aby byl co nejdříve po návratu z babylonského zajetí postaven chrám. Teprve pokud je obnoven život modlitby a bohoslužby, lze obnovovat i ostatní rozměry života ve společnosti.³²

Meadovu modelu sice chybí všelidský rozměr a širší filozofický horizont, příliš jej nezajímá, co se děje ve světě. Řekl bych, že není ani zdaleka tak vizionářský, jako je tomu u církevních modelů Tomáše Halíka. Ale to neznamená, že by byl Meadův model méně působivý. Mead vychází od modlitby a bohoslužby, od drobné sborové práce a od činností, které přinesly v lokálních obcích konkrétní ovoce. Meadovy myšlenky vnesly alespoň do části episkopální církve nového ducha a ukázaly možnou praktickou cestu dalšího rozvíjení života církve.

³¹ Tamtéž, s. 115-116.

³² Tamtéž, s. 116-118.

4. Dilema reformy

Pokud si církev možnost určitých reformních kroků připustí, bude muset řešit nejedno dilema: Má se tedy odvážit zakládat duchovní centra nebo zůstat raději u dosavadního obsazování jednotlivých farností? Mohla by taková duchovní centra skutečně fungovat? Jestliže rezignuje na udržení dosavadní sítě náboženských obcí, neztratí naději na obnovení těch obcí, kde se shromažďují k bohoslužbě už jen drobné skupinky lidí vysokého věku? Neplatí snad pravidlo, že pokud se uzavře na nějakém místě náboženská obec, už se ji stěží někdy v budoucnu podaří obnovit? Má církev svěřit větší organizační samostatnost úspěšným náboženským obcím? Má obsazovat farnosti spíše týmy než jednotlivými duchovními? Má přijmout více kongregačních prvků do svých struktur? Jakým způsobem zvyšovat podíl laiků na správě církve? Jaký model je lepší? „Škola moudrosti“ s „polní nemocnicí“ nebo model symbolizující „návrat z babylonského zajetí“?

Hledání nového funkčního modelu církve, který by si mezi věřícími dokázal najít své příznivce, není snadné. Progresivní modely se obvykle neprosadí. Zřídka kdy najdou dostatečnou podporu pro potřebné změny i mezi svými zastánci. Mezi plánováním (modelováním) a realizací bývá široká distance. Mohlo by něco toto dilema usnadnit? Osobně si myslím, že by při hledání odpovědí pomohla především větší konkrétnost, více detailů a jasnější vize. Možná by věci pomohlo, pokud by si církev zadala hledání budoucího modelu jako specifický úkol. Církev přirozeně může zůstat u současného modelu církve. Pak by se měla ptát, co by jej mohlo zefektivnit. Na konferenci o duchovní správě se o to svým způsobem pokusila. Byly zde představeny tři konkrétní způsoby služby duchovních v náboženských obcích. Přirozeně i toto je jedna z možných cest. Vzájemně se inspirovat, ukazovat příklady osvědčené praxe a diskutovat o problémech duchovní správy.

APLIKACE TEORIE SOCIÁLNÍ PAMĚTI V NOVOZÁKONNÍ BIBLISTICE: JEJÍ PODOBY A TRENDY

PAVEL LANGHAMMER

EVANGELICKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
PROTESTANT THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
p.langhammer@gmail.com

THE APPLICATION OF SOCIAL MEMORY THEORY IN BIBLICAL STUDIES: ITS SHAPES AND TRENDS

Abstract: This study introduces a specific view of approaching the social memory theory applications to New Testament topics. This view sees the application on different levels of texts: the microscopic level, the mesoscopic level, and the macroscopic level. This approach is also used for a comparison of articles from collective monographs on the social memory theory application. Based on this comparison, conclusions about the trends used at different levels is made.

Keywords: social memory theory; collective memory; cultural memory; biblical studies; biblical hermeneutics

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 2, p. 22 – 33.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.2

Úvod

Po stručném nastínění problematiky teorie sociální paměti bych v tomto příspěvku rád navrhnul jeden z možných přístupů, který nám může být nápomocen při studiu exegetických prací, ale i v situaci, kdy se sami do exegeze chceme pustit. Poté, co tento přístup představím, podrobím testu vytipované odborné studie zabývající se aplikací teorie sociální paměti na novozákonní témata, které tento přístup určitým způsobem reprezentují. Tento přístup rovněž použiji k tomu, abych porovnal odborné studie z kolektivních monografií, která se programově zaměřují na aplikaci teorie sociální paměti na novozákonní (popř. raně křesťanská) témata.¹ Tím bych chtěl vysledovat trendy této aplikace, zdali v nich dochází k nějakým proměnám či zůstávají po celou dobu stejné.

¹ Kolektivní práce, která se programově zaměřují na teorii sociální paměti a její aplikaci na Nový zákon, popř. na text raného křesťanství existují do dnešní doby jen dvě, a to KIRK, A. a T. THATCHER (ed.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005 a *Memory and Memories in Early Christianity*. Abychom pro potřeby studie získali více dat, vezmeme si na pomoc i kolektivní díla, které se v aplikaci neomezují jen na Nový zákon a rané křesťanství, ale obsahují i aplikace na Starý zákon, Svitky od Mrtvého moře či intertestamentální literaturu. Nicméně zkoumat budeme pouze texty aplikující teorii sociální paměti na novozákonní témata a otázky raného křesťanství.

Na možné způsoby aplikace teorie sociální paměti v NZ biblistice se můžeme podívat z různých úhlů, jednou z nejčastějších možností je identifikovat, které oblasti NZ biblistiky se nejlépe hodí pro uchopení pomocí teorie sociální paměti, tak učinili např. Alan Kirk a Tom Thatcher ve svém eseji *Jesus Tradition as Social Memory*² z r. 2005. Já se zde ale pokusím představit jiný způsob uchopení, pomocí něhož je dle mého názoru vhodnější zkoumat trendy v aplikaci teorie sociální paměti.

V biblické exegezi můžeme přistoupit ke zkoumanému problému na několika úrovních, podle toho s jak velkou částí textu či textů budeme pracovat, či jak velké koncepty hodláme vytvářet. Můžeme tak učinit na třech úrovních: na makroskopické, mesoskopické a mikroskopické.³ V podobě, jak tyto kategorie navrhu, se ukáží jako platné pro zkoumání rozličných typů NZ exegeze (tedy nejen pro teorii sociální paměti), já je však využiji k tomu, abych ukázal, jakým způsobem se vztahují k aplikaci teorie sociální paměti.

Teorie sociální paměti – stručný nástin

Teorie sociální paměti se zjednodušeně řečeno zabývá tím, jakým způsobem skupiny uchopují svoji minulost a dávají jí význam pro svoji přítomnost. Otcem zakladatelem této teorie byl francouzský sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945). Tento žák Henriho Bergsona, od něhož se nechal inspirovat zkoumáním paměti a Émila Durkheima, od něhož si zas vypůjčil ono „kolektivno“, ve svých textech argumentuje, že veškerá paměť je kolektivní. Čímž se liší jak od všech přístupů tradičních, tak i od psychologického či neurologického pojetí paměti. Důležitým aspektem Halbwachsova pojetí je i skutečnost, že nepřikládá velkou váhu faktické věrnosti paměti, důležitější je to, co minulost znamená.⁴ Na Halbwachse přímo,

² Srov. KIRK, A. a T. THATCHER. *Jesus Tradition as Social Memory*. In: KIRK, A. a T. THATCHER (ed.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005. s. 25–42. ISBN 1-58983-149-7.

³ Tyto kategorie zde navrhuji zcela intuitivně a vycházím z jejich etymologie pocházející z řečtiny. Mikros (malý), makros (velký), mesos (střední) a skopeó (pohlížet). S pojmy jako makroskopický, mikroskopický, ale i též od 80. let 20. stol. s pojmem mesoskopický se můžeme setkávat v přírodních vědách, hlavně ve fyzice. Obdobné termíny jako makrouroveň/makroperspektiva či mikroúroveň/mikroperspektiva (angl. microlevel/microperspective, resp. macroperspective) jsou vcelku zavedené i ve společenských a humanitních vědách. (Dokonce pronikly i do biblistiky. Srov. např. MORTENSEN, Jacob P. B. (ed.). *Genres in Mark: Reading Mark's Gospel from Micro and Macro Perspectives*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.) Postupně ale i do těchto odvětví proniká i termín mesoúroveň/mesoperspektiva (angl. meso level/meso perspective). Srov. např. BLACKSTONE, A. *Micro, Meso, and Macro Approaches*. In: *týž. Principles of Sociological Inquiry: Qualitative and Quantitative Methods*. [online]. [cit. 1. 3. 2023]. Dostupné z URL: <https://saylordotorg.github.io/text_principles-of-sociological-inquiry-qualitative-and-quantitative-methods/s05-01-micro-meso-and-macro-approache.html>.

⁴ Srov. HALBWACHS, Maurice: *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. Klas (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-7419-016-2.

ač o téměř padesát let později, navázal egyptolog Jan Assmann (nar. 1938), který přišel s konceptem komunikativní paměti a kulturní paměti.⁵ Assmannův zájem o věc byl zaměřený na starověké kultury a sledoval, po jaké době od nějaké podstatné události dochází ve skupině k jejímu zapsání, a tedy jejímu uchování jakožto paměťového artefaktu. Komunikativní paměť v jeho chápání označuje období, kdy se paměť události předává ústně, tedy komunikativně. Po určité době se ukáže nutnost tuto paměť nějak externalizovat a v tu dobu podle Assmanna dochází k proměně paměti z komunikativní na kulturní. S Janem Assmannem na koncepci komunikativní a kulturní paměti spolupracovala i jeho manželka literární teoretička Aleida Assmannová (nar. 1947). Ta později jeho koncept přepracovala a místo komunikativní paměti začala používat termín kolektivní paměť.⁶ Dílo manželů Assmannových si zcela pochopitelně našlo největší ohlas v jejich domovině v Německu.⁷ Ale i anglosaský svět má své teoretiky sociální paměti. Mezi ty, kteří si získali nejvíce pozornosti mezi novozákoníky zabývající se teorií sociální paměti, patří bezesporu americký sociolog Barry Schwartz (nar. 1938). Jeho specifikem je otázka spolehlivosti sociální paměti s ohledem na zapamatovanou minulost. Na rozdíl od Halbwachse, který je dle Schwartze zastáncem prezentistické perspektivy, protože nepřikládá žádnou váhu historické spolehlivosti paměti, Schwartz zastává perspektivu kontinuity, ač sám tvrdí, že jeho přístup je někde uprostřed mezi oběma extrémy.⁸ Podle této perspektivy jsou události sice z pohledu sociální paměti interpretovány pro potřeby přítomnosti, ale zakládají se na informacích o skutečné minulosti a tyto informace předávají i do svých interpretací.⁹

⁵ Srov. ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001. 317 s. ISBN 80-7260-051-6.

⁶ Srov. ASSMANN, Aleida: Soziales und kollektives Gedächtnis. [online]. 2006. [cit. 1. 3. 2023]. Dostupné z URL: <https://www.landtag.sachsen-anhalt.de/fileadmin/Downloads/Artikel_Dokumente/Aleida_Assmann_-_Soziales_und_Kollektives_Gedaechtnis.pdf>.

⁷ Jako první určitým způsobem využil Assmannovu teorii německý novozákoník Jens Schröter ve své habilitační práci: SCHRÖTER, Jens. *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997. ISBN 978-378-8716-462. Na teorii Aleidy Assmannové pak ve svém díle navazuje německá novozákonice Sandra Huebenthalová, např. HUEBENTHAL, Sandra. Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis: The Quest for an Adequate Application. *Cultural memory in Biblical exegesis*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2012, s. 191–216. ISBN 978-1-61719-165-7.

⁸ Srov. CHWARTZ, Barry: Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History. In: THATCHER, Tom a Barry SCHWARTZ (ed.). *Memory and identity in ancient Judaism and early Christianity: a conversation with Barry Schwartz*. Atlanta: SBL Press, [2014]. s. 7–37. ISBN 9781589839533.

⁹ Srov. SCHWARTZ, Barry. Christian origins: historical truth and social memory. In: KIRK, Alan a Tom THATCHER. *Memory, tradition, and text: uses of the past in early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, c2005, s. 43–56. Semeia studies, no. 52. ISBN 9781589831490.

Úrovně pohledů na text

Nyní tyto jednotlivé úrovně stručně představím a pak předložím ukázky aplikace teorie sociální paměti v každé z těchto úrovní.

Mikroskopická úroveň

Když pracujeme s biblickými texty, obvykle si přesně vydefinujeme malou textovou jednotku, řekněme perikopu. Je to vcelku zřejmé, tak jsme se to všichni na hodinách učili. Některé exegetické příručky nás k tomu dokonce nabádají: „Try to be sure that the passage you have chosen for exegesis is a genuine, self-contained unit (sometimes called a pericope).“¹⁰ Jiné exegetické příručky často implicitně nemluví o délce exegetované pasáže, hovoří jen o exegetovaném textu, ale na mnoha místech je implicitně patrné, že základem je nějaká menší pasáž.¹¹ Na prvním místě můžeme tedy při aplikaci teorie sociální paměti očekávat, že bude prospěšná při exegezi malých textových jednotek tak, jak je to obvyklé u zavedených exegetických přístupů.

Makroskopická úroveň

Zájem vykladače textu ale neleží jen v malých textových jednotkách, obzvláště v případě, kdy si klademe otázky ohledně většího množství textu, či ohledně delšího časového úseku. Můžeme se ptát, jakým způsobem se zkoumaný problém jeví v celém textu Nového zákona, tedy v souboru textů, které pocházejí z různých časových období. Od raných Pavlových epištol z padesátých let 1. století n. l. až po pozdní katolické listy z počátku 2. st. n. l.

Rovněž můžeme sledovat zkoumaný problém a jeho recepci v pozdějších raně křesťanských textech, například v apokryfní literatuře, u církevních otců, zcela dle libosti konkrétního badatele.

Ačkoli Jan Assmann nepatří mezi novozákonní badatele, řadí se k předním teoretikům sociální paměti a aplikace této teorie na starověk, poslouží nám jako příklad typického zástupce přístupu na makroskopické úrovni. Jan Assmann¹² tímto způsobem rozvíjí jak svoji vlastní teorii kulturní paměti, a stejně tak i aplikaci této teorie, ve své knize *Moses the Egyptian*, kde píše: „I am investigating from the times of Akhenaten up to the twentieth century.“¹³ Na makroskopické úrovni pra-

¹⁰ STUART, Douglas K. *Old Testament exegesis: a handbook for students and pastors*. 4th ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, c2009. ISBN 0664233449. s. 5.

¹¹ Tak např. PORTER, Stanley E. *Handbook to exegesis of the New Testament*. New York: Brill, 1997. ISBN 9004099212.

¹² Srov. ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*.

¹³ ASSMANN, J. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. London: Harvard University Press, 1998, s. 11.

cujeme rovněž v případě, že se pokoušíme vytvořit nějaký širší koncept, pomocí něhož dáváme odpovědi na svoje otázky.

Mesoskopická úroveň

Na mikroskopické úrovni se tedy zaměřujeme na malé textové jednotky a na makroskopické úrovni pak na větší koncepty rozsahem obklopující několik biblických knih, či celý NZ kánon. Stejně tak jako badatelé v jiných oborech dospěli k potřebě nějakým způsobem označit i úroveň, která se nachází mezi *mikro* a *makro*, i já zde pro naše potřeby navrhuji třetí kategorii – mesoskopickou úroveň. Pomocí ní lze postihnout i další možnosti, jak na texty pohlížet. Na mesoskopické úrovni pracujeme, když se pokoušíme o výklad jednotlivých knih, a to v rozličných aspektech. Ať už by se jednalo o vlastní výklad jednotlivé novozákonní knihy či pramene v jejich celkovém smyslu, nebo o sledování jednoho tématu uvnitř jednotlivých knih. Jako příklady takovýchto témat můžeme uvést: Ježíš u Marka, podobenství v prameni Q či proč Jan napsal evangelium.

Pomocí těchto tří úrovní můžeme lépe chápat problémy, se kterými se setkáváme při novozákonní exegezi. Podobně můžeme lépe uchopit i místa, kde se setkává teorie sociální paměti s tématy Nového zákona či raného křesťanství. Nicméně je na místě zdůraznit, že tyto kategorie jsou pouze arbitrární. Vždy jsou výsledkem toho, jaké otázky textům klademe. Proto se může snadno stát, že při zkoumání malé textové jednotky, kde bychom automaticky předpokládali práci na mikroskopické úrovni, nám můžou přijít na mysl takové otázky, které si vyžadají práci na makroskopické úrovni. A to v případě, kdy budeme chtít zkoumat problém vycházející z malé textové jednotky, ale budeme se na něj ptát ve více dalších textech, či sledovat jeho vývoj a recepci v delším časovém úseku.

V tomto příspěvku však budeme pracovat (pokud možno) se základními (až ideálními) podobami těchto tří úrovní, ačkoli je nutné podotknout, že skutečnost je samozřejmě mnohem komplikovanější, než je v možnosti těchto tří arbitrárních kategorií ji popsat.

Nyní se můžeme blíže podívat na dvě studie pocházející z kolektivní monografie *Memory, Tradition, and Text*,¹⁴ které budou reprezentovat mikroskopickou, resp. mesoskopickou úroveň. Pro příklad práce na makroskopické úrovni se pak obrátíme na knihu *Memory and Memories in Early Christianity*.¹⁵

¹⁴ KIRK, A. a T. THATCHER (ed.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005.

¹⁵ BUTTICAZ, Simon a Enrico NORELLI (ed.). *Memory and memories in Early Christianity: proceedings of the international conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 398. ISBN 978-3-16-155729-3.

Mikroskopická úroveň – test

Studie Holly Hearonové¹⁶ s názvem *The Story of the Woman who Anointed Jesus as Social Memory* a podtitulem *A Methodological Proposal for the Study of Tradition as Memory* nám poslouží jako kandidát aplikace teorie sociální paměti na mikroskopické úrovni. Jak už sám název naznačuje, má se jednat o analýzu malé textové jednotky (perikopy). Není to však jediným cílem článku, jak nám naopak napovídá podnázev, Hearonová chce rovněž přijít s metodologií pro studium tradic jako paměti. Proto je tento článek ještě vhodnější, jedná se nejen o aplikaci, ale i o návrh metodologie.

Po úvodní části, kde Hearonová představuje některé teoretické poznatky, které ji při studiu teorie sociální paměti zaujaly, a proto je využívá ve svém článku, zkoumá jednu z možností, jak přistoupit k jádru zkoumané perikopy. Tím by mohlo být nalezení původní verze příběhu, vůči němuž bychom mohli poměřovat sociální paměť všech verzí této perikopy dochovaných v evangeliích. Tuto možnost však zavrhuje, protože originální verzi nalézt nemůžeme, jen jakýsi nejmenší společný násobek.¹⁷

Proto se v další části článku pokouší navrhnout jiný přístup, jehož metodologii definuje následujícím způsobem:¹⁸

1. Identifikace prvků, které se jeví být stabilní z hlediska paměti.
2. Identifikace prvků, které se jeví být nestabilní z hlediska paměti.
3. Zkoumání toho, jakou roli hrají nestabilní prvky při formování paměti v jednotlivých verzích perikopy.

To ve zkratce znamená, že mezi sebou porovnává tři z dochovaných verzí této perikopy, nejprve identifikuje stabilní prvky (tedy to, co mají všechny verze mezi sebou společné), dále identifikuje nestabilní prvky (tedy rozdíly mezi perikopami) a nakonec se tyto rozdíly pokouší vysvětlit za pomoci rozličných lingvistických či naratologických metod. Jako vysvětlení různých verzí té samé perikopy pak uvádí rozdílné christologie jejich autorů.¹⁹

Nakolik se může její navržená metodologie jevit jako univerzálně použitelná, jejím na první pohled největším nedostatkem je, že je použitelná pouze v případě, že existuje více verzí zkoumané textové jednotky. Nicméně je třeba si položit jednu velmi důležitou otázku: jedná se opravdu o aplikaci na mikroskopické

¹⁶ HEARON, Holly. The Story of “the Woman Who Anointed Jesus” as Social Memory: A Methodological Proposal for the Study of Tradition as Memory. In: KIRK, A. a T. THATCHER (ed.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005. s. 99–118. ISBN 1-58983-149-7.

¹⁷ Srov. HEARON, Holly. The Story of “the Woman Who Anointed Jesus” as Social Memory. s. 99–103.

¹⁸ Srov. HEARON, Holly. The Story of “the Woman Who Anointed Jesus” as Social Memory. s. 106–107.

¹⁹ Srov. HEARON, Holly. The Story of “the Woman Who Anointed Jesus” as Social Memory. s. 107–118.

úrovni? Ačkoli Hearonová analyzuje malou textovou jednotku (resp. tři její verze), závěry, ke kterým dochází, náleží spíše do mesoskopické úrovně. Pokud vysvětluje nestabilní prvky tím, že každý z autorů má svoji specifickou christologii, opět se musíme ptát, jestli by vůbec mohla dojít k jinému závěru v případě dalších perikop týkajících se Ježíše. Proto je vlastně obtížné tento článek prohlásit za typického reprezentanta aplikace na mikroskopické úrovni, přestože se jedná asi o nejlepšího kandidáta.

Mesoskopická úroveň – test

Jako kandidáta mesoskopické úrovně můžeme použít článek April DeConickové s názvem *Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory*.²⁰ Jak název napovídá, autorka se chystá pracovat s Tomášovým evangeliem jako s celkem. Při bližším pohledu vidíme, že zkoumá mnoho logií, aby dosáhla svého cíle.

Na základě poznatků získaných z teorie sociální paměti DeConicková kritizuje předchozí přístupy k Tomášově evangeliu za to, že se pokoušely odhalit autentické Ježíšovy výroky, to ale nevyklučuje její diachronní zájem o Tomášovo evangelium. DeConicková není první, kdo by se pokusil k Tomášovu evangeliu přistoupit z hlediska teorie sociální paměti, to už učinil Jens Schröter. Toho ale DeConicková kritizuje právě za to, že zcela opustil zájem o otázky dějin tradice.²¹

Sama se tedy pokouší Tomášovo evangelium číst jako „úložiště společné paměti“ (v originále „repository of communal memory“).²² DeConicková se rozhodla namísto zavedených pojmů kolektivní či sociální paměť použít svůj vlastní termín „společná paměť“ patrně z důvodu, že se jedná o nezatížený pojem a odkazuje na to, že se nehlásí k teorii nějakého konkrétního badatele.

DeConicková analyzuje rozličná logia, aby ukázala, že tomášovská komunita byla původně orientovaná eschatologicky. Díky opožděné parusii ale byla tato eschatologická očekávání zásadně ohrožena, a proto došlo k hermeneutickému posunu ve společné paměti komunity. To vedlo k vytvoření nového materiálu, který nově interpretoval materiál stávající. Proto podle ní finální podoba Tomá-

²⁰ DECONICK, April. Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory. In: KIRK, A. a T. THATCHER (ed.). *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005. s. 207–220. ISBN 1-58983-149-7.

²¹ Srov. DECONICK, April. Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory. s. 108–109, vč. pozn. 1.

²² Srov. DECONICK, April. Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory. s. 209.

šova evangelia obsahuje spíše mystické než eschatologické důrazy, a proto byla tomášovská komunita chybně interpretovaná jako neeschatologická.²³

Na rozdíl od článku Holly Hearonové, tento neobsahuje žádný návrh metodologie, ale přesto se z něj můžeme v tomto ohledu poučit. Můžeme dojít k závěru, že se jedná o typického reprezentanta práce na mesoskopické úrovni. DeConicková pracovala s celým Tomášovým evangeliem, aby dosáhla svého cíle, ne pouze s jednou perikopou (jak tomu bylo u Hearonové). V tomto případě nemusíme o aplikaci teorie sociální paměti na mesoskopické úrovni mít žádných pochyb.

Makroskopická úroveň – test

Třetí kandidát pochází z publikace vydané v r. 2018 *Memory and Memories in Early Christianity*, která obsahuje články přednesené na stejnojmenné konferenci v Lausanne r. 2016.

Článek Sandry Huebenthalové s názvem ‚Frozen Moments‘ – *Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory*²⁴ nám poslouží jako kandidát aplikace teorie sociální paměti na makroskopické úrovni. Jak se to od makroskopických aplikací očekává, Huebenthalová zde vytváří velký koncept, který nám má pomoci v tom, jak lépe přistupovat ke čtení novozákonních textů.

Při vytváření svého modelu období raného křesťanství, který zohledňuje poznatky teorie sociální paměti se Huebenthalová opírá o teorie Jana a Aleidy Assmannových. Její model tedy vychází z teoretických konceptů kolektivní a kulturní paměti. Model, který Huebenthalová prezentuje tedy vypadá následovně. Na počátku existuje nějaký výchozí bod, k němuž se posléze veškerá paměť vztahuje. Poté následuje období kolektivní paměti trvající přibližně dvě generace (tedy 40 plus 40 let) s generační prolukou mezi nimi. Po období kolektivní paměti se nachází tzv. plynoucí proluka (floating gap), která se vyskytuje přibližně 80–120 let po výchozí události a po ní následuje období kulturní paměti, které trvá v podstatě navždy. Období kolektivní paměti můžeme nazvat jako nedávnou minulost, období kulturní paměti jako vzdálenou minulost.²⁵

Význam plovoucí a generační proluky je podle Huebenthalové signifikantní – na základě Assmannova konceptu Traditionsbrüche (zlomy v tradici) víme, že tyto zlomy jsou stimuly pro vytváření textů jakožto artefaktů paměti, což platí

²³ Srov. DECONICK, April. Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory. s. 209–220.

²⁴ HUEBENTHAL, Sandra. 'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. In: BUTTICAZ, Simon a Enrico NORELLI (ed.). *Memory and memories in Early Christianity: proceedings of the international conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 398. s. 17–43.

²⁵ Srov. HUEBENTHAL, Sandra. 'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. s. 18, 28–30.

nejen pro zlom mezi kolektivní a kulturní pamětí, ale i uvnitř kolektivní paměti samotné. Huebenthalová tento model nejprve aplikuje na dnešní dobu a pohlíží na události v minulosti a ukazuje, které patří ještě do naší kolektivní paměti a které už jsou součástí naší kulturní paměti a jakou roli sehrály generační a plynoucí proluky. Nakonec tento model aplikuje i na rané křesťanství, kde jako výchozí bod postuluje Ježíšovo ukřižování. Z toho pak usuzuje na to, že Pavlovy autentické listy vznikly v době, kdy ještě Ježíšovo ukřižování patřilo do kolektivní paměti, anonymní a pseudepigrafické texty pak vznikaly v době mezi generační a plynoucí prolukou a raně křesťanská literatura se začala objevovat ke konci plynoucí proluky, ale většinou už je produktem kulturní paměti Ježíšovy smrti.²⁶

Obecně pak Huebenthalová tvrdí, že anonymní texty jsou důsledkem generační proluky, orthonymní pak proluky plynoucí. Zatímco pro Pavla či evangelisty bylo Ježíšovo ukřižování pořád ještě součástí kolektivní paměti, Polykarpos ze Smyrny žil v době už tak vzdálené od této události, že psal z pohledu kulturní paměti, a tudíž jeho situace (vzdálenost od události) je stejná jako ta naše. Ježíšovo ukřižování je i pro nás součástí kulturní paměti.²⁷

Huebenthalová dochází k následujícím závěrům. Jako novozákonní badatelka chápe novozákonní literaturu jako „externalizaci kolektivní paměti“, právě z důvodu toho, jak jsou její autoři od události vzdálení. Na rozdíl od DeConickové, která věří, že lze rozlišit mezi jednotlivými vrstvami textu, Huebenthalová říká, že „bez dalších dat nelze rekonstruovat starší vrstvy textu“ a raději se uchyluje k takovému čtení novozákonních textů, které umožňuje „vhled do situace vzpomínající komunity a procesů jejich konstrukce kolektivní identity“. Nový zákon chápe jako „sbírku zmražených událostí – tedy jako snímky procesů tvorby identity raného křesťanství na různých místech v různém čase“.²⁸

Pokud porovnáme tuto aplikaci teorie sociální paměti s těmi dvěma předchozími, můžeme si povšimnout, jak se od nich aplikace na makroskopické úrovni liší. Nepracuje přímo s vlastními texty, ale vytváří širší koncept, který se má stát východiskem pro čtení a porozumění textů z hlediska teorie sociální paměti.

Trendy v aplikaci teorie sociální paměti

Z pohledu zde navrženého trojúrovňového přístupu můžeme vidět, že články pocházející z publikace *Memory, Tradition, and Text* z r. 2005 (a to včetně těch,

²⁶ Srov. HUEBENTHAL, Sandra. 'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. s. 30–36.

²⁷ Srov. HUEBENTHAL, Sandra. 'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. s. 36–41.

²⁸ HUEBENTHAL, Sandra. 'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory. s. 41.

kteřé zde nebyly zmíněné) reprezentují především aplikaci na makroskopické úrovni²⁹ (pět z nich – ale ne vždy jde jen o čistou aplikaci teorie sociální paměti, jejich záběr je mnohdy komplexnější), dále na mesoskopické úrovni (čtyři).³⁰ Najdeme však mezi nimi jen jediný článek pracující na mikroskopické úrovni (ale s výhradami, jak bylo uvedeno výše).³¹

V publikaci *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity* z r. 2014 můžeme najít mj. celkem sedm studií zabývajících se aplikací teorie sociální paměti na novozákonní témata. Z toho převažují studie na mesoskopické úrovni (čtyři),³² dále zde můžeme najít dvě studie na makroskopické úrovni³³ a pouze jednu studii na mikroskopické úrovni.³⁴

Pokud se nyní podíváme na kolektivní monografii *Memory and Memories in Early Christianity* z r. 2018, můžeme si povšimnout odlišného způsobu využití práce na zmíněných třech úrovních. Drtivá většina článků pracuje na makroskopické úrovni, a zbytek pak na úrovni mesoskopické. Žádný z článků pak nepracuje na mikroskopické úrovni. Tato kolektivní monografie však není jediným příkladem tohoto trendu. V prosinci r. 2018 vyšlo nové číslo *Journal for the Study of the Historical Jesus*,³⁵ v němž byly čtyři články věnovány teorii sociální paměti (pět, pokud bychom započítali i programovou „response“, kterou napsal Anthony Le Donne). Ani jeden z těchto článků však nepracuje s teorií sociální paměti na mikroskopické

²⁹ Jedná se o KIRK, A. a T. THATCHER. Jesus Tradition as Social Memory, SCHWARTZ, B. Christian Origins: Historical Truth and Social Memory, HORSLEY, R. A. Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends, DEWEY, A. J. The Locus for Death: Social Memory and the Passion Narratives a KEIGHTLEY, G. M. Christian Collective Memory and Paul's Knowledge of Jesus, ESLER, P. F. Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework, KIRK, A. The Memory of Violence and the Death of Jesus in Q a již zmíněnou studii DeCONICK, A. D. Reading the Gospel of Thomas as a Repository of Early Christian Communal Memory.

³⁰ Mezi mesoskopické studie můžeme zařadit THATCHER, T. Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an Early Christian Community,

³¹ Jde o studii HEARON, H. The Story of “the Woman Who Anointed Jesus” as Social Memory: A Methodological Proposal for the Study of Tradition as Memory.

³² Konkrétně se jedná o studie KEITH, C. Prolegomena on the Textualization of Mark's Gospel: Manuscript Culture, the Extended Situation, and the Emergence of the Written Gospel, BRICKLE, J. E. The Memory of the Beloved Disciple: A Poetics of Johannine memory, THATCHER, T. The Shape of John's Story: Memory-Mapping the Fourth Gospel a DULING, D. C. Social Memory and Commemoration of the Death of “the Lord”: Paul's Response to the Lord's Supper Factions at Corinth.

³³ V tomto případě se jedná o studie KIRK, A. The Memory-Tradition Nexus in the Synoptic Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation a TAPPENDEN, F. S. On the Difficulty of Molding a Rock: The Negotiation of Peter's Reputation in Early Christian Memory.

³⁴ Jedinou studií na mikroskopické úrovni je RODRÍGUEZ, R. “According to the Scriptures”: Suffering and the Psalms in the Speeches in Acts.

³⁵ *Journal for the Study of the Historical Jesus*. 2018, Volume 16, Issue 2–3. ISSN 1745-5197.

úrovni. A pouze jeden z článků by se dal zařadit do našeho trojúrovňového schématu jako pracující na makroskopické úrovni.³⁶

Nejnovějším přírůstkem mezi kolektivní monografie programově se zabývající aplikací teorie sociální paměti je publikace *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity*³⁷ z r. 2003. Ta obsahuje pro naše potřeby celkem deset studií, z nichž převažují mesoskopické studie (těch je celkem šest),³⁸ tři studie jsou makroskopické³⁹ a jedna je mikroskopická⁴⁰ (ale po výtce, neboť velká část článku se zaměřuje na metodologické otázky a závěry směřují k mesoskopické úrovni).

Kdybychom se nyní pokusili shrnout, kolik se ve zkoumaných kolektivních dílech objevilo celkem studií reprezentujících každou úroveň, dostali bychom následující údaje: 18 makroskopických, 16 mesoskopických a pouze 3 mikroskopické studie.

Ale proč tomu tak je? Proč se nám tu ukazuje tak nízký zájem o aplikaci teorie sociální paměti na malé textové jednotky? Odpověď je spíše prostá. Teorie sociální paměti je teorie, či slovy Sandry Huebenthalové jde o jakési „hermeneutické kukátko“⁴¹, kterým pohlížíme na texty. Čím více se bibliční badatelé zabývají touto teorií, tím zřejmější jim tato skutečnost přijde. Nejedná se o metodu, a proto se lépe hodí pro vytváření širších konceptů, a ne pro aplikaci na malé textové jednotky.

Závěr

1. Předložené trojúrovňové schéma nám může pomoci lépe uchopit aplikaci teorie sociální paměti. Jak se ukázalo, pomáhá nám jednak s analýzou existujících aplikací, ale stejně dobře může posloužit při naší vlastní aplikaci teorie

³⁶ Je to článek SCHRÖTER, J. *Memory, Theories of History, and the Reception of Jesus*.

³⁷ HATINA, T. R. a J. LUKEŠ (ed.). *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity*. Paderborn: Brill Schöningh, 2023. ISBN 978-3-506-79621-9.

³⁸ Jedná se o studie PARSONS, K. R. L. *From Romans to Colossians: Making Sense of Competing Conceptions of Resurrection*, HUEBENTHAL, S. *Additional Notes to an Unfinished Symphony: Resurrection and Afterlife According to Mark*, LUKEŠ, J. *Sexual Asceticism and Eternal Life in the Acts of Paul and Thecla: A Collective and Cultural Memory Perspective*, NICKLAS, T. *“And I saw another place ...” (ApcPet 21): The Greek Apocalypse of Peter and its Otherworldly Landscape of Memories*, HANDSCHUH, C. *Advanced Knowledge of Afterlife: Reading the Passion of Perpetua and Felicity as a Memory Text* a TALENÉ, S. *Explaining Competing Representations of the Afterlife in Luke-Acts: A Social Memory Approach*.

³⁹ LE DONNE, A. *Mnemonic Cross-pollination: Water Symbolism and the Fluidity of Resurrection Memory*, TAPPENDEN, F. S. *Re-membering Life after Death: Constructing, Receiving, and Contesting the Pauline Body* a CROOK, Z. *Form Criticism vs. Memory Theory on the Resurrection Narratives*.

⁴⁰ Tuto mikroskopickou úroveň reprezentuje text HATINA, T. R. *When the Saints Go Marching In: Remembering Vengeance and Vindication in Matthew 27:52–53*.

⁴¹ HUEBENTHAL, Sandra. *'Frozen Moments' – Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory*. s. 41.

sociální paměti. Přístup na každé z těchto úrovní bude určitým způsobem podobný, a proto je možné se inspirovat metodologií na vybrané úrovni.

2. Na základě předložených příkladů formou testů jsme mohli vidět, nakolik aplikace teorie sociální paměti zapadá či nezapadá do navrženého trojúrovňového schématu. Možnosti přínosu teorie sociální paměti se neomezují jen na určitý rozsah textu, ale naopak tato teorie může přispět k novozákonní exegezi na několika různých úrovních. Nicméně aplikace teorie sociální paměti na mikroskopické úrovni je omezená a není možná bez zapojení další exegetických metod.
3. Když jsme se pokusili porovnat články pocházející z několika kolektivních monografií, které byly vydány v posledních cca osmnácti letech, mohli jsme si povšimnout, že konstatně převažují aplikace teorie sociální paměti na makroskopické a mesoskopické úrovni, pouze výjimečně se objeví ojedinělá aplikace na mikroskopické úrovni. Důvodem pro to, je podle mě následující. Teorie sociální paměti je teorie, nikoli metoda. Můžeme ji použít jako určité hermeneutické kukátko, ale nelze ji jednoduše aplikovat na malé textové jednotky. V současném bádání se vedou spíše spory o to, zda teorie sociální paměti dokáže potvrdit spolehlivost historických faktů či je naopak vyvrací, místo aby byl věnováno úsilí rozpracování nějaké metodologie, jak by se mohla teorie sociální paměti využít při biblické exegezi. Věřím, že i tento příspěvek by mohl být i skromným příspěvkem usměrňujícím debatu tam, kde může přinést kýžené ovoce.⁴²

⁴² Tato studie vznikla za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy a Evangelické teologické fakulty UK v rámci projektu č. 54119.

K THEOLOGICKÉMU MYŠLENÍ J. A. KOMENSKÉHO A JEHO STAVEBNOSTI V OBECNÉ PORADĚ

TOMÁŠ BUTTA

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ
THE CZECHOSLOVAK HUSSITE CHURCH
patriarcha@ccsh.cz

THE THEOLOGICAL THOUGHT OF JAN AMOS COMENIUS AND HIS DEVELOPMENT OF UNIVERSAL ORDER

Abstract: Jan Amos Comenius's monumental work *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* is of particular importance for the study of his theological thought. The section on the spiritual world in the *Pansofia* acts as a comprehensive theological treatise that contains its own internal structure. Here Comenius emphasizes and clarifies successively important religious, spiritual and practical-theological themes. Against the background of Comenius' concept of universal redemption is the biblical history of salvation. Central to this history is Jesus Christ, whom Comenius refers to as the „Repairer.“ In Comenius's theological thought there is an obvious effort to harmonize the contradictions of confessional disputes. Comenius's biblically oriented hope and eschatological outlook is a legacy of the Bohemian Reformation.

Keywords: J. A. Komenský (Comenius); Comeniology; pansophism; theology; Czech Reformation; history of salvation; Jesus Christ; harmony; hope; eschatology

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 3, p. 34 – 44.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.3

1.1 Prameny Komenského teologie

Komenského teologické myšlení může být pro nás v mnohém inspirující a orientující a do značné míry stále čeká na další nové objevování a hlubší pochopení jak v kontextu jeho doby, tak i naší situace.

Rozsah a rozmanitost Komenského díla svědčí jak o jeho niterné zbožnosti, biblické a humanistické vzdělanosti, vytrvalé péli a pracovitosti, tak současně i o jeho širokém záběru jako teologa, který se nesoustřeďoval výlučně na dogmatické otázky a církevní témata, ale zahrnoval do svého myšlenkového spektra všechny „lidské věci“.¹ Při četbě jeho spisů můžeme sledovat různé rozmanité i protikladné myšlenkové tendence, ale ty se navzájem nevyklučují, nýbrž sdružují a propojují. V jeho spisech nacházíme vedle sebe projevy prosté bratrské víry

¹ KUČERA, Z.: Teolog univerzality Jan Amos Komenský. In: *Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému*. Karolinum Praha 1990, s. 202-208; Týž: Komenský teolog. *Theologická revue* 1992, č. 1, s. 1-6. *Comenius als Theologe*. Herausgegeben von Vladimír J. Dvořák und Jan B. Lášek. Nadace Comenius, Prag 1998.

i tóny mystické, teosofické a racionalistické.² Znaky určité protikladnosti Komenského osobnosti jsou na jedné straně odvrácení se od světa a na druhé straně aktivity ve světě, niternost srdce a navenek zaměřené výchovné úsilí, pastýřská starost o společenství církve i politická angažovanost pro svoji vlast v Evropě. Podle evangelických církevních historiků a teologů Rudolfa Říčana a Amedeo Molnára je na Komenského teologii patrná bratrská linie zbožnosti s jasným příklonem k západní reformaci, avšak s vymezením se vůči luterství i vůči římskému katolicismu.³ V publikaci Jana Milíče Lochmana je Komenský přiřazován k představitelům „teologie naděje.“⁴ Podle filozofa Jana Patočky představuje Komenského dílo harmonické spojení křesťansko-teologického pohledu s konstruktivním racionalismem.⁵ Pro Komenského je základní idea harmonie, která vychází z novoplatónství, které lze charakterizovat universalismem, myšlenkou návratu k původnímu, světelnou mystikou, podobností Boha, přírody a člověka na podkladě společných idejí.⁶

K poznání Komenského teologického myšlení nám umožňují přístup jeho spisy s výrazně náboženskou tematikou, často katecheticky i pastoračně zaměřené. Ale jak upozorňoval Amedeo Molnár, poznání jeho teologie se nemůže spokojit jen se studiem dílčích pietistických nebo církevně praktických aspektů. Důležitým zdrojem pro poznání jeho teologie se stalo objevení *Obecné porady o nápravě věcí lidských*.⁷ Toto monumentální dílo, které bylo vydáno ve třech svazcích v roce 1992, je důležitým pramenem pro bližší poznávání Komenského teologie. Právě na ně se zaměříme ve snaze přiblížit si Komenského jako teologa.

1.2 Vzděláním a povoláním teolog

Přestože je J. A. Komenský všeobecně znám spíše jako učitel, byl svým vlastním povoláním teolog. Ve svém dopise amsterdamskému pastorovi reformované církve Bohumíru Huttonovi píše: „*Jsem přece teolog a pro své didaktické i pansofické práce jsem se nezřekl svého povolání, jenom jsem se ho na čas vzdálil, abych jej mohl lépe sepsati*“.⁸

Komenského rodina byla spjata s Jednotou bratrskou. V jejích školách na Moravě získal Jan základní a střední vzdělání. Součástí bratrských škol byla

² ŘÍČAN, R.: *Dějiny Jednoty bratrské*, 1957, s. 391.

³ ŘÍČAN, R.: *Dějiny Jednoty bratrské*, 1957, s. 391 – uvedeno též u MOLNÁRA, A., *O Komenského teologa*, s. 4–5.

⁴ LOCHMAN, Jan Milíč: *Comenius*. Freiburg (Schweiz) – Hamburg: Imba Verlag – Friedrich Wittig Verlag 1982, s. 55–56.

⁵ PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha 1964, s. 343.

⁶ SCHIFFEROVÁ, V.: Idea harmonie v díle J. A. Komenského. In: *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*. Věra Schifferová, Aleš Prázný, Kateřina Šolcová et al. Univerzita Pardubice 2014, 47–48.

⁷ MOLNÁR, A., *O Komenského teologa*, s. 7.

⁸ *Sto listů Jana Amose Komenského*. Praha 1942, cit. s. 114.

náboženská výchova a výuka, která byla spojena s katechismem – základní, a zvláště od doby reformace rozšířenou a užívanou příručkou. Prostřednictvím katechismového vyučování, které obsahovalo souhrn základních věroučných, etických a liturgických textů, byli vzděláváni a formováni mladí křesťané. Vzdělání v Jednotě bratrské bylo soustředěno na náboženské vzdělávání, na Bibli a její znalost mezi laiky. Komenský byl pro své nadání vytipován a určen pro kněžské povolání v Jednotě bratrské. Této službě se nebránil a přijal ji jako celoživotní poslání. Jako budoucí kněz Jednoty si rozšířil obzor vzdělání zahraničním studiem teologie na kalvinistických školách – akademiích v Herbornu a Heidelbergu. Výhodiskem studia teologie na protestantských školách byla Bible a její výklad s tím, že se studovaly texty v původních biblických jazycích – řečtině a hebrejštině. Teologii chápal Komenský jako „*vysvětlování Písma Písmem*“.⁹ Užíval opakovaně citát reformovaného bohoslovce a humanisty Andrease Hyperia, že teolog se rodí v Písmu (Theologus in Scriptura nascitur).¹⁰ U Komenského se v jeho spisech setkáváme s důsledným biblicismem, který dokládá jeho zakotvenost v reformačním myšlení, jehož stanovisko priority Písma svatého trvale sdílel.¹¹ Teologie má být zaměřena na Boží slovo, jak je to vyjádřeno již v názvu tohoto oboru. „*Jsou bohoslovci, kteří sledují náboženské zákony nikoli dané Bohem, nýbrž vymyšlené lidmi, a proto buď zanedbávají slovo Boží, nebo čtou toliko písmena a platnost a smysl si vypůjčují odjinud*“.¹² Středem křesťanské teologie je podle Komenského „*znát prostého Krista*“.¹³

Komenský velmi těžce nesl konfesní spory. V teologických a náboženských sporech spatřoval i neblahou příčinu konfliktů a válek. Teologie se snaží o přesné formulace nauky a vymezuje se proti jiným názorům. Podobně reformační učení Lutherovo a Kalvínovo bylo formulováno ve vyostřené polemice a kritice tehdejšího učení a praxe římského katolicismu. Komenský si na jedné straně reformátorů vážil, ale přistupoval k jejich učení i kriticky. Na akademii v Heidelbergu obhájil pod vedením učitele Bartoloměje Copenia svoji disputaci na téma „*O povaze ospravedlňující víry*“, ve které se zabýval základním protestantským článkem o ospravedlnění z víry. Její rukopis se sice nedochoval, ale Komenský se tématu ospravedlnění z víry věnuje podrobněji v *Obecné poradě*, kdy se snažil o smíření

⁹ KOMENSKÝ, J. A.: *Jedno nezbytné*. Kalich Praha 2020, cit. s. 166.

¹⁰ KOMENSKÝ, J. A.: *Velká didaktika*. In: Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Sv. I., Praha 1958, s. 208; *Jedno nezbytné*, s. 168.

¹¹ Srov. LIGUŠ, J.: Funkce a význam Bible v osobním životě a teologickém myšlení Jana Amose Komenského. *Theologická revue* 1993, č. 4, s. 49-52; HAVELKA, Tomáš: *Skrytý tajemství Božích poklad: Biblické citace v českých spisech Jana Amose Komenského*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2019, s.12-54.

¹² *Obecná porada III.*, s. 299.

¹³ KOMENSKÝ, J. A.: *Jedno nezbytné*, cit. s. 172, s. 167.

sporů v učení o ospravedlnění. Komenský zdůrazňuje, že ospravedlnění není ani jen z pouhé víry, ani jen ze skutků, ale z obojího. Upozorňuje, že Pavel a Jakub hovořili každý do rozdílné situace. Pavel k těm, kteří se přikláněli k židovství a lpěli na zákoně, a Jakub se obracel proti těm, kteří zneužívali křesťanskou svobodu.¹⁴ V této souvislosti je dobré připomenout ekumenický dialog na toto téma a Společnou deklaraci katolické církve a Luterského světového svazu o ospravedlnění z roku 1997.¹⁵

Komenský se také zabýval sporem o předurčení a možností názorového smíření v této otázce. Říká, že víra má tajemství, které není rozumem proniknutelné.¹⁶ Komenskému byl z reformátorů blízký Filip Melanchthon, který byl více otevřen humanismu než Martin Luther. Komenský na Melanchthonovi oceňoval, že se „drží zlaté střední cesty“.¹⁷ Tato Melanchthonova střední cesta spočívala v tvrzení, že pro spásu je sice rozhodující Boží milost, ale lidské snažení není pominutelné.¹⁸

Současně má teologie společně s filozofií a politikou své důležité místo v Komenského pozoruhodném konceptu všenápravy – univerzální reformace. Podle Komenského náleží teologům nade vše nejvznešenější cíl, ležící mimo všechny viditelné věci, spočívající v samé nesmrtnosti duše, v její základně – Bohu a v jejím obvodu – věčnosti.¹⁹ Proto Komenský charakterizoval teologii jako „*harmonii ducha*“.²⁰ Ideál kněze a teologa představuje ve spise *Labyrint světa a ráj srdce*.²¹ Těžce nesl, že teologie je rozpolcená do tolika tisíců problémů, pochyb, svárů a nekonečných sporů a hádek (rabies theologorum).²² V *Obecné poradě* se obrací k teologům, aby se vyvarovali řevnivosti a sporů: „*Dejme tomu, že by nějakého věřícího napadlo přijít dnes na schůzi teologů a že by viděl, jak se nemohou shodnout v názorech, že se hned nechají strhnout hněvem a častují se navzájem nadávkami, hned si vjíždějí do vlasů, bijí se pěstmi a k tomu se ještě koušou jako psi. Ke komu z nich se připojí? Rozhodně k nikomu, bude-li mít zdravý rozum; raději se vzdálí, aby se nepodílel na tom řádění*“.²³ S naléhavostí Komen-

¹⁴ *Obecná porada III.*, s. 313–314.

¹⁵ *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*. Společná deklaraci katolické církve a Luterského světového svazu o ospravedlnění. Dekrety Tridentského koncilu o dědičném hříchu a ospravedlnění. Uspořádal Tomáš MACHULA. Praha 2000.

¹⁶ *Obecná porada III.*, s. 314.

¹⁷ *Obecná porada II.*, s. 395.

¹⁸ Tamtéž, s. 425.

¹⁹ *Obecná porada III.*, s. 497.

²⁰ KOMENSKÝ, J. A.: *Velká didaktika*. In: Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Sv. I., Praha 1958, s. 235.

²¹ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Odeon Praha 1970, s. 191-192.

²² *Obecná porada I.*, s. 101.

²³ *Obecná porada III.*, cit. s. 499.

ský prosí: „Prvním zdržením pokroku křesťanství byly ony neblahé, světu známé a pohoršlivé spory křesťanů, živené náruživým sklonem k disputacím, který se příliš rozmohl, při nejmírumilovnějším srdci Kristově vás snažně prosím a zapřísahám, přestaňte s tím konečně!“²⁴ Teologové mají sloužit k míru a jejich úkol je misijní, šířit evangelium k těm, kteří jej neznají.²⁵ Vybízí: „Napodobujte již svého vůdce, který napřed konal a potom učil (Sk 1,1).“

Komenskému šlo o teologii založenou na Bibli a zaměřenou na praktický život. V tomto smyslu byl věrný pojetí teologie v Jednotě bratrské jako pomoci pro život z víry. „Teorie náboženství budiž krátká, praxe dlouhá po celý život“.²⁶

1.3 Tři „Boží knihy“ jako zdroje poznání

„Boží knihy“ je klíčový název pro obsah pansofického vzdělávání, jímž je spatřován celek světa ve třech oblastech jako svět přírody, svět lidský a svět Boží. Koncepce všenápravy vychází z jeho pojetí trojího světla či trojí knihy poznání. Jindy hovoří také o trojí pokladnici moudrosti či o třech svících nebo svítilnách nebo o třech zrcadlech či třech divadlech a třech zákonech.²⁷ Komenský mluví o trojí cestě k plnosti poznání: „Obrátit smysly a mysl všech lidí k věcem, k sobě a k Bohu skrze trojí knihu Boží, uvedenou u všech v důvěrnou znalost, aby odtud čerpali neustále vědění, moudrost a zbožnost“.²⁸ Smysly, rozum a víru stanovil Komenský jako kritéria poznání, jak pronikat k jednotlivým knihám Božím – přírodě, lidské mysli a Písmu.²⁹ „Tři svíce rozžal Bůh svému obrazu, člověku, a postavil je na svícný, aby viděli světlo ti, kteří vcházejí do světa; dosud však nevidí všichni a nevidí všechno. Vždyť až po dnešní den se mnoho neodkrytého skrývá v oněch pokladnicích Božích, v odlehlých koutech přírody, Písma lidské mysli, jak uznávají ti, kdo pozorují každodenní odhalování nových tajemství a vidí, že jistě ještě mnohé zbývá“.³⁰

Někdy Komenský vidí tyto tři knihy také jako tři stupně, po kterých se má postupovat. Začít se má od hmotných věcí a kráčet skrze duchovní ke zjeveným. Tento obdobný postup shledáváme u františkánského teologa a mystika Bonaventury v jeho kontemplativním spise *Putování mysli do Boha*, který také hovořil o trojím osvětlení. Mysl se má nejprve obracet k hmotnému světu a vnějším věcem, pak se zaměřuje k sobě a do sebe, a nakonec vzhlíží nad sebe samu.³¹ Komenský

²⁴ Tamtéž, s. 501.

²⁵ Tamtéž, s. 502.

²⁶ Tamtéž, cit. s. 342.

²⁷ *Obecná porada I.*, s. 148–149.

²⁸ *Obecná Porada III.*, s. 61.

²⁹ Srov. KOMENSKÝ, J. A.: *Cesta světla*. Blansko 2014, s. 35–36; *Obecná porada I.*, s. 176–177.

³⁰ *Obecná porada III.*, s. 269.

³¹ *Svatý Bonaventura, Putování mysli do Boha*. Praha 2017, s. 61–62.

říká: „Zdá se, že tuto metodu naznačil sám Bůh, který nejdříve stvořil tento hmotný svět, pak člověka plného rozumu a konečně přidal (oslovením člověka) svůj hlas. Tímto způsobem se také tyto schopnosti v člověku vyvíjejí: 1. v dětství smysly; 2. v mládí rozum; a konečně se utváří víra v Boha“.³² V Pansofii klade světlo myslí Komenský na první místo, poněvadž hovoří k těm, kteří jsou již obeznámeni s věcmi smyslovými.³³

U Komenského se setkáváme s tzv. přirozeným zjevením a s přirozenou teologií. Boží zjevení se neomezuje výlučně na Bibli, ale jeho prostředkem je celý svět – příroda a lidské nitro. Bůh se dává poznávat člověku skrze přírodu, skrze jeho nitro a skrze Písmo. Takto otevřená teologie je předpokladem jeho pedagogiky, kdy se člověk učí z přírody, ze svého nitra a z Bible. Toto trojí světlo je také východiskem v *Obecné poradě o nápravě věcí lidských*.³⁴

1.4 Teologické názory Komenského v *Obecné poradě*

V Pansofii pojednává Komenský o osmi světech – světě možném (mundus possibilis), světě ideovém čili pravzorovém (mundus archtypus), světě andělském (mundus angelicus). Pak následují svět přírody (mundus materialis), svět lidské dovednosti (mundus artificialis) a svět mravní (mundus moralis). Po pojednání o těchto světech pojednává o duchovním světě (mundus spiritualis). Po něm následuje svět věčný (mundus aeternus). „Protože jsou to tajemství hlubší než všechno, co se mohlo vyskytnout ve světě přirozeném, světě lidské dovednosti a světě mravním, bude i zde hlubší pozornosti, vážnosti a pokory“.³⁵ K pochopení Komenského teologického a pansofického myšlení je důležitá formulace: „Pádem se všechno lidské pokazilo, nebylo však odňato, ale ponecháno k nápravě“.³⁶ Podle Komenského existují tři stavy světa: 1. stav ustavení – idea původního Božího určení, 2. stav opuštění – pokažení, 3. stav obnovení. Část pojednávající o duchovním světě působí jako ucelenější promyšlené teologické pojednání a Komenský se zde zaměřuje a objasňuje důležitá diskutovaná věroučná a spirituální témata.³⁷

1.5 Boží slovo čili Písmo svaté

Nejprve Komenský pojednává o světle Božího slova čili o Písmu svatém. Je to obdobné jako v Helvetské, Bratrské, ale i České konfesi, kdy se o Božím slovu a Bibli pojednává nejprve. Písmo zde Komenský charakterizuje jako „*knihu Božích*

³² *Pampedia, Obecná porada III.*, s. 61.

³³ *Pampedia, Obecná porada III.*, s. 61.

³⁴ *Obecná porada III.*, s. 311.

³⁵ *Obecná porada II.*, cit. s. 268.

³⁶ Tamtéž, cit. s. 271.

³⁷ Srov. KUČERA, Z.: *Komenský teolog*, s. 4-6.

výroků, poučujících o vztahu Stvořitele ke stvoření a naopak“.³⁸ Při studiu Písma se musí dbát na dvojí: jednak správně pochopit jeho smysl a tajemství. A pak pochopeného vhodně a s prospěchem užívat.³⁹ „V Písmu nemáme hledat především to, abychom se stali učenější, ale abychom byli lepší“.⁴⁰ V božském Písmu je odhaleno nebo zahaleno, přikázáno nebo zakázáno, co je zaslíbením nebo výstrahou, aby tím byla pěstována víra, láska a naděje.⁴¹ Podle Komenského není správné četbu Písma lidem zakazovat, ale důležité je správně Písmo vykládat.⁴²

1.6 Náboženství a jeho základ

Dalším tématem je náboženství, které Komenský chápe jako vztah mezi Bohem a člověkem. Tento vztah se má projevovat stálou součinností lidské vůle s Boží milostí. Vztah k Bohu má zahrnovat tři prostředky: 1. vědění (teorii), 2. konání (praxi) a užívání či užitek (chrésis)⁴³. Základem náboženství je podle Komenského víra, láska a naděje.⁴⁴ Tento základ je vyjádřen a obsažen ve Vyznání víry, Desateru a modlitbě Páně. Krédo se vztahuje k víře, Desatero k lásce a modlitba Páně k naději. „*Souhrn všeho, co máme věřit, je obsažen ve Vyznání víry, toho, co dělat, v Desateru a toho, v co doufat, v modlitbě Páně. Těmi se nám otevřou všechna tajemství víry, lásky a naděje*“.⁴⁵

1.7 Pokaženost lidských věcí a zvláště náboženství

V případě pohledu na člověka je Komenský charakterizován tak, že neakcentuje takovým způsobem hřích jako klasičtí reformátoři. Přesto se v Obecné poradě setkáme s jeho důkladnějším pojednáním o hříchu, který však označuje jako „pokaženost“ lidských věcí. Toto pokažení lidských věcí se projevuje zvláště na náboženství.⁴⁶ Původ pokaženosti je potřeba hledat hlouběji, v pádu prvních lidí.⁴⁷ Komenský se věnuje lidskému hříchu a zaměřuje se na biblickou zprávu z 3. kapitoly knihy Genesis, kterou podrobně vykládá.⁴⁸ Pokaženost je podle Komenského úplná a odkazuje při tom na žalm 14. „*Nejjistějším důkazem pokažení je nepřetržitá špatnost. Ačkoliv se Bůh občas snaží o nápravu, lidé se stále řítí k horšímu. Také*

³⁸ Tamtéž, cit. s. 272.

³⁹ Tamtéž, s. 273.

⁴⁰ Tamtéž, cit. 275.

⁴¹ Tamtéž, s. 275.

⁴² Tamtéž, s. 276, s. 374.

⁴³ Řecký výraz chrésis znamená užívání, potřeba.

⁴⁴ *Obecná porada II.*, s. 282, srov. s. 338.

⁴⁵ Tamtéž, cit. s. 282.

⁴⁶ Tamtéž, s. 288.

⁴⁷ Tamtéž, s. 288.

⁴⁸ Tamtéž, s. 291–293, 296–299.

*kdykoli Bůh svět slavnostně očistí, není to nadlouho. Svět brzy upadá do dřívějších chyb. Smysl pro mravnost přetrvá sotva pár let, brzy se vrátí záplavy hanebností, stačí číst všechny dějepisné knihy...*⁴⁹ „Posledním stupněm bídy je to, že člověk, který takto padl, se nemůže pozvednout sám, ani ho nemůže pozvednout jině stvoření. Pokažení je totiž úplné“.⁵⁰ Komenský rozlišuje hřích prvotní a hřích aktuální, který je myšlenou, vyřčenou nebo uskutečněnou špatností.⁵¹

1.8 Prostředník

„Člověk, který tak padl, se nemůže pozvednout sám, ani být pozdvižen jiným stvořením... člověk tedy potřeboval někoho jiného, kdo by mu pomohl a vrátil mu to, co ztratil“.⁵² „Kristus je vskutku pro naši nápravu vším (το παν), jako jím byl při našem stvoření. Jím jsme totiž byli všichni stvořeni, on nás osvěcuje, když přicházíme na tento svět, on nás přitahuje k lásce ke všemu dobrému, co kde na světě je. Od něho přijímáme životní síly, protože on je život nás všech“.⁵³ Pro Komenského je Ježíš Kristus „Bůh a člověk v jedné osobě, Slovo učiněné tělem“.⁵⁴ V Kristově osobě se spojuje Boží i lidská přirozenost. Tato jeho lidská přirozenost nebyla poznamenána hříchem. Ježíšovo lidství je „bez pokažení“.⁵⁵ Komenský označuje Krista jako „nového Adama“ podle apoštola Pavla (1 K 15,45). Ježíš měl být novým Adamem, protože měl obnovit, tedy jakoby znovu stvořit, pokaženou lidskou přirozenost. Jiný z titulů Ježíše, který Komenský užívá, je „Obnovitel“. „Ježíš Nazaretský, syn Mariin, ukřižovaný za Pontského Piláta, je tím Obnovitelem lidského rodu“.⁵⁶ „To, že nás Kristus znovu navrátil do rajskeho stavu, může ukázat také jasná paralela mezi Adamem starým a novým, poněvadž právě Kristus je nazván novým Adamem, ...skrze něhož se máme stát syny Božími a pravým Božím pokolením“.⁵⁷

Komenský nazývá Krista „Opravovatel“ (Christus Renovator), který přichází, aby opravil a vrátil věci k jejich počátkům.⁵⁸ I když je prostředníkem druhá osoba Boží Trojice Syn,⁵⁹ nevyklučuje se Otec ani Duch svatý z účasti na díle obnovy. Spásné

⁴⁹ Tamtéž, cit. s. 295.

⁵⁰ Tamtéž, cit. s. 295.

⁵¹ Tamtéž, s. 298–299.

⁵² Tamtéž, s. 299–300.

⁵³ Tamtéž, cit. s. 306.

⁵⁴ Tamtéž, s. cit. s. 312.

⁵⁵ Tamtéž, s. 312.

⁵⁶ Tamtéž, cit. s. 309.

⁵⁷ Tamtéž, cit. s. 311.

⁵⁸ Tamtéž, s. 307.

⁵⁹ Tamtéž, s. 303.

dílo Boží Trojice je nerozděleno.⁶⁰ „*Tento jediný člověk ukázal, jací měli být všichni. Tento jediný byl dán za příklad, jímž by všichni mohli znovu získat to, o co přišli. A jedině jeho zásluhou se mu všichni, kdo chtějí, mohou podobat prostřednictvím znovuzrození (J 1,15)*“.⁶¹ Kristus je pro Komenského vzorem, na který se máme dívat a jeho napodobovat.⁶² Pro Komenského však není Ježíš Kristus jen učitel, ale současně je ten, který nám přináší spásu. „*Mimo Krista není spásy*“.⁶³ Ježíš Kristus jako prostředník, obnovitel, opravovatel a jako takový zaujímá ústřední místo v monumentálním konceptu univerzální nápravy světa. Není rozdíl mezi osobní vírou Komenského, vyjadřovanou v modlitbách a v jeho útěšných spisech *Přemýšlování o dokonalosti křesťanské*,⁶⁴ *Labyrint světa a ráj srdce*⁶⁵, *Hlubina bezpečnosti*⁶⁶ i ve spise ze závěru jeho života *Jedno nezbytné*⁶⁷ a jeho všenápravným konceptem, kde Kristus je v jeho středu. Christocentrismus Komenského je zjevný v jeho spiritualitě i v jeho teologii, pansofii a všenápravě. „*Ježíš Nazaretský je tím jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi a tím pravým obnovitelem lidského rodu*“.⁶⁸

Kristovo spásné dílo je tradičně vyjadřováno v učení o třech úřadech Krista (munus triplex) – učitelském neboli prorockém (munus propheticum), kněžském (munus sacerdotale) a královském (munus regium). Komenský podrobně o těchto Kristových úřadech pojednává v *Obecné poradě*, jak v oddíle o duchovním světě, ale i na jiných místech. K trojímu úřadu Krista se pak váže služba Božím slovem, klíči neboli církevní a kázeň svátosti, které jsou v bratrské teologii zařazovány jako věci služebné.⁶⁹ Podle Komenského slovo obstarávají učitelé, zástupci Kristovi v úřadě prorockém, svátostmi slouží faráři, zástupci Kristovi v úřadě kněžském a klíče opatrují starší církve spolu se světskými úředníky, jako ti, kteří jsou Kristovými zástupci v úřadě královském.⁷⁰

1.9 Znovuzrození a další spirituální a prakticko-teologická témata

Důležitý důraz klade Komenský na znovuzrození, kterým se dovršuje zbožnost

⁶⁰ KUČERA, Z., *Komenský teolog*, s. 5.

⁶¹ Tamtéž, cit. s. 310–311.

⁶² Tamtéž, s. 312.

⁶³ Tamtéž, cit. s. 324.

⁶⁴ *Studnice útěchy ze spisů J. A. Komenského*. Praha 1992, s. 32.

⁶⁵ KOMENSKÝ, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*. Odeon Praha 1970, s. 156.

⁶⁶ KOMENSKÝ, J. A.: *Hlubina bezpečnosti*. V jazyce 21. století. Chlumec nad Cidlinou 2017, s. 59–62.

⁶⁷ *Jedno nezbytné*. Praha 2020, s. 200.

⁶⁸ *Obecná porada II.*, cit. s. 322–323.

⁶⁹ Srov. Bratrské vyznání. In: *Čtyři vyznání*. Praha 1951, s. 151–163.

⁷⁰ *Obecná porada II.*, s. 327.

obnovená Kristem. S termínem znovuzrození se setkáváme v Janově evangeliu (J 1,3; J 3,6-8) a novozákonních epištolách (1 Pt 1,23; 1 J 3,9; 1 J 4,7; 1 J 5,4). Obnovený člověk se nazývá také duchovní člověk, neboť znovuzrození je dílem Ducha svatého.⁷¹ Ale tento stav obnovy vyžaduje spolupráci ze strany člověka.⁷² „*Ať tedy nikdo neočekává svou nápravu, když se bude vzpírat Bohu a svému svědomí (protože Bůh nikoho proti jeho vůli nenutí), ale ať ji ani nepřipisuje své vůli, jestliže následuje Boha (protože chtění a dovršení dává Bůh). To je třeba chápat tak, že tak jako je nezbytně nutné, aby se všude vyskytoval aktivní i pasivní princip, tak zde to je vůle Boží a vůle naše*“.⁷³ Komenský se v této části věnuje tomu, co se řadí do oblasti spirituální teologie a také praktické či pastorální teologie. Pojednává o tématech: odevzdanost, víra, křesťanská láska, bohoslužba, křesťanská naděje, duchovní zápas, praktický křesťanský život, sebeodevzdání a následování Krista. Následuje pojednání o církvi se zaměřením na její funkce a činnosti, kterými jsou kazatelství, katecheze a bohoslužba a obřady.

1.10 Boží Trojice a správa duchovního světa

Teprve až potom se Komenský dostává k tajemství Boží Trojice. V závěrečné části „O Boží správě duchovního světa“ se věnuje teologickým tématům o předzvěděni, o předurčení a o Boží prozřetelnosti. Komenský ve své víře, zbožnosti a myšlení důsledně uplatňuje křesťanskou trojiční nauku. Trichotomičnost Komenského pořadávého ducha svědčí o centrálnosti jeho dogmaticky trinitárního východiska. To se projevuje aplikací Božího jednání stvořitelského, spasitelného a posvěcujícího na nápravu lidských věcí.⁷⁴ V *Obecné poradě* tímto jednoduchým a prostým způsobem Komenský vyjadřuje trojiční křesťanskou víru: „*Jediného měj Boha Otce na nebesích, jediného zprostředkovatele mezi Bohem a tebou, vůdce a původce spásy, Krista, jediného rádce utěšitele, Ducha svatého, a budeš si jist svou spásou*“.⁷⁵

1.11 Komenského eschatologie a odpovědnost za svět

Křesťanská eschatologie spojovaná s představami chiliasmu tvořila součást osnovy Komenského teologie dějin a posilovala všechnu naléhavost všenápravných snah.⁷⁶ Komenský žil vizí budoucnosti, která je spojena s Kristovou obnovou porušeného a Bohu vzdáleného světa. Světový chaos bude uveden do pořádku

⁷¹ Tamtéž, s. 331.

⁷² Tamtéž, s. 333.

⁷³ Tamtéž, cit. s. 334.

⁷⁴ MOLNÁR, A., *O Komenského teologa*, s. 7.

⁷⁵ *Obecná porada III.*, s. 370.

⁷⁶ MOLNÁR, A.: Eschatologická naděje české reformace. In: *Od reformace k zítřku*, Kalich Praha 1956, s. 88-101.

a navrácen ke svému prvotnímu záměru. Bude podroben Bohu, který se stane podle 1 K 1,15-24 „ve všem vším“ (omnia in omnibus)⁷⁷. V tomto se u Komenského znovu vrací motiv, který byl živý v počátku husitství – eschatologický výhled k Božímu království. V myšlení a úsilí Komenského je zřejmá biblicky orientovaná naděje, která je dědictvím české reformace.⁷⁸ Tato naděje upřená k Boží budoucnosti nesla Komenského ve všech prohrách, zklamáních a zkouškách i utrpeních doby. Hluboká spiritualita Komenského je propojena s odpovědností za svět. Člověk se má pro tuto Boží budoucnost aktivně nasazovat.

Eschatologický obzor Komenského všenápravných snah má souvislost s reformační, sociálně angažovanou, tradicí husitskou, jak upozorňoval prof. Amedeo Molnár.⁷⁹ Filozof Jan Patočka u Komenského spatřoval stejné kořeny a cíl jako v husitském hnutí⁸⁰, ale ke změně vedou jiné prostředky, v radikálním husitství užití síly, u Komenského je položen důraz na zásadní í obrat, který vyvede mysl z bloudění v labyrintech světa. Východiskem z labyrintu je podle Patočky výchova, neboť „výchova je vedení, vést však může pouze ten, kdo labyrint nechal za sebou, kdo univerzální obrat provedl co nejúplněji“.⁸¹

Komenský je zařazován mezi reformátory a je zavrcholením tzv. české reformace. V obzoru Komenského jako reformačního teologa byla však reformace pojímána jako celková obnova a náprava prostřednictvím pravé filozofie, pravé politiky a pravého náboženství.⁸² Vůle vidět svět jako nedílný celek určený k záchraně, dělá Komenského nejen teologem, ale právě také Komenským.⁸³ Komenského teologie vychází z hluboké duchovní zkušenosti s Bohem a je zaměřena ke světu jako celku a napomáhá tak ze zdroje světla v Ježíši Kristu k jeho univerzální nápravě a obnově.

⁷⁷ *Obecná porada II.*, s. 442.

⁷⁸ LOCHMAN, Jan Milíč: *Comenius*. Freiburg (Schweiz) – Hamburg: Imba Verlag – Friedrich Wittig Verlag 1982, s. 56.

⁷⁹ MOLNÁR, A., *O Komenského teologa*, s. 5. MOLNÁR, A.: Eschatologická naděje české reformace. In: *Od reformace k zítřku*, Kalich Praha 1956, s. 88-101.

⁸⁰ PATOČKA, Jan: Komenského husitské antecedenty. In: *Komeniologické studie II.*, OIKOYMENH, Praha 1998, s. 108-123.

⁸¹ PATOČKA, Jan: O filosofii J. A. Komenského. In: *Komeniologické studie II.*, OIKOYMENH, Praha 1998, cit. s. 297.

⁸² *Obecná porada III.*, s. 259.

⁸³ MOLNÁR, A., *O Komenského teologa*, s. 7.

ZPOVĚĎ A CÍRKEVNÍ PRÁVO. PŘEHLED PENITENCIÁLNÍHO PRÁVA V ČESKÝCH ZEMÍCH VRCHOLNÉHO A POZDNÍHO STŘEDOVĚKU

PAVEL KRAFL

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KONŠTANTÍNA FILOZOFA, NITRA
FACULTY OF ARTS, CONSTANTINE THE PHILOSOPHER UNIVERSITY, NITRA
paotk@seznam.cz

CONFESSION AND ECCLESIASTICAL LAW. AN OVERVIEW OF PENITENTIAL CANONS IN THE CZECH LANDS IN THE HIGH AND LATE MIDDLE AGES

Abstract: In the study, the author focuses on penitential canons in the Czech lands in the High and Late Middle Ages. Significant collections of ecclesiastical law and the provisions of conciliar decrees and papal codes ascribed a legal dimension to confession and made it a legal institute. Older provisions on confession and penance were summarised by the monk Gratian in his *Decretum*, and the Fourth Council of the Lateran in 1215 provided the impetus for regular annual confession. Regulations on confession are incorporated into provincial and diocesan statutes, in that the texts of these statutes were to be procured by each parish priest in order for him to learn what obligations had been put in place in connection with confession. In practice, parish priests could use various manuals to help them in confession or in the administration of pastoral care of the inhabitants of their parish. Almost sixty confessional manuals are preserved in Czech libraries. An important role was played by *Summa de casibus poenitentiae* by Raymond of Peñafort and *Summa Pisana* by Bartholomaeus de Sancto Concordia. Domestic authors of penitential and pastoral manuals included Robert, Bishop of Olomouc, Hermann of Prague, Štěpán of Roudnice, Sander Rambow, Mattheus of Cracow, Štěpán of Kolín, and Václav of Dráčov.

Keywords: confession; penitential law; canon law; High and Late Middle Ages; Bohemia and Moravia
THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 4, p. 45 – 64.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.4

I. Úvod

Zřejmě je úzká vazba mezi kanonickým právem a teologií. Nejdůležitější sbírka církevního práva, kterou představoval Graciánův dekret z 12. století, obsahuje mnohá ustanovení, která až sekundárně nabyla právního charakteru. Jednalo se různé liturgické texty, výňatky ze spisů svatých Otců, morální příkazy apod.¹ Předmětem normativní úpravy se v církevním právu stala i zповěď, nabývá cha-

¹ Souhrnně o penitenciálním právu viz GOERING, Joseph, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, red. Hartmann, Wilfried – Pennington, Kenneth, Washington 2008, s. 378–428. – Ke Graciánově dekretu viz LANDAU, Peter, *Gratian and the Decretum Gratiani*, ibidem, s. 22–54, k pramenům Graciánova dekretu s. 25–34.

rakteru právního institutu. Na úrovni církevní provincie a diecéze poskytování zpovědi blížie upravovala provinciální a diecézní statuta.² Z nich nejvýznamnější jsou provinciální statuta Arnošta z Pardubic z roku 1349.³ Pro teoretické poučení a praktickou potřebu zpovědníků sloužily četné příručky pro udílení svátosti pokání (*summae confessorum, summae de casibus conscientiae, summae casuum, confessionale, poenitentiale*). V konfesních sumách se stává *casus*, údaj o obsahu zákonného textu, morálním a právním výkladem konkrétní situace ve vztahu k uplatňovaným normativním zásadám.⁴

Ve studii se blíže zaměříme na zpověď v českých zemích ve vztahu k církevnímu právu. V českých knihovnách je dochováno téměř šedesát zpovědních příruček, jejichž precizní katalog vypracoval právní historik Jiří Kejř.⁵ O staroslověnském penitenciálu českého původu s názvem *Ustanovení svatých otců* psal Josef Vašica.⁶ J. Kejř v samostatné stati pojednal o penitenciálech pocházejících z českých zemí,⁷ samostatně popsal příručku z rukopisu XII F 6 Národní knihovny v Praze.⁸ Úvod do problematiky penitenciálního práva v českých zemích ve středověku podal Pavel

² Srov. SCHANNAT, Joannes Fridericus – HARTZHEIM, Josephus, *Concilia Germaniae*, III.–IV., Coloniae Augustae Agrippinensium 1760–1761; *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, red. POLC, Jaroslav V. – HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Praha 2002; KRAFL, Pavel, *Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku*, 2. vydání, Práce Historického ústavu AV ČR, řada B Editiones, sv. 10, Praha 2014. – Přehled provinciálních statut platných v pražské a olomoucké diecézi viz KRAFL, P., *Legátské a provinciální zákonodárství pro olomouckou diecézi od poloviny 13. století*, Sborník archivních prací 53, 2003, s. 551–581.

³ *Pražské synody a koncily*, s. 115–164, č. 13. – K významu provinciálních statut z roku 1349 viz KRAFL, Pavel, *Arnoštova provinciální statuta z roku 1349 – významná česká právní památka*, in: Arnošt z Pardubic (1297–1364). Osobnost – okruh – dědictví. Postač – środowisko – dziedzictwo – red. Bobková, Lenka – Gladkiewicz, Ryszard – Vorel, Petr, Wrocław–Praha–Pardubice 2005, s. 59–64; nověji KRAFL, P., *Dějiny církevního práva v českých zemích ve středověku*, *Ius canonicum medii aevi*, sv. 3, Olomouc 2022, s. 120–125.

⁴ Srov. KEJŘ, Jiří, *Summae confessorum a jiná díla pro foro interno v rukopisech českých a moravských knihoven*, Praha 2003, s. 12. Základními pracemi k penitenciálním příručkám jsou monografie MICHAUD–QUANTIN, Pierre, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII–XVI siècles)*, *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, vol. 13, Louvain–Lille–Montreal 1962; MUZZARELLI, Maria Giuseppina, *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, *Il mondo medievale*. Sezione di storia delle istituzioni della spiritualità e delle idee, sv. 22, Bologna 1994. Stručně shrnutí penitenciálních příruček podal GOERING, J., *The Internal Forum*, s. 410–427.

⁵ KEJŘ, J., *Summae*, s. 14, 37–118.

⁶ VAŠICA, Josef, *Cirkevněslovanský penitenciál českého původu*, *Slavia* 29, 1960, s. 31–48; IDEM, *Literární památky epochy velkomoravské 863–885*, Praha 2014, s. 89–92, překlad ze staroslověňštiny do českého jazyka s. 218–226.

⁷ KEJŘ, J., *Poenitentiale Werke Böhmischer Herkunft*, in: IDEM, *Výbor rozprav a studií z kodikologie a právních dějin*, Praha 2012, s. 269–280.

⁸ KEJŘ, J., *Casus conscientiae del manoscritto XII F 6 della Biblioteca dell'Università di Praga*, *Studia Gratiana* 9, 1966, s. 201–243; reprint in: IDEM, *Výbor*, s. 75–114.

Krafl v rámci *Dějiny církevního práva v českých zemích ve středověku*.⁹ J. Kejř též shrnul husitské názory na zpověď.¹⁰

II. Raný středověk

Nejstarší památka penitenciální povahy pochází z Velké Moravy. Nazývá se *Zapovědi světychъ отьць* neboli *Ustanovení svatých Otců*. Příručka byla přeložena do staroslověnštiny z latiny, zřejmě se jedná o výtah z obsažnějšího latinského penitenciálu. Přímý latinský originál překladu nebyl objeven. Autor není znám. Text se dochoval zejména v tzv. Euchologiu sinajském, což je kanonický rukopis z 11. století psaný hlaholicí.¹¹ Z nejstaršího období pražské diecéze pochází zpovědní příručka z *gregoriánsko-gelasiánského sakramentáře*. Jedná se o je kodex kapitulní knihovny u sv. Víta v Praze, vznikl v poslední čtvrtině 8. století a pochází z Řezna nebo obecně z Bavorska. Z 11. století pochází dvě cenné zpovědní příručky: tzv. penitenciál sv. Vojtěcha z knihovny v Heiligenkreuzu, sign. 217, a *Někatoraja zapověď*, překlad merseburského penitenciálu do české verze staroslověnštiny, který se řadí mezi nejvýznamnější staroslověnské památky. Na přelomu 11. a 12. století vznikl penitenciál, jehož text se dochoval v *Homiliáři opatovickém*.¹²

III. Klasické období

Již Burchard Wormský začlenil do své sbírky *Decretum* kapitolu o pokání pod názvem *Corrector et medicus*.¹³ Základem pro penitenciální právo klasického období kanonického práva je *Tractatus de penitentia* z druhé části Graciánova dekretu členěný na sedm distinkcí. Impuls pro pravidelnou zpověď přináší 4. lateránský koncil z roku 1215. Dekret *Omnis utriusque sexus*, který zde byl vyhlášen, stanovil pro každého obyvatele farnosti povinnost jednou ročně vykonat zpověď u svého faráře. Ustanovení koncilního dekretu bylo převzato do papežského zákoníku Liber extra z roku 1234 (X 5.38.12). Ze zpovědi se tak stává instituce kanonického práva, což přináší do teologické látky interpretace právní vědy.¹⁴

⁹ KRAFL, P., *Dějiny*, s. 201–207.

¹⁰ KEJŘ, J., *Teaching on Repentance and Confession in the Bohemian Reformation*, in: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*, V., Prague 2004, s. 89–116; česká verze in: IDEM, *Z počátků české reformace*, Brno 2006, s. 49–84.

¹¹ *Magnae Moraviae fontes historici*, IV. *Leges, textus historici*, edd. BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav, Praha 2013, s. 118, edice s. 119–127. VAŠICA, J., *Literární památky*, s. 89–92.

¹² P. KRAFL, *Dějiny*, s. 201; VAŠICA, J., *Církevněslovanský penitenciál*, s. 31–48. СМІРНОВ, С. І., *Матеріалы для історію древне-руської покаянної дисципліны (Тексты и замѣтки)*, Москва 1912, s. 282–298 (kapitola §5.II. Нькоторая Заповѣдь – худой номоканунець). – *Beiträge zur Geschichte Böhmens*, I. *Quellensammlung*, 1. *Das Homiliar des Bishofs von Prag saec. XII.*, ed. HECHT, Ferdinand, Prag 1863, s. 81–86 (text penitenciálu z Homiliáře opatovického).

¹³ MUZZARELLI, M.G., *Penitenze*, s. 62.

¹⁴ Zmíněný traktát Graciánova dekretu viz C 23 q 3 de penitentia; *Corpus iuris canonici*, I., ed. FRIEDBERG,

Četná ustanovení o zpovědi se nacházejí v právních normách publikovaných biskupy pro území církevní provincie (metropole) nebo diecéze, jedná se o provinciální a diecézní statuta publikovaná vesměs na synodách.¹⁵ Původně v pražské a olomoucké diecézi platila provinciální statuta mohučských arcibiskupů. Ustanovení o zpovědi a pokání se v mohučských provinciálních statutech objevuje k roku 1244, jedná se o článek IV. *De penitentia*.¹⁶ V provinciálních statutech z roku 1261 je zpovědi a pokání věnováno několik článků. Jedná se o články VII., VIII. *De penitentia*, XXIV. *De confessione et ieiunio observandis* a XXXIII. *De casibus reservatis*.¹⁷ Provinciální statuta z roku 1292 obsahují toliko krátký článek *De confessione facienda suo plebano*.¹⁸ Poslední významná mohučská provinciální statuta byla promulgována roku 1310 a mají charakter kodifikace shrnující materii starších provinciálních statut, byť nejsou výlučná. Zpovědi a pokání je věnována kapitola *De penitentis et remissionibus* čtvrté knihy statut. Je složena z jedenácti článků, které pocházejí z výše uvedených statut z let 1244 a 1261. Články jsou uvedeny krátkým sumářem, podobně jak je tomu v knihách dekretálů.¹⁹ Všechna mohučská provinciální statuta byla derogována roku 1349 výlučnou kodifikací – provinciálními statuty pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic.²⁰

V legislativě pražské církevní provincie se nejdůležitější ustanovení o zpovědi vyskytují v provinciálních statutech Arnošta z Pardubic z roku 1349²¹ a drobnější nařízení rovněž v synodálních protokolech vzešlých z pražských diecézních synod z let 1387–1413, zejména z let 1404–1406.²² Problematiku reflektují téměř všechna středověká olomoucká diecézní statuta (1253–1498).²³ V provinciálních statutech z roku 1349 je doslovně převzat dekret 4. lateránského koncilu *Omnis utriusque*

Aemilius, Graz 1959, col. 1159–1247. Dekret *Omnis utriusque sexus* viz X 5.38.12; *Corpus iuris canonici*, II., ed. FRIEDBERG, Ae., Graz 1959, col. 887–888. – Srov. MUZZARELLI, M.G., *Penitente*, s. 69–70; KEJŘ, J., *Summae*, s. 14, 26–28.

¹⁵ O synodách KRAFL, P., *Středověké diecézní synody v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, Časopis Národního muzea, řada historická, 169, 2000, 1-2, s. 1.

¹⁶ SCHANNAT, J. F. – J. HARTZHEIM, J., *Concilia Germaniae*, III., p. 572–573.

¹⁷ Ibidem, p. 597–598, 603–605.

¹⁸ SCHANNAT, J. F. – HARTZHEIM, J., *Concilia Germaniae*, IV., p. 11.

¹⁹ Ibidem, p. 219–222.

²⁰ KRAFL, P. *Legátské a provinciální zákonodárství*, s. 557, 565; IDEM, *Dějiny*, s. 118.

²¹ *Pražské synody a koncily*, s. 157–161, č. 13/78–82.

²² Ibidem, s. 239, č. 38/4–5 (18. říjen 1387); s. 270–271, č. 55/8 (15. červen 1404); s. 273, č. 56/5–6 (18. říjen 1404); s. 274, č. 57/7 (15. červen 1405); s. 279, č. 59/10 (15. červen 1406); s. 282, č. 60/6 (18. říjen 1406); s. 302, č. 58/5 (16. červen 1413).

²³ KRAFL, P., *Synody a statuta*, Praha 2014, s. 247–249, č. A.I (1253); s. 251–252, č. A.II/2–3 (1282); s. 259–260, č. A.III/3 (1318); s. 327–329, č. A.VI/10 (1413); s. 365–366, č. A.VIII/9 (1431); s. 377, č. A.IX/17 (1461, převzato 1498).

sexus, a to jako článek č. 78 *De penitentibus et remissionibus*.²⁴ Provinciální statuta platila v olomoucké diecézi automaticky, nicméně přesto komendatátor olomouckého biskupství a patriarcha antiochejský Václav Králík z Buřenic ve svých diecézních statutech z roku 1413 připomíná a zdůrazňuje dodržování tohoto statutu.²⁵ Rozšířený byl podrobný výklad dekretu *Omnis utriusque sexus*, který zpracoval na konci 14. století vídeňský profesor práv Henricus de Oldendorp, v českých zemích se dochoval ve čtyřech rukopisech.²⁶

V článku č. 79 *Quod omnes presbyteri tenentur coartare ad confessionem in principio quadragesime* provinciálních statut z roku 1349, jak již naznačuje rubrika, byla kněžím stanovena povinnost na počátku postního období farníky v kázáních upomenout, aby zpověď neodkládali až na konec půstu. Kněz vyslechne zpověď v kostele oděn do superpelice, a to za podmínky, že sám není obtížen smrtelným hříchem. Zloděje a lichváře smí absolvovat až poté, co svoji kořist vrátí. Osobě, která se zpovídá, nemají být zadávány k vykonání činnosti související s přípravou mše. V případě, že kněz přináší svátost oltářní k nemocnému, má být zpověď vykonána bez přítomnosti dalších osob a ve vší důvěrnosti. U umírajících se předpokládá upřímná zpověď, za spoluúčasti modlících se přátel a darované almužny.²⁷

Pražský arcibiskup Jan z Jenštejna na pražské diecézní synodě 18. října 1387 nařídil, že kněz při zpovědi nemá požadovat peněžní dar, který pak použije na cestovní výdaje a pobyt v Praze. V opačném případě mu hrozí ztráta pravomoci udělovat absoluci. Současně zakázal kněžím požadovat při zpovědi dary směřované ke krucifixu na Velký pátek, a to jako projev údajné chtivosti kléru.²⁸ Zákaz vyžadovat peníze při zpovědi zopakoval na diecézní synodě v Praze 15. června 1404 arcibiskup Zbyněk Zajíc z Házmburka.²⁹ Týž arcibiskup na následné diecézní synodě 18. října 1404 sankcionoval zákaz požadovat peníze za absoluci exkomunikací ipso facto. Dále stanovil, že pokud by někdo z farníků chtěl vykonat zpověď v pražském katedrálním kostele, tak mu v tom farář nemá zabraňovat.³⁰ Na diecézní synodě 15. června 1405 arcibiskup Zbyněk Zajíc z Házmburka připomenul povinnost vykonávat zpověď v superpelici a na veřejném místě a ne v nějakém zákoutí.³¹ Na pražské diecézní synodě z 15. června 1406 rozhodl, že kaplani a oltářníci nesmí

²⁴ *Pražské synody a koncily*, s. 157–158, č. 13/78; X 5.38.12.

²⁵ KRAFL, P., *Synody a statuta*, s. 327, č. A.VI/10.

²⁶ KEJŘ, J., *Summae*, s. 100. – von SCHULTE, Johannes Friedrich, *Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, II., Stuttgart 1877, s. 434.

²⁷ *Pražské synody a koncily*, s. 158–159, č. 13/79.

²⁸ *Ibidem*, s. 239, č. 38/4–5.

²⁹ *Ibidem*, s. 270–271, č. 55/8.

³⁰ *Ibidem*, s. 273, č. 56/5–6.

³¹ *Ibidem*, s. 274, č. 57/7.

bez svolení faráře vykonávat zpověď a musí mít povolení od arcibiskupa nebo jeho oficiálů.³² Na pražské diecézní synodě 18. října 1406 arcibiskup Zbyněk Zajíc z Házmburku nařídil, že plebáni nemají lidem zpověď odpírat.³³ Mezi protiheterickými ustanoveními pražské diecézní synody z 16. června 1413 se objevuje i teze o chybném názoru, že papež nemůže udělit rozhřešení všech hříchů.³⁴

Olomoucký biskup Dětřich z Hradce v diecézních statutech z roku 1282 stanovil, že zpovědník musí znát jazyk osoby, která se mu zpovídá. Nesmí vykonat zpověď skrze prostředníka. Pokud jazyk nezná, vybere vhodného kněze, který náležitým způsobem zpověď provede.³⁵ Podle ustanovení diecézních statut biskupa Konráda I. z roku 1318 mají faráři olomoucké diecéze o nedělích a svátcích vyzývat lidi, aby u nich vykonali zpověď ve slavnostní svátky jako bylo Narození Páně, Zmrtvýchvstání Páně, Letnice a zejména o Velikonocích (na Velký pátek). Pokud farář zjistí, že se někdo z jeho farníků na Velký pátek nevyzpovídá, má mu zabránit ve vstupu do kostela a upřen mu má být i církevní pohřeb. Připomenuta je zpověď a rozhřešení nemocných, které za tímto účelem má farář navštěvovat.³⁶ Komendatátor olomouckého biskupství Václav Králík z Buřenic v článku 10. *De confessione* svých diecézních statut z roku 1413 zakázal, aby faráři vykonávali zpověď cizích farníků a dávali jim rozhřešení, s výjimkou nezbytných případů. Toto nařízení mají faráři zveřejňovat o nedělích a ve svátky ve svých kostelích.³⁷ V diecézních statutech olomouckého biskupa Tase z Boskovic z roku 1461 je zpověď zmíněna jako součást přípravy na biřmování v olomouckém katedrálním kostele. Ustanovení se opakuje v diecézních statutech olomouckého biskupa Stanislava Thurzo z roku 1498.³⁸

Předmětem normativní úpravy byly i otázky dotýkající se rivalitního vztahu žebavých mnichů a farního kléru. Článek č. 80 *De fratribus predicatoribus et minoribus* pražských provinciálních statut z roku 1349 připomíná v souladu s konstitucemi Bonifáce VIII. *Super cathedram* a Klimenta V. *Dudum a Bonifacio papa VIII*³⁹ oprávnění dominikánů a minoritů provádět zpověď a udělovat rozhřešení. Členové těchto řádů určených k vykonávání zpovědi mají být vybráni svým nadřízeným a prezentováni diecéznímu biskupovi. Farář nesmí volně přepouštět minoritům a dominikánům své farníky ke zpovědi. Pověřený řeholník v biskupské kanceláři obdrží zdarma písemné svolení (*littere patentes*), a faráři jeho znění

³² Ibidem, s. 279, č. 59/10.

³³ Ibidem, s. 282, č. 60/6.

³⁴ Ibidem, s. 302, č. 58/5.

³⁵ KRAFL, P., *Synody a statuta*, s. 251–252, č. A.II/2–3.

³⁶ Ibidem, s. 259–260, č. A.III/3.

³⁷ Ibidem, s. 327, č. A.VI/10.

³⁸ Ibidem, s. 377, č. A.IX/17.

³⁹ Clem 3.7.2; Extravag. comm. 3.6.2. *Corpus iuris canonici*, II., col. 1161–1164, 1273.

zveřejní ve svém kostele. Pokud diecézní biskup odmítne tuto licenci zvoleným a prezentovaným členům obou řádů vydat, pak jsou oprávněni konat zpověď v souladu s papežským svolením bez ní. Ovšem v žádném případě nemají minorité a dominikáni pravomoc ohledně hlavní absoly, která přísluší faráři.⁴⁰

Olomoucký biskup Bruno ze Schauenburku roku 1253 potvrdil, že po splnění povinné zpovědi u faráře se obyvatelé farnosti mohou nechat vyzpovídat u minoritů či dominikánů, kteří jsou oprávněni udělovat rozhřešení.⁴¹ Větší část ustanovení článku č. 80 pražských provinciálních statut z roku 1349 do svých diecézních statut z roku 1413 doslovně převzal Václav Králík z Buřenic. Připojuje svůj rozsáhlý výklad, v kterém informuje o stížnostech, které se k němu donesly, a sice, že kněží z těchto dvou řeholních řádů přijímají v rozporu s kanonickými sankcemi ke zpovědi lidi z cizích farností, a to v situaci, kdy v nich absentuje farář.⁴² Text uvedeného provinciálního článku č. 80 zakomponoval do svých diecézních statut z roku 1431 též olomoucký biskup Kuneš ze Zvole. Biskup Kuneš zrušil platnost všech starších listin umožňujících kněžím z řad minoritského a dominikánského řádu vykonávat zpověď a zejména listin vydaných olomouckým biskupem Janem Železným (1418–1430) a komendatátorem olomouckého biskupství Václavem Králíkem z Buřenic (1413–1416). Všichni se mu mají znovu prezentovat. Znovu farářům připomíná, aby lidi informovali, že se smí zpovídat pouze řeholníkům, kteří byli schváleni biskupem.⁴³ Práva dominikánů a minoritů vyslechnout zpověď (v souladu s výše uvedenými konstitucemi *Super cathedram a Dudum a Bonifacio papa VIII*) jsou reflektována v krátkém traktátu z rukopisu pražské metropolitní kapituly N 26.⁴⁴

Rivalita nevznikala všem jen mezi farním klérem a minority a dominikány. Z města Kladska máme případ, kdy se do sporu dostal johanitský konvent, který měl ve správě farní kostel, a nově založený klášter řeholních kanovníků sv. Augustina. Zpověď představovala jedno z řešených sporných témat. Spor byl řešen arbitrážním řízením, za arbitra si strany zvolili pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic. Arnošt z Pardubic konventu kláštera řeholních kanovníků v arbitrážním výroku z roku 1351 zakázal vykonávat zpověď světských osob bez jeho speciálního povolení či bez svolení jeho nástupců. Uplatněna byla tedy stejná pravidla jako v případě konventů žebrevých řádů.⁴⁵

⁴⁰ *Pražské synody a koncily*, s. 159–160, č. 13/80.

⁴¹ KRAFL, P., *Synody a statuta*, s. 247–249, č. A.I (1253).

⁴² *Ibidem*, s. 327–329, č. A.VI/10.

⁴³ *Ibidem*, s. 365–366, č. A.VIII/9.

⁴⁴ KEJŘ, J., *Výbor*, s. 280; IDEM, *Summae*, s. 108.

⁴⁵ KRAFL, P., *Ecclesia in Glac frequencius a Christi fidelibus visitetur. Kapitoly z dějin kladské kanonie v době předhusitské*, Brno 2015, s. 73; IDEM, *Quam ecclesiam in honore sancte Marie Virginis intitulari volumus*.

Zpovědníkem kněžích diecéze byl de iure diecézní biskup.⁴⁶ Zpověď kléru je normativně upravena v článku č. 82 *De electione confessoris* pražských provinciálních statut z roku 1349. Kněz, který obdrží od diecézního biskupa povolení zvolit si zpovědníka, nesmí být absolvován od hříchů v záležitostech vyhrazených biskupovi, pokud to není v licenci výslovně uvedeno.⁴⁷ V synodálních statutech olomoucké diecéze z let 1349 a 1413 je ustanoveno, že si nikdo nemá volit zpovědníka v nesouladu s nařízením nadřízeného. Současně ordinář svolil, že se faráři mohou vyzpovídat svému společníku v kostele.⁴⁸ Biskup mohl svoji penitenciální pravomoc, kterou měl nad řeholníky z kláštera poddaného jeho jurisdikci (v případě neexemptního kláštera), postoupit představenému kláštera. Jako příklad může posloužit kladský klášter řeholních kanovníků sv. Augustina. Tento východočeský klášter obdržel roku 1375 privilegium od pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic, kterou arcibiskup předal představenému kláštera, tedy proboštomu, svoji penitenciální pravomoc nad členy konventu a převorovi konventu pravomoc nad proboštem.⁴⁹ Jinak v kláštorech řádu řeholních kanovníků sv. Augustina, které se řídily roudnickými statuty, platila pro členy konventu povinnost vykonat zpověď jednou týdně.⁵⁰

Určitý soubor hříchů byl vyhrazen k absoluci diecéznímu biskupovi (*biskupské rezerváty*) nebo papeži (*papežské rezerváty*). Kněz, který prováděl zpověď, byl v takovém případě povinen hříšníka k biskupovi nebo k apoštolské stolici. Výjimkou byly umírající osoby, u nichž kněz mohl bez obav z narušení pravomoci papeže či biskupa absoluci udělit, což je naznačeno v pražských provinciálních statutech z roku 1349.⁵¹ Soupis hříchů rezervovaných biskupovi, který se formoval v 13. století a ve stoletích následujících, se v jednotlivých církevních provinciích a diecézích odlišoval.⁵² Výčet záležitostí vyhrazených k absoluci biskupovi podávají mohučská provinciální statuta z roku 1244 v článku IV. *De penitentia* a následně

Study on the Kłodzko Monastery of Canons Regular of St. Augustine in the Pre-Hussite Period, Canonici regulares sancti Augustini, vol. 1, Brno 2018, s. 48–49. Znění listiny viz *Diplomatarium monasterii Glacensis canonicorum regularium sancti Augustini ab anno 1350 usque ad annum 1381*, edd. KRAFL, Pavel – BLECHOVÁ, Lenka, coop. SEDLÁČEK, Petr, Canonici regulares sancti Augustini, vol. 2, Brno 2018, s. 65–69, č. 13.

⁴⁶ GOERING, J., *The Internal Forum*, s. 387.

⁴⁷ *Pražské synody a koncily*, s. 161, č. 13/82.

⁴⁸ KRAFL, P., *Synody a statuta*, s. 311–313, č. A.IV/18 (1349); s. 355–356, č. A.VI/43 (1413).

⁴⁹ KRAFL, P. *Privilegium Arnošta z Pardubic z roku 1357 pro klášter Panny Marie v Kladsku*, *Revue církevního práva* 2017, 3 (68), s. 31–32.

⁵⁰ *Roudnická statuta. Zvyklosti augustiniánské kanonie v Roudnici nad Labem (komentovaná edice a překlad)*, ed. EBERSONOVÁ, Adéla, Dolní Břežany 2021, s. 133–134.

⁵¹ *Pražské synody a koncily*, s. 158, č. 13/79.

⁵² GOERING, J., *The Internal Forum*, s. 399–400.

provinciální statuta z roku 1310.⁵³ Synodální legislativa pražské církevní provincie výčty biskupských rezervátů neobsahuje.⁵⁴ Nicméně Arnošt z Pardubic v článku č. 79 svých provinciálních statut z roku 1349 odkazuje na traktát Tomáše z Hibernie *De tribus punctis religionis*, kde je výčet záležitostí vyhrazených biskupovi a papeži podán. Tento traktát měl mít dle jeho nařízení k dispozici každý farář.⁵⁵ Formulářová sbírka Arnošta z Pardubic *Cancellaria Arnesti* obsahuje písemnost, kterou pražský arcibiskup nespécifickému klášteru umožnil udělovat při zpovědi absoluci též v záležitostech vyhrazených jemu.⁵⁶

Povinnost absoluce nejtěžších zločinů ze strany nejvyššího pontifika se vyvinul z původního zvyku posílat obzvláště těžké hříšníky k papeži. Důležitým úřadem při papežské kurii se tak stala papežská penitenciárie, *Sacra Poenitentiarie Apostolica*, do jejíž kompetence penitenciální záležitosti spadaly. Papeži náležela mimo jiné absoluce osob, které napadly klerika, žhářů, kteří vypálili kostel či hřbitov, pachatelů loupežného přepadení kostela, osob stýkajících se s osobami exkomunikovanými papežskou mocí a jiných hříchů. Během 13. a 14. století se výčet rezervovaných zločinů rozšířil na přibližně třicet.⁵⁷

Na dodržování povinností, včetně závazků týkajících se zpovědi, dohlíželi arcijáhni nebo biskupové při vizitaci. Vizitační interrogatorium z pražské diecéze z přelomu 13. a 14. století požaduje ověřit, zda kněží z kostela neudělují rozřešení v záležitostech vyhrazených biskupovi a papeži. Původce interrogatoria

⁵³ SCHANNAT, J. F. – HARTZHEIM, J., *Concilia Germaniae*, III., p. 572–573; IV., p. 221–222.

⁵⁴ Srov. *Pražské synody a koncily*, o.c.; KRAFL, P., *Synody a statuta*, o.c. – Nahlédneme-li do sousedních diecézí, pak lze výčet biskupských rezervátů nalézt například ve vratislavských diecézních statutech, v sousedních diecézích Uher a Polska byl výčet podán též prostřednictvím legátských statut vyhlášených pro obě země roku 1279 v Budíně. SAWICKI, Jakub, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, X., Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 457–458; KRAFL, P., *Zpověď v budínských legátských statutech z roku 1279*, Theologická revue 90, 2019, 3, s. 389.

⁵⁵ *Pražské synody a koncily*, s. 158, č. 13/79; s. 119, č. 13/1. Příslušná pasáž traktátu viz DUDÍK, Beda, *Statuten des ersten Prager Provincial-Concils vom 11. und 12. November 1349. Im Anhang: Tractatus De tribus punctis essentialibus christianae religionis von Thomas de Hibernia aus dem J. 1316. Nach Handschriften und mit Unterstützung des Mähr. Landesausschusses*, Brünn 1872, s. 110–112.

⁵⁶ TADRA, Ferdinand, *Cancellaria Arnesti. Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs Arnest von Pardubic nach einer Handschrift der k. k. Universitäts-Bibliothek zu Prag*, Archiv für österreichische Geschichte 61, 1880, s. 491, č. XIII/3.

⁵⁷ GÖLLER, Emil, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, I. *Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.*, 1. *Darstellung*, Rom 1907, s. 75–85; *Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526*, ed. RISBERG, Sara, introd. SALONEN, Kirsi, Stockholm 2008, s. 8–63; POŘÍZKA, A., *Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Středověká papežská penitenciárie opět v centru pozornosti*, *Mediaevalia historica Bohemica* 8, 2001, s. 99–103; SCHMUGGE, Ludwig – HERSPERGER, Patrick – WIGGENHAUSER, Béatrice, *Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464)*, Tübingen 1996, s. 8–11.

dále zajímalo, zda farář nepohřbívá na farním hřbitově osoby, které před smrtí nevykonaly zpověď a byly ve smrtelném hříchu. Vedle toho je připojen obecný dotaz na zpověď a pokání a zda farář někoho ohledně svátostí nezanedbává.⁵⁸ Vizitační interrogatorium z pražské arcidiecéze nadepsané *Modus inquirendi seu visitandi*, které patrně pochází z doby předhusitské, ve svém posledním článku požaduje zjistit, zda farář nevybírá poplatky za svátosti, včetně zpovědi.⁵⁹ Vizitační interrogatorium arcijáhna z Moravy z první poloviny 15. století obsahuje dotaz na to, zda farář zve své farníky ke zpovědi.⁶⁰ Případy nedodržování pravidel týkajících se zpovědi zaznamenává vizitační protokol pražského arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379–1382.⁶¹

Církev poskytovala vedle svátosti pokání prominutí časných trestů za spáchané hříchy prostřednictvím odpustků.⁶² Odpustky vznikly v první polovině 11. století a představovaly zvláštní formu pokání. Čtyřicetidenní odpustek zprošťoval od trestu za hříchy, který představoval čtyřicet dnů pokání na pozemském světě nebo o tento čas zkracoval pobyt v očištcí. Pro 13. století lze v souvislosti s českými zeměmi vzpomenout odpustky vydané papežem Inocencem IV. (1243–1254). V období do poloviny 14. století byli nejčastějšími příjemci papežských odpustkových listin kláštery dominikánů, cisterciáků a benediktinů. Odpustkové listiny umožňovaly klášterům udělovat odpustky těm, kteří navštíví klášterní kostel a zúčastní se celebrowané mše v určené svátky, často se jednalo svátky dedikace a patrocinia. Dále se mohly udělovat odpustky těm, kteří přiložili ruku k dílu při stavbě kostela, a někdy těm, kteří poskytli kostelu finanční obnos nebo milodary.⁶³ Emise papežských odpustkových listin adresovaných církevním institucím z českých zemí kulminuje za papeže Bonifáce IX. (1389–1404), kdy do pražské a litomyšlské diecéze směřovalo devadesát a do olomoucké diecéze osmadvacet listin. Na dvacet procent všech listin tohoto papeže určených pro církevní instituce

⁵⁸ HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, *Česká vizitační interrogatoria do počátku 15. století*, Československý časopis historický 16, 1968, s. 95, č. IV/12, IV/27; s. 96, č. IV/45.

⁵⁹ HLEDÍKOVÁ, Z., *Česká vizitační interrogatoria*, s. 93, č. II/13d.

⁶⁰ KRAFL, P., *Vizitační interrogatorium z olomouckého kodexu M II 130. Edice pramene*, in: *Querite primum regnum Dei. Sborník příspěvků k počtě Jany Nechutové*, Brno 2006, s. 504.

⁶¹ *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, edd. HLAVÁČEK, Ivan – HLEDÍKOVÁ, Zdeňka, Praha 1973, podle rejstříku s. 528.

⁶² K odpustkům PAULUS, Nikolaus, *Geschichte des Ablasses in Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, III., Paderborn 1923; IDEM, *Indulgences As A Social Factor In The Middle Ages*, Honolulu 2001.

⁶³ HRDINA, Jan, *Papežské odpustkové listiny pro duchovenské instituce pražské a olomoucké diecéze (1197–1342)*, in: *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, red. Hlaváček, Ivan – Hrdina, Jan, Praha 1998, s. 205–206, 215–217.

české církevní provincie směřovalo do pražské aglomerace včetně blízkého okolí zahrnujícího břevnovský a zbraslavský klášter.⁶⁴

Odpustkové listiny pro kláštery vydávali i biskupové, včetně biskupů z cizích diecézí.⁶⁵ Příležitostí byla například legátská synoda ve Würzburgu z roku 1287, kde přítomní biskupové vydali jednotlivě nebo po menších skupinách celou řadu odpustkových listin pro různé kláštery včetně českých.⁶⁶ Podobně i odpustkové listiny od diecézního biskupa přispívaly k návštěvnosti kláštera, například kladský klášter řeholních kanovníků sv. Augustina za pět desetiletí obdržel pět listin od tří pražských arcibiskupů, totiž od Jana Očka z Vlašimi, Jana z Jenštejna a především od Zbyňka Zajíce z Házmburka.⁶⁷ Formulářová sbírka pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic obsahuje texty jedenácti odpustkových listin pro kláštery, kostely a špitály.⁶⁸

Udělování odpustků normativně upravuje článek č. 81 *De indulgentiis et penitentiis* provinciálních statut Arnošta z Pardubic z roku 1349. Arcibiskup zakazuje zveřejňovat v kostelích a v kláštorech odpustkové listiny vydané papežem nebo cizími biskupy bez toho, že by byly prověřeny a byla potvrzena jejich hodnověrnost biskupskou písemností (*diocesani litterae patentes*). Zdůvodňuje to tím, že v různých kostelích a místech kolují odpustky se jménem papeže či neznámých biskupů, které jsou podezřelé jako falsifikáty. Nakonec se vydavatel statut v článku vyjadřuje k lidem, kteří konají pokání veřejně. Nemají si od plebánů dostávat svědecké listiny o svém pokání, které vykonávají anebo v plnosti nebo zčásti vykonali.⁶⁹ O odpustcích pojednává mimo jiné i traktát Tomáše z Hibernie *De tribus punctis religionis* doporučený Arnoštem z Pardubic všem farářům pražské církevní provincie.⁷⁰ Desetidenní odpustek uděluje ve svých statutech z roku 1287 papežský legát Jan Boccamazza osobám, které konají pokání, doprovázejí kněze přinášejícího svátost oltářní nemocnému, a při modlitbách Otčenáš a Zdravas Maria pokleknou.⁷¹

⁶⁴ HRDINA, J., *Relikvie, odpustky, poutní adznaky. Čtyři kapitoly z náboženského života lucemburské Prahy, Praha–Dolní Břežany 2017*, s. 64–65.

⁶⁵ Srov. PAULUS, N., *Geschichte*, III., s. 226–230.

⁶⁶ KRAFL, P., *Dvě studie k synodálnímu zákonodárství (Würzburg 1287, Kališ 1420)*, *Ius canonicum medii aevi*, sv. 2, Nitra 2021, s. 18–20; IDEM, *Würzburg legatine statutes of 1287 and the Kingdom of Bohemia*, *Temas Medievales* 29, 2021, 2, s. 7–9.

⁶⁷ KRAFL, P., *Ecclesia*, s. 131–142.

⁶⁸ TADRA, F., *Cancellaria Arnesti*, s. 479–485, č. XI/1–11.

⁶⁹ *Pražské synody a koncily*, s. 160–161, č. 81.

⁷⁰ DUDÍK, B., *Statuten*, s. 103–106.

⁷¹ KRAFL, P., *Dvě studie*, s. 24; IDEM, *Würzburg legatine statutes*, s. 11.

Učením o svátosti pokání za zabývali i reformní teologové Husovské orientace. Jan Hus se pokáním zabýval ve svém díle *Super IV Sententiarum*. Vycházel z výroků svatých Otců, pramenem mu byl též *Tractatus de penitencia* Graciánova dekretu. Shoduje se s obecným pojetím pokání, které se skládá z lítosti, zpovědi a zadostiučinění. Odmítá jakékoliv dary knězi za zpověď. V souladu s dobovou teologií zdůrazňuje zhodnocení okolností, za nichž ke hříchu došlo („okolky hříecha“). Štěpán z Pálče odmítal Husův názor, že sama lítost stačí ke spáse a dále že kněz kajcíníkovi pouze oznamuje odpuštění hříchů, tedy, že je sám neodpouští, protože je odpouští sám Bůh. Se zpovědí souvisí i Husovo odmítnutí papežských odpustků. Jakoubek ze Stříbra kriticky komentuje ušní zpověď bez skutečné lítosti nad hříchy jako neupřímné pokání. Jakoubek varuje před zpovědníky, kteří nejsou mravně způsobilí pro tento úkon. Jmenovaní nedospěli k odmítnutí institutu zpovědi.⁷²

IV. Penitenciální příručky cizího původu

Knihovny v České republice skýtají poměrně velké bohatství rukopisů s opisy evropských penitenciálních příruček, od nejznámějších a nejvýznamnějších děl až po ty méně známé a v menší míře využívané. Odhlédneme-li od pozdějších importů, jsou dokladem o širokém využívání penitenciální literatury teology a zpovědníky v českých zemích ve středověku.

Nemnoho penitenciálů známe z nejstaršího období sahajícího do počátku 13. století. Nejstarší prací je *Summa ad iniungendam poenitentiam* od Ricarda (Pseudo-Prepositinus). Vznikla na počátku 13. století. Její opis se nachází na zámku v Kynžvartě.⁷³ Jediný opis uložený dnes v Národní knihovně v Praze je dochován v případě spisu *Poenitentiale (Liber poenitentialis)* Roberta z Flamborough, prvního právnicky koncipovaného díla o zpovědi a pokání.⁷⁴ Oproti tomu výrazného rozšíření doznalo *Poenitentiale* od Thomase Chobhama, které bylo nalezeno v celkem devětatřiceti středověkých rukopisech,⁷⁵ a Odon de Cheriton, které se nachází ve třinácti rukopisech. Největší soustředění textů obou uvedených autorů je v rukopisech pražské metropolitní kapituly.⁷⁶ Penitenciál, který někdy v letech 1219–1221 sepsal Paulus Ungarus, a který je výrazně ovlivněn právem, je v českých knihovnách přítomen v osmi rukopisech.⁷⁷ V sedmi rukopisech je v České republi-

⁷² KEJŘ, J., *Teaching*, s. 89–96; IDEM, *Z počátků*, s. 49–54.

⁷³ KEJŘ, J., *Summae*, s. 38.

⁷⁴ Ibidem, s. 39–40. – von SCHULTE, Johannes Friedrich, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, I., Stuttgart 1875, s. 208–210; MUZZARELLI, M.G., *Penitenze*, s. 62, 69.

⁷⁵ KEJŘ, J., *Summae*, s. 40–44. – MUZZARELLI, M.G., *Penitenze*, s. 69.

⁷⁶ KEJŘ, J., *Summae*, s. 44–45.

⁷⁷ Ibidem, s. 47–48. – MICHAUD-QUANTIN, P. *Sommes*, s. 24–26.

ce dochován penitenciál Konráda z Hörteru (Conradus Theutonicus). Výraznějšího rozšíření se dočkal veršovaný penitenciál mylně připisovaný Petrovi z Blois (Petrus Blesensis). Jedná se o sedmáct rukopisů, sedm z nich je opět v knihovně pražské metropolitní kapituly.⁷⁸

Druhá vývojová etapa penitenciálních příruček se počíná vznikem vrcholného díla významného právníka Rajmunda z Peñafortu *Summa de casibus poenitentiae*, kterou autor sepsal někdy před rokem 1234.⁷⁹ Význam díla se odráží i v jeho dochování v českých knihovnách, kde se nachází dvanáct rukopisů s jejím textem a osm rukopisů s výtahy a fragmenty z textu.⁸⁰ Devět rukopisů, z toho tři v knihovně olomoucké kapituly, lze nalézt v případě *Liber poenitentialis* portugalského kanonisty Ioannese de Deo.⁸¹ Značné popularity došla veršovaná skladba *Summula de Summa Raymundi* od blíže neurčeného Adama. Jedná se o devatenáct opisů v různých variantách, z toho šest v knihovně pražské metropolitní kapituly. Pařížský biskup Vilém z Auvergne (Guilelmus de Alvernia) sepsal dva penitenciály, větší traktát se dochoval v jednom opise, menší traktát *De confessione* je přítomen v českých knihovnách v pěti opisech.⁸²

Summa de iuris minority Monalda de Capodistria je nalézá ve dvou úplných opisech v rukopisech a v jednom neúplném opise.⁸³ Vedle toho je známo dílo neznámého autora, které je silně závislé na Monaldovi. Vzniklo v 13. století a nachází se v rukopise knihovny benediktinského kláštera v Rajhradě. Známo je pod označením *Tabula iuris*. Jako autor je uveden rajhradský probošt Jan, což se ovšem nepodařilo potvrdit.⁸⁴ Roli penitenciálu zaujal titul *De poenitentiis et remissionibus* kardinála Jindřicha ze Segusia (Hostiensis), jež se těšil velkému respektu a úctě. V České republice je dochován v šesti rukopisech, tři z nich se nalézají v knihovně metropolitní kapituly v Praze.⁸⁵ Zpracování Summy Jindřicha z Merserburgu pod názvem *Casus ad Summam Henrici de Merserburg*, jejíž autorem byl zřejmě Henricus de Barben, lze nalézt v České republice v pěti rukopisech.⁸⁶

⁷⁸ KEJŘ, J., *Summae*, s. 47–52.

⁷⁹ MICHAUD-QUANTIN, P. *Sommes*, s. 35–42; MUZZARELLI, M.G., *Penitenze*, s. 79.

⁸⁰ KEJŘ, J., *Summae*, s. 58–62.

⁸¹ Ibidem, s. 62–63. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 102; MICHAUD-QUANTIN, P. *Sommes*, s. 26–27.

⁸² KEJŘ, J., *Summae*, s. 63–68.

⁸³ Ibidem, s. 69–70. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 414–418; MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 42.

⁸⁴ KEJŘ, J., *Výbor*, s. 271–272; IDEM, *Summae*, s. 69; OTT, Emil, *Die Tabula iuris der Klosterbibliothek zu Raygern. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechtes im 13. Jahrhundert*, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, sv. 117, č. 4, Wien 1888.

⁸⁵ KEJŘ, J., *Summae*, s. 70–71. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 128–129.

⁸⁶ KEJŘ, J., *Summae*, s. 72–73.

Summa confessorum Jana z Freiburgu (Iohannes de Friburgo) je známa ve své původní podobě z 80. let 13. století ze čtyř rukopisů. Poslední penitenciální spis Jana z Freiburgu známý jako *Confessionale* je dochován v deseti rukopisech.⁸⁷ Dílo, které svým charakterem se pohybuje mezi zpovědní příručkou a velmi stručným manuálem kanonického práva pro potřeby duchovního, zanechal po sobě Berengarius Fredoli. I to doznalo většího rozšíření, známe šest rukopisů.⁸⁸ Výrazný vliv mělo dílo francouzského minority Jeana Rigauda (Iohannes Rigandus) s názvem *Formula confessionum*. Celkem devět rukopisů se nachází mimo jiné v olomoucké kapitulní knihovně, knihovně pražské metropolitní kapituly, děkanské knihovně v Rokycanech a knihovně kláštera cisterciáků ve Vyšším Brodě.⁸⁹ Další významné dílo sepsal Astesanus de Asti (*Summa Atestana*), v knihovnách v České republice je doloženo v deseti rukopisech. Tři z nich se nalézají v knihovně metropolitní kapituly v Praze.⁹⁰

Třetí periodu začíná roku 1338 Bartholomaeus de Sancto Concordio sepsáním díla *Summa Pisana*, které je poslední velkou prací se systematickým výkladem veškerých otázek. V českých knihovnách se dochoval v sedmatřiceti opisech.⁹¹ Pro svoji všestrannost si oblibu získala příručka, kterou sepsal Henricus Langenstein de Hassia, známe pět rukopisů s tímto dílem v knihovnách v České republice.⁹² Spíše povahu teologického díla má *Liber de fructibus poenitentiae (Summa aurea)*, v českém prostředí se jeho všeobecná obliba odrazila v podobě sedmi dochovaných rukopisů, z nichž dva patří pražské metropolitní kapitule.⁹³

U mnohých penitenciálních příruček nebyl určen autor. Anonymní dílo původem ze střední Evropy rozšířené pod různými názvy (*Summa confessionis, Tractatus de confessione, Instructio pro confessariis*) s incipitem *Confessor citra confitentem* nalezneme v osmi rukopisech. Dva z nich jsou uloženy v knihovně pražské metropolitní kapituly.⁹⁴ Další anonymní text rozšířený pod názvem *Medela (Medicina) animae vulneratae* obsahuje rady, jak se má zpovědník při zpovědi chovat k příslušníkům různých stavů. Z České republiky známe šest rukopisů.⁹⁵

⁸⁷ Ibidem, s. 73–76. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 419–423; MUZZARELLI, M.G., *Penitenze*, s. 80.

⁸⁸ KEJŘ, J., *Summae*, s. 79–80. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 50–51.

⁸⁹ KEJŘ, J., *Summae*, s. 84–85. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 56–57.

⁹⁰ KEJŘ, J., *Summae*, s. 85–86. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 425–427; MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 57–60.

⁹¹ KEJŘ, J., *Summae*, s. 90–93. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 60–61.

⁹² KEJŘ, J., *Summae*, s. 96–97. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 77–78.

⁹³ KEJŘ, J., *Summae*, s. 101–102.

⁹⁴ Ibidem, s. 103.

⁹⁵ Ibidem, s. 105. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 92.

Otázce vyznání při zpovědi věnoval dvě práce proslulý teolog a kancléř pařížské univerzity Jean Gerson. Obě se nacházejí v českých knihovnách. Dílo *De modo audiendi confessiones (De eruditione confessorum)* nalézáme ve čtyřech rukopisech, která se nacházejí v premonstrátském klášteře na Strahově, v knihovně olomoucké kapituly, v knihovně pražské metropolitní kapituly a v mikulovské dietrichštejnské knihovně, která je deponována do Moravské zemské knihovny v Brně.⁹⁶ V různých pražských knihovnách jsou uloženy dvě práce benediktina Ondřeje z Escobaru (Andreas de Escobar). Rozsáhlejší spis *Lumen confessorum* je znám z pěti rukopisů.⁹⁷

Dochovalo se několik penitenciálních děl profesora vídeňské univerzity Mikuláše z Dinkelsbühlu.⁹⁸ Značného rozšíření doznala jeho práce z let 1420–1421 *De tribus partibus poenitentiae* s incipitem *Ecce hunc tempus acceptabile*. Jedná se o celkem jedenáct rukopisů, dva kodexy jsou v olomoucké kapitulní knihovně a jeden v knihovně pražské metropolitní kapituly, ostatní v novověkých sbírkách rukopisů veřejných knihoven v Praze, v Olomouci a v Opavě.⁹⁹ Iohannes Nider, který se účastnil vyjednávání bazilejského koncilu s husity, je autorem penitenciální příručky *Manuale confessorum*. Příručka začíná incipitem *Quoniam iuxta beatum Gregorium*. V českých knihovnách byla nalezena v šesti rukopisech, z nichž dva se nacházejí v olomoucké knihovně, zbylé rukopisy ve veřejných knihovnách v Praze a v Olomouci.¹⁰⁰

Kromě těchto nejvýznamnějších penitenciálních příruček je v českém kodikologickém materiálu dochována celá řada dalších významných i méně významných děl ze západní Evropy, které jsou zastoupeny jedním až třemi středověkými opisy.¹⁰¹ Přítomnost četných opisů penitenciálních příruček dokládají také středověké soupisy knihoven z Čech a Moravy, a to knihoven klášterních, kapitulních, farních, kněžských a též knihoven univerzitních kolejí.¹⁰²

V. Penitenciální příručky domácího původu

Vedle penitenciálních příruček, které byly přebírány ze západní Evropy, vznikaly i domácí práce, z nichž některé doznaly významného ohlasu a rozšíření.

⁹⁶ KEJŘ, J., *Summae*, s. 109–110. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 80–83.

⁹⁷ KEJŘ, J., *Summae*, s. 110–111. – von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 439–441; MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 71–72.

⁹⁸ MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 77–78; von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 399.

⁹⁹ KEJŘ, J., *Summae*, s. 111–113.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 113. – MICHAUD-QUANTIN, P., *Sommes*, s. 78–79.

¹⁰¹ Srov. KEJŘ, J., *Summae*, s. 38–118.

¹⁰² KEJŘ, J., *Prameny a literatura kanonického práva ve středověkých soupisech knihoven v českých zemích*, Studie o rukopisech 24, 1985, s. 58–64.

Olomoucký biskup Robert je autorem příručky *Summa confessorum* s incipitem *Cum sit ars arcium regimen animarum, expedit omnibus, quibus animarum cura concessa est*. Robert dílo zpracoval po 4. lateránském koncilu, dokončeno bylo někdy před vydáním papežského zákoníku Liber extra, která byla promulgována roku 1234. Je to nejstarší latinská literární památka na Moravě. Tři rukopisy jsou dochovány u varianty s incipitem *Cum sit ars*. V Praze je uložen rukopis původem z Admon-tu, další jsou v Heiligenkreuzu, Mnichově a Schläglu. Více rozšířeny jsou opisy s variantou nazvanou *De decem preceptis*, která figuruje v osmnácti známých rukopisech.¹⁰³

Mezi významné právníky z Čech a autory penitenciálních a pastoračních příru-ček patřil Heřman z Prahy. Na konci 13. století studoval práva na univerzitě v Bolo-ni, kde dosáhl titulu doktora dekretů. Působil jako papežský auditor, tedy soudce papežského soudu Rota Romana.¹⁰⁴ Heřman z Prahy je autorem dvou s ohledem na zpověď důležitých spisů: *Summula de concordantia scriptorum theoloycorum et iudiciorum* a nakonec *Opusculum de casibus reservatis*. Summula a Opusculum vznikly patrně za Heřmanova pobytu v Avignonu mezi léty 1333–1338. Obě práce jsou dochovány v jednom opise v rukopisech Vatikánské knihovny pod signatura-mi 1016 (Opusculum) a 2672 (Summula).¹⁰⁵ *Summula de concordantia scriptorum theoloycorum et iudiciorum* pojednává o sedmero svátostech. Autor se opírá zejména o Tomáše Akvinského a o Richarda z Middletonu. Spis obsahuje abecední věcný rejstřík. Ve spisu se lze setkat s četnými reminiscencemi na české prostře-dí.¹⁰⁶ *Opusculum de casibus reservatis* představuje rozsáhlé dílo, které zabírá celý rukopis o 262 foliích. Obsahuje rozsáhlý věcný rejstřík. Na spisu Opusculum začal zřejmě pracovat ještě jako boloňský bakalář někdy na přelomu 13. a 14. století. Shromáždil materii vybraných normativních textů partikulárního práva církevního některých středoevropských církevních provincií a diecézí (včetně legátských statut) z poslední třetiny 13. století a z počátku 14. století. Kromě toho jsou reflektována akta viennského koncilu z let 1311-1312. Spis obsahuje odkazy na pražskou synodu z roku 1308. Výklad je opatřen aparátem s normativními texty.¹⁰⁷

Jedním z prvních dvou profesorů práv na Pražské univerzitě byl Štěpán z Roud-

¹⁰³ KEJŘ, J., *Summae*, s. 52–56; KADLEC, Jaroslav, *Literární činnost biskupa Roberta Olomouckého*, Studie o rukopisech 14, 1975, s. 73–77; KEJŘ, J., *Výbor*, s. 270–271; KRAFL, P., *Dějiny*, s. 267–268; HLINKA, Vít, *Olomoucký biskup Robert*, in: Cisterciáci na Moravě. Sborník k 800. výročí příchodu cisterciáků na Moravu a počátek Velehradu, red. Pojsl, Miloslav, Olomouc 2006, s. 90, pozn. 60; s. 91.

¹⁰⁴ HLEDÍKOVÁ, Z., *Počátky*, s. 75–92; *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biogra-phisches Lexikon*, red. GATZ, Erwin, Berlin 2001, s. 183; KRAFL, P., *Dějiny*, s. 268–269.

¹⁰⁵ HLEDÍKOVÁ, Z., *Počátky*, s. 81, 84; BRINKTRINE, J., *Hermann von Prag*, s. 358.

¹⁰⁶ HLEDÍKOVÁ, Z., *Počátky*, s. 89–91; BRINKTRINE, J., *Hermann von Prag*, s. 359–366.

¹⁰⁷ HLEDÍKOVÁ, Z., *Počátky*, s. 84–89; BRINKTRINE, J., *Hermann von Prag*, s. 366–374.

nice (nebo také Štěpán z Uherčic). Kanonické právo studoval v Perugii. Působil jako generální vikář pražského arcibiskupství (1346–1358), prováděl vizitace celé řady církevních institucí v obou českých diecézích. Zanechal po sobě penitenciální a pastorální příručku *Quaestiunculae*. Práce je sestavena jako soubor odpovědí na otázky. Autor se opírá o dobré znalosti kanonického práva, záměrem je v podstatě zprostředkovat duchovním znalosti o právu. Dílo se člení na dvě části, z nichž první obsahuje otázky týkající se svátostí, trestního práva, morálně pastoračních problémů a liturgie. Druhá část *Quaestiunculí* řeší otázky finanční a obchodní. Je ovlivněna zejména penitenciály *Summa confessorum Astesana* z Asty, *Summa aurea* od kardinála Jindřicha ze Segusia (Hostiensis) a *Summa de poenitentia Rajmunda* z Peñafortu, provinciálními statuty pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic z roku 1349, a pochopitelně Graciánovým dekretem a *Liber extra*.¹⁰⁸ V Čechách jsou dnes *Quaestiunculae* dochovány ve dvaceti opisech v rukopisech, deset z nich se dnes nachází v knihovnách v Praze, sedm v Brně, tři v Olomouci, po jednom rukopise je v Mikulově a v Chomutově. Z deseti pražských kodexů je jich pět uloženo v knihovně pražské metropolitní kapituly. O oblíbě příručky svědčí i její rozšíření za hranice Čech, kodexy s jejím opisem jsou přítomny v Cambridgi, Gdaňsku, Göttingu, Krakově, Lipsku, Mnichově, Pelplinu, Vídni, Vratislavi a ve Zwetllu.¹⁰⁹

Osmadvacet rukopisů dochovaných v Čechách potvrzuje velký respekt, jemuž se v Čechách těšil penitenciál polského teologa Matouše z Krakova *De puritate conscientiae (Speculum puritatis et munditiae)*. V Čechách se dochoval v knihovnách v Praze (osmnáct kodexů, z toho sedm v knihovně pražské metropolitní kapituly), v Olomouci (šest kodexů, z toho čtyři v knihovně olomoucké katedrální kapituly), v Opavě (dva kodexy), Třeboni a ve Vyšším Brodě (po jednom kodexu). Příručka se rozšířila též po střední Evropě i mimo ni, jak dokládají opisy dochované v celé řadě knihoven, za všechny jmenujme alespoň Gdaňsk (osm kodexů), Kórník (čtyři), Melk (pět), Mnichov (třináct), Trevír (pět), Vídeň (šest), Vratislav (jede-

¹⁰⁸ Edice *Quaestiunculí* viz Rostislav ZELENÝ, *The Quaestiunculae of Stephan of Roudnice*, reprint z Apollinaris 1965, Roma 1966. Srov. SVOBODA, Jiří, *Stefano di Roudnice. Studio storico-giuridico delle Quaestiunculae*, PUL – Theses ad Doctoratum in Iure Canonico, Roma 2000, k osobě autora s. 55–70, rozbor příručky s. 71–255; stručně IDEM, *Štěpán z Roudnice a jeho Quaestiunculae*, in: *Sacri canones servandi sunt. Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV*, red. Krafl, Pavel, *Práce Historického ústavu AV ČR, řada C Miscellanea*, sv. 19, Praha 2008, s. 379–384; ZELENÝ, Rostislav – KADLEC, Jaroslav, *Učitelé právnické fakulty a právnické univerzity pražské v době předhusitské (1349–1419)*, *Acta Universitatis Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, 18, 1978, s. 68–70; KADLEC, J., *Literární činnost roudnických augustiniánských kanovníků*, in: *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. dr. Zdeňky Hledíkové*, red. Hlaváček, Ivan – Hrdina, Jan, Praha 1998, s. 221; KEJŘ, J., *Výbor*, s. 272–274; von SCHULTE, J. F., *Geschichte*, II., s. 431.

¹⁰⁹ KEJŘ, J., *Summae*, s. 94–95; IDEM, *Díla pražských mistrů*, s. 122–123.

náct), Würzburg (pět), Wolfenbütel (čtyři), instituce ve více než čtyřiceti dalších lokalitách uchovávají po jednom až třech kodexech. Dílo bylo napsáno před rokem 1390, vzniklo v době působení Matouše z Krakova na pražské univerzitě. Spis se zaměřuje na morální aspekty zpovědi, právní aspekty jsou potlačeny. Cílem autora příručky bylo přivést hříšníka ke stavu, jež lze označit jako *puritas conscientiae*, tedy k čistotě svědomí.¹¹⁰

Jednu z rozšířených penitenciálních příruček sepsal Štěpán z Kolína. Autor působil na Pražské univerzitě, byl učitelem M. Jana Husa.¹¹¹ Příručku s názvem *Libellus de poenitentia* sepsal nejspíše v posledních letech 14. století. Skládá se ze tří menších traktátů. První traktát se počíná výkladem o původu hříchu a o následcích hříchu, Štěpán z Kolína v něm vysvětluje, proč se má člověk vystříhat hříchu, charakterizuje pravé pokání a zdůrazňuje, že je nařízeno Bohem a církví. Pojednává o rozdílu mezi běžným hříchem a smrtelným hříchem. Hlavní část díla tvoří druhý traktát, který obsahuje rozsáhlý výklad o zpovědi v užším slova smyslu. Připojen je návod pro kněze, jak si mají při zpovědi počínat. Čtenář dále dozvídá, komu a jak se má zpovídat, kdy je třeba zpověď zopakovat, pojednává o okolnostech hříchu, o exkomunikaci, o deseti přikázáních, o sedmero svátostech, o sedmi skutcích milosrdenství, o sedmi darech Ducha svatého, o osmero blahoslavenstvích, a o hříších. Třetí traktát pojednává o zadostiučinění. Autor vysvětluje, že kněz může udílet pokání podle svého uvážení, pojednává o odpustcích a podává veršovaný výčet hříchů vyhrazených k absoliuci papeži.¹¹²

Četné citace význačných teologických autorit, antických filozofů a kanonicko-právních autorit v *Libellus de poenitentia* svědčí o erudici Štěpána z Kolína. Zmíněni jsou sv. Ambrož, sv. Jeromým, sv. Augustin, sv. Řehoř Veliký, Basilos Veliký, Jan Zlatoústý, Isidor ze Sevilly, Haymo z Halberstadtu, sv. Bernard, Hugo ze Svatého

¹¹⁰ KEJŘ, J., *Summae*, s. 97–100, přehled rukopisů dochovaných v České republice s. 98–99; TŘÍŠKA, Josef, *Literární činnost předhusitské univerzity*, Sběrka pramenů a příruček k dějinám Univerzity Karlovy, sv. 5, Praha 1967, s. 120; KEJŘ, J., *Výbor*, s. 274–276; *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotycząca spowiedzi i komunii*, edd. Seńko, Władysław – Szafranski, Adam Ludwik, Warszawa 1974, s. 235–292, přehled rukopisů dochovaných v Evropě s. 238–247, edice s. 248–292. – K osobě Matouše z Krakova TŘÍŠKA, J., *Literární činnost*, s. 117–120; KRZYŻANIAKOWA, Jadwiga, *Mateusz z Krakowa. Działalność w Pradze w latach 1355–1394*, Roczniki Historyczne 29, 1963, s. 9–15, o působení v Praze s. 29–50; *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica*, s. 9–232, k životu a působení s. 15–45, k literární činnosti s. 46–56, 68–137, o Matoušově pojetí zpovědi a svátosti oltářní s. 149–201; KRZYŻANIAKOWA, J., *Profesorowie krakowscy na uniwersytecie w Pradze – ich mistrzowie i koledzy*, in: Cracovia – Polonia – Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyzomskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej, Kraków 1995, s. 508–509.

¹¹¹ K jeho osobě TŘÍŠKA, J., *Literární činnost*, s. 93–94, č. 6; ODLOŽILÍK, Otakar, *M. Štěpán z Kolína*, Husitský archiv, sv. 1, Praha 1924, s. 3–23. O teologických názorech, ibidem, s. 24–45.

¹¹² K obsahu penitenciální příručky ODLOŽILÍK, O., *M. Štěpán z Kolína*, s. 10–16. – K rukopisnému dochování v České republice KEJŘ, J., *Summae*, s. 107; IDEM, *Výbor*, s. 277.

Viktora, Richard ze Svatého Viktora, sv. Anselm, Albert Veliký, Ramon Llull, Tomáš Akvinský, Graciánův dekret, Henricus de Segusia (Hostiensis), Ioannes Andreae, Platon, Aristoteles.¹¹³ Obsah odpovídá katolickému pojetí učení o svátosti pokání. Latinské dílo se dochovalo v osmi kodexech, pět z nich je v Praze, po jednom jsou v Brně, Chomutově na Karlštejně. Neznámý autor dílo přeložil do němčiny, ve čtyřech kodexech se nacházejí vedle sebe latinská a německá verze textu, v jednom pražském kodexu je toliko německá verze (v pořadí devátý kodex s textem penitenciální příručky).¹¹⁴

Jinou penitenciální příručku, dochovanou ve zlomku a nadepsanou *Tractatus casuum per gloriosum magistrum Zanderum ad eruditionem silicium compositus et collectus*, zřejmě vytvořil oficiál olomouckého biskupství Sander Rambow (1373–1380). Jak se prozatím soudí, jedná se o kompilaci postavenou na Quaestiunculích.¹¹⁵ V jednom opise je doložen spis betlémského kazatele Václava z Dráchova *De confessione*. Text je uveden incipitem ve znění *Si confiteamur peccata nostra*. Autor patřil mezi umírněné husity, nicméně dílo plně odpovídá církevním zásadám o zpovědi a pokání a ve velké míře se odkazuje na kanonické právo. Tím se odlišuje od jiných spisů husitských teologů.¹¹⁶ Ze spisů českého původu je třeba ještě připomenout *Casus conscientiae* neznámého autora z rukopisu pražské Národní knihovny XII F 6. Neznámý autor zpovědní příručky prokázal vynikající znalost penitenciálních děl. Kodex, do něhož je příručka začleněna, obsahuje celou řadu souvisejících děl z oblasti kanonického práva a teologie včetně významných penitenciálních příruček jako byla *Summa Pisana*.¹¹⁷

VI. Závěr

Významné sbírky církevního práva, ustanovení koncilních dekretů a papežské zákoníky přisoudily zpovědi právní dimenzi a učinili z ní právní institut. Starší ustanovení katolické církve o zpovědi a pokání byla shrnuta mnichem Graciánem do jeho Dekretu. Impuls pro pravidelnou každoroční zpověď přináší 4. lateránský koncil z roku 1215. Důležitý byl též zákoník papeže Řehoře IX. Liber extra z roku 1234. Ovšem Graciánův dekret, dekreta koncilu ani Liber extra nebyly běžně dostupné pro faráře. Proto byla nařízení o zpovědi začleňována do provinciálních

¹¹³ ODLOŽILÍK, O., *M. Štěpán z Kolína*, s. 16, s. 49, pozn. 38.

¹¹⁴ KEJŘ, J., *Summae*, s. 107.

¹¹⁵ BOHÁČEK, M., *Literatura středověkých právních škol v rukopisech kapitulní knihovny olomoucké*, Rozpravy Československé akademie věd, řada společenských věd, sv. 70, seš. 7, Praha 1960, s. 72; IDEM, *Le opere delle scuole medievali di diritto nei manoscritti della Biblioteca del Capitolo di Olomouc*, Studia Gratiana 8, 1962, s. 401; KEJŘ, J., *Summae*, s. 114–115; IDEM, *Výbor*, s. 278.

¹¹⁶ KEJŘ, J., *Summae*, s. 116–117; IDEM, *Výbor*, s. 278–279.

¹¹⁷ KEJŘ, J., *Casus conscientiae*, s. 201–243; IDEM, *Výbor*, s. 75–114 (reprint), 276–277; IDEM, *Summae*, s. 104.

statut platných na území církevní provincie a do diecézních statut platných na území diecéze. Texty těchto statut si měl pro svoji potřebu opatřit každý farář a z nich se dozvěděl, jaké povinnosti byly v souvislosti se zpovědí stanoveny. Prominutí časných trestů za spáchané hříchy bylo možné i prostřednictvím odpustků, které vznikly v první polovině 11. století jako zvláštní forma pokání. Odpustkové listiny pro kláštery vydávali biskupové.

V praxi faráři mohli využívat rozličné příručky, které jim napomáhaly při zpovědi nebo při pastorální péči o obyvatele své farnosti. Důležitou roli hrála *Summa de casibus poenitentiae* od Rajmunda z Peñafortu, spis *De poenitentis et remissionibus* od kardinála Jindřicha ze Segusia (Hostiensis) a zejména *Summa Pisana* od Bartholomaea de Sancto Concordio. Z dalších autorů, jejichž práce se v českých zemích dochovaly, za připomenutí stojí penitenciální příručky Ricarda (Pseudo-Prepositinus), Roberta z Flamborough, Thomase Chobhama, Paula Ungara a Konráda z Hörteru. Užívány byly převážně penitenciální příručky západoevropských autorů, nicméně i v Čechách vzniklo několik takových příruček. Mnohé z nich měly též charakter pastorální příručky. Mezi domácí autory penitenciálních a pastorálních příruček se zařadili olomoucký biskup Robert, Heřman z Prahy, Štěpán z Roudnice, Sander Rambow, Matouš z Krakova, Štěpán z Kolína či Václav z Dráčkova. Některé z nich byly poměrně dosti rozšířeny. Platí to zejména o díle *Quaestiunculae*, které sepsal Štěpán z Roudnice.

Rukopisy se středověkými opisy evropských a domácích penitenciálních příruček jsou ponejvíce dochovány v moderních sbírkách rukopisů veřejných knihoven, zejména v Národní knihovně v Praze, ve Vědecké knihovně v Olomouci, v druhé linii v Knihovně Národního muzea v Praze a v Moravské zemské knihovně v Brně (zde Mikulovská dietrichštejská knihovna). Z původních středověkých knihovních souborů je možné uvést knihovnu metropolitní kapituly v Praze a knihovnu olomoucké katedrální kapituly, dále například knihovnu kláštera cisterciáků ve Vyšším Brodě.¹¹⁸

¹¹⁸ Cf. KEJŘ, J., *Summae*, s. 132–138.

REŠTRIKCIE PROTI EVANJELICKÝM FARÁROM V OBDOBÍ TZV. DESAŤROČNÉHO PRENASLEDOVANIA PROTESTANTOV

LUCIA ŠTEFLOVÁ

FILOZOFICKÁ FAKULTA PREŠOVSKÁ UNIVERZITA V PREŠOVE

FACULTY OF ARTS UNIVERSITY OF PRESOV

lucia.steflova@unipo.sk

RESTRICTIONS AGAINST EVANGELICAL PASTORS DURING THE SO-CALLED TEN YEARS OF PERSECUTION OF PROTESTANTS

Abstract: The period from 1671 to 1681 is usually referred to by church historians as the ten-year persecution of Protestants. Not only this decade, but also almost the entire second half of the 17th century was closely associated with the government of Leopold I and his re-Catholicization measures, which included a number of restrictions, due to which Protestants in Hungary were persecuted. Many measures concerned evangelical pastors, who were often expelled from their parishes, persecuted for no reason, tried and even imprisoned, or sent to the galleys. Evangelical parish priests found themselves in a difficult situation, whose lives began to change significantly precisely under the pressure of ever-increasing re-Catholicization measures. The situation became most markedly aggravated in some church congregations precisely during the ten-year persecution of evangelicals. Several evangelical pastors were forced to leave their parishes, hand over their churches to the Catholics and flee. Some managed to fulfill their duties despite the re-Catholicization pressures, others were not so lucky and were expelled from their churches and parishes. At the beginning of the 1770, churches were taken from the Evangelicals, along with all church buildings and property, and Protestant priests and teachers were subsequently removed. Some of them emigrated voluntarily, some were forced to emigrate. Priests and rectors who refused to emigrate or convert were condemned and sent to the galleys. As an official form of restrictions, representatives of the Catholic Church, with the support of the monarch, used the courts, to which they summoned Protestant preachers. Such an extraordinary court was held in Prešpork in 1673, to which Archbishop Juraj Szelepcsényi summoned 33 evangelical and two reformed priests.

Keywords: Evangelical Church; Protestants; Counter-reformation; priests; canonical visitation

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 5, p. 65 – 74.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.5

O bdoie od roku 1671 do roku 1681 sa cirkevnými historikmi zvykne označovať ako desaťročné prenasledovanie protestantov. Nielen toto desaťročie, ale i takmer celá druhá polovica 17. storočia bola úzko spojená s vládou Leopolda I. a s jeho rekatolizačnými opatreniami, ktoré obsahovali celý rad reštrikcií, kvôli ktorým boli protestanti v Uhorsku prenasledovaní. Mnoho opatrení sa týkalo práve protestantských farárov, ktorí boli často vyhánaní zo

svojich fár, bezdôvodne prenasledovaní, súdení¹ a dokonca aj väznení, alebo posielaní na galeje. V nefahkej situácii sa tak ocitli evanjelickí farári, ktorých život sa začal výrazne meniť práve pod tlakom stále silnejúcich rekatolizačných opatrení. Situácia sa najmarkantnejšie vyostrila v niektorých cirkevných zboroch práve v období desaťročného prenasledovania evanjelikov. Viacerí evanjelickí farári boli totiž nútení opustiť svoje fary, odovzdať katolíkom kostoly a ujsť. Niektorým sa darilo plniť si svoje povinnosti napriek rekatolizačným tlakom, iní také šťastie nemali a boli vyhánaní zo svojich kostolov i fár.

Začiatkom 70. rokov 17. storočia odobrali evanjelikom kostoly a spolu s nimi aj všetky cirkevné budovy a majetky, následne odstránili protestantských kňazov a učiteľov. Časť z nich emigrovala dobrovoľne, časť bola k emigrácii donútená. Kňazov a rektorov, ktorí odmietli emigrovať či konvertovať, odsúdili a poslali na galeje.² Ako oficiálnu formu reštrikcií využili predstavitelia katolíckej cirkvi za podpory panovníka súdy, na ktoré predvolávali protestantských kazateľov. V Prešporku zasadal v roku 1673 takýto mimoriadny súd, na ktorý dal arcibiskup Juraj Szelepcsényi predvolať 33³ evanjelických a dvoch reformovaných kňazov. Dostavilo sa ich 24, medzi nimi i štyria superintendenti – trenčiansky Joachim Kalinka, nitriansky Martin Tarnóczy, zadunajský Štefan Fekete a superintendent šiestich slobodných kráľovských miest Michal Liefmann.⁴ Kňazov obvinili z viacerých ťažkých zločinov, ako účasť v kuruckom odboji, poburovanie ľudu proti panovníkovi, napádanie kráľových vojakov a katolíckych kňazov, spojenectvo s Turkami, predávanie katolíckych kňazov Turkom, zavraždenie niekoľkých katolíckych duchovných, korešpondencia s panovníkovými nepriateľmi, vraždenie jeho vojakov a znesväcovanie katolíckych sviatostí. Keďže im bola odopretá možnosť obhajoby, mali popri treste smrti tri možnosti: podpísanie reverzu a emigráciu, reverz a vzdanie sa úradu ako súkromná osoba v Uhorsku alebo konvertovanie. Takmer všetci podpísali reverz,⁵

¹ Štúdiá vznikla v rámci riešenia grantové projektu KEGA 012PU-4/2021 Dejiny Európy v ranom novoveku. Môžeme spomenúť tzv. prešporské súdy, trnavský súd, spišskopodhradský súd, kde boli súdení protestantskí kazatelia.

² KUŠNIRÁKOVÁ, Ingrid. *Piae Fundationes. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v ranom novoveku*. Bratislava: Historický ústav SAV, 2009, s. 38.

³ Tieto počty sa líšia v odbornej literatúre. V *Evanjelickej encyklopédii* sa uvádza, že na tento súd bolo predvolaných 40 evanjelických kňazov (z toho traja superintendenti) a jeden reformovaný kazateľ z banských miest. *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku* uvádza počet 35 kňazov plus traja superintendenti a historik Peter Kónya uvádza počet predvolaných kňazov 33 a dvoch reformovaných. Porovnaj: *Evanjelická encyklopédia Slovenska*. Borislav Petrik (ed.). Bratislava: BoPo, 2001, s. 284 – 285.; *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Transocius, a. s., 2011, s. 30 – 31.; KÓNYA, Peter. Lutherská konfesionalizácia. In *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 57 – 58.

⁴ KÓNYA, Peter. Lutherská konfesionalizácia. In *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 57 – 58.

⁵ Odpisy písomných reverzov sa nachádzajú v publikácii MASNÍK, Tobiáš – SIMONIDES, Ján – LÁNI, Juraj.

dvaja prestúpili na katolícku vieru a jeden počas procesu umrel.⁶ Evanjelický kňaz, spisovateľ memoárovej a cestopisnej prózy Ján Simonides o podpisovaní reverzov vo svojich spomienkach zaznamenal: „*Preto aj na tomto mimoriadnom súde roku 1674 predvolaných a nespravodlivo obžalovaných //horlivo// nútili na podpis pred súdom, na ňom i po ňom čudnými spôsobmi — sľubmi a rôznym zastrašovaním. [...] Keďže sudcovia sami nič nedosiahli a nedosiahli nič ani pomocou mnohých ďalších dosadených sudcov, ktorí prehovárali na podpísanie reverzov, tie tvrdšie reverzy hneď upravili a skrátili, zmierniac ich, aby sa nezdalo, že sa dotýkajú svedomia. A hoci sa od predošlých veľmi odlišovali, //lebo pre tých, čo nechceli podpísať také dlhé a obsažné, skrátili súvetia asi na päť riadkov//, predsa však obsahovali to, čo svedomie nevinných //duchovných// sotva mohlo pripustiť. Preto ich vytrvalo odmietali podpísať.*“⁷

V roku 1674 naplánovali organizátori nový proces, na ktorý bolo predvolaných 735 protestantských kňazov a učiteľov. Pred súd sa dostavilo 336 kňazov, z nich 256 evanjelikov a 80 kalvínov.⁸ Tých kňazov, ktorí odmietli konverziu alebo podpísať reverz a odísť do vyhnanstva, súd odsúdil na trest smrti. Rozsudok nebol vykonaný, ale 64 kňazov uväznených v hradných žalároch sa rozhodol v roku 1675 Juraj Szelepcsényi predať na neapolské galeje, kde ich chceli „*predať ako dobytok, každého po 80, 90 alebo sto korunách*“, ako uviedol ďalší známy autor cestopisných a memoárových diel, evanjelický farár Juraj Láni vo svojej cestopisnej próze.⁹ Opis neapolských galejí nájdeme v cestopisnej próze *Väzenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka*: „*Je tu sedem galejí, ktoré sa nachádzajú pri Novom zámku. Na galejach sv. Jozefa, Januária a Kláry sú pripútaní naši väzni. Živia sa skromne suchárom a vodou. Ostrihaných galejníkov bijú aj pre bezvýznamnú príčinu. Keď galeje stoja, niektorých z miesta odviažu (toho času uhorských väzňov vždy), ale potom ich //reťazou// spútajú po dvoch a používajú na rozmanité práce. Keď veslujú, sú vyzlečení po pás. Znepokojujú ich nečisté vsi, ploštice, blchy. Nekonečné je pokrikovanie a verejná bezbožnosť ako*

Z vlasti na galeje (Z cestopisných spomienok 17. storočia). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1961, s. 117 – 119.

⁶ KÓNYA, Peter. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711)*. Prešov: Biskupský úrad Východného dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku, 2000, s. 47.

⁷ Bližšie: SIMONIDES, Ján. *Väzenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiáša Masníka*. Bratislava: Tatran, 1981, s. 34.

⁸ *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, a. s., 2011, s. 31.

⁹ 11. februára 1676 všetkých, ktorí ostali nažive (boli ich 24) vyslobodil holandský admirál Michal Adrián de Ruter. Bližšie: MASNÍK, Tobiáš – SIMONIDES, Ján – LÁNI, Juraj. *Z vlasti na galeje (Z cestopisných spomienok 17. storočia)*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1961, s. 174 – 175.

v *Sodome*.¹⁰ Juraj Láni opisuje situáciu na neapolských galejach o čosi expresívnejšie, a to slovami: „*Ba čo viac, v neapolskom kráľovstve o nás rozhlásili a rozkričali, že sme čarodejníci a strigôni, ktorí vraj dojčiacim ženám odrezávali prsia, robili so strigami rôzne čary, a preto nás aj lapili a uvrhli do pút a mali nás teraz čoskoro prikuť na galeje.*“¹¹

Tieto aktivity mali pre evanjelickú cirkev a. v. v Uhorsku priam devastačné dôsledky. Majetok evanjelickej a reformovanej cirkvi preberali jezuiti. Katolícki zemepáni, v snahe preukázať panovníkovi vernosť, prenasledovali na svojich pozemkoch protestantských duchovných a poddaných násilím nútili, aby prestúpili na katolícku vieru.¹²

O období desaťročného prenasledovania evanjelikov informujú aj zápisnice kanonických vizitácií¹³ z jednotlivých cirkevných zborov. Ako príklad môžeme uviesť známe udalosti v Turej Lúke, kde pôsobil Daniel Krman ml. Začiatkom desaťročného prenasledovania uhorských evanjelikov (v roku 1672) prišiel evanjelikom odobrať kostol varadinský biskup Juraj Bársony aj so svojim bratom Jánom Bársonyom. Pri odoberaní chrámu došlo k roztržke medzi biskupom a kostolníkom, ktorá vyústila až do strelby, ktorá ukončila život biskupovho brata Jána Bársonya. Paradoxné je, že samotnému biskupovi pred rozhnevaným davom pomohol práve Daniel Krman ml., ktorý ho ukryl na fare a jeho manželka mu ošetrila rany, hoci bol sám po prešetrení celej udalosti nútený ujsť z Turej Lúky a jeho miesto zaujal katolícky kňaz.¹⁴ Celá udalosť bola vyšetrovaná „*v sobotíštskom kaštieli, ktorého výsledok*

¹⁰ Bližšie: SIMONIDES, Ján. *Väznenie, vyslobodenie a putovanie Jána Simonidesa a jeho druha Tobiaša Masníka*. Bratislava: Tatran, 1981, s. 113.

¹¹ Bližšie: MASNÍK, Tobiaš – SIMONIDES, Ján – LÁNI, Juraj. *Z vlasti na galeje (Z cestopisných spomienok 17. storočia)*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1961, s. 149.

¹² Napr. ostrihomský arcibiskup Juraj Szelepcsényi do roku 1674 prinútil k prestupu 60 000, nitriansky biskup Juraj Bársony 7 600 a jezuiti takmer 20 000 poddaných. Bližšie: KÓNYA, Peter. *Lutherská konfesionalizácia. In Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 56.

¹³ Kanonické vizitácie sú nenahraditeľným prameňom, slúžiacim na poznávanie cirkevných dejín, ich kvalita a vypovedacia hodnota je však z pohľadu historika rôzna. Nami analyzované vizitácie, i keď obsahujú mnohé konkrétne údaje a predstavujú pomerne spoľahlivý zdroj informácií, nesú i znaky voľného jazykového štýlu. Kanonické vizitácie nielenže dotvárajú každodennosť cirkevného zboru, ale taktiež podrobne zachytávajú skutočný stav cirkevných ustanovizní, a to z hľadiska hospodárskeho, právneho i náboženského. Kanonické vizitácie, s ktorými pracujeme pri interpretácii spomínaných udalostí pochádzajú zo začiatku 20. storočia, spätne sa vracajú k vzniku jednotlivých cirkevných zborov a detailne opisujú ich históriu. Napriek ich retrospektívnosti predstavujú zaujímavé doplnenie už známych faktov a slúžia na ich verifikáciu, poprípade komparáciu. Všetky zápisnice, s ktorými pracujeme sú dostupné v *Evangélikus Országos Levéltár* a v online databáze Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrneho výskumu v Prešove.

¹⁴ Zápisnica kanonickej vizitácie túto vzburu podrobne opisuje, dokonca osvetľuje aj dve verzie, týkajúce sa okolností usmrtenia Jána Bársonya. Jedna tvrdí, že keď bolo vystrelené na katolíckych farárov, Ján Bársony padol na zem mŕtvy. Druhá verzia, tradovaná medzi miestnymi, hovorí, že keď Ján Bársony utekal k dolnému mestu, bol zasiahnutý výstrelom od istého Kubešku. Turoľčania sa po tejto vzbure rozutekali po

bol ten, že 12 osôb potrestaných bolo na živote dňa 27. a 28. júla na vršku „Hrajky“ zvanom a že i sám Krman musel zutekať a miesto jeho zaujal katolícky plebán.“¹⁵

Do Turej Lúky sa Daniel Krman ml. mohol vrátiť až v období, kedy prebiehalo povstanie Imricha Thökölyho, ktoré umožnilo návrat evanjelických farárov na svoje miesta a taktiež navrátenie evanjelických kostolov a fár. Daniel Krman ml. na Turej Lúke v týchto časoch ešte vytrval štyri roky, a potom odišiel do Myjavy a ako uvádza zápisnica kanonickej vizitácie z myjavského cirkevného zboru „*mnohé ťažké boje podstúpiť musel*“.¹⁶

V cirkevnom zbore v Miklósfalu¹⁷ v Mošonskom senioráte prenasledovanie evanjelikov vrcholilo v roku 1672. Zápisnica kanonickej vizitácie¹⁸ zachytáva situáciu z roku 1673, keď gróf Leopold Kollonich prišiel do Miklósfalu so 40 vojakmi a evanjelici mu museli vydať kľúč od kostola. Veriaci, ktorí nechceli prejsť na katolícku vieru, boli mučení a uväznení. Všetky evanjelické deti museli od toho roku chodiť do katolíckej školy. V Miklósfalu slúžil už iba katolícky farár. Evanjelici a. v. z Miklósfalu chodili z času na čas kvôli svojim duchovným potrebám do Prešporku.¹⁹

Ján Ladislav Bartholomaeides, cirkevný historik, vo svojej publikácii *Dve kapitoly z najpohnutejších časov novohradského evanjelictva*, analyzoval zápisnicu kanonickej vizitácie, ktorú vykonal z poverenia ostrihomského arcibiskupa Juraja Széchényiho v septembri a októbri roku 1688 archidiakon Žigmund Anton Ordodi, ktorého Ján Ladislav Bartholomaeides charakterizoval ako katolíka fanatika. Žigmund Anton Ordodi si počas vizitácie všimol stav chrámu, jeho inventár, dôchodok kostola, farára, rektora, stav obce a filie. Často v zápisnici zaznamenal, že chrám alebo fara, prípadne niektorá časť chrámu alebo jeho zariadenie bolo spustošené počas povstania Imricha Thökölyho. Počas vizitácie našiel spustošené celé obce južne a východne od Lučenca a v okolí Fiľakova. Z obcí, ktoré Žigmund Anton Ordodi navštívil bola prevažná časť obyvateľstva úplne alebo takmer úplne evanjelického a. v. vierovyznania. Čisto evanjelické boli podľa jeho vizitácie obce: Lovinobaňa, Tomášovce, Cinobaňa, Senné, Turíčky, Ozdín, Poltár, Uhorské (okrem jednej odovolej katolíčky), Kalinovo (okrem rodiny Mikuláša Etreho, ktorý sa

horách. Blížšie o celej udalosti informuje zápisnica dostupná: EOL, (Evangélikus Országos Levéltár), fond: IX. Gyűjteményes anyagok, IX/2. Tematikus gyűjtemények – Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Turolóka, nepag.

¹⁵ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Dunáninnyi Kerület, Nyitrai egyházmegye 1902, Turolóka, nepag.

¹⁶ Vo vyhnanstve musel ostať Daniel Krman ml. až do roku 1705. Blížšie: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Miava, s. 1 – 3.

¹⁷ Dnes Miklóshalma (Nickelsdorf) v Rakúsku.

¹⁸ Kanonickú vizitáciu vykonal biskup Preddunajského dištriktu Fridrich Baltík 6. mája 1899.

¹⁹ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyűlekezettörténetek – Mosoni esperesség 1899, Miklósfalu, s. 1 – 2.

podľa slov Ordodiho vynímal medzi heretikmi ako ľalia medzi trňmi), Lučenec (podľa Ordodiho bol výsostne kalvínsky, avšak v Lučenci žili aj evanjelici), Ľuboreč, Dolná Strehová, Horná Strehová, Ábelová, Turiepole (okrem jedného katolíka), Lešť, Dolné Strháre, Pôtor, Malé Zlievce a Krtíš. Žigmund Anton Ordodi v zápisnici kanonickej vizitácie zaznamenal aj reakcie evanjelikov na katolíckeho vizitátora. Napríklad obyvatelia Políchna pred ním ušli do lesa, inde ho zas nechceli pustiť do kostola. Vďaka analýze katolíckej kanonickej vizitácie si môžeme vytvoriť lepší obraz o situácii v evanjelickej cirkvi a. v. v druhej polovici 17. storočia, ale hlavne o vzájomných vzťahoch medzi evanjelikmi a katolíkmi v sledovanom období.²⁰

Zložité obdobie desaťročného prenasledovania protestantov ilustruje aj osobnosť Štefana Pilárika, ktorý prešiel účinkovaním vo viacerých zboroch, dokonca sa ocitol aj v tureckom zajatí. Z dvorného kazateľa Illésházyovcov sa pod tlakom rekatolizácie stal evanjelický farár na úteku. Najskôr ho z beckovskej fary vyhnal zemepán František II. Nádasdy, ktorý sa síce pôvodne narodil do evanjelickej rodiny, ale v dospelosti prestúpil na katolicizmus a neskôr na svojich majetkoch rozpútal násilnú rekatolizáciu. Dokonca nechal spáliť jeho knižnicu aj s kňazským rúchom.²¹ Štefan Pilárik po vyhodení z fary v Beckove našiel útočisko v senickom cirkevnom zbore, kde však pri násilnom odoberaní kostola prišiel o život katolícky kňaz, následne boli niekoľkí evanjelici obesení, a potom celé mestečko vyplienené chorvátskym vojskom.²² Tí, čo prišli evanjelický chrám odobrať, sa utiahli do bytu katolíckeho kňaza „a odtiaľ počali strieľať na ev. ľud, – na to sa tento rozhneval a vrátil sa od zadu do tohože domu, kde potom povstala šarvátka, ktorá skončila sa víťazstvom evanjelikov. Túto okolnosť ale pokorení nepriatelia dobre využítokovali: žalovali u vlády vo Viedni, že sa senickí lutheráni buria.“²³ Dňa 14. júla 1673 prišiel do Senice „Schtahrenbergov pluk“²⁴. Keď sa blížilo vojsko, kantor, organista a zvonár zvonili na poplach, za čo boli ihneď uväznení. Na druhý deň kantora a organistu obesili. Mnoho evanjelikov bolo odvedených na Branč, kde ich väznili. Po odchode „Schtahrenbergovho vojska“ prišli chorvátski vojaci a útočili na domy,

²⁰ Bližšie: BARTHOLOMAEIDES, Ján Ladislav. *Dve kapitoly z najpohnutejších časov novohradského evanjelictva*. Liptovský Sv. Mikuláš: Spolok Transcius, 1942, s. 38 – 41.

²¹ Štefan Pilárik na to spomína vo svojom diele *Currus Jehovae mirabilis (Podivuhodný voz boží)*: PILÁRIK, Štefan. *Štefan Pilárik (1615 – 1693). Výber z diela*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1958. 396 s. Dostupné aj na internete: http://zlatyfond.sme.sk/dielo/911/Pilarik_Currus-Jehovae-mirabilis-Podivuhodny-voz-bozi.

²² KÓNYA, Peter a kol. *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 57.

²³ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Dunáninneni Kerület, Nyitrai egyházmegye 1902, Szenicz, s. 2.

²⁴ Názov pluku (Schtahrenbergov pluk) uvádzame v tvare, s akým sme sa stretli v zápisnici kanonickej vizitácie. V diele *Currus Jehovae mirabilis (Podivuhodný voz boží)* uvádza Štefan Pilárik tvar Starhembergov pluk, podľa cisárskeho generála Arnošta Rüdigerera Starhemberga (1638 – 1701). Domnievame sa, že skutočne ide o Arnošta Rüdigerera Starhemberga a vizitátor zrejme len názov pluku zapísal v skomolenom tvare.

strievali na občanov a dokonca zapálili celé mesto. Senický cirkevný zbor tým stratil náboženskú slobodu, kostol i majetok. Slabší odpadli od viery, ostatní vykonávali služby Božie tajne.²⁵ Do dejín vošla táto udalosť pod názvom „senická vzbura“.²⁶ V období desaťročného prenasledovania protestantov prišli senickí evanjelici o kostol, náboženskú slobodu a aj o farára Štefana Pilárika, ktorý bol predvolaný pred súd, raz do Trnavy a dvakrát do Sobotištia kvôli neochote Seničanov vydať kľúče od chrámu panovníkovým komisárom, ako to opisuje zápisnica kanonickej vizitácie. Situácia však vyústila do otvoreného konfliktu nasledujúci rok, keď po svätení Božieho tela katolíci opäť prišli odobrať kostol evanjelikom. Dva útoky sa im podarilo odraziť.

Štefan Pilárik v auguste 1672 utiekol do Veľkých Levár pod ochranu Krištofa Ferdinanda Kollonicha. Po jeho úteku prišiel generál Rabbata s vojskom do Senice. Manželka Štefana Pilárika stačila so služobníctvom ujsť. Vojaci ho hľadali všade, keď ho nenašli, vyrabovali aspoň faru.²⁷ V živote Štefana Pilárika sa odzrkadľujú spoločenské a konfesijné zmeny druhej polovice 17. storočia, kedy sa evanjelickí kňazi stávali zo dňa na deň vyhnancami.

Okrem týchto nešťastných udalostí sa v dejinách evanjelickej cirkvi stretáme s množstvom menších konfliktov, ku ktorým dochádzalo pri zavádzaní rekatolizačných nariadení. V rámci Nitrianskeho seniorátu môžeme podobné udalosti sledovať napríklad v skalickom cirkevnom zbore, kde bol v 70. rokoch skalický farár Ján Michaelides vyhnaný a odsúdený mimoriadnym prešporským súdom.²⁸

V období desaťročného prenasledovania protestantov dochádzalo v evanjelických cirkevných zboroch k častému striedaniu farárov, najmä v období 60. – 80. rokov 17. storočia. V tomto období bol napríklad odobraný kostol aj prietržským evanjelikom, miestneho farára Jonáša Kranca vyhnaní z fary a na jeho miesto boli dosadení katolícki kňazi. V roku 1688 podľa zápisnice kanonickej vizitácie síce

²⁵ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Dunáninneni Kerület, Nyitrai egyházmegye 1902, Szenicz, s. 3.

²⁶ O tom, že si evanjelici v týchto cirkevných zboroch spomínané udalosti pripomínajú svedčí aj kultúrne podujatie Spomienka na Štefana Pilárika v Senici, počas ktorej si cirkevný zbor v kostole pripomenul túto významnú osobnosť a oslávil tak 350. výročie jeho príchodu do Senice. Taktiež veriaci zo Senice si pripomínali 340. výročie senickej vzbury. Udalosti v Turej Lúke si evanjelici pripomínajú pomníkom, ktorý je umiestnený v smere od Sobotištia na vŕšku nazývanom Hrajky a je na ňom napísané: „*Pamiatke popravených evanjelikov dňa 27. a 28. júla 1672. Pravdu božiu sme hájili, násilie nás zdeptalo, z mučeníckych našich hrobov, slnce žitia zas vzplálo.*“

²⁷ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szenicz, s. 1 – 2.

²⁸ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Szakolcza, nepag.

evanjelici získali svoj chrám naspäť a za farára si povolali Adama Cerkoňa, ale ani tento stav netrval dlho.²⁹

Reštitúciu slobody vyznania v Kráľovskom Uhorsku v druhej polovici 17. storočia umožnilo až protihabsburské povstanie pod vedením evanjelického magnáta grófa Imricha Thökölyho.³⁰ Na čelo nespokojencov sa dostal v roku 1678. Vzhľadom na krivdy predchádzajúceho obdobia, ako i na konfesijný charakter veľkej väčšiny kurucov i všetkého obyvateľstva krajiny, zaujímala reštitúcia náboženskej slobody od začiatku popredné miesto medzi cieľmi odboja. Povstalcami sa v krátkom čase podarilo obsadiť veľkú časť Kráľovského Uhorska a na obsadených územiach boli s pomocou kuruckého vojska nedávno odňaté evanjelické a kalvínske chrámy, školy a fary navrátené evanjelikom.³¹

O týchto udalostiach nájdeme informácie aj v zápisnici kanonickej vizitácie z Turej Lúky, kde sa píše: „V tőkölövských pohyboch ulavilo sa tunajším cirkvám na moravských hraniciach položeným a tak i Krman³² môhol sa navrátiť do cirkvi svojej a úradoval tu ešte štyri roky.“³³ Podobná situácia je opísaná aj v zápisnici z Myjavy, a to slovami: „Roku však zmieneného 1683 komissári Tökölyho prinavrátili predkom našim zas jejich chrám.“³⁴

V tejto situácii sa panovník napokon rozhodol zmeniť kurz svojej politiky v Uhorsku a po devätnástich rokoch zvolal v máji 1681 snem do Šopronu.³⁵ Snem, zasadajúci takmer do konca roka, prijal celý rad zákonov, zabezpečujúcich reštitúciu moci stavov a čiastočne aj slobody vyznania v krajine. Osobitné zákonné články riešili náboženskú otázku. Zrušili rozsudky prešporských súdov aj reverzy kňazov a dovoľovali im návrat do vlasti. Protestantské kostoly mohli budovať vo svojich príbytkoch šľachta, mešťania slobodných kráľovských a kráľovských banských miest a tiež nimi mali disponovať aj vojaci vo vybraných pohraničných pevnostiach. Pre územie Zadunajska a väčšiny Dolného Uhorska určoval zákon tzv.

²⁹ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Nyitrai egyházmegye 1902, Nagypritrzsd, s. 2.

³⁰ Ján Kvačala hodnotí Thökölyho povstanie pomerne pozitívne, aspoň, čo sa týka evanjelickej cirkvi a. v. Doslova hovorí o úľave vo veciach viery. Bližšie: KVAČALA, Ján. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský Svätý Mikuláš: Tranoscius, 1935, s. 245 – 246.

³¹ KÓNYA, Peter. Lutherská konfesionalizácia. In *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 60.

³² Kanonická vizitácia opisuje Daniela Krmana st. ako veľmi váženého, vzdelaného a nábožného človeka a taktiež jeho manželku Annu Masníkovú, ktorá bola vnímaná ako vzor dobrej farárky.

³³ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Dunáninneni Kerület, Nyitrai egyházmegye 1902, Turolúka, nepag.

³⁴ Egyházlátogatási jegyzőkönyvek (Canonica visitatio) és gyülekezettörténetek – Dunáninneni Kerület, Nyitrai egyházmegye 1902, Miava, s. 1.

³⁵ Bližšie: FABÓ, András. *Monumenta Evangelicorum aug. conf. in Hungaria Historica. II. Kötet*. Pest: Kiadja Osterlamm Károly, 1863. s. 262 – 267.

artikulárne miesta, kde si mohli protestanti postaviť chrámy, pre dvadsať najmä hornouhorských stolíc (obsadených kurucmi) ponechával však kostoly v rukách ich majiteľov. Spomedzi skonfiškovaných kostolov mali byť protestantom navrátené len tie, ktoré neboli ešte vysvätené za katolícke. Samozrejme, že s takýmto riešením konfesijných problémov protestantskí delegáti nesúhlasili, a podali protest panovníkovi. Keďže sa však nápravy nedočkali, obrátili svoju pozornosť k Imrichovi Thökölymu, od ktorého očakávali nastolenie skutočnej slobody vyznania. V prvej polovici 80. rokov bola na väčšine územia dnešného Slovenska obnovená sloboda vyznania protestantov a s ňou i evanjelická a. v. cirkev.³⁶

Na konci 17. storočia bola situácia evanjelickej cirkvi v Uhorsku veľmi neutušená. V období vlády Leopolda I., ktorého poradcami v náboženských otázkach boli biskup Kollonich a arcibiskup Szelepcsényi, dochádzalo k premyslenému prenasledovaniu protestantov v Uhorsku. Prešporské súdy, väznení a na galeje predávaní kňazi, Prešovské jatky a odoberané kostoly, to všetko tvorilo smutný obraz o živote evanjelikov v krajine. Evanjelická cirkev bola zdecimovaná tak, že namiesto predošlých 2 000 cirkevných zborov, ich po povstaní Františka II. Rákócziho ostalo už len 150 a obmedzený cirkevný život pretrvával len v artikulárnych chrámoch. Cirkev mala už len jedného superintendenta, Jakuba Zablera v Bardejove, ktorý musel pred prenasledovaním tiež viackrát emigrovať. Dôsledkom prenasledovania evanjelickej cirkvi bol aj uvoľnený cirkevný život. Bohoslužobná agenda nebola všade jednotná. Kňazi si, často bez náležitého vzdelania, neplnili riadne povinnosti, čo ešte zväčšovalo úpadok cirkevných zborov.³⁷

Evanjelici a. v. na území dnešného Slovenska sa v období prenasledovania protestantov nachádzali v zložitej situácii, ktorá súvisela s nerovnováhou medzi predstaviteľmi a príslušníkmi jednotlivých konfesíí v Uhorsku. Nielen desaťrocie prenasledovania protestantov, ale i takmer celá druhá polovica 17. storočia bola úzko spojená s vládou Leopolda I. a jeho rekatolizačnými opatreniami, ktoré obsahovali celý rad reštrikcií, kvôli ktorým boli protestanti v Uhorsku prenasledovaní. Mnoho opatrení sa týkalo práve evanjelických farárov, ktorí boli často vyhánaní zo svojich fár, bezdôvodne prenasledovaní, súdení a dokonca aj väznení, alebo posielaní na galeje. V neľahkej situácii sa tak ocitli evanjelickí farári, učitelia, kantori, ale i samotní veriaci. Okrem zaberania cirkevných majetkov predstaviteľmi katolíckej cirkvi bola časť evanjelického duchovenstva donútená k emigrácii a časť z nich emigrovala dobrovoľne. K úplnému zániku evanjelickej i reformovanej cirkvi

³⁶ Bližšie: KÓNYA, Peter. Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610 – 1791. In *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry III.* Pavel Uhorskai (ed.). Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2002, s. 43 – 44.

³⁷ BODNÁROVÁ, Miloslava. Evanjelická cirkev v čase povstania Františka II. Rákócziho a v nasledujúcom období, s osobitným zreteľom na slobodné kráľovské mestá severovýchodného Uhorska. In *Historia Ecclesiastica*. 2013, roč. IV., č. 1, s. 92 – 93.

nedošlo vďaka posledným dvom protihabsburským povstaniam, čo jasne vidieť pri analýze zápisníc kanonických vizitácií, nakoľko sa vo väčšine zápisov nachádza zmienka o navrátení kostolov a majetkov evanjelikom. Niektoré zápisnice dokonca samotných vodcov povstaní opisujú ako záchrancov, s ktorými prišla úľava po období desaťročného prenasledovania protestantov. Zápisnice kanonických vizitácií v rámci sledovaného obdobia opisujú zápas odohrávajúci sa v jednotlivých evanjelických cirkevných zboroch, v ktorom sa protestanti snažili zachovať si svoju existenciu a možnosť mať farára, vlastný kostol či iné cirkevné majetky.

ANTISEMITISMUS V HABRECH 1900 - 1942

(K PŘIPOMENUTÍ VÝROČÍ 80 LET OD TRAGICKÉ SMRTI HABERSKÝCH ŽIDŮ)

FILIP ŠANCA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY

ANTISEMITISM IN HABRY 1900 - 1942

Abstract: This paper deals with Antisemitism in Habry during two different periods. The first begins in the year 1900 and ends with the German occupation. This is followed by the second part, ending in 1942, when the Jews from Habry were murdered. The work is based primarily on an analysis of Antisemitism from unpublished archival materials and the texts of the lost chronicle of Habry. The analysis is based on important historical documents of unique value due to the fact that they have been lost. The hostile attitudes also spread by newspaper articles, which played a role in shaping the view of Jews from Habry, were in many aspects consistent with the later Nazi occupation. However, there are differences between Czech Antisemitism in the 20th century and the Nazi occupation. The Nazis were primarily interested in the annihilation of the Jews. The aim of this research is to point out Antisemitism in Czech history to enable the self-reflection of Czech society by looking into their historical manifestations, to deepen its responsibility, and to restore confidence in its own contemporary humanitarian values through the necessary actions, taking into account the still unrepaired historical damage.

Keywords: antisemitism; Jews; Habry; persecution; Shoah; World War II

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 6, p. 75 – 92.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.6

V roce 2022 se nacházíme v čase výroční vzpomínky na haberské Židy, kteří byli vyvražděni před 80 lety tehdejším okupantským režimem v roce 1942. Je to čas připomínky a uvědomění, na kterou upomíná chátrající stav synagogy i zničený hřbitov. Tento vzpomínkový čas umožňuje společnosti znovu prozkoumat svoji historii, posílit svá předsevzetí v nápravě poválečných škod 2. světové války, které nebyly dosud ve 21. století napraveny a obnovit důvěru ve své humanitní hodnoty zaměřující se na soucítění s trpícími a odčinění křivd tak, jak je to historicky možné, neboť ne vše historie umožňuje zpětně napravit, a to zvláště v existenčním hledisku.

Pojímáme většinou evropskou společnost, jakožto společnost kulturně otevřenou i propojenou v rámci rozličných kultur s hlubokými křesťanskými hodnotami odkazujícími na lásku k bližnímu i k světu. Čím dál tím více se v moderní době vyskytují články poukazující na propojení judaismu s křesťanstvím, kdy nezřídka je připomenut Ježíšův židovský původ.¹ Slouží to k lepšímu pochopení a sblížení s hodnotami židovského národa, který tak mnoho utrpěl během 2. světové války. Kolem nás vidíme úspěch moderních technologií, mnoho charitativních společenství, dostatek obživy, úroveň lidského života se zvyšuje a máme pocit, že dosahujeme stále vyššího společenského vrcholu, což budí pocit spokojenosti i zásluh naší společnosti. Právě tento pocit společenské vyspělosti 21. století byl ve velkém kontrastu, když jsem se setkal s hroznou realitou židovských památek v Habrech, což vyzdvihuje důležitost pojednání o památné historii tamějšího židovského společenství. Tak, jak napsal prof. Ctirad Václav Pospíšil, učitel na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, když se snažil vyjádřit své myšlenky nad dějinnými událostmi spojenými s osobou Mistra Jana Husa, kdy psal, že jeho dny byly spjaty s promyšlením toho, co se odehrávalo v tragické historii: „Dny, v nichž vznikaly tyto řádky, byly v mé mysli spjaty s hlubším promyšlením toho, co se odehrávalo přesně před šesti stoletími,²“ Tak takový podobný pocit budilo shlednutí hrozného stavu židovského hřbitova v Habrech, který museli tamější Židé prožívat, na jejich pocity i myšlenky v době spojené s bezmocí a svévolí, přemýšlení nad hrůzou konce nevinných lidí a zpusťšenými památkami posledního odpočinku jejich rodin. Stav tamějších památek, a hlavně hřbitova budil dojem, jako kdyby hodnota utrpení Židů neměla ve 21. století již význam, jako kdyby to byla jen část historie a jejich památka se nás již netýkala, byla jen zapomenutelnost v proměnách času. Nebylo však právě toto, tedy zapomenutí a vymazání historie židovského lidu, přáním té zhoubné cizí okupační síly, která během druhé světové války uvrhla v zoufalství většinu světa? Právě z tohoto důvodu, tedy záměru okupační moci vyhladit židovské obyvatelstvo a zničit židovské památky vznikla myšlenka na záchranu židovských památek v Židovské náboženské obci: „Na půdě jejího památkového referátu se

¹ a) Jewish Jesus research and its challenge to Christology today, Walter Homolka, Brill Academic Publishers, Boston, Leiden, 2016, ISBN: 9789004331730

b) Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, Zimmermann, Christiane | Brill Academic Publishers, 2007 | Boston : Brill, ISBN 97 978-9004158-12-2

² Mistr Jan Hus, Ideál v postideologické epoše, C. V. Pospíšil, Theologická revue, 1/2015, Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, ISSN 1211-7617, ročník 86, str. 54

pak objevila myšlenka na zřízení Ústředního židovského muzea (ÚŽM), jež by se v oné kritické době pokusilo zachránit nejen muzeální sbírky, ale také památky a dokumenty z konfiskovaného majetku alespoň některých židovských rodin a systematicky likvidovaných židovských obcí Čech, Moravy a Slezska.“ „Nacistické úřady návrh schválily v srpnu 1942.“ „Na organizaci a katalogizaci pak pracovali hebraisté,³ mimo jiné i Otto Muneles (1894–1967), který byl osobně na výzkumu v Habrech⁴ a jenž byl učitelem profesora Vladimíra Sadka. Právě tento významný i odvážný historický krok a předěl v uchování dějin, související s památkou života a kultury nevinných židovských obětí, byl s HTF UK spojen právě osobou Otto Munelesa, jehož památka a tradice v uchování židovských tradic byla nesena jeho žákem a pozdějším profesorem vyučujícím na HTF UK v Praze, prof. V. Sadkem a jeho následným žákem i kolegou doc. Bedřichem Noskem. Tím záchrana památek i tradic židovského národa z dob velkého utrpení holocaustu je s prostředím HTF UK v Praze úzce spojena, čímž dosahuje velkého nadnárodního významu. Tento článek navazuje na tuto historii bádání spojenou s HTF UK v Praze, aby pozdvihl dosud neznámé historické skutečnosti z Habrů pod světlo vědy k zamyšlení, uvědomění i připomenutí historické nepsané odpovědnosti za památku nevinných Židů, jejichž život byl ukončen bezprávím okupační moci.

Mimo morální historickou důležitost výzkumu, který je připomenutí dosud opomenuté historie židovské obce v Habrech, tedy rodiště JUDr. Adolfa Stránského, prvního ministra obchodu v první republice,⁵ jenž se narodil v haberské židovské rodině, je důležitá i skutečnost jedinečného pramenného zdroje, neboť text článku je tvořen výjimečností dosud neuveřejněných historických materiálů, které jsou z jedné strany mimo jiné archivní zápisy a z druhé strany záznamy ze ztracené haberské kroniky, jejíž části pojednávající o židovském společenství má autor této práce dosud jako jediný z fotodokumentované ve svém archivu. Jedná se tedy o jedinečný historický materiál k dosud odborně neuveřejněnému tématu života Židů v Habrech.

³ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 602

⁴ Archiv ŽMP, fond – Habry, Israelská náb. Obec Habry, We/Sz-V/4109, Věc: Žid. hřbitov v Habrech: „Z referátu o cestě pí dr.Volavkové a p. Dr. Munelesa z památkového oddělení Židovského muzea z památkového oddělení Židovského muzea zjišťujeme, že zeď tohoto hřbitova potřebovala by menší opravu; žádáme Vás proto zdvořile, abyste nám lask. předložili rozpočet na nejnutnější adaptační práce, který bychom pak projednali ve schůzi finanční komise.“

⁵ Češi, Němci, Židé, Kateřina Čapková, Ladislav Horáček – Paseka, Praha, 2005, ISBN 80-7185-695-9, str. 106

Zlatý věk haberských Židů a pozdější antisemitismus ve 20. století

Úředně zdokumentovaný první výskyt Židů v Habrech náleží do roku 1341,⁶ kdy král český Jan Lucemburský vydal rozkaz, dle něhož byli v Habrech od placení mýta osvobození Židé. Z demografického výzkumu Martina Mursíka a jeho zpracování Jakubem Hlavatým je patrné v rámci židovského osídlení, že oblast Habrů a okolí, tedy přilehlá města, byla v roce 1347 osídlena největším množstvím židovských obcí v Čechách.⁷ Důvodem této skutečnosti byla pravděpodobně blízkost nalezišť stříbra v dané oblasti, což pravděpodobně též souviselo i s povýšením místa jakožto významného obchodního střediska na městys v roce 1357 králem Karlem IV.⁸ s právem užívání vlastního znaku, ve kterém se objevoval stříbrný klíč, který odkazoval právě na prosperitu spojenou se stříbrem. Přes různá historická omezování a vypovídání Židů v Čechách se haberské židovské společenství ocitlo ve zlatém věku v 19. století⁹, který souvisel s předchozími svobodami udělenými Josefem II.¹⁰ Obchod i celkový život se rozvíjel, což mělo vliv na podporu učenosti, kdy se nedaleko Habrů v Golčově Jeníkově vyskytovala poslední tradiční ješiva v Čechách pod vedením Arona Kornfelda, která právě v této době dosáhla mezinárodního významu, neboť tam docházeli učenci i ze zahraničí.¹¹ Tam studoval i Filip Bondy,¹² jenž byl historicky prvním rabínem, který zavedl češtinu jako jazyk kázání i modlitebních a náboženských knih, a to nejen k porozumění prostému židovskému lidu, ale i k otevření se okolnímu českému prostředí, kterému tím byly židovské tradice otevřené k pochopení a pomocí ke zbavení se předsudků. Další osobností byl např. i Dr. Karl Thieberger,¹³ který byl rabínem pro Habry ve druhé polovině 19. století do

⁶ a) Archiv ŽMP na Smíchově, Praha, Dokument zpracovaný J. Fiedlerem z ŽMP, přístupný na základě poplat
b) Habry, Karel Růžička – Pavel Novák, vydalo město Habry, 2001, Tiskárna Olomouc, ISBN 80-238-6602-8, str. 13

⁷ ARCHIV ČESKÝ, DÍL XLI., Prameny k dějinám Židů v Čechách a na Moravě ve středověku. Od počátků do roku 1347, Lenka Blechová, Eva Doležalová, Martin Musílek, Jana Zachová ve spolupráci s Danielem Polakovičem a Tamásem Visi, vydalo nakladatelství FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha 2015, 378 str., ISBN 978-80-7286-248-1, str. XXXIII

⁸ Habry, Karel Růžička – Pavel Novák, vydalo město Habry, 2001, Tiskárna Olomouc, ISBN 80-238-6602-8, str. 13

⁹ a) Kronika města Habrů – ztracená, zfotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 318

¹⁰ Formování českého židovstva, Hillel J. Kieval, Národnostní konflikt a židovské společenství v Čechách 1870–1918, Paseka, Praha 2011, ISBN 978-80-7432-174-0, str. 13–14

¹¹ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, str. 702, ISBN 80-85924-33-1, str. 406

¹² Formování českého židovstva, Hillel J. Kieval, Národnostní konflikt a židovské společenství v Čechách 1870–1918, Paseka, Praha 2011, ISBN 978-80-7432-174-0, str. 60-65

¹³ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 559

roku 1900. Byl otcem básnířky Gertrudy Thieberger,¹⁴ která se vdala za Johanese Urzidila, básníka, spisovatele a diplomata. Její rodina udržovala přátelské styky mimo jiné i s významným českým malířem Janem Zrzavým. Jeho syn Dr. Friedrich Thieberger¹⁵ byl učitelem hebrejštiny Franze Kafky a na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě pracoval pro Bnai Brit a vydal několik publikací týkajících se židovské historie. Nejvýznamnější historickou událostí bylo však narození JUDr. Adolfa Stránského v haberské židovské rodině v polovině 19. století.¹⁶ JUDr. A. Stránský je považován za zakladatele státotvorné rodiny Stránských, která pokračovala jeho synem Jaroslavem jakožto ministrem spravedlnosti a školství,¹⁷ a ve 21. století jsme se setkali s jeho pravnukem Dr. Martinem Janem Stránským jakožto stíno-
vým ministrem zdravotnictví.¹⁸ Mimo jeho jiné zásluhy byl haberský rodák JUDr. A. Stránský zakladatelem Lidových novin¹⁹ a s Tomášem Garrigueem Masarykem se podílel na vybudování první republiky.²⁰ Spolu s bratrancem Augustem Gustavem Stránským, který byl poradcem obchodu vlády první republiky, se podílel též na povýšení Habrů na město v roce 1909.²¹ V Habrech otevřel svoji továrnu též otec Franze Werfela v roce 1911,²² tedy v čase, kdy rodina Werfelova prožívala těžší období v rámci vztahu otce a syna a rozhodovalo se o tom, zda Franz Werfel bude dále studovat, nebo se věnovat praktičtějšímu řemeslu. Byl to též rok, kdy bylo Franz Werfelovi 21 let a byla mu uveřejněna významná báseň *Der Weltfreund*.²³ Franz Werfel udržoval během svého života vědecký kontakt se synem haberského rabína Thiebergera, tedy s Dr. Friedrichem Thiebergerem.²⁴ V Habrech se též

¹⁴ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 406, 559

¹⁵ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 406, 535, 560, 584

¹⁶ Československý biografický slovník, zpracoval kolektiv autorů Encyklopedického institutu Československé akademie věd, Academia, Praha 1992, vydání 1., ISBN 80-200-0443-2, str. 663

¹⁷ Hovory k domovu, Jaroslav Stránský (úvod napsal Ferdinand Peroutka), v Praze, František Borový, 1942

¹⁸ Období vlády ČR 2009–2010

¹⁹ VELKÉ DĚJINY ZEMÍ KORUNY ČESKÉ Xii. A. Michael Borovička (hlava první a druhá), Jiří Kaše (hlava třetí I), Jan P. Kučera (hlava třetí II–III), Pavel Bělina (hlava první II–III/15, hlava druhá III/2), Paseka s. r. o., Praha a Litomyšl, 2012, vydání první, ISBN 978-80-7432-181-8, ISBN 80-7185-264-3 (soubor), str. 564

²⁰ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 513

²¹ Kronika města Habrů – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 319–320

²² Kronika města Habrů – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu, str. 421

²³ Franz Werfel, Příběh života, Peter Stephan Jungk, Sefer, Praha 1997, ISBN 80-85924-1 4-5, str. 40–41

²⁴ ארכיון פרידריך טיברגר, National Library of Israel, Jerusalem, Department of Archives, ARC. 4* 1653, Friedrich Thieberger archive

zastavil vynálezce Thomas Alva Edison a jeho podpis zdobil haberskou kroniku právě díky židovským obyvatelům Habrů.²⁵

Úspěch, prestiž, výjimečnost i obliba však s sebou často nesou i vlnu odporu spojenou se závistí, která byla pravděpodobně v tomto případě jednou z příčin narůstajícího antisemitismu v dané oblasti, který se postupem času měnil charakterem, tématy, jakož i intenzitou.

První období – antisemitismus v Habrech

Toto první pojednání se týká období začínajícího přelomem letopočtu, tedy rokem 1900 a končí začátkem 2. světové války. V této části se budeme věnovat narůstajícím projevům antisemitismu, jehož začínající projevy jsou nepřímé, kdy v textech můžeme vidět nepřímé obviňování Židů, či zvláštní zřetel na události s nimi spojené. Tento projev nazývám podprahovým antisemitismem, tedy skrytým antisemitismem, který kladením vět a nepodloženým vyjádřením směřuje osoby židovské národnosti do obžalování a uvádí je jako viníky, kdy je též nepřímo naznačeno, že tato vina souvisí právě s tím, že jsou Židé, ač to přímo řečeno není. Nepřátelství související s antisemitismem je historicky spojené s vlastním obohacováním násilníků v případech, jakmile tyto projevy dosáhly uskutečnění v činech. Tehdy násilníci zvyšovali svá jmění²⁶ skrze ukradený majetek a podporovali tím svoji osobní existenci na úkor nevinných.²⁷

V rámci existenciální skutečnosti bytí židovského společenství v Habrech v souvislosti s antisemitismem si pokládáme otázku, zda byl vztah k Židům v Habrech v první části 20. století odmítavý a nepřátelský. Pokud ano, tak do jaké míry se tento pohled na Židy v Habrech vyskytoval, jaká míra antisemitismu tam byla a jak se dotkl jejich bytostné existence. Jaké byly jeho případné příčiny a projevy. Byly tyto postoje většinové nebo jednotlivé, byly přímo spojeny s haberským obyvatelstvem, nebo byly snahou o ovlivnění místního myšlení z vnějšího prostředí. Je též otázkou, zda k nějakému pogromu v Habrech během této doby došlo, nebo zda byly alespoň náznaky, které k němu schylovaly.

²⁵ Kronika města Habrů – ztracená, zfotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 372

²⁶ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod fond – Archiv města **Habry** (1613-1945(1950)), Okresní úřad v Čáslavi, číslo: 8540, dne 12./III. 1940., Věc: **Zajištění židovského jmění**, platy poskytované židům, Městský úřad v Habrech, došlo dne 20.III.1940, č. 496, str. 14-15

²⁷ Př. 1) Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 15, 39, 512:

Př. 10) Emancipace od židů, Český antisemitismus na konci 19. století, Michal Frankl, Paseka, Praha 2007, ISBN 978-80-7185-882-9, str. 251-252

V rámci zkoumaných materiálů bylo zjištěno, že se vyskytují sdělení z místní kroniky, jakož i úředních záznamů dostupných ve Státním okresním archivu Havlíčkova Brodu, dokládající silný odmítavý postoj, skryté i zjevné nepřátelství k lidem židovské národnosti. Odmítání i nepřátelské postoje vůči Židům v Habrech ve 20. století měly různé prameny. K nevhodnému chování vůči nim ponoukaly i různé novinové listy, které různými články ukazovaly chybný náhled na jejich život, stejně jako na historické skutečnosti, jež jako celek byly zkresleny lidskou záští. Mimo již známou závist majetku a částečného kulturního odlišení tam v případě Habrů můžeme uvažovat i o společenské prestiži, avšak nutné je brát v úvahu i některé události, které se v průběhu tohoto období v Habrech staly, jako např. katastrofy, mezi které patřil požár v Habrech. Všeobecně je známo, že při pohromách přírodních, jako byly požáry, stejně jako lidských jako např. války se hledají viníci a často jsou těmito viníky vyhledáváni Židé, aby se mohl případně ospravedlnit vůči nim pogrom související s krádežemi. V Habrech se katastrofa, tedy požár, stala roku 1908, kdy Kronika města Habrů uvádí, že ovlivnila život obyvatel Habrů, protože důsledky v rámci škod byly velké. Dle názorů z kroniky, kam byl vlepen novinový článek, se požáru mohlo předejít v případě, že by se naskytla vydatná pomoc a bylo pro ni voláno. Autor novínového článku naznačuje, že předejít požáru nebyl zájem židovského vlastníka domu, kde požár vznikl, kterým byl pan Karel Lustig. V rámci pochopení důležitosti je nutné zmínit, že K. Lustig byl významný člen židovské obce haberské, který zastával v různých dobách i místo jejího předsedy.²⁸ V novinách neznámého názvu, jejichž článek byl vylepen v kronice města, je tedy nastíněn pohled, že požár byl úmyslně zapálen členem haberské židovské obce, tedy K. Lustigem. Píše se, že první zprávu zveřejnil německý Tagbaltt, kdy je uváděno v uvozovkách, že německý Tagblatt²⁹ je přítel českého národa. Dále, že zpráva v listě je nepravdivá, že veškeré věci související s požárem byly promyšleně vykonány, aby se požár nepodařilo uhasit, a tím sděluje, že **za požár jsou odpovědni Židé**: „První zprávu o požáru přinesl **známý ,přítel‘ českého národa německý ,Tagblatt‘**. Zpráva ta však jest místem překroucena, neúplná, nepravdivá. Tak mezi jinými píše se, že většina domů kryta byla doškami, a že p. K. Lustig, u něhož oheň vypukl, nebyl doma, že meškal v Čáslavi, a že následkem přerušení telegrafického vedení, obdržel pozdě telegrafickou zprávu, že se na místo požáru dostavil ihned hasičský sbor z Čáslavě... **Pravdou jest, že p. K. Lustig, u něhož požár vypukl a odtud zhoubně se**

²⁸ Kronika města Habrů – ztracená, zfotodokumentované části jsou uchovány výhradně v digitálním archivu autora, str. 302

²⁹ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, ISBN 80-85924-33-1, str. 517: „prestižní Prager Tagblatt byl považován za téměř židovský deník“

rozšířil, byl doma, telegrafické vedení nebylo porušeno, nýbrž, že domy požárem zachvácené až na dům p. Tachovského, krytý taškami, opatřeny byly krytem šindelovým a panská vinopalna kde p. K. Lustig bydlí, krytá byla lepenkou, která hořící daleko lítala a, 3. srpna, 1998 o 1/3 3 hodiny odpoledne.“ „Jaký byl úmysl pisatele zprávy do ‚Tagblattu‘, nechť to byl z Čáslavě neb z Habru, že zapíral přítomnost p. Lustigovu v době požáru, ví dopisovatel asi sám. Také k ohni nepřijel sbor hasičský z Čáslavě a nebylo pro něj telegrafováno.“³⁰ Dále jsou v kronice uvedeny škody, ze kterých je možné si částečně představit, jak dalece se tato událost promítla mimo jiné i do života židovského obyvatelstva. Uvádí se, že byla zničena, kromě ostatních, **východní část náměstí od Pickova obchodu. Také shořel dům p. **Gustava Stránského, panu advokátovi JUDr. Klauberovi shořela cenná výbava dcery, hodnotné klenoty jeho ženy a veškeré zařízení**. Je uvedeno, že pojištěným podnájemníkům tohoto domu byla pojišťovnou vyplacena jen nepatrná částka. V kronice se dále píše o pomoci, která byla vykonána ženami, když už muži neměli síly při hašení požáru. Mezi jinými se vyskytuje početný seznam jmen žen židovského původu, např. „pí Klauberová, choť advokáta, a to přestože přišly ohněm o vše.“ „...slečny Lenksfeldova, Luxova, Sternova a Gutova.“³¹ Ze zápisů je zřejmé, že bylo postiženo výrazně židovské obyvatelstvo, stejně tak, že Židé byli ti, kteří požár hasili. Avšak ani skutečnost, že Židé byli požárem výrazně zasaženi, že hasili právě i oni sami, nebyla dostatečná k politování a v tomto ohledu byla přehlížena. Snaha o ovlivňování podvědomí místních haberských obyvatelů je skrze tento článek patrná. Z článku je zřejmé, že se jedná o nabádání z vnější společnosti. Pozornost však v tomto případě budí vlepění tohoto článku do tak závažné knihy, jako je tradovaná významná historická kronika. Z toho usuzuji, že autor vlepění, tedy kronikář, toto nevhodné hledisko považoval za tak důležité v rámci pohledu na významného haberského Žida, aby bylo umístěno v kronice města. Vzhledem k podprahovému antisemitismu článku, zde shledávám i podobný vliv ze strany autora vložení článku do kroniky, neboť v opačném případě by popis události v kronice byl bez tohoto článku a věnoval by se pouze faktům a nápravě škod požáru, nikoliv domněnkám skrývajícím podprahový antisemitismus.**

Velmi zajímavou událostí, v jejíž historii se proměňuje a ukazuje společenská nálada v Habrech, je případ zrušeného pronájmu honitby v lesích panu Vilému Zentnerovi z Prahy, který byl taktéž židovského původu. Pronájem byl zrušen na základě stížnosti, která sama o sobě byla specifická již tím, že stěžovatelé byli

³⁰ Kronika města Habrů – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 278

³¹ Kronika města Habrů – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 278

zároveň členy honebního výboru, který na stížnost odpovídal a z toho důvodu můžeme vidět, že jména a podpisy stěžovatelů jsou i mezi těmi, kteří stížnost přijali. Navíc následně na jednoho ze stěžovatelů bylo právo pronájmu přeneseno. Nejednalo se tedy o stížnost bez vedlejších zájmů. Stížnost je však hlavně důležitá opětovně tím, že v ní mimo jiné bylo poukázáno na jinou národnost pana V. Zentnera, kdy je zmíněn i jeho židovský původ, což je v tehdejší době spojené s okupací zvláště podstatné. Pronájem byl přidělen panu Vilému Zentnerovi roku 1935 s platností do 31. ledna roku 1942. V období třicátých let byl však znatelný vzrůstající odpor vůči Židům v dané oblasti, což můžeme vidět v rámci novinových článků.³² Tyto vlivy vůči Židům se dále stupňují v přiblížení se okupační době a v rámci tohoto času byl v roce 1939 pronájem honitby V. Zentnerovi zrušen mimo jiné právě s poukazem na cizince různého původu. Stalo se tak pouze několik měsíců před začátkem okupace celého území Československa během 2. světové války nacistickou mocí. Za zrušením stáli místní lidé z Habrů: „Tímto jednáním bude učiněno zadost místním zájemcům o honitbu a tito budou také lépe s revírem hospodařiti než **cizinci různého původu, jimž záleží pouze na tom, aby pokud možno co nejvíce z revíru vytěžili a tím by se stalo, že po skončení nájemné doby, by revír tento neměl vůbec žádné ceny** a musel by býti pronajat za obnos, který by zdaleka neodpovídal místnímu rozpočtu. Doufáme tudíž, že záležitost tato bude honebním výborem náležitě uvážena a bude postupováno dle našeho vyzvání.“³³ V rámci události zrušení pronájmu je zajímavé, jak bylo dříve uvedeno, že z podepsaných třech, kteří si stěžovali a žádali zrušení pronájmu pana V. Zentnera³⁴ byli dva právě ti, jejichž podpisy se objevují i v odpovědi od Honebního výboru v Habrech o zrušení nájmu, která obsahuje razítko Městského úřadu v Habrech. Z toho tedy vyplývá, že psali dopis mimo jiné sami sobě. Nájemní smlouva byla následně přidělena právě osobě, která patřila mezi ty, jež podaly stížnost. V rámci historie této události je nutné zmínit, že v době protektorátu v roce 1942, kdy židovský lid prožíval těžkou perzekuci a Židé z Habrů byli vražděni v koncentračních táborech, současný nájemník, jenž nájem získal poukázáním na kořistnickou činnost V. Zentnera, má zájem o prodloužení svého pronájmu. V odůvodňování své žádosti poukázal mimo jiné právě na to, že předchodzí nájemce Vilém Zentner, který dle něj poškozoval revír byl Žid. V události jako celku, kdy byl zřejmý zájem o prospěch v rámci promyšleného poškození pana Viléma Zentnera

³² Havlíčkova stráž, články ve 30. letech 19. století, List československé strany národně socialistické – viz následující část související s novinovými texty

³³ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, fond – Habry, A M Habry kart. 4, Lesnictví, myslivost, honební záležitosti, 1923–1943, fol. 1-214, 5.5.2, Městský úřad v Habrech, došlo 27. 1. 1939; Č. j. 114, fol. 205

³⁴ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, fond – Habry, A M Habry kart. 4, Lesnictví, myslivost, honební záležitosti, 1923–1943, fol. 1-214, 5.5.2, Městský úřad v Habrech

a zdůrazňováním jeho židovské národnosti v tento čas perzekuce židovského lidu, **je patrný hluboký antisemitistický podtext.**

K nevhodnému chování vůči Židům ponoukaly i oblastní novinové listy, které byly určeny i pro Habry a jež různými články ukazovaly chybný náhled na jejich život i neobjektivně hodnotily historické události. Výrazně tak ovlivňovaly náladu i názory v tamější společnosti. Během bádání v Národním archivu se podařilo některé z novinových článků objevit. V těchto člancích je dána Židům vina za to, že přes Habry nevede železniční trať, že obyčejní lidé tvrdě pracují proto, aby z toho měli zisk Židé, nebo že jejich peníze jsou korupční. Jako nejvýznamněji nejhorší je zřejmě dokonce obviňování ze sympatií k Německu v době, kdy se nepřátelství vůči Židům v této zemi postupně stává státní záležitostí a tehdy novinový článek obviňuje Židy z podpory hitlerovského nacistického režimu.

V rámci události rozhodování, zda má přes Habry vést vlaková dráha, máme záznamy o tom, že haberští Židé považovali vlakovou dopravu za přínosnou a dokonce se zasazovali o to, aby byla skrze Habry vedena.³⁵ Přesto však se v třicátých letech objevovali články, které špinily a obviňovaly haberské Židy z toho, že zapříčinili skutečnost, že vlaková dráha přes Habry vedena nebyla: „O dráze přes Habry začalo se – mluvit -, v novinách vyskytly se o tom zprávy a teď snad celá věc spí. Tak se nám zdá, že se v Habrech rádo moc mluví... **Zdejší Židi a jejich přátelé (či přítel?) zdá se, že tomu celému projektu moc nepřejí. Jak pak, až by jezdila dráha, tu by přestalo fiakrování, speditérství apod. - a proto raději dráhu dál od města, dál!**“³⁶

Další novinový článek se zaměřuje na vyjádření, že obyčejní chudí lidé těžce pracují pro Židy a že by se měli snažit z jejich područí dostat. V tomto ohledu se jedná o článek dokonce opět vlepený do haberské kroniky. Není třeba podrobně zmiňovat, jak těžce Židé budovali svoje obchody v Habrech, stejně jako pomohli svojí činností k prestiži města samého.³⁷ Místo vděku za služby pro společnost a povznesení místa byla však skutečnost převrácena, zásluhy zapomenuty a opět byl Žid historicky vykreslen jako ten, jenž je důvodem lidské těžké práce: „**Lidu se..., že se lopotí jen pro...židy;** zapomene se však říci kousek pravdy: učiti se také šetřiti, vydávati méně než přijímati, neodváděti zbytečně nepoměrně veliké dobrovolné daně z kouření a pití a poté – ten karban.“ „Proto platí pro naše

³⁵ Čas je šarlatán, Picek J., Scarabeus, Praha 1997, str. 10

³⁶ Kronika města Habrů – ztracená, zfotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 194

³⁷ Kronika města Habrů – ztracená, zfotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 198, 400, 421, 422

antisemity: vzdělejte se náležitě, aby vámi chytřejší nemohl vládnouti!“³⁸ Zvláště důležitým hlediskem v tomto případě je opět skutečnost vlepění tohoto článku do tak důležité knihy, jako je Kronika města Habrů. Opětovně tento aspekt zde shledáváme jakožto podprahový antisemitismus přímo ze strany haberského občana v rámci vložení článku do kroniky.

Dále se v novinách, které byly vydávány i pro Habry, téma zhoršuje a jako viníci jsou uváděni již přímo Židé. Nachází se zde již známý druh obžalob ze štvání proti vládě a rozvracení státu, jejich peníze jsou považovány za korupční, že se Židé nechtějí odstěhovat do Palestiny, protože se jim dobře daří korupce v Čechách: „Ve známém tisku, který ze sebe dělá nejlavastenečtějšího obhájce všeho československého, ač byl založen z **korupčních peněz, pocházejících od německo-židovského milionáře** a jehož sloupce jsou vyplňovány jen zaručenými ‚Čechoslováky na beton‘, objevila se minulý týden zajímavá zpráva. Na nějaké židovské konferenci v Londýně bylo prý usneseno založit fond na pomoc židovským uprchlíkům z Německa.“ „Tak alespoň **šejdrističtí židé** oznamují souvěrcům. **To se ví, že oni sami do Palestiny nepůjdou. Proč by to dělali? Tady u nás se jim daří docela dobře**, docela volně mohou štvát proti vládě a pořádat kursy trošce pražských hlupáčků o nacionalismu!“ „**Co si dovoluje takový šmok ze šejdristického tisku u nás, nemohl by si dovolit nikde na světě.** A hloupí příslušníci šejdristické ligy mu na to dávají ještě peníze!“³⁹

Počet protižidovských článků se zvyšoval s přibližující se okupací a v průběhu 30. let se krutost obžalob zvyšovala. Další článek vyjadřuje napětí a i více než jen odmítavý postoj vůči Židům některými nežidovskými obyvateli. Velmi zarážející je, že bylo použito obvinění tak protikladné ke skutečnosti, která v oblasti panovala, kdy byli Židé naplněni nejistotou z budoucnosti a strachem o existenci z důvodu přicházejícího zvyšování napětí a sváru, kdy bylo známé, že Židé v Německu velmi trpí. Přesto byli obviňováni, že právě s hitlerovským hnutím sympatizovali: „**Židovští ctitelé hakenkrajclerů** z německých novin u nás a šejdristických listů, psaných českým jazykem, o nichž jsme psali minule, z uvedených dokladů krásně vidí, co by je v Německu čekalo, kdyby skutečně třeba na pár týdnů, jak jsme jim doporučovali, šli zkusit **dobrodiní hitlerovské vlády, po níž tolik touží.** Jsme přesvědčení, že ani jeden z těch **židovských ctitelů Hitlerových** do Německa to zkusit nepůjde.

³⁸ Kronika města Habrů – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 199

³⁹ Havlíčkova stráž, V Čáslavi dne 2. června 1933, číslo 1, ročník I, (XV.), List československé strany národně-socialistické, Čáslav, Habry, Něm. Brod, Ledec, Chotěboř, Humpolec, Přibyslav, Polná, Štoky, nadpis: Židům ze šejdristických novin se do Palestiny nechce?

Jak je známe, nepoučí je to však, aby svůj podlízavý obdiv si nechali alespoň pro sebe.⁴⁰

K dalšímu dokreslení a pochopení nálady v Habrech vůči židovskému obyvatelstvu můžeme nahlédnout v záležitosti odmítnutí židovského lékaře městskou radou v Habrech v závěru roku 1938, tedy nedlouho před začátkem celkové okupace Československa s argumentací: „**Ješto naše obec již dřívě činila námitky proti tomu, aby lékař žid se zde usadil,“ „...„lékař židovské rasy by zdejšíím občanstvem nebyl v Habrech žádán ani vítán. “ „...„pokládáme toto usídlení MUDr. Šterna u nás za provokaci českého lidu.“**⁴¹ Vyjádření zástupců města proti židovskému lékaři náležející do oblasti úředního antisemitismu, kdy byli Židé v Habrech omezováni z důvodu své národnosti, pomáhá k tomu, abychom si představili, jaká byla v té době společenská nálada a chování vůči místním Židům. Z úředního záznamu je patrné, že obecný postoj ve společnosti vůči Židům v Habrech byl v předválečné době nepřátelský.

Situace se však v Habrech s přibývajícím časem neustále zhoršovala a začínala se postupně vyhrocovat. Snahy, které začínají zesilovat s rokem 1938, jsou spojené se skutečnou nenávistí vůči Židům a pokusům o jejich vydělení ze společnosti a očerňováním jejich životů. V závěru roku 1938 byly již zaznamenány pokusy ovlivnit myšlení místních obyvatel tímto směrem skrze letáky. K této události bylo využito mimořádně časově výjimečné skutečnosti zatmění měsíce. Tak se stalo v noci dne 8. listopadu 1938, kdy se rozšířily letáky protižidovského obsahu na haberském náměstí, kde stáli lidé sledující onu událost. Tehdy byly z projíždějícího auta uvedené letáky vyhozeny.⁴² Zde je uveden text letáku:

„Občané – vlastenci!

Židovství není pouze náboženství, nýbrž cizí asiatská národnost!

Židé jsou v židovství největší konservat. a fašisté, ale jiným nutí „pokrok“ Internacionály

Židovsk. programem jest ovládnouti svět pomocí líbivých hesel a Löwyčáckých rozvratů

Židovskými pomocníky v tomto programu jsou Svob. zednáři – horší židů!

⁴⁰ Havlíčkova stráž, V Čáslavi dne 2. června 1933, číslo 1, ročník I, (XV.), List československé strany národně-socialistické, Čáslav, Habry, Něm. Brod, Ledec, Chotěboř, Humpolec, Přibyslav, Polná, Štoky., nadpis: Poučení pro židovské ctitele Hakenkrajce

⁴¹ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, fond – Archiv města Habry (1613-1945(1950)), III. SPISY, b) Spisy, 3. Péče o bezpečnost a veřejný pořádek, iv. č.: 66, obsah: Židé – různá opatření, omezování aj., časový rozsah: 1636, 1939-1942, číslo kart. 2, list 2

⁴² Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, KI.ZNB HABRY, Spisy důvěrné č. 12-1582, 1938, Velitelství četnické stanice

Židé okupovali advokacii, lékařství a pomocí Zednářů vysoká místa ve státní správě!

Židé za Rakouska udávali české lidi, němčili ulejšvali se a keřasovali!

Židé i v naší armádě zaplnili kanceláře, sanitu, zásobování, justici, ač štváli do války!

Židé tvořili 80 % návštěvníků německých divadel a většinu německých škol!

Židovský pohraniční průmysl zaměstnával pouze němec. zaměstnance a germanizoval!

Židé tiskem a cynickými anekdotami uráželi křesřanství, nikdy ale židovské rabíny!

Židé se zmocnili 65 % nár. příjmů na úkor našich lidí! (bursa, banky, suroviny, doly)

Židovská t. zv. podnikavost riskovala pouze svěřené kapitály, nikdy ale vlastní!

Židovi jest lichva, křivda, podvod, lež a drzost přirozenou rasovou vlastností!

Židovské chlípnosti padlo za oběť mnoho našich žen u židů zaměstnaných!

Masaryk a Beneš s jejich přísluhovači těšili se obzvláštní přízni židovstva!

Spojenci nás hodili přes palubu jenom proto, že vědomě či nevědomě jsme prolezli židovinou,

neboť náš tisk, film, divadlo a rozhlas řídili židé! Ovlivnili naše myšlení!

„Reprezentovaly“ nás! Žid kupuje pouze u žida! – **Čech tedy kupuje pouze u Čecha!**

Židé jsou paraziti, a proto Vy, české ženy, buďte hrdé, nezhazujte se se židy a nekupujte u nich!

DO BOJE za „nové Československo“, za nový spravedlivý řád, za národní a hospodářskou obrodu, za vládu Čechů, Slováků a Karpatorusů, kteří za tento stát bojovali a umírali, do boje za obrodu od špíny žido-Marxisticko-zednářských korupčníků, zločinců a vrahů, kteří se 20 let topili ve slávě (koupené) a v bohatství národu a vlasti uloupeném! **Do boje!** Bůh je s námi, kdo proti nám, toho národ smete!

Čechové – vlastenci netrpte židy mezi sebou!

V uvedeném případě bylo využito k předání letáků výjimečné přírodní změny, jelikož je známo, že tyto změny přitahují pozornost lidí, kteří někdy dělají závěry na základě těchto úkazů a příhod v ten čas uskutečněných a nikoliv na základě rozumového úsudku. Stejně tak byli původci letáků v rámci tohoto časového úseku pod rouškou tmy maskováni, což byl pravděpodobně i důvod zvolení takového načasování.

Další událostí bylo přímé rozdávání dalšího druhu letáků zaměřených k probouzení nenávisť vůči Židům. Do dne 15. prosince 1938 se datuje zpráva, veli-

telství četnické stanice která obsahuje hlášení o rozdávání nálepkových letáků⁴³ s pěti protizidovskými hesly. Dle zprávy letáky rozdávali členové mafie nového Československa kurýrům venkovských měst. Letáky obsahovaly tato hesla:

- „1./ Židovský lékař – životu nebezpečno.
- 2./ Židovský advokát – pozor na prachy.
- 3./ Bijte židy a marxisty.
- 4./ Hanba mu – židomil.
- 5./ Nevěřte přebarveným partajníkům.“⁴⁴

Dle zprávy měly všechny letáky podpis Mafie nového Československá vlajka – zvítězíme. Činnost tohoto uskupení neměla dle archiválie⁴⁵ ze začátku násilný ráz, ale později se začaly vyskytovat právě i zprávy o rostoucích násilných činnostech: „Tato činnost, omezující se původně hlavně na vydávání ilegálních letáků rázu protikomunistického a protizidovského a na konání ilegálních schůzí, projevuje se v poslední době dále intenzivněji, a to nejen vydáváním různých tiskovin, ostře zahrocených proti nynější vládě, ale v některých případech dokonce různými násilnými činy, namířenými hlavně proti židovským podnikům.“⁴⁶ Jakému násilí byli tamější vystaveni a zda se Židům v těchto dobách dostávalo zastání nebo pomoci, není známo. V kronice o tom psáno není. Příběh haberských Židů je další tragickou zprávou o lidském bytí na zemi, důkazem nespravedlnosti, která se prosazovala čím dál tím více, čím se zmocňovala okupantská vojska území Československa. Nutno však dodat, že tato okolnost v některých případech spíše pomohla k projevení již dříve skrytých nenávistných postojů vůči Židům.

Druhé období – 2. světová válka a útlak Židů v Habrech

Období druhé světové války tvoří útlak spojený se zvláštní skupinou nařízení a událostí. Důvodem je známý chladný přímý postup německých okupantů proti lidem židovského původu a jejich následné vraždění. Utlačování se prosazovalo postupně, začínalo s mírnějšími omezeními a časem se pod rouškou státních zákonů útlak zvyšoval. Ponižování, vykořisťování a využívání situace k vlastnímu obohacení jak vojáků, tak i okolního prostředí je opakovaný sled událostí podobný

⁴³ Tištěné na bílém papíře velikosti 5 x 8 cm

⁴⁴ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, Kl.ZNB HABRY, Spisy důvěrné č. 12–1582, 1938, Velitelství četnické stanice, čísl. jedn. 460 dův.

⁴⁵ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, Kl.ZNB HABRY, Spisy důvěrné č. 42–1557, 1939, Velitelství četnické stanice, čísl. jedn. 70 dův.

⁴⁶ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, Kl.ZNB HABRY, Spisy důvěrné č. 42–1557, 1939, Velitelství četnické stanice, čísl. jedn. 70 dův.

či identický od místa k místu na mnohém území tehdejšího Československa.⁴⁷ V Habrech se však na počátku okupace ukázal jev nezvyklý oproti ostatním oblastem během války, které okupovala německá vojska. Je charakteristickým začátkem okupace Habrů, kdy němečtí vojáci včetně jejich velitele nevyužili násilí vůči místním Židům a nekradli jejich prodejní sortiment, či je nevyhazovali z domu, který si oblíbili, z důvodu luxusu. Máme zprávy o tom, že němečtí vojáci v židovských obchodech v Habrech ze začátku hojně nakupovali, stejně jako jejich velitel na začátku využil pohostinnost ubytování v domě vážené osoby předsedy židovské obce v Habrech, pana Karla Lustiga. Tato ojedinělost odlišného chování oproti ostatním historickým záznamům vzbuzuje zájem o příčinách takového chování, tedy skutečnosti, že platili za něco, co si v jiných místech brali násilím a doprovázeli to též rozbíjením židovských obchodů. Nutné však znovu připomenout, že jako všude, kam německá okupační vojska vstoupila, tak i v Habrech se postupně začala uplatňovat tato cizí okupační moc zvláště nepřátelská vůči židovskému národu. V Habrech se tento útlak schovaný pod státní nařízení projevoval následností, ze které je zřejmé, na jaké oblasti byla zaměřena.⁴⁸ K pochopení systematického řetězce událostí používám řazení pojmů charakterizující postupné uskutečňování ničení existence haberských Židů, které bylo skrze nařízení zaměřeno na následné oblasti: 1. Pomoc z okolí / 2. Bezbrannost / 3. Bezmocnost / 4. Síla / 5. Naděje/. Nejdříve byl tedy haberským Židům zamezen styk s okolím. Dále byla omezení zaměřena na zábrany, jež ochraňovaly haberské Židy od vnějšího světa, kterým byly jejich domovy, jež jim poskytl úkryt. Máme evidovaný zájem o úřední zcizení jejich domovů přikrytý tématem nouze nežidovského obyvatelstva. Moc spojená s majetky i společnostmi, které vlastnily jim byla ukradena nuceným převodem na okolní obyvatelstvo. Omezení síly plynoucí z dostatku potravin souviselo s omezením nákupu potravin i možnosti jejich získání jiným způsobem, jako např. rybářstvím. Na závěr evidujeme i zájem o odepření naděje skrze zákaz modliteb v haberské synagoze. Aby však byl plán uskutečněn co nejsnáze a stejně tak, aby z toho měla utlačovatelská a vraždící síla prospěch, bylo třeba postupovat po částech, aby si pronásledovaní neuvědomili hned na začátku, že jde o jejich existenci, tedy život jako takový. Jakmile byli zbaveni Židé v Habrech všech stěžejních životních opor, tak se nakonec ještě před jejich odvozem do koncentračních táborů a následně do vyhlazovacích zaměřili tyranů a krutovládci na jejich víru a modlitební projev, aby jim tak vzali to poslední, co jim zbylo a to byla naděje.

⁴⁷ Historie Židů v Čechách a na Moravě, Tomáš Pěkný, Sefer, Praha 2001, str. 702, ISBN 80-85924-33-1, str. 341–342

⁴⁸ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, fond – Archiv města Habry (1613–1945 (1950)), III. SPISY, b) Spisy, 3. Péče o bezpečnost a veřejný pořádek, iv. č.: 66, obsah: Židé – různá opatření, omezování aj., časový rozsah: 1636, 1939–1942, číslo kart. 2, list 10, vyhláška č. j. 293/40

Hlavní omezení vztahující se tedy již přímo na duchovní život haberských Židů došlo do Habrů dne 10. října 1941 a byl jím příkaz k uzavření synagog: „Židovské synagogy a modlitebny neslouží již od dlouhé doby náboženským účelům, nýbrž jsou shromaždišti všech podvratných židovských živlů a ohnisky ilegální šoptané⁴⁹ propagandy.“⁵⁰ Bylo tudíž zařízeno, aby všechny židovské modlitebny a synagogy byly uzavřeny. Jak dalece byli haberští Židé osamoceni, je zřejmé i z nařízení, že kdokoliv by s nimi projevoval soucit, neb tím spíše projevil jakoukoliv pomoc těmto lidem, tak ho tato skutečnost mohla vést do vězení. Vidíme tedy postupný ráz nařízení, které právě touto posloupností nebudí dojmu tak velkého nebezpečí a nechává následné oběti v klidu. Z posloupnosti je zřejmé po sobě následné zničení bytí, které se stane bezbranné a opuštěné, kdy se mu vezme jeho poslední naděje, kterým je víra. Jakmile byli haberští Židé zbaveni všech opor a stali se bezmocní, tak byli transportováni do koncentračních a vyhlazovacích táborů, kde byli zavražděni roku 1942.

Na základě zkoumání historických záznamů jsme došli k závěru, že se odmítavý i nepřátelský postoj k Židům v Habrech vyskytoval. Z výzkumu vyplývá, že ani velký význam Židů pro Habry⁵¹ nezabránil antisemitisticky laděnému chování vůči osobám židovského původu s přibližujícím se datem sílící okupace v závěru 30. let. Po zhodnocení nalezeného materiálu je zřejmé, že okupace německými vojsky a jejich týrající postup vůči Židům nebyly jedinou příčinou antisemitismu mezi českými lidmi, ale že tato okolnost v některých případech spíše pomohla k projevení již dříve skrytých nenávistných postojů vůči haberským Židům, jež postupně sílily s příchodem německých vojsk. Charakter i míra antisemitismu se měnily pozvolně v průběhu času.⁵² Shledali jsme, že v průběhu času a blížícího se okupačního období se projevy antisemitismu zintenzivňují i zesilují, a to nejenom počtem, ale i způsobem prezentace, stejně jako druhem projevu.⁵³ Z výzkumu je zřejmé, že se jednalo jak o antisemitismus vnější, tedy z okolního prostředí, tak i vnitřní, to jest místní. Stejně tak se v Habrech nacházel antisemitismus přímý i nepřímý, charakterizovaný podprahovým způsobem vyjádření. Též je z výzkumu

⁴⁹ Je citováno přesné znění nařízení, tedy psáno šoptané, přestože dnes píšeme šeptané

⁵⁰ Státní okresní archiv Havlíčkův Brod, fond – Archiv města Habry (1613–1945 (1950)), III. SPISY, b) Spisy, 3. Péče o bezpečnost a veřejný pořádek, iv. č.: 66, obsah: Židé – různá opatření, omezování aj., časový rozsah: 1636, 1939–1942, Nařízení o uzavření synagog

⁵¹ Haberská kronika – ztracená, z fotodokumentované části jsou uchovány v digitálním archivu autora, str. 198, 400, 421, 422

⁵² Ze začátku byl spojený s významnými událostmi, jakými byly např. rozvoj města s plánovanou železniční dráhou přes Habry, katastrofa v případě požáru nebo událost krádeže.

⁵³ Kterým byly např. antisemitistické letáky v Habrech, stejně jako i druhem projevu, kdy v závěru třicátých lety byla evidována činnost antisemitistické skupiny v Habrech, která byla mimo jiné charakteristická násilnými činy.

patrné, že se v Habrech nacházel i antisemitismus úřední. Máme dokladované antisemitské postoje jednotlivců i menších skupin. V záležitosti pogromů proti židovskému obyvatelstvu není dle místních zpráv známo, zda a případně jakým způsobem se uvedené projevy vyskytovaly v Habrech.

Vidíme, že na mnohé otázky nacházíme jasné odpovědi, antisemitismus se vyskytoval, k nucenému převodu majetku došlo. V tomto ohledu je nutné připomenout právě nucené převody velkých židovských majetků na začátku okupace na osoby z dané oblasti a zabránění jejich domů. A právě z těchto majetků byly udržovány místní židovské památky. Když však zdroj příjmů byl nuceně převeden na české obyvatelstvo, tak z jakých prostředků budou památky dále chráněny? Je to otázka, kterou je třeba si položit, aby bylo alespoň částečně zodpovědně přistoupeno k minulosti. V tomto ohledu znovu připomínám slova profesora Pospíšila vztahující se k návratu k minulosti a přijmutí odpovědnosti: „Poctivé vyrovnávání se s minulostí je bezesporu cestou k důstojné a odpovědné přítomnosti.“⁵⁴ Náprava nenapraveného, toho, co napraveno býti může, je cestou k lepšímu životu okolí i svému. Tato napravení úzce souvisí s lepším existenciálním bytím člověka na zemi a jeho plnějším žitím. Zdá se však, že přehlížení historických skutečností, netečnost i nezájem se již nezmění, ale V tomto ohledu je důležité připomenout slova naděje, která napsal doc. Jiří Vogel, kdy užil slova křesťanského písma: „Nám se mohou zdát určité věci nemožné, u Boha je však možné všecko.“ (LK 18,17).⁵⁵ To, co však již nemůže býti ze strany lidského bytí nikdy napraveno, je ztráta lidských životů za kterou nesou odpovědnost cizí okupační síly. V hledisku okupace německými vojsky jsme zhlédli systém postupného týrání židovského obyvatelstva, který byl velmi propracovaný, právně podložený, že snad může působit dojmem samozřejmosti, zastřen rouškou státních nařízení. Týrání pokračovalo v koncentračních a vyhlazovacích táborech, kam byli haberští Židé dovlečeni a kde byla většina z nich zavražděna a jejich životy nenávratně ztraceny roku 1942.⁵⁶

V rámci vzpomínky na jejich utrpení se můžeme pokusit pokorně a aktivně přiblížit skrze slova bývalého židovského obyvatele Habrů Jana Piceka, přestože bolestnou dobu, již prožívali haberští Židé vsutku ani slova nemohou vystihnout: „Úvozem, začíná hned za haberským náměstím, za poslední chalupou, jde malý průvod mužů, žen, dětí a starců. Jdou mlčky, jen sem tam někdo prohodí několik

⁵⁴ Mistr Jan Hus, Ideál v postideologické epoše, C. V. Pospíšil, Theologická revue, 1/2015, Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, ISSN 1211-7617, ročník 86, str. 64

⁵⁵ Padesát let od Druhého vatikánského koncilu v reflexi teologie CČSH, J. Vogel, Theologická revue, 2/2014, Univerzita Karlova v Praze – Husitská teologická fakulta, ISSN 1211-7617, 85 ročník, str. 194

⁵⁶ Yad Vashem, The World Holocaust Remembrance Center, Har Hazikaron, P.O.B. 3477, Jerusalem 9103401 Israel, The Central Database of Shoah Victims' Names - Digital Collections/ Shoah Names Database: Habry, <https://www.yadvashem.org/>

slov. Malé děti poskakují a skotačí. Všichni mají na šatech přišity žluté hvězdy. Projdou márnici, již dávno se nepoužívá a je v rozvalinách, na hřbitov. Ve stínu vzrostlých bříz jde každý vyšlapanou pěšinkou ke známým hrobům. Poslední slova v průvodu umlkají, je slyšet monotónní odříkávání modliteb. Na náhrobky jsou kladeny kaménky, hroby trochu očištěny. Modlitby trvají déle než obvykle, jsou procítěněji odříkávány než jindy. Tu a tam je slyšet vzlykot, pláč: haberští se přišli před transportem rozloučit se svými drahými. Cesta zpět do Habrů je namáhavější: jako by nohy byly z olova, tíha starostí hrbila víc k zemi. I děti si přestaly hrát a skotačit. Před rozchodem do svých domovů se hlouček shlukl, lidé se objímají a líbají.⁵⁷

⁵⁷ Čas je šarlatán, Pícek J., Scarabeus, Praha 1997, str. 78

STAREC PAISIOS ATHOSKÝ: VÝZNAČNÝ SOUDOBÝ PŘEDSTAVITEL HESYCHASTICKÉ SPIRITUALITY¹

GORAZD JOSEF VOPATRNÝ
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
vopatrng@htf.cuni.cz

THE HOLY ELDER PAISIOS THE ATHONITE: AN IMPORTANT CONTEMPORARY REPRESENTATIVE OF HESYCHASTIC SPIRITUALITY

Abstract: In the 20th century there flourished the holy elder Paisios on Holy Mount Athos. He was born in Farasa in Cappadocia in Asia Minor in the territory of present day Turkey. Early he left Farasa with his parents for Greece. He lived on Holy Mount Athos where he became a monk. Already at the age of 15 he reached theosis. Gradually he became a holy elder with many spiritual gifts and a genuine spiritual Father for many people both clergy and laity. He reposed on the Feast of St. s Peter and Paul according to the old calendar. Paisios was canonized by the Patriarchate of Constantinople on the 13th of January 2015.

Keywords: Elder Paisios; Holy Mount Athos; Hesychasm; Eldership; spiritual guidance

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 7, p. 93 – 100.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.7

V e 20. století byl jedním z nepochybně pravých starců již kanonizovaný Paisios Athoský. Paisios se narodil ve Farase, největší ze šesti řeckých vesnic v Malé Asii, nacházející se asi dvě stě kilometrů na jih od Kaisareje. Ačkoli byly tyto vesnice v Malé Asii hluboce izolované, jejich obyvatelům se podařilo uchovat autentické pravoslaví, národní uvědomění i jejich jazyk. „Varasióti“ byli známí svou udatností. Díky jejich statečnosti zůstaly tyto vesnice svobodnou částí někdejší římské říše v oblasti Kappadokie, nedostupné pro turecké partyzány. Mnozí pronásledovaní Turky zde našli útočiště. Farasioté byli právem označováni za Makabejce.²

V současné době patří tato oblast Turecku, ale asi od roku dva tisíce před Kristem byla Malá Asie součástí řeckého společenství. Křesťanství se zde začalo

¹ V širokém slova smyslu může být hesychasmus interpretován jako metoda k dosažení cíle křesťanského života – theóse.

² Issak – Jeromnich. Život starca Paisija Svätohorského, 1. diel. Bratislava 2013, s. 9. Srovnej také: Jeromonach Christodoulos Svätohorský. Starec Paisij. Prešov 1999. Starec Paisios byl kanonizován konstantinopolským patriarchátem 13. ledna 2015.

šířit již v apoštolské době, což dosvědčují listy apoštola Pavla Efeským a Galatským. Později tu působili velcí církevní otcové Basil Veliký, Řehoř Naziánský, Řehoř z Nyssy a další. Malá Asie byla pro Východořímskou říši zdrojem významné části jejího duchovního i materiálního bohatství. Tyto oblasti byly postupně pro říši ztraceny a nakonec došlo i k něčemu nepředstavitelnému – samotná Konstantinopol – královna měst – byla dobyta osmanskými Turky 29. května 1453³ a poslední římský císař Konstantin XI. (XII.) Palaiologos padl při obraně u jejích bran. Pod tureckou nadvládou bylo křesťanské obyvatelstvo nuceno najít *modus vivendi* v nové obtížné situaci.⁴

Farasa byla oázou křesťanské orthodoxy a právě zde se Paisios 25. července 1924 narodil. Pokřtěn byl starcem Arseniem, který mu při křtu dal své jméno Arsenios. Arsenios byl duchovním otcem, učitelem a lékařem duší i těl křesťanů ve Farase. Ve stejném roce došlo k výměně obyvatel mezi Tureckem a Řeckem.⁵ Arsenios odešel do Řecka společně s rodinou starce a dalšími Farasioty. Krátce pobývali v přístavu Pireaus a potom se přemístili na ostrov Korfu. Zde Arsenios zesnul. Sám předpověděl, že prožije v Řecku čtyřicet dní a zemře na jednom ostrově. Rodina Paisia se usadila v Kónitsi. V patnácti letech se Paisiovi dostalo vidění Pána Ježíše Krista ve slávě.⁶ Záhy pocítil náklonnost k mnišskému životu a po vykonání vojenské služby se vydal na Svatou horu Athos. Kvůli problémům v rodině se vrátil do Kónitsi a pracoval jako tesař. V roce 1953 opět odchází na Athos. Žil v monastýru Esfigmenou a poté v monastýru Filotheou, kde roku 1957 přijal malou schimu⁷ se jménem Paisios. Toužil po poustevnickém životě na Katunakii, ale bylo mu od Bohorodičky zjeveno, aby šel do monastýru Stomio v Kónitsi. Roku 1958 začal tento vyhořelý monastýr obnovovat. V roce 1962 odchází na Svatou horu Sinaj,

³ LILLIE, W. J. Prologue. In: Paisios – Monk of the Holy Mountain. Saint Arsenios of Cappadocia. Souroti, Thessaloniki, Greece, 1989, s. 11. Srovnej: RUNCIMAN, Steven. Pád Cařihradu. Praha: Epoque, 2003. Konstantinopol byla vysvěcena jako nové hlavní město římské říše 11. května 330.

⁴ LILLIE. Op. cit., s. 11.

⁵ Issak. Op. cit., s. 13. Starce Arsenios byl kanonizován konstantinopolským patriarchátem 11. února 1986. „V počtu 1 104 216 orthodoxních křesťanů, kteří přišli do Řecka z Turecka, byli... vedle řecky mluvících obyvatel i křesťané hovořící turecky (tzv. karamanliové), kteří v některých případech neuměli vůbec řecky. Většina osmanských Řeků (přibližně milion do konce roku 1922) uprchla do Řecka v důsledku tureckého teroru ještě před podpisem... lausannské konference.“ HRADEČNÝ, Pavel. In: Dějiny Řecka. Praha: Lidové noviny, 2007, s. 394.

⁶ Issak. Op. cit., s. 14, 25. Toto vidění Pána Ježíše ve slávě – v nestvořeném světle – znamená, že starce Paisios dosáhl theóse již v patnácti letech. Srovnej: vidění Krista v nestvořeném světle apoštolem Pavlem na cestě do Damašku. (Sk 9, 3 – 6).

⁷ Malá schima je pouze zasnoubením se velkému andělskému obrazu – velké schimě a jako je rozdíl mezi zasnoubami a manželstvím, tak je pochopitelně rozdíl též mezi velkou a malou schimou, která byla zavedena až později. V úzkém slova smyslu je mnichem ten, kdo byl postřižen do velké schimy. Srv. Solověckij patřik. Sankt Petěrburg 1873 (reprint Kanada 1973), s. 38.

kde žil v poustevně svatých Galaktiona a Epistimie. Na Sinaji měl již v srdci neustálou noetickou modlitbu, která nepřestávala ani ve spánku.⁸ V roce 1964 se vrátil na Athos a roku 1966 přijal velkou schimu od ruského askety otce Tichona, jehož si zvolil za starce. V kalyvě Ypatia na Katunakii se mu dostalo vidění nestvořeného světla.⁹ V roce 1972 navštívil společně s igumenem monastýru Stavronikita Basilem svou rodnou vesnici Farasa. V Konstantinopoli zavítal do chrámu svatě Sofie a také do chrámu Chora, kde obdivoval výjimečné mozaiky.¹⁰

Paisios měl velkou úctu k Izáku Syrskému (7. století) a horlivě studoval jeho mimořádně významnou knihu o duchovním životě Asketické homilie.¹¹ Údajně měl vidění sv. Izáka, jenž bývá někdy neoprávněně označován za nestoriána a ten mu dosvědčil svoji pravověrnost.¹² Doporučoval tuto knihu číst též laikům; měl za to, že má takovou hodnotu jako celá patristická knihovna. Starec byl vtipný a stále radostný. Roku 1979 se usadil v kelii Panaguda, patřící monastýru Kutlumusiou, zasvěcené Narození přesvaté Bohorodičky. Zde ho navštěvovalo mnoho lidí ze všech společenských vrstev i nejrůznějšího věku. Starec je celý den přijímal, hostil a věnoval mnoho času, aby jim pomohl. 28. září 1992 probíhalo v jedné kelii na Kapsale všenoční bdění na památku sv. Izáka Syrského. Bdění se zúčastnilo dvacet pět lidí, ale pouze tři viděli modlícího se starce pozdviženého asi třicet centimetrů nad zemí, jak je celý v nestvořeném božském světle. Náhle světlo zesílilo a oni jím byli oslepeni, takže se již na starce nemohli dívat. Když po chvíli pozdvihli oči, světlo již zmizelo.¹³

V roce 1993 Paisios odešel ze Svaté hory do monastýru sv. Jana Theologa v Souroti u Soluně na bdění na počest Arsenia Kappadockého, jehož svaté ostatky se v monastýru nacházejí. Dostavily se zdravotní problémy a lékaři zjistili pokročilé stadium rakoviny. Starec Paisios zesnul 29. června / 12. července 1994 na svátek

⁸ Isaac. Op. cit., s. 58 – 137. Neustálá noetická modlitba v srdci, která nepřestávala ani ve spánku, byla dokladem, že starec byl na stupni osvícení nús. Srovnej: Píseň Šalamounova 5, 2: „Spávámť, a však srdce mé bdí.“

⁹ Isaac. Op. cit., s. 149 – 161. Boží nestvořená milost se při theósi sjednocuje s člověkem a uschopňuje jeho stvořené oči vidět to, co je obvykle neviditelné: nestvořenou Boží slávu. Člověk vidí Boha v Bohu a naplňují se slova Žalmu 36, 10: „V světle tvém světlo vidíme.“ VOPATRNÝ. G. J. Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita. In: Theologická revue 2017, Vol. 88, No. 4, s. 432.

¹⁰ Isaac. Op. cit., s. 184 – 185.

¹¹ O sv. Izákovi srovnej např. ALFEJEV, Ilarion. Izák Syrský a jeho duchovní odkaz. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

¹² Isaac. Op. cit., s. 206. Vladyka Ilarion Alfejev napsal, že většina soudobých syrologů je zajedno v tom, že církev Východu nebyla „nestoriánskou“ v tom smyslu, ve kterém odsoudil nestoriánství III. ekumenický sněm. Každopádně neměla žádné historické spojení s Nestoriem. ALFEJEV, Ilarion. Mir Isaaka Sirina. Moskva 1998, s. 17, pozn. 7.

¹³ Isaac. Op. cit., s. 207, 229 – 236, 256 – 257.

svatých apoštolů Petra a Pavla. Byl pochován v tichosti za chrámem sv. Arsenia v monastýru Souroti. Po jeho zesnutí se událo mnoho zázraků.¹⁴

Jeden z jeho duchovních synů napsal pod pseudonymem Dionysios Farasiotis překrásnou knihu *Guruové, mladý muž a starce Paisios*, která vyšla v roce 2009 ve Spojených státech v anglickém překladu. Tato kniha je pravou pokladnicí vzhledů do autentického duchovního života a obsahuje mimořádně cenné svědectví o formě duchovního vedení, aplikovaného starcem Paisiem v tomto konkrétním případě, o jeho bezpodmínečné nesobecké lásce a respektu ke svobodné vůli duchovního syna.¹⁵ Autor též popisuje událost, kdy se mu prostřednictvím starce Paisia dostalo vidění nestvořeného světla: „Aniž by řekl slovo, starce klidně pozdvihl ruku a položil mi ji na hlavu. Náhle byl celý dvůr zaplaven světlem, které prýštilo ze starce a mohlo být viděno ze všech stran. Bylo stejně silné jako záblesk blesku, ale bylo nepřetržitě, nejevilo žádný příznak, že zmizí. Ač bylo intenzivní, nezraňovalo mé oči. Naopak, nemohl jsem se nasytit patření na toto sladké, nemateriální, noetické světlo. I když bylo toto světlo nadpřirozené a mimořádné – ne jako bílé světlo, ale spíše jako sklo nebo voda – stejně v tom bylo něco tak velmi přirozeného, že mne nepolekalo, ale naopak dalo velice hluboký pocit radosti. Toto světlo bylo všeobjímající a opojné, nicméně ponechalo mé pohyby pokojné a moji mysl naprosto jasnou. I když jsem byl pohlcen viděním tohoto světla, nadále jsem viděl své přirozené okolí. Mých pět smyslů dále normálně fungovalo, zatímco vedle nich začal fungovat jiný smysl – duchovní druh vidění. Ač bylo kolem poledne a slunce jasně svítilo, když začalo nemateriální světlo vyzařovat z otce Paisia, sluneční světlo vypadalo ve srovnání slabě, jako slunce pozdního odpoledne.“¹⁶

K analogickému jevu došlo v Rusku v první polovině 19. století, kdy Serafíma Sarovského navštívil N. A. Motovilov. V průběhu jejich rozhovoru došlo ke zjevení nestvořeného světla: „Tehdy mne vzal o. Serafím velmi silně za ramena a řekl mi: ‚Oba jsme teď spolu v Duchu Božím, báťuško ... Proč se na mne nedíváš?‘ Odpověděl jsem: ‚Nemohu se dívat, báťuško, protože z vašich očí vycházejí blesky. Vaše tvář je nad slunce jasnější a mé oči pálí od bolesti.‘ O. Serafím řekl: ‚Nelekejte se, vaše Bohulibosti, také vy jste prosvětlen jako já. Také vy jste teď v plnosti Ducha Božího, jinak byste nemohl ani mne vidět takového.‘ Přiklonil ke mně hlavu a tichounce mi do ucha řekl: ‚Děkujte Hospodinu Bohu za nevýslovnou milost k vám. Viděl jste, že jsem se ani nepokřičoval a jenom jsem se ve svém srdci v duchu pomodlil k Hospodinu Bohu a řekl jsem v sobě: ‚Hospodine, dej mu jasně a tělesnými očima vidět sestoupení tvého Ducha, které dáváš tvým služebníkům,

¹⁴ Isaac. Op. cit., s. 288 – 297.

¹⁵ FARASIOTIS, Dionysios. *The Gurus, the Young Man, and Elder Paisios*. Platina, California 2008.

¹⁶ FARASIOTIS. Op. cit., s. 258 – 259.

když se ti zalíbí zjevit se ve světle tvé velkolepé slávy.' A hle, báťuško, Hospodin v okamžení vyplnil pokornou prosbu ubohého Serafíma... Jak bychom mu neděkovali za tento nevýslovný dar pro nás oba? Takto, báťuško, Hospodin Bůh nezjevuje vždy svoji milost ani velikým poustevníkům. Této Boží milosti se zalíbilo utěšit Vaše zkroušené srdce, jako matce milující děti, na přímluvu samotné matky Boží..."¹⁷

STARECTVÍ

V úzkém slova smyslu je dar starectví osobitým darem Ducha Svatého a jako takový je pokračováním prorocké služby. Apoštol Pavel v 1. listě Korintským (14, 1, 3) napsal: „Přidržujte se lásky; snažte se horlivě o duchovní dary, více však, abyste prorokovali... Kdo prorokuje, mluví lidem ku vzdělání i potěšení i utvrzení.“ Proroci stojí hned za apoštoly (srv. Ef 4, 11; 1 Kor 13, 28) a jejich služba spočívá především ve vzdělávání, útěše a utvrzování. Právě s tímto cílem a také kvůli poučení nebo varování, předpovídají proroci budoucí události. Prostřednictvím proroka je bezprostředně zjevována Boží vůle. Prorocká služba je osobitým darem Ducha svatého. Prorok je obdařen duchovním viděním – jasnozřivostí (slov. prozorlivostí). Jako by se před ním rozhrnovaly hranice prostoru a času, svým duchovním viděním vidí nejenom události, jež se právě dějí, ale také budoucí, vidí jejich duchovní smysl, vidí duši člověka, jeho minulost i budoucnost. Takové významné povolání je nutně spojené s vysokou mravní úrovní, s čistotou srdce, s osobní svatostí. Svatost života byla vyžadována od proroka v období raného křesťanství. Služby, jež vypočítává apoštol Pavel, existovaly v církvi ve všech dobách. Apoštolská, prorocká a učitelská služba mohou být spojeny s hodností biskupa nebo kněze. Prorocké službě, spojené s osobní svatostí, se dařilo v období rozkvětu církevního života a slábla v období úpadku. Nejvýrazněji se projevovala v monastýrském starectví. Starectví mělo široký vliv i za zdi monastýru. Starcové pomáhali nejenom mnichům, ale též laikům. Vzhledem k tomu, že byli obdařeni darem jasnozřivosti, všechny vzdělávali, utěšovali a utvrzovali, léčili nemoci duchovní i tělesné. Varovali před nebezpečími, ukazovali cestu života, zjevovali vůli Boží. Ač je starectví pokračováním prorocké služby, s tímto jménem a v této formě se objevuje až ve 4. století, společně s počátky mnišského hnutí, jako jeho vedoucí princip.¹⁸

Dar starectví je velikým Božím darem, protože pravým starcům je zjevována vůle Boží a to ve věcech zásadních i nepatrných a proto ti, kteří se k nim obracejí s čistým a upřímným srdcem, mají možnost se vyvarovat mnohých chyb, omylů, nesprávných kroků i velkých tragédií. Ze Starého zákona víme o existenci proroků, kteří ve starozákonní Církvi Izraeli působili také jako duchovní rádci – učitelé

¹⁷ Běsěda Prep. Serafíma Sarovskago o čeli Christianskoj žizni. San Francisco, California. 1968, s. 33 – 34.

¹⁸ KONCEVIČ, I. M. Optina pustyň i jeja vremja. Jordanville, N. Y. 1970, s. 7 – 8.

a vychovatelé, jimž byla zjevována Boží vůle. Tento dar existoval v Izraeli i před prorokem Samuelem – proroky byli patriarcha Abrahám i prorok Mojžíš – ale od jeho doby byli v Izraeli přítomni praví proroci až do proroka Malachiáše. Po něm, v průběhu asi čtyř set let, tento dar mizí a objevuje se opět až na přelomu staro- a novozákonního období např. u Jana Křtitele.

Ti, kteří se plně svěřili duchovnímu vedení pravého starce, prožívají osobitý pocit radosti a svobody v Pánu. Starec je přímý zprostředkovatel vůle Boží. Obecenství s Bohem je vždy spojeno s pocitem duchovní svobody, radosti a nepopsatelného pokoje v duši. Opravdové staretví, i když je založeno na naprosté poslušnosti, nezbavuje člověka svobody a radosti v Bohu, protože se nepodrobují lidské vůli, ale vůli Boží.¹⁹

Ve starozákonním období existovali kromě pravých proroků též proroci nepraví a v novozákonním období kromě pravých starců jsou i lžistarci. Charismatický dar staretví je třeba odlišovat od běžné duchovenské služby. Díky příbuznosti těchto jevů – duchovenské služby a staretví – se může u některých nezkušených kněží objevit pokušení „zneužití moci“ – tj. přestoupit hranici duchovenské služby a pokoušet se o službu starcovskou. Zde se skrývá nebezpečí, že nenapravitelně poškodí duši svěřence. Ve falešném starcovství je vůle jednoho člověka podrobována vůli druhého a je to spojeno s pocitem útisku, sklíčenosti, malomyslnosti nebo nezdravé připoutanosti ke „starci“.

Zatímco pravý starec je vykonavatelem vůle Boží, nepravý starec sám sebou Boha zakrývá. Když se učedník plně skloní před lžistarcem, dochází v něm k záhubě osobnosti, pohřbení vůle, pokažení citu pro spravedlnost a pravdu a tak pozbývá vědomí odpovědnosti ze své skutky. V základě nepravého staretví leží nepravdivá myšlenka a tato myšlenka vyvolává duchovní slepotu. Jakmile nepravdivá myšlenka zakryje realitu (skutečnost), tehdy se více nepřijímají žádné argumenty, protože narážejí na fixní ideu, která je považována za nezvratný axiom.²⁰

¹⁹ Je zajímavé, že starec Paisios nevyžadoval od svého duchovního syna absolutní poslušnost. Srovnej: FARA-SIOTIS. Op. cit. Také velký pravoslavný svatý 20. století Jan Maximovič arcibiskup šanghajský a sanfranciský z Ruské pravoslavné církve v zahraničí nevyžadoval absolutní poslušnost. O. Serafim Rose napsal: „Vladyka Jan jemuž, jak věříme, se člověk mohl úplně svěřit, si dal přesně záležet, aby nepřijímal učedníky, ale spíše inspiroval a podporoval nezávislou práci uvnitř církve, za předpokladu růstu a vzájemné rady v rámci pravoslavné tradice. Při mnoha příležitostech jsme k němu sami šli, abychom požádali o požehnání na různé věci – např. na koupi nového dílu tiskařského vybavení. Jeho odpověď byla vždy stejná: „Nic o tisknutí nevím. Posuďte sami, co potřebujete, jestli můžete, tak to kupte a Bůh požehná vašemu úsilí. Pokud to, co děláte, je bohumilé, bude to prospívat a pokud ne, Bůh postaví do vaší cesty takové překážky, že nebudete moci pokračovat.““ In: Letters from Father Seraphim. Richfield Springs, New York 2001, s. 64 – 65.

²⁰ KONCEVIČ. Op. cit., s. 11 – 13. KONCEVIČ. I. M. Stjažáníje Dúcha Svjatágo v putjách Drévněj Rusi. Paříž 1952, s. 34 – 37.

Rozšíření vlivu starectví mezi laiky začíná velice záhy, pravděpodobně ještě v ranném období ustanovení mnišství. Ke starcům chodili laikové obcházejíce své pastýře. V církvi se monastýrská disciplína pokání rozšířila díky její poměrně lehkosti a přednosti před církevní. Raná církev podrobovala viníky za určitý závažný hřích nejprve odloučením od sv. přijímání a dále veřejnému pokání. Starec po vyslechnutí zpovědi kajícího ihned uklidňoval jeho svědomí a dával epitimii poměrně lehčí, než byla ta církevní – svazoval a rozhřešoval. Časem na celém Východě vytlačila monastýrská zpověď církevní, kterou vykonávala bílá hierarchie na základě kánonů a monastýrští starcové se stali zpovědníky. V 9. století byli monastýrští starcové, často nemající kněžskou hodnost, uznáni konstantinopolským patriarchou Nikiforem Vyznavačem, za legitimní vykonavatele tajiny pokání zároveň s biskupy a kněžími. V průběhu 10. až 12. století tajná zpověď definitivně převládla a vytlačila veřejnou zpověď a pokání podle kánonů.²¹

V daleké minulosti nebylo pohlíženo na sakramentální zpověď (svatá tajina pokání) jako na jediný a nevyhnutelný prostředek pro odpuštění hříchů, jichž se člověk dopustil po křtu. Zpověď a pokání byly pouze jedním z mnoha způsobů očistění od hříchů. Například Jan Zlatoústý uvádí pět způsobů: 1) veřejná zpověď, 2) pláč o hříších, 3) pokora, 4) almužna – královna ctností, 5) modlitba.²²

ZÁVĚR

Paisios se narodil ve zbožné řecké pravoslavné rodině ve Farase v Kappadokii v Malé Asii. Křesťanství v Malé Asii má kořeny v apoštolské době a oblast Kappadokie je známa též díky svatým kappadockým Otcům. I po pádu Konstantinopole a v průběhu dlouhých století turecké nadvlády se zde uchovala tradiční pravoslavná hesychastická spiritualita. Již v patnácti letech se starci Paisiovi dostalo vidění Krista ve slávě – to znamená, že dosáhl theóse v tomto mladém věku. Prožitek theóse má mnoho stupňů a nejvyšší míra theóse dosažitelná v tomto životě je spojená s událostí Letnic, kdy apoštolové a učedníci Kristovi, kteří byli aktivními účastníky této události, dosáhli plného duchovního uzdravení, byli uvedeni do veškeré pravdy o Bohu a dostalo se jim daru nesobecké lásky. K theósi dochází v kontextu druhého stupně theória, jenž je spojen s viděním nestvořeného božského světla. Člověk se sjednocuje s Bohem a vidí Boha v Bohu: „... v světle tvém světlo vidíme.“ Ž 36, 10. Prožitek theóse je v tomto životě vždycky dočasný. Může trvat krátkou dobu až hodiny, dny, měsíce, ale poté se člověk vrací na stupeň osvěcení nús spojený s neustálou noetickou modlitbou. Paisios, když žil na Sinai, měl

²¹ KONCEVIČ. Optina pustyň... Op. cit., s. 17 – 18. Srovnej také: KRIVOŠEJN, Vasilij – arcibiskup. Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov 949 – 1022. Paris: Ymca – Press, 1980, s. 115 – 128.

²² KONCEVIČ. Op. cit., s. 16, pozn. 8.

neustálou noetickou modlitbu v srdci, která nepřestávala ani ve spánku. Osvícení nús spojené s neustálou noetickou modlitbou je prvním stupněm theória. Starec Paisios ale nejednou dosahoval též druhého stupně theória – theóse, jak tomu bylo např. v září 1992.²³

Athanasios Alexandrijský řekl, že se Bůh stal člověkem, aby se člověk mohl stát bohem.²⁴ Člověk, jenž dosáhl theóse, se stává bohem z milosti. Podle orthodoxní antropologie se člověk stává plně člověkem a lidskou osobou právě při zbožštění – theósi.²⁵

Starci Paisiovi se podařilo v synergii – spolupůsobení Boží milosti a lidské svobodné vůle dosáhnout cíle křesťanského života – sjednocení s Bohem – theóse a protože se stal bohem z milosti, mohl účinně pomáhat mnoha lidem, kteří se k němu obraceli.

Orthodoxní křesťanství vstoupilo do římské říše jako metoda terapie, jako způsob léčení celého člověka s mocí a silou, která není z tohoto světa. Pán Ježíš Kristus, hlava svého těla církve tohoto boholidského organismu, kde dochází k uzdravení, je alfou a omegou – počátkem a koncem. Syn Boží, skrze něhož vše učiněno bylo, vedl a vychovával lidstvo ve starozákonním období, je to on, jenž se vtělil, vykoupil a spasil lidstvo, na konci tohoto věku pak přijde znovu soudit živé a mrtvé a jeho království nebude mít konce.

To, že ve složitém 20. století mohl existovat starec Paisios je dalším důkazem, že orthodoxní křesťanství neztratilo nic ze svého významu ani ze své síly a moci schopné uzdravovat, obrozovat, sjednocovat s Bohem jednotlivce i celé národy, tedy ty, kteří si to přejí. Křesťanství tak zůstává naději i výzvou pro tento svět.

²³ Srovnej: ROMANIDES, John S. – Protopresbyter. *Patristic Theology*. The Dalles, Oregon: Uncut Mountain Press, 2008, s. 71 – 78, 167 – 175.

²⁴ *De incarnatione Verbi*, cap. 54, P. G., t. 25, 192 B.

²⁵ Srovnej: Hierotheos, Metropolitan. *The Person in the Orthodox Tradition*. Leviaďa, Řecko, 1999, s. 79, 149.

ZÁKLADNÍ ASPEKT VAZBY MEZI TEOLOGIÍ A SOCIÁLNÍ PRACÍ

NOEMI BRAVENÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
Noemi.Bravena@htf.cuni.cz

THE FUNDAMENTAL ASPECT OF THE BOND BETWEEN THEOLOGY AND SOCIAL WORK

Abstract: The present contribution reflects the misconceptions related to the connection between theology and social work. It deals shortly with the requirements placed on social workers in the thoughts of František Maria Hník, theologian and bishop of the Czechoslovak Church, on the grounds of the reflection of a period testimony on the first international conference on social work held in Paris in 1928. The paper observes the basic aspect of the connection between theology and social work which lies in the concept of helping others. It shows a new way of thinking in practical theology which serves as a foundation for defining the so-called theology of social work. It also shows the benefits of the connection between the two fields for social workers in the form of a competence for decoding the reality and sensitization towards understanding practical situations as well as understanding the higher purpose of helping others.

Keywords: theology; social work; help; František Maria Hník; worldview; religious consciousness; theology of social work; competence for decoding the reality; sensitization

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 93, 2022, No. 1, Number of Article 8, p. 101 – 109.

DOI: 10.14712/12117617.93.1.8

Sociální práce je jako studijní obor spjatá i s teologickými fakultami a semináři u nás i v zahraničí. K tomu vede nejen historický vývoj, ale i určitá konkrétní vazba mezi oběma obory. Zdůrazňuje se, že sociální práce z teologie „vznikla“, protože důležitým projevem vyšší formy lásky *agapé* bylo od počátku křesťanství pomáhat druhým.¹ Sociální práce se mezitím konstituovala jako svébytná oblast a v praxi je často vnímána bez vazby k teologii. To je patrné i ze studijních programů, které do sociální práce teologii nebo teologickou etiku nezařazují (nejen u nás, ale např. i v Německu).² V tomto příspěvku se proto podíváme na podstatu

¹ Srov. BRAVENÁ, Noemi. Biblické zdůvodnění sociální práce. In LIGUŠ, Ján. *Teologické předpoklady sociální práce: Metody, teorie a teologické disciplíny vztahující se k sociální práci*. Český Těšín, 2008. ISBN 978-80-254-3755-7, s. 20–21.

² Více viz BOHLEN, Stephanie. Teologie a sociální práce – podněty pro dialog. In OPATRŇÝ, Michal; LEHNER, Markus (eds). *Teorie a praxe charitativní práce: uvedení do problematiky*. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, 2010. ISBN 978-3-200-01846-4, s. 28.

vazby mezi teologií a sociální prací právě tam, kde způsobuje nejasnosti, otázky, a kde zároveň má nezastupitelný potenciál.

1. Miskoncepce ve vazbě mezi teologií a sociální prací

Při promýšlení vazby mezi teologií a sociální prací nás jako první napadá altruistický přístup křesťanů jako vzorový model pro jednání s potřebnými v rámci praktické pomoci druhým nebo katolický dokument *Gaudium et Spes* (1965). Aplikační charakter a útržkové informace ukazují, že ohledně podstaty vazby mezi oběma obory panuje nejasnost, protože vazba není dána jen aplikační relací nebo jedním dokumentem největší křesťanské církve. Uvažovat také o této vazbě jen z perspektivy věřících sociálních pracovníků by bylo nedostatečné, přestože implementace křesťanské víry do sociální práce je téma velmi aktuální.³ Kde je podstata vazby mezi oběma obory a proč se promýšlí i dnes?

Snaha teologů ukázat na biblických nebo církevních textech spojitost obou oborů u některých vzbuzuje rozpaky. Pro toho, kdo nazírá tuto problematiku zvenku, tak teologie tvoří ideologickou nadstavbu, která je tolerována, ale je to v podstatě záležitost osobní a dějinně uzavřená. Toto je samozřejmě velmi zjednodušený pohled na problematiku. Je to také jedno z možných vysvětlení, proč teologická etika není součástí všech studijních programů sociální práce, ale jen těch na církevních školách nebo teologických fakultách.

2. Vztah teologie a sociální práce ve světle závěrů z první konference v Paříži z roku 1928

Teolog, sociolog a biskup Církve československé František Maria Hník nám dokládá, že na „první mezinárodní konferenci sociální práce v Paříži roku 1928 byl několikrát připomenut vzájemný vztah mezi sociální prací a světovým názorem doby“. Je dobrým zvykem právě na konferencích vyzdvihnout to, co je aktuálním prvkem v oboru, který danou odbornou komunitou rezonuje. Dr. Pierre Joannon podle Hníka na této konferenci nejen vyjasnil pojem „sociální práce“, ale zároveň „upozornil na pozoruhodnou skutečnost, že v sociální práci je současně ztělesněn náboženský postoj přítomnosti v zápase se společenským zlem, přičemž věda opatřuje metodickou výzbroj pro tento zápas“.⁴ Když se podíváme na léta, v nichž byly tyto názory na vazbu mezi náboženským postojem a vědou vysloveny, překvapí nás poměrně velkou progresivností. Tomu, co F. M. Hník zachytil ve svém textu, můžeme porozumět tak, že už od počátku vydefinování oboru není sociální

³ Srov. HUGEN, Beryl; SCALES, Laine T. *Christianity and Social Work: Readings on the Integration of Christian Faith and Social Work Practice*. Botsford: North American Association of Christian 2008. ISBN 978-0-9715318-2-6.

⁴ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*. Praha: Blahoslav, 1935, s. 16.

práce sama o sobě myslitelná bez světonázorového zázemí, tj. i nazírání významu a hodnoty člověka v přítomném jednání. Společenské zlo je pak forma nerovnováhy, nespravedlnosti, tj. vše, co vede k upřednostnění jedněch na úkor utrpení nebo diskomfortu druhých. Již tehdy je zmíněna metodologie oboru jako účinný prostředek k dosahování cílů, nicméně i její zakotvenost ve vztahu ke konkrétní transcendentní (přesažné) skutečnosti. Od té doby se konstituoval nejen obor sociální práce, ale i teologie jako univerzitní disciplína, která kromě teologické metodologie zahrnuje i metodologii spolupracujících věd (sociologie, psychologie, pedagogiky), a to zejména z důvodu empirického výzkumu.

F. M. Hník zároveň jako další závěr z konference komentuje výroky Dr. W. Polligkeita, „předsedy Německého sdružení pro veřejnou a soukromou dobročinnost ve Frankfurtě n. Mohanem“, který předložil typologii sociální práce: 1) dobrovolné aktivity a 2) veřejné aktivity. Novum ale bylo, že se dotýkal vazby mezi subjektivní a objektivní perspektivou pomoci. Konkrétně si to ukážeme na výroku, že „předpokladem spolupráce mezi nimi [typy sociální práce – NB] jest provedení diskuse o motivech a cílech dobročinnosti“⁵. V tomto smyslu nejen jednotlivec, ale i společnost si musí definovat to, proč vykonává konkrétní činnost, co jimi sleduje za cíle nejen v konkrétním, ale i přesažném slova smyslu. Pokud hovoří F. M. Hník o cílech dobročinnosti, jde mu o tzv. „poslední“ cíle, tj. o samou podstatu konání dobra.

Již tehdy byly předmětem kritiky F. M. Hníka:

1) Přehlížení návaznosti sociální práce na křesťanství, v němž má svou původní podstatu. Říká: „Ani sociální práce orientovaná na kritické sociologii (roz. založena – N.B.) nemůže nedbatí toho, že novodobá dobročinnost jest organickou pokračovatelkou církevní péče o sociálně slabé a že jest vysvětlitelná jen na základě křesťanského světového názoru.“⁶ Nejde o pokřesťanštění sociální oblasti a pokřtění sociálních pracovníků, jak se i dnes někteří mylně domnívají, ale o nacházení původního základu, který pomáhá pochopit prosazování dobra pro potřebné. Dva tisíce let starou úlohu církve v dějinách nelze odsunout, jako by se nestala a nedála dál. V reflexi F. M. Hníka vidíme zaznamenáno tehdejší přemýšlení o vymezení sociální práce bez teologie, které rezonuje společností i nyní.

2) Chybějící definice vnitřních motivů k sociální práci. F. M. Hník píše: „Přesto se pohnutky sociální dobročinnosti neobjevují v průměru definic sociální práce, které pravidelně popisují pole sociálně prospěšných opatření bez zřetele k motivaci dobročinnosti“.⁷ Toto je spojená nádoba s první kritikou – oddělováním od

⁵ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 16.

⁶ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 16.

⁷ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 16.

hodnotového základu. Z tehdejšího přemýšlení proto vidíme, že cesta sociální práce jako oboru *sui generis* nutně již tehdy vedla k přehlížení myšlenkové základny celého oboru. Většinou se děje tam, kdy lidé této základně nerozumí a slučují ji např. s „nábořem“ pracovníků do církve. Nutno však otevřeně poznamenat, že poukazování na nesrozumitelnost teologického jazyka a výzvy k překladu terminologie ostatním oborům přišly do teologie až o několik let později (Bonhoeffer, Tillich)⁸ a další desítky let trvalo, než se tento metodologický postup začal nazírat nikoliv jako limitující, ale jako teologii obohacující.

V návaznosti na tato zjištění F. M. Hník vymezil tehdejšími sociálními pracovníky dvě oblasti, do kterých vstupují a o kterých mají mít informace: 1) „objektivní popis sociální situace“ a 2) „filosoficky zdůvodněn[ou] vír[u] v mravní oprávněnost a v bezpečnost **duchovní zakotvenosti své sociální prospěšné činnosti**“.⁹ Autor opětovně vyzdvihuje, že sociální práce není jen o prosté aplikaci pomoci (mechanickém výkonu zaměstnání), ale váže se k vnitřní motivaci a zakotvenosti v eticko-teologické perspektivě. Již tehdy si měl být sociální pracovník vědom limitů svého oboru, tj. nemůže ani očekávat „osvětlení konečných cílů dobročinnosti“, protože tím překračuje hranice „sociální vědy“.¹⁰

Sociální pracovník má být odborně vzdělán, zároveň má mít „víru ve své povolání“ a spolu s tím má mít vnitřně „ujasněno“, proč on i společnost koná dobro. Pro F. M. Hníka je důležitá „**etická motivace sociálně prospěšných činů**“ a „**pevná opora ve světovém názoru**“. K tomu se váže něco, co Hník nazývá „etické a náboženské posvěcení“, které je nutné k tomu, aby i určitá skupina lidí byla stavěna před zodpovědnost „za duchovní i hmotný osud závislých, trpících, chorých a ponížených členů lidské pospolitosti“.¹¹

Z řečeného plyne, že již od počátků ve vazbě mezi teologií a sociální prací figuruje provázanost se světonázorem, která ale slouží k jednomu podstatnému účelu, a sice k definování podstaty konání dobra. To si můžeme představit na jednoduchých otázkách: Proč pomáháme jako společnost? Proč pomáhám jako jednotlivec a co mi to přináší? Proč přijímám pomoc od druhého? Protože se to „má“ a protože jsme „vyspělá společnost“ nemohou být adekvátní odpovědi na tyto otázky.

⁸ Srov. „nenáboženská reinterpretace evangelia“ D. Bonhoeffera in LIGUŠ, Ján. *Christus praesens: Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer Between Liberalism and Nationalism*. Brno: L. Marek, 2016. ISBN 978-80-87127-77-3, s. 183.

⁹ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 13.

¹⁰ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 14–15.

¹¹ HNÍK, František Maria. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, s. 14–15.

3. Nová interpretace pojmu „pomoc“ jako základ vazby mezi teologií a sociální prací

R. Hoburg uvádí jiný náhled na význam Podobenství o milosrdném Samařanu, které se tradičně spojuje se vzorem nezištné lásky a pomoci bližnímu a má své pevné místo v evangelizačních, pastoračních a diakonických aktivitách církvi.¹² Jde v něm o to, že ten, který vlastně ani neměl nabídnout pomoc, nejen nezištně pomáhá přímo na konkrétním místě, ale postará se o trpícího i tak, že ho předá k další pomoci těm, kteří na to mají lepší možnosti, a dokonce za tuto službu zaplatí. Autor říká, že právě tradiční porozumění pojmu „pomoc“ v provázanosti s křesťanským porozuměním tomuto podobenství přispělo k propojení sociální práce a „určité formy nevysloveného na jednání orientovaného **altruismu**“. R. Hoburg konstatuje, že toto pojetí je pro sociální práci nepřijatelné, a proto reflektuje jiný druh vazby,¹³ která souvisí s otázkou, jak může být teologie předpokladem pro sociální práci.

Pokud hovoříme o tom, že je něco předpokladem, většina si představí, že „musí“ uvěřit v Boha, být členem křesťanské církve a potom bude mít jejich jednání pro druhého tu náležitou důležitost, protože to je podstatou této vazby. To je naprosto chybný předpoklad. To by totiž znamenalo, že nejdříve je požadován náboženský postoj, víra, vědomí jako předpoklad ke službě druhému. Vzhledem k tomu, že je křesťanství svobodné náboženství a víra je dar, který nelze získat „na počkání“, je vazba obou oborů v pojmu „pomoc“ tímto uvažováním naprosto zamlžená.

Ralf Hoburg velmi dobře vystihuje podstatu tohoto problému, totiž to, že „náboženské vědomí“ tady není předem (*a priori*), ale „může se vytvořit dodatečně na základě toho, že subjekt jedná“ v konkrétní situaci (*a posteriori*). Každé místo, kde se odehrává sociální práce, dokonce „celá sociální skutečnost“ „je, místem, které generuje teologii“, protože je principiálně otevřené k možné religiózní interpretaci.¹⁴ Z toho autor vyvozuje, že „reflexe hlavních náboženských vzorců pomoci pak náleží k normativním předpokladům etiky sociální práce a teologie patří k předpokladům sociální práce jako vědy“. R. Hoburg upozornil v podstatě na

¹² OPATRŇY, M. Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity. In *Studia Theologica* 2016, 18(3):167-184 | DOI: 10.5507/sth.2016.0341413. – srov. HALSBECK, Barbara; GÜNTHER, Jörn. Vorwort. In HALSBECK, Barbara; GÜNTHER, Jörn. *Wer hilf, wird ein andere. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner*. Berlin: LIT Verlag, 2006. ISBN 3-8258-9187-9, s. 15.

¹³ HOBURG, Ralf. Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens. In HOBURG, Ralf (ed.). *Theologie der helfenden Berufe*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. s. 11–26. ISBN 978-3-17-019115-0, s. 11–26.

¹⁴ HOBURG, Ralf. Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens, s. 17. – srov. BOHLEN, Stephanie. *Theologie a sociální práce – podněty pro dialog*, s. 34.

fakt, že subjekt tím, že vstupuje do konkrétních vazeb na konkrétním místě, **spoluutváří realitu**. To není jen myšlení teologické, na to upozornil např. i v pedagogických vědách Blížkovský, který uvádí, že edukační realita je spoluvytvářena všemi subjekty i determinanty, které do ní vstupují¹⁵.

Pojem pomoc tak R. Hoburg zbavuje křesťanského nánosu tím, že říká, že „primárně nejde o etické jednání v konkrétní situaci, ale o **vnímání a otevřenost k interpretaci situace**“. Je zde artikulováno odvození teologie jako vztažného oboru přímo ze sociální práce. Pojem, který k této provázanosti slouží, je „pomoc“, která je pojmem otevřeným a zároveň pojmem, který má být interpretován. V naší problematice to znamená, „jak má být pochopena pomoc jako potenciálně religiózní“ a zároveň jako „interpretační kategorie bliženecké lásky uprostřed sekularizovaného“ trhu práce.¹⁶ Tyto myšlenky si zaslouží dovysvětlení. Teologie sice jednoznačně definuje svět a význam vazby Boha a člověka ve světě i pomoc lidí mezi sebou, ale neříká: přijmi to za své a pak budeš dobře pomáhat – tím by porušila svobodu lidského myšlení a rozhodnutí. Zásadním apelem zde je: podívej se na situaci, v které působíš, vnímej její šíři (fakta i vnitřní pocity) a buď otevřený k široké škále možností interpretace situace, protože jednou z nich může být i ta křesťanská jako nejniternější podstata všeho.

Jak si to představit konkrétně? Autor jmenuje tři oblasti, v kterých se nachází „náboženské pochopení hodnot“:

Tři oblasti sociální práce	Otázka vztahující se k hodnotám	Aspekt vazby mezi teologií a sociální prací
1. Pomáhající a jeho porozumění situaci, v které se nachází	„Co dělám, když pomáhám?“	Motivace, cíle, porozumění pojmu pomoc z hlediska pomáhajícího pracovníka – cílem je dobrat se odpovědi k podstatě pomáhající profese. Pozor: Podstata může být subjektivně vnímána, nicméně má být v určitém napětí otevřenosti i k jiným interpretacím (tj. i k samotné křesťanské podstatě).

¹⁵ BLÍŽKOVSKÝ, Bohumír. *Systémová pedagogika: pro studium a tvůrčí praxi*. Ostrava: Amosium servis, 1992. ISBN 80-85498-18-19, s. 98, 127–128.

¹⁶ HOBURG, Ralf. *Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens*, s. 17.

2. Klient a jeho porozumění konkrétní pomoci, kterou přijímá	„Co se děje, když mi druhý pomáhá?“	Rozpoznání vlastního místa ve světě.
3. Situace jako specifické místo pro vazbu mezi pomáhajícím a klientem, které odkrývá samotnou podstatu toho, co se mezi oběma děje	„Co se odehrává v aktu pomoci?“	Místo, kde se odehrává konkrétní pomoc a vytváří se interpretační rámec pro dané jednání, a místo, které generuje teologii.

Tab.: Autor tabulky N. Bravená¹⁷

Při promýšlení vazby mezi teologií a sociální prací tedy nutně došlo k reinterpretaci vzájemného působení a promýšlení vazby z pozice těch, kteří uskutečňují konkrétní pomoc na konkrétním místě, v kterém se odehrává sociální nouze. Pomoc se zaměřuje na subjekt v konkrétním „prostředí žité zkušenosti“, zde se podle Hoburga „generuje teologie a tím se ztrácí tradiční církevní kontext tzv. školní teologie“. To, co autor přináší, je v podstatě vydefinování teologie sociální práce, která se nalézá mezi „etikou a religionistikou“, je formována z „perspektivy nauky o diakonii a bere ohled na hlavní křesťanské vzorce“.¹⁸ Redefinice teologického přístupu k vazbě mezi oběma obory není nic neobvyklého, ukazuje na živost oboru a potvrzuje teologii jako vědeckou disciplínu, která zkoumá, vyhodnocuje a překládá hlavní sdělení do konkrétní práce s lidmi. Podobně je tomu např. v posunutí obsahu duchovní péče v profesi vojenských, nemocničních a vězeňských kaplanů a dalších pastoračních pracovníků. Ukazuje to také na první pohled skrytý fakt, že nenáboženské a náboženské interpretace mohou existovat paralelně, vzájemně se obohacovat a rozvíjet předměty svého zájmu při zachování základních práv člověka v demokratické společnosti.

4. Vazba mezi teologií a sociální prací přináší jiný druh kompetence pro pracovníky pomáhajících profesí

To, co popsal F. M. Hník, je stěžejní i pro R. Hoburga. Je to význam teologie orientované na subjekt sociální práce, která klade otázky po smyslu jednání, tj. po „cílech, motivech a hodnotách v sociální a pomáhající práci“. R. Hoburg navrhuje cestu **od sekularizovaného pojmu pomoc k opětovnému získání náboženského pojmu pomoci pro teologii pomáhajících profesí**. Nejde tak cestou reinterpretace křesťanských pojmů, jak na to ukázaly teologické systémy 20. století, ale

¹⁷ První dva sloupce dle R. Hoburga, první sloupec doformulován podle výpovědní hodnoty celé reflexe autora, třetí sloupec aplikace N. Bravené na pojetí vazby mezi obory.

¹⁸ HOBURG, Ralf. Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens, s. 18.

znovuobjevuje pojmy skrze vydefinování z pojmů věd spolupracujících. Tím se i náboženské pojmy obohacují a zároveň se u nich vytváří nové operacionalizace, které je velmi těžké generovat z centra teologie (každý ví, jak je nesnadné najít synonyma pro pojmy „spása“, „rozdvojená eschatologie“ apod., pokud jednotlivec prošel náboženskou socializací a zabýval se jen teologickými texty).

Oba obory se prolínají v konkrétní sociální zkušenosti, kde vzniká přání i potřeba pomáhat. I přes zdánlivou neteologičnost situace jsou zde obsaženy základní teologické pojmy tak, jak se formovaly minimálně 2000 let. Nalezneme zde např. i teorii zástupného jednání (kdy člověk místo Krista/církve v jednotlivci jedná tam, kde je jeho pomoc potřebná)¹⁹ – tím zároveň i nábožensky indiferentní sociální pracovník vstupuje do vyššího záměru, ať už to subjektivně přijímá, nebo ne. V tomto ohledu představuje katolickou tradici i M. Opatrný ve smyslu, co může konat jednotlivec pro církev,²⁰ aniž kdy o tom vůbec uvažoval („milosrdným Samaritánem je jak ‚matrikový katolík‘ pracující v Charitě, tak i nekřesťan pracující např. na Úřadu práce nebo Oddělení sociálně právní ochrany dětí, pokud mu osud jeho klientů leží skutečně na srdci a chce jim pomoci, nikoliv jen uchlácholit své rozjitřené emoce“)²¹. Není to „zneužití“ jednotlivce pro církev, jak se někteří mohou domnívat, ale přisouzení hodnoty na první pohled necírkevnímu jednání, které skrze podílení se na něčem vyšším vstupuje do velmi zvláštního vztahu i k církvi, aniž by to jednotlivec možná i věděl, natož aby byl „nucen“ vstupovat do církve.

Právě proto, že křesťanství jako potenciální možnost výkladu významu člověka ve světě není v myšlení člověka nárokovatelné, nesmí být nikdy určeno, „kde je hranice [k *interpretaci* – NB] smysluplnosti [*pomáhající profese* – NB] pramenící z vnitřního světa jednotlivce nebo z náboženství“. To patří do oblasti osobního poznání každého sociálního pracovníka, a proto je zde poměrně široká interpretační základna, která právě onu vazbu mezi obory různě zviditelňuje i zamlžuje.

Možná si položíme otázku, k čemu je to potom vlastně dobré, když se opětovně vracíme k subjektivnímu vnímání skutečnosti, která může být interpretována různě? R. Hoburg hovoří o tom, že teologické pojmy jsou kódy a jednou z kompetencí pracovníků pomáhajících profesí je dekodovat tato nová i starobylá sdělení. Hovoří přímo o „**dekódovací kompetenci**“, která pomáhá nacházet porozumění různě složitým situacím, životním příběhům i místům, kde se jako sociální pracovník nacházím a kde konám službu druhému. Vazba mezi teologií a sociální

¹⁹ Více viz BRAVENÁ, Noemi. *Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě: Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera*. Pontes Pragenses, sv. 56. Brno: L. Marek, 2010. ISBN 978-80-87127-23-0.

²⁰ HOBURG, Ralf. *Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens*, s. 20.

²¹ OPATRNÝ, M. *Podobenství o milosrdném Samaritánovi a proprium křesťanské charitativní práce v kontextu tzv. teorie charity*, s. 172.

prací možná čtenáři připadá jako poměrně složitý filozoficko-teologický konstrukt. Můžeme si však definovat i praktický důsledek, protože tato vazba sociálním pracovníkům nejen otevírá význam náboženství v životě člověka (zejména při práci s migranty), ale z této vazby zároveň získávají to, co autor označuje názvem „kompetence k vnímání náboženství“, která formuje tzv. „**zcitlivění (Sensibilisierung) pro jedinečnou práci s klientem v diferencovaných oblastech sociální práce**“.²² To pracovníka kompetenčně rozvíjí tak, že je schopen více reflektovat svou práci i nuancovat jedinečnosti situací, myšlenkově přesahovat do jiných oborů a volit adekvátní přístupy, komunikační strategii a praktickou práci s klientem.

Závěr

Vazba mezi teologií a sociální prací je nově uchopena v uvažování o „**teologii sociální práce**“ (Hoburg). Příspěvek ukázal, že od první konference o sociální práci z roku 1928 se přemýšlení o podstatě vazby obou oborů nezměnilo, ale změnila se metodologie vydefinování křesťanského pojmu (zde konkrétně pomoci druhému) z neteologické oblasti, aby se získal význam pro teologii. Pro čtenáře je to možná zcela legitimní postup, pro teologii je to velký úsek cesty, kterým musela projít a přetransformovat své myšlení. Základní pojem pomoc se ukazuje jako tmelící pojem obou oborů, který je interpretován, ale má být i otevřeným pojmem čekajícím na další interpretace. Náboženská zkušenost není dána jako vstupní předpoklad, ale jako potenciální možnost ve dvojím smyslu. V tom pro teologii nejniternějším jako osobní vazba člověka k Bohu, tj. člověk dochází poznání svého stavu před Bohem. Je však dána i jako možnost respektující, ale neangažující se v náboženství přímo, jako podíl na vyšší službě lásky a pomoci bližnímu. Zároveň tento příspěvek zdůraznil význam teologické hermeneutiky i pro sociální práci, totiž že žijeme ve světě, kterému se snažíme porozumět. V sociálních situacích jsou mnohé „**symbols smyslu života zakódovány**“²³ a vazba mezi obory učí číst mnohvrstevnatost symbolů, promýšlet vlastní smysl života, nahlížet zodpovědnost skupiny lidí i hledání něco vyššího, co člověka přesahuje.

²² HOBURG, Ralf. Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens, s. 22.

²³ HOBURG, Ralf. Theologie in der Sozialarbeit als andere Perspektive auf den Gegenstand des Helfens, s. 22.

VOPATRŇY Gorazd Josef: *Podivuhodný svět keltského krestanstvı.*

Pavel Mervart, erveny Kostelec 2022, s. 229, ISBN 978-80-7465-521-0.

Vedoucí stavu východního krestanstvı na Husitské teologické fakultě UK Praha doc. ThDr. Gorazd Josef Vopatrný Th.D. je v českém prostředí jız dobré zavedený autor, který postupne rozkrývá východní spiritualitu a její vliv v Evropě, v rane fázi šířeni krestanstvı. U Pavla Mervarta vydal jız před více nez deseti lety (roku 2010) monografii *Kelstske krestanstvı*, na kterou *Podivuhodný svět keltského krestanstvı* volne navazuje jako třetí, závěrečný díl trilogie, na jejímž počátku před dvaceti lety stála monografie *Keltská církev prvnıho tısıciletı a její spiritualita* (Brno 2002). Recenzovaná monografie tedy představuje výsledek mnohaletého badanı, studia a badatelskych cest. Dokládá, že docentu Vopatrnemu se podařilo shromazdit unikátní materiál (dobře dostupný přes jmenný rejstřík), jehož součástí je i jeho vlastní fotodokumentace, usnadnujıcı ctenarı vstup do popisovaného světa keltského krestanstvı. Sluřı se proto poděkovat i nakladateli, Pavlu Mervartovi za tento nakladatelský počin, tedy za podporu popularizace Vopatrného vedecke prace.

Doc. Vopatrný svou monografii rozdělil do deseti kapitol. Jednak podle etnik (Keltové, druidové, Galate, Keltřtı peregrini), jednak podle oblastí (Malá Asie, Británie, Cornwall, Bretaņ, Irsko). Vřıma si terminologie, legend, postav s keltstvım spjatych krestanskych svetcu a krestanskeho umeni poznamenaneho keltskou kulturou. Často cituje prameny a v bohatém poznamko

vem aparátu odkazuje na dalřı souvislosti přıpadne odbornou literaturu.

Jedním ze základních stavebních kamenů, od nichž doc. Vopatrný své badanı odvíjí, je předpoklad, že keltské etnikum bylo osloveno jız pavlovskou misií v Malé Asii. To znamená, že krestanskym Keltum je s vysokou pravděpodobností urcen novozákonní list Galatským. Je-li tomu tak, pak Keltové byli jız v rane fázi krestanskych dějin součástí krestanske církve, tzn., byli vyrazne krestanskou zvěstí osloveni a poznamenáni od samého počátku krestanstvı. Tato pozoruhodná hypotéza pak umořnuje rozvíjet perspektivu, že počátky keltského krestanstvı v Evropě jsou historicky spojeny, ale zejména teologicky navázány na ortodoxní kořeny východního krestanstvı.

Jak je slyřet i z jinych Vopatrného monografií, autor velmi citlive a s vysokou mírou vnımativosti registruje ortodoxní dědictví v keltském krestanstvı. Jeho perspektiva, v níž rozkrývá obraz pokřestenı evropskych Keltů a posleze i obraz keltské misie mezi Kelty i vně keltského světa (v Evropě), presvedcive dokládá, že je třeba tento uhel pohledu brát v potaz přı ohledavanı počátků existence krestanstvı jako sociálního a náboženského hnutí. Proto doc. Vopatrný na pozadí širřıch politickych souvislostí popisuje vznik specifické spirituality (monastery, poustevny) i zápas keltskych krestanu s původním keltským náboženstvím (např. vyryvanı křııu na menhiry). Pro tento ucel vyuziva i keltské krestanske legendy o svetcıch keltského původu. V jejich spirituálním významu jsou pro něj legendy hodnověrným pramenem dobré ilustrují

cím principy duchovního života keltských křesťanů. Umí jejich metaforický jazyk dobře rozklíčovat (interpretovat) a použít nejen pro dotvoření historického obrazu, ale zejména pro formulaci své základní teze, že středověké keltské křesťanství v západní Evropě vyrůstalo ze stejných kořenů, z jakých až dosud roste pravoslavná zbožnost. Konzervativně ortodoxní podoba původního keltského křesťanství je cosi jako endemit: keltské křesťanství uchovalo a dodnes zastupuje v západní Evropě starobyrou ortodoxní tradici. Z dnešního pohledu pak představuje nezávislou paralelní spiritualitu, nosnou a inspirativní alternativu západnímu křesťanství, s nímž jsme v naší kultuře trvale konfrontováni. V tomto smyslu může být Vopatrného teze či perspektiva vnímána jako příspěvek obohacující dnešní pohled na křesťanské dějiny Británie, Irska, Skotska, Walesu a Bretaně.

Velmi poučná a inspirativní je kapitola, v níž doc. Vopatrný shledává a reflektuje východokřesťanské stopy v liturgických obřadech, na liturgických předmětech a v některých architektonických prvcích sakrálních staveb tam, kde křesťanství bylo prokazatelně keltské. A srovnává to s přítomností těchto stop v pravoslavném křesťanství. Dokládá tak, že keltské křesťanství bylo autentické (zejména úsilím o duchovní čistotu), mělo misijní potenciál a bylo rezistentní vůči západní podobě křesťanství (nebylo dotčeno jeho měnící se věroukou). A bylo schopné se vyrovnat i s vlastní náboženskou minulostí: nikoli absolutním popřením původního keltského náboženství (druidové), ale reinterpretací nosných spirituálních prvků.

Doc. Vopatrný tyto východní stopy v keltské spiritualitě ovšem nejenom vnímá, ale také je věrohodně demonstuje v tom, co bych si dovolil pracovně nazvat keltská mystika. Tedy ve způsobu uctívání Boha, v duchovní formaci mnichů (v systému organizace mnišského života), na podobě zbožného života (zejména ve středověkém Irsku) a v legendách o keltských světcích. Nejzřetelnější je to u sv. Samsona z Dol a sv. Columby. Tito světci žili neustálou noetickou modlitbou v srdci, prožili úplné uzdravení, tj. theósi a osvícení mysli. Tedy totéž, co se dodnes praktikuje v pravoslavné církvi. Doc. Vopatrný to v Závěru formuluje jako klíč k pochopení svého záměru takto: „*Vzhledem k tomu, že tito Keltové patřili k orthodoxnímu římskému patriarchátu, mohli dosahovat duchovního uzdravení a těch osobitých plodů duchovního života, jež jsou dosažitelné v prostředí orthodoxního křesťanství. Když se tento římský patriarchát nakonec oddělil od východních patriarchátů, došlo k zásadní změně*“ (203).

Samo toto „*duchovní uzdravení*“ je ovšem plod, který do naší křesťanské tradice dosud nezastupitelně vnáší pravoslavné křesťanství. Připomíná nám, že počátkem duchovního uzdravení je dar osvícení mysli a vrcholnou podobou uzdravení je theose, zbožštění. To bylo ovšem v době keltského křesťanství ještě běžné jak v té části Evropy, kde žili keltové, tak tam, kde byla silná mnišská a poustevnická tradice. Právě na to nás doc. Vopatrný ve své monografii velmi přesvědčivě upozorňuje.

Díky dobře přístupné a čtivé monografii *Podivuhodný svět keltského křesťanství* máme v češtině nejen solidně zmapovaný

svět keltského křesťanství v Evropě, ale také máme poměrně autentický vhled do keltské podoby křesťanské spirituality a její jisté nezařaditelnosti do stereotypů, v nichž se dnes pohybujeme. Ačkoli je monografie při použití relevantní odborné (a většinou soudobé) literatury dobře zasazena do historického kontextu keltských dějin (předkřesťanských i křesťanských), doc. Vopatrný nepředkládá objektivizující pohled historika. Přesvědčivá argumentace sice umožňuje sledovat tyto dějiny jako pozadí pro pochopení širších duchovních pohybů v křesťanské éře, ale silnou stránkou jeho monografie je její interdisciplinární přesah, jakož i značná citlivost a vstřícná pozornost autora vůči hodnotám (povýtce duchovním) zpola již v naší kultuře zasutým. Můžeme tedy říci, že Vopatrného studie je zajímavá svou mezioborovostí, když předkládá zasvěcený vhled (a) do období křesťanských dějin, které stojí poněkud stranou zájmu českých, protestantských i katolických církevních historiků; (b) s citlivostí pro vliv ortodoxní tradice v Evropě, tj. s citlivostí pro pravoslavnou podobu spirituality; (c) do duchovního života, tj. teologickou interpretaci mystických prvků náboženské praxe, tradice i zástupců a představitelů keltského křesťanství. Myslím si proto, že *Podivuhodný svět keltského křesťanství* může v českém prostředí dobře zarezonovat a užitečně obohatit při hledání duchovních hodnot.

Jiří Beneš

Pauline Bebe. *Co je to liberální judaismus?*

Přeložil Petr Himmel. Praha: Garamond, 2021. Cohola. ISBN 978-80-7407-490-5.

Pauline Bebe, první francouzská rabínka, jejíž oficiální ordinace proběhla v Anglii v roce 1990, vykonává v současné době praxi ve francouzské komunitě Juive Libérale d'Ile de France et Nitsa au Centre Mayan. Ve svých dílech se věnuje především inkluzi žen do různých oblastí judaismu.

Ve své publikaci se zamýšlí nad různorodými otázkami, které se týkají liberálního judaismu. Za prvotní intenci díla můžeme považovat snahu přiblížit toto odvětví širší veřejnosti, odpovědět na v posledních letech častěji se opakující otázky, jež skrývají (z pohledu tradičního judaismu) určitá tabu ve svých odpovědích, a především poukázat na odlišnosti (popř. podobnosti) v konceptu toho, jak dané odpovědi vykládají historické prameny, a jak probíhá současná praxe v liberálních židovských komunitách.

Předmluvu ke knize napsal rabín pražské židovské komunity Ec chajim a absolvent Husitské teologické fakulty David Maxa. Samotná publikace je rozdělena do šesti tematických celků obsahujících nejfrekventovanější otázky a odpovědi spadající do dané tematické oblasti.

Zásady liberálního judaismu je první tematický okruh věnovaný odpovědím na otázky týkající se definice a podstaty samotného liberálního judaismu. V publikaci je tomuto okruhu věnováno celkem patnáct otázek (kapitol). Bebe zde rozebírá problematiku vývoje judaismu, přičemž klade značný důraz na tvrzení, že obecná židovská tradice prošla v minulých stoletích zevrubným vývojem

a tím pádem je i liberální judaismus výsledkem onoho vývoje, který současným Židům umožňuje v rámci moderní doby vést život náboženský v souladu se životem civilním (s. 23). Dalším rozebíraným tématem je například teologie judaismu, na níž je zajímavé, že nespočívá v otázce: „*Existuje Bůh?*“, nýbrž v otázce: „*Jak mu mám sloužit?*“ Autorka tímto vysvětlením chce poukázat na fakt, že judaismus tíhne spíše k činům než k meditativnímu aspektu náboženství (s. 24). Značná část této kapitoly se věnuje mimo jiné i kritickému zkoumání židovských historických textů. Autorka se zamýšlí nad tím, co vůbec znamená kritické studium biblických a talmudických textů, jaký význam má pro samotnou interpretaci a v neposlední řadě, jakým způsobem přispívá k zachování etických zásad judaismu. Mám-li se vrátit zpět ke kritickému studiu židovských textů, hlavním sdělením autorky je, že historicko-kritická metoda zkoumání daných textů sice není neomylná, nýbrž je stejně legitimní jako různé rabínské výklady, a to v tom smyslu, že vybízí ke studiu zdrojů a přispívá k opětovně obnovované a nikdy nekončící interpretaci textů, přesně tak, jak to židovská tradice vyžaduje (s. 31). Výklad se věnuje také polemikám nad tím, zdali rozum a Boží zjevení jsou v protikladu a jak vůbec si liberální judaismus představuje Zjevení. Bebe po delším dokazování vysvětluje, že rozum a Zjevení v žádném případě v protikladu nestojí, naopak se harmonicky doplňují. Dále dodává, že ačkoliv texty v současnosti studujeme dostupnými vědeckými prostředky, nijak tím nesnižujeme respekt ke zdrojům původním (s. 37). Následující problematikou v této kapitole je otázka možnosti

vývoje v rámci tradice, proměnnost či neměnnost halachy (židovského práva) či postoj liberálního judaismu k mesianismu. Mesianismus je dle autorky v rámci judaismu zásadní, nicméně v současné době je vnímán spíše jako víra v lepší časy, víra v to, že se historie nebude opakovat. Jde zkrátka o vidinu optimistické budoucnosti (s. 58). Dle mého názoru nejzajímavější kapitolou v tomto tematickém celku byla kapitola týkající se úvah nad tím, zdali je v současné době stále na místě používat pojem *vyvolený národ*. Bebe argumentuje tím, že samozvaná nadřazenost není privilegiem ba naopak závazkem, přičemž jako závazek bychom ji měli vnímat. Nejde totiž pouze o jednostrannou bezdůvodnou lásku od Boha směřovanou k židovskému národu, obě strany musí v rámci uzavřené smlouvy plnit vlastní úlohu (s. 55). V případě židovského národa jde například o to vést poměrně specifický životní styl.

Druhý tematický okruh je nazván Dějiny a výhledy. Bebe se v této části knihy zabývá především historií. Píše o období, kdy se poprvé objevily myšlenky a základy principů liberálního judaismu a současně zmiňuje první reformátory. Čtenářům vysvětluje, že o skutečném počátku reformního či liberálního judaismu můžeme mluvit až v okamžiku převratných změn, které do Evropy přineslo osvícenství a s ním spojená emancipace židovstva (s. 61). Dle autorky hrál výsadní roli fakt, že si Židé poprvé začali klást otázku: „*Jak mohu být zároveň Židem a občanem jiného státu?*“ Odpověď na tuto otázku vyžadovala přehodnocení dosavadních zvyklostí a nový pohled na židovské dědictví (s. 61). První reformátor, kterého Bebe v této kapitole zmiňuje je Jisra'el Jacobson (1768-

1828, s. 64). Následují i jiná významná jména jako Abraham Geiger (1810-1874) – zakladatel liberálního hnutí (s. 67), Regina Jones, Orly Terquem a další. Bebe se v této kapitole mimo jiné věnuje vzniku a vývoji institucí liberálního judaismu. Seznamuje nás s průběhem toho, jak postupovala systemizace základních principů liberálního judaismu, a to konkrétně skrze informace o konferencích liberálních rabinů, jejichž náplní bylo vyřešit základní otázky a zavést jednotnou liberální náboženskou praxi (s. 67). Autorka čtenářům klade na srdce, aby věnovali pozornost tomu, jak se z neoblíbeného nového hnutí přežívajícího zpočátku bez jakékoliv podpory rabínských autorit stalo hnutí (především v Evropě) velmi populární. Odůvodňuje to především tak, že reagovalo na otázky spojené s krizí židovské identity, kterou si řada židovských Evropanů (zejména v 19. století) procházela. V návaznosti na šíření a popularitu liberálního judaismu v Evropě píše autorka také o historii a odlišnosti amerického liberálního judaismu (s. 75). Dále se dočítáme o vývoji, šíření a současné popularitě liberálního judaismu ve Francii. Jeho popularitu autorka konkrétně dokazuje tím, že francouzští Židé dnes tvoří třetí největší židovskou komunitu na světě (s. 83). Jednu samotnou otázku Bebe věnuje také výkladu toho, jak je liberální judaismus vnímán v Izraeli (s. 84). Na samém konci tohoto tematického celku se autorka zamýšlí nad několika spolu souvisejícími otázkami. Jde o význam liberálního judaismu v rámci problematiky asimilace a samotnou otázku toho, jestli má liberální judaismus vůbec budoucnost. V poslední zmíněné otázce autorka argumentuje tím, že WUPJ (Světová unie progresivního

judaismu) a UPJ (Unie progresivního judaismu) sdružují kolem milionu dvou set tisíc liberálních Židů a dva tisíce pět set rabinů (s. 87). Liberální judaismus tedy dle autorčin vlastních slov prokázal odolnost vůči času díky své schopnosti adaptace (s. 87).

Následující a v celkovém pořadí třetí tematický okruh autorka nazvala Zodpovědnost a příkázání. Hlavními tématy jsou především principy liberální náboženské praxe, tedy například otázky cirkulující kolem problematiky příkázání (*micvot*). Na otázku, zdali existuje zákoník liberální náboženské praxe (v rámci ortodoxních hnutí známe např. Šulchan aruch) čtenářům Bebe předkládá odpověď znějící tak, že liberální judaismus se vždy snažil nedávat náboženskou praxi pevnou podobu, a naopak vyzývá každého jednotlivce ke svobodné volbě a zodpovědnosti, čímž se snaží zabránit ustrnutí judaismu (s. 92). Dále dodává, že konání již zmiňovaných liberálních rabínských konferencí probíhalo především za účelem zavedení obecných náboženských principů, nikoliv vytvoření přesných pokynů k provádění praxe (s. 92). Problematiku příkázání Bebe staví do souvislosti s konkrétními diskusemi například nad tím, je-li dodržování šesti set třinácti příkázání v kontextu dnešní doby vůbec reálné. Celou problematiku zasazuje do kontextu skrze údaje z historické tradiční literatury, jež pojednává o tom, jak vůbec počet šest set třináct vznikl, přičemž na otázku odpovídá tím, že jde pouze o uměle vytvořenou strukturu založenou na numerické interpretaci jednoho rabína, a dodává že se liberální judaismus necítí být tímto počtem nikterak vázán, ačkoliv všeobecně uznává *micvu* za jednu z nejdůležitějších zásad judaismu (s. 104). Bebe v této

kapitole zůstává u problematiky přikázání a polemizuje například s tím, zdali je možné se (naopak) úplně obejít bez přikázání, věnuje se otázce, kde leží jejich původ, a v neposlední řadě se snaží předložit názor liberálních Židů na jejich dodržování. Dle mého názoru zajímavé téma k diskusi autorka přednesla v jedné z posledních otázek tohoto celku, jež se zamýšlí nad tím, představuje-li pro judaismus názorová pluralita nebezpečí. Tematicky se sice odklání od problematiky přikázání, avšak nadále zůstává v kontextu osobní zodpovědnosti Židů k vlastnímu náboženství. Bebe zde poukazuje na kontrast mezi pohledem ortodoxního a liberálního judaismu, přičemž na pravou míru uvádí, že skutečnou hrozbou pro judaismus není princip plurality liberálního judaismu (jak mají příslušníci ortodoxních větví často tendenci se domnívat), nýbrž asimilace a netolerance společnosti k něčemu odlišnému či cizímu – xenofobie (s. 109-110). V neposlední řadě se v této kapitole autorka věnuje tématům jako přístup liberálního judaismu ke vzdělání, responsální literatura a význam proročké tradice v rámci tohoto odvětví.

Čtvrtá tematická oblast s názvem Osobní statut člověka rozebírá především problematiku židovské identity. Bebe zde dává prostor k diskusi nad důležitým tématem napříč všemi odvětvími judaismu, jímž je přenos židovské identity skrze mateřskou linii. Definice ortodoxního judaismu totiž zní: „*Židem je ten, kdo je narozen židovské matce nebo konvertoval k judaismu.*“ Autorka vůči tomuto pojetí namítá, že liberální judaismus má mnoho důvodů, proč se s touto definicí neztotožňuje a nepřijímá ji (s. 116). Následně dodává (z

historického hlediska poměrně důležitou poznámku), že v biblické době existovalo období, kdy platil přenos identity i po otcovské linii. Po něm údajně následovalo přechodné období, o kterém nevíme, jak dlouho trvalo, avšak přechod identity již tehdy nahradil přenos po linii mateřské a ten přetrvával dodnes (s. 121). Několik otázek v tomto tematickém okruhu autorka v návaznosti na identitu záměrně věnovala problematice konverze. Hovoří zde o postoji liberálního judaismu ke konverzi, který je dle jejích vlastních slov „*tradiční.*“ Tradiční v tom slova smyslu, že z historického hlediska se judaismus nikdy nestavěl ke konverzím negativně (s. 126). Čtenáře v rámci této otázky mimo jiné seznamuje s biblickými příběhy konvertitů (od Abraháma po Mojžíšovu ženu Siporu) a dochází k závěru, že pokud chceme, aby judaismus zůstal náboženstvím a akceschopnou filozofií, nesmíme jej omezovat na rodinnou a pokrevní linii, která navíc neodpovídá historické realitě ani etice židovského národa (s. 131). U problematiky konverze autorka zůstává po většinu této kapitoly a do kontextu ji zasazuje s pomocí dodatečných informací z otázek věnujících se například diskusi o možnosti konverze za účelem sňatku (s. 131), debatě o podpoře smíšených manželství (s. 135) či samotným požadavkům liberálního judaismu na uchazeče o konverzi. O konkrétních požadavcích autorka mluví v kontextu jejího působišťe – Francie, kde uchazeči musí absolvovat minimálně dvanáctiměsíční studijní období, přičemž tak dostanou šanci prožít celý cyklus židovského roku. Dalším důležitým kritériem je dle autorky aktivní podíl uchazeče na životě/chodu obce. Pro muže je pak povinná obřízka a pro obě pohlaví

rituální ponoření do *mikve*. Celý proces je ukončen písemným testem, který navazuje na rozhovor se zástupci rabínského soudu (s. 134). Poslední otázka v tomto tematickém okruhu, jež také rozšiřuje kontext židovské identity, se zabývá termínem *mamzerin* (tj. problematikou dětí narozených z nelegitimních manželství) a důvodem, proč se liberální judaismus rozhodl tuto kategorii zrušit.

Pátý a předposlední tematický okruh autorka nazvala Muži a ženy: rovnost práv a povinností. Jak již název napovídá, autorka se v této kapitole věnuje především otázkám rovnoprávnosti žen v konceptu judaismu. Tato kapitola je z většiny zpracovaná (čtenářům již známým) způsobem komparace pohledů ortodoxního a liberálního judaismu. Zabývá se zde například otázkou, zdali mají ženy právo zachovávat všechna přikázání. Pro usnadnění pochopení této problematiky Bebe zmiňuje zákony, jež ženy dodržovat nemusí. Konkrétně jde například o modlitbu ve stanovenou dobu, recitace *Šema* či nošení *cicit* a *tefilin* (s. 145). Autorka argumentuje na základě pasáží z Bible a Talmudu a tvrdí, že ačkoliv jsou ženy zproštěny některých pozitivních přikázání spojených s časem, jednoduše to znamená, že nejsou vázány povinností je dodržovat, ale pokud na sebe chtějí tyto *micvot* přijmout, mají na to právo a nikdo jim v tom nesmí bránit (s. 145). Dále se v tomto tematickém okruhu dočítáme o otázce, zda ženy mohou číst a studovat Tóru. Bebe vysvětluje, že z historického hlediska nemohla být žena vyvolána k četbě Tóry, neboť by to mohlo představovat urážku obce, jinými slovy by to vzbuzovalo dojem, že někteří muži nebyli schopni z Tóry číst, a pakliže by

byla k četbě předvolána žena dopustila by se projevu neúcty vůči všem těmto přítomným mužům (s.147). Otázka studia Tóry opět hojně odkazuje na historické texty, talmudické traktáty a rabínskou literaturu. Autorčiným závěrem je, že přístup ke vzdělání žen je důležitým krokem k rovnosti v rámci tradice, pro níž je samotné vzdělání tak důležité (s. 151). V kontextu náboženské rovnoprávnosti autorka samozřejmě neopomněla otázku, zdali se rabínkou může stát žena. Čtenářům je zde vysvětleno, že nikde v halachických zákonech nenajdeme ustanovení, které by zakazovalo ordinaci žen jako rabínek, nejspíš tedy hlavně z toho důvodu, že se v minulosti muži domnívali, že žena nemá na tuto funkci dostatečnou kapacitu (s. 158). Blíže je zde zmíněna první ordinovaná rabínka na světě: Regina Jones a její životní cesta od studia, k ordinaci až po její smrt v koncentračním táboře (s.159). Autorka se v tomto tematickém okruhu mimo jiné zabývá také problematikou ženské menstruace v kontextu účasti na bohoslužbách, pokládá si otázku, zdali je Bůh sexista, diskutuje o tom, proč se v liberálních synagogách nemodlí muži odděleně od žen a zabývá se problematikou možnosti žen stanout jako svědkyně u soudu, ba dokonce se přímo samotnými soudkyněmi stát.

Poslední a v pořadí šestý tematický okruh nese název Obřady a náboženská praxe. Autorka v této kapitole seznamuje čtenáře s nejtýpějšími náboženskými obřady, jejich významem, průběhem a především tím, jak je praktikují liberální Židé. Bebe postupuje chronologicky a začíná s obřady spojenými s narozením dítěte. V návaznosti na židovskou identitu a při-

kázání autorka vysvětluje, že děti zaujímají v judaismu ústřední postavení, a proto je tolik prostoru a péči věnováno výchově a předávání tradice zajišťující přežití dalších generací (s. 165). Jako první je zde zmíněn obřad zvaný *Brit mila* (obřízka) konaný osmý den po narození židovského chlapce a stvrzující uzavření smlouvy mezi daným novorozencem a Bohem (s. 165). V rámci této otázky se autorka věnuje (s obřízkou úzce souvisejícím) pojmenováním novorozence a ve zkratce popisuje obřad podobný obřízce, který se dříve v určitých oblastech praktikoval i u novorozenech dívek (s. 166). Co se týče významných životních momentů autorka logicky neopomenula ani jeden z nejvýznamnějších obřadů v životě dospívajících praktikujících Židů – *Bat a Bar micvu*. Autorka v tomto momentě opět provádí komparaci ortodoxního a liberálního judaismu, když zmiňuje fakt, že liberální judaismus stanovil stejný věk pro vykonání tohoto obřadu jak pro chlapce, tak pro dívky na třináct let, přičemž v ortodoxních komunitách probíhá dívčina *Bat micva* po oslavení dvanáctých narozenin (s. 167). Dále se značným důrazem vysvětluje, že (na rozdíl od tradičního pohledu) liberální judaismus bere tento věk z principu vcelku nezávazně a pakliže si dítě přeje na svou duchovní přípravu více času a chce *Bar micvu* absolvovat v pozdějším věku, vychází se mu vstříc (s. 167). Pro lepší zakotvení problematiky do kontextu autorka píše mimo jiné o požadavcích, které je pro úspěšně absolvování *Bar micvy* nutno splnit. Mezi ně patří například minimálně dvouletá studijní příprava, během níž se jedinec naučí číst a psát hebrejsky, zabývá se smyslem modliteb, učí se o hlavních bodech židovských dějin atp. (s.

168). Zůstaneme-li u významných židovských svátků, musím zmínit otázku zabývající se způsobem, jakým liberální Židé slaví *Šabat*. Bebe po kratší historické vsuvce o jeho původu a oslavování napříč různými historickými epochami historií vysvětluje, že liberální judaismus se snaží *Šabatu* vtisknout jeho prvotní smysl, tedy mu jde o to, aby se stal dnem radosti a neomezoval se pouze na odříkání a zákazy (s. 191). Závěrem autorka dodává, že odpovědnost slavení *Šabatu* je na každém jednotlivci a záleží jen na něm, jak jej učiní odlišným od jiných dnů (s. 192). Ve zkratce stojí za zmínku výčet několika dalších témat, které jsou v tomto tematickém okruhu předmětem dalších diskusí. Jde například o postoj liberálního judaismu k manželství a rozvodu, liberální pojetí zvyků a obřadů souvisejících s úmrtím, základní rysy liberálního bohoslužby (s tím souvisí i polemika, zdali je možné modlit se v libovolném jazyce, či otázka nošení *kipy* a *talitu* v liberálních synagogách). Celá publikace je symbolicky zakončena odpovědí na otázku: Jak se stát rabínem? Bebe zde čtenáře provází způsobem, jak jedinec postupně dojde k rabínské ordinaci. Vysvětluje, že v současné době existuje celkem pět liberálních seminářů, z toho čtyři jsou v USA a jeden ve Velké Británii (s. 195). Následuje stručný výčet toho, kolik let studium potrvá, co je předmětem zkoumání, a jak je úspěšné studium zakončeno (s. 196).

Publikaci lze bezesporu označit za přínosnou, neboť otevírá nežidovské veřejnosti pomyslné dveře do oblasti, se kterou nemusí být nijak blíže seznámena. Autorka píše srozumitelným jazykem, frekventovaně odkazuje na biblické a talmudické prameny či na publikace jiných autorů,

čímž dodává svému dílu na věrohodnosti. Zkritizovat je dle mého názoru potřeba skutečnost, že určité otázky ve svých odpovědích neobsahují přímou a konkrétní odpověď tak, jak by řada laických čtenářů mohla předpokládat. V určitých případech je daná odpověď v textu zakomponovaná, ale čtenář k ní musí dojít skrze dedukci z vyčtených informací a nedostane ji „naservírovanou“ na papíře. Jde však pouze o zanedbatelné procento takto zodpovězených otázek a zdaleka se nejedná o většinu publikace. Autorka odvedla velmi dobrou práci, co se výběru konkrétních otázek týče, neboť skutečně stručně a informativně seznamují čtenáře s principy liberálního judaismu, tak jak si publikace klade v samotném úvodu za cíl.

Julie Mathauserová

Delbert Burkett, *The Case for Proto-Mark: A Study in the Synoptic Problem*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 399), Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 316 s.

„Jestli použijeme hypotetický pramen Q, abychom vysvětlili dvojí tradici, jak vysvětlíme Markův materiál v Matoušovi a Lukášovi (trojí tradici)?“ Delbert Burkett se odpovědí na tuto otázku zabývá již bezmála dvacet let a recenzovaná kniha *The Case for Proto-Mark* je zatím jeho posledním příspěvkem k tomuto synoptickému problému. Jak z názvu publikace plyne, Burkett dospívá k existenci tzv. „Proto-Marka“, který měl být dle něj obsahem podobný dochovanému kanonickému Markově evangeliu. Zatímco Matouš a Lukáš dle Burketta nezávisle na sobě

použili Proto-Marka, kanonický Marek jej revidoval (s. 4). Taková hypotéza (Burkett používá záměnně s výrazem teorie), jak argumentuje, vysvětluje trojí tradici lépe, než „standardní teorie Markovy priority“, dle níž Matouš s Lukášem použili nezávisle na sobě kanonického Marka, a než teorie Deutero-Marka, dle níž Matouš a Lukáš použili revidovanou verzi Marka, jež se nedochovala.

Po úvodní kapitole (s. 1–5), v níž Burkett představí vytyčené cíle a strukturu knihy, uvede v druhé kapitole typologizované dějiny bádání o trojí tradici od 19. století až po současnost. Krátce představí badatele z 19. až 20. století, již argumentovali ve prospěch existence Proto-Marka (např. K. Lachmann, E. A. Abbott, R. Bultmann, H. Köster, s. 7–11, 14–18), ve prospěch standardní teorie Markovy priority (např. F. C. Burkitt, B. H. Streeter, s. 12–13) anebo zastávali teorii Deutero-Marka (např. W. Sanday, G. Strecker, U. Schnelle, G. Theissen, s. 19–24).

Od třetí kapitoly až do předposlední osmé kapitoly si Burkett již buduje argumenty ve prospěch myšlenky, že synoptická evangelia jsou na sobě nezávislá a jejich autoři použili Proto-Marka. Nejprve se ve třetí kapitole Burkett zaobírá argumenty zastánců standardní teorie Markovy priority a dle svých slov dochází k závěru, že žádný z nich není dostatečně průkazný (s. 25). Analyzuje argumenty klasika novozákonního bádání Streetera, které vychází z Markova obsahu, pořadí perikop, doslovných shod a „primitivního“ jazyka. Protože Streeterovy argumenty byly ve svém doslovném znění v minulosti zkritizovány (zejména první tři uvedené), většina moderních badatelů se uchýlila

k dokazování Markovy priority na základě „relativní věrohodnosti“ argumentů (s. 30). To znamená, že bádání přebírá první dva Streeterovy argumenty a modifikuje je. Streeterův první argument, že Marek je ranější, protože většina jeho obsahu je v Matoušovi a Lukášovi (s. 26), je tak nahrazen tázáním, zda je pravděpodobné, aby Marek, kdyby znal Matouše či Lukáše, jejich obsah vynechal (s. 32). Druhým Streeterovým argumentem ve prospěch Markovy priority je, že Matouš a Lukáš se nikdy neshodnou proti pořadí perikop v Markovi (s. 27). Moderní badatelé (např. J. Fitzmyer, Ch. Tuckett) takový argument modifikují, když tvrdí, že Markova priorita vysvětluje pořadí perikop lépe než priorita Matouše nebo Lukáše (s. 33). Ačkoliv moderní bádání pracuje i s jinými argumenty, jejich spojujícím aspektem je, že jsou založeny na zmíněné relativní věrohodnosti. Na základě této kapitoly nelze s jistotou tvrdit, že by Burkett popíral uvedené argumenty jako takové, byť to v úvodu kapitoly slibuje (s. 25) a v závěru tvrdí (s. 39). Vhodnější je spíše říct, že pouze zdůrazňuje, že jiné přístupy dostatečně nevylučují jiné teorie, včetně teorie Proto-Marka nebo Deutero-Marka (s. 40). Takový argument je však dle mě mylný, protože pakliže někdo zastává, že Mt a Lk použili kanonického Marka, vylučuje tím, že by Matouš a Lukáš použili Proto/Deutero-Marka. Nevylučuje to sice existenci Proto/Deutero-Marka, ale vylučuje to, že Markova látka v Mt/Lk pochází z jiného pramene než kanonického Marka.

Od čtvrté kapitoly si Burkett postupně buduje argumenty ve prospěch vzájemné nezávislosti tří synoptických evangelií a toho, že zdrojem trojí tradice

je Proto-Marek. Ve čtvrté kapitole Burkett vysvětluje svou metodu (jež je s ohledem na bádání standardní, a proto ji neuvádím, s. 46–49), s níž analyzuje menší shody v trojí tradici (minor agreements), přičemž za menší shodu považuje jakoukoliv shodu mezi dvěma synoptiky proti třetímu synoptikovi. Aby měl počet menších shod nějakou vypovídající povahu, musíme si dle Burketta určit standard, který by počet relativizoval (s. 44). Burkett za svůj standard volí shody mezi Mt/Mk proti Lk (celkem 1064) a shody mezi Lk/Mk proti Mt (celkem 841). Logika Burkettova tázání je přitom taková, že kdyby Lukáš a Matouš nezávisle na sobě zpracovali kanonického Marka (jak předpokládá standardní teorie Markovy priority), počet menších shod by byl marginální. Nicméně Burkett jich nachází celkem 632, což dle něj rozhodně není marginální počet a všechny uvádí v příloze A (s. 131–278).

V páté kapitole Burkett shrnuje menší shody mezi Mt/Lk proti Mk (s. 53–55) a analyzuje, zda jsou v souladu s „předvídatelnými důsledky standardní teorie Markovy priority“ (s. 61). Dochází přitom k závěru, že z celkově 73 perikop, v nichž identifikuje menší shody, jich 55 není konzistentní se standardní teorií Markovy priority (s. 68). Tyto shody bádání tradičně vysvětluje trojím způsobem: a) Q ovlivnilo znění Matouše a Lukáše, b) jsou pozdějšími harmonizacemi kopistů, anebo c) Matouš a Lukáš náhodou stejně upravili Marka (s. 61). Ovlivnění pramenem Q Burkett odmítá, neb pasáže, ve kterých k tomu mohlo dojít, automaticky vyloučil z analýzy (s. 61). V případě harmonizace i náhody připouští, že obě procedury mohly vytvořit nějaké shody, ale odmítá,

že by jich vytvořily 632 (s. 65–66). Burkett proto dochází k závěru, že jediné hypotéza o existenci Deutero-Marka nebo Proto-Marka dokáže tyto shody adekvátně vysvětlit (s. 68).

Možností, že by menší shody mezi Mt/Lk proti Mk byly důsledkem náhodně identických editačních procesů, se Burkett důkladněji zabývá v šesté kapitole, neb dle zastánců standardní teorie Markovy priority či existence Deutero-Marka představují menší shody „zřejmé“ jazykové a teologické korekce Marka (dle první teorie jsou korekce produktem Mt a Lk, dle druhé teorie jsou produktem autora Deutero-Marka). Tyto korekce se víceméně týkají Markovy větné stavby a opravení/vynechání některých jeho výrazů. Obecně lze napsat, že Burkett nechápe jako relevantní ani jeden argument ve prospěch toho, že nějaká redakční změna je jazykovým/teologickým korektivem. Tvrdí totiž, že argumenty jsou selektivní nebo, že ke korekci nebyl důvod, protože se nejedná o „primitivní řečtinu“ nebo „jednoduchou teologii“ (s. 85). V závěru kapitoly Burkett tvrdí, že jen proto, že Marek psal jednoduší řečtinou, nemusí být ranější, protože jeden editor může text vylepšit, a jiný editor text zhoršit (s. 93).

V sedmé kapitole se Burkett věnuje problematice identifikování původního znění textu (more original/primitive wording), neb argument na základě původnějšího znění je často používán ve prospěch Markovy priority. Burkett se zde zabývá Streeterovým argumentem, který byl v bádání rozvinut např. Tuckettem, Osbornem a Williamsem (s. 99). Burkettova kritika těchto autorů je opět zaměřena na jejich selektivitu, neb se soustředí pouze na

„Markovo původnější znění“, aniž by se zabývali původnějším zněním Matouše nebo Lukáše. Původnější znění je dle Burketta takové, které vysvětlí vznik jiných čtení, je těžší (harder) a je koherentní s kontextem, v němž se nachází (s. 100). Protože s těmito třemi kritérii Burkett identifikuje původní znění v Markovi, Matoušovi a Lukášovi (s. 100–111), znamená to dle něj, že nelze ani jednoho synoptika upřednostňovat (s. 112). Všechna tato původní znění (v trojí tradici) pocházejí tedy dle něj z pramene, který použili všichni synoptici, a sice z Proto-Marka (s. 113).

V osmé kapitole se Burkett zabývá existencí tzv. sekundárního (méně původního) znění v trojí tradici. Jako sekundární znění/vrstvu chápe cokoliv, co se v každém synoptikovi opakuje (recurring features of style and theme), ale v relevantních paralelách chybí (s. 116), byť jinde tyto prvky evangelisté používají. Touto vrstvou redakce u Matouše/Lukáše se zabývali i jiní badatelé (např. R. Stein), nicméně jak může čtenář již tušit, Burkett je kritizuje, že pracovali selektivně (s. 117). Ve zbytku kapitoly Burkett prochází synoptiky a hledá redakční vrstvy, které jsou vlastní vždy pouze jednomu evangeliu. V Matoušovi identifikuje 57 sekundárních znění (jsou součástí přílohy B), v Lukášovi 38 (příloha C) a v Markovi 73 (příloha D). Přítomnost sekundárních znění ve všech synoptických je tak dle Burketta dalším důkazem toho, že jsou na sobě nezávislá, a musí vycházet ze stejného pramene (Proto-Marka).

V poslední deváté kapitole Burkett shrnuje výsledky své práce: 1) argumenty ve prospěch Markovy priority nevylučují existenci Proto-Marka, 2) hlavním argumentem proti standardní teorii Markovy

priority jsou menší shody mezi Matoušem/Lukášem proti Markovi, 3) tyto shody jsou vážnějším problémem, než si bádání myslelo 4) a nelze je chápat jako nějaká nezávislá vylepšení teologie nebo řečtiny. 5) Ve všech synoptických evangeliích nalezneme původní znění textu, 6) stejně tak jako sekundární redakci. Všechny tyto závěry jsou dle Burketta konzistentní s teorií Proto-Marka, přičemž pátý a šestý argument ji explicitně podporuje (s. 129–130).

Burkettova publikace je dle mě zásadním počinem k řešení synoptického problému, byť ne zřejmě tak, jak by si sám představoval. Burkett soustavně napadá jiné badatele za to, že něco dostatečně nevyklučují nebo nezvažují jiné alternativy, nicméně sám tak nečiní. 1) Menší shody mezi Matoušem a Lukášem jsou vskutku důležitým problémem, nicméně jediným možným vysvětlením není pouze to, že použili jinou než nám dochovanou verzi Marka, ale i to, že Matouš a Lukáš jsou na sobě literárně závislí. Takovou možnost se však dostatečně nezabývá. 2) S tím se pojí i fakt, že Burkett svou teorii zpětně neověřuje, resp. neověřuje adekvátnost její metody a předpokladů. Nicméně metoda vždy ovlivňuje data, která nalezneme a nejsou to na sobě dvě nezávislé entity. 3) Sám Burkett píše, že redakční úprava může být změnou k lepšímu i horšímu, ale jeho konstrukce Proto-Marka je založena na dekonstrukci synoptiků dle toho, co je primární (horší znění) a sekundární (lepší úprava). Víceméně si tak protiřečí a jeho konstrukce Proto-Marka je pouze tendenčním hledáním jednoho druhu předpokládaných úprav. 4) Za problematické považují i Burkettovo pojetí kompozičního procesu (kterým se v monografii

víceméně nezabývá, ale částečně se mu věnuje v jiném textu), neboť evangelisté jsou dle něho pouze kompilátoři tradice, nikoliv kreativní autoři. Ačkoliv Burkett může samozřejmě takové pojetí zastávat, jeho nezdůvodněné pojetí kompozičního procesu přirozeně ústí do teorie existence Proto-Marka. Pojetí evangelistů jakožto kopistů je sice místy legitimní, nicméně při bližší analýze evangelií, která odhaluje jejich literárně-rétorickou sofistikovanost, takové pojetí dle mě neobstojí a místy otrocké kopírování se spíš ukáže jako běžná kompoziční praxe nebo vědomá volba. Těm badatelům, kteří sdílí Burkettova východiska o kompozičním procesu (např. J. Kloppenborg), však dle mého názoru nezbyvá nic jiného než jeho závěr přijmout. 5) Má poslední výtka je spíše formální, neb z publikace není jasné, jakým způsobem se její závěry vztahují k Burkettově poslední knize k Proto-Markovi (*Rethinking the Gospel Sources: From Proto-Mark to Mark*, London: T&T Clark International 2004), ve které zastává, že Proto-Marek existoval v několika verzích a Matouš použil jinou verzi než Lukáš a Marek tyto dvě verze sloučil.

Navzdory mým uvedeným výtkám si myslím, že Burkettova kniha je zásadní, zejména pro zastánce hypotézy dvou pramenů, když ukazuje jak selektivní a zavádějící jsou argumentace ve prospěch Markovu prioritu a poukazuje na problematické menší shody mezi Matoušem a Lukášem. I přes to, že Burkett argumentuje ve prospěch nezávislosti všech synoptiků, poskytuje tato publikace argumenty (menší shody) i zastáncům Farrerovy hypotézy.

Magdalena Vytlačilová

WIENEROVÁ Jana: *Moře nad hlavou*.
Vydavatel: Věra Kopecká, Broumov 2022,
s. 95. ISBN 978-80-88040-75-0.

Není obvyklé, aby vůně kytice lučních květů odkudsi z pomezí Polska a Čech pronikla do hlavního města. Ale stalo se to a není to poprvé. Ze vzdáleného Broumova doputovala do Prahy již třetí básnická sbírka básničky, výtvarnice a farářky Církve československé husitské v Broumově, Jany Wienerové – Kuchtové, kdysi asistentky prof. Mánka a prof. Kubáce na katedře biblistiky. Sbíрка se jmenuje *Moře nad hlavou* a předchází ji *Krajina pod slovy* (2016) a *Vrásnění* (2010). Z bibliofilského hlediska je velmi působivé a umocňuje to celé vyznění sbírky, že výtvarné řešení a ilustrace všech tří sbírek je dílem samotné autorky. Brožované čtvercové vydání o rozměrech 14x14 cm má 49 (tj. 7x7) básní. Je uspořádáno do pěti částí (*Motto, Zeměkout, Setkávání, Moře nad hlavou, Pozvedání*) a propojuje dojmy z broumovské krajiny s pohledy do krajiny duše poznamenané úzkostí z dění posledních dní (pandemie, válka) tak silně, že to snad ani nelze vypovědět. Pro sebe jsem si to nazval bolest, ale ono je to hlubší a mnohem méně uchopitelné, s čím se ve sbírce setkáváme téměř ve všech slovech a co patří k tomu nejsilnějšímu, co básně nesou, třebaže je to vyjádřeno s nenápadnou lehkostí a často jen jaksi mimochodem. Tato tichá tíha bolesti je vlastně téma sbírky. A protože ji Jana Wienerová nazvala podle básně, v níž se dotýká prázdnoty, která v ní zbyla po smrti blízkého člověka, pak tato tíha samoty celou sbírku také předznamenává. Bolest, samota a opuštěnost člověka však není v básních jen ukrytá. Někdy je

tak intenzivní, že přechází i na čtenáře a mnohdy mu neumožní ani bázeň dočíst (*Chlapečku*). Jana se svých čtenářů ale nedotýká, aby zraňovala. Čtenář rozumí, že jej básnička zve, bere s sebou a doprovází. Slova básní sice zazní, aby se básnička mohla sdílet, ale básničkou je zde farářka a ta svým čtenářům pomáhá jejich bolest nést a unést.

Není mnoho básníků, kteří nám umožňují nahlédnout, aniž bychom měli pocit, že vidíme něco nepatřičného. Zde nahlédáme, vidíme, slyšíme a rozumíme. Jsme sice smutní, ale nejsme sami. Básně se dotýkají smutné duše, ve které ovšem tento smutek již dávno před čtením básně je a báseň nám jen pomohla si jej uvědomit. A připojit se a spolurecitovat a sdílet se s tím. Je málo básníků, kteří nás nezatěžují ani neobtěžují, ale naopak nám čtenářům pomáhají sejmout to, co tíží naší duši. Je málo básníků, kteří s naší duší pracují za nás. A to tak dobře, že máme na chvíli pocit, že přece i sami umíme a můžeme svou duši rozeznít básní.

A proč v odborném teologickém časopise upozorňuji na sbírku básní? Protože básnička Jana je mistr slova a umí se veršem dotknout duše člověka stejně dobře jako umí farářka Jana – po celý život ponořená do svatých slov i do lidské bídy – rozeznít biblické texty, které má při svém básnění v srdci (*Otče náš, Nebyli jsme u toho, Metanoia, Popeleční*). Tak básnička, která svatými slovy žije a umí vyhmátnout jejich podstatu, jako farářka hojí své ovečky (čtenáře) a tím možná i sebe samu.

A malá ochutnávka:

Mlčení

Naslouchat ...
 Ach naslouchat tak,
 že všechny tvoje struny rozezním.
 Mlčet.
 Moci spolu mlčet tak,
 až se ticho stane líbezným.
 Rozprávět.
 Ach rozprávět tak,
 že odejdu se srdcem pokorným.

Metanoia

Co zbývá?
 Svě bytí strmě narovnat,
 opustit sehnutost,
 poponést tíhu dní
 a vzhlédnout
 - k základům domova
 V modři nebes.

Jiří Beneš

JASIŃSKI, Wojciech. *Legenda Krystiana. Autentik czy mistyfikacja? Żiwot i męczeństwo św. Wacława i św. Ludmiły w świetle analizy historycznej i filologicznej. Studium źródłoznawcze.*

Poznań: UAM, 2020. 176 s. ISBN 978-83-66355-51-4.

Legendistická tvorba se tradičně těšila pozornosti české badatelské veřejnosti. Platí to zejména o tzv. Kristiánově legendě, která zaujímá dominantní a specifické místo mezi svatováclavskými a svatoludmilskými legendami. Spory o její původ a zejména časové zařazení hýbaly českou historickou obcí od samých počátků moderní historiografie a představovaly jeden z hlavních témat diskuzí a polemik řady profilových osobností vědy, ať už historiků či později klasických filologů. Svatováclavské legendy jsou poměrně rozrůzněným

žánrem, v kterém se u některých z nich mísí různorodé prvky bohoslužebného textu, kázání či textu učeného k meditaci. Kristiánova legenda mezi těmito legendami vyniká svým vysoce kvalitním a vyspělým stylem. Ještě Bohuslav Balbín památku řadil do 10. století, do něhož se hlásí sama legenda, jako první datování zpochybnil Josef Dobrovský. Byl to Josef Pekař, který tezi o pozdním zařazení legendy odmítl a prohlásil ji za památku 10. století a za nejstarší českou kroniku. V návaznosti na Dobrovského a zejména v reakci na Pekaře některé osobnosti české medievalistiky jako byli Václav Novotný, Rudolf Urbánek či Zdeněk Fiala a jiní dokazovali její původ v 14. století a případně v 12. století. Rozhodující byly filologické rozbory Jaroslava Ludvíkovského, který prokázal, že legenda vznikla v 10. století. Na jeho závěry navázal se svými tezemi Dušan Třeštík. Spisek oprávněně budí pozornost u dalších generací badatelů. Jedním z nich je nyní polský historik-bohemista Wojciech Jasiński.

Prezentovaná kniha Wojciecha Jasińskiego sestává ze čtyř oddílů. V prvním autor podává přehled bádání ohledně Kristiánovy legendy do počátku 20. století, teze Josefa Pekaře a reakce jeho oponentů, dále třetí fázi diskuze, kterou počítá od Václava Chaloupeckého do roku 1980, podkapitolu věnuje hodnocení a závěrům Dušana Třeštíka. V druhém oddíle autor popisuje rytmiku Kristiánovy legendy. Po úvodu, kterým čtenáře seznámil se základními pojetími rytmiky latinských textů a výzkumy Jaroslava Ludvíkovského a shrnul novější výzkumy rytmiky, se věnuje samotné Kristiánově legendě. Třetí oddíl je ve znamení textologických analýz Kristiánovy legendy a jiných svatováclavských

a svatoludmilských legend. Nejprve podává kodikologické výklady o hlavním rukopise a nejdůležitějších opisech v rukopisech. Následují úvahy nad obsahem legendy a jejím jednolitým charakterem. Hlavní a nejrozsáhlejší pasáž představují porovnání Kristiána s jednotlivými dochovanými legendami. Při analýze autor využil počítačové programy pro odhalení textové totožnosti či podobnosti jako je Similar phrase detector, Similar sentence detector či Text affinity module. W. Jasiński se věnoval zejména studiu příbuznosti a odlišnosti různých redakcí legendy *Crescente fide*

a Gumpoldovy legendy k legendě Kristiánově. V posledním čtvrtém oddíle autor shrnuje závěry svého výzkumu, vyjadřuje se k datování legendy a k osobě Kristiána. W. Jasiński svými rozbory potvrzuje, že Kristiánova legenda představuje autentické dílo z druhé poloviny 10. století. Osobu Kristiána se snaží najít v prostředí dynastie Přemyslovců. Oživuje tezi, kterou je autor legendy Kristián ztotožněn s Kosmovým Strachkvasem, synem Boleslava I. Kniha představuje nové a bezpochyby vynikající zpracování tématu a je dokladem vysoké úrovně polské bohemistiky.

Pavel Krafl