

Vydává

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE - HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

ISSN 12117617

83. ročník

Šéfredaktor: Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c.  
Zástupce šéfredaktora: ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

**Redakční rada**

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);  
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);  
ThDr. Kamila Veverková, ThD. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);  
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Jan Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (AV ČR, v. v. i.);  
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).

Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;  
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;  
Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;  
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - Slezská univerzita Katowice;  
Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);  
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;  
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg.

**Adresa redakce**

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

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce. Nevyžádané rukopisy se nevracejí.  
Všechny články v tomto čísle jsou recenzované. Recenzní řízení je oboustranně anonymní.  
Pokyny pro autory jsou na webových stránkách UK HTF: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-105.html>.

Časopis vychází čtyřikrát ročně. Cena jednotlivého čísla 48,- Kč, vč. DPH.  
Celoroční jednotlivé předplatné v ČR činí 256,- Kč, vč. DPH (při poštovní službě).

Bankovní spojení: Česká spořitelna Praha 4, č. účtu: 66661389/0800,  
variabilní symbol: evidenční číslo (z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku i jednotlivých čísel přijímá redakce.  
Distribuce redakce.

Obálka: Josef Karhan  
Technická redakce: Bc. Marketa Langer  
Tisk: PBtisk a.s.

## OBSAH

---

<b>EDITORIAL</b>	<b>5</b>
<b>JAN PODLEŠÁK</b> ALFRÉD FUCHS MUČEDNÍK ZA ŽIDOVSTVÍ A KŘESŤANSTVÍ	<b>7</b>
<b>RADEK S. ROULE</b> DIALOGICKÉ POJETÍ GESTALTU VE SVĚTLE ŽIDOVSKO-KŘESŤANSKÉ TRADICE	<b>21</b>
<b>ALEŠ MRÁZEK</b> CÁCHY - PRAHA DVA STŘEDOVĚKÉ POKUSY O VYBUDOVÁNÍ NOVÉHO CENTRA ZÁPADNÍHO KŘESŤANSTVÍ	<b>46</b>
<b>JAN ROKYTA</b> POHLEDY NA VÁLKU, PŘÍMĚŘÍ A OBRANU BOŽÍ PRAVDY MEČEM V HUSITSTVÍ	<b>87</b>
<b>LENA ARAVA - NOVOTNÁ</b> BYDŽOVŠTÍ "IZRAELITÉ" A FRANKISTÉ* DVĚ SEKTY V ČECHÁCH V 18. STOLETÍ - PARALELY A RŮZNICE	<b>116</b>

<b>RECENZE</b>	<b>135</b>
LEITMAN, MICHAEL <i>KNIHA ZOHAR</i>	135
HERTZLER, ROGER <i>THROUGH THE EYE OF A NEEDLE: THE DOCTRINE OF NONACCUMULATION</i>	137

## EDITORIAL

---

**T**heologická revue, nehledě na řadu okolností – více či méně příznivých – hledá graficky novou tvář. Důkazem je toto číslo. Doufáme, že najde příznivé přijetí u čtenářů. Postupně se budeme snažit sjednocovat i způsob citací, neboť nehledě na normy píšící autoři spíše podle svých subjektivních pravidel než podle daných předpisů.

Nebude asi ani v budoucnu možné sestavovat monotematická čísla, neboť širší zaměření našich autorů je opravdu příliš široká. Postupně se nám daří zvládat zpoždění, které jsme vzhledem k tomuto pokusu nabrali. Přesto však se budeme i nadále snažit přiřazovat k sobě články, které k sobě navzájem – i když velmi volně patří. Někdy to jde dobře, jindy složitěji. Fakulta má některé dlouhodobé monotematické projekty, jejichž výsledky však vycházejí v jednotlivých edičních řadách (*Deus et Gentes*) nebo v monografiích, které vycházejí mimo ediční řady v různých nakladatelstvích. Právě v současné době se snažíme např. o sestavení a prezentaci výsledků našich společných česko-německých seminářů v oblasti křesťanské výchovy, které pořádáme již šestý rok společně s univerzitou v Regensburgu. Vedle toho jsou tu však projekty menší, které širší publikační fórum nemají. A právě tyto projekty budeme v širokém rozsahu prezentovat na stránkách Theologické revue. Mnohdy na sebe tyto projekty navazují nebo jsou vnitřně či oborově propojeny. Je pochopitelné, že interdisciplinarita je zde samozřejmostí.

Jedním z důležitých témat současnosti je například křesťansko-židovský dialog ve všech jeho podobách. Nejde jen o dialog samotný, ale o jeho kořeny a zdroje. Judaistika, u nás chápána jako dějiny a výklad židovských textů, je na fakultě již dvacet let přednášena a mohu konstatovat, že ke skutečnému dialogu odborníků židovských i křesťanským, kteří byli již vychováni na fakultě po její inkorporaci, teprve začíná docházet.

Na základě těchto faktů je nutné číst i toto číslo. Doktor teologie Jan Podlešák se věnuje výrazné osobnosti první Československé republiky Alfrédu Fuchsovi. Podlešákova stať je zpracována na základě autorova celoživotního studia daného tématu. Doktorand Radek Roule se zabývá tématem psychologickým, filozofickým a teologických současně. Toto téma je bez pochopení biblického personalismu nemyslitelné. Doktorand Aleš Mrázek se pokouší o hlubokou sondu do duchovních dějin střední a západní Evropy v době Lucemburků. Doktorand Jan Rokyta reflektuje ústřední otázku doby husitské, která je aktuální právě v době před významným Husovým výročím, kdy je vedena mj. i diskuse o jeho myšlenkové dědictví

Doktorka teologie Lena Arava-Novotná otvírá téma židovsko-křesťanských vztahů v 18. století. Je zajímavé, že české osvícenství – zejména po náboženské stránce – vyvolává stále znovu potřebu nové reflexe. Moderní Evropa – a sní moderní česká společnost – se zrodila v této době. Chceme-li pochopit některé těžkosti a otevřené problémy přítomnosti, je nutné skutečně jít k osvícenství.

Tradičně toto číslo uzavírají recenze. V budoucnu se budeme snažit, aby recenze byly skutečnými kritickými texty, ne jen pouhými anotacemi, které ovšem na našich stránkách budou mít i nadále také své místo. Nicméně kritické texty nesmí v odborném časopise chybět a proto tento důraz považujeme na více než nutný.

Rok 2012 provázejí různé nálady, které se snaží revokovat starou myšlenku konce světa. Je zesílena tím, že v tomto roce končí starý mayský kalendář. I když podobné nálady nesdílíme, jsme přesvědčeni, že v roce 2012 vznikne na téma konec světa, dějin, eschatologie určitě hodně studií a některé z nich si najdou cestu i do naší redakce.

Přejeme všem našim čtenářům, aby na stránkách Theologické revue nacházeli hodně inspirace pro své myšlení. Snažíme se, aby časopis zůstal živým časopisem teologickým, který však široce reflektuje příbuzné osoby. Časopis je svým způsobem „živá věc“. Nezávisí jen na tom, jaké články dojdou, ale také na to, proč jsou tyto články napsány – pokud jsou skutečně vědecké, mají odpovídat to otázku, která klade oboru tato doba.

Určitě bude nutné se do roku 2015 soustředit na husovské téma, ale určitě ne výhradně. Mám pocit, že jsme Husovi hodně dlužni. Atraktivních témat je však celá řada. Krácejme tedy dále po společné duchovní cestě!

**Jan B. Lášek**  
šéfredaktor

V Praze, velikonoce 2012

# ALFRÉD FUCHS

## MUČEDNÍK ZA ŽIDOVSTVÍ A KŘESŤANSTVÍ

---

JAN PODLEŠÁK

**A**lfréd Fuchs byl významnou a zajímavou osobností české kultury první poloviny 20. století, jejíž literární dílo nebylo dosud zevrubně zkoumáno a která neprávem upadla téměř v zapomenutí. Jde přitom nejen o pozoruhodného myslitele a literáta, ale i o svědka víry – o mučedníka za židovství a křesťanství.<sup>1</sup>

Alfréd Fuchs se narodil 23. června 1892 v Praze v české židovské rodině; jeho otec, jehož rod pocházel z venkova (z Německé Rybné, nyní Rybná nad Zdobnicí), byl bankovním úředníkem. Alfréd byl jediným dítětem manželů Fuchsových.

---

<sup>1/</sup> O životě a díle Alfréda Fuchse pojednávají zejména tyto práce: *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*. Uspořádal C. Mařan. 1. české vyd. Praha: Propaganda, 1946. 142 s. (dále cituji: *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*); MAŘAN, Ctibor: *Cesta do Damašku*. 1. české vyd. Frýdek: Exerciční dům, 1946. 42 s.; FUCHS, Alfréd: *Křesťan a svět*. Výbor z díla. Uspořádal a předmluvu napsal C. Mařan. 1. české vyd. Praha: Univerzum, 1948. 240 s. (dále cituji: *Křesťan a svět*. Předmluva); CM (=Ctibor Mařan): *Kdo byl Alfréd Fuchs?* K 40. výročí tragické smrti. In POKORNÝ, L: (ed.) *Cyrilometodějský kalendář 1981*. 1. vyd. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1980, s. 118 - 120; MALÝ, Radomír: *Muž dvojí konverze Alfréd Fuchs*. 1. české vyd. Brno: Cesta, 1990. 52 s. ISBN 80-900087-4-7; PODLEŠÁK, Jan: *Mučedník za židovství a křesťanství. Život, dílo a smrt Alfréda Fuchse*. In ORNEST, O. et al. (eds.) *Židovská ročenka 5751 - 1990/1991*. 1. vyd. Praha: Rada židovských náboženských obcí v ČR, 1990, s. 16 - 23 (2. vyd. in *Proglas 3*, 1992, č. 3, s. 43 - 48) a PODLEŠÁK, Jan: *Židovská tematika v díle Alfréda Fuchse*. In *Střety národních a univerzálních modelů v české kultuře 1800 - 1918. Estetika. Časopis pro estetiku a teorii umění 38*, 2002, č. 2 - 4, s. 316 - 336. Cenná jsou i hesla v encyklopedických příručkách: FORST, Vladimír a kol: *Lexikon české literatury., Osobnosti, díla, instituce. 1 A - G*. 1. české vyd. Praha: Academia, 1985, s. 772 - 774 (heslo Alfréd Fuchs, jehož autorem je Jiří Opelík); MIKULÁŠEK, Alexej, GLOSÍKOVÁ, Viera, SCHULZ, Antonín B. a kol: *Literatura s hvězdou Davidovou.*, Slovníková příručka k dějinám česko-židovských a česko-židovsko-německých literárních vztahů 19. a 20. století. 1. české vyd. Praha: Votobia, 1998, s. 94 - 102 (heslo Fuchs Alfréd, jehož autorem je A. B. Schulz). ISBN 80-7220-019-4. Z uvedených prací čerpá i přítomný článek.

Početná a významná židovská komunita v Praze na sklonku rakousko-uherské monarchie byla jazykově, národnostně a kulturně rozdvojená; její větší část byla orientována německy a pouze menší část česky. Fuchsovi se hlásili k českému národu, i když byli bilingvní a doma mluvili česky i německy. Jejich syn tedy vyrůstal ve dvojjazyčném prostředí a již v dětství si osvojil dokonalou znalost obou zemských jazyků.

Po stránce náboženské nebyla Fuchsova rodina ortodoxní, spíše šlo o asimilovanou liberální a nábožensky vlažnou rodinu, která zachovávala jenom nejzávažnější židovské duchovní a bohoslužebné tradice a zvyky. Svými náboženskými zájmy se Alfréd Fuchs od svých rodičů výrazně odlišoval a oni také pro tyto jeho zájmy neměli plné pochopení.

Alfréd Fuchs se od mládí o náboženství intenzivně zajímal, a to jak o rodné židovství, tak o katolické křesťanství. Rád navštěvoval kostely různých církví, účastnil se bohoslužeb židovských i katolických a studoval náboženskou literaturu – včetně posvátných knih, tj. Písma svatého (Starého zákona), Talmudu a křesťanského Nového zákona. Na vinohradském gymnáziu chodil na hodiny náboženství židovského i katolického a ve znalosti obojího vynikal nad spolužáky, uvažoval dokonce o povolání duchovního – nejprve o rabinátě, později o katolickém kněžství. Nebyl ovšem jen znalcem židovské a křesťanské teologie, ale po celý svůj život byl především hluboce věřícím člověkem.

Na gymnáziu a později na pražské univerzitě se Alfréd Fuchs projevoval jako velmi nadaný student a již na studiích se začal věnovat publikační činnosti. Po maturitě (v roce 1911) studoval na Filozofické fakultě tehdejší Karlo-Ferdinandovy univerzity (české sekce), navštěvoval také přednášky na Teologické fakultě a později absolvoval i fakultu Právnickou. Z univerzitních učitelů na něj hluboce zapůsobil Tomáš Garrigue Masaryk, pozdější prezident Československé republiky, na filozofické fakultě a František Kordač, pozdější pražský arcibiskup, na fakultě teologické. Studium na filozofické fakultě zakončil roku 1915 doktorátem filozofie, jež mu byl udělen na základě disertační práce Malebranchovo učení o intuici.

V raném období života Alfréda Fuchse je možno spatřovat dvě ideová ohniska, ke kterým se koncentruje jeho duchovní a kulturní aktivita, a to češství a židovství.

I když Alfréd Fuchs vyrůstal v Praze, kde tehdy ještě většina židů dávala přednost němčině, vědomě tuto germanofilskou orientaci odmítl a pohyboval se ve společnosti české a také tvořil v češtině. Svůj hluboký vztah k rodné zemi vyjádřil v literárním dopise o lásce k vlasti *A to je ta krásná země...*, který uveřejnil v Kalendáři českožidovském (ročník 1917-1918) a z něhož pochází následující citát: *„A pak, když jsem se vracel a viděl českou půdu, zase nepomohlo ujišťování, že jest to zcela podobná krajina, jakou jsem viděl před chvílí. Nikoli, prožil jsem pojem vlasti. Jen u nás je strom stromem, les lesem, hora horou, lučina lučinou, voda*

*vodou. Pociťl jsem to, co starozákonní prorok vyjadřuje slovy: „Viděl jsem nová nebesa a novou zemi.“<sup>2</sup>*

Fuchsovo vlastenectví mělo vždy hluboký mravní obsah, jak o tom sám později – po náboženské konverzi – napsal: „Mravy, řeč a myslí – to je dohromady kultura. K národu patří ten, kdo přijal jeho kulturu a kdo se cítí účastníkem jeho dějinného osudu. Kdo cítí, že ty děje, které se přihodily národu v minulosti, jsou i součástí jeho osudu osobního, kdo se zařazuje do tohoto společenství rodu, do onoho řetězu rukou lidí zesnulých, živých a dosud nenarozených, ‚nás i budoucích‘, ten k národu patří.“<sup>3</sup>

Bytostně hluboký vztah měl Alfréd Fuchs od mládí i ke svému židovství. Jeho hebrejské jméno znělo Meir ben Šelomo ha-Levi; byl tedy potomkem biblických levitů, tj. nižšího duchovenstva Jeruzalémského chrámu, na což byl velmi hrdý. I když vzešel z nábožensky vlažné rodiny, kde se zděděná víra zachovávala jen z věrnosti tradici, začal judaismus intenzivně studovat: naučil se hebrejsky, zabýval se Biblí a Talmudem a seznámil se i se židovskou mystikou.

Zajímavé svědectví o mladém Alfrédu Fuchsovi podává spisovatel František Langer v Předmluvě ke druhému vydání knihy svého bratra Jiřího Langera Devět bran. Chasidů tajemství. Ten tam o bratru Jiřím (a také o jeho příteli Alfrédu Fuchsovi) napsal, že *„se začal vášnivě zajímat o náboženské otázky, a potom ne už jen zajímat a ne už jen o otázky, ale úplně se ponořil do náboženství, vlastně do celého toho tajemného, abstraktního, mystického univerza, které se nazývá náboženstvím.*

*Ovšemže to bylo náboženství židovské. Ale nemusilo být. Že se do takového mystického vytržení dostal, obviňovali jsme jeho přítele Alfréda Fuchse. Ten byl ze stejně nábožensky vlažné židovské rodiny jako Jiří. Byl to štíhlý, hezký chlapec, vždy trochu zasněný, ale výborný žák. Prý on první propadl okouzlení náboženskou mystikou. Naočkoval ji také mému bratrovi, oba ji začali hledat a oba nejdříve v židovské literatuře. Naučili se kvůli tomu hebrejsky, a tehdy jsem poprvé vídal bratra sedět nad vypůjčenými hebrejskými folianty. Ale Fuchs zanedlouho shledal, že v katolickém náboženství je mystiky víc, že je v něm bohatší, má různější podoby a víc inspiruje i zapaluje. A tak se jí začal obírat se stejnou extází, jenže už většinou v latině starých křesťanských textů. Tak se oba mystici rozešli, zvláště když Fuchs ve své důslednosti se dal pokřtít. Stal se z něho vášnivě věřící katolík, hloubavý náboženský myslitel a duchaplný katolický filozof. Za německé okupace byl gestapem*

---

<sup>2/</sup> Kalendář českožidovský 1917 - 1918. Ed. E. Lederer. Praha: Spolek českých akademiků židů, 1917, s. 24.

<sup>3/</sup> *Knihy o Alfrédu Fuchsovi*, s. 21.



*vyvlečen z kláštera a hrůzně umučen v koncentračním táboře v Dachau, i pro svůj židovský původ i pro světeckou oddanost k přijaté víře.*<sup>4</sup>

Jako středoškolák byl Alfréd Fuchs nakrátko zaujat sionistickými myšlenkami, hlásajícími návrat židovského lidu z diaspory do jeho izraelské pravlasti, avšak brzy se s nimi rozešel a stal se zaníceným stoupencem českožidovského hnutí, které hledalo řešení židovské otázky u nás v příklonu, asimilaci židů k českému národu. Byl pevně přesvědčen, že budoucnost českých židů spočívá v jejich úzkém sepětí s českým národem a v opuštění německé jazykové, národnostní, kulturní a politické orientace, jež v prvních desetiletích 20. století ještě přežívala zejména v kruzích židovské buržoazie. Českožidovské ideje představovaly v životě a díle Alfréda Fuchse šťastnou a plodnou syntézu jeho češství a židovství a s prací v českožidovském hnutí také souvisí první etapa jeho literární činnosti.

Doba Fuchsova mládí a rané dospělosti byla naplněna aktivitou ve prospěch židovské pospolitosti českých zemí. Vliv sionismu byl v ideovém vývoji Alfréda Fuchse pouhou epizodou, o to významnější však byla jeho účast v českožidovském hnutí, a to jak po stránce politické, tak literární. Působil ve Spolku českých akademiků židů, později nazývaném – na počest spisovatele Siegfrieda Kappera (1821-1879), předchůdce českožidovského hnutí – Akademický spolek Kapper, a jako mladý doktor filozofie se stal jeho předsedou, pracoval i ve Svazu Čechů židů v Československé republice, který byl českožidovskou politickou organizací a byl nadšeným a pilným přispěvatelem českožidovského listu *Rozvoja Kalendáře českožidovského*.

O Fuchsově literární tvorbě se židovskou tematikou si lze učinit představu na základě jeho příspěvků v *Kalendáři českožidovském* a v *Židovských besídkách. Kalendář českožidovský*, který vycházel v Praze v letech 1881 - 1938, byl nejvýznamnějším českožidovským periodikem a přinášel příspěvky obsahu náboženského, kulturně historického, osvětového a beletristického, práce původní i přeložené – vesměs vysoké úrovně. Alfréd Fuchs byl také jedním z redaktorů *Kalendáře českožidovského*; redigoval jeho 39. ročník, tj. 1919 - 1920. *Židovské besídky*, trojdílný sborník (kniha I., Roudnice n. L. 1912 – 1913; kniha II., Kolín n. L. 1920; kniha III., Kolín n. L. 1924), vydal jeden z čelných představitelů českožidovského hnutí rabín PhDr. Richard Feder (1875 - 1970), proslulý teolog, náboženský spisovatel a pozdější vrchní rabín českých zemí.

Alfréd Fuchs publikoval v *Kalendáři českožidovském* a v *Židovských besídkách* jak vlastní díla, tak překlady; převažují mezi nimi příspěvky se židovskou tematikou, nejednou velice objektivní a cenné.

---

<sup>4</sup>/ LANGER, Jiří: *Devět bran. Chasidů tajemství*. Předmluvu napsal F. Langer. 2. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1965, s. 11 - 12.

Svůj souhrnný pohled na židovskou problematiku podal Alfréd Fuchs v rozsáhlé studii, kterou otiskl na pokračování v 1. ročníku *Stopy*, vydávané Karlem Horkým (1911) a v roce 1919 vydal v upraveném a doplněném znění jako knížku s názvem *O židovské otázce*.<sup>5</sup> Ve spisku, který je napsán z českožidovského hlediska, se zabývá postavením židů ve společnosti po stránce náboženské a sociální, sleduje jejich dějiny od roku 70 po Kr. (tj. od zničení Jeruzaléma a Chrámu a následného rozptýlení po tehdy známém světě) až do druhé poloviny 19. století, zkoumá otázky sionismu a asimilace k většinové společnosti i vývoj antisemitismu a šťastnou budoucnost českých židů spatřuje v jejich asimilaci k českému národu. (Nemohl tehdy ovšem tušit budoucí katastrofu evropských – i českých – židů, způsobenou nacismem – holocaust, šoa.)

Z raného období Fuchsovy literární činnosti pocházejí i tři knižně vydané překlady z německé literatury, mezi nimiž vyniká přebásnění *Hebrejských melodií* Heinricha Heina (1911).<sup>6</sup>

Se židovskou tematikou se lze setkat i v pozdějším, katolickém období tvůrčí činnosti Alfréda Fuchse, např. v autobiografickém románě *Oltář a rotačka* (1930), který objasňuje jeho názorové hledání a důvody náboženské konverze a evokuje atmosféru Prahy a židovských kruhů v prvních dvou desetiletích 20. století.<sup>7</sup>

Za první světové války byl Alfréd Fuchs roku 1916 povolán do armády a prošel školou pro jednoroční dobrovolníky, ale ze zdravotních důvodů a jako přesvědčený pacifista se vyhnul nasazení na frontu a posléze roku 1918 byl propuštěn do civilu. Potom krátce vyučoval na Vyšší průmyslové škole v Praze, ale brzy přešel k novinářství a veřejné činnosti, kterým nadále věnoval svůj hlavní zájem. Nejdříve začal pracovat jako tajemník Svazu Čechů židů a z titulu své funkce se za československo-polského konfliktu stal roku 1919 členem plebiscitní komise na Těšínsku, kde měl v zájmu československého státu působit na místní židovské obyvatelstvo. Za pobytu v Ostravě vešel ve styk s politickými osobnostmi, odborovými organizacemi a dělnickým hnutím a přispěl ke konsolidaci tamních poměrů. Od roku 1921 pracoval v tiskovém odboru prezidia vlády, nakonec jako vrchní odborový rada, a redigoval *Revue quotidienne de la presse tchécoslovaque*; od roku 1925 redigoval též *Prager Abendblatt*.

Politicky byl nejprve spjat se socialistickou stranou a hojně přispíval do její *Tribuny*, po přestupu ke katolictví se sblížil se stranou lidovou a psal hlavně do jejích *Lidových listů*. Přispíval však i do řady dalších novin a časopisů a do české

---

<sup>5/</sup> FUCHS, Alfréd: *O židovské otázce*. 2. vyd. Praha: Spolek českých akademiků židů, 1919, s. 30.

<sup>6/</sup> HEINE, Heinrich: *Hebrejské melodie*. Přel. A. Fuchs. 1. české vyd. Praha: Janský, 1911, s. 66.

<sup>7/</sup> FUCHS, Alfréd: *Oltář a rotačka*. 1. české vyd. Praha: Sfinx, Janda, 1930, s. 396.

žurnalistiky, mnohdy poznamenané rysy provincialismu a nacionalismu, vnášel velkorysost, toleranci a univerzalizmus, jež pramenily v jeho širokém a hlubokém humanitním vzdělání. Po konverzi ovšem těžiště jeho publicistiky náleželo katolické církvi.

V roce 1920 Alfréd Fuchs uzavřel občanský sňatek s PhDr. Slávou Thérovou, někdejší spolužačkou ze studií, vzdělanou a ušlechtilou ženou, která se mu stala oporou v dalším životním snažení.

Fuchsův trvalý zájem o katolictví a postupné sblížování se s ním vyvrcholily roku 1921 náboženskou konverzí. Dne 29. července 1921 byl Alfréd Fuchs v benediktinském klášteře Emauzy v Praze pokřtěn a krátce nato byl se svou manželkou církevně oddán (později manželé Fuchsovi přijali i svátost biřmování). V přijetí katolictví spatřoval dovršení svého židovství, jež samozřejmě nikdy nezapíral. Ke svému židovskému původu se nadále vždy hlásil a s úctou se vyjadřoval o židovských náboženských, etických a kulturních tradicích.

Zajímavé svědectví o Fuchsově směřování ke katolickému křesťanství a o přijetí svátosti křtu podává jeho spolužák z vinohradského gymnázia MUDr. Karel Steinbach, rovněž izraelita, ve vzpomínkové knize *Svědék téměř stoletý*:

*„On byl, víte, taky z našeho gymnázia. Byl o dvě třídy výš než Peroutka a já, a už jako septimán na sebe upozornil, protože psal do různých časopisů a překládal například Heineho básně. Peroutka se s ním už tehdy skamarádil. Byl neobyčejně vzdělaný a měl fenomenální paměť. Pocházel z takové chudé židovské rodiny, a když se později dal pokřtít, ne snad z oportunistu, ale z hluboké víry, jeho otec nad ním truchlil, jako by byl zemřel.*

*Ono to katolictví v něm bylo už na gymnáziu. Pamatuji, že jsme někdy v sextě dostali za úkol vylíčit radostné Vánoce. Tak jsem šel na vánoční trh na Staroměstské náměstí a popsal jsem to a povedlo se mi to tak, že jsem se s tím šel pochlubit Fuchsovi, který už byl tehdy oktáván. A on si to přečetl a líbilo se mu to, ale připsal ještě jednu větu: ‚Radost z Kristova narození musí mít každý člověk, ať už Krista považuje za Boha, nebo za největšího filozofa v lidských dějinách.‘ Já si tu větu dodnes pamatuji, protože jsem pak právě za ni byl pochválen.“<sup>8</sup>*

Fuchsovo veřejné působení po konverzi bylo velmi intenzivní. Vedle novinářské, spisovatelské a překladatelské práce se Alfréd Fuchs věnoval i učitelské činnosti na Svobodné škole politických nauk a na ústavu Studium catholicum. Od roku 1924 také redigoval knižnici *Populárně vzdělávací knihovna* (původně nazvanou *Vševěd*), v níž vyšla i některá jeho díla. Jako znamenitý řečník, debatér a polemik, přednášel z katolického hlediska o otázkách náboženských, mravních, kulturních

<sup>8/</sup> STEINBACH, Karel: *Svědék téměř stoletý*. Zpracoval V. Fischl. 1. české vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990, s. 61 - 62. ISBN 80-04-25373-3.

a politických po celé republice, zúčastnil se mnohých schůzí, veřejných diskusí, sjezdů a kongresů a stýkal se s našimi předními politickými, kulturními a církevními osobnostmi. Cestoval též do ciziny, zejména do Říma a Vatikánu.

Bohatá katolická publicistika Alfréda Fuchse – nejen množství novinových a časopiseckých článků, ale i řada knih trvalé hodnoty (tj. třicet knižně vydaných původních děl a překladů), které patří doba jeho mužné zralosti, udivuje už šíří jeho zájmu a hloubkou jeho erudice. Výstižně ji charakterizoval znalec a ctitel Fuchsova života a díla Ctibor Mařan: „*Problémům náboženským věnoval Fuchs své nejlepší síly a svou intelektuální virtuozitu, ale vždy ho hluboce zajímala sféra, v níž se náboženství, to jest řád nadpřirozený, stýkalo s politikou jako typickým projevem řádu přirozeného. V harmonii obce pozemské s obcí Boží viděl hlavní problém naší doby.*“<sup>9</sup> Meziválečné katolické písemnictví dr. Fuchs obohatil i cennými překlady, zejména přebásněním děl latinské náboženské a liturgické poezie.

Fuchsova mnohostranná činnost ve prospěch katolické církve však měla i příchuť trpkosti, ba bolesti. V katolických kruzích tehdy ještě přežíval náboženský antijudaismus (antisemitismus) a v jeho duchu se Alfréd Fuchs setkával i s nepochopením, nedůvěrou a podezíráním. Některým odpůrcům vadil jeho židovský původ, jiní pochybovali o upřímnosti jeho konverze a o jeho pravověrnosti, nebo ho dokonce obviňovali z diverzního působení uvnitř církve a ze svobodného zednářství. Všechny tyto zjevné i skryté útoky (z jejich původců si zde uvedme aspoň významného spisovatele Karla Schulze) jsou svědectvím nesnášenlivosti, nelásky a malosti poměrů v některých tehdejších církevních kruzích. Teprve Fuchsovo hrdinství v tragickém závěru života snad bylo dostatečnou odpovědí jeho kritikům.<sup>10</sup>

Se zánikem československého státu v březnu 1939 nastal i soumrak Fuchsova života. Alfréd Fuchs, žid rodem, katolický myslitel a publicista, český vlastenec, uvědomělý demokrat a rozhodný odpůrce fašismu, který ve svých projevech, člancích i spisech nejednou odsoudil nacistický režim, představoval pro německou okupační moc nebezpečného nepřítele. Po příchodu okupantů mu začaly veliké útrapy, umocněné ještě osobní tragédií – jeho manželka těžce onemocněla a později zemřela. Alfréd Fuchs byl přitom propuštěn ze zaměstnání, několikrát vyslýchán gestapem a v jeho bytě gestapo konalo prohlídky. Nakonec musel byt opustit a našel azyl ve františkánském klášteře u Panny Marie Sněžné v Praze; odmítl odejít do emigrace.

O Fuchsově statečnosti a lásce k domovu v oněch těžkých dnech svědčí jeho výrok, zaznamenaný přáteli: „*Po výslechu na gestapu mi řekli, že bych udělal nej-*

---

<sup>9/</sup> *Křesťan a svět*. Předmluva, s. 18.

<sup>10/</sup> Viz k tomu MALÝ, Radomír: *Citované dílo*, s. 25 - 26.

*lépe, kdybych emigroval. – Odjedťte co nejdřívě do ciziny, tady nejste žádoucí. – Na to jsem jim odpověděl: Zde je moje vlast, tady jsem se narodil, studoval i pracoval, tady mám svou dceru, tady mám pochovanou svou ženu. Chci tady žít i umřít!*<sup>11</sup>

V této souvislosti je pozoruhodné, že protektorátní vláda chtěla Alfrédu Fuchsovi a dalším 40 významným občanům židovského původu poskytnout určitou ochranu, ale marně. Dne 21. listopadu 1940 vláda schválila návrh ministerstva vnitra na vyjmutí 41 osob z působnosti vládního nařízení ze 4. 7. 1939 o právním postavení židů ve veřejném životě. Tato exempce, již měl provést státní prezident Emil Hácha, však nebyla schválena úřadem říšského protektora a definitivně byla zamítnuta po nástupu Reinharda Heydricha do této funkce.<sup>12</sup>

Alfréd Fuchs byl ovšem už v říjnu 1940 gestapem zatčen a nastoupil strastiplnou cestu nacistickými mučírny v Čechách a v Německu, která začala v pankrácké věznicí v Praze a skončila strašnou smrtí v koncentračním táboře v Dachau.

Po svém zatčení gestapem v říjnu 1940 byl Alfréd Fuchs nejprve vězněn v Praze – na Pankráci, a pak v Malé pevnosti terezínské a několika věznicích v Německu; v lednu 1941 byl převezen do koncentračního tábora v Dachau. Přes velké utrpení (těžké onemocnění cukrovkou, útrapy nacistických věznic a koncentračního tábora) zůstával vnitřně nezlomen a duchovně posiloval české spoluvězně.

O umučení Alfréda Fuchse v Dachau existuje několik spolehlivých svědectví spoluvězňů. Podle nich dr. Fuchs musel v únoru 1941 spolu s ostatními židovskými vězni odklízet v táboře sníh. Byl přítom dohlížejícími esesmany kopán, bit holemi až do krve, bylo po něm šlapáno, byl svržen do potoka a znovu bit lopatami. Po tomto hrozném týrání musel ještě stát několik hodin v třesnutém mrazu u brány tábora a byl přítom esesmany poléván vodou. S těžkými omrzlinami, kdy z něho začalo opadávat maso, byl pak odvezen na táborový blok a 16. února 1941 v Dachau zemřel.

Tělo Alfréda Fuchse bylo spáleno v krematoriu koncentračního tábora a urna s ostatky byla 15. dubna 1941 pohřbena podle katolického ritu na hřbitově sv. Lazara u benediktinského kláštera v Praze - Břevnově. Pohřební obřad vykonal tajně tehdejší převor kláštera ThDr. Anastáz Opasek za účasti Fuchsovy dcery.

Alfréd Fuchs zemřel po nevýslovném utrpení, které je srovnatelné s martyriem židovských a křesťanských mučedníků starověku a středověku. O jeho morální velikosti svědčí i skutečnost, že se ještě v posledních hodinách života modlil za své trýznitele, o nichž se vyjadřoval, že „nevědí, co činí“. Když po druhé světové válce

---

<sup>11/</sup> *Kniha o Alfrédu Fuchsovi*, s. 23.

<sup>12/</sup> Viz k tomu KÁRNÝ, Miroslav: „Konečné řešení“. *Genocida českých židů v německé protektorátní politice*. 1. české vyd. Praha: Academia, 1991, s. 49, 58 - 60. ISBN 80-200-0389-4.

vešly ve známost okolnosti Fuchsovy smrti, uvažovalo se v české katolické církvi o jeho beatifikaci, ale ta se bohužel neuskutečnila. Roku 1992 byl PhDr. Alfréd Fuchs vyznamenán in memoriam Řádem T. G. Masaryka.

\* \* \*

Alfréd Fuchs byl vynikající osobností první poloviny 20. století. V době první Československé republiky patřil k intelektuální elitě českého národa a katolické církve, pro kterou se dobrovolně rozhodl. Svůj život dokonal mučednickou a zároveň hrdinskou smrtí v nacistickém koncentračním táboře, jejíž význam nebyl dosud, ani v národě ani v církvi, plně doceněn.

Nad své současníky vynikal především rozsáhlým a hlubokým humanitním vzděláním, které dokázal zúročit v imponujícím publicistickém a literárním díle. Na utváření jeho osobnosti měli velký vliv – kromě pevné víry v Boha – jeho oblíbení univerzitní učitelé, k nimž choval upřímný obdiv. T. G. Masaryk na něj zapůsobil svým zdůrazňováním svobody svědomí, názorové tolerance, etických hodnot v životě a v politice a demokracie a odporem k totalitarismu, František Kordač ho zase ovlivnil svým důrazem na katolickou ortodoxii, sociální spravedlnost a rovněž na mravní hodnoty.

Pod ideovým a morálním vlivem těchto osobností se formovaly Fuchsovy názorové postoje i jeho charakter, a tak můžeme v jeho profilu spatřovat přesvědčení o nutnosti svobody svědomí a náboženského vyznání, názorové snášenlivosti a politické demokracie a odpor k fanatismu a fašistickému, nacistickému a komunistickému totalitarismu a zároveň i smysl pro katolickou ortodoxii, který se u něho projevil i nesouhlasem s modernismem a se vznikem Československé církve, silné zaujetí pro sociální spravedlnost, jež vyjadřoval zejména v období hospodářské krize ostrou kritikou kapitalistického systému, a stálý důraz na mravní hodnoty ve sféře soukromé i veřejné.

Alfréd Fuchs se během své dlouholeté veřejné činnosti stýkal a spolupracoval s lidmi různé názorové orientace – včetně nekatolických křesťanů a židů – a i při své katolické ideové pozici vždy choval úctu k jejich přesvědčení, a proto se lze domnívat, že byl i předchůdcem – aspoň v praktické rovině – ekumenického hnutí. Je možno také usuzovat, že při svých názorových postojích předjímal i církevní reformy Druhého vatikánského koncilu (1962 - 1965), i když by nebyl jejich nekritickým stoupencem.

Na katolické církvi Alfréd Fuchs oceňoval její univerzalizmus, který byl tehdy ještě zvyrazněn římskokatolickou latinskou liturgií, jejíž krásu obdivoval a miloval.

K tomuto nadnárodnímu pojetí byl disponován již svým rodným židovstvím, které tehdy představovalo rovněž kosmopolitní subjekt.

„Je zajímavé sledovat, jak hluboko pronikl dr. Fuchs vnější strukturu i samotného ducha Církve katolické. Jakožto konvertita byl přítom v určité výhodě. To, co nám, katolíkům od malička, připadá samozřejmostí, co nám zcela zevšednělo a na nás proto nepůsobí zvláštním dojmem, chápe on, konvertita ze židovství, jako novum, dovede to doceniti daleko objektivněji, spravedlivěji a vděčněji, než to obyčejně dovedeme my. To se týká stejně křesťanské nauky bohovědné i morální, křesťanské nauky sociální, křesťanského umění a kultury vůbec, katolické liturgie, církevní organizace, církevního práva, samotné instituce papežství, papežského tzv. dvora, posvátných kongregací a v neposlední řadě i papežské diplomacie a politiky. To všechno poutalo zájem dr. Fuchse nejenom svou vnitřní hodnotou a účelností, nýbrž i svou vnější krásou a novostí“ (Bohuslav Jarolímek).<sup>13</sup>

Specifickým rysem Fuchsova katolicismu byla hluboká úcta k papežskému úřadu jakožto svorníku jednoty církve; k této úctě nepochybně přispěly významné pontifikáty papežů Benedikta XV. a Pia XI.. Alfréd Fuchs se ve svých přednáškách, článcích a knihách věnoval popularizaci papežské politiky a diplomacie, což bylo ze strany Vatikánu oceněno i vyznamenáním Pro Ecclesia et Pontifice, jež mu udělil roku 1936 Pius XI.

Zamýšlíme-li se nad rozsáhlou literární činností Alfréda Fuchse, právem oceníme jeho mimořádné nadání a vzdělání i nesmírnou pracovitost, ze kterých tato tvorba vyrůstala. Těžiště Fuchsovy literární práce spočívá v informujících, agitačních a polemických novinářských článcích a popularizačních knihách, napsaných buď zprvu ze židovského nebo později z katolického stanoviska a věnovaných náboženské, mravní, kulturní a politické tematice, v nichž se uplatnilo jeho polyhistorické vzdělání, rétorický sloh a smysl pro aktualitu a syntézu. Na pomezí publicistiky a beletrie stojí Fuchsovy fejetony, causerie a entrefilet, uveřejňované pod pseudonymem Draf a ve své době velmi oblíbené. Beletrie představuje jen malou část jeho literárního díla; kromě příležitostných básní jde o román *Oltář a rotačka* a o sbírky anekdot. Jazykové nadání a schopnosti Alfréda Fuchse se projevíly v talentovaném překladatelství z němčiny, hebrejštiny a latiny.

Nemůžeme zde vypočítávat všechna periodika, do kterých Alfréd Fuchs přispíval, ale připomeňme si aspoň některé z novin, časopisů a revuí, s nimiž spolupracoval. Byly to vedle zmíněného *Kalendáře českožidovského*, *Rozvoje*, *Stopy*, *Lidových listů* a *Tribuny*, např. *Besedy Času*, *České slovo*, *Československá republika*, *Dnešek*, *Filozofická revue*, *Křesťanská revue*, *Lid*, *Lidové noviny*, *Literární noviny*,

---

<sup>13/</sup> *Knihy o Alfrédu Fuchsovi*, s. 26.



*Literární rozhledy, Literární svět, Moderní stát, Na hlubinu, Národní osvobození, Nový národ, Pestrý týden, Přehled, Přítomnost, Rozpravy, Svět, Svět mluví, Světozor, Vlast a Prager Abendblatt.*

Fuchsovy odborné knihy nejsou přes svůj myslitelský přínos díly vědeckými, spíše bychom je mohli charakterizovat jako práce popularizační, populárně-vědecké a pojednání z oboru literatury faktu, což zřejmě souvisí s autorovým novinářským povoláním a zaměřením jeho tvorby na širší veřejnost. Je pro ně příznačný rétorický styl, což se v některých z nich projevuje i opakováním týchž myšlenek a jistou rozvlácností textu. Je sice pravda, že leccos z těchto prací nebo jejich částí mělo jenom dobový význam a ztratilo nyní na aktuálnosti, avšak mnohá z těchto děl (nebo aspoň jejich části) si udržela hodnotu až dodnes.

Svou cenu většinou neztratily Fuchsovy překlady, neboť z větší části nebyly dosud nahrazeny překlady modernějšími. Přes jistou jazykovou archaičnost, danou značným časovým odstupem od doby jejich vzniku, prozrazují skutečné básnické nadání Alfréda Fuchse. Slovesnou krásou mezi nimi vyniká zejména přebásnění náboženské a liturgické poezie židovské a křesťanské a jazykovou svěžestí přebásnění satirických veršů Heinových (*Hebrejských melodií*).

Analýza Fuchsových děl prokazuje hloubku a přínosnost jeho myšlenek a vzdělanost ve filozofii, teologii, historii, právu, sociologii, ekonomii a politologii, u jeho překladů pak překladatelské umění a básnické nadání. Ve svém židovství byl Alfréd Fuchs stoupencem českožidovského hnutí a ve zralém věku odmítal sionismus. Po konverzi ke křesťanství se hlásil ke katolické ortodoxii a obdivoval papežství, ale vždy se vyslovoval pro náboženskou svobodu a názorovou toleranci. Na Fuchsově židovství a křesťanství dnes oceníme hloubku víry v Boha, biblismus a zaujetí biblickou kulturou, důraz na etické hodnoty obou náboženství, na lásku k bližnímu, sociální spravedlnost a mír a posléze věrné následování Ježíše Krista v životě i ve smrti. V politické sféře nám bude blízký jeho důraz na demokracii a občanská a lidská práva a odpor k nacionalismu, rasismu a fašistickému, nacistickému a komunistickému totalitarismu.

Většina Fuchsových myšlenek je stále živá i dnes; pouze některé se ukázaly jako dobově podmíněné a mylné. Neobstojí z nich např. odmítavé hodnocení sionismu, názor o zániku vyvolenosti židovského národa a o řešení židovské otázky tím, že židé přijmou křesťanství; podobně je překonáno absolutně pozitivní hodnocení pontifikátu papeže Pia IX. (v úřadě v letech 1846 - 1878), odmítání katolického modernismu, proklamace křesťanského stavovství (subsidiarity), chápání ekumenismu jakožto unionismu (tj. připojení se nekatolických církví k církvi katolické) – a samozřejmě také teze o tzv. žlutém nebezpečí.



Osobnost Alfréda Fuchse ovšem nepatří jen literární tvorbě; při každém hodnocení je zapotřebí vzít v úvahu i jeho rozsáhlou veřejnou činnost, ušlechtilý mravní profil a mučednickou smrt. Svědectví současníků hovoří o jeho upřímné zbožnosti, nezměrné dobrotě, snášenlivosti a lásce k lidem, o jeho radostném postoji k životu a světu, projevujícím se humorem zaostřeným hlavně vůči vlastní osobě, a o jeho hluboké lásce k české zemi, národu a jazyku.

*„Doktor Fuchs je vzorem moderního novináře vždy pohotového dát svědectví pravdě, oddaného Bohu a Církvi, tolerantního k lidem jiného náboženského přesvědčení, ale neochvějného ve svém, ochotného k službám dobré věci. Miloval Čechy, svou vlast, její historii, její kulturu, hleděl jí prospět ze všech sil. Odmítl opustit ji, aby se zachránil. Od své konverze byl příkladným v životní praxi katolíka, v modlitbě, v pravidelné přítomnosti na mši svaté, v přijímání svátostí, ve skutcích milosrdenství. Dovedl příkladně křesťansky trpět. O jeho dětinné víře svědčí, že mnohokrát opakoval veřejně svůj výklad k legendě o Pražském Jezulátku, jak naše víra musí dát Jezulátku ručičky, aby nám mohlo jimi rozdávat svou milost.*

*Není snad člověka, který by měl na dr. Fuchse nedobré vzpomínky. Ale celá velikost jeho křesťanské duše vynikla právě v jeho bolestném umírání v koncentračním táboře v Dachau. Zatím co tolik od dětství pokřtěných katolíků, jako on mučených nebo jinak od Němců trpících, couvlo k židovskému starozákonnímu „Oko za oko, zub za zub!“ a myslelo jen na pomstu, on, žid rasou, ale křesťan vyznáním, povznesl se v následování Krista až k hrdinství ctnosti: umíraje v neslýchaných mukách, řekl spoluvězni o svých katanech: „Musíme se za ně hojně modlit, oni nevědí, co činí!“*

*Tento český žid-vlastenec trpící a umírající pod šílenstvím rasismu, který si byl vědom, že pomsta patří Bohu, a modlil se s Kristem za své nepřátele, to je postava světecká, zrozená ze druhé světové války. To je zvláště obět' za české židy a za všechny český lid, který se zapomněl nad svým křesťanstvím“ (Běla Dlouhá).<sup>14</sup>*

Osobnost Alfréda Fuchse, tohoto velkého Čecha a křesťana židovského rodu, může být vzorem i dnešním lidem, zejména křesťanům všech denominací, a jeho literární dílo je hodno nového zájmu a studia. Je mým přáním, aby disertační práce, z níž vychází tento pokus o jeho portrét,<sup>15</sup> probudila zájem o něho v národě a v církvi a aby přispěla k novému zvážení staré myšlenky o jeho beatifikaci. Vždyť ve své tragické a zároveň hrdinské smrti se připodobnil Ježíši Kristu, kterého od mládí hledal, miloval a následoval.

---

<sup>14/</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>15/</sup> Osobností Alfréda Fuchse se podrobně zabývá disertační práce Jana Podlešáka: *Alfréd Fuchs. Život a dílo*, která byla obhájena na HTF UK v akademickém roce 2011/2012.

Je nesporné, že Alfréd Fuchs byl pronásledován a zatčen jako přední katolický intelektuál a publicista, obětavý aktivista laického apoštolátu a křesťanský odpůrce nacistického totalitarismu. Stejně nesporný je fakt, že byl ponižován a trýzněn pro svůj židovský původ. Neobyčejně krutou smrt podstoupil, jak řekl spisovatel František Langer, „i pro svůj židovský původ i pro světeckou oddanost k přijaté víře“ a v tomto smyslu v něm oprávněně spatřujeme mučedníka za židovství a křesťanství.

Alfréd Fuchs, který beze zbytku naplnil nejvyšší lidský ideál lásky k bližnímu a přemáhání zla dobrem, svědčí svým životem i svou smrtí o hluboké vnitřní souvislosti židovství a křesťanství. O tomto cílevědomém hledači Boha a věrném následovníku Ježíše Krista vpravdě platí vznešená slova Písma svatého Starého a Nového zákona:

*„Spravedlivý zůstane v paměti věčně.  
Nemusí se bát zlé zprávy,  
jeho srdce pevně doufá v Hospodina.  
Jeho srdce má oporu v Bohu, nebojí se,  
jednou spatří pád svých protivníků.  
Rozděluje, dává ubožákům,  
jeho spravedlnost trvá navždy,  
jeho roh se zvedne v slávě.“*

(Žalm 112, 6 -9; ekumenický překlad)

*„Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha.  
Blahoslavení pokojní, neboť oni budou sloužit synové Boží.  
Blahoslavení, kteří trpí příkoří pro spravedlnost,  
neboť jejich je království nebeské.“*

(Matouš 5, 8-10; překlad Rudolfa Cola)

*Tato studie vznikla v rámci řešení programu SVV 260 302 (Reflexe křesťansko-židovského dialogu) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.*

## SUMMARY

---

### ALFRED FUCHS - THE MARTYR FOR JUDAISM AND CHRISTIANITY

JAN PODLEŠÁK

The article is devoted to a significant and interesting personality of Czech culture in the first half of the 20th century – to PhDr. Alfréd Fuchs (born on June 23, 1892 in Prague – died on February 16, 1941 in the concentration camp in Dachau), a publicist, writer, translator, thinker and martyr of nazism.

Alfréd Fuchs came from a Jewish family and in his youth and early adulthood he avowed the Jewish religion and so-called Czech-Jewish movement, which aimed at assimilation of the Czech Jews to the Czech nation. However, since his youth he was interested the personality of Jesus Christ and Catholic Christianity, and in the end, in 1921, he converted to Catholicism. For the first Czechoslovak Republic (1918 - 1938) he worked as a government official and was also an important activist of the lay apostolate in the Catholic Church. He created an extensive journalistic, literary and translational work, which includes newspaper and magazine articles, professional and fiction books in Czech, and translations from German, Hebrew and Latin. There are 34 titles of his literary work.

During the German occupation he was arrested and imprisoned by the Nazis, and that because of his Jewish descent, and as a Christian opponent of the Nazi regime, and then he was horribly tortured to death in the concentration camp in Dachau. He can be rightly regarded as a martyr for Judaism and Christianity.

# GESTALT DIALOGICKÝ PRINCIP VE SVĚTLE ŽIDOVSKO-KŘESŤANSKÉ TRADICE

---

RADEK S. ROULE

## GESTALT A JEHO PŘÍBĚH

**T**ermín Gestalt, německy „tvar“, je původně označením směru v psychologii, jehož otcem byl Max Wertheimer<sup>1</sup>, který si uvědomil a roku 1912 odborně popsal, že celek je více než jeho části, a tedy tudíž vlastnost celku určuje dále roli jeho částí. Navázal tak na myšlení Christiana von Ehrenfelse,<sup>2</sup> který zdůrazňoval celistvost lidské psychiky. Později se touto „tvarovou“ psychologií inspiroval Frederick Perls a stal se jedním z hlavních zakladatelů dnes již hojně rozšířené Gestalt psychoterapie. Ve Frankfurtu se jeho manželka Laura Perls účastnila přednášek Martina Bubera a Paula Tillich a detailněji se seznámila s jejich myšlením. Hlavní koncept jejich existenciální filosofie, myšlenky Søreny Kierkeggarda, Martina Heideggera či Maxe Schelera, se tak pak spolu s fenomenologickou metodou Edmunda Husserla, staly jednou z filosofických základen Gestalt terapie.<sup>3</sup>

---

<sup>1/</sup> HOSKOVEC, Jiří; HOSKOVCOVÁ, Simona: *Malé dějiny české a středoevropské psychologie*. Praha: Portál, 2000, s. 40 - 41. Zajímavostí je, že Wertheimer se narodil v Praze nedaleko Staronové synagogy a přátelil se například i s Albertem Einsteinem.

<sup>2/</sup> Ehrenfels byl ovlivněn zejména filosofem Ernstem Machem a Edmundem Husserlem.

<sup>3/</sup> WULF, Rosemarie: The Historical Roots of Gestalt Therapy Theory. In *Gestalt Dialogue: Newsletter for the Integrative Gestalt Centre*. November 1996, 275 Fifield Terrace, Christchurch 8002, New Zealand. Dostupné z <http://www.gestalt.org/wulf.htm> (přístup 14. 11. 2011). Srov. ROUBAL, Jan: Gestalt terapie. In: VYBÍRAL, Zb.,

Gestalt terapie a poradenství vzešly z židovského kulturního prostředí a následně byly rozvíjeny v západní společnosti, jak o tom výslovně hovoří někteří autoři<sup>4</sup> odborných publikací. Všechny hlavní osobnosti Gestalt psychologie byli Židé (Max Wertheimer, Kurt Koffka, Kurt Lewin, Kurt Goldstein a Edgar Rubin). Frederick a Laura Perls i další spoluzakladatel Paul Goodman, který se významně podílel na rozvoji Gestalt terapie, byli také Židé.<sup>5</sup> Toto židovské prostředí, ze kterého pocházeli všichni první teoretici Gestalt přístupu, je značně ovlivnilo.

Pokud se v tomto článku hovoří o židovství, nemá se tím na mysli určitá etnická příslušnost, ale židovství je chápáno jako *sdílení společného příběhu*.<sup>6</sup> Lidé, kteří se hlásí k židovství vycházejí často z myšlenek spojených s osvobozením od útlaku. Je jisté, že tak tomu bylo i u Perlse, který se jako nekonformní zakladatel Gestalt terapie musel bránit před totalitním režimem nacismu a podobně i před zkostnatělými kolegy v psychoterapeutickém oboru. Je důležité si uvědomit, že mnohé v Gestalt přístupu tak vzniklo na základě vymezení se vůči rigidním a často nefunkčním postupům, ať to již bylo vymezení se vůči tehdejší psychoanalýze, či přílišnému racionalismu společnosti. Takové vymezování se bylo Židům vlastní, neboť již ve starých dobách prolomili kruh a osvobodili se tím od cyklického myšlení. Všechna ostatní náboženství kromě židovsko-křesťanského proudu jsou cyklická a bez zmínky o historii. Můžeme tedy říci, že židovství tak položilo základní kamen západního vědomí a tím i civilizace. Židé si osvojili zcela nový způsob myšlení a prožívání, což přirozeně ovlivnilo jejich způsob chápání a vnímání světa.<sup>7</sup> Takový nový způsob jistě výrazně zasáhl jejich životy, a Židé se tak ocitli v neustálém stavu obrany své jinakosti a naučili se určitému umění přežití.<sup>8</sup> Židovství, a později křesťanství, překonalo nejen cyklické opakování, ale i další archaistické představy tím, že poukázalo na význam víry jako vztahu a náboženské zkušenosti a na hodnotu lidské osoby. Tím se modernímu člověku odhalil nepřetržitý čas a osobní svoboda.<sup>9</sup> Křesťanství se odpoutalo i od astrálního osudu, a to zejména tím, když raní křesťanští filosofové kritizovali astrologický fatalismus svým mottem „stojíme nad osudem“ a „Slunce a Měsíc byly stvořeny pro nás“.<sup>10</sup> Detailně to charakteri-

---

ROUBAL, J. (eds.): *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010, s. 169.

<sup>4/</sup> Např. MACKEWN, Jennifer: *Gestalt psychoterapie*. Praha: Portál, 2009, s. 63.

<sup>5/</sup> Informace dostupná z <http://www.jinfo.org/Psychology.htm> (přístup 18.11.2011).

<sup>6/</sup> KNIJFF, Ernst: The Jewish Roots of Gestalt Therapy. In *Gestalt Review*. Vol. 7. No.3. Gestalt International Study Center, South Wellfleet, 2003.

<sup>7/</sup> CAHILL, Thomas: *Dary Židů*. Praha: Pragma, 2010, s. 17.

<sup>8/</sup> Srov. biblický příběh Exodus (2. Mojžíšova), ze kterého čerpala mnohá hnutí za svobodu a demokracii.

<sup>9/</sup> ELIADE, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 90, 102.

<sup>10/</sup> *Tamtéž*, s. 87 - 88.

zuje Karel Vrána, když říká: „Ze setkání historicky zaměřené židovské a křesťanské metafyziky exodu s kosmologicky orientovanou řeckou metafyzikou se rodí zcela novým způsobem chápaný pojem osoby: člověk není pojímán jako nitrosvětská bytost určená neúprosnými a nutnými zákony kosmu a přírody, ale jako bytost, která určuje svět, proměňuje ho a panuje mu ve svobodě.“<sup>11</sup>

Židovský princip vnímání reality je vztahový, dialektický a polaritní, není tedy totalitární, dualistický ani redukcionistický. Jedná se o principy, které jsou pojetí Gestaltu velmi blízké. Židovské myšlení je tak výrazně dialogické, že 1 nemůže být nikdy počátečním bodem, a proto 1 je třeba být rozuměno vždy v polaritním smyslu. Význam jedna je tedy vlastně důrazem na spojitost, čili suma  $1 + 1$  zůstává vždy 1. Kabalisté zde hovoří o hebrejském písmenu א (alef - první písmeno hebrejské abecedy), které reprezentuje 1 a je užito i jako zkratka pro slovo „Bůh“, tedy Bůh = 1. Kabalisté dále uvažují, že Bůh =  $1 + 1$  = dialogický. Odvolávají se při tom zejména na biblický verš Stvoření člověka v Genesis 1,26: „I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby“...“ V Gestalt terminologii můžeme hovořit o buberovském<sup>12</sup> „mezi“ Já-Ty, kdy je kladen důraz na moment, ve kterém je zakoušena jednota, spojitost pólů. Je to počátek (א), jednota v dialogu.<sup>13</sup> Fakt, že počátečním písmenem celé Tóry je ב (bet - druhé písmeno hebr. abecedy), je pro kabalisty pochopitelný z důvodu, že celá Tóra hovoří o tom, co se odehrává mezi Bohem a člověkem (viz. grafická podoba ב, musíme si při tom být vědomi toho, že čteme zprava doleva). Nezaměřuje se tedy na to, co je v nebi, podsvětí, nebo co bylo před tím, než byl čas. Celé židovské myšlení je totiž myšlením procesním.<sup>14</sup>

Martin Buber svým dílem „Já a ty“ vnáší do Gestalt terapie vše, co bylo řečeno výše. Myšlení judaismu a chasidismu, Buberovi vlastní,<sup>15</sup> se do Gestaltu silně promítá. Fakt, že to však Perls sám, jeho žena Laura či Paul Goodman jasně nepojmenovali a dokonce ani plně nevyužili, mohlo být snad způsobeno silným antisemitismem ve čtyřicátých letech, kdy jim i jejich rodinám hrozilo vyvraždění. Je však důležité podotknout, že Perlsův styl nebyl jediným legitimním stylem gestaltterapie, na což poukazovala i jeho žena Laura. A tak tedy Perls, ačkoliv hlavní zakladatel Gestalt terapie, zcela nereprezentuje gestaltistickou teorii.

---

<sup>11/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 20 - 21.

<sup>12/</sup> Židovský myslitel Martin Buber výrazným způsobem ovlivnil pojetí vztahu v Gestaltu zejména svým dílem „Já a Ty“, viz dále v článku.

<sup>13/</sup> KNIJFF, Ernst: The Jewish Roots of Gestalt Therapy. In *Gestalt Review*, Vol. 7. No. 3.

<sup>14/</sup> *Tamtéž*.

<sup>15/</sup> BLÁHOVÁ, Alena. Poznámka. In Buber, Martin: *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994. s. 42.

Nesoulad filozofie, metody a techniky byl jedním z dalších důvodů, proč se překroucená teorie podávala i nadále nepřesně.<sup>16</sup> „Lidé, kteří v terapii nerozlišovali mezi *perlsismem* a Gestalt přístupem, jej chápali a vykládali zkrlesně.“<sup>17</sup> Stále docházelo a dochází k tomu, že terapii provozují i nekompetentní osoby či falešní „proroci“, kteří sami sebe nazývají gestaltterapeuty.

Když v sedmdesátých letech došlo k určité deformaci gestaltistické teorie ve smyslu hesla „já si dělám své, ty si dělej své“, které často vedlo k narcistickým a individualistickým postojům, mnozí si o Gestalt terapii podle toho udělali svou limitující představu. Následně pak mnozí tuto gestaltterapii ještě dále překrucovali.<sup>18</sup> Mohli bychom to přirovnat k tomu, když je křesťanství jako původně náboženství svobody, souzeno podle násilí, které křesťané páchali v dějinách. Sami křesťané tak kompromitují křesťanství.<sup>19</sup>

## PERSONALISTICKÝ MODEL - VIZE DIALOGIČNOSTI

Buberovo dialogické pojetí vztahu, které prezentuje ve svém „Já a ty“, bylo v jeho době něčím naprosto převratným, i když vycházelo ze známých kořenů. Někteří autoři považují jeho koncept za koperníkovský obrat v karteziánském myšlení. Descartes (Cartesius) ve své filosofii v polovině 17. století dospívá svým vyřknutím „*Cogito, ergo sum*“ (Myslím, tudíž jsem) k oddělení těla a duše, čímž roztrhl jednotu lidské přirozenosti<sup>20</sup> a zastřel dynamickou polaritu mezi substancí a vztahovostí.<sup>21</sup>

Tělo a duše však tvoří jeden přirozený celek, lidskou bytost, a podle Tomáše Akvinského by tělo bez duše nebylo tělem lidským.<sup>22</sup> Oproti negativnímu pojetí těla v řecké filosofii se díky křesťanství pojem člověka jako „osoby“ stal duchovním

---

<sup>16/</sup> YONTEF, Gary: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*. Praha: Triton, 2009, s. 43.

<sup>17/</sup> MACKEWN, Jennifer: *Gestalt psychoterapie*, s. 9.

<sup>18/</sup> YONTEF, Gary: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 41 - 42.

<sup>19/</sup> BERĎAJEV, Nikolaj: *O hodnotě křesťanství*. Pro vnitřní potřebu vydala pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakl. Větrné mlýny, Brno, 1998, s. 3.

<sup>20/</sup> MATOCHA, Josef: *Osoba v dějinném vývoji a významu*. Spisy Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci, č. III. Olomouc: Nákladem vlastním, 1929, s. 86 - 87.

<sup>21/</sup> CLARKE, Norris W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007, s. 25.

<sup>22/</sup> BENEŠ, Jaroslav: *Psychoanalýze. Freudova psychoanalýze a poměr křesťanské filosofie k ní*. Praha: V. Kotrba, 1929, s. 121 - 122.

základem Evropy a byl doveden do podrobných důsledků. Stal se tak završením bohatého starozákonního myšlení.<sup>23</sup>

Naproti tomu karteziánský dualismus má pro pozdější vývoj, nejen psychologických věd, neblahý dopad. Mohli bychom říci, že Descartes svými zásadami, podle kterých člověk není v pravém a vlastním smyslu osobou, položil kořeny impersonalismu,<sup>24</sup> a Buber personalismus znovuobnovuje. Karl Heim dokonce považuje Buberovo otevření vztahové dimence za převrat důležitější, než „objevení nového světadílu nebo Sluneční soustavy“.<sup>25</sup>

Karel Vrána v souvislosti s filosofií dialogismu hovoří o takzvané „nekauzální synchronicitě“,<sup>26</sup> kdy se v době krátce po první světové válce téměř současně a nezávisle na sobě, objevuje v různých oblastech evropského myšlení právě toto vztahové pojetí, a co více, všichni jeho zakladatelé jsou věřící křesťané či židé. V roce 1921 ustavuje Ferdinand Ebner „axiom personalistické antropologie – „Já má své bytí v Ty a jenom Ty“, jen tím, když stojíme ve vztahu k Ty, si uvědomujeme realitu svého já i realitu světa, který poznáváme“.<sup>27</sup> Gabriel Marcel si po prožití hrůz první světové války uvědomuje „metafyzický význam setkání“,<sup>28</sup> jehož literární popis, jak se lze podle souvislostí domnívat, je možno nálezt například v Remarqueho románu *Tři kamarádi*.<sup>29</sup> Marcelovy termíny „spolu-přítomnost“<sup>30</sup> a „hic et nunc“<sup>31</sup> budí nápadnou podobnost s pozdějším sloganem zakladatelů Gestalt terapie „Já a Ty, tady a teď“.

Prohlášení Hermanna Cohena „jen Ty, objevení Ty, přivádí mne samého k poznání mého Já“ inspirovalo židovského filosofa Franze Rosenzweiga v jeho díle *Der Stern der Erlösung* (Hvězda vykoupení) k rozpracování své dialogické vize člověka.<sup>32</sup> Jako v protíváze ke karteziánskému heslu, stojí vyjádření básníka a symbo-

---

<sup>23/</sup> REALE, Giovanni: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*. Brno: CKD, 2005, s. 91 - 93.

<sup>24/</sup> *Tamtéž*, s. 106 - 107.

<sup>25/</sup> POLÁKOVÁ, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995, s. 28.

<sup>26/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 25 - 26.

<sup>27/</sup> KUČERA, Zdeněk: *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha: Nakladatelství Martin, 2004, s. 49.

<sup>28/</sup> MARCEL, Gabriel: *Od názoru k víře*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 22.

<sup>29/</sup> REMARQUE, Erich Maria: *Tři kamarádi*. Praha: Odeon, 1968, s. 189 („Tu však jsem náhle viděl, že mohu pro druhého něco znamenat už jenom tím, že tu jsem, a že ten druhý je šťastný, protože jsem u něho (...), je to obrovská věc, která nemá konce. Je to něco, co člověka může úplně roztrhat a změnit. Je to láska, a přece něco jiného“).

<sup>30/</sup> MARCEL, Gabriel: *Od názoru k víře*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 23.

<sup>31/</sup> *Tamtéž*, s. 26.

<sup>32/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 26.



listy Ivanova: „*Tu es, ergo sum*“ (Ty jsi, tedy jsem), které se tak stává „potvrzením syntetického principu integrálního dialogismu“.<sup>33</sup> Pojetí lidské osoby tím dostává nový rozměr, již dříve uvědomovaný, ne však takto vyslovený. Na to, že člověk je nenahraditelnou, jedinečnou osobou, klade pak důraz celý křesťanský personalismus, jehož myšlenky uceleně podal Emmanuel Mounier<sup>34</sup> ve svém manifestu *Místo pro člověka* v roce 1936 ve smyslu: „Osobnost je vpravdě sama skutečnost člověka“.<sup>35</sup>

Gestalt psychologie je pro své vnímání prvotních kvalitativních celků pro personalismus vhodným partnerem. Berďajevovi je Gestalt jedinečnou a neopakovatelnou tvářností osobnosti, což znamená, že tvářnost osobnosti je ucelená a celostně přítomna ve všech svých činech.<sup>36</sup>

Proces od individualismu k zosobnostnění, personalizaci člověka, je pro personalisty zároveň kritikou komunismu. Paradoxem je, že prvním, kdo se zamýšlí nad vztahem mezi lidmi, mezi osobou a osobou, je Ludwig Feuerbach. Jeho kniha *Podstata křesťanství* z roku 1841, se sice stává prvním programovým vyjádřením materialismu a díky svému ateismu také vhodným podložím pro pozdější komunistické autory, ale je i velkým podnětem pro pozdější personalisty. Berďajev ohledně této záležitosti napsal do personalistického časopisu *Esprit*: „Co je v komunismu tak hrozné, toť ono spojení pravdy a bludu“.<sup>37</sup> Jako jeden z prvních si Feuerbach<sup>38</sup> všímá odcizení člověka vůči sobě i ostatním a nemožnosti pokračovat ve vyhraněné dualistické tendenci. Když tvrdí, že člověk je závislý na jiných lidech, neboť pouze na druhém si člověk uvědomuje a poznává sám sebe, uznává tak nutnost *Ty pro Já*, a tím i vztah k druhému, jako nejdůležitější znak osoby. Dokonce se u něj již setkáváme s určitou vztahovou charakteristikou osoby: „Kde není Ty, není ani Já, a rozdíl mezi Já a Ty je základní podmínkou jakékoli osobnosti.“<sup>39</sup> Pro jeho dialektiku, kterou Feuerbach vidí jako dialog mezi Já a Ty, avšak redukuje vztahy k Bohu na vztahy uvnitř lidského společenství, ho nazývá Max Stirner „zbožným

<sup>33/</sup> IVANOV, Vjačeslav: *Sobranije sočiněnij*. Bruxelles: Ed. Foyer Oriental Chretien, 1971, s. 444. Podle Vrána, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 28.

<sup>34/</sup> Rozbor kritického pohledu v Laughlandově knize na Mounierův diskutabilní postoj vůči německé politice před 2. sv. válkou by přesahoval rámec této studie. (Laughland, John: *Znečištěný pramen*. Praha: Prostor, 2001, s. 73 - 84).

<sup>35/</sup> MOUNIER, Emmanuel: *Místo pro člověka: Manifest personalismu*. Praha: Vyšehrad, 1948, s. 66.

<sup>36/</sup> BERĎAJEV, Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 21.

<sup>37/</sup> BERĎAJEV, N., *Esprit*, č. 1. Podle MOUNIER, Emmanuel: *Místo pro člověka: Manifest personalismu*. Praha: Vyšehrad, 1948, s. 54.

<sup>38/</sup> FEUERBACH, Ludwig: *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s. 19, 140 - 145.

<sup>39/</sup> *Tamtéž*, s. 150.

atheistou“.<sup>40</sup> To, na co Feuerbach však upozorňuje, může být pro teologii podnětné, když například právem kritizuje převládající způsob náboženského pohledu mezi lidmi ve své době na „boha“ chápaného jen jako souhrn projikovaných vlastností a naivních představ některých křesťanů.

## OSOBA JE DIALOGICKÁ, TEDY VZTAHOVÁ

Možná lze již uváděnou Buberovu koncepci vztahu lépe pochopit z příběhu, ve kterém Buber popisuje zážitek při svém horském sestupu. Koncem své hole se opírá o kmen stromu a náhle cítí dotek s tou „existencí“ na obou koncích, tam, kde drží hůl, a tam, kde se hůl dotýká kůry stromu. Tato, gestalticky řečeno kontaktní situace, se pro Bubera stává zjevením podstaty rozhovoru: Cítění odporu, „dotek existence“ a ono „naproti“, ze kterého plyne odpor. Řeč člověka, když je skutečným oslovením, je pak jako ta hůl.<sup>41</sup> Pokud je však druhý v rozhovoru degradován na objekt, lidské slovo je tak zbaveno „svého komunikativního, personalisticky-dialogického rozměru“ a dochází k určité jazykové manipulaci, úmyslnému říkání druhému to, co chce slyšet a nemluví se podle pravdy. Pro to, aby tedy zůstal zachován komunikativní a dialogický rozměr jazyka, je nutné, aby se zakládal na své vazbě ke skutečnosti.<sup>42</sup> Terapie, kde dochází k pravdivým sdělením, může být proto někdy i bolestná, ale o to více uzdravující. Již Bolzano<sup>43</sup> upozorňoval na nesprávnost urychleného tišení utrpení u druhého, jen pro to, že ho náš pohled či srdce nedovede snést. Utrpení, samozřejmě ne vždy, může být i blahodárné ve svých následcích. Starozákonní příběh nevinně trpícího Joba a jeho „spravedlivých“ přátel, kteří přáteli přestávají být, jakmile ztratí schopnost s trpícím mlčet a začnou hledat jakási vysvětlení, je dokladem toho, že i mlčení v pravou chvíli může být setkáním.

Podle Bubera je člověk dvojího postoje: Já k Ty a Já k Ono (variabilně On, Ona). A tím je také „já“ člověka v každém tomto postoji jiné, z čehož plyne odlišná kvalita těchto vztahů: „já základního slova Já-Ty je jiné než já základního slova Já-Ono.“ Pokud člověk říká já, míní jedno z obou, a v případě Já-Ono, je „ono“ objektem, ke kterému se Já staví jako subjekt, tedy nikoli jako osoba. Takový protějšek „ono“

<sup>40/</sup> FEUERBACH, Ludwig: *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956, s. 13, 139, § 62.

<sup>41/</sup> WEHR, Gerhard: *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 71.

<sup>42/</sup> VRÁNA, Karel; Havel, Václav: *Poslání a pokušení slova*. Svitavy: Trinitas, 2009, s. 27 - 29. Srov. Platon. *Gorgias*, I, 453. Praha: Oikoyomenh, 2000, s. 20 - 21.

<sup>43/</sup> BOLZANO, Bernard: *O pokroku a dobročinnosti*. Praha: Vyšehrad, 1951, s. 18.

je viděn jako objekt a nelze mluvit o vztahu osobního zaměření, nemluví o někom, ale o něčem, získávám pouze informace. Jestliže však uznávám v případě vztahování se Já-Ty osobní protějšek jako „Ty“, potvrzuji tím osobu a vstupuji tak do vztahu k tomuto Ty. Tím pádem se Já sám mám jako osoba k osobě a vyslovuji „základní slovo Já-Ty celou svou bytostí“. Z toho plyne, že v takovém vztahu zaměřeném na komunikaci Já-Ty, „když říkám Ty, stávám se Já“.<sup>44</sup>

Předpokladem k tomu, aby dialog mezi dvěma osobami byl funkční, je bezprostřednost vztahu. To znamená, že v osobním setkání je ten druhý přítomen jako Ty – bez zprostředkování úvah, pojmů, analogií. Pojmové zprostředkování totiž zpředměňuje, omezuje realitu na objekt.<sup>45</sup> To je zcela jistě ten moment, kterému Buber přidává největší vážnost, kdy dochází k ryzímu setkání „Já a Ty“ v čisté formě. Takové okamžiky jsou sice vzácné, ale hodnotné pro svou „tavící“ schopnost. Gestaltově je toto dialogické pojetí důležité zejména v tom, že všechny pochody, kdy „vnímám něco, pociťuji něco, představuji si něco, chci něco a cítím něco“ spadají do rámce slova Ono a jen ten „kdo říká ty, nemá žádné něco, nemá nic, ale ocitá se ve vztahu“. Jak tvrdí Buber, takový vztah může existovat i tehdy, když ten druhý (klient v terapii), kterému říkám „ty“, takovou skutečnost ve své zkušenosti nepostřehuje.<sup>46</sup>

Nepřehlédnutelné je pak Buberovo zaměření na to, že v každém Ty je osloveno věčné Ty. Ve vztahu Já-Ty tak může skutečně dojít k setkání s Bohem.<sup>47</sup> Toto pravé setkání s věčným Ty v „Já-Ty“ je křehké, a jak souhlasí mnozí Buberovi gestaltičtí interpreti, Buber se zde zaměřuje na ten nejintenzivnější a nejvíce exaltovaný moment setkání „Já-Ty“.<sup>48</sup> S Buberovým myšlením získala Gestalt terapie novou dimenzi, která však zůstala ne zcela doceněna. Málo pozornosti se dostalo především gestaltickému pojetí, že všichni jsou zákonitě vztahoví. Buberovo tvrzení, že Já neexistuje bez Já-ty, a že v pravdivém lidském Ty je Boží Ty, jasně ukázalo, že dialog osoby s osobou může existovat jen na pozadí dialogu mezi člověčenstvím a Bohem.<sup>49</sup> Pojem osoby má tedy zvláštní triangolární strukturu, kdy zakládající strukturní celek, jež upevňuje vztah mezi „Já“ a „Ty“, je dán vztahem mezi člověkem a Bohem a s tím, co vychází z Boha.<sup>50</sup> Lze zde hovořit o přirovnání k synté-

---

<sup>44/</sup> BUBER, Martin: *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 37 - 44.

<sup>45/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 58.

<sup>46/</sup> BUBER, Martin: *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 38 - 42.

<sup>47/</sup> *Tamtéž*, s. 105.

<sup>48/</sup> JACOBS, Lynne: Dialogue in Gestalt Theory and Therapy. In *The Gestalt Journal*. Vol. 12, 1, 1989.

<sup>49/</sup> YONTEF, Gary: *Gestalt terapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 42.

<sup>50/</sup> REALE, G: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*. Brno: CKD, 2005, s. 110.

ze platónského a křesťanského výkladu caritas, kdy každý vztah dvou lidí má být provázen láskou, jež je povznáší blíže k Bohu. Proto se ve skutečnosti nejedná jen o vztah dvou, nýbrž tří, dvou lidí a Boha.

Z důvodu, že osoba má v Gestalt terapii klíčový význam, je pro naše téma nutný bližší exkurs do podstaty a definice osoby.<sup>51</sup> Buber koncept osoby ve svém díle více nepromyšlí. Důvodem může být jeho snaha zachovat pravdivé setkání Já-Ty a zůstat tak věrný vztahovému principu, neboť pokud by hovořil o osobě, tj. popisoval ji, stala by se mu tím „Ono“. Takové relační chápání je židovství vlastní. S tímto také souvisí fakt, že v judaismu se nevyslovuje Boží jméno, nevyslovitelný tetragrammaton JHVH. Důležitým aspektem Boha je totiž jeho vztah k člověku, a jako člověk jsem ve vztahu, a tím pádem o tomto nemohu hovořit. Kdybych byl vně nebyl by zase žádný vztah a tudíž ani Bůh.<sup>52</sup>

Nový rozměr osoby se otevírá již Abrahámovým příběhem, kdy se Bůh zjevuje jako osobní a přitom naprosto odlišná existence. Osobní vztah Jahveho s národem Izraele je vzhledem k ostatním dobovým náboženským strukturám naprosto nový.<sup>53</sup> Když Bůh oslovil Abraháma, má ten možnost rozhodnout se svobodně. Izraelité tak zakoušejí Boha jako jedající svobodu, jež vybízí i člověka, aby byl svobodný. S takovou osobní svobodou se v žádné jiné kultuře nesetkáváme, neboť se obvykle jednalo o různé formy fatalismu.<sup>54</sup> Již zde můžeme pozorovat prameny židovského vidění jedinců jako hodnotných subjektů, kteří jsou jedineční a jsou si rovni. Nelze snad najít skutečnější vyjádření smyslu pro určité vnitřní já, kterého v dnešní době naprosto běžně užíváme, nikde jinde než v Davidových Žalmech. Úžasný pramen sebereflexe Davida, zdroj osobních emocí a jeho Já ve volání k Bohu, jsou v Žalmech<sup>55</sup> obsaženy výrazově i ve své vztahovosti.

Až v době prvotního křesťanství však dochází k propracované definici osoby. Důvodem je problematika teologického pojmu Boží Trojice a jak se vymezit vůči heretickým směrům, jejichž představitelé vnášeli nepodložená tvrzení do křesťanského učení. Jak uvádí Kučera,<sup>56</sup> dogmaticky se celá věc řešila dosti složitě, protože řecké pojmy byly aramejsko-syrskému myšlení cizí, ale z důvodu nutnosti jazykové terminologie byly přejaty, i když s různými významovými odstíny. Tzv. nicejské vy-

<sup>51/</sup> Jak uvádí Pospíšil, není však určitá definice člověka ani dost možná, protože osoba je někdo. POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 344.

<sup>52/</sup> KNIJFF, Ernst: *The Jewish Roots of Gestalt Therapy*. In Gestalt Review. Vol. 7. No. 3.

<sup>53/</sup> ELIADE, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993. s. 74.

<sup>54/</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci. In *Universum*, Revue ČKA. 3/2011, s. 41.

<sup>55/</sup> Např. Žalm o dobrém pastýři s obsaženým oslovením Ty. Ž 23, 4.

<sup>56/</sup> KUČERA, Zdeněk: *Trojčinná teologie*. Brno: Nakladatelství Marek, 2001, s. 31.

znání víry z roku 325, ve kterém se hovoří o Kristu jako Synu soupodstatném s Otcem – *ομοούσιον τω πατρί*,<sup>57</sup> a pozdější definice hypostatické unie, tedy usnesení o vyjádření „osob“ v Trojici v trojičním principu „*una substantia, tres personae*“ a christologický princip „*una persona, duae naturae*“, má vliv na známou definici Boethiovu.<sup>58</sup> Boethius tak svým „*persona est rationalis naturae individua substantia*“<sup>59</sup> (Osoba je individuální podstata rozumové přirozenosti), předznamenal filosofii celého středověku. V antropologickém smyslu se však tato definice ukázala pro další vývoj být poněkud problematickou,<sup>60</sup> i když vysvětlení Trojice Osob, jež je jedním Bohem, bylo díky vztahového pojmu osoby skutečně možné. Relačními pojmy si také ve svém vyjádření jednoty Boží vypomohl sv. Augustin, když říká, že tři Osoby Trojice jsou vztahy Boha k sobě nebo ke světu,<sup>61</sup> ale až sv. Tomáš Akvinský se osobou zabývá hlouběji a poukazuje na vztahovost osoby, jak to podrobně rozebírá Norris Clarke v tzv. existenciálním tomismu.<sup>62</sup> Už ale Karel Vrána si u Tomáše všímá jeho důrazu na vztahový význam člověka, kdy říká, že Tomáš „nově zhodnotil význam pojmu osoby jako vztahu a zároveň potvrdil substancialitu vztahů *in divinis* ...To neplatí jen *in divinis*, ale analogicky také *in humanis*.“<sup>63</sup>

Můžeme říci, že Tomáš Akvinský již ve své metafyzice předjímá vztahové pojetí osoby tak, jak ho později promyšlí Buber a další personalisté, a které je využíváno v Gestalt přístupu dnešní psychoterapie. Clarke ve své studii vychází zejména z dyadické struktury bytí u Tomáše, pro něž platí substancialita, tj. bytí-v-sobě, a vztahovost, tj. bytí-k-jinému. Substancialita a vztahovost jsou tedy odlišné, ale neoddělitelné, a tak být v plném slova smyslu znamená být substancí ve vztahu. Tato dyadičnost bytí má tudíž svou introvertní dimenzi (být-v-sobě-sama) a extrovertní dimenzi (být-vůči-druhým). V návaznosti na výše uvedené, Clarke charakterizuje osobu jako nejvyšší projev bytí v aspektech sebe-vlastnictví, sebe-sdílení a sebe-transcendence. Subjekt, který je sám v sobě, si je vědom sám sebe a sám sebe vlastní. Znamená to, že může označit sám sebe jako „já“, a když mluví, uvědomuje si sám sebe jako mluvčího v tom aktu, v němž si uvědomuje to, o čem mluví. Jak Clarke mimochodem dodává, je to právě důvod, proč zvířata nejsou

<sup>57/</sup> POSPÍŠIL, C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 280 - 281. Srov. FRANZEN, August: *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2006, s. 62.

<sup>58/</sup> KUČERA, Zdeněk: *Trojiční teologie*. Brno: nakl. L. Marek, 2001, s. 36 - 37.

<sup>59/</sup> *De persona et duabus naturis I.*, ML 64, 337 odd. Podle Kučera, Zdeněk: *Trojiční teologie*, s. 37.

<sup>60/</sup> MACHAN, Richard: Křesťanské pojetí osoby. In *Studijní texty ze spirituální teologie*. Velehrad: Nakladatelství Centra Aletti, Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2004, s. 196.

<sup>61/</sup> KUČERA, Zdeněk: *Trojiční teologie*. Brno: Nakladatelství Marek, 2001, s. 90.

<sup>62/</sup> CLARKE, Norris W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.

<sup>63/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996, s. 19.

osobami. Pro naše téma gestalt-dialogického pojetí je důležitá otázka, jak dochází k tomuto uvědomění čili „probuzení se“ k vědomí sebe sama, jež vyjadřujeme zájmenem „já“? Takový proces nastává pouze za pomoci jiného člověka, který k nám přistupuje jako k osobě a nastoluje tak podmínky vztahu „Já-Ty“. Uvědomit si sebe sama jako osobu znamená tedy nejprve vyjít k druhému a pak se navrátit do svého středu s touto novou zkušeností.<sup>64</sup> Pokud si tedy člověk uvědomuje své Já, není tomu tak na základě *cogito*, ale spíše *cogitor*, tedy na základě přijetí druhým.<sup>65</sup> K tomu je potřeba důvěra, kterou věnuji druhé osobě, a ta, protože jsem jí důvěru věnoval, se začne také důvěrně vyjevovat vůči mně.<sup>66</sup>

Sartre říká, že se nemohu poznat jinak než prostřednictvím druhé osoby.<sup>67</sup> Taková existenciální báze dialogického pojetí je v Gestalt přístupu velice důležitá, neboť jeho hlavní snahou je pomoci člověku uvědomit si, jak v daném okamžiku funguje jako organismus a jako osoba.<sup>68</sup> Je nutné znovu upozornit, že hovoříme o aktivním dění v přítomnosti, z níž vše vychází a usazuje se jako rozhodnutá minulost. Já žije v přítomnosti, tj. v čase, nikoliv nad časem. Pro Trtíka je tak subjekt „já-zde-nyní“ v akci, poznání, utrpení i radosti, a jedině plné uvědomění si a usku-tečňování sebe v této konkrétnosti zakládá pravou existenci člověka. Nejhlubší život lidského já je tak v nerozhodnuté přítomnosti, v přítomném dění a rozhodování a ve vědomí této konkrétní existence.<sup>69</sup> Buberův důraz na přítomnost, která je v Gestaltu vyjádřena mottem „tady a teď“ je zřejmý v jeho snahách ukázat člověku, že se má zajímat o to, co konkrétně je, ne co by mohlo být.<sup>70</sup>

Pro Bubera je existenciálním setkáním právě Já-Ty, kdy druhý člověk je osloven přímo jako osoba ve smyslu výše uvedeném. V Gestalt terapii dochází k jedinečnému setkání dvou osob, které se povahou svého kontaktu „teď a tady“ vždy nově definují navzájem.<sup>71</sup> Pokud se tedy vztahují jako Já právě z pozice Já-Ty, umožňují

---

<sup>64/</sup> CLARKE, Norris W: *Osoba a bytí*, s. 10 - 11, 21 - 22, 51.

<sup>65/</sup> POSPÍŠIL, Ctirad V.: *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 280 - 281. Srov. FRANZEN, August: *Malé dějiny církve*, s. 23.

<sup>66/</sup> ŠPIDLÍK, Tomáš: *Duchovní jednota nové Evropy*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2007, s. 50.

<sup>67/</sup> SARTRE, J. P.: *L'etre et le néant*. Paris: NRF, 1943. Podle Tournier, Paul: *Osoba a osobnost*. Praha: Návrat domů, 1998, s. 102.

<sup>68/</sup> PERLS, Frederick; HEFFERLINE, Ralph F.; GOODMAN, Paul: *Gestalt terapie, vzrušení lidské osobnosti a její růst*. Praha: Triton, 2004, s. 282.

<sup>69/</sup> TRTÍK, Zdeněk: *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha: Ústřední rada církve československé v Praze - Dejvicích, 1948, s. 81.

<sup>70/</sup> BUBER, Martin: *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994, s. 70.

<sup>71/</sup> ROUBAL, Jan: Gestalt terapie. In Vybíral, Zb.; Roubal, J. (eds.): *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010, s. 180.

druhému člověku (zde klientovi), aby se stal úplným.<sup>72</sup> Jacobs<sup>73</sup> právem upozorňuje, že autoři Gestalt literatury nedostatečně zdůrazňují, že je to právě tento specifický druh kontaktu, který Buber považuje za potřebný pro úspěšný terapeutický vztah.

## „MEZI“ JÁ-TY JAKO JÁDRO DIALOGU A BÝT „SÁM SEBOU“

Jeden z prvních odborníků, kdo zdůrazňoval důležitost vztahu mezi terapeutem a klientem, byl Otto Rank ovlivněný Carl G. Jungem. Vliv terapie tak viděl zejména v interakci člověka s člověkem, jež se odehrává mezi terapeutem a klientem.<sup>74</sup> Vztah je tedy vzájemností.

Význam pojmu vztahu implikuje to, že se nachází mezi dvěma póly, které spojuje, čili mezi dvěma vztažnými jsoucnými. Vztah nemůže spojovat nicotu. Vztažené jsoucno proto není jednoduše totéž co vztah, nelze ho redukovat beze zbytku na vztah. Je od vztahu odlišné, i když neoddělitelné. Toto „mezi tím a tím“<sup>75</sup> nazývá Buber ve svém konceptu „Já-Ty“ láskou.<sup>76</sup> Láska se děje. Láska je *mezi* „Já“ a „Ty“. Člověk sice „má“, prožívá a zakouší city, které lásce připisuje, ale tyto city nejsou její podstatou.<sup>77</sup> Levinasovo zamyšlení nad výrazem *inter-esse* jako „být-mezi“, ale také „být uvnitř bytí“,<sup>78</sup> jež znamená být v bytí skutečně jako bytost, může být inspirací k etymologii podobných výrazů o lidské *inter-akci*. V novozákonní konotaci Trtík<sup>79</sup> hovoří o lásce jako o království Božím, které záleží v osobních vztazích, tedy ne jenom v Kristu, ani jenom v jeho učednících, nýbrž přesně „mezi“ nimi. Toto „mezi“ nelze tak považovat za nic předmětného a prostorového. Jedná se zde o kvalitu, ve které se člověku otevírá poslední dimenze věčnosti. Podle Tomáše Akvinského být člověkem znamená „žít na rozhraní, na hranici hmoty a ducha, času a věčnosti“.<sup>80</sup>

---

<sup>72/</sup> YONTEF, Gary: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 234.

<sup>73/</sup> JACOBS, 1978. Podle Yontef, Gary: *Gestaltterapie- uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 234.

<sup>74/</sup> POLSTEROVÁ, Miriam: *Gestalt terapie: Vývoj a užití*. In ZEIG, Jeffrey K.: *Umění psychoterapie*. Praha: Portál, 2005, s. 519.

<sup>75/</sup> CLARKE, Norris W: *Osoba a bytí*, s. 23.

<sup>76/</sup> Srov. KIERKEGAARD, Sören: *In vino veritas*. Praha: Hugo Kosterka - Symposion, bez data, s. 39.

<sup>77/</sup> BUBER, Martin: *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 47.

<sup>78/</sup> LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 52.

<sup>79/</sup> TRTÍK, Zdeněk: *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha: Ústřední rada církve československé v Praze - Dejvicích, 1948, s. 50 - 52.

<sup>80/</sup> CLARKE, Norris W. : *Osoba a bytí*, s. 45.



Když se během Gestalt terapie otevírá téma spirituality, dostáváme se tak blíže k oblasti, co se týče Boha. Je však potřeba zdůraznit, že Bůh a spiritualita nejsou nutně tím samým.<sup>81</sup> Někteří hovoří spíše o určité posvátnosti, která je v takovém specifickém terapeutickém vztahu přítomna.<sup>82</sup> Přímé reference na Boží přítomnost jsou v Gestalt literatuře vcelku řídké. Například u Zinkera se setkáváme s jeho poetickým stylem, kterým popisuje tvořivost jako „přítomnost Boha v mých rukou, očích, mozku – v celé mé bytosti“ a tvořivost je pro něj tak potvrzením božství každého člověka.<sup>83</sup> Literatura obracející se přímo k již popisovanému vztahu Já-Ty je v tomto ohledu štedřejší: „Setkat se s druhým člověkem jako s Ty existujícím ve světě a v dějinách, znamená také reálnou možnost setkat se s Bohem“.<sup>84</sup>

Obecně lze říci, že téma hovoru o Bohu v terapii je jaksi ožehavé. Již samotné slovo „Bůh“ je tak ohromně nadužíváno v nesprávném kontextu a mnohými zneužíváno více než jakékoliv jiné slovo. Dále je tu určitá neochota hovořit o Bohu či spiritualitě, snad z mylného přesvědčení, že takové téma patří jen a pouze do kostela či synagogy a do kompetence kněze či rabína. Důležité je však poukázat na fakt, že pokud se takové téma v terapii objevuje, děje se tak v naprosto jiném kontextu, než je tomu v kontaktu s duchovní autoritou. Tillich<sup>85</sup> v této souvislosti vidí možnou spolupráci mezi psychoterapeutem a duchovním. Zároveň však upozorňuje na nemožnost vyhnout se otázce po lidské přirozenosti v rámci psychoterapie. To je patrné zejména při zdůraznění Gestalt uvědomění „být sám sebou“, kdy Tillich poukazuje na to, že každá taková odvaha být má skryté či zjevné náboženské kořeny. Psychoterapeut tedy sice nepřebírá duchovenskou roli, ale může být nepřímou zprostředkovatelem této odvahy být a aktivně napomoci k „nejzákladnějšímu sebe-přítakání“.<sup>86</sup> Také Perls považovaný spíše za materialisticky orientovaného s negativním postojem vůči tradičnímu náboženství či religiozitě, používá kupodivu ve svých intervencích zajímavého spojení materiálního a spirituálního.<sup>87</sup>

Jak jsme si již řekli, v Gestaltu je celek více než součet jeho jednotlivých částí, a proto také v terapeutickém dialogu, ve vztahu dvou osob, se zaměřujeme na

---

<sup>81/</sup> HARRIS, Edwin S.: *God, Buber, and the Practice of Gestalt Therapy*. In *Gestalt Journal*, Vol. 23, Number 1, 2000.

<sup>82/</sup> CLARKSON, P: Variations on I and Thou. In *Gestalt Review*, 1, 1, 1997, s. 65.

<sup>83/</sup> ZINKER, Joseph: *Tvůrčí proces v Gestalt terapii*. Brno: ERA, 2004, s. 1.

<sup>84/</sup> VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*, s. 59.

<sup>85/</sup> Tillich dodává na základě ontologické analýzy, že „neurotická úzkost je neschopnost vzít na sebe vlastní existenciální úzkost“. TILLICH, Paul: *Odvaha být*. Brno: CDK, 2004, s. 51.

<sup>86/</sup> *Tamtéž*, s. 49 - 51, 103.

<sup>87/</sup> NARANJO, Claudio M. D.: *Gestalt Therapy as a Transpersonal Approach*. Dostupné z [http://www.claudionaranjo.net/pdf\\_files/gestalt/gestalt\\_as\\_a\\_transpersonal\\_approach\\_english.pdf](http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/gestalt/gestalt_as_a_transpersonal_approach_english.pdf) (přístup 9.12.2011).



to, co se odehrává „mezi“, ve středu dvou osob, které jsou ve vzájemném kontaktu. Dialog se tak vynořuje „mezi“, ze vzájemného setkání, z osobní interakce já a ty.<sup>88</sup> „Potenciál pro změnu a seberozvoj nemá zdroj v poradci (terapeutovi) ani klientovi, ale v tom, co se odehrává a objevuje při jejich existenciálním setkání“.<sup>89</sup> Kontakt může být zprostředkován nejen slovy, protože člověk komunikuje celou bytostí.

Problém lokalizace středu lidské bytostí ve smyslu niterného centra člověka je zajímavě řešen například v tradici křesťanského Východu, kde je jím hebrejský výraz *leb* (srdce). Srdce je považováno za střed lidské osoby, kterým přicházíme i do styku se vším, co existuje,<sup>90</sup> a tedy zvláště se svým bližním, jak dodává Špidlík,<sup>91</sup> a srdce prožívá neustále všechny stavy, které se týkají naší osoby, tedy duše i těla.<sup>92</sup> Je třeba podotknout, že duchovní autoři nemluví o srdci primárně v pojetí psychologickém, nýbrž teologickém. Již rané křesťanství se vymezovalo vůči platónskému obrazu duše a dualistickým tendencím, a zdůrazňovalo člověka jako celek, jeho tělesně-duševní jednotu.<sup>93</sup> Tedy už ve starokřesťanské teologii se setkáváme s jasně celostním chápáním člověka tak, jak je člověk viděn v přístupu Gestaltu. Pokud se hovoří o duši či alespoň různých duševních procesech, je tím tak spíše míněn určitý rozměr lidské osoby než nějaká vymezitelná část člověka.<sup>94</sup> Perls přirovnává celek, úplnost v Gestaltu k vodě, jejíž vzorec je H<sub>2</sub>O. Pokud je gestalt vody rozrušen, rozštěpí se tak na dvě H a jedno O, ale už to není voda.<sup>95</sup> Celek, který je pro Gestalt naprosto klíčový, nelze rozdělit, aniž bychom tím zároveň nezničili jeho podstatu.<sup>96</sup> Již starozákonní pojetí<sup>97</sup> chápe člověka jako jednotného, který „není složeninou z duše a těla, ale jednotou, z moderního hlediska psychofyzickou jednotou“,<sup>98</sup> kte-

<sup>88/</sup> YONTEF, Gary: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 64.

<sup>89/</sup> MACKEWN, Jennifer: *Gestalt psychoterapie*, s. 90 - 91.

<sup>90/</sup> ZATVORNIK, Teofán: *Načertanie christianskago nrovoučenija*. Moskva, 1895, s. 306. Podle ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu*. Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 135.

<sup>91/</sup> ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu*. Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 135.

<sup>92/</sup> ZATVORNIK, Teofán: *Čto jest' duchovnaja žizn' i kak na neje nastrojit'sja?*, s. 26. Podle ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu*. Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 135.

<sup>93/</sup> KOLÁŘ, Ondřej: *Pojetí duše v křesťanství*. In Chlup, Radek (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 185.

<sup>94/</sup> *Tamtéž*, s. 197.

<sup>95/</sup> PERLS, Frederick S.: *Gestalt terapie doslova*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 23.

<sup>96/</sup> MACKEWN, Jennifer: *Gestalt psychoterapie*, s. 17.

<sup>97/</sup> O tomto pojetí v hebrejské Bibli více například BACCHIOCCHI, Samuele: *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny*. Biblical Perspectives, 1997.

<sup>98/</sup> LYČKA, Martin: *Duše v judaismu*. In CHLUP, Radek (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 148.

rá byla v hebrejské Bibli označována *nefeš*, v dnešní terminologii bychom mohli říci osoba, která žije, cítí a myslí.<sup>99</sup> V takovém pojetí člověka<sup>100</sup> jsou tělo a duše jedno.<sup>101</sup>

Lze tedy snad vidět v původní Freudově psychoanalýze<sup>102</sup> vliv Descartovy redukce, když psychoanalytik vystupuje jako odborník na duševní projevy pacienta a nedochází ke vzájemnému dialogu? Dnes se již můžeme pouze domnívat, zda i takovou souvislost měl na mysli Havel ve svém textu *Slovo o slovu*,<sup>103</sup> když poukazuje na to, že se nelze zbavit svých trápení a svých vin jen tím, že jejich břímě je odloženo do interpretace freudovsky orientovaného odborníka, který rozebírá klienta a interpretuje jeho projevy ze své pozice. Již zmíněný Rosenzweig ve své vizi nového myšlení zdůrazňuje svým způsobem terapeutický význam potřeby druhého a kritizuje pouze myslet, což mu znamená „myslet pro nikoho a mluvit k nikomu“, naopak „mluvit znamená mluvit k někomu a myslet pro někoho a tento *někdo* je vždycky docela určitý *někdo*“.<sup>104</sup>

Gestalt terapie zastavující toto dialogické myšlení tak nechce léčit pouze jednotlivé symptomy, ale snaží se člověku nabídnout podporu k celkovému uzdravení, ve smyslu, aby si byl vědom sám sebe jako osoby. Jak uvádějí Polsterovi, „terapie je příliš dobrá, aby se omezovala jen na nemocné“.<sup>105</sup> I když se Gestalt terapie věnuje spíše klientům, kteří psychoterapii vyhledají kvůli nějaké potíži ve svém vlastním či partnerském životě, dialogické pojetí je obecným principem, kterým se uskutečňuje plnohodnotná lidská komunikace mezi osobami.

Gestalt terapeut se snaží druhého podpořit, aby se plně stal tím, čím už je, aby byl autentický. Tento důraz na autenticitu je v Gestalt dialogu kladen již od Perlsových svérázných způsobů terapeutického sezení. Když se však blíže podíváme na to, co vlastně autenticita znamená, potkáme se s celou řadou souvislostí. Otázkou je, zda to, o čem se v rámci autenticity osoby hovoří, máme v sobě již od narození, získáváme to v průběhu života nebo je nám to dáno jiným způsobem. Co to tedy znamená být autentický? O autenticitu v psychologickém slova smyslu se

---

<sup>99/</sup> *Tamtéž*, s. 148 - 149.

<sup>100/</sup> Nutno rozlišit a nezaměňovat například s valentiniánským monismem.

<sup>101/</sup> Srov. Ž 63,2: „Bože, tys Bůh můj! Hledám tě za úsvitu, má duše po tobě žízni. Mé tělo touhou po tobě hyne...“

<sup>102/</sup> Pozn.: V tomto článku nejde o hodnocení správnosti a funkčnosti psychoanalýzy ani jiných směrů, ani o vymezování se vůči ostatním teoriím v psychoterapii.

<sup>103/</sup> HAVEL, Václav: *Proslov k udělení Mírové ceny německých knihkupců v roce 1989*. In VRÁNA, Karel; HAVEL, Václav: *Poslání a pokoušení slova*. Svitavy: Trinitas, 2009, s. 52.

<sup>104/</sup> ROSENZWEIG, Franz: *Nové myšlení*. Praha: Ježek, 1994, s. 23.

<sup>105/</sup> POLSTEROVI, Erving a Miriam: *Integrovaná Gestalt terapie*. Boskovice: Albert, 2000, s. 35.

zajímáme v souvislosti s identitou člověka a znamená, že projev jedince (vůči okolí i vzhledem k sobě) není v rozporu s jeho sebe-pojetím. Vyjadřuje stupeň, jímž je člověk subjektivně „sám sebou“ a zároveň do jaké míry je jeho projev vůči okolí ve shodě s touto charakteristikou.<sup>106</sup> A můžeme se tak ptát dále, co to tedy znamená být „sám sebou“? Pravděpodobně se zde dotýkáme něčeho, co spěje k bytostnému jádru člověka. Jak poznám, že jsem „sám sebou“ a ne pouze obrazem toho, jaký bych chtěl být nebo takovým, jakým mne chtějí, či by mne chtěli ostatní?

Osoba, která je schopna být sama sebou a sama o sobě rozhodovat, znamená to, že nemohu být vlastněn žádnou jinou instancí, patřím sám sobě. A s tím souvisí smysl osoby, že mne nemůže nikdo nahradit v mé jedinečnosti, což by bylo zrušeno tím, kdybych existoval dvakrát. Nemohl bych sám sebe poznat, byl bych sám sobě cizí.<sup>107</sup> Prostřednictvím někoho jiného (tedy zde například terapeuta), který se k obrací k člověku jako k „Ty“ se však může „já“ obrátit k sobě samému a objevit sebe sama jako sebe-vědomou jedinečnou lidskou osobu. Hovoříme v tomto směru o inkluzi (začlenění), jež znamená ponoření se do spolubytí, kdy terapeut vstupuje do klientova světa s respektem, a akceptuje klienta takového, jaký je. Dostává se co nejvíce do prožitku klienta, jako by ho sám prožíval, ale přitom zůstává ve své jedinečnosti. Tím terapeut potvrzuje existenci druhého jako separátní osoby. To však vyžaduje ochotu k tomu, aby terapeut dovolil, aby určující bylo to, co je „mezi“.<sup>108</sup> Znamená to tedy zachování neexploativního a nemanipulativního vztahu. Samozřejmě zde platí určitá diferenciací, která vychází z úlohy terapeuta a jeho role, ale přesto je tento vztah horizontální.<sup>109</sup>

Být terapeutem ve vztahu jako opravdový člověk je proto nutné. Nároky, které tato skutečnost na psychoterapeuta klade, je však zjevná. Také kvůli tomu sám psychoterapeut, než se jím stane, prochází několikaletým sebezkušenostním procesem, kdy se stává více sám sebou.

Člověk, který se stává sám sebou, tím, kým skutečně je a ne tím, kým by chtěl být, je schopný naplňovat smysl své existence a být otevřený vůči druhým. Jen tehdy, když si je člověk jistý svou identitou, může být tolerantní vůči odlišnému postoji. Jednota v mnohosti, o které hovoří mnozí filosofové a moderní teologové, se tak pro dnešního člověka může stát cestou, ve které se setkává s ostatními lidmi v přátelském duchu a při tom je i zdravě kritický.

---

<sup>106/</sup> VYMĚTAL, J.: *Autenticita v psychologii a psychoterapii*. In Československá psychologie, 2001, 45, 5, s. 408 - 416.

<sup>107/</sup> GUARDINI, Romano: *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas, 2005, s. 101 - 102.

<sup>108/</sup> YONTEF, Gary: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*, s. 61, 153, 247.

<sup>109/</sup> *Tamtéž*, s. 250. Srov. POLÁKOVÁ, Jolana: *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 70.

„Sebepřijetí není možné, pokud není člověk přijat v osobním vztahu. Ale i tehdy, jsem-li osobně přijat, potřebuji sebepřesahující odvahu přijmout toto přijetí, potřebuji odvahu důvěry.“ V tomto bodě, kdy terapeut přijímá klienta do svého společenství bez jeho odsuzování a jakéhokoli zastírání vůči němu, dospívá Tillich k přesvědčení, že náboženské „přijetí toho, že jsem přijat“, přesahuje lékařskou, v našem případě terapeutickou léčbu. Přijetí Bohem, jež se projevuje v mém Ty, je tak jediným a největším zdrojem odvahy být.<sup>110</sup>

Ve své polemice s Heideggerem, který se odvrací svým způsobem od vztahu a jeho „pobyt“ (*Dasein*) je vlastně monologický, a současně v reakci na Nietzscheho, se Buber zamýšlí: „když osaměvší člověk už neumí říci „ty“ „mrtvému“ známému Bohu, záleží vše na tom, zda to ještě umí říci živému a neznámému Bohu tím, že celou svou bytostí řekne „ty“ jinému člověku, živému a známému“ a poněkud skepticky dodává „neumí-li ani to, pak mu ještě snad zbývá povznesená iluze odločeného myšlení, že je v sobě uzavřeným „sebou“, avšak jako člověk je ztracen“.<sup>111</sup>

## ABSTRAKT

Gestalt je termín pro jeden z psychoterapeutických směrů, který se zaměřuje primárně na prožitek v přítomnosti a terapeut fenomenologicky popisuje a všímá si toho, co se děje mezi ním a klientem. V Gestaltu se mísí několik vlivů vycházejících především z filosofie existencialismu a z fenomenologie. Projevují se zde však ještě mnohem hlubší kořeny, které vycházejí z hodnot židovsko - křesťanské tradice.

Při podrobnějším pohledu můžeme rozeznat jasné styčné plochy Gestalt přístupu a židovsko-křesťanského pojetí člověka a jeho světa. Hlavním zaměřením této studie je dialogické pojetí. Dialogičnost, která je jedním z pilířů Gestalt terapie, se ve světle židovsko-křesťanské tradice jeví jako člověku přirozená.

Gestalt teorie uznává a snaží se také rozvíjet kvality lidské existence, jež však například styl zaujatých stoupců Perlsovy vyhraněné podoby terapie svým způsobem znesvětil, neboť plně neuznal původní kořeny, ze kterých Gestalt vyšel. V případě jejich kritiky křesťanství lze snad za jejich pohnutkami vidět princip, o kterém hovoří představitel křesťanského personalistického realismu Berďajev: „Na místo pokrytectví křesťanského se vytvořilo pokrytectví antikřesťanské. Odpůrci křesťanství se domnívají, že oni jsou sami lepší než křesťané, že jsou osvícení“.

---

<sup>110/</sup> TILLICH, Paul: *Odvaha být*. Brno: CDK, 2004, s. 109.

<sup>111/</sup> BUBER, Martin: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 94.

nější a lépe znají pravdu... Ve skutečnosti jsou to lidé, kteří se nechali uchvátit tím, jak lidé zkazili Pravdu, více než samotnou Pravdou.<sup>112</sup> A když Berďajev prohlašuje, že „*nezdar křesťanství*“ je lidský nezdar, ne však nezdar Boží,<sup>113</sup> dotýká se tím velmi trefně špatně zacílené kritiky mnohých „*ateistů*“ nebo spíše „*něcistů*“.<sup>114</sup>

Dnešní člověk je dědicem nejen prvotní křesťanské církve, ale také, aniž by si plně uvědomoval jejich pochybení a mylnosti pohledu, dědicem humanismu, renesance, osvícenství, liberalismu a naturalismu. Útoky těchto faktorů směřující proti křesťanství zanechaly však hluboké rány v každém z nás a síla, se kterou, ač často nepoznaně, skrytě působí, je značná. Antropologické důsledky tohoto faktu jsou zjevné v psychoterapeutické pomoci, kde se člověk potkává se svou rozervaností, nejistotou, dezorientací či ztraceností. Autonomie a vymanění člověka z vazeb židovsko-křesťanského životního řádu tak nese své negativní důsledky.<sup>115</sup> Omylem by však bylo myslet si, že člověk prohlašující se formálně za věřícího je takových důsledků ušetřen. Skutečností a hodnotám, ke kterým se totiž navenek hlásí, je jaksi odňata jejich vitální síla, jež by pronikala život takového člověka.

A tak sonda do podstaty dialogického pojetí je v této studii v souladu s prohlášením Ctirada Pospíšila „*nejde mi primárně o apologii křesťanství, ale spíše o prezentaci kulturních skutečností, s nimiž se setkáváme a jež jsou s křesťanstvím těsně spjaty. Křesťanské kořeny své identity od své přítomnosti nemůžeme nikdy oddělit. Chceme-li svou identitu dobře chápat a rozvíjet, musíme se těmito souvislostmi zabývat.*“<sup>116</sup>

V této studii se vychází zejména z rozboru vztahu já-ty, jak jej prezentuje ve svém díle židovský myslitel Martin Buber. Dialogický personalismus, jehož je Buber hlavním představitelem, klade důraz na to, že sám sebe jako osobu mohu poznat pouze díky druhé osobě, která je pro mne základem.

Tím, že kořeny Gestaltu vycházejí ze židovského prostředí a současně z křesťanského personalismu, je dialogičnost, jež je židovství i křesťanství vlastní, v Gestaltu přirozeně přítomna. Takové symbolické propojení vztahovosti lze nalézt v osobním vztahu lásky k Bohu a k člověku, jež je pak základem náboženské víry vycházející z tzv. přikázání lásky ve Starém Zákoně, ke kterému odkazuje Kristus (Mt 22, 37-40 a Lk 10, 27): „*Budeš milovat svého bližního jako sebe samého*“ (Lv

---

<sup>112/</sup> BERĎAJEV, Nikolaj: *O hodnotě křesťanství*, s. 18.

<sup>113/</sup> *Tamtéž*, s. 7.

<sup>114/</sup> Označení, jímž si Tomáš Halík vypomohl k pojmenování lidí, kteří věří, že „něco nad námi je“.

<sup>115/</sup> Kolektiv autorů: *Bolest a naděje*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 44 - 46.

<sup>116/</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*. In *Universum*, Revue ČKA. 3/2011, s. 39, 42.

19, 18), „*Budeš milovat Hospodina svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou*“ (Dt 6, 5).

Gestalt autoři na otázku, jaký mají důkaz pro svá tvrzení ohledně gestaltického přístupu, odpovídají, že nepředkládají nic, co by si každý člověk, který v současnosti žije v podmínkách západní civilizace, nemohl ověřit ve svém vlastním chování.<sup>117</sup> Prožitek, tato ověřitelnost ve své vlastní zkušenosti tolik známá mnohým, kteří prošli zkušeností *víry* židovství nebo křesťanství, je něco, co člověka proměňuje. Gerhard Wehr<sup>118</sup> je přesvědčen, že takovým způsobem si právě i Buber „vyputoval“ svou formuli „Já a ty“, kdy musel projít mnoho vnitřních krajin a zároveň být obdarován shůry.

Vůči předpojaté kritice vědecké psychologie zaměřené na výkon a ukvapeným závěrům materialisticky založených směrů je vhodné uvést Trtíkův citát: „Konkrétnost existence a života se otvírá jenom takovému poznání, které je spojeno s hlubokým zájmem v bezprostřední zkušenosti. Neotvírá se poznání čistě vědeckému.“<sup>119</sup>

Hodnotová výraznost vztahovosti, jež svého vrcholu dosahuje v pravdivém lidském setkání Já-Ty, je v Gestalt terapeutickém setkání dvou osob nezpochybnitelná. To však platí, při určité modelové obměně, nejen pro terapii. Důraz dnešní Gestalt terapie na dialogické pojetí je patrný více než v její minulosti. Zdůrazňuje celistvost člověka a skutečnost, že osoba je ze své přirozenosti vztahová a propojená s okolním prostředím. S tím souvisí i stále častější využití Gestalt přístupu v jiných oborech než jen v psychoterapii. Jak uvádí Roubal, patří sem například zaměření se na etická dilemata, témata studu, otázky kolem svobody a zodpovědnosti.<sup>120</sup>

Gestalt přístup se svým vztahovým pojetím vycházející ve svých kořenech z židovsko-křesťanské tradice nám nabízí, abychom se více zabývali souvislostmi, ve kterých se evropská kultura vyvíjela. Nemusíme proto být všichni židé či křesťané, ale je třeba se navracet ke zdroji, ze kterého pravdivost žití a autentičnost života vyvěrá.

*Tato studie vznikla v rámci řešení programu SVV 262 301 (Reflexe židovského a křesťanského myšlení) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.*

<sup>117/</sup> PERLS, F.; HEFFERLINE, R. F.; GOODMAN, P.: *Gestalt terapie, vzrušení lidské osobnosti a její růst*, s. 271 - 272.

<sup>118/</sup> WEHR, Gerhard: *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, 1968. Podle Úvod Jana Hellera, In BUBER, Martin: *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 29.

<sup>119/</sup> TRTÍK, Zdeněk: *Vztah já-ty a křesťanství*, s. 69.

<sup>120/</sup> ROUBAL, Jan: Gestalt terapie. In VYBÍRAL, Zb.; ROUBAL, J. (eds.): *Současná psychoterapie*, s. 192.

## LITERATURA

---

- ALTRICHTER M., AMBROS P., KARCZUBOVÁ L., KERN W, MACHAN R., MEYNDORFF J., SMÉKAL V., TREBILIANI M. L.: *Studijní texty ze spirituální teologie*. Velehrad: Nakladatelství Centra Aletti, Refugium Velehrad-Roma s. r. o., 2004.
- BENEŠ, Jaroslav: *Psychoanalyse. Freudova psychoanalyse a poměr křesťanské filosofie k ní*. Praha: V. Kotrba, 1929.
- BACCHIOCCHI, Samuele: *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny*. Biblical Perspectives, 1997.
- BOLZANO, Bernard: *O pokroku a dobročinnosti*. Praha: Vyšehrad, 1951.
- BUBER, Martin: *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994.
- BUBER, Martin: *Já a ty*. Praha: Kalich, 2005.
- BUBER, Martin: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997.
- BUBER, Martin: *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *O hodnotě křesťanství*. Pro vnitřní potřebu vydala pravoslavná církevní obec v Brně ve spolupráci s nakladatelstvím Větrné mlýny, Brno, 1998.
- BERĎAJEV, Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- CAHILL, Thomas: *Dary Židů*. Praha: Pragma, 2010.
- CHLUP, Radek (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007.
- CLARKE, Norris W.: *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP, 2007.
- ELIADE, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- FEUERBACH, Ludwig: *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.
- FEUERBACH, Ludwig: *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956.
- FRANZEN, August: *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství., 2006.
- GUARDINI, Romano: *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas, 2005.
- HOSKOVEC, Jiří; HOSKOVCOVÁ, Simona: *Malé dějiny české a středoevropské psychologie*. Praha: Portál, 2000.
- IVANOV, Vjačeslav: *Sobranije sočiněnij*. Bruxelles: Ed. Foyer Oriental Chretien, 1971.
- KIERKEGAARD, Soren: *In vino veritas*. Praha: Hugo Kosterka - Symposion, bez data.
- Kolektiv autorů: *Bolest a naděje*. Praha: Vyšehrad, 1992.
- KUČERA, Zdeněk: *Trojiční teologie*. Brno: Nakladatelství Marek, 2001.
- KUČERA, Zdeněk: *Pravda a iluze moderní teologie*. Praha: Nakladatelství Martin, 2004.
- LAUGHLAND, John: *Znečištěný pramen*. Praha: Prostor, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.



- MACKEWN, Jennifer: *Gestalt psychoterapie*. Praha: Portál, 2009.
- MARCEL, Gabriel: *Od názoru k víře*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- REMARQUE, Erich Maria: *Tři kamarádi*. Praha: Odeon, 1968.
- MATOCHA, Josef: *Osoba v dějinném vývoji a významu*. Spisy Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci, č. III. Olomouc: Nákladem vlastním, 1929.
- MOUNIER, Emmanuel: *Místo pro člověka: Manifest personalismu*. Praha: Vyšehrad, 1948.
- PLATON: *Gorgias*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- PERLS, Frederick S.: *Gestalt terapie doslova*. Olomouc: Votobia, 1996.
- PERLS, Frederick; HEFFERLINE, Ralph F.; GOODMAN, Paul: *Gestalt terapie, vzrušení lidské osobnosti a její růst*. Praha: Triton, 2004.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek, 1995.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- POLSTEROVI, Erving a Miriam: *Integrovaná Gestalt terapie*. Boskovice: Albert, 2000.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha: Krystal OP, 2010.
- REALE, Giovanni: *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: Za obrození evropského člověka*. Brno: CKD, 2005.
- ROSENZWEIG, Franz: *Nové myšlení*. Praha: Ježek, 1994.
- ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie osobnosti*. Praha: Grada, 2010.
- SARTRE, J. P.: *L'etre et le néant*. Paris: NRF, 1943 (*Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh, 2006).
- ŠPIDLÍK, Tomáš: *Duchovní jednota nové Evropy*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2007.
- ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu*. Řím: Křesťanská akademie, 1983.
- TILLICH, Paul: *Odvaha být*. Brno: CDK, 2004.
- TOURNIER, Paul: *Osoba a osobnost*. Praha: Návrat domů, 1998.
- TRTÍK, Zdeněk: *Vztah já-ty a křesťanství*. Praha: Ústřední rada církve československé v Praze-Dejvicích, 1948.
- VRÁNA, Karel: *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996.
- VRÁNA, Karel; HAVEL, Václav: *Poslání a pokušení slova*. Svitavy: Trinitas, 2009.
- VYBÍRAL, Zb.; ROUBAL, J. (eds.): *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010. *Lidské osobnosti a jejich růst*. Praha: Triton, 2004.
- YONTEF, Gary M.: *Gestaltterapie - uvědomování, dialog a proces: Historie a současnost*. Praha: Triton, 2009.
- WEHR, Gerhard: *Buber*. Olomouc: Votobia, 1995.
- WEHR, Gerhard: *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlt, 1968.
- ZATVORNIK, Teofán: *Čto jest' duchovná žižň i kak na neje nastrojít'sja? (Povzbuzení k duchovnímu životu)*. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004.
- ZATVORNIK, Teofán: *Načertanie christianskago npravoučenija*. Moskva, 1895.
- ZEIG, Jeffrey K.: *Umění psychoterapie*. Praha: Portál, 2005.



ZINKER, Joseph: *Tvůrčí proces v Gestalt terapii*. Brno: ERA, 2004.

BIBLE. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1993.

ČESKOSLOVENSKÁ PSYCHOLOGIE: *Časopis pro psychologickou teorii a praxi*. 45, 5. Praha, 2001.

GESTALT JOURNAL. Vol. 23, Number 1, Gouldsboro, 2000.

GESTALT REVIEW. Vol. 1, No. 1. Gestalt International Study Center, South Wellfleet, 1997.

GESTALT REVIEW. Vol. 7. No. 3. Gestalt International Study Center, South Wellfleet, 2003.

THE GESTALT JOURNAL. Vol. 12, Number 1. Gouldsboro, 1989.

UNIVERSUM. Revue České křesťanské akademie. 3 / 2011, Praha.

[http://www.claudionaranjo.net/pdf\\_files/gestalt/gestalt\\_as\\_a\\_transpersonal\\_approach\\_english.pdf](http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/gestalt/gestalt_as_a_transpersonal_approach_english.pdf)

<http://www.gestalt.org/wulf.htm> (Gestalt Dialogue: Newsletter for the Integrative Gestalt Centre, November 1996, 275 Fifield Terrace, Christchurch 8002, New Zealand).

<http://www.jinfo.org/Psychology.htm>

## SUMMARY

---

### GESTALT DIALOGIC APPROACH IN LIGHT OF THE JUDEO - CHRISTIAN TRADITION

RADEK S. ROULE

Gestalt is a term for one of the psychotherapy schools, which focuses primarily on the inner experience and active listening. The therapist observes what is happening between him and the client. There are several influences based primarily on the philosophy of existentialism and phenomenology. There can be seen here, however much deeper roots, which are based on the values of the Judeo - Christian tradition.

We can discern some areas where the Gestalt approach mirrors the Judeo-Christian concept of man and his world. The main focus of this paper is the dialogic approach. Dialogicity, which is one of the pillars of Gestalt therapy, seems to be natural for human beings when considered from perspective of the Judeo - Christian tradition.

Gestalt theory recognizes and tries to develop the quality of human existence. The prejudiced followers of the Perls-style therapy desecrated this in some way because they did not recognize fully the original roots from which the Gestalt came. Behind their criticism of Christianity can perhaps be seen the motives which Berdajev refers: „Instead of Christian hypocrisy there is anti-Christian hypocrisy created. The opponents of Christianity believe that they themselves are better than Christians, they are more enlightened and better know the truth. In fact, they are people who are fascinated more with how people corrupted the Truth, more than with the Truth itself.“ And when Berdajev declares „Christianity failure is a human failure in fact, not failure of God“, he aptly touches badly aimed critics of many „atheists“ or rather people, who just believe in so called “something above”.

Today's man is heir not only to the early Christian church, but also heir to humanism, the Renaissance, the Enlightenment, liberalism and naturalism without fully realizing their mistake and deformed view. The attacks directed against Christianity have left deep wounds in each of us and they still operate with strength often unesen and hidden, though considerable. Anthropological implications of this fact are evident in psychotherapeutic help, where one meets with its divided state of the psyche, the uncertainty of loss and disorientation. These are the negative consequences of autonomy and the emancipation

of man from the bindings to the Judeo - Christian order of life. It would be a mistake to think that a man claiming formally to be a believer is saved from such consequences. Facts and values to which he is reported externally are somehow deprived of their vital force that permeated the life of man.

A probe into the nature of the dialogic approach in this article is according to the declaration of Ctirad Pospisil: „It is not primarily an apology of Christianity, but rather a presentation of cultural facts with which we meet and which are closely associated with Christianity. The Christian roots of our identity can never be separated from our presence. If we want to understand our identity well and develop ourselves in some way, we have to deal with these contexts.“

The essay is mainly based on an analysis of I-Thou relationship, as Martin Buber presents in his book. Dialogical personalism, which Buber is the main representative of, emphasizes that I can know myself as a person only through another person, who is the foundation for me.

Dialogicity belonging to the thinking of Judaism and Christianity is naturally present in Gestalt, due to the fact that the roots of Gestalt are based on Jewish environment and Christian personalism at the same time.

Such a symbolic link of relationality can be found in the personal relationship of love for God and man, which is the basis of religious belief based on the commandment of love in the Old Testament, to which Christ refers (Mt 22, 37 - 40 and Luke 10, 27): „thou shalt love thy neighbour as thyself „(Lev. 19, 18), „and thou shalt love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength „(Dt 6, 5).

Gestalt authors reply to question regarding what evidence they have for their allegations regarding Gestalt, they do not represent anything, that each person currently living in terms of Western civilization cannot verify in his/her own behaviour. Experience, the verifiability of one's own experience so familiar to many who have gone through the experience of faith of Judaism or Christianity is something through which man is transformed. Gerhard Wehr believes that it was in such a way how Buber found his formula „I and you“ when he had to go through many internal soul frames and be gifted from above at the same time.

The following quote by Trtik should be noted as against the criticism of scientific psychology, focusing on performance and rash conclusions of materialistic schools of thoughts: „Concreteness of existence and life opens to just such knowledge, which is associated with a deep interest in the immediate experience. It does not open itself to pure scientific knowledge“.

Value expressiveness of relationality, which reaches its peak in the true human encounter I-Thou, is impugnable in the Gestalt therapeutic encounter of two persons. This, however, is valid ( in some modifications ) not only for therapy. Today, the emphasis of Gestalt therapy on dialogic approach is more evident than in the past. It emphasizes the integrity of man and the fact that a person is by nature relational and interactive with the environment. This is related to more frequent use of the Gestalt approach in other fields

than in psychotherapy. As Roubal noted, for example, this includes a focus on ethical dilemmas, shame issues, questions about freedom and responsibility.

The Gestalt approach, with its relational concept based in the Judeo - Christian tradition, allows us to become more engaged in contexts in which European culture developed. We need not therefore be all Jews or Christians, but it is necessary to return to the source from which the authenticity and veracity of living life exudes.

# CÁCHY - PRAHA

## DVA STŘEDOVĚKÉ POKUSY O VYBUDOVÁNÍ NOVÉHO CENTRA ZÁPADNÍHO KŘESŤANSTVÍ

---

ALEŠ MRÁZEK

Praha ani vestfálské Cáchy v dnešní době nepatří mezi nejdůležitější města Evropy. Zatímco Praha je hlavním městem státu a představuje minimálně regionální centrum, Cáchy jsou ospalým lázeňským městem, ležícím, tak říkajíc, ve spádové oblasti lidnatého průmyslového velkoměsta Kolína nad Rýnem. Přesto tím, co vzájemně poměrně vzdálená města Prahu a Cáchy<sup>1</sup> spojuje je sen o vytvoření nového centra západního křesťanství.

Historie Cách sahá minimálně do antických dob. Římané nad zdejšími termálními prameny zbudovali lázně, podle nichž dostalo místo i název *Acquae Granni* (z tohoto původního názvu je odvozeno také francouzské pojmenování *Aix-la-Chapelle*, holandské *Aken* i německé *Aachen*). Podle některých zpráv sem přišel roku 215 hledat úlevu i těžce nemocný císař Caracalla poté, co předtím marně hledal pomoc ve vyhlášených svatyních v Asklepiu nebo egyptském Sarpitu. Bylo tu prý uctíváno jakési keltské božstvo, v němž Římané spatřovali Apollona. Pozdější vyprávění, vzniklá v 9. století v St. Gallen potvrzují, že

---

<sup>1/</sup> Více k počátkům historie Cách a nálezům z římské doby WYNANDS, Dieter P. J.: *Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen*. Aachen, Einhard-Verlag, 1986. 495 s. ISBN 3-920284-21-6. S. 43n.

Cáchy patrně byly centrem významného pohanského kultu. Hovoří se v nich o obludě v podobě býka nebo kance jménem *Baakauf*, která žila v blízkosti termálních pramenů, dokud ji franský král Pipin nepřemohl pomocí znamení kříže. Tyto pověsti mohou odrážet boj proti pohanskému kultu během procesu pokřesťanstění místa. Byl to totiž skutečně otec Karla Velikého Pipin III., který přibližně na místě, kde stojí dnešní dóm dal postavit první křesťanský kostelík a snad zde trávil vánoce v letech 765 a 766. Zlatá doba Cách měla však být spojena až se životem jeho syna, který podnikl působivý pokus vytvořit z Cách centrum své říše a nový středobod křesťanského Západu.

Karel Veliký pocházel z rodu mocných franských majordomů, jeho dědem byl Karel Martel, legendární vítěz nad muslimy od Poitiers (r. 732). Karlova otce Pipina III. vynesla ke královskému titulu nejen faktická moc, kterou soustředil ve svých rukou, zatímco poslední z merovejských panovníků Childerich III. byl už víceméně jen loutkou, ale také požehnání papeže, kterého se zavázal chránit. Papežství se v tu dobu ocitlo v Itálii ve dvojmíj ohni, tísněno z jedné stany Langobardy, z druhé pak arabskými nájezdníky. Pomoc vzdálené a oslabené Byzance nebyla reálná, proto se papež obrátil na nejmocnějšího z Franků. V roce 751 byl v Soissons Pipin III. zvolen franskými velmoži králem a na pokyn papeže Zachariáše se mu dostalo i pomazání. O tři roky později obřad Pipinova pomazání osobně zopakoval i papež Štěpán II., tentokrát v kulisách kláštera Saint-Denis, jednoho z nejposvátnějších míst franské říše, navíc v den, na který vycházel svátek patrona kláštera.<sup>2</sup> Pomazání posvátným olejem povyšovalo krále do sféry posvátna, předobrazem tohoto rituálu bylo pomazávání starozákonních králů.<sup>3</sup> Vztah, který byl navázán mezi papežem a králem Franků, stvrzený posvátným obřadem pomazání, se stal základem pozdějšího pojetí císaře jako ochránce církve a pozemského náměstka Božího i ideové konstrukce *translatio imperii*, podle které bylo císařství postupně

<sup>2/</sup> Pomazání v Saint-Denis znamenalo přihlášení se k merovejským tradicím, sv. Denis (Diviš) byl rodovým patronem Merovejců a klášter byl proto důležitým duchovním centrem jejich státu. Těmto tradicím zůstal Pipin III., podobně jako jeho otec Karel Martel, věrný až do své smrti. Když nemocen pochopil, že se jeho čas již naplnil, vydal se na cestu ze Saintes do Saint Denis, kde zemřel a byl pochován. Na své poslední cestě se ještě zastavil v Tours, kde se modlil u hrobu sv. Martina. MCKITTERICK, Rosamond: *Charlemagne: The Formation of a European Identity*. English ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. xviii, 460 s. ISBN 978-0-521-71645-1. S. 74.

<sup>3/</sup> Později se pomazání, předcházející vlastní korunovaci, stalo ústředním prvkem při nastolování francouzských králů. Ampuli s křížmem (směsí olivového oleje a balzámu) pro pomazání prvního křesťanského franského krále Chlodvíka roku 496 totiž podle legendy přinesl biskupovi sv. Remigiovi samotný Duch svatý v podobě holubice. Tato ampule pak byla uchovávána v remešském klášteře sv. Remigia, odkud ji v den korunovace přinášel jeho opat do katedrály. Remešský arcibiskup pak křížmem pomazával krále, čímž mu předával dary Ducha svatého, včetně některých nadpřirozených schopností. BLOCH, Marc Leopold Benjamin: *Králové divotvůrci: studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2004, 534 s. Historické myšlení; sv. 22. ISBN 80-7203-626-2.

přeneseno z Římanů na Řeky a poté na Franky. Za pocty, kterých se mu dostalo a jako potvrzení své úlohy ochránce papežství, přiřkl Pipin papeži rozsáhlá území ve střední Itálii, čímž byly položeny základy budoucího papežského státu.

Spolu s Pipinem byli v roce 754 v Saint-Denis pomazáni i oba jeho synové Karloman a Karel. Korunování byli poté v Soissons a Noyonu.<sup>4</sup> Po Pipinově smrti v roce 768 byla jeho říše rozdělena a jeho synové se ujali vlády. Nebylo však možné, aby oba bratři vládli vedle sebe bez konfliktů. Teprve Karlomanova smrt v roce 771 otevřela Karlovi cestu k tomu, aby se stal panovníkem, který vešel do dějin pod přívlastkem Veliký. Novému suverénovi nechyběla odvaha, energie, prozíravost, ale často také potřebné štěstí. Franskému panství se snažil vtisknout novou ideovou koncepci, stojící na pevných křesťanských základech. Podle ní neměl být panovník nikým menším, než pozemským zástupcem Boha a říše, kterou mu Bůh svěřil, Boží obcí - prostorem míru a zbožnosti. Tento nový řád Karel neuplatňoval pouze na územích, která zdědil po svých předcích, ale snažil se jej aktivně šířit i do okolních zemí. Války, které Karel Veliký vedl, byly tak povětšinou vedeny s úmyslem připojit k Božímu domu nová území a nové národy, nebo jej naopak chránit před nepřáteli Krista a křesťanské víry. Mezi ty první patří především vleklá válka proti pohanským Sasům, kterou Karel započal už roku 772. Bojovné Sasy sice dokázal opakovaně vojensky porazit, avšak až do počátku 9. století propukala na tomto území nová a nová povstání. Spolu s armádami byli do Saska posíláni i misionáři a nakonec se zde podařilo vybudovat pevnou církevní správu, opírající se o několik biskupství a významné kláštery.<sup>5</sup> Bylo však třeba prolít mnoho krve než byl tento proces dovršen. Později Karel bojoval i s pohanskými Slovy na východ od hranic jeho říše, přičemž v letech 805 – 806 boje zasáhly i území Čech. Karel Veliký však nebyl jen dobyvatel, další války, které vedl, pomohly k budování jeho obrazu jako prvního křižáka a ochránce křesťanského světa. V letech 795 - 796 porazil divoké Avary, před nimiž se doposud třáslí všichni jejich křesťanští sousedé, včetně byzantského císaře, a zmocnil se jejich nesmírného bohatství.<sup>6</sup> Vytvořením

---

<sup>4/</sup> Obě místa spojoval kult sv. Medarda, v Soissons byl tento světec pohřben a v Noyonu mu byl zasvěcený klášter. Sv. Medard jako biskup v St. Quentinu dal totiž biskupství přenést právě do Noyonu. Nevelkému Noyonu dodávala dále na významu i tradice spojená se sv. Eligiem, královským rádcem, biskupem, zlatníkem a mincmistrem. Korunovace z roku 754 učinila z Noyonu jedno z míst, kde se pozdější králové hlásili k tradici Karla Velikého jako jeho následovníci. V roce 987 zde byl korunován Hugo Kapet, který výběrem právě tohoto místa sám sebe prezentoval jako následníka Karla Velikého. Z pohledu českých dějin je zajímavé, že se zde při své poslední cestě do Francie v roce 1376 zastavil i český král a císař Karel IV.

Ke korunovací Karla Velikého v Noyonu např. MCKITTERICK, s. 71n.

<sup>5/</sup> K válkám se Sasy podrobně HÄGERMANN, Dieter: *Karel Veliký - vládce Západu*. Praha: Prostor. Obzor, sv. 40, 2002. Vyd. 1. 619 s. ISBN 80-7260-071-0.

<sup>6/</sup> *Ibidem*.

tzv. Španělské marky zabezpečil hranice své říše proti Arabům. V Itálii zase porazil Langobardy a potvrdil tak svou úlohu ochránce papežství.

Život Karla Velikého můžeme sledovat pomocí různých pramenů, ať už jsou to letopisná díla vznikající ve významných kláštorech, nebo torzovitě dochovaný diplomatický materiál.<sup>7</sup> Nejplastičtější a nejlidštější obraz jeho osoby však podává životopis *Vita Caroli Magni*,<sup>8</sup> jehož autorem byl vzdělaný mnich Einhard. Na díle, které vzniklo asi dvacet let po smrti Karla Velikého, je dobře patrné, že autor patřil k nejbližším Karlovým rádcům.<sup>9</sup> Ačkoli nešlo o věrný životopis a líčení Karlova života, mělo především posloužit jako příklad pro jeho následovníky. Dozvídáme se z tohoto díla řadu zajímavých podrobností a to bez velkých projevů okázalosti a dramatických gest.

V roce 773 se papež Hadrián I. tísněný Langobardy opět obrátil na krále Franků s žádostí o pomoc. Karel neváhal, sebral silné vojsko a vytáhl do Itálie papeži na pomoc. Langobardy porazil, sám se nechal korunovat lombardským králem a z Lombardského království učinil součást své říše. Velikonoce roku 774 trávil už s papežem v Římě. Vzájemně si přísahali věrnost, Karel od papeže obdržel titul římského patricia (*patricius Romanorum*) a s tím i úlohu vojenského ochránce papeže a Říma. Naopak Karel papeži Hadriánovi I. potvrdil darování zemí, které papežství přiřkl jeho otec Pipin III.<sup>10</sup> Karla Velikého nelze chápat jen jako středověkého válečníka bez vzdělání, obdařeného pouze politickou inteligencí. Mnohé jeho činy nás naopak utvrzují, že poměrně hluboce chápal principy křesťanské víry. Zajímal se o subtilní věroučné otázky a také zasahoval do dogmatických sporů své doby. Jeho vláda se od počátku vyznačovala koncepčností a systematičností i v duchovní oblasti. Karlovou oblíbenou četbou byly spisy sv. Augustina, zvláště jeho dílo *O Boží obci*,<sup>11</sup> v mnohém se ale snažil přiblížit i způsobu vlády někdejších římských císařů. Nové *impérium* mělo pevně stát na křesťanských základech, mělo být říší,

---

<sup>7/</sup> Shrnutí základních pramenů, viz např. MCKITTERICK, *zejména* s. 7n.

<sup>8/</sup> *Einhardi Vita Karoli Magni*. Hrsg. PERTZ, Georgius H.: *Monumenta Germaniae historica. Editio Altera*. Hannoverae 1845, 44 s. České vydání: *Einhard - a neuniknout budoucímu věku: [Vita Caroli Magni: život a doba Karla Velikého]*. Překlad a úvod o době Karla Velikého DANIŠ, Petr: Praha: Set out, 1999. Vyd. I., 103 s. ISBN 80-86277-02-X. (dále jen *Vita*).

<sup>9/</sup> Einhard pocházel z Porýní (Pomohání), vzdělání získal v klášteře ve Fuldě, kde je v letech 788 – 791 doložen jako písař. V polovině 90. let se usadil u dvora Karla Velikého v Čáchách. U cášského dvora se shromažďovali učenci z různých částí rozlehlé Karlovy říše i z Britských ostrovů a Einhard se stal jednou z vůdčích postav tohoto okruhu. Karel Veliký v něj měl důvěru a často jej pověřoval diplomatickými úkoly. Einhard byl také znalcem antických básníků a architektury a pravděpodobně řídil činnost cášské dílny. Více k Einhardovi a Vitě. HÄGERMANN, s. 20 - 26.

<sup>10/</sup> Poté, co zcela zlomil odpor Langobardů a stal se pánem velké části Itálie, se však Karel tyto sliby zdráhal splnit, jednání, týkající se vymezení papežských území, se táhla léta, až v roce 781 bylo dosaženo kompromisu. Území, která podle této dohody připadla papežství vytvořila skutečný papežský stát, který existoval až do roku 1870.

<sup>11/</sup> *Vita*, s. 60.



kde panuje Boží řád, jehož projevem jsou mír, právo a svornost. Úloha vládců se v tomto uspořádání podobala úloze starozákonních králů Davida, Šalamouna nebo Jóšijáše. Karel si sám sebe nepředstavoval pouze jako světského vládců, jeho poslání zahrnovalo i duchovní funkce. Byl Bohem pomazaným a jako takový byl zástupcem Boha na zemi, kterému je svěřena ohromná odpovědnost - uskutečňovat Boží řád a vést lid mu poddaný cestou spásy. Úkol, který si Karel Veliký předsevzal, totiž vytvořit z poloarchaických společností jeden státní útvar podřízený zásadám křesťanské víry a z ní vycházejícího práva, nebyl snadný a nemohl být v jeho době beze zbytku uskutečněn. Karel Veliký však vytyčil směr, který křesťanští panovníci následovali celá staletí. Zásady, jako ochrana církve, zastávání se slabých, vdov, sirotků nebo poutníků, patřily k obrazu ideálního panovníka ještě hluboko v novověku.

Církev měla Karlu Velikému napomáhat v jeho úsilí, chápal ji tedy jako sobě podřízenou. Modlitby duchovních měly jemu i celému státu vyprositi přízeň Boží. Především, ale byla zdrojem vzdělaných rádců a úředníků, prostředkem, pomocí kterého mohl spravovat svou říši. S novými nařízeními seznamoval Karel představitele světské i duchovní moci na shromážděních nebo pomocí kapitulářů, jejichž znalost šířili po říši pověření poslové.<sup>12</sup> Mnohá z jeho nařízení a napomenutí se týkala života církve. Opakovaně pranýřoval duchovenstvo za jeho nemravné chování a příliš světský život, odsuzoval svatokupectví biskupů, kteří udělovali kněžská svěcení za peníze a své poddané zatěžovali neúnosnými daněmi. Nabádal duchovní, aby zasahovali proti projevům pohanství, ale také varoval před příliš se rozmáhajícím kultem světců. Úkolem církve bylo vzdělávat lid, předávat mu čistou víru a dbát, aby s každým bylo zacházeno dle práva, bez ohledu na jeho stav či bohatství.

Často zdůrazňovaným rysem vlády Karla Velikého je podpora učenosti a umění, v této souvislosti se mluví dokonce o *karolinské renesanci*, která nastala po období úpadku, oživila zájem o odkaz antiky a vytvořila nové umělecké formy. Karel Veliký velkoryse podporoval stávající kláštery, coby střediska vzdělanosti, a kde bylo třeba zakládal nové. Na svém dvoře shromažďoval přední učence své doby, nebo se s nimi alespoň snažil být v kontaktu, avšak jeho úsilí bylo vedeno spíše snahou o zachování správné víry a zprostředkování odkazu starých filosofů, právníků a panovníků. Ve své podstatě šlo o konzervativní program, který neusiloval o vytváření nových forem. Vzdělance Karel vyzýval ke studiu latiny, která měla v jeho říši sloužit jako univerzální komunikační nástroj, ale především měla být její hluboká znalost prostředkem k lepšímu porozumění svatým textům a pro jejich

---

<sup>12/</sup> MCKITTERICK, s. 233n.

předávání dalším generacím. Jedním z výsledků tohoto úsilí byla tzv. *Alkuinova Bible*, v níž byl biblický text očistěn od různých gramatických nejasností.

Úlohou panovníka, která vyplývala z jeho pověření Bohem, bylo dbát o čistotu víry. Proto Karel Veliký nejen dbal o stav církve, správné znění a předávání posvátných a liturgických textů, ale byl nucen se angažovat i ve věroučných sporech své doby. Zasadil se o opakované odsouzení a potlačení adopcionistické nauky, která zpochybňovala plné božství Krista<sup>13</sup> a chtěl nechtě se musel vymezit i proti východním teologům, především v otázkách úcty k obrazům a vkládání slova *filioque* do vyznání víry.

Poté, co na Západě vešly ve známost závěry 2. nikajského koncilu, svolaného roku 787 císařovnou Irenou, které se týkaly úcty k obrazům, inicioval Karel Veliký sepsání tzv. *Libri Carolini*,<sup>14</sup> které měly shrnovat stanoviska jeho teologů. Šlo o nanejvýš prestižní záležitost, neboť koncil v Nikaji byl uznán i papežem jako ekumenický, aniž by se franského krále někdo ptal na jeho názor. Koncil odmítl obrazoborectví a spor o přípustnost úcty k obrazům vyřešil tím, že odlišil uctívání (*proskynésis*) a klanění (*latreia*). Dle závěrů koncilu klanění přísluší jedině Bohu, zatímco úctu lze vzdávat i stvořeným předmětům, jako jsou obrazy, pokud tato úcta vychází z úcty k originálu (zobrazenému světcí, Kristu apod.).<sup>15</sup> *Libri Carolini* jsou psány v ostře kritickém duchu, poukazují na různá procedurální pochybení koncilu a především odmítají, aby se žena vměšovala do jeho jednání. V samotné problematice uctívání obrazů se však kritika Karlových teologů s koncilními závěry míjela. Usnesení koncilu znali západní učenci patrně jen z nedokonalých latinských překladů a jejich odsouzení východního kultu obrazů tak asi vycházelo z nedostatečného pochopení rozdílu mezi řeckými pojmy *latreia* a *proskynésis*. Jejich polemika proti údajnému východnímu uctívání stvořených věcí tak nebyla relevantní. Ani papež Hadrián I., který předtím přijal závěry koncilu, argumentaci shrnutou v *Libri Carolini* nepodpořil. Jakýsi západní protikoncil, který svolal v roce 794 Karel Veliký do Frankfurtu a osobně mu předsedal, tak už řešil otázku sporu o obrazy jen okrajově a spíše se zaměřil na reformní opatření a opětovné odsouzení adopcionistických bludů, které šířili španělská biskupové Elipand z Toledo a Felix z Urgelu.

Během prvních let své vlády Karel Veliký vládnul jako ostatní středověcí panovníci především ze sedla. Neměl a ani nemohl mít stálé sídlo, podroboval si nová území a problémy s tím související bylo třeba řešit přímo na místě. Procestoval

---

<sup>13/</sup> Viz heslo Adoptionismus in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Ester Band*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1993. 1406 s. ISBN 3-451-22001-6. S. 166-167. (dále jen LThK).

<sup>14/</sup> Autory byli Theodulf z Orleánsu a Alkuin, dochoval se exemplář s poznámkami samotného Karla Velikého. Zkrácený odkaz HÄGERMANN, s. 285n.

<sup>15/</sup> K obrazoboreckým sporům v Byzanci a jejich vyústění souhrnně ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al.: *Dějiny Byzance*, Praha: Academia. Vyd. I. 1992. 529 s. ISBN 80-200-0454-8. S. 106 a násl. (dále jen *Dějiny Byzance*).

tak doslova všechny končiny své rozsáhlé říše. Většinou jej k cestám motivovaly důvody politické a vojenské, často ale vyhledával i posvátná místa a hroby světců. Řím, dle Einharda, navštěvoval především proto, aby dostal svým zbožným slibům a modlil se zde.<sup>16</sup> Ve skutečnosti zbožnost samozřejmě nebyla jediným důvodem pro jeho cesty do Říma, nicméně o Karlově úctě k hrobům apoštolů není třeba pochybovat. Při svých cestách potřeboval Karel Veliký rezidence, kde by mohl dočasně se svým dvorem pobývat a které by byly dostatečně reprezentativní, aby v nich mohl přijímat poselstva a pořádat místní, nebo dokonce říšská shromáždění. Opakovaně se zdržoval například ve falcích či palácích v Ingelheimu, Paderbornu, Eresburgu, Herstalu, Nijmegenu, Quierzy, Rouenu, Pavii, Attigny, Liège, Regensburgu.<sup>17</sup> Pokud bychom měli již v této době mluvit o nějakém Karlově oblíbeném sídle, nabízí se především Worms. Zdejší falc spojená s katedrálou byla sídlem skutečně reprezentativním. Navíc bylo město snadno dosažitelné po Rýně, nebylo odtud daleko do Met, Ingelheimu, Mohuče ani Frankfurtu a nedaleko ležel také klášter Lorsch, který byl významným střediskem vzdělanosti. Teprve v pozdějších letech, zhruba od poloviny devadesátých let 8. století, kdy už došlo k určité územní konsolidaci říše a pokročil i proces budování její správy, můžeme sledovat tendenci k ustálení Karlovy vlády. Mnohé pravomoci delegoval na své syny, které nechal už roku 781 korunovat králi Itálie (Pipin) a Akvitánie (Ludvík), stalo se tak v římském svatopetrském chrámu během velikonoční mše a korunovace provedl sám papež. Na nižší úrovni byli výkonem vlády pověřeni místní velmoži, biskupové a kláštery. Spojení s panovnickým dvorem zajišťovali poslové, kteří dokázali ve velmi krátké době rozšířit královské výnosy do všech koutů země.

Ještě o něco dříve, než došlo ke zřetelnému „usazení“ jeho vlády, se Karel Veliký zřejmě začal zabývat myšlenkou na vybudování jakéhosi ideového centra své říše. Za jiných okolností by snad padla volba na jeho oblíbený Worms, zdejší falc však v roce 790 nebo 791 vyhořela a do hry se tak dostala další místa, zejména Ingelheim, Kostheim, Mohuč, Nijmegen a Frankfurt. Nakonec však dostaly přednost Cáchy. Stejně jako jeho Otcí Pipinovi III. nebyly ani Karlu Velikému neznámé, již roku 768 strávil v Cáchách vánoce spolu se svým bratrem Karlomanem a prokazatelně se zde zdržoval i v roce následujícím. Už v této době musely tudíž v Cáchách existovat budovy, které umožňovaly pobyt panovnického dvora. Cáchy ležely na staré římské cestě spojující Kolín nad Rýnem a Maastricht, důležitou komunikací byla i nedaleká řeka Maas. Bylo odtud blízko do rezidencí Herstalu a Dürenu, avšak

---

<sup>16/</sup> *Vita*, s. 61.

<sup>17/</sup> GAUERT, Adolf: Zum Itinerar Karls des Großen. In: BEUMANN, Helmut (Hrsg.). *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*. Bd. 1: Persönlichkeit und Geschichte. 3. Auflage. Düsseldorf 1967. S. 307 - 321.

jinak poloha Cách nebyla příliš výhodná ani strategická, důvody, proč si Karel Veliký toto místo vybral, byly jiné. Zvláště v zimních měsících bylo příjemné využívat zdejší termální prameny, okolní lesy poskytovaly skvělou příležitost k lovu, který patřil po celý středověk k nejoblíbenějším panovnickým zábavám a v neposlední řadě mohl v Cáchách Karel volně realizovat své stavební plány, aniž by narážel na zájmy biskupů nebo šlechty. Významný byl už Karlův pobyt v Cáchách na přelomu let 788 - 789, kdy zde vydal tzv. *Všeobecné napomenutí (Admonitio generalis)*, všeobecný program, který vytyčoval, jakými cestami se má ubírat politický i náboženský život v jeho říši. Cílem bylo z ní učinit místo Božího řádu spravedlnosti, míru a zbožnosti, kde by každý jednotlivec mohl jít cestou spásy.<sup>18</sup>

Nová výstavba probíhala v Cáchách patrně již od konce osmdesátých let. Svě nákladné stavební záměry zde mohl Karel Veliký realizovat díky královskému pokladu, jenž se značně rozrostl především o kořist, kterou jeho vojska pobrala během tažení proti Avarům,<sup>19</sup> vydatné zdroje ale našel i v Lombardii, Bavorsku a zanedbatelný nebyl ani tribut, který mu odváděli Beneventané. Ačkoli Karel v Cáchách zpočátku zdaleka nesídlil trvale, z péče, kterou věnoval výstavbě zdejší rezidence a především palácové kaple, bylo zřejmé, že Cáchy získaly v jeho koncepci vlády zvláštní význam. Od poloviny devadesátých let se stalo pravidlem, že Karel v Cáchách trávil vánoční svátky a zůstával tu až do Velikonoc, poslední čtyři roky své vlády zde zůstával již skoro trvale, jen s nutnými přerušeními, která si vynutila aktuální politická situace.

Inspiraci pro svoji palácovou kapli v Cáchách Karel Veliký našel v Itálii. V roce 787, když se vracel z Říma, vzal s sebou údajně zpěváky, gramatiky a matematiky, kteří mu měli pomoci v jeho úsilí o obnovu věd a náboženství. Na cestě se zastavil v Ravenně, kde poznal byzantskou architekturu. Velkorysé stavby, bohatě ozdobené nejdrahocennějšími materiály, v něm zanechaly silný dojem. Požádal tedy papeže o dovolení odvézt některé mozaiky, mramorová obložení stěn a podlah z někdejšího exarchova paláce a další materiál, který pak použil při stavbě rezidence a především palácové kaple v Cáchách.<sup>20</sup> Další stavební materiál získal v Trevíru, který byl významným městem už za časů antického Říma a stále zde stály některé reprezentativní stavby. Řemeslníci v Cáchách pak nejen používali takto

---

<sup>18/</sup> Podrobně k textu a významu *Všeobecného napomenutí* viz HÄGERMANN, s. 241n.

<sup>19/</sup> Jejich bohatství se rozrostlo zejména díky tributu, který jim už od konce 6. století platila byzantská říše, jeho výše postupně stoupala od 80 000 až na závratných 200 000 zlatých solidů ročně. Do Cách se prý vypravilo patnáct nákladních vozů, které byly naloženy zlatem, stříbrem a drahocennými oděvy a to byla jen část pokladu, další přivezl Pipin, který výpravu vedl. Podíl z pokladu dal Karel králům, velmožům, prelátům i papeži, část také použil na budování své cášské rezidence. *Ibidem*, s. 296 – 299.

<sup>20/</sup> *Vita*, s. 60 - 61.

získané stavební prvky přímo na stavbách, ale zároveň jim sloužily jako vzor, který se ve svých dílnách snažili napodobit. Dařilo se jim to s takovou virtuozitou, že dnes v některých případech jen těžko rozeznáme například původ jednotlivých sloupových hlavic, ale i dalších komponentů.

Přímou inspirací pro neobvyklou architekturu cášské palácové kaple byla patrně císařská bazilika San Vitale v Ravenně, postavená během vlády císaře Justiniána.<sup>21</sup> Osmiboká centrální stavba s ochozem kolem ústřední kaple vznikla podle vzoru kostela sv. Sergia a Baccha v Konstantinopoli. Talent stavebníků a nová panovnická ideologie, kterou nechal Karel Veliký do budovy vepsat, však učinily z cášské kaple mnohem více než jen kopii. Baziliku San Vitale si Karel Veliký nevzal za vzor náhodou, podobnost stavebních forem vytvářela spojení mezi ním, jakožto panovníkem, který se cítil být nástupcem římských imperátorů a usiloval o nastolení nového Božího řádu a císařem Justiniánem, který v historické paměti zaujímal místo sjednotitele a zákonodárce. Ještě před Karlovou císařskou korunovací měla cášská kaple vyjadřovat Karlovy ambice. Římské sochy, sloupy, drahocenné kovodělné práce, skvostné liturgické náčiní, nákladné mozaiky, to vše mělo Karla Velikého pozdvihovat nad ostatní vládce a ukázat, že právě on je dědicem římské imperiální tradice, neboť panuje mnoha národům. V kapli na galerii byl vztýčen trůn, který byl složen z kamenů dovezených ze Svaté země, byl umístěn tak, že vyvolený král, který na něj usednul, hleděl na mozaiku zobrazující Krista jako nebeského krále. Tím bylo vyjádřeno jeho důstojenství i odpovědnost, která na něm jako na Kristově zástupci ležela. Karlovi vyhovoval i oktogonální půdorys, který měl svoji bohatou symboliku – osmý den vstal Kristus z mrtvých (den po šabatě) a číslo osm tak symbolizovalo mimo jiné věčný život, zmrtvýchvstání a čas milosti.<sup>22</sup>

Z Cách se mělo stát centrum Karlových náboženských a státoprávních reforem. Ačkoli až do poloviny devadesátých let nemůže být řeč o tom, že by zde Karlův dvůr sídlil trvale, získala především cášská palácová kaple určité centrální postavení. Královská kaple byla do té doby jakýmsi mobilním úřadem, který se stěhoval spolu s panovnickým dvorem. Jejím úkolem bylo pečovat o ostatkový poklad, starat se o panovnické bohoslužby, ale podílela se také na správních úkolech, především na vydávání písemností.<sup>23</sup> Bohoslužby se přitom odehrávaly v kaplích,

---

<sup>21/</sup> Ke vztahu obou staveb viz GRIMME, Ernst Günther: *Der Dom zu Aachen. Architektur und Ausstattung*. Aachen: Einhard-Verlag, 1994. 386 s. ISBN 3-920284-87-9. S. 18n.

<sup>22/</sup> O trůnu Karla Velikého *Ibidem*, s. 52 - 55. K symbolice oktogonu viz ROYT, Jan, ŠEDINOVÁ, Hana: *Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. Praha: Mladá fronta, 1998. 201 s. ISBN 80-204-0740-5. S. 21 - 22.

<sup>23/</sup> HÄGERMANN, s. 542.

kteří byly součástí jednotlivých rezidencí, které panovník navštěvoval. V Cáchách však byla kaple zřízena jako stálá instituce. Její úzké sepjetí s rezidencí odkazuje na podobná spojení paláce a posvátného, bohoslužebného prostoru, jaké bylo obvyklé v Byzanci.

Podobně, pokud jde o učence, kteří se vždy soustředili kolem Karlova dvora, mluví se někdy v souvislosti s Cáchami o dvorské škole nebo dokonce jakési akademii. Karlovi učení rádci bývali s jeho dvorem spojeni většinou jen volně a zpravidla zde také nezůstávali celý život, ale prostředí dvora po čase opouštěli vybaveni vysokými církevními úřady. Někteří pak zůstávali s panovnickým dvorem i nadále v kontaktu, jako Paulinus z Akvileje, Alkuin nebo Teodulf z Orléansu. V souvislosti s usazením dvora lze, přes všechny tyto námitky, od druhé poloviny devadesátých let, hovořit o jisté institucionalizaci i v této oblasti. Nešlo však o školu ani akademii v pravém slova smyslu, spíše o okruh učenců, kteří zastávali u dvora různé úřady.

Ani v jiných ohledech nezůstávalo pouze u proklamací a ideologických konstrukcí, s tím, jak se pobyty Karla Velikého v Cáchách stávaly stále častější a delší, vznikalo v Cáchách skutečné centrum, kam se sbíhaly nitky domácí i zahraniční politiky a kam směřovala cizí poselstva. Šíře Karlových kontaktů byla do té doby nevídaná, sahala od muslimských vládců na Pyrenejském poloostrově, přes Byzanci a Svatou zemi až k abbásovskému dvoru v Bagdádu a značně posilovala Karlovu prestiž. Po porážce Avarů v roce 796 přišel do Cách jejich vládce Tudun, aby zde přijal křest, o dva roky později Karel v Cáchách přijal poselstvo z Konstantinopole, které k němu vyslala císařovna Irena, snažící se ve svém vratkém domácím postavení zabezpečit alespoň na mezinárodním poli. Koncem roku 799 se zase v Cáchách objevil jistý mnich z Jeruzaléma, který Karlovi tlumočil požehnání jeruzalémského patriarchy a předal mu ostatky ze Svatého hrobu. U cášského dvora oslavil vánoce a poté jej Karel propustil zpět v doprovodu svého dvorního kněze Zachariáše, který měl patriarchovi na oplátku předat dary franského krále. Zároveň mělo poselstvo vedené Zachariášem za úkol navázat kontakt s abbásovským chalífou Hárúnem ar-Rašidem. Další delegace do Cách přicházely z Itálie, Pyrenejského poloostrova, Dánska nebo slovanských zemí.

Cáchy se ale staly také centrem domácí politiky, kde se řešila naléhavá politická i náboženská témata a vycházela odtud reformní nařízení. Kromě říšských shromáždění, jaké se zde uskutečnilo například koncem října 797, kterého se účastnili zástupci šlechty, biskupové a opati ze všech krajů Karlovy říše, aby se seznámili s královským programem nastolení jednotného právního řádu, se v Cáchách řešily i věroučné problémy. Velkou synodu svolal Karel Veliký do Cách v roce 799. Jejím programem bylo především odmítnutí adopcianistické hereze. Karel zaujal místo ochránce víry a synodě osobně předsedal. Vrcholem shromáždění byla disputace

mezi biskupem Felixem, který byl opakovaně odsouzen za svá adopcianistická stanoviska<sup>24</sup> a Karlovým rádcem, vzdělaným teologem a filosofem Alkuinem. Alkuin v debatě samozřejmě zvítězil a Felix byl nucen své bludy odvolat a složit pravověrné vyznání víry.<sup>25</sup>

V Cáchách tedy vznikala nový reprezentativní královský palác s veškerým potřebným zázemím pro konání státních aktů, avšak ještě důležitějším počinem byla výstavba kaple. Péče, která byla věnována její výstavbě a výzdobě, vedla badatele až k domněnce, že Cáchy měly být spíše duchovním středem franské říše než trvalým sídelním městem a politickým centrem.<sup>26</sup> Je možné, že si Karel uvědomoval, že rozlehlý státní celek nebude možné spravovat z jednoho místa a těžiště panovnické moci se bude muset posouvat podle aktuální mocensko-politické situace, přál si však vybudovat nové posvátné centrum, které by leželo v zemi Franků, jako určitou protiváhu k Římu, který byl vzdálený a především spočíval v rukou papežů a italské šlechty. To by odpovídalo i Karlově doktríně, podle které byl franský král a později císař zástupcem Boha na zemi a nebyl nijak podřízen papeži. Jeho postavení pramenilo z toho, že byl vládcem Franků, na něž bylo přeneseno dějinné poslání spásy a Frankové, podobně jako před nimi Řekové v Konstantinopoli, by tedy vybudovali v Cáchách svůj Nový Řím. Řeč pramenů, zdá se, dává takovým úvahám alespoň do jisté míry za pravdu. Jako budoucí Řím (*Roma ventura*) označil Cáchy autor *Paderbornského eposu* a nepřímě také autor *Kroniky z Moissacu* (*Chronicon Moissiacense*), který nazval cášský palác *Lateránem*.<sup>27</sup>

Nový význam toto pojetí Cách dostalo po událostech roku 800. Karel Veliký byl nucen svoji koncepci říše obhájit a usmířit ji se zájmy papeže i tradicí a idejemi starého římského impéria. Papež Lev III. byl rozporuplnou osobností. Nepřátelství části římské šlechty i některých úředníků jeho kurie vedly v dubnu 799 až

---

<sup>24/</sup> Adopcianismus odsoudil už koncil v Toledu v roce 675, sám Felix byl nucen odvolat již roku 792 na synodě v Regensburgu, znovu v letech 794 na koncilu ve Frankfurtu a 798 v Římě. (viz pozn. 13).

<sup>25/</sup> Do své diecéze se Felix tentokrát již nevrátil, byl předán lyonskému biskupovi a zbytek života strávil v klášterním ústraní.

<sup>26/</sup> Za zmínku v této souvislosti stojí, že Einhard ve Vitě sice zmiňuje výstavbu kaple v Cáchách, ale vůbec nezmiňuje výstavbu paláce. O výstavbě paláců naopak mluví v souvislosti s Ingelheimem a Nijmegenem. *Vita*, s. 55.

<sup>27/</sup> „*Nam ibi firmaverat sedem suam, atque ibi fabricavit ecclesiam mirae magnitudinis, cuius portas et cancella fecit aerea, et cum magna diligentia et honore, ut potuit et decebat, in ceteris ornamentis ipsam basilicam composuit. Fecit autem ibi et palatium, quod nominavit Lateranis, et collectis thesauris suis de regnis singulis, in Aquis adduci praecepit. Fecit autem et opera multa et magna in eodem loco.*“ - *Neboť zde (v Cáchách) opevnil své sídlo a zde vystavěl svůj kostel obdivuhodné velikosti, jehož dveře a mříže udělal z bronzu, a vybavil tento kostel ostatními ozdobnými prvky s velkou péčí a důstojností tak jak to dokázal a jak se slušelo. Vystavěl tam také palác, jež pojmenoval Laterán a nařídil, aby do Cách byly svezeny shromážděné poklady z jednotlivých částí říše. Provedl na tom místě také mnohá a veliká díla.* Chronicon Moissiacense. In: Annales et chronica aevi Karolini. Hrg. PERTZ, Georgius, H.: *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum, Tomus I. Hannoverae 1826, s. 303.



k fyzickému útoku na jeho osobu. Ačkoli byl atentát neúspěšný, papežovo další setrvání v Římě nepřicházelo v úvahu. Není jasné, zda se tehdy sám vydal za Alpy pod ochranu franského krále nebo jestli jej k tomu Karel Veliký vyzval, každopádně se mu však u franského dvora dostalo vřelého přijetí. Pro Karla šlo o nanejvýš prestižní záležitost, kdy mohl vystoupit jako ochránce nástupce sv. Petra a tudíž i celé církve. O přijetí papeže a následujících událostech pojednává tzv. *Paderbornský epos*, který o několik let později sepsal patrně Karlův dvorní básník Angilbert.<sup>28</sup> Nadpřirozené pouto mezi Karlem Velikým a papežem je v tomto díle zdůrazněno tím, že Karel se o atentátu na papeže dozvěděl ve snu. Ihned poté vyslal do Říma své posly, skrze které jej vzal pod svou ochranu. Přicházející papež pak nazval Karla Velikého novým Davidem a o Cáchách se v díle hovoří jako o budoucím Římu.<sup>29</sup>

Poté, co papež překročil Alpy a ocitl se na franském území, vyslal Karel Veliký svého syna Pipina, aby jej doprovodil do Paderbornu, kde v tu dobu sídlil Karlův dvůr. Demonstroval tak, že v záležitostech ochrany církve a papežství navazuje na svého otce. Pipin III., kdysi podobně ještě nedospělého Karla postavil v čelo průvodu, který měl doprovodit papeže přicházejícího žádat o ochranu. Mladý Karel jej tehdy doprovázel ze Saint-Maurice d' Agaune do Pipinovy zimní rezidence v Quierzy. Papež zůstal v Paderbornu několik měsíců a při té příležitosti vysvětil zdejší kostel a povýšil jej na katedrálu, po Brémách se tak Paderborn stal dalším saským biskupstvím. Zpět do Říma dorazil papež Lev III. až koncem listopadu, Karel mu poskytl doprovod, který měl zajistit jeho bezpečnost, dokud nebudou spory v Římě vyřešeny. Začátkem srpna v roce 800 Karel svolal do Mohuče říšský sněm, na němž promluvil o násilí, které bylo spácháno na papeži a oznámil, že se za ním vydá do Říma, aby tamějším poměrům vrátil řád.

Události v Římě, jejichž vyvrcholením byla korunovace Karla Velikého císařem, provází mnoho otázek, které budou sotva kdy definitivně zodpovězeny. Nezpochybnitelné se však zdá, že se představy Karla Velikého a papeže Lva III. o budoucím uspořádání západního křesťanského světa značně rozcházejí. Ani jeden z nich neuvažoval o obnově západořímské říše v původním slova smyslu. Oba dva

<sup>28/</sup> Autorství díla však není zcela jednoznačné, je také možné, že jde o rané Einhardovo dílo. BRUNHÖLZL, Franz et alii. *Karolus Magnus et Leo papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799. Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte* 8. Paderborn 1966. 107 s.

<sup>29/</sup> Zároveň však text odráží určitou nejistotu, která vládla v době jeho vzniku, tedy krátce po roce 800, ohledně Karlovy titulatury a ideové koncepce jeho říše. Karel zde dostává epiteta spojovaná s císaři jako Augustus, zbožný, vítěz nebo triumfátor, avšak přímé označení imperátor se zde neobjevilo, což bylo zcela v souladu s tím, že i v dokumentech, které Karel vydával se tomuto titulu ještě nějakou dobu po své císařské korunovaci vyhýbal. Mluví-li se tedy za těchto okolností o Cáchách jako novém nebo budoucím Římu, je v tom třeba vidět spíše Karlovu snahu vybudovat nové centrum své říše, než stavět Cáchy na místo Říma, do pozice nového středobodu původního římského impéria. HÄGERMANN, Dieter: *Karel Veliký - vládce Západu*. Praha: Prostor. Obzor; sv. 40. 2002. Vyd. 1. 619 s. ISBN 80-7260-071-0. S. 327n.



si ovšem hodlali nárokovat nejpřednější postavení a oba disponovali dostatečně pádnými argumenty, o které se přitom mohli opřít.

Zatímco Karel Veliký se cítil být hlavou Západu s poukazem na rozlohu jeho říše, počet národů, kterým vládl a jako ochránce víry, papež argumentoval pověřením, kterého se dostalo od samotného Krista sv. Petrovi a jeho následovníkům. Ideologii nadřazenosti duchovní moci nad mocí světskou rozpracovávali samozřejmě i předchůdci Lva III. Její základy položil již papež Lev Veliký (440 - 461). Papežství, které se vymanilo z moci byzantských císařů, bylo však doposud mocensky příliš slabé a ke svému přežití potřebovalo pomoc franských králů, proto byly tyto myšlenky prosazovány s určitou zdrženlivostí. Nicméně snad již za pontifikátu Štěpána II. (752 - 757) vznikla první verze tzv. *Konstantínovy donace*. Podle tohoto falza měl být papež skutečným držitelem nejen duchovní, ale i světské moci na Západě.<sup>30</sup> Píše se zde, že císař Konstantin, z úcty k jeho úřadu, předal papeži Silvestrovi I. vládu v západní části své říše, předtím než přesídlil na východ do Konstantinopole. Papeži udělil právo používat císařské insignie: císařský purpurový plášť, diadém, phrygium (špičatý čepce), jablko a symbol orla. Papež se tak stal svým postavením podobným císaři (*imperatorii similis*), jeho autorita však byla ještě vyšší, neboť byl z Kristova pověření i nejvyšší duchovní osobou. Papež se tak teoreticky stával nejvyšší světskou i duchovní autoritou na Západě a na něm mělo záviset, komu svěří vykonávání světské moci.

Lev III. byl sice závislý na pomoci Karla Velikého, své nároky však hodlal demonstrovat všemi dostupnými způsoby a zdá se, že posloužit mu k tomu měla i korunovace Karla Velikého císařem. Karel dorazil do Říma koncem listopadu roku 800, nejprve bylo nutné uklidnit zdejší poměry a navrátit papeži Lvovi III. jeho autoritu. 23. prosince přednesl papež u hrobu sv. Petra prohlášení, v němž odmítl obvinění proti němu vznesená.<sup>31</sup> Den na to došlo k události, která nutně musela na všechny silně zapůsobit a významně pozdvihnout Karlovu prestiž. V Římě se objevil Karlův dvorní kněz Zachariáš, kterého před rokem Karel vyslal v čele poselstva na východ, doprovázeli jej dva mniši z kláštera sv. Sáby na Olivetské hoře, kteří Karlovi přinášeli ostatky, symbolické klíče od Božího hrobu a prapor města Jeruzaléma. V předvečer narození Páně tak mohl Karel nejen ukázat šíři svých kontaktů, ale především vystupovat jako ochránce nejsvětějších míst křesťanství.

Na Boží hod vánoční, během velké mše v chrámu sv. Petra, byl franský král Karel Veliký papežem korunován na císaře. Výpovědi pramenů o této události se

---

<sup>30/</sup> Viz Heslo Konstantinische Schenkung. In: *Lexikon des Mittelalters*. Band V. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003. 2218 s. ISBN 3-423-59057-2. S. 1385 - 1387. (dále jen LexMA). Text donace je dostupný v mnoha edicích, on-line např. na: <http://www.thelatinlibrary.com/donation.html>.

<sup>31/</sup> HÄGERMANN, s. 349.

rozcházejí. Podle Einharda byl Karel dokonce korunovací zaskočený a nový titul rozhodně odmítal.<sup>32</sup> Je samozřejmě nepravděpodobné, že by o korunovaci dopředu nevěděl, zmatenost výpovědí spíše odráží skutečnost, že Karlovi příliš nevyhovovala forma obřadu a pojetí císařské hodnosti, jak ji prezentoval papež Lev III.. Ten mu sice prokázal úctu tím, že před ním padl na zem, což byl způsob, jak jeho předchůdci projevovali úctu byzantským císařům, avšak z Karlova hlediska bylo problematické, že papež měl při korunovaci rozhodující úlohu. Dalo se totiž předpokládat, že toho využije při prosazování primátu své moci. Po korunovaci přijali nového císaře aklamací i obyvatelé Říma, také to nepřinášelo Karlovi žádnou radost, protože se cítil být především králem Franků, kteří během obřadů nikde nebyli zmíněni. Navíc bylo potřeba brát v potaz i vztahy s Byzancí, kde se ozývaly hlasy, že se papež ocitl pod nadvládou Franků, jejichž král si přivlastnil titul, patřící pouze východním císařům.

Ani papež, ani nový císař neusilovali o obnovu římského impéria v jeho původní podobě, oba dobře věděli, že něco takového už ve stávajících poměrech není možné a hledali především svůj vlastní prospěch. Papeži vyhovovalo, že král Franků spolu s císařskou korunou převzal i odpovědnost za ochranu Říma a papežského stolce, přičemž v samotném Římě mohl papež díky *Konstantinově donaci*, která zde císaři zakazovala delší pobyt, vystupovat zcela suverénně. Karel Veliký hledal cesty, jak se s novou hodností vypořádat obtížněji, o Řím se opírat nemohl, ani nechtěl, dobře si uvědomoval, že centrum jeho říše leží za Alpami. Jak ukazují listiny vydané císařskou kanceláří, titulu *imperator Romanorum* se v prvních letech po korunovaci vyhýbal, vystupoval především jako *augustus* nebo pouze jako *imperator*. Teprve postupně nacházel způsoby, jak svou hodnost uplatnit. Císařská titulatura především podporovala myšlenku *translatio imperii*, podle níž vládce Franků zaujímal důležité místo v dějinách spásy. Jeho nové imperium přenesené z Římanů na Franky mělo být již plně křesťanské (*imperium christianorum*) a jeho posláním bylo otevřít lidstvu cestu ke spáse. Zdůrazňování *translatio* bylo nutné pro objasnění zdůraznění skutečnosti, že Karlův císařský titul neznamenal, že by jeho nositel byl jen císařem Římanů, mělo tím být naopak podtrženo, že je vládcem celého Západu. Mezi úkoly nového císaře samozřejmě patřila i ochrana hrobu sv. Petra, tím se však jeho posláním zdaleka nevyčerpávalo. Karel Veliký měl být z Božího pověření novým králem Davidem a císařem Konstantinem. Řím už neměl být středem jeho říše a Římané neměli být jeho lidem, nový císař vládl mnoha národům, mezi nimiž měli výsadní postavení Frankové a novým středem jeho říše se měly stát Cáchy.

---

<sup>32/</sup> *Vita*, s. 62.

Význam Cách v následujících letech skutečně ještě vzrostl díky stále častějším císařovým pobytům i několika významným událostem. Na podzim roku 802 byl do Cách přiveden slon, kterého císaři poslal jako dar chalífa Hárún ar-Rašíd až z dalekého Bagdádu.<sup>33</sup> Nešlo jen o pouhou kuriozitu, ale o doklad rozsahu kontaktů císařského dvora. Poselstva přijímaná nebo naopak vysílaná Karlem Velikým pokrývala prakticky celý tehdy známý svět, což mělo velký význam pro obraz panovníka, jehož nároky musely být už z podstaty věci univerzalistické. Pokračovat v kontaktech s abbásovským chalífou bylo úkolem nového poselstva vyslaného do Bagdádu, to mělo tlumočit císařovo poděkování za darovaného slona, předat další dary a zmínit se o nebezpečích, která číhají na křesťanské poutníky do Jeruzaléma. Ze svého titulu se Karel Veliký snažil vystupovat jako ochránce křesťanů, ať už se nacházeli kdekoli,<sup>34</sup> ale péče o místa spojená s pozemským životem Krista měla pro něho zcela zvláštní význam a byla také otázkou prestiže ve vztazích s byzantským císařem. Chalífa Harún ar-Rašíd Karlovým požadavkům vyhověl a Jeruzalém formálně podřídil jeho moci.<sup>35</sup> Šlo samozřejmě jen o symbolické gesto, pro jeruzalémské křesťany a poutníky však nebylo bez významu a vedlo též k nárůstu počtu franských duchovních ve Svaté zemi. Císař si byl symbolického významu Jeruzaléma a dalších míst ve Svaté zemi dobře vědom a v péči o ně pokračoval i nadále. Podporoval zdejší kláštery darováním knih a v kapitulářích, které vznikly kolem roku 810 opakovaně vyzýval věřící, aby zasílali dary, z nichž měly být obnovovány zdejší kostely.

Vánoce roku 804 trávil s císařem v Cáchách i papež, který se v Římě opět dostal do potíží. Podle pozdější tradice měl dokonce vysvětit cášskou palácovou kapli zasvěcenou Panně Marii, toto tvrzení se však ve světle pramenů jeví jako neudržitelné. V souvislosti s tímto papežovým pobytem je spíše pozoruhodný tón, v němž se o nesou zprávy letopisců o něm. Podle nich Karel papeže odeslal zpět do Říma nebo mu dokonce udělil povolení k návratu, zatímco sám v Cáchách zůstal a oslavil zde ještě Velikonoce.<sup>36</sup> Několika slovy je tak letopisci jasně řečeno, kdo byl za Alpami skutečným pánem.

Na podzim roku 809 se Cáchy opět staly místem, kde se jednalo o teologických problémech nejvyššího významu. Do popředí debat mezi křesťanským Východem a Západem se opět dostal dodatek přidávaný na západě do vyznání víry,

---

<sup>33/</sup> *Vita*, s. 54.

<sup>34/</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>35/</sup> *Ibidem*, s. 54.

<sup>36/</sup> Ve stejném duchu hovoří Einhardovy, Fuldské i Menší Iorschské anály. Viz *Annales Laurissenses Minores*, Einhardi *Annales*, Fuldensis *Annales*. In: PERTZ, s. 120, 192, 353.

kterým se říkalo, že Duch svatý vychází z Otce a Syna; *filioque*.<sup>37</sup> Ustálení textu vyznání předcházely dlouhé debaty týkající se zejména osoby Krista, jeho podstaty a přirozeností, závazný text vyznání nakonec vzešel z druhého ekumenického koncilu v Konstantinopoli (r. 381). Další koncily v Efezu (r. 431) a Chalcedonu (r. 451) jej potvrdily a zakázaly na něm cokoli měnit. V tomto vyznání se jasně říkalo, že Duch svatý vychází z Otce. Na Západě se však koncem 6. století začalo rozmáhat přidávání *filioque* do tohoto závazného znění.<sup>38</sup> Pro západní církve dodatek *filioque* představoval účinný nástroj v boji proti adopcionismu, neboť jím vlastně nebylo připuštěno omezení Kristova božství. Západní teologové proto *filioque* hájili. Pojednání na jeho obhajobu sepsal i císařův rádce Alkuin. Také v Římě se o používání *filioque* samozřejmě vědělo a papežská kurie tomu nijak nebránila, ačkoli oficiálně se římská církev držela vyznání víry v podobě, jak jej schválily ekumenické koncily. Spor zažehly hádky mezi franskými a východními kněžími v Jeruzalémě. Obě strany přitom poukazovaly, že se *filioque* používá i během mší v císařské cášské kapli. Franští zastánci této inovace se na tuto praxi odvolávali jako na normativní, zatímco východní kněží v tom viděli nepřípustné zasahování do závazného textu vyznání, o to horší, že k němu dochází přímo na císařském dvoře.<sup>39</sup> Papež Lev III., kterého franští kněží žádali o stanovisko, si nechtěl znepřátelit ani jednu stranu a vyslovoval se vyhýbavě, sporu se tedy ujal císař Karel. V pozdním podzimu roku 809 svolal do Cách koncil, který měl řešit otázku používání *filioque* a kromě toho i řadu dalších témat, týkajících se stavu církve na území Karlovy říše. Pro nedostatek času před blížící se zimou se však na většinu dalších témat nedostalo.

Teologové, jako Arn ze Salzburgu nebo Theodulf z Orléansu, shromáždili rozsáhlou argumentaci na obranu používání *filioque* a výsledkem setkání byl dekret o vycházení Ducha svatého z Otce a Syna. Bylo vypraveno reprezentativní poselstvo do Říma, aby tyto závěry předložilo papeži ke konečnému posouzení. Papež Lev III. sice neměl proti stanovisku franských teologů vážné námitky, ale žádné rozhodné prohlášení vydat nechtěl vyloučuje se, že vše, co je součástí víry nemusí také nutně být součástí textu. Spor tak zůstal nedořešen a nakonec se *filioque* stalo jednou z hlavních záminek definitivního rozkolu mezi západním a východním

<sup>37/</sup> Zdaleka nešlo o nové téma, otázku *filioque* řešila už franská synoda roku 767, které předsedal král Pipin a které se kromě domácích biskupů účastnili i vyslanci z Byzance. Viz heslo *Filioque* In: *LThK. Dritter Band*. Freiburg im Breisgau, 1995. 1406 s. ISBN 3-451-22003-2. S. 1279 - 1281, 1279 - 1281.

<sup>38/</sup> Přidání *filioque* bylo schváleno na místním koncilu v Toledu roku 589, obsahuje jej i vyznání sv. Athanasia z konce 6. století, což ukazuje, že v té době jeho používání proniklo i do galské církve, jen o něm comálo později se s ním setkáváme i v anglosaských textech.

<sup>39/</sup> Tento spor tak nepřímou upomíná i na další důležitý význam Cách a zdejší palácové kaple a sice, že byla duchovním centrem, odkud se šířily reformy a liturgické inovace, z nichž některé měly své kořeny již v období pozdní merovejské říše. MCKITTERICK, s. 342.

křesťanstvím. Závazně však bylo přidáno do římského vyznání víry až na nátlak císaře Jindřicha II. v roce 1014.

Přes všechny spory se Cáchy také nakonec staly svědkem uzavření míru mezi Východem a Západem a uznání Karla Velikého císařem Západu. Jednání s poselstvem, které do Cách poslal koncem roku 810 byzantský císař Nikéforos I., sice ještě nevedla k dohodě, té však bylo dosaženo jen o několik měsíců později. V červenci 811 zahynul Nikéforos I. v boji s Bulhary a císařství přešlo na jeho švagra Michaela, který byl smíru velmi nakloněn. Počátkem roku 812 jeho poslové v Cáchách podepsali mírové smlouvy a Karel Veliký byl uznán jako rovný bratr byzantského císaře.<sup>40</sup>

Politicky se v tuto chvíli Karel Veliký ocitl na vrcholu, ovšem fyzických sil již stárnoucímu císaři ubývalo. Svou rezidenci v Cáchách nyní už opouštěl jen zřídka. Duševní schopnosti jej však neopouštěly a věnoval se budoucímu zajištění své říše. Koncem jara roku 811 zveřejnil svou závěť, ve které věnoval mnoho pozornosti církvi a cášské císařské kapli,<sup>41</sup> podstatnější však byl způsob, jakým se rozhodl zajistit nástupnictví. Byl si dobře vědom světovládných nároků papežství, a proto se snažil ukotvit vládu v říši a císařské důstojenství v jiných základech. Na září roku 813 svolal Karel do Cách další z říšských shromáždění. Jako obvykle se zde jednalo o záležitostech církve a správy říše. Kromě této víceméně běžné agendy, při této příležitosti ale došlo i k zásadnější události, sice korunovaci Karlova syna Ludvíka spolucísařem. Karlův politický testament z roku 806 známý jako *Divisio regnorum* stanovil, že se po císařově smrti má jeho říše rozdělit mezi jeho tři syny: Karla, Pipina a Ludvíka,<sup>42</sup> kteří budou dále vládnout nad svými územími jako králové. Dohromady měla jejich tři království tvořit vyšší jednotu, zřejmě po vzoru Svaté trojice, společně byli také zavázáni k ochraně církve. K tomuto uspořádání však nedošlo, protože synové Karel a Pipin zemřeli dříve než jejich otec. Jediným dědicem se tedy měl stát Ludvík, kterého už dříve Karel učinil králem Akvitánie.

Přesný průběh Ludvíkovy korunovace neznáme, výpovědi pramenů se v různých detailech rozcházejí, jisté však je, že se při ní Karel Veliký rozhodl naplno artikulovat svou ideu impéria odděleného od Říma. Korunovace se odehrála v Cáchách a obešla se bez papeže i římského lidu, který by císaře aklamací přijímal. K předání své autority nepotřeboval císař nikoho dalšího, neboť sám byl ke svému důstojenství vyzdvižen Bohem a na zemi byl jeho svrchovaným zástupcem. Místo

---

<sup>40/</sup> *Dějiny Byzance*, s. 128.

<sup>41/</sup> *Vita*, s. 65 - 67.

<sup>42/</sup> Ludvíkovi, který byl králem v Akvitánii, mělo navíc připadnout Gaskoňsko. Pipin, který kraloval v Itálii, měl své panství rozšířit o většinu Bavorska a Karel měl získat zbytek, tj. Francii, Austrasii, Neustrii, Sasko, Frísko, Durynsko, větší část Alemannie, Burgundsko a severní část Bavorska. MCKITTERICK, s. 96 - 103.

římského lidu s korunovací vyslovili souhlas duchovní i světští magnáti říše. Podle Ludvíkova životopisce Thegana Trevírského obřad proběhl na horním ochozu cášské kaple.<sup>43</sup> Karel nejprve položil korunu na oltář zasvěcený samotnému Kristu, poté pronesl ke svému synovi napomenutí a vybídl jej, aby si sám nasadil korunu na hlavu, podle Einharda mu ji nasadil sám.<sup>44</sup> Ludvíkovou korunovací se Karel Veliký rozhodně své moci nevzdával, jeho syn se stal spolucísařem, což byla instituce používaná v Byzanci. Byla tak zajištěna kontinuita vlády, ale stávající císař se až do své smrti o vládu nedělil.<sup>45</sup>

Karel Veliký zemřel v Cáchách 28. ledna roku 814, Einhard uvádí, že mu bylo 72 let.<sup>46</sup> Jeho pohřeb byl překvapivě rychlý a prostý, ještě v den úmrtí byl bez velkých obřadů pohřben v cášské palácové kapli.<sup>47</sup> Přesné místo hrobu Karla Velikého není známé, Einhard pouze zaznamenal, že nad jeho hrobem byl vztyčen pozlacený oblouk s císařovým obrazem, opatřený nápisem podle antického vzoru:

**V TOMTO HROBĚ ODPOČÍVÁ TĚLO KARLA, VELIKÉHO A PRAVOVĚRNÉHO  
CÍSAŘE, JENŽ ROZŠÍŘIL KRÁLOVSTVÍ FRANKŮ A 47 LET ŠŤASTNĚ VLÁDL.  
ZEMŘEL VE VĚKU 70 LET LÉTA PÁNĚ 814 V 7 INDIKCI PÁTÝ DEN PŘED  
ÚNOROVÝMI KALENDAMI.<sup>48</sup>**

---

<sup>43/</sup> Theganus. *Gesta Hludowici imperatoris*. Hrsg. TREMP, Ernst: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi LXIV*. Hannover, 1995. ISBN 3-7752-5352-1. S. 181 - 185.

<sup>44/</sup> *Vita*, s. 63. Obřad prozrazuje byzantskou inspiraci, v Konstantinopoli také korunovaci prováděl sám císař a patriarcha mu pouze asistoval.

<sup>45/</sup> Thegan také ve svém popisu zdůrazňuje, že Karel Ludvíkovi nepředal svoji korunu, kterou měl naopak během korunovačního aktu na hlavě, ale předal svému synovi korunu jinou, která byla stejná. TREMP, Ernst: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi LXIV*. Hannover, 1995. ISBN 3-7752-5352-1. S. 183 - 185.

<sup>46/</sup> Moderní badatelé se domnívají, že byl spíše o něco mladší. Viz HÄGERMANN, s. 518. Einhard také hned v zápětí cituje nápis nad Karlovým hrobem, na němž stálo, že mu bylo pouze 70 let. Skutečné stáří nebylo příliš podstatné, spíše bylo důležité ukázat, že se císař těšil Boží přízni a dožil se úctyhodného věku.

<sup>47/</sup> Einhard odhaluje určitou nejistotu ohledně toho, kde by měl být zesnulý císař pochován a uvádí, že se císař o místě svého posledního odpočinku nevyjádřil, avšak na otázku po vhodném místě pohřbu si sám odpovídá, že jiné místo než cášská kaple, kterou Karel sám vybudoval, nepřichází v úvahu. Ve skutečnosti existuje jedna listina, v níž Karel uvedl, že by si přál být pohřben vedle svých rodičů v Saint-Denis, jde však o dokument z počátku jeho vlády, kdy ještě Cáchy neměly zdaleka své pozdější postavení. Je pochopitelné, že cášská palácová kaple připadala Karlovým blízkým jako vhodné místo pro jeho pohřeb. Rychlost a strohost jeho uložení do hrobu však zůstávají zarážející a těžko je lze vysvětlit pouze absencí císařského pohřebního rituálu.

<sup>48/</sup> *Vita*, s. 64. Jako pravděpodobné se jeví, že Karel Veliký mohl být pohřben v atriu kostela, které se nacházelo pod západním traktem současně budovy, pro tuto možnost mluví to, že podobně byli pohřbeni i jeho rodiče v Saint-Denis, navíc víme, že v atriu se nacházela jakási pozlacená arkáda, což mohl být onen oblouk, o kterém psal Einhard. Později, v čase nebezpečí ze strany Normanů byla tato arkáda odstraněna. Mohlo to být kvůli její ceně, ale také proto, aby neupozorňovala na císařův hrob a předešlo se tak jeho znesvěcení. Takové obavy by nebyly bezdůvodné, neboť roku 882 Normané Cáchy skutečně dobyli a vyplenili. Pouze za součást Karlovské mytologie lze naproti tomu považovat různé zprávy o tom, že byl Karel Veliký pohřben sedíce ve zlatých křeslech na trůně

Svou smrtí ovšem Karel Veliký rozhodně nezmizel ze scény. Započal jeho druhý život. Stal se mýtem, vzorem spravedlivého a silného panovníka sjednotitele. Jeho odkazu se dovolávali jak francouzští králové, tak panovníci Svaté říše římské. S Karlovou památkou přetrvával i význam Cách. Brzy sice ztratily své postavení politického centra říše, ale zachovaly si postavení jejího ideologického a náboženského středobodu. Během následujících staletí zde bylo korunováno celkem třicet římských králů, mezi nimiž nechyběli ani tři nositelé české královské koruny.

Nástupce Karla Velikého Ludvík, řečený Pobožný, byl rozhodnutý navázat na dílo svého otce, včetně toho, že se Cáchy měly stát jeho sídelním městem. Jak ukazuje jeho přízvisko, nesdílel však otcův životní styl. Na počátku své vlády se setkal s odporem a Cáchy musel získat silou. Poté, co město dobyl a usadil se v císařském paláci, provedl zde rozsáhlou čistku. U svého dvora nemínil trpět nic, co by odporovalo přísným křesťanským mravům, které vyznával. To se týkalo především konkubín jeho otce, ale také jeho sester a neteří (dcer italského krále Pipina).<sup>49</sup> Během Ludvíkovy vlády zůstaly Cáchy ještě skutečným hlavním městem říše, jako tomu bylo v posledních letech panování jeho otce. Ludvík cestoval jen minimálně a v Cáchách vyřizoval naprostou většinu svých záležitostí, nadále zde pokračovala i výstavba. Karlova politická konstrukce říše se však začala v rukou jeho syna brzy rozpadat. Už roku 816 udělil v Remeši papež Štěpán IV. Ludvíkovi císařské pomazání. Nestalo se tak sice v Římě, ale na posvátném místě franských králů, nicméně idea císařství nezávislého na autoritě papeže se tím rozplynula. Nadále už bude císaře korunovat pouze papež ve svém věčném městě. Územní jednotě říše jen krátce nato zasadily smrtelnou ránu spory mezi Ludvíkovými syny. Podobně jako jeho otec i Ludvík vypracoval pro své dědice nástupnický řád. Jeho *Ordinatio imperii* z roku 817 stanovovalo, že císařem se po Ludvíkovi stane jeho nejstarší syn Lothar, další synové Pipin, Ludvík a synovec Bernard měli být králi v Akvitánii, Bavorsku a v Itálii. Když však Ludvík chtěl následně udělit území i později narozenému Karlovi, postavili se jeho synové Lothar, Ludvík a Pipin proti. Neshody zašly tak daleko, že svého otce dokonce roku 833 přinutili abdikovat. Konečného smíru už se nepodařilo dosáhnout a nástupce Karla Velikého Ludvík

---

v plné císařské nádheře. Tento motiv najdeme např. v kronice Dětmara z Merseburgu. Dětmar si jej však nevymyslel, ale sám čerpal ze starších zdrojů. V našem prostředí existuje podobná tradice, podle které byli vsedě, ve zlatých křeslech pohřbíváni členové mocného rodu Rožmberků. Je jasné, že tato topoi nemají nic společného s historickou skutečností, ale jejich smyslem je podtrhnout moc a slávu dotýčných osob. Edice kroniky viz Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon. Hrsg. HOLTZMANN, Robert: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum, Nova series tomus IX.*, Berlin 1935, s. 185. České vydání DĚTMAR Z MERSEBURKU. *Kronika*. Překl. NEŠKUDLA, Bořek. Vyd. I. Praha: Argo, 2008, 342 s. Memoria medii aevi; sv. 4. ISBN 978-80-257-0088-4. S. 117. *Vita*, s. 56 - 57.

<sup>49/</sup> Einhard zmiňuje Karlovy konkubíny a otevřeně píše, že také s mravností Karlových dcer nebylo vše v pořádku, Karel se ale prý tvářil, jako kdyby o ničem takovém neslyšel. *Vita*, s. 56 - 57.



Pobožný nakonec zemřel během tažení proti vlastnímu synovi stejného jména. Obnova jednoty se nezdařila ani Ludvíkovu nejstaršímu synovi Lotharovi, vleklé spory mezi bratry ukončilo až uzavření tzv. *Verdunské smlouvy* roku 843. Smlouva rozdělovala říši na tři přibližně stejně velké pásy. Karel II., řečený Holý, obdržel západní část, která přibližně odpovídala území dnešní Francie, Lothar I. střední část, což byla především oblast mezi Rhônou a Rýnem a italská území, konečně Ludvík II., řečený Němec, si podržel Bavorsko a další území na východ od Rýna. Tito tři králové si měli být formálně rovni, Lothar sice měl císařský titul a na jeho podílu ležely Cáchy i Řím, ale to mu dodávalo nanejvýš na formální vážnosti.

Poté, co Lothar I. v roce 855 zemřel, si zbylí dva bratři postupně rozdělili jeho území. Původní říše Karla Velikého se tak rozštěpila na východ a západ a obě části se postupně vydaly svojí cestou. Zatímco Západofranská říše se stala základem pro vznik francouzského státu, Východofranská říše dala vzniknout Německu. Ani toto rozdělení však nemělo přinést stabilitu. Oba velké celky se dále tříštily kvůli dědičným nárokům i rostoucímu sebevědomí a moci šlechty. Navíc byl západ tísněn nájezdy Normanů a Saracénů, zatímco z východu zase útočili Maďaři. Císařská koruna ozdobila sice řadu hlav, ale sláva a moc dynastie Karlovců nezadržitelně uvadala. Poslední císař z tohoto rodu Berengar I. Furlanský zemřel roku 924, říše Karla Velikého, která na mapách neexistovala už dávno, tak zanikla i formálně. Během období úpadku císařské moci se jednoznačně prosadila úloha papežství. Císař byl jen nejpřednějším z vladařů a pro svou hodnost se musel dostavit do Říma, kde jej u hrobu sv. Petra korunoval a pomazal papež. Papežství a Řím byly tedy zdroji jeho důstojnosti a moci. Karel Veliký a s ním spojené sny o jednotě a nezávislosti říše však neupadly zcela v zapomnění a spolu s oživenou Karlovskou tradicí měly dojít nové slávy i Cáchy.

Neúspěšné tažení proti Maďarům se roku 911 stalo osudné pro posledního Karlovce na východofranském trůně Ludvíka IV., řečeného Dítě. Jeho smrt znamenala zároveň konec východní větve rodu. Přijmutím Karla III. Prostého (Simplex), který si východofranský trůn nárokoval z titulu vládce Západofranské říše, se sice otevírala možnost nového sjednocení obou polovin někdejšího impéria, avšak východofranským velmožům šlo více o osud jejich země, vystavené maďarskému nebezpečí, než o dodržení dynastického principu. Ani nová volba, k níž se východofranská šlechta uchýlila, však zprvu nepřinesla nic dobrého. Zvolený Konrád, z franského rodu Konradovců, nedokázal prosadit svoji autoritu a v boji s protikrálem Arnulfem Bavorským nakonec našel smrt. Než zemřel, pověřil však svého bratra Eberharda, aby královské insignie předal Jindřichovi, zvanému Ptáčník, z rodu



saských Luidolfoců.<sup>50</sup> Vstupem mocného saského rodu na scénu velkých dějin se otevřela možnost k restauraci císařství i starých karolinských tradic. Historickou ironií dějin bylo, že Jindřichova manželka byla potomkem Widukinda, který kdysi vedl Sasy v bojích proti Karlu Velikému.

Jindřich měl smysl pro realitu a diplomatický cit, odmítl královské pomazání a mezi ostatními knížaty vystupoval pouze jako *primus inter pares*, aby je zbytečně nepopuzoval. Dosáhl smíru s Arnulfem Bavorským i Karlem Prostáčkem, porazil Maďary a zavázal si Čechy. Pro budoucnost jeho říše bylo zásadní, že dokázal využít rozkladu panovnické moci na západě a podrobil své autoritě Lotrinsko. Nešlo jen o to, že to bylo bohaté území, ale součástí Jindřichova státu se díky tomu znovu staly i Cáchy s hrobem Karla Velikého.<sup>51</sup> Nemoc nakonec Jindřicha přemohla dříve, než stihl uskutečnit výpravu do Říma za císařskou korunovací. Umírající Jindřich doporučil za svého nástupce syna Otu, ten měl vstoupit do dějin jako zakladatel nové Římské říše.

Ota I. se hlásil ke karolinským tradicím a mýtus spojený s Karlem Velikým byl rozhodnut využít ve svůj prospěch. Korunovat se nechal v Cáchách. Nejprve v atriu před palácovou kaplí přijímal holdy jednotlivých národů, které byly součástí jeho říše,<sup>52</sup> poté se odebral do samotné kaple, kde jej aklamací přijal shromážděný lid a arcibiskup mohučský, za asistence arcibiskupa kolínského, jej pomazal a korunoval. Po Otově dosednutí na kamenný trůn Karla Velikého následovala hostina, při níž jednotlivá říšská knížata zastávala úřady královského komorníka, číšníka, maršálka a stolovníka. Podobným způsobem ceremoniál korunovace římského krále probíhal až do zániku Svaté říše římské v roce 1806.<sup>53</sup>

Ota I. měl větší ambice než jeho otec, jako panovník chtěl být skutečným následovníkem Karla Velikého. Podobně jako on se i Ota vydal do Říma, kde chtěl

<sup>50/</sup> ENGEL, Evamaria, HOLTZ, Eberhard (ed.): *Deutsche Könige und Kaiser des Mittelalters*. 1. Aufl. Leipzig: Urania-Verlag, c1988. 419 s. ISBN 3-332-00195-7. S. 24.

<sup>51/</sup> Z hlediska říšské panovnické ideologie bylo rovněž důležité, že spřátelený burgundský král Rudolf II. daroval Jindřichovi tzv. svaté kopí. Podle legend šlo o kopí, kterým římský voják Longinus probodl Kristův bok, podle jiných tradic šlo o kopí sv. Mořice, velitele Thébské legie. Každopádně toto kopí získalo důležité místo v souboru tzv. říšských svátostí, od jejichž držení odvozovali římsí králové svoji legitimitu. Význam kopí ukazuje, že bylo nazýváno *Das Reich (Rike, Riche)*, na doklad toho, že s jeho držením přebírá panovník i vládu. Více o kopí viz heslo *Heilige Lanze* in: *LexMA IV*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2003. 2218 s. ISBN 3-423-59057-2. S. 2020 - 2021.

<sup>52/</sup> První před něho předstoupili zástupci Franků a Sasů, neboť tyto národy byly nositeli královské legitimacy, dále mu holdovali Bavoři, Švábové a Lotrinčané. RAPP, Francis. *Svatá říše římská národa německého: od Oty Velikého po Karla V*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2007. 316 s. Historická paměť. Velká řada; sv. 13. ISBN 978-80-7185-726-6. S. 42.

<sup>53/</sup> Ota vědomě zakládal novou tradici, která měla být závazná pro jeho nástupce, svědčí o tom i to, že popis podoby a posloupnosti korunovačních obřadů nechal včlenit do tzv. *Římsko-germánského pontifikálu*, který vznikl kolem roku 960 v Mohuči.

dosáhnout císařského pomazání. Stejně jako kdysi Karel Veliký se nechal nejprve v Pavii korunovat králem Langobardů, avšak Řím mu poté zůstal uzavřen. Ota však měl dost prozíravosti a nenechal se ve vzdálené zemi zatáhnout do konfliktů. Titul lombardského krále přenechal Berengarovi Ivrejskému, který se stal jeho vazalem a sám se vrátil za Alpy, kde potřeboval pracovat na upevnění svého postavení. Dokázal zkrotit ambice šlechty, porazil Maďary i slovanské Obodrity a podporoval misie na jejich území. Začal také budovat systém tzv. říšské církve (*Reichskirche*),<sup>54</sup> který podtrhoval sakrální podstatu jeho vlády.

Berengar si zatím v Itálii počínal více než suverénně a obsazoval i papežská území. Nový papež Jan XII., nástupce Agapeta II., který před několika lety odmítal Otu přijmout, nyní jej požádal o pomoc, za kterou nabízel císařskou korunu. Otovi se tak nabízela nejen hodnost, o kterou usiloval, ale navíc mohl vystupovat po vzoru Karla Velikého jako ochránce církve a papežství. Byl si však vědom, že se jedná o riskantní podnik a nehodlal ponechat nic náhodě. Přípravám věnoval dlouhé měsíce, určil regenty, kteří měli vládnout říši v době jeho nepřítomnosti a svého syna Otu nechal zvolit králem. Koncem roku 961 Ota I. konečně překročil Alpy. Během svého rychlého tažení sesadil Berengara, znovu se ujal funkce lombardského krále, zavázal se papeži navrátit všechna neprávem obsazená území a 2. února 962 byl papežem Agapetem II. korunován ve svatopetrském chrámu císařem. Římská říše se tak po téměř čtyřiceti letech dožila svého znovuzrození.

Ačkoli převzal císařskou hodnost z rukou papeže v Římě a nenavázal tedy na myšlenku cášského císařství Karla Velikého, hodlal vůči církvi a papežství vystupovat nezávisle. Podobně jako Karel Veliký i Ota I. chápal sám sebe jako Božího náměstka, jehož posláním na zemi má posvátný charakter. Papeži sice udělil rozsáhlá privilegia, jako kdysi Pipin III. a Karel Veliký, ovšem vyžadoval, aby mu byl každý nový papež zavázán složením přísahy. Fakticky tak chtěl kontrolovat papežskou volbu. Když se mu Jan XII. vzepřel, reagoval se vší tvrdostí a sesadil jej. Jinak si byl ale Ota I. vědom, že těžiště jeho moci leží za Alpami, proto ke svému titulu *imperator Romanorum* připojoval dovětek *et Francorum*, ale ještě spíše používal pouze neutrálnější titul *imperator Augustus*. Po své smrti v roce 973 byl Ota I., který si také vysloužil přízvisko Veliký, pohřben v magdeburské katedrále, kterou s velkou péčí za svého života budoval. Nespočinul tedy v Cáchách vedle Karla Velikého, ale před tradicí dal přednost místu, k němuž měl zřejmě vřelý osobní vztah. Ota I. vzkřísil říšskou myšlenku a přivedl ji k nové slávě. Především díky němu mohla říše v polovině 11. století dosáhnout jednoho z vrcholů své moci.

---

<sup>54/</sup> Místo, aby preláty jmenovala na svých územích jednotlivá knížata, přisvojil si toto právo pro sebe, čímž získával loajální vysoce postavené pomocníky po celé říši. Viz heslo Reichskirche in: *LexMA VII*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2003. 2218 s. ISBN 3-423-59057-2. S. 626 - 628.

Otovi II. nebyla někdejší autorita jeho otce nic platná, korunován v Cáchách byl sice již roku 961 před otcovým odjezdem do Itálie a císařské pomazání získal o šest let později, tituly samotné však nedokázaly zkrotit ani domácí opozici, v jejíž čelo se postavil jeho bratranec Jindřich, řečený Svárlivý a tím méně dalšího jeho bratrance, západofranského krále Lothara, který roku 978 vpadl do Lotrinska a dokonce se zmocnil Cách. Ota II. však postupoval energicky na všech frontách, jeho vítězné tažení na západ skončilo až na Montmartru a poradit si dovedl i na domácí scéně. O něco hůře se mu vedlo jen na Apeninském poloostrově v boji proti Saracénům. Ještě než v prosinci roku 983 předčasně zemřel, byl na sněmu ve Veroně zvolen králem jeho syn Ota III. Ten byl sice řádně korunován v Cáchách, ale pro jeho dětský věk bylo vyloučeno, aby se ujal vlády. Břemeno regentské vlády na sebe tedy musely vzít ženy, a nutno říci, že Otova matka Theofano a babička Adelheida se této úlohy zhostily úspěšně. Vzdělaná královna Theofano, neteř byzantského císaře, zasvětila svého syna do umění vládnout, zároveň však po ní Ota zřejmě zdědil zálibu v intelektualismu a sklony k idealismu a mystice, které se mu nakonec staly osudnými. Během svého krátkého, avšak intenzivního života navázal mimo jiné i přátelství s pražským biskupem Vojtěchem, o kterém ještě bude řeč.

Když se roku 995 zapletl papež Jan XV. do sporů s mocným rodem Crescentiů, obrátil se podobně jako jeho předchůdci v době nebezpečí, na franského krále. Než Ota III. konečně dorazil do Říma, nebyl však už papež mezi živými. Ota si zprvu počínal sebevědomě a pragmaticky, papežem učinil svého kaplana Bruna, který vstoupil do dějin jako Řehoř V. Nově dosazený papež jej pak korunoval 21. května 996 císařem. Senzitivní Ota však začal propadat kouzlu *Věčného města* a snům o obnově někdejší slávy světovládné Římské říše. Přitom podcenil vrtkavost zdejšího prostředí. Když Římané svrhli papeže Řehoře V., potlačil Ota jejich revoltu se vsí tvrdostí. V Římě se rozhodl zůstat již natrvalo a po vzoru antických císařů si dal budovat palác na Palatinu a u svého dvora zaváděl byzantské zvyklosti. Po smrti Řehoře V., v roce 999, dosadil nového papeže, který přijal jméno Silvestr II., volba tohoto jména měla patrně ukázat Otu III. jako nového Konstantina.

Císařův dlouhodobý pobyt v Římě byl v přímém rozporu s *Konstantinovou donací*, proto se Ota III. rozhodl i nově upravit vztahy mezi císařem a papežem. Donaci odmítl jako falzum a omezil privilegia, která papežům udělili jeho předchůdci. Sám sebe označil za služebníka Kristova a nástupce sv. Petra, který spolu s papežem spravuje jeho dědictví. Po byzantském způsobu měl být však papež závislý na císaři. Ota nečinil rozdíl mezi sférou duchovní a světské moci, podporoval misie mezi pohany, osobně se stával kmotrem nově pokřtěných panovníků a z Říma si předsevzal vykořenit veškerou neřest. Chystal se také požádat byzantského císaře

o ruku jeho dcery, a snad doufal, že jednou sjednotí celé křesťanstvo pod svou vládou. Začátkem roku 1001 se však ukázalo, že bez smyslu pro realitu nelze dlouho vládnout. Římané se proti němu vzbouřili a Ota musel uprchnout. Zhroucení svých snů dlouho nepřežil, zemřel v Raveně 24. ledna 1002 ve věku necelých dvaadvaceti, aniž by po sobě zanechal dědice.

Pohřben si Ota III. přál být po boku Karla Velikého v Cáchách. Neznamenal to pozdní obrat zhrzeného císaře k domácí tradici, k odkazu Karla Velikého se aktivně hlásil již dříve. V roce 997 začal v Cáchách s rozsáhlými stavebními úpravami, které z nich měly udělat dostatečně reprezentativní císařskou rezidenci. Snad už v této době také začal pracovat na povýšení Cách na biskupství a palácové kaple na katedrální kostel. Roku 1000 dal v cášském kostele hledat hrob Karla Velikého, aby mohl uctít jeho ostatky.<sup>55</sup> Říše, o jejímž obnovení Ota III. snil, měla být sice především říší římskou, s Římem jako hlavním městem, Cáchám však měla zůstat úloha druhého opěrného bodu říšské ideologie.

Pohřební průvod s Otovými ostatky se tedy vydal na sever, aby byla naplněna císařova poslední vůle. Na konci alpské cesty, v klášteře Polling jej ale zastavil bavorský vévoda Jindřich<sup>56</sup> a vymohl si vydání císařských insignií. Následně přiměl mohučského arcibiskupa, aby jej pomazal ve svém sídelním městě, Cáchy totiž byly v rukou jeho rivala Hermanna II., vévody Švábského. Zato Ota III. měl alespoň při své poslední cestě brány říšských měst otevřené, jeho tělo bylo nejprve vystaveno v Kolíně nad Rýnem a symbolicky na Velký pátek byl pohřben v Cáchách po boku Karla Velikého, kterého tolik obdivoval.

Cesta bavorského vévody Jindřicha k moci nebyla jednoduchá, ale postupně všichni jeho rivalové rezignovali a v září 1002 mohl už Jindřich, v pořadí druhý, vystupovat jako král. Byl dobře vědom, že jeho úlohou je především konsolidace poměrů a realisticky se soustředil především na zaalpská území. S cestou do Itálie za císařskou korunovací nespěchal, používal však titul *romanorum rex*, čímž dával najevo, že vládcem říše je už na základě své korunovace franským králem. Korunován na císaře v Římě byl až roku 1014, avšak Itálii zase rychle opustil. Poučen

<sup>55/</sup> Počinání Otty III. nenalezlo u jeho současníků pouze pochopení, autor Hildesheimských letopisů jej označuje za přímo svatokrádežné. *Annales Hildesheimenses*. Hrsg. WAITZ, Georgius. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*. Hannover, 1878, s. 28.

Smířlivěji se k jeho touze spatřit ostatky Karla Velikého stavěl Dětmár z Merseburgu. „*Nechal vykopat osatky císaře Karla, přestože si neby jist místem, kde spočívají; proto tam, de se domníval, že leží, nechal tajně prorazit podlahu a kopat až je nalezl uložené na královském trůnu... Vzal si odtud zlatý kříž, který mrtvému visel na krku, a kousek dosud nepoškozeného šatu; ostatní věci nechal v hluboké úctě na místě.*“ Citováno podle NEŠKUDLA, s. 117.

<sup>56/</sup> Syn Jindřicha Svárliového, který usiloval o vládu v roce 983.

osudem svého předchůdce se do zdejších poměrů nechtěl zaplétat, stačilo mu, když zde vládli lidé, kteří mu prokazovali alespoň základní loajalitu.

Také Jindřich II. zemřel bezdětný a po jeho smrti následovala změna dynastie. Cesta k trůnu se otevřela Konrádovi II., prvnímu zástupci Sálského domu. Pocházel sice z Frank, jeho rod byl však provázán četnými příbuzenskými svazky se saskými Otony. Na rozdíl od Jindřicha II. byl Konrád II. korunován už opět tradičním způsobem v Cáchách. Poté se vydal na objížďku svých zemí (*umritt*), během které se chtěl především pečlivě seznámit s poměry v jednotlivých krajích. Až když si byl svou pozicí dostatečně jistý, nastoupil cestu do Itálie za císařskou korunou. Papež jej korunoval na velikonoce 1027. Konrádův syn a nástupce na trůně Jindřich III. zdůrazňoval především sakrální charakter císařské moci, jako zástupce Boha na zemi se cítil povinen striktně se držet Božích přikázání. Svou strohou zásadovostí a přísností si udělal mnohé nepřátele a dostával se do politické izolace, jeho starost o stav církve a říše však byla upřímná. Sepětí světské a duchovní moci za jeho vlády dosáhlo vrcholu. Dbal na to, aby církevní preláti byli duchovní i politickou oporou jeho říše. Neváhal zasáhnout ani do sporů v Itálii, kde si na papežský stolec činili nárok hned tři kandidáti. Pomohl k papežské důstojnosti Klementovi II., který pak Jindřicha i jeho choť ozdobil císařským diadémem. Pozoruhodná byla i Jindřichova zakladatelská činnost, výnosy stříbrných dolů v pohoří Harz mu umožňovaly pouštět se do skutečně velkorysých projektů. Nechal přestavět katedrálu ve Špýru, kde byl pochován jeho otec, ale především pro sebe vybudoval novou rezidenci v Goslaru. Nejen zdejší palác, ale i kostel sv. Šimona a Judy měly svou výstavností překonávat všechna ostatní panovnická sídla, včetně paláce v Cáchách a jeho kaple.

Když v říjnu 1056 Jindřich III. zemřel, zdála se budoucnost jeho říše dostatečně zajištěna. Zanechal za sebou syna, kterého dal již v dětském věku korunovat a poměrně konsolidovaný stát, opírající se o pevné církevní struktury. Přesto za vlády Jindřicha IV. měla říše projít jednou z nejtěžších krizí, která zásadním způsobem změnila její tvářnost. Lze tedy říci, že s Jindřichem III. skončila jedna epocha dějin útvaru označovaného jako Svatá říše římská. Pojdme si tedy krátce shrnout, jak její panovníci naložili s odkazem Karla Velikého a jaká úloha byla v její ideologii vymezena Cáchám.

Ani počáteční rozštěpení, ani vymření rodu Karlovců neznamenal konec říše. O znovusjednocení západní a východní části původního impéria Karla Velikého nikdo nicméně ani neuvažoval. Vznikly dva státní celky, které se vydaly každý svojí cestou. Zatímco na východě se vlády ujali saští Liudolfovci, na západě nastoupili po vymření zdejší větve Karlovců v roce 987 Kapetovci, kteří se také nepřestali hlásit ke Karlu Velikému jako zakladateli svého státu. Původní výcho-

dofranská říše, z níž se římskou korunovací Oty I. stala Svatá říše římská, se nejen územně stabilizovala, ale postupně ještě rozšiřovala své hranice. Její součástí se staly rozsáhlé oblasti Itálie, Burgundsko a volnějším svazkem s ní byly spojeny i Čechy.<sup>57</sup> Jednotlivé části říše si zachovaly větší či menší autonomii, v jeden celek je spojovala především autorita panovníka. K jeho zvolení nestačila většina, ale byl třeba jednomyslný souhlas volitelů, kterými byli přední velmoži říše. Vláda se tedy sice nedělila z otce na syna, ale bylo třeba nabýt ji prostřednictvím volby, nicméně v souladu se starými germánskými zvyklostmi volitelé dynastický princip do značné míry respektovali. Královský úřad měl posvátný charakter, a tak i volba byla chápána jako inspirovaná Bohem, ačkoli jí pochopitelně předcházela většinou obtížná politická jednání. Osoba panovníka měla zcela zvláštní status, v němž se mísily křesťanské ideje se staršími pohanskými představami. Korunovací a pomazáním posvěceným olejem získávala osoba krále posvátný charakter, další mystické tělo, naplněné Duchem svatým.<sup>58</sup> Král se stával pozemským zástupcem a přímo zosobněním Krista, nezískával sice žádné kněžské svěcení, ale zároveň přestával být obyčejným laikem. Přechodem do nové sféry nabýval také divotvornou moc. Obřad korunovace a pomazání byl od Oty I. zdvojený, nejprve byl kandidát zvolen velmoži, načež byl korunován a pomazán v Cáchách, čímž se stával franským a později římským králem, teprve poté se vydával do Říma, kde jej papež pomazal a korunoval císařem. Mezi cášskou a římskou korunovací mohlo uplynout i několik let a zvláště v pozdějším období někteří králové císařskou hodnost ani nikdy neobdrželi. Dvě korunovace poukazovali na dva ideologické pilíře, na nichž byla zbudována stavba Svaté říše římské. Říše navazovala na světovládnou tradici starověkého Říma, zároveň však byli její panovníci nástupci Karla Velikého, za kterého došlo k *translatio imperii* – světovládné a spásné poslání bylo přeneseno na Franky a později na Němce. Sám Karel Veliký se sice snažil prosadit koncepci říše nezávislé na Římu, kvůli autoritě, kterou požívalo papežství, se však tento model nepodařilo uskutečnit, a tak byla říše spjatá s věčným městem hned dvojím poutem, nejen titulárně, ale i tím, že její panovníci přicházeli do Říma, aby zde z rukou papeže získali císařský titul. Vztah mezi hodností římského (franského/německého) krále a císaře procházel nicméně vývojem, který dlouhodobě směřoval k posílení postavení krále korunovaného v Cáchách. Cášskou královskou korunovací nabýval panovník svou reálnou politickou moc, zatímco význam císařské korunovace

<sup>57/</sup> Popisy vztahů ČechaŘíše v tomto období lze nalézt prakticky ve všech souhrnných pracích, které se zabývají dějinami českého přemyslovského státu. Viz např. BLÁHOVÁ, Marie; FROLÍK, Jan a PROFANTOVÁ, Naďa. *Velké dějiny zemí Koruny české I. Vyd. 1.*, Praha: Paseka, 1999. 80-7185-265-1. FIALA, Zdeněk: *Přemyslovské Čechy: český stát a společnost v letech 995-1310*. Vyd. 2. Praha: Svoboda, 1975., 245 s..

<sup>58/</sup> BLOCH. Zvláště s. 59 - 75.

byl stále více jen symbolický. Podtrhovala univerzalistický rozměr jeho vlády,<sup>59</sup> jeho funkce jako nástupce římských císařů a ochránce římské církve. Prvním, kdo zdůraznil tuto spíše formální podstatu císařské korunovace, byl Jindřich III., který se již před svou císařskou korunovací nazýval místo králem Franků či Němců (*rex francorum, rex teutonicorum*) rovnou králem Římanů (*rex romanorum*).<sup>60</sup>

Přestože korunovační města byla hned dvě, neměla říše žádné skutečné hlavní město, kde by se nacházely centrální správní, fiskální nebo soudní orgány. Říše se sice honosila přízviskem římská, avšak delší pobyt v Římě císařům přímo zakazovala *Konstantinova donace*. Setrvávat zde bylo ale pro panovníky zhoznuté i z jiných důvodů, jak se ukázalo na příkladu Oty III. Také význam Cách byl pouze ideologický, do středu pozornosti se dostávaly jen při korunovacích, jinak ležely víceméně na periférii zájmu. Jednotliví panovníci upřednostňovali některá další místa, způsob vlády v říši však v podstatě vylučoval, aby někde sídlili trvale. Nevzniklo dokonce ani jedno královské pohřebiště, jakým bylo ve Francii opatství Saint-Denis. Hroby říšských panovníků najdeme ve Špýru, Magdeburgu, Bamberku či Quedlinburgu.

Když zemřel jeho otec, bylo Jindřichovi IV. teprve šest let, než byl v roce 1065 uznán za plnoletého a schopného ujmout se vlády, musel od říšských knížat i prelátů snášet mnohá příkoří. Stejně jako otec se i on proti rostoucím ambicím šlechty hodlal opírat především o říšskou církev a do důležitých církevních úřadů dosazoval své lidi. To však bylo v přímém rozporu s doktrínou, kterou začala prosazovat papežská kurie. V dubnu 1073 se stal papežem mimořádně schopný a inteligentní Hildebrand ze Soany, který přijal jméno Řehoř VII. Za jeho pontifikátu dosáhl proces emancipace papežství jednoho ze svých vrcholů. Dva roky poté, co dosedl na svatopetrský stolec vydal souhrn dvacetisedmi článků, známý pod jménem *Dictatus papae*.<sup>61</sup> Podle nich byl papež jednoznačně nejvyšší autoritou všeho křesťanstva, bezvýhradně mu podléhali všichni duchovní, ale také světské osoby, byl držitelem císařských odznaků a rozhodoval, komu je propůjčí. Nehodného císaře mohl kdykoli sesadit, zatímco on sám nesměl být nikým souzen. Podle Řehoře VII. byla na papeže uvalena největší odpovědnost za celé křesťanstvo a aby jí mohl dostát, musel disponovat neomezenou mocí. V takovém pojetí nezbývalo místo pro posvátný úřad císaře, jak ho chápali Ota I. a jeho následovníci. Střet mezi papežstvím a císařstvím byl tedy nevyhnutelný. Konflikt, který se rozho-

---

<sup>59/</sup> Ten spočíval v tom, že říše byla mnohonárodnostním útvarem, univerzalitu císařské vlády navíc podporovalo, že císař byl ochráncem papeže, hlavy všeho křesťanstva.

<sup>60/</sup> Němčina také pro označení království i říše zná jediné slovo – rike – Reich, zatímco latina rozlišuje regnum a imperium.

<sup>61/</sup> Z mnohých vydání tohoto dokumentu viz např. Das Register Gregors VII. Teil 1. Hrsg. CASPAR, Erich. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae*. Tom. II. Fasc. I. Berlin 1920. S. 202 - 208.



řel, je znám pod označením „boj o investituru“, ve skutečnosti v něm však šlo o víc než pouze o právo jmenovat biskupy.<sup>62</sup> Boj mezi nejvyššími představiteli duchovní a světské moci se se střídavými úspěchy táhl celá léta a císař během něj musel vytrpět nevidaná pokoření. Kompromisní dohoda byla uzavřena až v roce 1122 tzv. *Konkordátem wormským*.<sup>63</sup> Hlavní protagonisté dramatu se mezitím změnili, císaře Jindřicha IV. vystřídal jeho syn Jindřich V. a na papežském stolci v té době seděl Kalixt II.

Řešení, které obsahoval *Konkordát wormský*, se jeví na první pohled jako kompromisní, utrpěla jím však především autorita císařů. Říšská církev byla dříve hlavní oporou panovnické moci, panovník dosazoval preláty v podstatě jako své úředníky. Nyní byla jejich investitura rozdělena na duchovní a světskou, což v praxi znamenalo, že biskupové a opati byli voleni podle kanonického práva a dále byli plně podřízeni papeži. Císař měl právo být na říšském území volbě přítomen a potvrzovat ji, jeho autorita však byla jen formální, nemohl do volby zasahovat. Zvoleným prelátům uděloval v podobě předání žezla pouze tak zvanou světskou investituru. Šlo vlastně o předání světské moci a pozemských statků. Z prelátů se tak stali císařovi vazalové, stejně jako z ostatních knížat, a pouze v tomto rozsahu mu také přísahali věrnost. Toto nové uspořádání vyhovovalo hlavně šlechtě, biskupové a opati se stali jedněmi z nich a společně byli rozhodující složkou v říši. Novým uspořádáním byl v důsledku podstatně posílen volební charakter hodnosti římských králů, navíc si papežové osobovali právo volbu římského krále schvalovat, odvolávající se na to, že mají Boží pověření učinit jej následně císařem.

Autorita římských králů byla zásadně otřesena, pro její obnovu bylo třeba, aby na cášský trůn Karla Velikého usedly skutečně výjimečné osobnosti. Po smrti Jindřicha V. prosadil mohučský arcibiskup Adalbert na jeho místo Lothara III., který nepocházel ze sálské dynastie, ale z rodu hrabat ze Supplinburgu. Lothar však nemínil být jen loutkou vysokého kléru a knížat, naopak začal pracovat na obnovení císařské autority. Do jisté míry tak již připravil půdu silným králům štaufské dynastie, kteří přišli po něm. Po Lotharově smrti si byl nástupnictvím jistý jeho zeť Jindřich, řečený Pyšný, bohorovnost, se kterou vystupoval, však využil Konrád ze švábského rodu Štaufů, který v rychlosti zinscenoval svoji volbu

---

<sup>62/</sup> Spor zde nelze podrobně analyzovat, existuje k němu rozsáhlá literatura a zmiňují jej všechny přehledy církevních dějin.

<sup>63/</sup> BERNHEIM, Ernst. *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung, Formulierung, Rechtsgültigkeit*. Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1906. 88 s. Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte; Hft. 81. Jeho text je kromě čtených vydání dostupný např. na: <http://www.fordham.edu/halsall/source/worms1.html>.



i cášskou korunovaci. Na říšském sněmu ve Frankfurtu v listopadu 1146 vyslechl Konrád III. podmanivé kázání Bernarda z Clairvaux, který se snažil získat evropské korunované hlavy i šlechtu pro myšlenku křížové výpravy do Svaté země. Konrád pochopil, že jde o příležitost pozvednout prestiž římských králů a demonstrovat posvátný charakter jejich povolání, osobně se proto postavil v čelo výpravy. Jeho úsilí na tomto poli však nebylo korunováno úspěchem, výprava skončila katastrofou a lépe se mu nevedlo ani při dalším tažení proti pohanským Slovanům. Před svou smrtí v roce 1152 ustanovil Konrád III. svým nástupcem svého synovce Fridricha, přezdíváného Barbarossa, který měl vejít do dějin jako jeden z nejslavnějších panovníků středověké Evropy.<sup>64</sup>

Cášská korunovace Fridricha Barbarossy proběhla jen tři týdny po smrti Konráda III.. Energický Fridrich si byl vědom, že k prosazení své autority potřebuje především dostatečné zdroje, svou pozornost proto upřel na Itálii a její bohaté městské komuny. Tím se však pouštěl na velmi nejistou půdu. Italské poměry byly vždy složitým propletením mnoha zájmů a poručníkování Němců, které Italové, opájející se svou vlastní kultivovaností, považovali za hrubé a panovačné, zde nikdy nebylo vítáno. Fridrich také brzy poznal, jak vrtkavá je přízeň štěstěny v krajích na jih od Alp. V červnu 1155 dosáhl císařské korunovace a v létě 1158 triumfoval při obléhání Milána, kterého se účastnily i české oddíly. Český kníže Vladislav II. byl za pomoc císaři odměněn královským titulem. Fridrich se také angažoval ve sporech, které v této době zachvátily papežství. Sám se přitom ocitl v klatbě, když proti Alexandrovi III. podporoval vzdoropapeže Viktora IV. a později Paschala III., kterého dosadil na svatopetrský stolec poté, co v létě 1167 dobyl Řím. Fridrichův italský triumf se však rychle změnil v katastrofu, když císařské vojsko zdecimovala epidemie malárie. Nemoc zkosila i řadu předních šlechticů a prelátů z Fridrichova doprovodu, včetně bratra českého krále Děpolda. Císaři pak nezbylo než potupně v přestrojení uprchnout zpět do Německa.

Více než svojí problematickou italskou politikou se však Fridrich Barbarossa zapsal do dějin jinými činy. Vánoce 1165 trávil v Cáchách, kam svolal říšský sněm. Během něho vyzdvihl na oltář ostatky Karla Velikého a tím jej v podstatě ze své vůle prohlásil za svatého. Vzdoropapež Paschal III., který byl Fridrichovi zavázán, tuto kanonizaci schválil, ani nemohl jinak. Kanonizace Karla Velikého posvěcovala římsko-německou říši i osobu jejího panovníka, zároveň šlo o demonstrativní akt směrem k francouzskému království, jehož panovníci rovněž považovali Karla Velikého za zakladatele svého státu, ten byl však nyní zařazen mezi říšské světce. V souvislosti s kanonizací obdrželo město Cáchy rozsáhlá privilegia a bylo vyzna-

<sup>64/</sup> OPLL, Ferdinand. *Fridrich Barbarossa: císař a rytíř*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2001. 354 s. Historická paměť; sv. 14. ISBN 80-7185-342-9.

menáno titulem hlava německého království (*caput regni*). Nešlo samozřejmě o to, že by se Čáchy měly stát hlavním městem, jako tomu bylo za Karla Velikého, ale o jednoznačné přihlášení ke staré karlovské tradici, dle které Čáchy představovaly duchovní a ideologický střed říše.<sup>65</sup>

V červenci 1187 došlo ke katastrofální porážce křižáckých vojsk v bitvě u Hattínu. Vítězný Saladin poté ve Svaté zemi snadno získával jedno křižácké město za druhým. Postupně padly Akkon, Sidon a Bejrút, největší význam měl ale samozřejmě listopadový pád Jeruzaléma. Boží hrob se tak opět ocitl v rukou pohanů. Papež Řehoř VIII. začal burcovat evropskou šlechtu i duchovenstvo Svaté zemi na pomoc. Císař Fridrich tuto výzvu i přes svůj pokročilý věk nadšeně přijal.<sup>66</sup> Bojovat za víru pro něj znamenalo mimo jiné následovat Karla Velikého, který také bojoval proti nevěřícím, včetně muslimů. S postupujícím věkem jakoby si Barbarossa stále více uvědomoval své dějinné poslání a ke Karlu Velikému se od jeho svatořečení stále více přimykával jako ke svému osobnímu vzoru.<sup>67</sup> Přijetí kříže Barbarossa zinscenoval jako působivé divadlo. Na neděli *Laetare* roku 1188 svolal do Mohuče sněm. Císařský trůn zůstal během jeho zasedání prázdný na znamení, že mu tentokrát předsedá sám Kristus. Podle toho tento sněm vstoupil do dějin jako *curia Jesu Christi (Hoftag Jesu Christi)*. Císař zde přijal úlohu Kristova služebníka, který osvobodí Boží hrob od nepřátel víry, mimo jiné tím tedy bylo demonstrováno i císařovo sepětí s Kristem. Barbarossova výprava skončila v podstatě fiaskem, jeho smrt je však dokladem toho, jak i v podstatě banální události mohou hýbat dějinami. Císař nezemřel v boji, utonul nešťastnou náhodou při pokusu přebrodit na koni řeku Salef, když chtěl jít příkladem svým vojákům. Bez císaře se pak výprava rychle rozpadla. Samotná skutečnost, že zemřel ve Svaté zemi, během tažení za věc víry však stačila, aby kolem Fridricha vznikl rytířský mýtus.

Fridrich Barbarossa vstoupil do dějin jako panovník, který navrátil císařství lesk a autoritu. Bylo to však už jiné císařství než to, které zakládal Ota I., jeho podstatu se snažil vystihnout freisinský biskup Ota ve své kronice.<sup>68</sup> Vedení křesťanstva bylo podle něho za císaře Konstantina svěřeno císaři a papeži. Zatímco papež byl hlavou duchovní, císařství vytvářelo prostor, v němž se mohla reali

---

<sup>65/</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>66/</sup> Už ve svém mládí se zúčastnil neúspěšné výpravy Konráda III. a o dění ve Svaté zemi projevoval zájem i později. Ochtu zúčastnit se křížové výpravy deklaroval již v roce 1184. Na druhou stranu však v první polovině sedmdesátých let navázal kontakty i se Saladinem. *Ibidem*, s. 169.

<sup>67/</sup> *Ibidem*.

<sup>68/</sup> *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Hrsg. HOFMEISTER, Adolf. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*. Hannoverae et Lipsiae 1912.

zovat Boží ekonomie spásy. Toto posláni procesem *translatio imperii* postupně přešlo z Římanů na Franky a Němce. Poté, co se císařství dostalo do těžké krize, byl Bohem vybrán Fridrich, aby jej pozvedl k nové slávě. Barbarossa uznával, že k vládě nad křesťanstvem je třeba dvou mečů – duchovního, který náležel papeži a světského, který byl svěřen jemu. Moc obou však pocházela od samotného Boha. Bylo dáno především silou Fridrichovy osobnosti a silou jeho zbraní, že i papež uznal, že obě tyto moci musí pro blaho křesťanstva spolupracovat, neznamenalo to nicméně, že by se papežové chtěli svého primátu vzdát i v budoucnu.

Fridrichem Barbarossou započala patrně nejpozoruhodnější etapa dějin říše, ve které císařská důstojnost nabyla nebyvalé vážnosti a pojila se s ní až mesiášská očekávání, tím urputnější byl, ale zápas s papežstvím a tím tvrdší byly pády. Barbarossův nástupce Jindřich VI. získal skvělé vzdělání, nechával se však unášet představami o světovládě, která měla příslušet k císařskému titulu. Až nadejde čas konce věků, měl podle něj poslední císař jako vládce světa uvítat samotného Krista v Jeruzalémě. Jako dědictví Jindřichovi připadlo Sicilské království, kam přesunul svůj dvůr a učinil z něho důležitý opěrný bod štaufské moci. Také jemu se nakonec stalo osudným křížové tažení, zatímco však jeho otci bylo dopřáno Svatou zemi alespoň spatřit, Jindřich zemřel uprostřed příprav v sicilské Mesině. Po jeho smrti následoval tvrdý boj o nástupnictví, do něhož, kromě jednotlivých kandidátů, vstupovaly i zájmy papeže a mocných říšských knížat. Nakonec své nároky přece jen prosadil Jindřichův syn Fridrich Roger, v poslušnosti císařů známý jako Fridrich II.

Ve svém boji o říšský trůn byl nejprve korunován v roce 1212 v Mohuči jako protikrál Oty IV. z rodu Welfů, cášské korunovace se dočkal až v létě 1215. Při své korunovaci v Cáchách uložil Fridrich II. ostatky Karla Velikého do skvostného relikviaře, který zde můžeme obdivovat dodnes. Schránka má podobu jednolodního kostela, její konce zdobí z jedné strany postavy trůnícího Karla Velikého, kterému žehná Kristus nad ním, z druhé pak Panna Marie, patronka kostela. Na bocích jsou místo obvyklých apoštolů a světců postavy císařů, včetně samotného Fridricha II. Relikviář tímto způsobem vyjadřuje ideu posvátnosti říše založen Karlem Velikým, a božského původu císařské moci.<sup>69</sup>

Podobně jako Fridrich Barbarossa i Fridrich II. mýnil zdůrazňovat, že se cítí být následníkem Karla Velikého v záležitostech obrany víry a složil přísahu, že se vydá na křížovou výpravu. Dovolávání se Karla Velikého mu sloužilo k exaltaci císařství i v jiných ohledech. Jako jeho dědic byl zároveň nástupcem císařů starého Říma a vláda mu byla svěřena voliteli podobně, jako ji kdysi svěřovali císařům příslušníci

---

<sup>69/</sup> GRIMME, s. 167 - 173.

římského senátu. Také jeho vize císařství byla navíc prodchnuta mesianistickými představami, věřil, že rod Štaufů je posledním v dějinách a císař z tohoto rodu přivede lidstvo do zlatého věku. V tomto uvažování nebylo příliš místa pro nároky papeže, ten měl císaře pouze korunovat a pomazat, právo zasahovat do jeho volby mu však nenáleželo. Nebylo divu, že papež Řehoř IX. považoval Fridricha za nebezpečného protivníka. Využil proto příležitosti a kvůli včasnému nesplnění závazku vydat se na křížovou výpravu uvalil na císaře klatbu. Když se však Fridrich do Svaté země v létě 1228 konečně vydal, slavil nečekané úspěchy. Silou diplomacie místo síly zbraní dosáhl toho, že sultán Al – Kámil předal křesťanům Jeruzalém a Betlém a navíc byl vymezen koridor, spojující nejsvětější místa s pobřežím, aby k nim byl umožněn přístup poutníkům.<sup>70</sup> Fridrich se také oženil s dcerou jeruzalémského krále Jana z Brienne a dal se korunovat v bazilice Božího hrobu. Posílen svými úspěchy usiloval o vybudování rozsáhlého impéria, které by spojovalo zaalpské oblasti říše, Itálii i Sicílii, nárok si činil i na samotný Řím. Pochopení pro jeho sebevědomé vystupování však pochopitelně neměl ani nový papež Inocenc IV. a v roce 1245 jej na koncilu v Lyonu dokonce prohlásil za sesazeného z trůnu. Fridrichovy pozice v Itálii byly dostatečně silné, aby mohl papeži úspěšně vzdorovat, avšak 13. prosince 1250 náhle zemřel. Jeho smrt v podstatě znamenala i konec slávy štaufské dynastie, jeho následovníci už nedokázali soustředit dostatek moci k dlouhodobějšímu prosazení své vlády.

Těžiště zápasů, které vedly císařové z rodu Štaufů se nacházelo především v Itálii. Svádění neustálých bojů na této neklidné půdě, kde navíc muselo docházet ke konfrontaci s papežstvím, však pro ně bylo nutností. Zdroje, které nabízela bohatá Itálie, nemohly jiné oblasti říše poskytnout. Přes tento důraz na italskou politiku však získaly novou tvářnost i zaalpské oblasti říše. Značně vzrostla úloha říšských knížat, volební charakter říše již byl nezpochybnitelný, volitelé vybírali v souladu s Boží vůlí toho, kdo měl nadále reprezentovat jejich svatou říši (*sacrum imperium*). Císařové počínaje Barbarossou také neváhali tuto jejich úlohu vyzdvihnout. Na jejich územích nechávali panovníci knížatům v podstatě volnou ruku, vyžadovali od nich pouze loajalitu, která spočívala v uznání, že císař je původcem jejich moci. Říše tak s jistým zpožděním oproti Francii nebo Anglii získala vlastně charakter feudální monarchie.

O období následujícím, po pádu štaufské dynastie (1254 - 1273), se mluví jako o období interregna (*Kaiserlos*). Nešlo však o bezvládí v pravém slova smyslu, císařský trůn byl naopak většinou obsazen dokonce hned dvěma císaři. Šlo však o období rozkladu císařské moci. Konrád IV., poslední ze Štaufů, který si činil ná-

<sup>70/</sup> HROCHOVÁ, Věra; HROCH, Miroslav. *Křížáci ve Svaté zemi*. 2. upr. vyd. Praha: Mladá fronta, 1996. 289 s. Kolibus; sv. 134. ISBN 80-204-0621-2. S. 235 - 236.

rok na císařskou korunu, zemřel v roce 1254, jeho protikrál Vilém Holandský, přezdívaný *popský král*, jej přežil jen o dva roky. Dále se o říšský trůn ucházeli opět hned dva kandidáti. Bratr anglického krále Richard Cornwallský a kastilský král Alfons. Oba byli zvoleni v lednu 1257 částí volitelů. Cáchy navštívil pouze Richard, na paměť své cášské korunovace dokonce věnoval kapli nákladnou truhlu pro uchovávání zdejších ostatků.<sup>71</sup> Postupně však rezignoval na řešení problémů v říši a vrátil se do Anglie, kde roku 1272 zemřel. Alfons o německá území nejevil zájem, přitahovaly jej spíše císařské nároky v Itálii, neboť si uvědomoval, jaké bohatství se zde dá získat.

Dlouhá nepřítomnost panovníka v říši vedla k dovršení vývoje nastoupeného už za Štaufů, rozhodující postavení si přisvojilo sedm předních knížat. Arcibiskupové mohučský, kolínský a trevírský, vévoda saský, markrabí braniborský, falckrabí rýnský a český král měli nadále tvořit sbor volitelů, který vybere římského krále. Zatímco dříve pouze odevzdávali své hlasy jako první, nyní měla celá volba záviset výhradně na nich a měli pravomoc zvoleného krále i sesadit.<sup>72</sup> Byli také správci říše v době, kdy byl panovnický trůn uprázdněný, nebo byl panovník nepřítomný.

V období interregna se říše postupně drolila, Sicilské království ovládl bratr francouzského krále Ludvíka IX. Karel z Anjou a papež do značné míry legitimizoval i jeho další nároky v Itálii. Francouzským vazalem se stal i burgundský hrabě Ota IV.. Vzestup moci francouzských králů však perspektivně pro papežství představoval nemenší nebezpečí než někdejší nároky císařů, proto si papež úplný rozklad říše nepřál. Přes naléhání Alfonse Kastilského tedy vyzval v srpnu 1273 kurfiřty, aby se sešli k nové volbě. Horkými kandidáty byli francouzský král Filip III., který by tak mohl v podstatě vládnout nad celou někdejší říší Karla Velikého a také mocný český král Přemysl Otakar II. Oba ovšem byli postupně vyšachováni a v říjnu 1273 byl nakonec zvolen a korunován v Cáchách Rudolf Habsburský. Habsburkové nepatřili ke stavu říšských knížat, byli pouze hraběcím rodem a Rudolf nemohl svůj původ odvozovat od Karla Velikého ani jiných, podobně skvělých předků, byl však schopným politikem a organizátorem. K prosazení svých zájmů neváhal používat ani tvrdých metod, jak se přesvědčil Přemysl Otakar II., kterého letitý zápas s Habsburkem stál nakonec život. Rudolf měl před sebou velký komplexní úkol, obnovit řád v říši a vrátit úřadu římského krále ztracenou autoritu, nebyl mužem velkých gest a idejí, na splnění své povinnosti ale pracoval systematicky a neúnavně. Cestoval po celé říši, trestal zpupné šlechtice, potíral loupeživé bandy a nasto-

---

<sup>71/</sup> GRIMME, s. 187 - 188.

<sup>72/</sup> V praxi byl tento model použit poprvé již v roce 1257, názory o exkluzivním právu vybraných volitelů však byly starší, objevovaly se už od počátku 13. století, například v tzv. Saském zrcadle, kde je však problematizována úloha českého krále, protože nepocházel z německých oblastí říše.

loval mír. V situaci, kdy šlechta byla až příliš nezávislá a nepřála si velké soustředění moci v rukou silného krále, nacházel oporu v bohatnoucích městech. Za jeho vlády se také prosadilo označení vybraných měst jako říšských (*civitates imperii*). Pro svůj rod získal rakouská území, která se v budoucnu stala základnou habsburské moci. Úspěchy slavil i v Itálii, kde papež zbavil Karla z Anjou titulu mírotvorce a do jisté míry nechal Rudolfovi volnou ruku, aby mohl sledovat na italském území své zájmy. Svou moc prosazoval Rudolf vojensky i pomocí sňatkové politiky, to když se oženil se sestrou burgundského vévody. Rudolf Habsburský nikdy nedosáhl císařské korunovace, byl pouze římským králem, což v některých ohledech komplikovalo jeho postavení, například falckrabí *Franche-Comté*. Ota prohlašoval, že je povinován lenní přísahou pouze korunovanému císaři. Ač nebyl z předního rodu a nedosáhl na nejvyšší hodnost, hlásil se Rudolf ke svým předchůdcům na říšském trůně a jako místo posledního odpočinku si zvolil nejvýznamnější pohřebiště římských králů, katedrálu ve Špýru.

Vláda Rudolfa Habsburského byla ve znamení rekonstrukce říše, po jeho smrti však nebylo vůbec jisté, zda dílo obnovy bude pokračovat. Synové Hartmann a Rudolf, které chtěl volitelům doporučit jako své nástupce, zemřeli ještě dříve než jejich otec. Roku 1292 padla volba kurfiřtů na Adolfa Nassavského, tedy opět na pouhého hraběte. Úmyslem zvolit slabého panovníka, kterého by mohli ovládat se tentokrát kurfiřti ani příliš netajili. Adolf ale pochopitelně odmítal být jen jejich loutkou a do značné míry se mu dařilo vést samostatnou politiku. Když uzavřel spojení s anglickým králem Eduardem I. proti francouzskému Filipovi IV. Sličnému, bylo mu vytýkáno, že se jako římský král propůjčil k žoldáctví a zneuctil tak svou hodnost. Na jaře roku 1298 se kurfiřti rozhodli vzít události do svých rukou, 23. června se pod ochranou Albrechta Habsburského sešli v Mohuči nebo tam alespoň vyslali své zástupce, Adolfa obvinili z neschopnosti, přehmatů, prodejnosti a nedodržování závazků a prohlásili jej za sesazeného z říšského trůnu. Adolf jejich rozhodnutí nepřijal a Albrechtu Habsburskému se postavil vojensky, 2. července 1298 byl však u Göllheimu poražen a zabit. Již 27. srpna kurfiřti na jeho místo zvolili vítězného Albrechta.

Pokud si však volitelé mysleli, že vláda Albrechta Habsburského bude příznivější pro jejich samostatnou politiku, krutě se zmýlili. Albrecht se vyznačoval tvrdostí až hrubostí, přitom však byl dobrý taktik a navíc se mohl opřít o rozsáhlé rodové panství. Proti kurfiřtům neváhal použít ani sílu. Hodnost římských králů hodlal svázat se svým rodem, k čemuž nejprve potřeboval dosáhnout císařské korunovace. Papež mu však nebyl nakloněn. Albrecht se usmířil s francouzským králem Filipem IV., jejich spojení bylo stvrzeno tím, že Filipova sestra byla přislíbena Albrechtovu synovi Rudolfovi. Papež však s francouzským králem zrovna sváděl tvrdé

boje, navíc byl dotčený jednáním kurfiřtů, kteří bez jeho vědomí sesadili Adolfa a přikročili k nové volbě. Nakonec všechny úvahy o římské korunovaci ukončila smrt papeže Bonifáce VIII.. Úspěšný Albrecht nebyl ani v boji s českým králem Václavem II., zde se však naopak zdálo, že osud nakonec zasáhl v jeho prospěch. Po olomoucké vraždě posledního přemyslovského krále Václava III. se České království ocitlo bez krále a Albrecht na český trůn prosadil svého syna Rudolfa. Avšak panování obou Habsburků skončilo neslavně, Rudolf zemřel již roku 1307, když se pokoušel potlačit šlechtický odboj a Albrechta v květnu zavraždil jeho vlastní synovec Jan, který se nechtěl smířit se svým bezvýznamným mocenským postavením.

Po Albrechtově smrti se zdálo, že nic nemůže překazit úsilí francouzského krále Filipa IV., který na říšský trůn prosazoval svého bratra Karla z Valois. Francouzský královský rod by tím získal naprostou hegemonii nad západním křesťanstvem. Papež Klement V. byl jen loutkou francouzského krále a Francouzům se tak rýsovala šance ovládnout i instituci císařství. Rostoucí moc francouzského krále však budila obavy. Trevírský arcibiskup Balduin Lucemburský, který za svůj úřad vděčil právě Filipovi IV., nakonec prosadil volbu svého bratra Jindřicha, již sedmého nositele tohoto jména na říšském trůně. Tak jako jeho předchůdci, ani Lucemburk Jindřich nemínil být jen poslušným nástrojem v rukou svých volitelů. Příležitost rozšířit rodové državy a získat tak dostatečnou mocenskou oporu pro svoji politiku se mu naskytl, když zástupci české šlechty nabídli ruku přemyslovské princezny Elišky pro Jindřichova syna Jana.<sup>73</sup> V roce 1310 byl sňatek uzavřen a Jan Lucemburský se v únoru 1311 stal českým králem. V té době už bylo v plném proudu Jindřichovo italské tažení za císařskou korunou, které se mu mělo stát osudné.<sup>74</sup> Papež mu sice přislíbil korunovaci a Jindřich si kromě posílení své prestiže od své římské jízdy sliboval získání velkého bohatství, které byla ochotna vydat italská města za potvrzení svých práv, avšak jako mnozí před ním se i on chytil do pastí neklidných italských poměrů. Když po mnoha peripetiích a ozbrojených střetech konečně dorazil do Říma, nebylo kvůli bojům ve městě možné, aby jeho císařská korunovace proběhla na obvyklém místě v bazilice sv. Petra a Jindřich musel být korunován v kostele sv. Jana v Lateránu. Prosadit svoji moc v Itálii však už nedokázal, nepomohla ani apoteóza jeho osoby z pera samotného Danta Alighieriho, který prohlašoval, že

---

<sup>73/</sup> K okolnostem sňatku viz např. BOBKOVÁ, Lenka. *Velké dějiny zemí Koruny české*. Díl IVa. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2003. 693 s. ISBN 80-7185-501-4. S. 22n.

<sup>74/</sup> Jeho italské tažení podrobně dokumentuje slavný obrazový cyklus, který nechal zhotovit Balduin Trevírský. Poslední vydání s podrobným komentářem in: MARGUE, Michel: *Der Weg zur Kaiserkrone. Der Romzug Heinrichs VII. in der Darstellung Erzbischof Balduins von Trier*. Trier: Kliomedien 2009. 200 s. Publications du Centre Luxembourgeois de Documentation et d'Études médiévales 24. ISBN 978-3-89890-140-6.



císař má svou moc přímo od Boha a nepotřebuje papežské zprostředkování.<sup>75</sup> Po několika vojenských porážkách podlehl Jindřich záchvatu malárie a byl pohřben v katedrále v Pise. Říše tak stále ještě neměla dojít klidu.

Zprvu boj o říšskou korunu postavil proti sobě rody Lucemburků a Habsburků, avšak nakonec Lucemburkové podpořili kandidaturu Ludvíka Bavora z rodu Wittelsbachů. Zdálo se, že jde o kompromisní volbu, která by mohla utlumit konflikty, opak byl ale pravdou. Nespokojená skupina kurfiřtů zvolila za protikrále Habsburka Fridricha Sličného. Síly obou soupeřů byly poměrně vyrovnané a spor se táhl léta, nakonec v září roku 1322 Ludvík Bavor i za pomoci českého krále Jana Lucemburského, porazil a zajal svého soka v bitvě u Mühldorfu. Nový konflikt se však záhy rozhořel na jiné frontě. Ludvík Bavor se snažil uplatňovat svá práva v Itálii, což kolidovalo se zájmy papeže Jana XXII. Papež neschválil Ludvíkovu volbu římským králem a odmítal všechny jeho nároky. Když Ludvík nehodlal ustoupit, stihla jej v březnu 1324 papežská exkomunikace. Na jeho stranu se však stavěla nejen četná knížata, ale i někteří představitelé žebrevých řádů, které pohoršoval život prelátů a zvláště nákladnost nově budovaného papežského dvora v Avignonu. Ludvík pochopitelně rád poskytoval útočiště teologům, kteří pro něj kuli zbraně pro boj s papežem. Nejslavnějším manifestem, který z tohoto prostředí vzešel, je bezpochyby *Defensor pacis* Marsilia z Padovy, zdůvodňující nadřazenost moci císařů nad mocí duchovní. Ludvík si byl stále jistější, v lednu roku 1328 se dal dokonce v Římě korunovat císařem, přičemž byl vůlí římského lidu zvolen i protipapež Mikuláš V. Ludvíkovy pozice v Itálii se ale brzy ukázaly příliš vratké a musel se vrátit za Alpy, navíc Jan XXII. uvalil na jeho podporovatele interdikt, což uvedlo ve zmatek náboženský život v říši. Významný posun nenastal ani po nastoupení nového papeže Benedikta XII. v roce 1334. Proti jeho nárokům vyhlásil Ludvík o čtyři roky později v manifestu *Fidem catholicam*,<sup>76</sup> že císař je co do postavení papeži roven a k výkonu svého úřadu nepotřebuje papežské schválení. Také podpořil myšlenku, že nad mocí papeže stojí koncil, představující obec církve, který může papeže sesadit. Rovněž kurfiřti Ludvíka podpořili prohlášením, že k převzetí vlády nad říší plně postačuje jejich volba. Ludvík dokázal papežství úspěšně vzdorovat, vzrůst jeho moci, opírající se především o Bavorsko, ale nakonec vyvolal obavy v samotné říši, které vedly až k volbě Karla Lucemburského římským protikrálem.

Za vlády panovníků, kteří nastoupili na říšský trůn po období interregna, nebyla říšská ideologie, jejíž pramen vyvěral v Cáchách, příliš akcentována. Jako by římské

---

<sup>75/</sup> ALIGHIERI, Dante: *O jediné vládě: [monarchia]*. Překlad RYBA, Bohumil. Praha: Melantrich, 1942. 165 s. Knihovna politických klasiků; sv. 3.

<sup>76/</sup> BECKER, Hans, Jürgen: Das Mandat „Fidem catholicam“ Ludwigs des Bayern von 1338. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. ISSN 0012-1223. Bd. 26 (1970), s. 454 - 512.



králové zaměstnání tíživými povinnostmi a stržení do víru domácích i zahraničních střetů rychle zapomínali na svou korunovaci v cášském oktogonu a Karla Velikého, který ač nefiguroval v jejich rodokmenech, přece byl jejich předchůdcem a vzorem. Teprve další Lucemburk na říšském trůně se měl tohoto starého dědicství znovu ujmout s patřičnou péčí a vyhradit mu ve své koncepci vlády místo, které mu po staletí patřilo. Za vlády Karla IV. Lucemburského se kult zvěčného Karla Velikého dočkal nového oživení, Cáchy opět zaujaly své tradiční místo duchovního a ideologického centra říše a z myšlenek, které byly s Karlem Velikým a CÁCHAMI spojeny, se stal důležitý pilíř ideologické konstrukce císařské vlády.

Zároveň však Karel IV. Lucemburský mýnil podobu říše podstatně změnit. Uvědomoval si vratkost vlády římských králů a císařů, kteří byli víceméně závislí na mocných kurfiřtech. Cášská a římská tradice sice dodávaly říši vzcné ideje, v reálné pragmatické politice se však o ně dalo opírat jen málo. Autoritu vládců Svaté říše římské bylo potřeba opět postavit na pevných mocenských základech. Tuto funkci mělo plnit České království, které v této době již představovalo dostatečně rozvinutý a konsolidovaný státní útvar, poskytující nemalé zdroje. Hodnota římských králů a císařů měla být nadále spojena s nositeli české koruny, k tomu však bylo kromě jiného nutné dostatečně provázat dva ideové světy. Svět idejí a tradic Svaté říše římské s ideologií a tradicemi českého státu.

*Tato studie vznikla v rámci řešení programu SVV 262 301 (Reflexe židovského a křesťanského myšlení) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.*

## LITERATURA

---

- ALIGHIERI, Dante. *O jediné vládě: [monarchia]*. Překlad RYBA, Bohumil. Praha: Melantrich, 1942. 165 s. Knihovna politických klasiků; sv. 3.
- Annales Hildesheimenses. Hrsg. WAITZ, Georgius. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*. Hannover 1878.
- BECKER, Hans Jürgen. Das Mandat „Fidem catholicam“ Ludwigs des Bayern von 1338. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*. ISSN 0012-1223, Bd. 26 (1970), s. 454-512.
- BERNHEIM, Ernst. *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung, Formulierung, Rechtsgültigkeit*. Breslau: Verlag von M. & H. Marcus, 1906. 88 s. Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte; Hft. 81.
- BLÁHOVÁ, Marie, FROLÍK, Jan a PROFANTOVÁ, Naďa. *Velké dějiny zemí Koruny české. I*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 1999. ISBN 80-7185-265-1.
- BLOCH, Marc L. B. *Králové divotvůrci: studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2004. 534 s. Historické myšlení; sv. 22. ISBN 80-7203-626-2.
- Das Register Gregors VII*. Teil 1. Hrsg. CASPAR, Erich. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae*. Tom. II. Fasc. I. Berlin 1920.
- DĚTMAR Z MERSEBURKU. Kronika*. Překl. NEŠKUDLA, Bořek. Vyd. 1. Praha: Argo, 2008. 342 s. Memoria medii aevi; sv. 4. ISBN 978-80-257-0088-4.
- Einhardi Vita Karoli Magni*. Hrsg. PERTZ, Georgius. H. *Monumenta Germaniae Historica. Editio Altera*. Hannoverae 1845. 44 s.
- EINHARDUS - *a neuniknout budoucímu věku: [Vita Caroli Magni: život a doba Karla Velikého]*. Ed. DANIŠ, Petr. 1. vyd. Praha: Set out, 1999. 103 s. ISBN 80-86277-02-X.
- ENGEL, Evamaria; HOLTZ, Eberhard, (ed.). *Deutsche Könige und Kaiser des Mittelalters*. 1. Aufl. Leipzig: Urania-Verlag, c1988. 419 s. ISBN 3-332-00195-7.
- FIALA, Zdeněk. *Přemyslovské Čechy: český stát a společnost v letech 995 - 1310*. Vyd. 2. Praha: Svoboda, 1975, 245 s.
- GRIMME, Ernst Günther. *Der Dom zu Aachen. Architektur und Ausstattung*. Aachen: Einhard-Verlag, 1994. 386 s. ISBN 3-920284-87-9.
- HÄGERMANN, Dieter. *Karel Veliký - vládce Západu*. Překl. VALENTA, Aleš. Vyd. 1. Praha: Prostor, 2002. 619 s. ISBN 80-7260-071-0.
- HROCHOVÁ, Věra; HROCH, Miroslav. *Křižáci ve Svaté zemi*. 2. upr. vyd. Praha: Mladá fronta, 1996. 289 s. ISBN 80-204-0621-2.
- Chronicon Moissiacense*. In *Annales et chronica aevi Carolini*. Hrsg. PERTZ, Georgius H. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, Tomus I. Hannoverae 1826.
- Karolus Magnus et Leo papa. Ein Paderborner Epos vom Jahre 799*. Hrsg. BRUNHÖLZL, Franz et alii. *Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte* 8. Paderborn 1966.
- MARGUE, Michel. *Der Weg zur Kaiserkrone. Der Romzug Heinrichs VII. in der Darstellung*

- Erzbischof Balduins von Trier*. Trier: Kliomedia, 2009. 200 s. Publications du Centre Luxembourgeois de Documentation et d'Études médiévales 24. ISBN 978-3-89890-140-6.
- MCKITTERICK, Rosamond. *Charlemagne: The Formation of a European Identity*. English ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. xviii, 460 s. ISBN 978-0-521-71645-1.
- OPLL, Ferdinand. *Fridrich Barbarossa: císař a rytíř*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2001. 354 s. Historická paměť; sv. 14. ISBN 80-7185-342-9.
- Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Hrsg. HOFMEISTER, Adolf. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Hannoverae et Lipsiae 1912.
- RAPP, Francis. *Svatá říše římská národa německého: od Oty Velikého po Karla V.* Vyd. 1. Praha: Paseka, 2007. 316 s. Historická paměť. Velká řada; sv. 13. ISBN 978-80-7185-726-6.
- ROYT, Jan; ŠEDINOVÁ, Hana. *Slovník symbolů: kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1998. 201 s. ISBN 80-204-0740-5.
- Theganus. *Gesta Hludowici imperatoris*. Hrsg. TREMP, Ernst. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi LXIV*. Hannover 1995. ISBN 3-7752-5352-1. S. 181 - 185.
- Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon*. Hrsg. HOLTZMANN, Robert. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum, Nova series tomus IX.*, Berlin 1935.
- WYNANDS, Dieter P. J. *Geschichte der Wallfahrten im Bistum Aachen*. Aachen: Einhard-Verlag, 1986. 495 s. ISBN 3-920284-21-6.
- ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. 529 s. ISBN 80-200-0454-8.

## SUMMARY

---

### AACHEN - PRAGUE TWO MEDIAEVAL ATTEMPTS AT BUILD UP A NEW CENTRE OF WESTERN CHRISTIANITY

ALEŠ MRÁZEK

The city of Aachen has a long history which dates back to ancient times. Romans liked the place because of its thermal springs. However, the period of greatest fame of the city came with the reign of Charlemagne (742-817). Charlemagne did not reign from one single place, as was usual for other sovereigns at these times. He had to travel from place to place continuously. The city of Aachen became the most important center of his empire where he usually spent winter months and the most important holidays (Christmas, Easter). There he built the royal palace and also the chapel of the Virgin Mary - the famous octagon, which was inspired by Byzantine buildings in Ravenna. During his reign the king's court in Aachen attracted many prominent scholars and artists and became the center of the so-called Carolingian Renaissance.

Charlemagne was crowned an emperor of the new Roman Empire by Pope Leo III. in Rome in December 25th, 800. Nevertheless, Charlemagne felt to be more a ruler of Franks than a ruler of Romans. He was aware that the most important parts of his empire were situated far from Rome and sought to build a new empire of Franks independent of the Pope and his eternal city. In 813 Charlemagne himself crowned his son Louis in Aachen without the presence of the Pope. A year later Charlemagne died and was buried in the palace chapel of the Virgin Mary, which later became the main center of his veneration.

Aachen did not replace Rome. An old sentiment connected with the Eternal City was too strong. Aachen did not become a new center of the West either. But due to the Charlemagne memory also it has not been forgotten. The chapel of the Virgin Mary with the Charlemagne's throne became the coronation place of kings of the Holy Roman Empire. Starting with Otto I (936-973) the kings of the Holy Roman Empire struggled for coronation in Aachen. Because only a king crowned in Aachen was the real successor of Charlemagne.

Charlemagne was canonized in 1165 thanks to Frederick Barbarossa, the great king and emperor of 12th century. This act gave another sacred character to the title of Roman kings and emperors. The sanctity of the office of the emperor played an important role in the permanent conflicts between roman emperors and the papacy. The popes have claimed the foremost place in the whole of Christendom, but also emperors could argue that even their power had been given directly by God.

After a period of interregnum an attention of Roman rulers was focused primarily on the renovation and consolidation of the empire and their power. The Aachen tradition was not emphasized as much. Even during the reign of the emperor Charles IV. from the house of Luxembourg the Aachen ideology and the cult of Charlemagne regained its importance again.

# POHLEDY NA VÁLKU, PŘÍMĚŘÍ A OBRANU BOŽÍ PRAVDY MEČEM V HUSITSTVÍ

---

JAN ROKYTA

Starší milíčovské hnutí s násilím a válkou jako s nástroji církevní obnovy a nastolení nového věku míru vůbec nepočítalo. Také Hus se spoléhal především na boj duchovní a ve svém kázání *De pace* nadřadil mír Kristův nad mír světa, často spočívající jen na zájmové dohodě chytrých rivalů.<sup>1</sup> Podobným způsobem uvažuje Matěj z Janova, který jako hlavní známku vyvolených, nadchnutých Duchem Krista, určuje mírumilovnost a svazek bratrské lásky se všemi.<sup>2</sup>

Samostatným problémem bude určitý patriotistický prvek v obhajobě bojů a války, i když nutno s lítostí podotknout, že problém mnohdy spíše interpretace husitství. František Šmahel spolehlivě dokládá, že pouze v jediném ze spisů počátečního období polemik, které se týkaly přípustnosti války a jejichž autory lze hledat v universitním okruhu, se vyskytuje patriotistická argumentace. Jedná se o Příbramův spis *De bello: „... pro obranu vlasti a spravedlivých bratří krajanů...“*

<sup>3</sup> Pozdější obhajoby, jak bude zřetelné z pasáže Pelhřimova *Vyznání a obhajoby táborů*; i když spis samozřejmě nepochází z myšlenkového okruhu university, tak na myšlenky universitního okruhu reaguje; budou v sobě obsahovat čitelný pa-

---

<sup>1/</sup> ŠMAHEL, František: Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období. *Český časopis historický*, 1994/4, s. 658.

<sup>2/</sup> MATĚJ Z JANOVA: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954, s. 78.

<sup>3/</sup> ŠMAHEL, František: *Idea národa v husitských Čechách*, Argo, Praha 2000, s. 97.

triotistický prvek. V případě Mikuláše však pramenící spíše z vědomí předurčené úlohy, jež má sehrát česká zem v nápravě celé církve.

V době husitství bezprostředně předcházející se argument určitého patriotismu ve prospěch vedení války objevuje v dílu *O vládě knížat*, jehož autorem je Michal Pražský. Spis Michala Pražského z devadesátých let 14tého století byl znám i v době husitské, například Janu z Příbramě. S některými ohlasy na myšlenky v něm obsažené je možné se setkat i v traktátech Petra Chelčického. Samozřejmě, že spis Michala Pražského *O vládě knížat* je pojat ve zcela jiném kontextu, než pozdější husitské polemiky, srovnání logiky argumentů je ovšem přínosné. Na začátek svých argumentů ve prospěch války uvádí Michal citát z Ambrože: „*Statečnost, která hájí vlast před barbary válkou nebo brání slabých a spojenců před lotry je plně spravedlivá.*“<sup>4</sup> Následovně potom z Augustina a Ambrože Michal Pražský vyvozuje: „*Tudíž, jako se nemá dychtit po válce, tak válka, vede-li se pro vlast a věc spravedlivou, nejen že se nezavrhuje, jak již řečeno, nýbrž se chválí. A nazývá-li se válka na obranu vlasti podle Ambrože dokonale spravedlivou, jak teprve asi bude spravedlivá, vede-li se na obranu církve!*“<sup>5</sup> Argument obrany vlasti, a tedy i určitého patriotismu, zaznívá společně s obranou věci Boží ve prospěch náležitého a dovoleného vedení války ještě před husitskými polemikami. O podmínkách spravedlivé války a náležitého vedení boje Michal cituje Augustina o válečné kořisti: „*Bojovat není zločinem, ale bojovat pro kořist jest hříchem...*“<sup>6</sup> Velice podobné podmínky o náležitém vedení války, nikoliv pro pouhou kořist a o motivaci bojovníků, o tři desetiletí později vysloví Jan z Příbramě v traktátu *De bello*: „*Et milites huius condicionis sunt milites Christi, qui non eunt in prelia propter stipendia... Alii sunt milites Antichristi, qui... propter nudum stipendium concurrunt ad bellandum et sanguinem iustum et iniustum effundendum. Et tales, sive reges, sive milites, sive clientes fuerint, sunt servi diaboli...*“<sup>7</sup>

Dále se Michal Pražský věnuje podmínkám spravedlivého vedení války u jednotlivých církevních autorit: „*... což Isidor definuje takto: ‚Spravedlivá jest taková válka, která se vypovídá a vede proto, aby se dosáhlo náhrady, aneb aby nebezpečí bylo odvráceno od lidí.‘ Tak Isidor. Pro důkaz správnosti toho výměru je třeba*

---

<sup>4/</sup> Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu, editor B. Havránek a J. Hrabák, Praha 1957, s. 760.

<sup>5/</sup> *Tamtéž*, s. 761.

<sup>6/</sup> *Tamtéž*.

<sup>7/</sup> GOLL, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder 2, Peter Chelčický und seine Lehre*, nakladatelství J. Otto, Praha 1882, s. 56f. („*A vojáci, toto splňující jsou vojáci Kristovy, kteří nejsou ve službě kvůli žoldu... Jiní jsou vojáci Antikristovy, kteří...nepokrytě kvůli pouhému žoldu se srocují ku válčení a krev spravedlivě i nespravedlivě prolévají. A tací, jestliže jsou vojáci, jestliže budou leníky, jsou služebníky ďábla...*“)

vědět, co praví blažený Tomáš, že totiž spravedlivá válka vyžaduje tři věci, kterých se dotýká onen výměř, za první autority knížete, za druhé spravedlivé příčiny a za třetí správného úmyslu válčících.“<sup>8</sup> I když spis Michala Pražského pochází z údobí předcházejícího husitství, předznamenává argumenty a tradiční způsob myšlení počátečních husitských polemik o přípustnosti meče k obraně Boží pravdy.

Jedním z polemických spisů husitského období o přípustnosti války je *De bello Jana z Příbramě*. Ten stanovuje několik nutných podmínek k tomu, aby válka byla spravedlivá. První podmínka se váže k osobě vládce a k jeho autoritě: „... *ad iustum bellum hominum requiritur persona, que sit caritate et gracia dei regulariter disposita et ab omni crimine penitus absoluta... ad iustum bellum requiritur, ut persona sit ad bella licenciata legitime, hoc vero dupliciter accidit, vel deo auctore in bella cogente...*“<sup>9</sup> K osobě, stojící v čele vojsk, se také vztahuje podmínka řádného velení. Vojevůdce stále musí zpytovat své svědomí, jestli je ve shodě s Boží vůlí a zákonem Božím. Dále Jan z Příbramě stanovuje podmínku nutnosti, totiž spravedlivé příčiny. Tou je mu věc Boží, věc víry, věc zákona a pravdy. Spravedlivý má být i způsob vedení války, nejenom její cíl. Další podmínkou mu je ochrana před napadením a ochrana spravedlivých a nevinných. Celkem vypočítává devět podmínek a v poslední, deváté, se shoduje i se spisem Michala Pražského *O vládě knížat*, když konstatuje, že spravedlivou příčinou pro vedení války může být i obrana vlasti.

Jan z Příbramě se ve svém zdůvodnění spravedlivé války, kromě některých pasáží věnovaných například papežství, shoduje v jednotlivých bodech s hlavními středověkými autoritami, především s Tomášem Akvinským a Augustinem. Tomáš píše: „*Musí se říci, že ke spravedlivé válce se vyžaduje trojího. A to nejprve autorita vládce, z jehož rozkazu se vede válka... Za druhé se vyžaduje spravedlivá příčina, totiž aby ti, kteří jsou napadáni, pro něco zasluhovali napadení... Za třetí se vyžaduje, aby úmysl válčících byl správný, jímž se totiž zamýšlí, buď aby se prospělo dobru nebo aby se uniklo zlu.*“<sup>10</sup>

Stejným způsobem je Jan z Příbramě ve shodě s Tomášem Akvinským a jeho podmínkami spravedlivé války a Augustinem. Zde je ale nutné podotknout, že v intenci jedné ze středověkých interpretací Augustina. Augustinskou koncepci spravedlivé války rozpracovával celý středověk i jako pokračování Cicerova

<sup>8/</sup> *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, editor B. Havránek a J. Hrabák, Praha 1957, s. 762.

<sup>9/</sup> GOLL, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder 2*, Peter Chelčický und seine Lehre, J. Otto, Praha 1882, s. 56f. („...pro spravedlivou válku lidskou se vyžaduje osoba, která obdařena láskou a milostí Boží spořádaně by se spravovala a všech špatností veskrze prosta... k válce spravedlivé vyžaduje se, aby osoba tato k válce řádně povolána byla, a to dvakráte, jednak Boží autoritou, ve válce zamýšlené, jednak lidskou svrchovanou mocí panující...“)

<sup>10/</sup> AKVINSKÝ, Tomáš: *Theologická summa*, část II, díl II, Olomouc 1938, s. 342.



římského pojetí spravedlivé války.<sup>11</sup> Dále zde hrálo roli vlastní středověké ideální pojetí společnosti tří stavů, v níž všichni plní svoji určenou společenskou funkci a řád je řádem stabilním. Augustin sám dovoluje křesťanům zúčastňovat se válek a na příkladech doložených z Písma ukazuje, že bojovat a zabít v legitimně vedené válce není hřích.

Augustinova teokracie, odmítající pro stát a tedy i světskou moc jiné poslání než utilitární, Augustinovo pojetí občana vázaného svou odpovědností na prvním místě k Bohu, podřízení světské moci v konečném důsledku Boží autoritě a soudu a konečně i Augustinovo zdůraznění dějinné dočasnosti stávající formy světské moci, se však v důsledku mohou ubírat i jiným směrem, než je obvyklá interpretace Augustina ve středověku a zaslouží si i dnes pozornosti. Stejným způsobem je nutné mít na mysli i motiv pokoje, prostupující jeho dílem. Pro Augustina potom, stejně jako pro husitské polemiky, je rozhodující motiv spravedlnosti pro přípustnost vedené války. Augustin v díle *O obci Boží* píše: „*Je to totiž nespravedlnost protivné strany, která mudrce k vedení spravedlivé války...*“<sup>12</sup>

Jednou z nejdůležitějších osob ve sporu o přípustnost obrany Boží pravdy mečem je Jakoubek ze Stříbra. V červnu 1414 se měl vyjádřit k otázce přípustnosti války. F. Seibt dokazuje, že se Jakoubkova odpověď se v traktátu *Sermo de bellis* drží Viklefa, který se v této otázce neodchyluje od tradičních podmínek. Ani Jakoubek se tedy, přes svoji originalitu, nevzdaluje od tradičního výkladu v intenci Tomáše Akvinského - autorita vládce, spravedlivá příčina, spravedlivý úmysl válčících.<sup>13</sup> Určitým problémem je ovšem stanovení výměru spravedlnosti. Jedině legitimní pán má právo válku vést, což vylučuje všechny revolty. Podmínky však nejsou pouze objektivní. Nutnou podmínkou je, aby na modlitbách bylo dosaženo schválení od Boha. Je třeba, aby bojovník byl ve stavu milosti a lásky, aby se na modlitbách přesvědčil o Boží podpoře. Paul De Vooght konstatuje, že všechny Jakoubkem vyjmenované podmínky, jež musí bojovník splňovat, aby se mohl považovat za křesťanského bojovníka, vypadají daleko spíše jako protiválečné argumenty. Jestliže se Jakoubek smířil s názorem, že mohou existovat spravedlivé války, tak radostnou odhodlanost k boji u Jakoubka nelze najít.<sup>14</sup>

Obdobně, co se týká podmínek vnitřního usebrání, postupuje i Jan z Příbramě, u něhož se v traktátu *De bello* nachází tato podmínka: „*Tercio ad justum bellum requiritur, ne quis procedat ad bellum et os domini non interroget sine assidua*

---

<sup>11/</sup> MOLNÁR, Amedeo: Mezi revolucí a válkou. Theologická příloha *Křesťanské revue* 1967/2, s. 18.

<sup>12/</sup> AUGUSTINUS Aurelius: *O Boží obci*, díl II, Karolinum, Praha 2007, s. 258.

<sup>13/</sup> SEIBT, Ferdinand: *Hussitica - Zur Struktur einer Revolution*, Böhlau Verlag, Köln Wien 1990, s. 29f.

<sup>14/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro - premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 247f.

*oracione usque ad revellacionem sive in legis dei meditacione aut inquisitione usque ad informacionem...*"<sup>15</sup>

Posléze Jakoubek v *Sermo de bellis* zdůrazňuje tomistickou a tradiční myšlenku, že duchovním je absolutně zakázáno používat zbraně.<sup>16</sup> Co se týká samotného aktu zabití, Jakoubek cituje Augustina, který připouští, aby byl zločinec zbaven života, nebo aby byla na Boží příkaz podniknuta spravedlivá válka. Dodává ovšem, že spravedlnost nesmí být pouze účelová. Cituje a navazuje na Viklefa, s nímž souhlasí, že existují hříchy zabití vzhledem k duši bližního. Hamižnost, hněv, nenávisť, odmítnutí pomoci při duševní nebo tělesné nouzi stejně zabijí duši.<sup>17</sup>

Stejným způsobem pak Jakoubek uvažuje ve své *Postile* na evangelia z let 1413 - 1414. Prvním požadavkem přípustnosti války je spravedlivá pře, druhým potvrzení od vyššího a třetím správný úmysl. Spravedlnost však pro Jakoubka není záležitostí pouze lidského zákona: „*Pře musí být spravedlivá nejenom podle soudu světských lidí, nýbrž musí být spravedlivá před božím zákonem a boží spravedlností, aby totiž válečníci byli v milosti a měli lásku k Bohu a k spravedlivému bližnímu. Kdo ji nemá a vstupuje do války, zle do ní vstupuje.*“<sup>18</sup> Dalším požadavkem je správný úmysl. I zde ale Jakoubek odlišuje světské právo: „*Má-li tedy někdo nějakou zemi podle světského práva a je-li v její správě spravedlivý podle práva občanského, avšak pro upevnění této državy utratí mnoho tisíců a zahubí mnoho lidí, takový bojuje neřádně, neboť pro takové věci svatí takto nikdy nebojovali.*“<sup>19</sup> Motiv spravedlnosti, která ovšem není pouze záležitostí lidmi stanoveného zákona, potření zlého a zachování míru, Jakoubek dokládá i z tradičních autorit. Opírá se o Isidora a Augustina. Důležité, a mnohdy rozhodující, je pro něj nitro oněch bojujících za spravedlivou pře: „*Řekl jsem, že se dále požaduje, aby ti, kdo chtějí bojovat, zůstali v lásce... je třeba, abys dříve, než začneš válku s jinými, upokojil své vnitřní nepřátele a odstranil vše, co se na tobě Bohu nelíbí, upokojil své vášně a vlastní čeled.*“<sup>20</sup>

Někdy těsně po shromáždění lidu na Křížkách je předložena universitním mistrům Jakoubkovi ze Stříbra a Křišťanovi z Prachatic žádost o rozhodnutí sporu mezi dvěma kněžími, Mikulášem a Václavem, ve věci dovolenosti války. Většinou

---

<sup>15/</sup> GOLL, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder 2*, Peter Chelčický und seine Lehre, nakladatelství J. Otto, Praha 1882, s. 56f. (*Za třetí k válce spravedlivé se vyžaduje, ať nikdo válku nezačíná, aniž by se ustavičně nedotazoval na mínění Pána, to jest bez vytrvalé modlitby, dokud nedosáhne osvícení buď rozjímáním o Božím zákonu, nebo zkoumáním dokud nedospěje ku poznání...*)

<sup>16/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 248.

<sup>17/</sup> *Tamtéž*, s. 250.

<sup>18/</sup> *Slovem obnovená – čtení o reformaci*, redigoval A. Molnár, Kalich, Praha 1977, s. 44 f.

<sup>19/</sup> *Tamtéž*, s. 45.

<sup>20/</sup> *Tamtéž*, s. 46.

jsou identifikováni s Mikulášem Biskupcem z Pelhřimova a Václavem Korandou. Celý konečný výrok je ovšem podle J. Kejře společnou poradou kolegia universitních mistrů, tedy i stanoviskem university.<sup>21</sup> Paul De Vooght jej datuje do září 1419 nebo ledna 1420.<sup>22</sup> F. M. Bartoš do doby vzniku Jakoubkova polemického varování před chiliasmem, které určuje 22. lednem 1420.<sup>23</sup> Jakoubek se zde vyjadřuje s opatrností a se silnou zaujatostí proti dobovému chiliasmu. Opakuje tradiční podmínky pro možnost vedení války, ale nakonec se zde objevuje nová myšlenka. Rozdílně od tradičního učení, které ponechávalo vedení války na světských pánech, vyslovuje Jakoubek názor, kterému doposud v kontextu chiliasmu oponoval. Pokud se ve věci války páni postaví proti Bohu a jeho zákonu, Bůh sám jim odnímá moc a dovoluje obcím, aby bránily se zbraní v ruce pravdu evangelia. Paul De Vooght kořeny této myšlenky neodkazuje k Viklefovu učení o stavu smrtelného hříchu a právu vlastnictví, ale mnohem hlouběji do katolické doktrinní tradice.<sup>24</sup>

## VZTAH K VÁLCE A JEJÍ ZDŮVODNĚNÍ Z PÍSMÁ U HUSITSKÝCH RADIKÁLŮ

V roce 1420 se konala v domě pana Petra Zmrzlíka schůzka pražských kněží s kněžími tábořskými. Některé dochované články nabízejí vhled do postoje radikálních táboritů k válce a jejich sebepochopení. Jako základní může být bráno jejich pojetí eschatologie, reálně se promítající již do jejich doby: „První, že již nyní v tomto roce, tisícím čtyřstém dvacátém, nastane a již je skonání věků, to jest vyplnění všeho zlého.“<sup>25</sup> Probíhá již reálně jako tisíciletí vlády Kristovy na této zemi. Jedná se o zesoučasňující interpretaci evangelijní víry ve skonání světa a druhý příchod Páně. Jako atributy tohoto věku uvádí citované články absenci smrti: „Item, že v tom věku až do dne soudného velikého vzkříšení i volení jiní nebudú mřieti tělesně na zemi.“<sup>26</sup> Dále potom vymizení hříchu: „V tomto obnoveném království nebude žádného hříchu, žádného pohoršení...“<sup>27</sup> a to včetně hříchu prvotního: „V církvi nebo obnoveném království budou roditi ženy svá nemluvnátka bez bo-

---

<sup>21/</sup> KEJŘ, Jiří: *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Univerzita Karlova, Praha 1981, s. 19f.

<sup>22/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 260f.

<sup>23/</sup> BARTOŠ, F. M.: *Literární činnost Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925, s. 55.

<sup>24/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 260f.

<sup>25/</sup> VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, s. 189.

<sup>26/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží tábořských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 50.

<sup>27/</sup> VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, s. 127.

*lesti a bez prvotního hříchu...*<sup>28</sup> Víra v přítomnou reálnost prorockých a eschatologických pasáží Písma je zjevná: „*Výroky, z nichž první stojí psán v Zjevení sv. Jana... jsou pravdivé.*“<sup>29</sup>

Učení o spáse u husitských radikálů dostává ještě jeden, totiž lokální rozměr. O svém pojetí soteriologie mluvili takto: „*Dále, že v celém křesťanství v tom čase pomsty zůstane jen pět tělesných měst, do nichž se mají věřící utéci a tam se zachránit, zatímco všechna jiná zahynou a propadnou se jako Sodoma.*“<sup>30</sup> Zbývající města, vsi a hrady mají být zpustošeny. Chiliastické články pokračují: „*... a nevyjde z měst, vsí a hradů na hory tělesné, ten hřeší smrtelně proti přikázání Kristovu a v svém hříchu zahyne, protože nyní nikdo nemůže být zachráněn od ran Páně, leda kdo přijde k jeho věrným na hory.*“<sup>31</sup> Vedle doslovného, „tělesného“ pochopení Písma, se zde objevuje důraz především na starozákonní pasáže. V této intenci husitští radikálové chápou sebe sama takto: „*Dále, že bratří táborští jsou v tom čase pomsty andělové poslaní, aby vyvedli věřící ze všech měst, vsí a hradů na hory, jako Lot ze Sodomy...*“<sup>32</sup>

Sociální změna, zapříčiněná myšlenkou příchodu království Božího, se bude vzta-  
hovat i na chápání rodinných vazeb: „*Jeden nebo druhý z manželů může, nebude-li druhý chtít (rozuměj, jít s vyvoleným společenstvím na hory jako místo záchrany) opustit i jeho i děti a všechno ostatní a má se utéci na svrchu uvedené hory...*“<sup>33</sup>

Husitský chiliasmus nabírá novou, již bojovnější podobu. Doba pokojných pou-  
tí na hory již skončila. Čas, již nastávajícího království, vnímají chiliasté takto: „*... nebude čas milosti, nýbrž pomsty a odplaty ohněm a mečem...*“<sup>34</sup> I postava Kris-  
ta je potom interpretována ve shodné intenci: „*V tom čase pomsty nemá být Kristus napodoben ve své mírnosti a smilování s těmi hříšníky, nýbrž v horlivosti a prchlivosti a spravedlivé odplatě.*“<sup>35</sup> Otázka normy a legitimacy války a boje, která dosud hrála v úvahách husitských teologů a universitních mistrů důležitou roli, u chiliastů mizí. Norma, pod tlakem již existujícího království zde na zemi, není potřeba. Otázka boje je potom formulována jako nutnost: „*V tomto čase pomsty každý věřící, i kněz, byť osoba duchovní je zlořečený, který svému meči*

---

<sup>28/</sup> *Tamtéž*, s. 127.

<sup>29/</sup> *Tamtéž*, s. 128.

<sup>30/</sup> *Tamtéž*, s. 124.

<sup>31/</sup> *Tamtéž*, s. 124.

<sup>32/</sup> *Tamtéž*, s. 124.

<sup>33/</sup> *Tamtéž*, s. 127.

<sup>34/</sup> *Tamtéž*, s. 124.

<sup>35/</sup> *Tamtéž*, s. 124.

tělesnému zabraňuje prolévati krev protivníků zákona Kristova; naopak i on má své ruce umýti a posvětití jejich krví.<sup>36</sup> Funkce války zde dostává další rozměr, nikoliv již neutrální, ale „bellum sacrum“. Dochází i k porušení jednoho z pražských artikulů,

o světském panování kněží, tedy k rozporu s hlavní snahou husitů. Charakter vedení této války je také jiný. Již není možné a přípustné uzavírat mír nebo vyjednávat s nepřítelem: „Item, ktožkoli takému jich nepřidřeli dával úroky neb kakú pomoc neb přiezen by ukázal, aby též na těle i na sboží ot nich měl zahuben býti.“<sup>37</sup>

Je zrušeno též veškeré dosavadní právo: „Item kazachu, že již vsecka kniežetská práva i zemská i městská i sedlská, kterakkolivěk užitečná a řádná, jakožto nálezci lidští, a ne boží, mají zrušení býti.“<sup>38</sup>

Jiná je však nejenom povaha boje, ale i bojovníků. O přesvědčení chiliasticky naladěných bojovníků se praví: „Item kázachu a slibováchu lidem, že ktož z nich v tom boji sejde a zabit bude, že tu hodinu jist bude božím královstvím.“<sup>39</sup> Jejich sebezachopení je také zajímavé: „Dále, že bratří táborští jsou v tom čase pomsty andělové poslaní, aby vyvedli věřící ze všech měst, vsí a hradů na hory...“<sup>40</sup> Ve shodě s chiliastickým nadšením se u nich mění pochopení sebe sama, včetně pojetí bojovníků a válečníků.

Robert Kalivoda dokládá, že tím, jak interpretovalo lidové kacířství kategorii Boha, odpovídalo současně nezbytně na otázku o podstatě, základních hybných silách, povaze a příčinách světa, přírody a člověka.<sup>41</sup> Zde je nutné doplnit, že tvrzení o přímé provázanosti a implikaci, která určuje, co skutečně stojí na prvním místě je snad příliš odvážné. Je však nutné konstatovat, že chápání Boha, aktivity člověka ve světě, pochopení světa a antropologická definice jsou spolu v teologii a náboženském myšlení silně provázány. Samotný chiliasmus pak v sobě nese myšlenku zkázy starého světa s nástupem nového a následovně i vědomí předělu věků jako hranice mezi dvěma fázemi společnosti.<sup>42</sup> Samozřejmě s tím, že chiliastické myšlení v sobě obsahuje v této podobě v husitských Čechách i myšlenku boje jako aktivní branné účasti věrných. Boj je chápán jako přípravná a doprovodná

---

<sup>36/</sup> Tamtéž, s. 124.

<sup>37/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží tábořských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 94.

<sup>38/</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>39/</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>40/</sup> VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic.*, Praha 1979, s. 124.

<sup>41/</sup> KALIVODA, Robert: *Husitské myšlení*, Filosofie, Praha 1997, s. 130.

<sup>42/</sup> Tamtéž, s. 186.

činnost věrných, jenž pouze předznamenává veliké Boží účtování.<sup>43</sup> Zde je nutné zdůraznit myšlenku aktivní účasti člověka v dění, které je chápáno jako Boží vůle a dění na zemi. Člověk v pojetí chiliastů nemůže zůstat nestranným.

Z článků, vytykánych radikálním táboritům jako bludné, je zřejmé, že se odvolávali na dva zdroje. Legitimitu boje a války sem spadá též. Za prvé na starozákonní okruh: „... a musí zahynouti ohněm a mečem a sedmi posledními ranami, o nichž se praví v 39. kapitole Ecclesiastica...“<sup>44</sup> Zaměřenost chiliastů na proroky a starozákonní spisy jako zdroj svých myšlenek a sebepochopení je potvrzena i z jiných úst. Petr Chelčický, i když mu objektivně ve vztahu k českým radikálům nejde přisuzovat sebemenší náklonnost, v traktátu *O boji duchovním* píše: „A potom se ještě ďábel jinak oděv, v proroky a zákon Starý, i přistúpil k nim a z toho chtiechu na pospěch súdný den udělati, spravivše, že sú anjelové, ješto pohoršenie všeačka mají vybrati z královstvie Kristova, a že oni súdie svět. Tu mnoho zabitcív naděláchu, lidi mnohé zchudiechu a neodsúdiechu podlé svých řečí světa, nebo rokové jich minuli sú, podlé nichž sú velmi lidi strašili, praviece jim divné noviny a mnoho prorokív na to sebravše.“<sup>45</sup>

Mistr Jan z Příbramě se ve svém spisu *Život kněží táborských* pokusil zachytit argumentaci husitských radikálů, včetně biblických míst, na které se odvolávali, byť mnohde s neuvedením konkrétní citace. Z Nového zákona je nejčastější evangelium Matoušovo (18x), potom Apokalypsa (15x), evangelium Janovo (14x), Lukáš (12x). Odkazy na Matouše se vesměs zabývají pasážemi o „skonání věků“. Ve Starém zákoně je na prvním místě prorok Izajáš (18x), následovně Jeremijáš (10x), prorok Amos (4x), kniha Deuteronomium a Ecclesiasticus (4x), proroci Malachijáš, Joel a kniha Přísloví a Daniel (2x), proroci Micheáš, Aggeáš, Ezechiel, Zacheáš, druhá kniha Makabejská (1x). Zajímavou ukázkou prezentní interpretace Písma, právě ve vztahu k válce u husitských radikálů, je argumentace uváděná Příbramem: „Když jim kto řekl, kterak Kristus kázal kněžím mečem nebíti, zamítáchu se písmem a řkúce: Kristus je řekl: Nechte až dotud, to je do tohoto času. A protož již muožeme bíti i hubiti.“<sup>46</sup>

Interpretace Písma u husitských radikálů není brána pouze „pouhým Písmem“ s jeho doslovným zněním jako v pozdější reformaci německé. Interpretace Písma u husitských radikálů se odehrává ve vědomí reálnosti již existujícího času království Božího zde na zemi. Písmo v té chvíli již není pouze normou, či zdrojem zákona

---

<sup>43/</sup> Tamtéž, s. 189f.

<sup>44/</sup> VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, s. 189.

<sup>45/</sup> CHELČICKÝ, Petr: *Drobné spisy*, Praha 1966, s. 41.

<sup>46/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží táborských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 48.

Božího, ale prožívanou a existující realitou. Možná lze právě v této intenci porozumět neveselému povzdechu universitního mistra Příbrama: „*Item týž Koranda z též nevěry kázal je tudiez v Plzni a rka, že tuto bibli, kterouž mám, kteráž bieše za mnoho kop drahá, zastavil bych ji u hokyně ve třech halériech a nevyplatil bych jje viec nikdy.*“<sup>47</sup>

Boj a válka jsou brány jako součást tohoto pochopení reality, předpovězené v eschatologicky zaměřených pasážích Písma. V Husitské kronice Vavřince z Březové je o skonání věků několik citátů z proroků, vztahujících se k chiliastickému chápání eschatologie. Jedním z nich je prorok Sofonijáš: „*Aj zahubím všechny, kteříž trápí tě...*“ a dále Izajáš: „*Potře zločince a hříšníky.*“<sup>48</sup>

Norma zákona Božího jako hlavní kritérium husitské revoluce, podle níž mají být věci posuzovány, je v této situaci bezcenná. Mistr Příbram o husitských radikálech píše: „*Item z též nevěry bludné jechu se učiti i kázati, že jich zákon boží psaný má přestati a že bible psané mají zkaženy býti a že jich netřeba bude, se v nich učiti, ani čísti, dovodiece, že v tom času zákon boží bude každému napsán na jich srdciech, a proto nebude třeba jiného učenie.*“<sup>49</sup> Stejná pasáž o „zákonu Božím v jejich srdcích“ se objevuje v kronice Vavřince z Březové.

Dalším principem zdůvodnění války u husitských radikálů je potom odkaz i na doslovný význam Písma s tím, že nic jiného nemá smysl. Ruku v ruce s touto myšlenkou jde i odmítnutí církevních autorit a tradice jako zdrojů dalšího pohledu na Písmo. Mnohé pasáže, vztahující se na boj, jsou potom brány právě ve svém doslovném významu. Mistr Jan z Příbramě zaznamenal doslovné chápání pasáže z druhého listu Tessalonickým: „*Však před Bohem jest spravedlivé odplatiti odplatú těm, kteříž vás mútie.*“<sup>50</sup> Dále potom v listu Židům: „*Přehrozněť jest některé očekávanie súdu a ohně vypálení, jenž spálí všecky protivníky.*“<sup>51</sup> Kritickým hlasem proti pojetí války u husitských radikálů je například mistr Jan z Příbramě, který zdůrazňuje opuštění tradičních zdůvodnění a podmínek války. Dalším z kritických hlasů proti pojetí války u husitských radikálů je část textu Jakoubka ze Stříbra z prvních měsíců roku 1420. J. Goll publikoval ukázkou z něj jako součást traktátu *Noverint universi*, zatímco H. Kaminski jej otiskl jako text samostatný.<sup>52</sup> Jakoubek

---

<sup>47/</sup> *Tamtéž*, s. 53.

<sup>48/</sup> VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979, s. 131.

<sup>49/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží táborských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 53.

<sup>50/</sup> *Tamtéž*, s. 47.

<sup>51/</sup> *Tamtéž*, s. 47.

<sup>52/</sup> KAMINSKY, Howard: *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, s. 528 – 530. (Traktát *Noverint universi* je otištěn u Kaminského, s. 525 – 528)



zde rozlišuje argumentaci autoritou Starého zákona a dodává, že co bylo dovoleno za nedokonalých časů starozákonních - bojovat za věc Boží mečem - není dovoleno ve chvíli známosti zákona Kristovy milosti a lásky. Kněží pak nesmějí vybízet k válce, protože lidé jsou náchylní ke zlobě, rebelii a surovostem.<sup>53</sup> Podobnou argumentaci rozdílnosti mezi nedokonalým zákonem světským a dokonalým zákonem Kristovy milosti, lásky a nenásilí zastává pacifista Petr Chelčický. Ten však tak činí s absolutní platností.

V dalším pokračování textu traktátu; Howard Kaminski jej též od předchozího samostatně odděluje,<sup>54</sup> zatímco Paul De Vooght nikoliv,<sup>55</sup> Jakoubek ze Stříbra klade otázku závaznosti proroctví v bibli. Dochází k závěru, že žádné proroctví z Písma nemá zaručený smysl v nějaké individuální interpretaci, protože proroctví není psáno z individuální vůle nějakého člověka. Proroctví je zcela z vnuknutí Ducha svatého a smysl z Ducha je takový, jaký dávala Písmu prvotní církve a tradice.<sup>56</sup>

Koncem roku 1419 a začátkem 1420 píše Jakoubek *Manifest venkovu*; H. Kaminským publikovaný jako *A Letter to a Priest or Priests, Refuting Adventist Prophecies*,<sup>57</sup> kde oponuje chiliastickým myšlenkám tehdejší doby. Měl za to, že chiliasmus zamezuje skutečnému návratu k evangeliu. Praha pro Jakoubka není Babylon a žádné jiné město s lokálním vymezením nezaručuje spásu. Podle Origenovy interpretace uprchnout z Babylonu znamená pro Jakoubka zbavit se zmatenosti ducha a neřestné náruživosti. Bůh nepřikázal opustit Babylon, ale utéci z babylonského prostředí, totiž zanechat špatností srdce. Jakoubek odmítá chápat proroky v doslovné interpretaci ve smyslu tělesném. Co se týká aktualizace biblických pasáží pro stávající dobu, Jakoubek podotýká, že pouze Bůh zná místo a čas. Bez nepochybného a zvláštního zjevení potom lid sám nesmí vládnout mečem. Pouze nejvyšší instance světské moci má právo po splnění všech objektivních tradičních podmínek a důvodů vést boj. Nikdo však nemá předpokládat, že ho Bůh inspiroval pro boj, aby se tak nestal obětí pouhého omylu a bujně obrazotvornosti. Legitimnímu veliteli vojska je hlas Boží pouhým ujištěním ke všem objektivním důvodům, dříve Jakoubkem vyjmenovaným – spravedlivá věc, legitimní autorita, poctivý úmysl.<sup>58</sup>

---

<sup>53/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 253.

<sup>54/</sup> KAMINSKY, Howard: *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, s. 530.

<sup>55/</sup> DE VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 253.

<sup>56/</sup> DE VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 253f.

<sup>57/</sup> KAMINSKY, Howard: *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, s. 519 - 522.

<sup>58/</sup> De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972, s. 255f.



Jakoubkovi tedy nejde pouze o tradiční zdůvodnění a podmínky vedení války. Musí se též vyrovnat s interpretací Písma podle husitských radikálů, především s doslovným chápáním Písma a s aktualizací vztaženou na eschatologické pasáže Písma a na pasáže o biblických válkách lidu Izraele. Dále se musí kriticky vyrovnat s interpretací proroků a Zjevení Janova. Tento problém interpretace Písma ovšem u Jakoubka není pojat pouze účelově, jako součást jeho dobově podmíněné polemiky s chiliasmem. Jakoubek ho vnímá jako konstantní problém církevních dějin. Když píše o starocírkevních dějinách, Skutcích apoštolských a sporu Štěpána s Mikulášem a mikulášenci, celou pasáž zakončuje takto: „A z toho se ukazuje, kterak řeči svatých, prorokův, apoštolův zle od mnohých vzaty bývaly, jinak, než oni mienili, buďto k vymlúvaní smilstva, lakomstvie neb pýchy.“<sup>59</sup>

Samostatnou otázkou, kterou však není možné alespoň okrajově nezmínit, je osobnost hejtmana Jana Žižky z Trocnova. Jak podotkl Amedeo Molnár, zcela určitě nebyl plodem dobového chiliasmu. V dochovaných listech Žižkových není jediné narážky na stávající skonání věků a Kristovo sestoupení na tuto zemi.<sup>60</sup> V jeho listech nacházíme spíše odkazy na udatné vůdce izraelských kmenů, Jozue, Judu Makabejského a spravedlivého krále Davida.<sup>61</sup> Vlastně ani jeho osobní vztahy s některými tábořskými teology, proslulými svojí radikalitou, nejdou v žádném případě označit za vřelé: „Item proto je bratr Žižka nenáviděl některých kněží tábořských, a zvláště Korandy, zjevně jemu dávaje pikardy a kacieře. A proto Koranda vystřihal je se jeho jednak dvě léta.“<sup>62</sup> Jádrem sporu podle Kroniky velmi pěkně o Janu Žižkovi tkví v rovině věroučné: „A to již měli táboři Žižku ve veliké nenávisti, nejvíce proto, že Žižkovi kněží sloužili mši řádně v ornátě, s tonzurou a v komži a boží tělo nosili v monstranci. Proto říkali Žižkovým kněžím ‚pláteníci‘ a Žižka tábořským ‚ševci‘. Neboť táborští kněží sloužili mši jen v suknicí bez tonzury a někteří i vousatí.“<sup>63</sup> I když je tedy pro Žižku válka husitů nikoliv pouze bellum licitum, ale přímo bellum sacrum,<sup>64</sup> samotný chiliasmus mu není v žádném případě zdůvodněním války.

---

<sup>59/</sup> JAKOUBEK ZE STŘÍBRA: *Výklad na Zjevení sv. Jana*, editor F. Šimek, Praha 1932, s. 113.

<sup>60/</sup> MOLNÁR, Amedeo: *Eschatologická naděje české reformace*, in *Od reformace k zítřku*, Kalich 1956, s. 40.

<sup>61/</sup> ČORNEJ, Petr: „Rytíř boží“ na panovníkově místě. *Dějiny a současnost*, 1993/4, ročník 15, s. 18.

<sup>62/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží tábořských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 70.

<sup>63/</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, editor I. Hlaváček, Praha 1981, s. 229.

<sup>64/</sup> SOUKUP, Pavel: Dvojitý ideál křesťanského rytíře v husitském období. *Český časopis historický* 2001/1, str. 15.

## ODKLON OD CHILIASMU A NOVÉ HLEDÁNÍ NORMY SE ZŘETELEM K PÍSMU

Konec prvního, chiliastického období Tábora je významný i tím, že si v něm Tábor na základě eschatologického podnětu vypracoval eklesiologii a sociální teologii, teorii války a že skoncoval s chiliasmem jako s úchylnou biblické eschatologie a tudíž i s pikardstvím.<sup>65</sup> Amedeo Molnár dovozuje, že měla-li husitská revoluce zůstat také autentickou reformací, musel v ní nastat vědomě odklon od chiliasmu.<sup>66</sup>

Prvním průlomem do dozrívající vlny chiliasmu bylo znovuzavedení služební organizace v rámci tábořské strany, která se musela vyrovnat s nedostatkem kvalifikovaných velitelských kádrů. Služebník mohl po vypršení smlouvy přejít k protivné straně, aniž by na něho bylo pohlíženo jako na zrádce. Kodex smluvních práv a povinností získal svrchu nad ideálním typem „božího bojovníka“. Posléze dochází k převzetí institutu příměří včetně stereotypních formulí z předhusitských smluv.<sup>67</sup> Odklon od dřívější praxe směrem k opětovnému akceptování příměří, smluv a rukojmí je jedním z průvodních znaků odklonu od chiliastického nadšení ve vedení boje.

Důležitou je pro pochopení otázky legitimacy meče v husitských Čechách v době již dlouho odeznělého chiliasmu polemika, kterou spolu vedli Jan Rokycana a Mikuláš Biskupec. Rokycana v květnu roku 1431 připravuje spis *De septem culpis Taboritarum*, O sedmi vinách Táborů, dochovaný v jediném, doposud nevydaném rukopisu. Ve spisu jsou shrnuty nejpodstatnější rozdíly mezi Prahou a Tábořem.<sup>68</sup> Mikuláš Biskupec svoje tehdejší argumenty shrnuje ve *Vyznání a obraně táborů* a po delší době je geneze celého sporu popsána v jeho *Kronice* obsahující při tábořských kněžích, datované po roce 1444.

Páté Rokycanovo obvinění proti Tábořu se týká války a jejího vedení. Biskupec ho rekapituluje těmito slovy: „...za první, že se před lidmi slavnostně nezříkáme válek dnes běžných, a za druhé že je s těmi podmínkami a okolnostmi, za jakých jsou vedeny, nedovedeme a ani nemůžeme vymezit ani zákonem Božím ani spisy svatých.“<sup>69</sup> Biskupcova odpověď obsažená posléze ve *Vyznání a obraně táborů* odráží situaci další etapy dějin Tábora a je již zcela v jiném duchu, než chiliastické

---

<sup>65/</sup> MOLNÁR, Amedeo: *Eschatologická naděje české reformace*. In *Od reformace k zítřku*, Kalich 1956, s. 32

<sup>66/</sup> *Tamtéž*, s. 38.

<sup>67/</sup> ŠMAHEL, František: Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období. *Český časopis historický*, 1994/4, s. 658.

<sup>68/</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, s. 21.

<sup>69/</sup> *Tamtéž*, s. 236.

zdůvodnění předchozího období. Argumentace táboorského teologa je do značné míry konvenční. Paradoxně se v některých bodech podobá argumentům univerzitních mistrů, pečlivě zvažujících na počátku husitské revoluce své pro a proti použití meče a vyříkávajících tradiční podmínky, za nichž je možné hájit Boží věc i použitím násilí. Odkaz na starozákonní proroky, působení Antikrista, legitimizace násilí sklonem věku se ve Vyznání a obraně táborů takřka neobjevuje. Vyjímkou je v kapitole věnované válce a boji jedna zmínka o diabolizaci: „*Dříve než odpovíme na toto obvinění proti nám vznesené, vyvoláme nejprve a především ve všech a v každém zvláště vzpomínku na dobu, kdy dábel, nepřítel pravdy a lidské spásy, vzpíraje se tomu, aby se v Českém království rozmohlo to dobré dílo, jež se v lidech zrodilo z milosti Boží... poštvál své údy, aby toto dobré dílo bylo zmařeno mocí, násilím...*“<sup>70</sup> Druhou zmínkou je klasické označení církevních nešvarů jako „bludu Antikristova“, při Biskupcově rekapitulaci nutnosti války.

Charakter celé polemiky, kterou Mikuláš Biskupec s Janem Rokycanou vede a Biskupcovy argumenty ve prospěch války se svým pojetím daleko více blíží i některým výtkám konzervativních universitních mistrů z počáteční fáze husitské revoluce, adresovaným právě husitským radikálům. Kupříkladu mistra Jana z Příbramě, který vytýká husitským radikálům v intenci svatého Augustina: „*...opustivše všecko řádné a křesťanské bojování a všechny příčiny svaté, které na řádný a křesťanský boj a obranu pravdy slušejí, jakož svatý Augustin o nich píše – to je, aby byl boj pro při svatú od mocí řádných, jimiž jest řádně od Boha a od cerkve svaté moc dána ku popravování, a opustivše nemilosrdenství, libost a vůli k zabítí, libost ku panování, mysl ukrutnú, žádost lakomú – a jiné svaté příčiny k boji křesťanskému slušné, jechu se kázati a posvěcovati bojovů nekřesťanských a z příčiny zlých a nehodných...*“<sup>71</sup>

Táborský teolog ve Vyznání a obraně táborů postupuje mnohde tradičním způsobem zdůvodnění války a boje. Jeho argumenty se blíží právě například Příbramovu traktátu *De bello*, postupujícímu v obvyklé linii zdůvodnění. Ve *Vyznání a obraně táborů* se o nutnosti jako podmínce války píše: „*Proto ti, kdo nechtěli od dobrého úmyslu ustoupiti před takovou mocí, násilím a ukrutností, ani se vzdát křesťanské víry..., dali se z nezbytí do války, a to jedině na obranu řečeného dobrého díla a k ochraně věřících, kteří se o to dílo z povinnosti zasazovali, do války, zaměřené především k tomu cíli, aby všechen blud antikristův... byl všemi silami zničen, a aby se prosadila Kristova víra, řád, spravedlnost a pravda, a to prostředky podle Božího zákona náležitými s vyloučením všech zlořádů... Ty novodobé války, které,*

<sup>70/</sup> *Tamtéž*, s. 236.

<sup>71/</sup> JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží táboorských*, editor J. Boubín, Příbram 2000, s. 43.

*jak jsme právě uvedli, byly podniknuty z nezbytí a k řečenému cíli...“<sup>72</sup> Důvodem k válce je tedy Mikulášovi z Pelhřimova nezbytí, nutnost obrany věrných spravedlivých, věc Boží a její obrana. Válka vedená Tábořem tedy nepostrádá v jeho pojetí ve středověké argumentaci to hlavní. Zbývají spravedlivé prostředky. Biskupec píše: „Není naším záměrem prosazovat nebo jakkoli omlouvat či obhajovat, co je při vedení válek zlé a neřádné.“<sup>73</sup> Vyjmenovává a ohrazuje se proti nespravedlivému vedení války: „Proti všem zlořádům, když vznikly v řečeném lidu proti společnému záměru všech nás – ať už šlo o nespravedlivé válčení, kořistění... jsme v těchto shromážděních uvážili a sestavili články k nápravě všech zlořádů...“<sup>74</sup>*

V těchto jednotlivých argumentech ve prospěch boje je tábořský teolog ve shodě s konzervativním mistrem Janem z Příbramě. Ten ve svém traktátu *De bello* vyjmenovává důvody k řádnému vedení války. V jeho pojetí je to spravedlivá osoba v čele, která se má tázat po Boží vůli a shodě s Božím zákonem a dále nutné okolnosti válečného tažení, řádný způsob vedení války, chvályhodný cíl, řádné vedení, ochrana nevinných a spravedlivých, obrana vlasti. Ve své *Kronice obsahující při tábořských kněží*, jež vznikla delší dobu po sporu o legitimitu války, Mikuláš Biskupec píše: „...nikdo nemá usilovat o války mezi křesťany ani je vést, leda když k nim opravňuje Nový zákon a povoluje je zákonná moc nebo, pokud té moci není, když jí náležitě a zaslouženě zastupuje a nahrazuje křesťanský lid či kdokoli jiný vedený duchem Božím a když k tomu dává podnět spravedlivý důvod...“<sup>75</sup> Zřetelný je zde naprostý odklon od chiliasticky zdůvodněného násilí a války, směrem k otázce, jak založit oprávněnost násilí i ke své vlastní obraně a nevyhnout se přitom vlastnímu hlavnímu zdroji požadované legitimitosti, totiž Písmu. Tábořité se ani v této periodě svých dějin neomezují na cestu pouhého středověkého teologického zdůvodnění nutných a spravedlivých podmínek. Stará otázka podmínek a legitimitosti boje se tak vynořuje i po letech. Poměr k Písmu potom prodělává proměnu. Janu Rokycanovi se v jeho polemice *De septem culpis Taboritarum* nezdá vhodné zdůvodňovat válku pomocí starozákonních příkladů, neboť války izraelského lidu měly výlučně zobrazit duchovní boj křesťanů, s pozdějším odkazem na stejný výklad u Origena, Řehoře a Viklefa.<sup>76</sup> Dřívější odkazy radikálních tábořitů na starozákonní proroky a eschatologické pasáže z Nového zákona, společně

<sup>72/</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, s. 236f.

<sup>73/</sup> *Tamtéž*, s. 237.

<sup>74/</sup> *Tamtéž*, s. 238.

<sup>75/</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, editor I. Hlaváček, Praha 1981, s. 299.

<sup>76/</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, s. 24.

s jejich patřičnou interpretací, u Mikuláše mizí. Objevuje se pouze výše citovaná zmínka o podmínce oprávněnosti války Novým zákonem.

Charakter celého válečného tažení potom postrádá onen příděch naprosté nesmiřitelnosti ve vztahu ke svému dříve diabolizovanému nepříteli. Mikuláš Biskupec píše: „... *příčemž jsme vždy hotovi za určitých podmínek upustit od těch válek proti takovým nepřítelům, budou-li nepřátelé pravdy ochotni poctivě nastoupit cestu pravdy a spravedlnosti...*“<sup>77</sup>

Biskupec vzpomíná i jednotlivých synod v Čechách a dodává i závěr jedné z nich: „*Proto se usnesli, že žádný Kristův kněz nebo nositel jiných vyšších stupňů svěcení nesmí ani nemůže kohokoli, ani provinilého podle lidského zákona, vlastní rukou zabít či zranit nebo, což je menší vina podle výkladu apoštola, bít nebo sám osobně bojovat ve válce, řídit válečné operace, vybízet krutě k boji či zabíjení nebo bez zábran dopouštět se krutostí, či krutosti páchané světskými osobami a kněžím zapovězené bezdůvodně omlouvat, či pronášet krutá slova... a však spravedlivých válek vedených za věc Boží se bez hříchu zúčastnit může, pokud bude napomínat bojovníky, aby si počínali spravedlivě a svatě.*“<sup>78</sup> Osoba kněze, ať bradatého nebo s tonzurou, již není tím chiliasticky pojatým mstitelem Božího hněvu a v intenci staré praxe, například Gratianova kodexu, se nesmí přímo účastnit bojů.

Důležitou synodou, dokládající přelom v teologii Tábora, z níž existují dokumenty, je synoda písecká. V roce 1426 se v Písku koná sjezd rytířů a měst táborské strany, z něhož je posléze poslán zápis Pražanům s prosbou o posouzení a odpověď. Závěry této synody jsou plně ve znaku odeznění chiliasmu a otázky nové legitimizace boje a války. Na začátku zápisu je opakování čtyř pražských artikulů, prosba o pokoj a křesťanský mír, odkaz na obecné dobré. Posléze se praví o usilování táborské strany: „*Dále o slyšení řádné, poctivé, pokojné a křesťanské wedle čtenie a zákona božieho mienie a chtie se všemi věrnými k zákonu božiemu příchylnými společně státi...*“<sup>79</sup> Prostředky k tomuto vyslyšení a obhájení své pře a pravdy jsou: „...*čtením Kristovým a zákonem jeho swatým i doktorów swatých písmu okázati a prowesti, bezewšech bojów tělesných, násilé, ukrutenstvie, obtiežení neřádnych i útiskuov všelikterých...*“<sup>80</sup> Vedle dozatím obvyklého kritéria Písma se v řeči táboritů objevuje další prvek, totiž výklad „doktorů svatých“. Skutečnost akceptování jiného pohledu než „pouhým Písmem“ je u nich nová, čímž ovšem nesmí být řečeno, že táborská teologie do té doby církevní tradici

---

<sup>77/</sup> *Tamtéž*, s. 237.

<sup>78/</sup> *Ze zpráv a kronik doby husitské*, editor I. Hlaváček, Praha 1981, s. 299.

<sup>79/</sup> PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, s. 257.

<sup>80/</sup> *Tamtéž*, s. 258.

a její autority podrobně nezná. Koresponduje se zásadami táboritů, obsaženými v pozdějším Vyznání a obraně táborů z roku 1431: „*Ačkoli výroky svatých učitelů poapoštolských nelze přijímat jako důkazy pro závaznost církevních dogmat, přece mají křesťané na zemi jejich úsudky přijímat a připouštět, pokud v nich mluví Kristus a pokud je lze pravdivě a přímo založit na výslovném zákonu našeho Pána Ježíše Krista.*“<sup>81</sup>

Pohled na Písmo, jeho interpretaci a vztah k církevní tradici se může zdát jedním z kritérií rozlišení v pomyslném celku husitských Čech. Myšlenka spravedlivého boje se potom proklamativně spojuje přímo s hlásáním obrany jejich pře, pojaté jako uskutečňování čtyř pražských artikulů. Jakmile se mluví o boji a válce, jejich legitimitu odvozují takto: „*Item boje řádného a křesťanského z zákona čtenie swatého shledaného a založeného mienie požíwati, ne z swé wuole ale z núze, kdyžby je od swrchupsaného dobrého kto násilím chtěl tisknúti, a kdyžby od toho tištění jiným žádným lehčejším obyčejem nemohl odvrácen býti. Ale bojów nerádných a nekřesťanských a w písmě zákona nowého nezaložených mienie a chtie se wystříhati a jich nechtie pomáhati ižádnému.*“<sup>82</sup> Táborité zde v roce 1426 za legitimní považují pouze boj založený na Písmu. Stále nejdou pouhou cestou středověkého tradičního zdůvodnění nutných a spravedlivých podmínek. Jejich pojetí interpretace Písma jim tedy umožňuje začlenit boj a válku legitimně do jejich úsilí o prosazení reformy církve a čtyř artikulů, podmínkou je ale stále zdůvodnění podoby a způsobu války Písmem. Chiliastická podoba interpretace Písma však zcela mizí. Důležitá je potom ona zmínka: „*w písmě zákona nowého nezaložených*“. Zdůrazňuje rozdíl oproti pikartským a adamitským článkům, jejichž očekávání konce světa, zdůvodnění boje a pojetí sebe sama pramení mnohdy spíše z okruhu Starého zákona, především z proroků. Patrný je zde úplný odklon od chiliastického zdůvodnění násilí směrem k opětovnému hledání normy.

Je nutné podotknout, že ve svém Vyznání a obraně táborů konstatuje Mikuláš z Pelhřimova i něco, co bylo obsaženo i v étosu všech tehdejších diskusí o přípustnosti války, ale co by pravděpodobně z celých husitských Čech nejvíce potěšilo srdce Petra Chelčického, popřípadě Jakoubka ze Stříbra: „*...cestou bezpečnější by byl boj duchovní, v němž bychom netasili meč, ale modlili se k Bohu a jednáním zapřísahali nepřátele ke svornosti a při jejich zběsilosti případně vytrpěli i smrt.*“<sup>83</sup>

<sup>81/</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, s. 73.

<sup>82/</sup> PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, s. 258.

<sup>83/</sup> MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972, s. 237.

Jiří Kejř<sup>84</sup> a Josef Macek<sup>85</sup> vyjádřili názor, že diskuse o dovolenosti války byla odsouvána do pozadí jako nevýznamná věc pro rozvoj revolučních bojů, válečné kroky Tábora byly nezávislé na souhlasu či nesouhlasu university, i když první podnět přišel ze žádosti o rozhodčí výrok ve sporu mezi Mikulášem a Václavem. Pro Tábor pak neměl výrok university valný význam, jak podotýká Josef Macek. Váhu těchto tvrzení a jejich pohled lze poněkud zvíkat poukazem na pramenně zeznamenanou diskusi, jež se vedla o dovolenosti či nedovolenosti bojů, autoritě, přiměřenosti použitých prostředků, a to nejenom mezi teology, ale také na sněmech a synodách. Nespadají do ní pouze učené universitní traktáty, ale právě i praktická rozhodnutí synod a sněmů, vojenské řády a další. Samozřejmě s výjimkou chiliastické perrody Tábora, kdy argumenty ve prospěch bojů byly položeny jinak. V ostatku pak i táborští teologové jako Mikuláš z Pelhřimova cítili nutnost odpovídat na traktáty a diskuse o dovolenosti použití meče a neustále vážit a obhajovat svá stanoviska. Podrobný rozbor vojenských řádů, vzniklých k použití v řadách husitských polních vojsk, je dobře zdokumentovanou věcí, již za rámcem této studie, dokládá ale snahu o poskytnutí pravidel a neustálou korekturu vlastního konání, byť na bitevním poli.

## USNESENÍ SNĚMŮ A SMLOUVY O PŘÍMĚŘÍ

Jako jedna z prvních je 18. listopadu 1420 datována smlouva mezi tábořskými hejtmany Janem Žižkou z Trocnova, Chvalem z Machovic, Zbyňkem z Buchova, Pavlíkem z Mutic, spolu s obcí píseckou, kteří uzavřeli příměří s panem Oldřichem II. z Rožmberka: „... *tiemto listem obecně vyznáváme přede všemi, ktož jej uzrie neb štuce slyšeti budú, že sme vstúpili a vstupujem mocí tohoto listu u pravé křesťanské příměříe až do masopusta...*“<sup>86</sup> Pro pana Oldřicha II. z Rožmberka je to i východisko z vojensky tísnivé situace, kdy ztratil Příběnice a Příběničky.<sup>87</sup> V této smlouvě se objevuje důležité novum, strana pod obojí si totiž na Oldřichu II. z Rožmberka vynucuje podmínku platnosti čtyř pražských artikulů, tedy legální uznání náboženských požadavků.<sup>88</sup> Vztahuje se na území pana Oldřicha: „*Ale že svrchupsaný urozený pán Oldřich z Rozmberka má nám držeti tyto čtyři kusy na všem svém*

<sup>84/</sup> KEJŘ, Jiří: *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Univerzita Karlova, Praha 1981, s. 21.

<sup>85/</sup> MACEK, Josef: *Tábor v husitském revolučním hnutí*, díl I, Rovnost, Praha 1952, s. 290f.

<sup>86/</sup> SVEJKOVSKÝ, František: *Staročeské vojenské řády*, Orbis, Praha 1952, s. 9.

<sup>87/</sup> ŠMAHEL, František: *Husitská revoluce III*, Karolinum, Praha 1996, s. 63.

<sup>88/</sup> ŠMAHEL, František: Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období. *Český časopis historický*, 1994/4, s. 659.



panství: aby slovo Božie svobodu mělo; druhé, aby tělo Božie a krev jeho svatá byla dávana všem věrným, osob nevyjímajíc; třetí, aby kněžská nadanie byla rušena; čtvrté, hříechy smrteľné na své zboží aby stavoval...“<sup>89</sup> Zárukou příměří je finanční sankce: „... pod základem deset tisícov kop grošov dobrých stříbrných rázu pražského.“<sup>90</sup> Čtyři dny po uplynutí konečného termínu, 8. února 1421, varuje král Zikmund pana Oldřicha, aby se s „viklefovskými heretiky“ v žádném případě nepaktoval. Obrat nastává až v dubnu 1421, kdy král Zikmund artikuly „propustil do řádného slyšení“ a pan Oldřich jim také dává svobodu na svém panství.<sup>91</sup>

Další sněm v Čáslavi v roce 1421 je jedním z rozhodujících mezníků v období husitských Čech. V listině sněmu je například formulováno českou šlechtou právo zvolit sobě panovníka, a to za těchto podmínek: „Dále jest společně swoleno, že neuchovalliby buoh kterého w tom času z těchto wladařuwow, aneb žeby některý z nich obci se nelíbil, tehda táž obec, z kterémž jest ten wladař, bude moci na jeho siesto jiného hodného tak movitého woliti a postaviti.“<sup>92</sup> Sněm si dává za úkol napravit bouře a neřádstva a nastolit opětovně obecné dobré a volí prozatímní správce země. Následuje závazek a povinnost osobní pomoci při obraně země, platný pro ostatní pány: „...zvláště w tom, kdyžbychme všichni anebo někteří z nás od těch úředníkuow anebo správci napomenuti byli ku pomoci a obraně země aneb jiné krajiny: tehdy slibujem osobně se wší swú pomoci wzhóru býti a tu, kdež nám rozkáží se postaviti a jich rozkázanie naplniti. A tiem každý z nás jest povinen...“<sup>93</sup>

Dalším mezníkem může být německobrodský sněm. Východočeské bratrstvo v čele s městy Hradec Králové a Čáslav se kolem 7. dubna roku 1423 usnází na německobrodském sněmu na tzv. řádu vojenském. Obsahuje ve svých článkách různé zásady vedení války. Zákaz spontánního žhářství: „A žádný aby nezapaloval buď ani kde jinde pálił, kde bychme táhli neb leželi, jedno ti ježto k tomu vydání a ustanoveni budú, a to pod velikú pokutú, aby toho žádný jiní nečinili.“<sup>94</sup> Příkazy o společném rozdělení válečné kořisti z dobytých měst: „... aby ten vzatek a ty kořisti sneseny, svedeny, svezeny a na hromadu sklady byl...“<sup>95</sup> Proklamace o netrpění: „nevěrných, neposlušných, lhářuwow,

---

<sup>89/</sup> SVEJKOVSKÝ, František: *Staročeské vojenské řády*, Orbis, Praha 1952, s. 9.

<sup>90/</sup> *Tamtéž*, s. 9.

<sup>91/</sup> KUBÍKOVÁ, Anna: *Oldřich II. z Rožmberka*, Veduta, České Budějovice 2004, s. 49.

<sup>92/</sup> PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, s. 229.

<sup>93/</sup> *Tamtéž*, s. 229.

<sup>94/</sup> *Listy bratra Jana a Kronika velmi pěkná o Janu Žižkovi*, editor F. M. Bartoš, Blahoslav, Praha 1949, s. 17.

<sup>95/</sup> *Tamtéž*, s. 18



zlodějuov, kostkářuov, lúpežníkuov, plunděřuov, opilcuov, lajci, smilníkuov, cizoložníkuov, smilnic i cizoložnic i všech zjevných hříšníkúv a hříšnic...“<sup>96</sup> ve vojsku.

Roku 1423 se v říjnu v Praze koná svatohavelský sněm, jemuž předchází sněm kolínský. Dvanáct českých pánů z obou znesvářených stran je zvoleno za správce země. Na začátku sněmovní listiny se opětovně objevuje formulace o odstranění nesvárů a nepořádku v zemi a návratu k obecnému dobrému a následovně formulace o zamýšleném příměří mezi oběma stranami: „... w konečný mír a w upokojeni sworné a w jednotu všie swornosti... w takowúto smlúvu a jednotu wnikli sme a wstúpili...“<sup>97</sup> Kdokoliv, kdo by proti této úmluvě vystoupil, toho potom: „...jej nebo je za naše nepřátely mieti...“<sup>98</sup> Celý sněm pokračuje ujednáním o získané válečné kořisti: „... aby všea zbožie pánów, rytieřów, panoší a měst, vynímajíce měšťany vyšlé, wlastnie a dědičná, w těch wálkách s obú stranú dobytá a odjatá, w těchto úmluvách we dwú nedělí od dánie tohoto listu úmluvného bez dalšího pomčenie byla postúpena a k wěrné ruce člověka hodného té strany, o něhožby se smluvili...“<sup>99</sup> V případě, že smlouva o příměří nebude naplněna, všechny statky budou zase postoupeny těm, kdo je za válečného stavu dobily. Sněm potom dále stanovuje i zásadu o zajatcích: „Item jest také s obú stranú swoleno, že wěžňowé s obústranú mají rok mieti, a bezewšeho upomínanie i šacowanie w pokoji státi do vyjití příměříe mezi námi s obú stran uloženého. Pakliby kto swým wěžňóm swěřiti nechtěl, ten je na hodné rukojmí dáti má do času swrchupsaného wedle rozkázanie dwú hauptmanú s obú stranú w tom kraji přisedících.“<sup>100</sup> Sněm svatohavelský se ve svých úmluvách tedy opět vrací k tradičnímu institutu rukojmí.

10. září 1424 je datována smlouva, již vstoupila strana tábořská v příměří s panem Oldřichem II. z Rožmberka. Obě strany se dohodly, že vstupují: „...w prawé a upřemé přímířie křesťanské ot dánie listu tohoto do Svatého Havla...“<sup>101</sup> Příměří bude zachovááno, jak se ručitelé i jednotliví vyjmenovaní pánové ubezpečují: „...bez přerušení wěrně, ctně a křesťansky...“<sup>102</sup> V případě porušení se potom zavazují: „...slibujem sáhnúti na tyi na toho, od kohož anebo od kterýchžby se proti

---

<sup>96/</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>97/</sup> PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, s. 241.

<sup>98/</sup> Tamtéž, s. 242.

<sup>99/</sup> Tamtéž, s. 243.

<sup>100/</sup> Tamtéž, s. 243.

<sup>101/</sup> Tamtéž, s. 246

<sup>102/</sup> Tamtéž, s. 246.

*přímiří tomuto stalo, a k toho i k těch hrdlu a sboží sáhnúti...*<sup>103</sup> V případě porušení společně uzavřeného příměří a nezakročení proti jeho narušitelům jsou vyjmenovány i sankce: „*Paklibychoh toho neučinili, tehdy my všichni nadepsaní pro přerušeni toho přímiříe a pro neodčiněni... ztratili sme swú čest a wieru a k tomu k wěřitelóm naším nadepsaným propadli sme osm tisíców grošiew stříbrných dobrých rázu Pražského...*“<sup>104</sup> V případě nezaplacení oněch osmi tisíc grošů se dohodly obě strany takto: „*Paklibychoh toho neučinili... tehdy ihned my rukojmí již jmenovaní, kdybychoh ot wěřitelów našich listem neboli poslem byli upomenuti, jeden na druhého neukazuje ani sě wěcí které wymlúvaje, ale bezewšie otpory, každý z nás s jedniem pacholkem a se dvěma koňoma má wjeti do města Krumlova neb do Třeboně k hospodáři do ctné hospody, tu kdež nám ot wěřitelów našich nadepsaných bude ukázáno...*“<sup>105</sup> Celá úmluva o rukojmí v případě nezaplacení pokračuje v kontextu husitských Čech ještě zajímavěji: „*...anebo miesto sebe každý z nás w to leženi bude moci wložiti panoši řádu rytieřského... a tu máme prawé leženi držeti řádem a obyčejem této České země; a odtud z toho leženie nemóžem na nižádné práwo wyjeti ani wyníti, do nižbychoh wěřitelóm naším peněz swrchupsaných úplně nezaplatili i s škodami*“.<sup>106</sup> Na případ těchto rukojmí se potom, jak smlouva dále pokračuje, vztahuje i glejt kvůli záruce jejich bezpečnosti. Tento dokument, obsahující smlouvu mnoha důležitých pánů České země; Jan Žižka z Kalicha je připsán níže; zajímavě dokumentuje proměnu v chápání boje, války a především cti. Dokládá naprostý odklon od chiliasticky zdůvodněného násilí jako svatého boje, v němž nepřítel je brán pouze v diabolických kategoriích, zpět ke středověkému, tradičnímu chápání války, včetně záruky rukojmí a pojetí cti. Philippe Contamine v časovém rozmezí několika století v západní Evropě přesvědčivě dokumentuje, že střetli-li se lidé z komuny a šlechta, anebo obyvatelé komun mezi sebou, nebylo výkupné přípustné.<sup>107</sup> Smlouva mezi stranou táborskou a panem Oldřichem II. z Rožmberka opětovně počítá s institutem rukojmí a výkupného za utrpené škody. Zdůrazňuje, že i stav alternativních rukojmí na místě svých pánů má být rytířský.

Následovně potom příměří s polními vojsky uzavírali i další. V dopise císaři Zikmundovi z roku 1425 píše jeho nejdůležitější spojenec v Čechách, Oldřich II. z Rožmberka: „*Také rač věděti, žeť sú takměř nejmocnější w Plzenště hradové při-*

<sup>103/</sup> *Tamtéž*, s. 246.

<sup>104/</sup> *Tamtéž*, s. 246.

<sup>105/</sup> *Tamtéž*, s. 246f.

<sup>106/</sup> *Tamtéž*, s. 247.

<sup>107/</sup> CONTAMINE, Philippe: *Válka ve středověku*, Argo, Praha 2004, s. 301.

*měří učinili...“<sup>108</sup> On sám potom císaře ujišťuje, že uzavřené příměří již vypršelo poměry se navrátily opět ke stavu válečnému: „Jakož mi TMTi píše, abych příměří neměl: račiž věděti, žeť jeho nemám aniž miením mleti; a žeť lidi w mém kraji shánějí, a já jim v tom bráně, velikú škodu pro to беру.“<sup>109</sup>*

V roce 1425 je nedatovaně zapsáno příměří mezi stranou krále Zikmunda, stranou podobojí a knížete Zikmunda Korybuta. Jmenován v zápise mezi pány, jako jeden, mezi nimiž je smlouva uzavírána, je-li: „...najduostojnějším knězem Konrádem z boží pomoci arcibiskupem Pražským...“<sup>110</sup> uznávaným, přes svoje sesazení, tedy alespoň formálně coby arcibiskup. Další, jež zde figurují, jsou: „... s moudrými a opatrnými purkmistry, konšely a obcemi měst Pražských...“<sup>111</sup> Smlouva posléze operuje nejenom s finanční zárukou, splatnou při porušení příměří, ale i s pojetím cti: „Kterážto příměříie slibujem dobrú naši věřú beze všie zlé Isti...pode cti a pod věřú a pod ztracením šesti tisícow kop gr. dobrých stříbrných rázu Pražského.“<sup>112</sup> Při porušení příměří potom: „... vyznáváme, že sme čest a wieru ztrátili...“<sup>113</sup> Pozoruhodné je, že z celé smlouvy o příměří, jež společně uzavírají pánové obou stran, arcibiskup, adept na český trůn a císař nejsou z pojetí cti, garantující též dodržení příměří, vyňati neurození konšelé a purkmistři. V textu smlouvy se objevuje pro stranu pod jednou i závazek náboženského charakteru: „Najprwé, aby kněžíe dobří křesťanští, k zákonu božiemu příchylní, z strany Pražské, Tábořské a Orebské, z jich měst neb posádek k nám na zbožie našeho drženi kamkoli přišíl, plnú svobodu měli a dobrovolnost slowo božie kázati a zákonu božiemu učiti, tělo a krew pána našeho Jesu Krista pod obojí způsobú rozdáwati, a jiné věci spasitelné a užitečné všemi obyčeji z Písma swatého wěsti, jednati a skutečně činiti...“<sup>114</sup> Podmínka náboženského rázu, objevující se v textu smlouvy uzavřené se stranou krále Zikmunda, je neobvyklá. Nejenom učení a kázání podle Božího zákona, vysluhování eucharistie pod obojím způsobem, ale i přijaté kritérium. Strana pod jednou zde ve smlouvě akceptuje Písmo jako jedinou uvedenou normu náboženské praxe na svých državách.

---

108/ PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32, s. 7.

109/ *Tamtéž*, s. 7.

110/ *Tamtéž*, s. 254.

111/ *Tamtéž*, s. 254.

112/ *Tamtéž*, s. 254.

113/ *Tamtéž*, s. 255.

114/ *Tamtéž*, s. 255.

Smlouva pokračuje články o potlačování smrtelných hříchů, cizoložství, nevěstek atd. V případě, že vojsko jedné strany bude procházet územím druhé strany je zakázáno: „... *zajímanie dobytka, pálenie, wěžňuow jímání a beze všelikterakých lúpežów a kořistí...*“<sup>115</sup> Následuje již zmiňovaná synoda v Písku roku 1426.

## CHELČICKÝ, PACIFISMUS A AUTORITA

Vztah křesťanství ke světské moci a válce zůstává problematickým i v dnešní době. Prvotní křesťanství v sobě stále nese osten namířený proti používání meče a tomu, kdo jej nosí. Spis Apoštolská tradice, připisovaný Hippolytu Římskému, praví: „*Voják, který je podřízený nezabije člověka. Dostane-li (k tomu) rozkaz nevykoná ho... Katechumen nebo věřící, který se chce stát vojákem bude odmítnut, protože (tím) pohrdá Bohem.*“<sup>116</sup> Důsledným dodržováním Božího příkazu se tak křesťan staví proti zavedené státní moci. Určitý odklon nastává s další linií v teologickém myšlení, jejímž reprezentantem může být Tertullian, ve svém Apologeticu razící myšlenku, že i křesťan může být dobrým a platným občanem Říma, pokud bude Řím jako stát usilovat o spravedlnost.

Myslitelem v bouřlivé době husitských Čech razícím myšlenky pacifismu je bezesporu Petr Chelčický. Petr Chelčický zná náhled na církevní otce a prvotní církev velice dobře. Jeho pacifistické myšlenky ovšem vznikají z interpretace Písma podle zákona Kristova, obsahujícího podle něj i závazný příkaz nenásilí, a následně z jeho vyvození z života prvotní církve, jak jej zná Chelčický z Písma, nikoliv z přímé inspirovanosti teology prvních staletí. S další částí církevní tradice se ovšem musí vyrovnat také. V diskusi s teology husitských Čech se Chelčický střetne s argumenty, které jim poskytli Augustin a Řehoř. Ve své *Replíce proti mistru Rokycanovi* popisuje genezi celého sporu: „*Také tvůj mistr Jakub, když mě kaceřoval pro moc v mém pokoji v Betlémě, řekl jsem mu, když ta moc právě u víře stojí podle tvé řeči, máš-li zprávu v evangeliu k svým skutkům, k bojům a k jiným ukrutenstvím, řekl ,nic', ale staří svatí to praví... Sv. Řehoř dí: Zapovídá se tímto přikázáním nezabiješ... Též sv. Augustýn: Rytíř, když poslouchaje moci, pod níž správně postaven jest, zabije člověka, nižádným města svého zákonem vraždou vinen nebude.*“<sup>117</sup> Chelčický se s tímto musí vypořádat. Vychází přitom z Kristova zákona nenásilí jako základní a dostačující normy pro každého křesťana, jež je nadřazena církevní

---

<sup>115/</sup> *Tamtéž*, s. 255.

<sup>116/</sup> HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice*, nakladatelství Refugium Velehrad, Velehrad 2000, s. 28f.

<sup>117/</sup> *Čítanka Petra Chelčického*, editor K. J. Obrátil, Sobkova sbírka dobré četby lidové, sv. 9, Brno 1925, s. 145.

tradici, která je opomíjitelná, je-li s touto normou v rozporu. Odmítání násilí a boje, zapovězené Kristovým zákonem, je mu znakem pravého křesťana. Příkaz nenásilí se nevztahuje pouze na jednotlivce, protože platí jako závazná norma pro celou církev Kristovu. Plnění příkazu nenásilí potom Chelčickému reprezentuje právě církev prvotní.

*Tato studie vznikla v rámci řešení programu SVV 262 301 (Reflexe židovského a křesťanského myšlení) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.*

## DE BELLO

---

Autorem traktátu je universitní mistr Jan Příbram, což přesvědčivě dokázal N. V. Jastrebov. S jeho tvrzením souhlasili jak K. Krofta a F. M. Bartoš, tak J. Pekař. Datum sepsání traktátu je červenec roku 1420. Text traktátu otiskl Jaroslav Goll: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmis-chen Brüder 2, Peter Chelčický und seine Lehre.*, nakladatelství J. Otto, Praha 1882, s. 56f.<sup>118</sup>

Cum in istis periculosis temporibus undique bella strepant et crassetur plus solito gladius fratrum contra fratres et gencium contra gentes, ideo ne ex ignorancia legis dei fervor belli involvat multos ad gehennam, dicenda sunt aliqua bellum humanum rectificancia et ab iniustis bellis revocancia veros Christi bellatores.

Primo, in quo dicitur, quod ad iustum bellum hominum requiritur persona, que sit caritate et gracia dei regulariter disposita et ab omni crimine penitus absoluta.

Secundo ad iustum bellum requiritur, ut persona sit ad bella licenciata legitime, hoc vero dupliciter accidit, vel deo auctore in bella cogente, vel homine superiore legitima potencia imperante...

Tercio ad justum bellum requiritur, ne quis procedat ad bellum et os domini non interroget sine assidua oracione usque ad revellacionem sive in legis dei meditacione aut inquisicione usque ad informacionem...

Quarto requiritur, ut bellum sit ex re petenda, hoc est, ut sit causa iusta, pro qua est bellandum... Iusta autem causa est causa dei, causa fidei, causa legis et causa veritatis. Et pro hac quilibet miles Christi debet certare et agonizare usque ad mortem iuxta dictum apostoli, qui militibus dicit, quod non in vanum gaudium portant. Dei enim iusticie minister est, vindex in ira ei, qui male facit...

Quinto ad iustum bellum requiritur, quod sit iustum ex modo. Et primo ex modo recte intencionis, nam intencio mala licitum bellum facit illicitum... Recta autem intencio est, que pure honorem dei intendit, salutem proximi et commodum patrie. Sed cum talia potissime fiunt per legem dei, patet, quod intencio bellantis tota esse debet ex lege dei per legem dei et propter legem dei. Et milites huius condicionis sunt milites Christi, qui non eunt in prelia propter stipendia... Alii sunt milites Antichristi, qui... propter nudum stipendium concurrunt ad bellandum et sanguinem iustum et iniustum effundendum. Et tales, sive reges, sive milites, sive clientes fuerint, sunt servi diaboli...

Sexto iustum bellum rectificatur ex fine laudabili, propter quem solum pugnandum est, ut non propter honores, famam et divicias aut ambicionem amplectendam...

Septimo bellum rectificatur ex iusto imperante, sicut iniustificatur ex iniusto contra veritatem intendente, ut si quis instauraret bellum in christianos contra aliquod punctum legi divine abolendum, nullatenus est sibi parendum, sed modestia caritatis salva pocius resistendum...

---

<sup>118/</sup> MACEK, Josef: *Tábor v husitském revolučním hnutí*, díl I., nakladatelství Rovnost, Praha 1952, s. 441.

Octavo ad iustum bellum requiritur defendere veritatem tenentes et promovere innocentes. Nulla enim mundi causa veritas debellanda est et innocencia opprimenda. Qui autem non defendit veritatem, proditor est veritatis... Sicut sacerdos debitor est, ut veritatem, quam a deo audivit, libere predicet, sic laycus debitor est, ut veritatem, quam audivit a sacerdotibus, probatam quidem in scripturis sanctis, defendat fiducialiter, quod si non fecerit, prodit veritatem. Ideo satis consone dixit Ambrosius, quod populus aliquis suscitatur ad punienda peccata perversorum. Sicut enim ecclesiastici possunt papam iudicare et dampnare, si a fide erraverit, sic et populos fortassis possit quoad suos prefectos, qui fidem molirentur destruere christianam... Attendere eciam veri et iusti bellatores debent illum fortissimum Mathathiam Machabeum...

Nono ad iustum bellum requiritur, ut non sit ad iniustam destructionem, sed ad defensionem patrie et fratrum iustorum compatriotarum adversus externos patriam destruere volentes...

\* \* \*

Když v těchto nebezpečných časech všude války zuří a nad obyčej často nabývá na síle meč bratrů proti bratrům a národů proti národům, aby válečný zápal z neznalosti zákona Božího nepřivedl mnohé do pekel, je třeba říci několik slov o ospravedlnění války lidské a odvrátit tak pravé bojovníky Kristovy od válek nespravedlivých.

Za prvé je řečeno, že pro spravedlivou válku lidskou se vyžaduje osoba, která obdařena láskou a milostí Boží spořádaně by se spravovala a všech špatností veskrze prosta...

Za druhé se k válce spravedlivé vyžaduje, aby osoba tato k válce řádně povolána byla, a to dvakráte, jednak Boží autoritou ve válce zamýšlené, jednak lidskou svrchovanou mocí panující...

Za třetí k válce spravedlivé se vyžaduje, ať nikdo válku nezačíná, aniž by se ustavičně nedotazoval na mínění Pána, to jest bez vytrvalé modlitby, dokud nedosáhne osvětlení buď rozjímáním o Božím zákonu nebo zkoumáním dokud nedospěje ku poznání...

Za čtvrté se vyžaduje, aby k válce došlo z okolností nutných, to jest aby byla spravedlivá příčina pro kterou je válčeno... Spravedlivá příčina jest pak věc Boží, věc víry, věc zákona a věc pravdy. A kvůli tomu kterýkoli voják Kristův bude povinen stále zápolit a bojovati až k smrti blízkosti, jest výrok apoštolův, kterým vojákům dí, že nenosí meč nadarmo. Neboť zajisté spravedlnosti Boží služebník jest, mstitel v hněvu na tom, kdo zlo páchá...

Za páté k válce spravedlivé se vyžaduje, aby spravedlivá byla i co do způsobu. Za prvé co do způsobu úmyslu náležitého, neboť úmysl špatný z přípustné války činí nepřípustnou. Správný úmysl však jest, jenž bez úhony ke slávě Boží směřuje, ke blahu sousedů a prospěchu vlasti. Avšak podmínkou nejdůležitější bude zjevné dodržení zákona Božího, a proto úsilí bojujících cele má být povinováno zákonu Božímu, skrze zákon Boží a kvůli zákonu Božímu. A vojáci toto splňující jsou vojáci Kristovi, kteří nejsou ve službě kvůli žoldu... Jiní jsou vojáci Antikristovi, kteří... nepokrytě kvůli pouhému žoldu se srocují ku válčení a krev



spravedlivě i nespravedlivě prolévají. A tací, jestliže jsou vojáci nebo budou leníky, jsou služebníky ďábla...

Za šesté spravedlivá válka se stává spravedlivou chvályhodným cílem, pro který pouze záhodno bojovat jest, ne kvůli poctě, slávě a bohatství nebo ctižádosti co zachvacuje...

Za sedmé se válka stává spravedlivou řádným velitelem, tak jako je neospravedlnitelná na základě nespravedlivého velení proti pravdě namířené, a jestliže kdo by vnášel válku mezi křesťany, maříce tak hlas zákona Božího, nikdo mu nemá naslouchat, ale v poslušnosti milosti spásy mu pak má být odporováno...

Za osmé ke spravedlivé válce se vyžaduje bránit ty, kteří pravdu zachovávají a ochraňovat nevinné. Žádná příčina na světě není, kvůli níž by se mělo za pravdu přestat bojovat a nevinnost potříit. Kdo také pravdu nehájí zrádcem pravdy jest... Tak jako kněz zavázán jest pravdu od Boha vyslechnutou svobodně kázat, tak i laik povinen jest, pravdu co vyslechl od kněží, a jež je dokázána ve svatých Písmech, věrně hájit, jestliže tak však neučiní, pravdu zrazuje. Proto sdostatek pravdivě promlouvá Ambrož, že lid některý je podněcován ku potrestání hříchů zvrácených. Neboť jako klerici podřizují papeže soudu a trestům, jestliže on ve víře pobloudí, tak lid může potrestat své prefekty, kteří usilují ničit víru křesťanskou... Práví a spravedliví válečníci mají mít také na paměti velmi statečného Matatitjáše Makabejského.

Za deváté se vyžaduje ke spravedlivé válce, aby nebyla vedena pro nespravedlivé ničení, ale pro obranu vlasti a spravedlivých bratří krajanů proti cizincům, kteří chtějí zahubit otcovskou zemi.

## LITERATURA

---

- AUGUSTINUS AURELIUS: *O Boží obci*, díl II, Karolinum, Praha 2007.
- BARTOŠ, František Michálek: *Literární činnost Jakoubka ze Stříbra*, Praha 1925.
- CONTAMINE, Philippe: *Válka ve středověku*, Argo, Praha 2004.
- ČÍTANKA PETRA CHELČICKÉHO, editor K. J. Obrátil, Sobkova sbírka dobré četby lidové, sv. 9, Brno 1925.
- ČORNEJ, Petr: „Rytíř boží“ na panovníkově místě, *Dějiny a současnost*, 1993/4, ročník 15.
- De VOOGHT, Paul: *Jacobellus de Stříbro – premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972.
- GOLL, Jaroslav: *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder 2, Peter Chelčický und eine Lehre*, J. Otto, Praha 1882.
- HIPPOLYT ŘÍMSKÝ: *Apoštolská tradice*, Refugium Velehrad, Velehrad 2000.
- CHELČICKÝ, Petr: *Drobné spisy*, Praha 1966.
- JAKOUBEK ZE STŘÍBRA: *Výklad na Zjevení sv. Jana*, editor F. Šimek, Praha 1932.
- JAN Z PŘÍBRAMĚ: *Život kněží táborských*, editor J. Boubín, Příbram 2000.
- KALIVODA, Robert: *Husitské myšlení*, Filosofia, Praha 1997.
- KAMINSKY, Howard: *A History of Hussite Revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.
- KEJŘ, Jiří: *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981.
- KUBÍKOVÁ, Anna: *Oldřich II. z Rožmberka*, Veduta, České Budějovice 2004.
- MACEK, Josef: *Tábor v husitském revolučním hnutí*, díl I, Rovnost, Praha 1952.
- MATĚJ Z JANOVA: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, Blahoslav, Praha 1954.
- MIKULÁŠ Z PELHŘIMOVA: *Vyznání a obrana táborů*, Academia, Praha 1972.
- MOLNÁR, Amedeo: Eschatologická naděje české reformace. In *Od reformace k zítřku*, Kalich 1956.
- MOLNÁR, Amedeo: Mezi revolucí a válkou. Theologická příloha *Křestanské revue* 1967/ 2.
- PALACKÝ, František: *Archiv český III.*, Praha 1844, č. 32.
- SEIBT, Ferdinand: *Hussitica - Zur Struktur einer Revolution*, Böhlau Verlag, Köln, Wien 1990.
- SLOVEM OBNOVENÁ – ČTENÍ O REFORMACI, redigoval A. Molnár, Kalich, Praha 1977.
- SOUKUP, Pavel: Dvoji ideál křesťanského rytíře v husitském období. *Český časopis historický* 2001/1.
- SVEJKOVSKÝ, František: *Staročeské vojenské řady*, Orbis, Praha 1952.
- ŠMAHEL, František: *Husitská revoluce III.*, Karolinum, Praha 1996.
- ŠMAHEL, František: *Idea národa v husitských Čechách*, Argo, Praha 2000.

ŠMAHEL, František: Svoboda slova, svatá válka a tolerance z nutnosti v husitském období. *Český časopis historický*, 1994/4.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa*, část II., díl II., Olomouc 1938.

VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ: *Husitská kronika, Píseň o vítězství u Domažlic*, Praha 1979.

VÝBOR Z ČESKÉ LITERATURY OD POČÁTKŮ PO DOBU HUSOVU, editor B. Havránek a J. Hrabák, Praha 1957.

ZE ZPRÁV A KRONIK DOBY HUSITSKÉ, editor I. Hlaváček, Praha 1981.

## SUMMARY

---

### THE PERSPECTIVES ON WAR, TRUCE AND DEFEND OF GOD'S TRUTH BY SWORD

JAN ROKYTA

More detailed differentiation among the individual Hussite movement streams is possible on the basis of their Authority and Holy Wright comprehension. This differentiation is in the Hussite Bohemia possible to be explained through a certain historical example. A suitable example can be problem of the war legitimacy, where is possible to demonstrate changes in Authority and Holy Wright comprehension among individual Hussite movement streams - The radical part/Taborites and The University Masters, but there is also the fecund perspective of their progress in the course of history, for example, in the case of The radical Taborites.

# BYDŽOVŠTÍ "IZRAELITÉ" A FRANKISTÉ\*

DVĚ SEKTY V ČECHÁCH V 18. STOLETÍ

–  
PARALELY A RŮZNICE

---

LENA ARAVA - NOVOTNÁ

České země jsou v 18. století poznamenány nejen osvícenskými proudy, které zasáhly podobně jako v jiných oblastech Evropy především aristokratické kruhy a vzdělanecké elity, ale i náboženskými a sociálními hnutími, jež nacházely živnou půdu především ve venkovském obyvatelstvu či na okrajích majoritní společnosti, kladly vlastními prostředky tuhý odpor některým snahám habsburské monarchie a připravovaly tak „zdola“ hluboké společenské změny i reformy, které od konce 18. století transformovaly Evropu.

Ještě v průběhu třicetileté války využili Habsburští panovníci neúspěchu českých stavů na Bílé hoře k upevnění své moci. Vedle centralizace a germanizace se součástí jejich mocenské politiky stala i protireformace zahájená po roce 1624, kdy Ferdinand II. vydal dekret povolující na území svého císařství jediné katolické vyznání. Násilná rekatolizace poznamenala celou druhou polovinu 17. století a vrcholila za vlády Karla VI. (1711 - 1740), jehož tzv. pragmatický dekret z roku 1721 definoval jakékoliv vyznání mimo katolicismus herezí a každá hereze se stávala *crimen contra statum* a jako taková už nebyla podřízena tradičnímu církevnímu soudu - inkvizici, nýbrž Královskému apelačnímu soudu,<sup>1</sup>

---

\*/ Autorka nemohla ještě využít zcela nové práce k dějinám Frankistů, tj. Paweł Maciejko, *The mixed multitude*:

tedy světské instanci pověřené soudit kacířské zločiny, jež ovšem inkviziční metody vyšetřování přebírala.<sup>2</sup>

Soupisy poddaných podle víry z roku 1651 vesměs uváděly, že obyvatelstvo Čech bylo katolické, i když protireformační komise některé údaje a tvrzení soupisové celozemské akce označovala za nesprávné či nepravdivé. Nekatolické vyznání zůstávalo i nadále nevykořeněno a - až do josefínských reforem - pronásledováno především v horských oblastech severovýchodních Čech, tj. v podhůří Krkonoš a v okolí města Hradec Králové. Přívrženci různých nekatolických směrů - bez jasně ohraničené konfese a s výraznou kritikou vůči vládnoucímu společenskému řádu<sup>3</sup> - navazovali na české reformační předbělohorské tradice a museli se uchýlovat ke strategiím dvojího života „navenek a v podzemí“, nebo emigrovat bez povolení do protestantských zemí.<sup>4</sup> Čas od času vycházely z jejich řad nábožensky i sociálně motivované impulzy k povstáním, k nimž patří i rebelie na panství Opočno z roku 1732.<sup>5</sup> I když se v letech 1740 - 1774 ojedinělé selské vzpoury objevily téměř ve všech českých krajích<sup>6</sup> a v roce 1775 celou oblast severovýchodních Čech znovu zasáhlo jedno z nejznámějších protifeudálních lidových povstání,<sup>7</sup> bylo opočenské vystoupení posledním pokusem o získání náboženské svobody reformní cestou. Pro početné místní nekatolíky znamenal tento neúspěch hluboký zlom, radikaloval je, vedl do hluboké ilegality a vystavoval psychickému útlaku: v letech 1732 - 1750 byly totiž pro severovýchodní Čechy obnoveny „kajicné misie“ vedené jezuity, především paterem Nachburem, paterem Promněnou a neblaze proslulým paterem Koniášem, jenž sehrál i roli kazatele při procesech a popravách bydžov-

---

*Jacob Frank and the Frankist movement, 1755 - 1816.*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011, která vyšla během redakce tohoto příspěvku.

<sup>1/</sup> Královský apelační soud byl založen roku 1548 jako nejvyšší právní orgán, nadřízený všem tribunálům zemí České koruny; viz Václav Vaněček, *Dějiny státu a práva v Československu do roku 1945*, Praha, 1975, str. 162 - 163.

<sup>2/</sup> Viz naše poznámka 12.

<sup>3/</sup> Tito nekatolíci a jejich sekty jsou vzdálené oficiálním protestantským konfesím a bývají často označováni termínem blouznivci či blouznivectví a jejich existence vykládána jako důsledek náboženského útisku a negace vnucovaného katolického náboženství: jejich předkové před porážkou na Bílé hoře v roce 1618 vyznávali husitskou, bratrskou či jinou reformní konfesi, ale oni, odkázáni sami na sebe, četli staré české překlady Bible, rodné kancionály a občas přes hranice propašovanou reformní literaturu. Viz Josef Petrář, *Rebelie. Příběh jednoho týdne a dvou dní v březnu roku 1775*, Praha, 1975, s. 117 - 119.

<sup>4/</sup> Viz Marie-Elisabeth Ducreux, „Exil et conversion. Les trajectoires de vie d'émigrants tchèques à Berlin au 18e siècle.“, in: *Annales*, 54/1999, s. 915 - 944.

<sup>5/</sup> Viz Ivo Kořán, „Opočenská rebelie roku 1732.“, in: *Acta Musei Reginaehradecensis*, Scientiae sociales XII., 1970, s. 93 a násl..

<sup>6/</sup> Viz Jiří Svoboda, *Protifeudální a sociální hnutí v Čechách na konci doby temna (1750 -1774)*, Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica monographia XVIII, Univerzita Karlova, Praha, 1967.

<sup>7/</sup> Viz Josef Petrář, *Rebelie. Příběh jednoho týdne...*, op. cit.

ských „Izraelitů“.<sup>8</sup> Jezuité se soustřeďovali především na zabavování nekatolických náboženských knih, které od dob husitství kolovaly mezi značně sečtělým lidem na českém venkově.<sup>9</sup>

Snad právě již ve třicátých letech 18. století se na znamení odporu zformovala v okolí Nového Bydžova malá skupinka lidí, kteří na základě svého vlastního studia Bible i zakázaného přátelství s místními Židy radikálně odmítli křesťanství.<sup>10</sup> V jejich čele stál krejčí Jan Pita (1701 - 1748) z Chudonic na okraji Nového Bydžova, u něhož se roku 1733 učil syn ovčáka z nedaleké vsi Skřeněř, Lukáš Šulc, jehož prostřednictvím se pak pravděpodobně Pitovo učení rozšířilo i mezi další ovčáky nejen na Bydžovsku, ale i na Chlumecku, Opočensku a jinde.<sup>11</sup>

Vzhledem k ilegalitě, ale i k myšlenkové či „doktrinální“ nevyhraněnosti kontur venkovských náboženských sekt, je velmi obtížné zrekonstruovat reálný ideový obsah Pitova učení a stanovit, jaký podíl na něm nesl židovský vliv a co zůstávalo poznamenáno původními nekatolickými tradicemi. Dostupné zprávy pocházející pouze z vyšetřování sektářů po jejich vyzrazení faráři v Novém Bydžově na konci roku 1746 a z procesního řízení s nimi v letech 1747 - 1748 – kde nelze vyloučit použití útrpného práva<sup>12</sup> - jsou jediným (a neúplným) materiálem, o který je

---

<sup>8/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto a tzv. sekta bydžovských Izraelitů v polovině 18. století.“, in: *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v ČR = Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik.*, VIII/1936, poznámka 4, str. 235. Ke kázání patera Koniáše při Pitově popravě v roce 1748 viz Ivo Kořán, „Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století.“, in: *Český časopis historický*, ročník 96/1998, číslo 1, s. 96.

<sup>9/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., str. 189. O typech knih, viz Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 83 - 84, nebo také Marie - Elisabeth Ducreux, „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách v 18. století.“, in: *Česká literatura doby baroka*, Literární archiv PNP 27, Praha, 1994, str. 61-89. Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 74.

<sup>10/</sup> Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 74.

<sup>11/</sup> *Idem*, s. 75.

<sup>12/</sup> V rámci centralizačního úsilí vnutili Habsburkové Českým zemím po Bílé Hoře i svou reformu soudnictví, které do té doby bylo - velmi pragmatické a umírněné - podřízeno laickým tribunálům autonomních měst, a zavedli jako jediné římské právo stejně jako nové inkviziční praktiky. Nové trestní právo se vztahovalo i na kacířství a čarodějnictví a po roce 1656 tzv. *Constitutio criminalis Ferdinanda* zavedlo jako součást procesů normy odpovídající *Kladivu na čarodějnice (Malleus maleficarum)*. I když bylo trestní právo *Ferdinanda* v průběhu 18. století několikrát modifikováno, přesto zůstaly principy inkvizičního tribunálu (včetně mučení, tj. práva útrpného) v platnosti až do roku 1778, kdy bylo vydáno *Constitutio criminalis Theresiana*. Viz Bedřich Šindelář, *Hon na čarodějnice. Západní a střední Evropa v 16. - 17. století*, Praha, 1986, s. 32-40 a 171 - 210, viz také Václav Vaněček, *Dějiny státu a práva... op. cit.*

možné se dnes opírat,<sup>13</sup> i když existuje velké množství sekundární literatury především z 19. století.<sup>14</sup>

Podle procesních výpovědí vyznávala sekta vedená Janem Pitou víru v jednoho Boha, ale odmítala učení o svaté Trojici i neposkvrněnosti Panny Marie a navíc, na rozdíl od všech ostatních nekatolických sekt, se její členové vyhýbali konzumaci vepřového masa, světili sobotu, popírali božskou podstatu Ježíše Krista a věřili, že roku 1750 křesťanská i židovská víra splynou.<sup>15</sup> K obřízce však zaujali stejný postoj jako apoštol Pavel v *Listu Římanům*<sup>16</sup> a nepovažovali jí tedy za nutnou součást své náboženské příslušnosti.<sup>17</sup> Na základě těchto rysů byla sekta označována nejprve jako *superstitione judaica* (židovský blud) a její členové jako Haebreos Neobidzovienses (Novobydžovští Hebrejci)<sup>18</sup> a následovně také jako Izraelité či Abrahamité.<sup>19</sup> Co se židovského vlivu týče, byl také doznán až při vyšetřování: pravděpodobně při mučení po svém zatčení začátkem ledna 1747 Pita udal jména svých údajných učitelů ze židovské čtvrti v Novém Bydžově, rabína Mendla Götzla, Salomona Caspara a Bernarda Vlčka, a prozradil i několik svých stoupenců.

Po prvotních „přiznáních“ vzal celý případ už začátkem ledna do svých rukou královéhradecký krajský hejtman, Václav Vančura z Řehnic: přistoupil k zatýkání všech jmenovaných, celkem asi dvaceti osob, organizoval další vyšetřování a o všem podrobně informoval Místodržitelství v Praze.<sup>20</sup> Nicméně aféra byla

---

<sup>13/</sup> Neúplný materiál o vyšetřování židovské sekty na Bydžovsku, se kterým pracoval a který cituje Jaroslav Prokeš, se dnes dle zpráv Ivo Kořána nachází ve Státním archivu Zámorsk KA (krabice 27-55, sign. 116), dále ve Státním ústředním archivu Praha (Český ortele na rok 1747 - 1748, sign. AS 170) a v Městském archivu v Chlumci nad Cidlinou (Farní archivy a Pamětní kniha fary v Lužci nad Cidlinou), viz Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., poznámka 2 na s. 72 - 73.

<sup>14/</sup> K této literatuře patří zejména tyto práce: Karel Adámek, *Doba poroby a vzkříšení. Rozhledy v kulturních dějinách království Českého v XVII. a XVIII. století*, Praha, 1878; Tomáš Bílek, „Reformace katolická v Čechách 1650-1781.“, in: *Časopis musea král. Českého*, číslo 55/1881; Antonín Rezek, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*, Praha, 1887; Celestin Říha, *Místopis a dějiny královského věnného města Nového Bydžova*, Praha, 1868; Josef Svátek, *Dějiny panování Marie Terezie*, Praha, 1897; Josef Svoboda, sj.: „*O tak řečených blouznivcích náboženských v Čechách za císaře Josefa II.*“, in: *Časopis katolického duchovenstva*, číslo XIX/1878.

<sup>15/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., str. 201; také Ivo Kořán, „Židovská sekta...“, op. cit., s. 73 - 74.

<sup>16/</sup> *List Římanům*, 4, 10.

<sup>17/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 192.

<sup>18/</sup> Dle latinské zprávy faráře z Nového Bydžova z 9. ledna 1747, která je vůbec prvním dokumentem o sektě a nachází se v opise jako příloha I. in: Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., str. 253 - 254.

<sup>19/</sup> Viz např. Winnkopp, *Geschichte der Abrahamiten, Israeliten und Deisten in Böhmen, nebst ihrem abgelegten Glaubensbekenntniss. Ein Beitrag zur Toleranzgeschichte*, Leipzig, 1783.

<sup>20/</sup> Ivo Kořán, „Židovská sekta...“, op. cit., s. 76.



příliš významná a počet udaných sektářů stále stoupal, vládní zastupitelé v Praze se proto neodvážili přijmout vlastní rozhodnutí, jak ve věci dále postupovat a obrátili se na Ústřední vládu do Vídně. Zbožná císařovna Marie Terezie byla mírou židovského bludu ve východních Čechách velmi pobouřena a již 26. ledna 1747 vydala nařízení vytvořit speciální komisi Apelačního soudu, jež měla převzít a vést vyšetřování přímo v Hradci Králové.<sup>21</sup>

Komise Apelačního soudu – v čele s hrabětem Věžníkem a Janem Mühlendorffem – se do Hradce Králové dostavila v dubnu 1747 a působila zde tři týdny.<sup>22</sup> Nařídila zatčení inkriminovaných protagonistů a soudní vyšetřování všech podezřelých včetně dalších Židů z Nového Bydžova. K tomuto účelu byly sepsány seznamy, jež uvádějí více jak 120 osob podrobených výslechům během vyšetřování.<sup>23</sup> Většina z nich, ať už prokázaných či neprokázaných členů sekty „Izraelitů“, patřila sice k selskému stavu, ale rozhodně ne k jeho nejchudším vrstvám, jak se někteří historici domnívali.<sup>24</sup> V jejích řadách se nesetkáme s nevolníky, ale se svobodnými a poměrně zámožnými sedláky (např. rodiny Bourů, Černých, Pokorných, Vávru či Vrbických atd.), s myslivci (např. Matěj Švejda) či vysloužilými vojáky (např. Josef Hájek), s řemeslníky (např. punčochář Veselý, krejčí Pita) a především s velkým počtem ovčáků (rodiny Bulů, Volných, Vacků, Veselých, Janečků atd.), tedy s představiteli povolání, jež předpokládají určitou nezávislost i samostatnost ducha a činů.<sup>25</sup>

Hnutí se rozšířilo nejen v bezprostřední blízkosti Nového Bydžova a okolních vesnic, ale i v oblastech více či méně vzdálených: v obvodech panství Kinských na Chlumci, Colloredů v Dymokurech, Smidarech a na Opočně stejně jako na císařském panství Poděbrady a v samotném okolí Hradce Králové. Epicentrem sekty „Izraelitů“ však podle statistik vyšetřování zůstávala dvě území, tedy Bydžovsko a sousední Chlumecko.<sup>26</sup> Skutečnost, že právě Nový Bydžov bylo místem s nejvýznamnější koncentrací židovského obyvatelstva v oblasti, byla náhodná nebo naopak jasná stopa židovského vlivu na ideový základ sekty?

Kontakty Jana Pity i některých ovčáků s místními Židy byly známé stejně jako jejich vzájemné návštěvy. Nicméně se při důkladných prohlídkách obydlí všech zatčených nenalezly žádné písemné či hmotné důkazy, které by „nákazu“ judaismem dosvědčovaly. Našlo se jen velké množství modlitebních knih, kancionálů či postil

---

<sup>21/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 193.

<sup>22/</sup> Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 77.

<sup>23/</sup> Seznamy v opisech v příloze II. - IV. in: Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., str. 257 - 258.

<sup>24/</sup> Např. Jaroslav Prokeš.

<sup>25/</sup> Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 79 a 83.

<sup>26/</sup> Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 196.

– husitských, bratrských, luteránských – a starých českých překladů Bible, v nichž byly občas objeveny rukopisné marginálie dokládající osobní studium příslušných textů.<sup>27</sup> Nicméně komisi tolik hledané knihy přeložené z hebrejštiny do češtiny, jež měly jasně prokázat židovskou moc nad sektou, nebyly nikde a nikdy objeveny. Přesto všechno byli zatčeni a vyšetřováni další Židé, jejichž počet, dnes neznámý, musel být relativně vysoký, neboť císařský dekret z konce roku 1747 nad deseti<sup>28</sup> z nich vynesl přísné rozsudky. Trestu smrti nakonec propadl pouze rabín Mendl Götzl; Jakob Götzl odvrátil svou smrt tím, že se odhodlal i se svými dvěma syny přestoupit ke katolicismu; Isaac Moyses se spasil útekem do Amsterdamu; Salomon Caspar, Elias Schik, Löwl Tausik a Samuel Veith byli dekretem z 12. ledna 1748 omilostněni, neboť radikálně popírali jakýkoliv podíl na vyučování sektářů; a Jakob Moyses, Bernard Vlček, Enoch bez zpráv zmizeli.<sup>29</sup> Poprava dvaaosmdesátiletého rabína Mendla Götzla se konala v Praze až 7. března 1750: starý muž byl přikován na hranici ke kůlu a upálen.<sup>30</sup>

Velmi přísné a kruté tresty však Vídeňská vláda požadovala ve svém rozhodnutí z 12. ledna 1748 pro hlavní a neoblomné protagonisty sekty „Izraelitů“ – trest smrti pro osm z nich (příčemž dva, Václav Janeček a Jan Boura, zemřeli na následky mučení v průběhu roku 1747 ve vězení), Jana Pitu, Jana Vacka, Ludmilu Bourovou, Jiřího Pšeničku, Jiřího Chaloupku a Lukáše Volného.<sup>31</sup> Posledním třem jmenovaným, když se veřejně zřekli své hereze, byl nakonec rozsudek smrti změněn na tři roky tvrdé káznice, ale ostatní byli v prosinci 1748 exkomunikováni z církve a v Hradci Králové veřejně popraveni: Jan Pita zašit do pytle, vlečen a upálen, Jan Vacek sřát a jeho tělo spáleno na hranici, Ludmile Bourové zlomen vaz a její tělo rovněž spáleno na hranici stejně jako i těla dříve zesnulých, Václava Janečka a Jana Boury.<sup>32</sup> Řada dalších obžalovaných - v počtu kolem třiceti lidí - byla odsouzena ke dvěma, jednomu či půl roku nucených prací v poutech či bez pout a ke dvaceti ranám karabáčem na závěr, a dalších třicet bylo donuceno složit katolické vyznání víry a podrobit se pravidelným kontrolám svého svědomí, a na patnáct lidí vyvázlo z královéhradeckého „monstrprocesu“ bez trestu.<sup>33</sup>

27/ Např. u 23. a 24. kapitoly Proroka Jeremiáše, který útočí na falešné proroky a kněze apod. Viz Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 78 a 80.

28/ Prokeš („Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 197) zmiňuje: Mendla Götzla, Jakoba Götzla, Jakoba Moysesese, Isaaca Moysesese, Eliase Schika, LöwlaTausika, Samuela Veitha, Enocha, Salomona Caspara a Bernarda Vlčka

29/ Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 96.

30/ *Idem*, a také Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 207.

31/ Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 198 a 200.

32/ *Idem*, s. 205 - 206.

33/ *Idem*, s. 198 - 199, a také Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., s. 95 - 97.

Nicméně rokem 1748 pronásledování sekty „Izraelitů“ ani dalších nekatolíků nekončí. Naopak, císařovna Marie-Terezie oživila v průběhu roku 1748 dekret proti heretikům vydaný jejím otcem, Karlem VI., a obnovila náboženskou komisi složenou z církevních i světských autorit, jež měla užít všech prostředků, aby vykořenila z Čech každou herezi – především „židovský blud“ – a zlepšila úroveň katolického vyznání.<sup>34</sup> Kromě toho zasáhli do situace i někteří šlechtici jako například hrabě Kinský, který dekretem z 13. srpna 1759 vypověděl ze svého panství všechny poddané podezřelé z hereze.<sup>35</sup> Navzdory tomuto zesílenému náboženskému útlaku, činnost sektářů nepolevovala a hnutí „Izraelitů“ ve východních Čechách zdaleka nebylo připraveno vyhasnout. Mimo několika individuálních procesů po roce 1750 se s ním Marie-Terezie musela ještě významně konfrontovat roku 1774, v atmosféře příprav velkého selského povstání, které zachvátilo celou oblast kolem Hradce Králové o rok později.<sup>36</sup> Ani osvícený panovník a iniciátor tolerančního patentu, Josef II., nehodlal sektu „Izraelitů“ tolerovat a na počátku své vlády nechal četné „Izraelity“ či „Abrahamity“ z východních Čech odvést k vojsku a dopravit je i s jejich ženami do uherských garnison.<sup>37</sup> Jak se tedy zdá, judaizující sekta ve východních Čechách znamenala skutečný skandál či revoluci, neboť její přívrženci nejen opouštěli rámec křesťanství a přijímali náboženství v zemi nejvíce opovrhované, ale překračovali staleté dogmatické i společenské meze a tak se vystavovali, v případě prozrazení, vysokým trestům jak ze strany církve, tak ze strany světských autorit a to ještě i po osvíceneckých reformách Josefa II. na konci 18. století.

Rezistence sekty „Izraelitů“ v období silné katolické reakce, ale i osvícenství, vyvolala velký ohlas u různých badatelů v průběhu celého 19. století a stala se i jedním z nepřímých duchovně-kulturních zdrojů českého národního obrození. Reálný podíl Židů na vzniku i myšlenkové bázi sekty ale dodnes zůstal kvůli nedostatku materiálů nevyjasněn, což dalo podnět k různým hypotézám a spekulacím jdoucím od často až antisemitského přeceňování zodpovědnosti Židů za vznik a fungování sekty (J. Svoboda, J. Svátek) až po zpochybňování či negaci jejich účasti na tomto náboženském hnutí (A. Rezek, J. Prokeš).<sup>38</sup> Spolu s Ivo Kořánem se však domnívám, že pravda leží uprostřed a že v žádném případě nelze podceňovat vzájemnou interakci mezi židovským a venkovským obyvatelstvem. Na jedné straně otevřel vznik judaizující sekty ve východních Čechách, která se nikdy nestala sektou

<sup>34/</sup> Viz opis reskriptu Marie-Terezie arcibiskupovi v Praze z 12. ledna 1748, in: Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 265 - 266.

<sup>35/</sup> Ivo Kořán, „Židovská sekta... op. cit., poznámka 16 na s. 89.

<sup>36/</sup> *Idem*, s. 98.

<sup>37/</sup> Viz Jaroslav Prokeš, „Novobydžovské ghetto...“, op. cit., s. 147.

<sup>38/</sup> Viz naše poznámka 14.

masovou, českému venkovskému lidu cesty ke kritice náboženství i společnosti, tedy k moderní svobodě myšlení, za níž byli někteří ochotni položit i vlastní život, a na straně druhé přátelství vůči Židům stejně jako živý zájem českého venkovského lidu o jejich duchovní a morální hodnoty stavěl základy, z něhož v 19. století vyrůstaly česko-židovské hnutí a následovně i hluboká oddanost Židů českému národu.

\* \* \*

Účast Židů na životě sekty „Izraelitů“ ve východních Čechách není dosud podložena žádnými dokumenty, ale je pravděpodobná. I židovské komunity nejen v Čechách či ve střední Evropě, ale ve většině diaspor procházely hlubokými transformacemi, jež vynesl na světlo svým geniálním dílem především Gershom Scholem.<sup>39</sup> Ostré sociální konflikty uvnitř kehiot stejně jako pocity prázdnoty a nespokojení z tradičních židovských hodnot a postojů, vyvolávaly otázky i kritiku, formulované prostřednictvím dosud přísně oddělovaných mystických spekulací a mesiášských vizí, a vedly k jejich propojení a tím i k velké krizi tradice.<sup>40</sup> Tato krize výrazně krystalizovala kolem poloviny 17. století pod vlivem nové luriánské kabaly<sup>41</sup> událostmi spojenými se Šabtajem Cvi (1626 - 1676) a zrodem mesianistické teologie i hnutí nazývanými sabateanismem.<sup>42</sup>

České i moravské židovské obce stejně jako pražský *kahal* byly zasaženy mesiášským nadšením sabateanismu pravděpodobně v posledních desetiletích 17. století, kdy nejprve na Moravě<sup>43</sup> a později i v Praze působili sabateánští emisaři jako například Jehuda Hassid, Haim Malach, Nehemia Hiya ben Moshe Hayun (v Praze kolem roku 1711) či Moses Meir Kamenker ze Zolkiewa (v Praze kolem roku 1725).<sup>44</sup> Jakkoliv vyvolávali nenávistný odpor u oficiálních rabínských představitel-

<sup>39/</sup> Viz náš článek „Gershom SCHOLEM - historik, mystik, anarchista – a jeho význam pro soudobá židovská studia.“, in: *Theologická revue* HTF UK, 2/2010, Praha.

<sup>40/</sup> Gershom Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, franc. překlad, Paříž, 1974, s. 103 - 138.

<sup>41/</sup> K vytvoření této nové kabaly zásadně přispěla škola vedená rabínem Jicchakem Luria Aškenazi (1534 - 1572) v Safedu, jež formulovala zásady nové teologie v judaismu. Jádrem učení mystického luriánského systému se staly nejen otázky exilu a Vykoupení, ale i postavení člověka a Žida ve vesmíru a s ním spojené kategorie jako cimcum (kontrakce), *ševira* (rozbití, fraktura) a *tikun* (oprava, náprava). Viz Gershom Scholem, *Sabbatai Tzevi. Le Messie mystique*, 1626 - 1676, franc. překlad, Paříž, 1983, s. 38 - 58.

<sup>42/</sup> Viz *idem*.

<sup>43/</sup> Na Moravu pronikalo sabateánské učení Mardocheie Mohiaha ze sousedních Uher už kolem roku 1680. Viz Václav Žáček, „Dva příspěvky k dějinám frankismu v českých zemích.“, in: *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v ČSR = Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik*, IX/1938, s. 346.

<sup>44/</sup> Viz *idem*, s. 346 - 347 a 353 - 354; nebo Alexandr Putík, „The Jewish Community in the late 17th and early

lů židovských obcí – jež vyvrcholil veřejným prokletím (cherem) všech sabateánů v synagogách v Praze na Jom Kipur roku 1725 - 1726<sup>45</sup> - získávali pro své ideje řadu stoupenců, často i z řad významných osobností jakým byl například rabín, učenec a člen rabínského tribunálu v Praze, Jonathan Eibeschutz (1690 - 1764),<sup>46</sup> nebo pražský vrchní rabín, David Oppenheim (1664 - 1736).<sup>47</sup> Vždyť sabateanismus i jeho teologie přinášely, jak ukázal Gershom Scholem, východisko četným Židům, „kteří, i když žili uvnitř ghett a navenek ještě lpěli na zvycích svých předků, začínali riskovat na cestách radikálně nového typu uvnitř svého nitra. Před Francouzskou revolucí nebyly ještě vytvořeny podmínky, jež by umožnily, aby se takový otřes stal formou sociálního boje; výsledkem tohoto otřesu proto bylo, že se obrátil do svého vlastního nitra a burácel v utajovaném svatostánku židovské duše.“<sup>48</sup> Toto východisko zprostředkovávalo nejen mystické doktríny typu učení o dvou Torách („reálná“ *Torat ha-beriah* a „mystická“ *Torat ha-acilut*) či o nezbytnosti apostaze na cestě za Vykoupením, ale i kategorie jako tajemství a mlčenlivost, svět vnější a svět vnitřní, viditelné a neviditelné, a především ukájelo touhu velkého počtu Židů vidět změny v průběhu jejich vlastního života.<sup>49</sup> Vůči novým „duchovním“ zdrojům zaujali jejich přívrženci dvě zásadní pozice: umírněnou a radikální.

K „umírněným“ patřili především učenci včetně sabateánských teologů jako Nathan z Gazy či Cardoso, rabíni a zámožné či střední vrstvy židovských obcí. Opírali se o své „před-politické“ zkušenosti ze života vlastních kehillot, z jednání s nežidovskými představiteli svých panovníků i o solidní znalosti židovských tradic a textů stejně jako vládnoucí kultury, a sabateanismus přijímali cestou zvnitřnění a duchovní svobody. Navenek však zůstávali věrní všem principům judaismu, vědomě si zakazovali napodobovat „mesiáše“ a vydat se jeho cestou „zvláštní svatosti“. Naproti tomu „radikální“ vyznavači pocházející především z lidových židovských mas ať už z Osmanské říše, Polska, Moravy či Čech chápali učení o „spáse hříchem“ doslovně a svůj základní hněv a hořkost obraceli nejen proti stávajícím židovským institucím, ale i proti stravovacím a sexuálním zákazům a dokonce i proti samotnému judaismu, když následovali „mesiáše“ apostazí na jeho cestě

---

18th centuries.“, in: *Judaica Bohemiae*, XXXV/2000, s. 101 - 112.

<sup>45/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 354.

<sup>46/</sup> *Idem*, s. 347 a 354; viz také Jacob Emden, *Mémoires* (franc. překlad Megilat sefer), Paříž, 1992, s. 189 - 190, 202 - 203, 287, 341 - 344, 349 - 359, 370, 375 - 376, 390 - 403.

<sup>47/</sup> Jako vrchní rabín Moravy v Mikulově zaštilil schůzku deseti sabateánských představitelů v roce 1698 - 1699 a materiálně podporoval Jehudu Hasida i Nehemiu Hayuna, viz Alexandr Putík, „The Jewish Community... op. cit., str. 110 - 112.

<sup>48/</sup> Gershom Scholem, *Le messianisme juif...* op. cit., s. 146.

<sup>49/</sup> Viz *idem*, s. 164 - 166 a 178 - 197.

konečného vysvobození. Jejich hlavním představitelem se stala temná, ale geniální osobnost Jakoba Ben Jehudy Löba Franka (1726 - 1791), jenž se prohlásil nástupcem „mesiáše Šabtaje Cvi“, po návratu z Osmanské říše do Polska založil na základech sabateánského učení svou vlastní sektu a roku 1759 přijal ve Varšavě křest následován stovkami svých přívrženců.<sup>50</sup>

Velký *cherem* z roku 1725 - 1726 stejně jako zostřená protižidovská, tzv. redukční politika<sup>51</sup> císaře Karla VI., utlumily či do naprosté ilegality zatlačily projevy židovského mesianismu v Praze a v Čechách až do druhé poloviny 18. století. V příznivější společenské i politické konstelaci se ale nacházely moravské židovské obce situované navíc v blízkosti hranic s Polskem a s Uhrami: pronásledování sabateánů zde proto nebylo tak nenávistné jako v české metropoli a jejich učení úspěšně zakotvilo ve všech významnějších židovských centrech na Moravě, jakými byly Holešov, Kroměříž, Mikulov, Prostějov či Uherský Brod.<sup>52</sup> V čele moravských sabateánů stál samozvaný mesiáš Löbl Prossnitzer a jejich hlavním střediskem byla židovská obec v Prostějově, která v roce 1769 hostila dva agenty Jakoba Franka<sup>53</sup> a dokonce jim umožnila kázat veřejně v prostějovské synagoze.<sup>54</sup>

Snad právě velký počet i významné pozice sabateánů na Moravě ovlivnily Frankovu volbu nového působiště: v roce 1773 se jím stalo Brno, kde žila i Frankova sestřenice Sheindel Hirschelová provdaná za Salomona Zalmana Dobrushku, prvního Žida, jenž získal povolení usídlit se v Brně a založit zde židovskou obec.<sup>55</sup> Dobrushkovi měli dvanáct dětí, z nichž pouze dvě – dcery Rebecca a Fradl – zůstaly alespoň formálně věrné judaismu. Všichni ostatní, v souladu s principy strýce Jakoba Franka, se nechali pokřtít a po roce 1778, kdy na žádost nejstaršího bratra, pokřtěného Karla Josefa Schoenfelda, rodina získala od císařovny Marie-Terezie šlechtický titul se jménem „von Schoenfeld“, se vydali po cestách obvyklých pro aristokraty: synové Salomona Dobrushky nastoupili na dráhu vojenské

---

<sup>50/</sup> Život Jakoba Franka byl mnohokrát zpracován historiky i autory krásné literatury. Zde se opíráme o publikaci Artura Mandela, *The Militant Messiah or The Flight from the Ghetto. The Story of Jacob Frank and the Frankist Movement*, Atlantic Highlands-New Jersey, 1979.

<sup>51/</sup> Viz Jaroslav Prokeš, „Úřední antisemitismus a pražské ghetto v době pobělohorské.“, in: *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v ČR = Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik*, I/1929, pp. 41 -224.

<sup>52/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 346.

<sup>53/</sup> V letech 1767 - 1768 vyslal Frank z Czenstochowe (kde byl v letech 1760 - 1772/73 vězněn za kacířství) své agenty a emisary do všech židovských obcí střední a východní Evropy, aby mu získali materiální podporu i publicitu. Viz Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 74.

<sup>54/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 347.

<sup>55/</sup> Gershom Scholem, *Du frankisme au jacobinisme. La vie de Moses Dobrushka alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey*, Paříž, 1981, s. 11 - 12; také Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 80.

kariéry nebo do státních služeb, dcery se výhodně provdaly nebo se staly milenkami významných osobností vídeňské „higt society“.<sup>56</sup> Nejvíce se z nich proslavil druhý nejstarší syn Dobrushků, Moses alias Franz Thomas von Schoenfeld, který po slibných začátcích mladého rakouského aristokrata odešel do Francie, kde se jako Junius Frey nadchl pro ideály Francouzské revoluce.<sup>57</sup> Kompromitován svým švagrem François Chabotem, jenž se oženil s jeho nejmladší sestrou Ester alias Leopoldinou, byl však v dubnu 1794 popraven s Dantonem a jeho stoupenci.<sup>58</sup>

Z Brna, kde Jakob Frank vedl svůj podivuhodný život a dvůr až do roku 1788<sup>59</sup> a z dalších moravských obcí se frankistické doktríny rozšířily pravděpodobně prostřednictvím židovských obchodníků a tajných sabateánů zároveň v sedmdesátých letech 18. století do východních Čech,<sup>60</sup> především do židovských obcí v Jičíně a v Kolíně, do Prahy i do dalších měst jako byly například Teplice na severu Čech. K hlavním představitelům českých frankistů patřila v Praze rodina Wehlů (především Jonas Beer Wehle),<sup>61</sup> potomků tajného sabbateana Arona Beera Wehle, jenž podobně jako Jonathan Eibeschutz podepsal text klatby z roku 1725 - 1726,<sup>62</sup> rodina Hönigsbergů, Bondiových, Brandeisů, Dembitzů, Franklů, Goldmarků, Kasowitzů, Kolinů, Lichtenbergů, Mauthnerů, Porgesů, Schwabacherů, Zerkowitzů atd., celkem asi 50 osob z více jak dvanácti významných židovských rodin v Čechách.<sup>63</sup> A i když není k dispozici mnoho podstatných informací o českých frankistech, existují svědectví<sup>64</sup>, že na rozdíl od polských či moravských

<sup>56/</sup> Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 81.

<sup>57/</sup> Více viz Gershom Scholem, *Du frankisme au jakobinisme...* op. cit., s. 63 - 86; také Susanne Wölfe-Fischer, *Junius Frey (1753 - 1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*, Frankfurt, 1997.

<sup>58/</sup> Gershom Scholem, *Du frankisme au jakobinisme...* op. cit., s. 87 - 93.

<sup>59/</sup> Viz Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 92 - 99.

<sup>60/</sup> Viz Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 361 - 362.

<sup>61/</sup> Blíže k rodině Wehlů viz Ekaterina Emeliantseva, „Zwischen jüdischer Tradition und frankistischer Mystik. Zur Geschichte der Prager Frankistenfamilie Wehle: 1760-1800.“, in: *Kwartalnik historii Żydów (dříve Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego)*, 4 (200)/2001, str. 549-565.

<sup>62/</sup> Text klatby na sabateány v německém překladu uvádí v příloze Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 383 - 384.

<sup>63/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., str. 356-357; také Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 101.

<sup>64/</sup> K těmto svědectvím patří 1) „Udání anonyma B. proti pražským frankistům z roku 1799.“, in: Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., Příloha II., s. 391 - 395; 2) „The Memories of Moses Porges about the Frankist Court in Offenbach“ (poprvé vyšly zásluhou N. M. Gelbera jako „Die Erinnerungen von Moses Porges über den Frankistenhof in Offenbach.“, in: *Historische Schriften des Jüd. Wissenschaftl. Instituts*, I/1929), které se nachází v příloze v anglickém překladu in: Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., str. 155-170; 3) „Anonymní dopis pražského osvíceného žida o pražských bouřích roku 1800.“, in: Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., Příloha III., s. 396 - 398.



stoupenců Jakoba Franka nepřijímali všechny články jeho nauky, byli k ní kritičtí a někdy dokonce odporovali požadavkům „svého guru“, především v záležitostech jeho nekonečných finančních požadavků ještě narůstajících po jeho přesídlení z Brna do knížecí rezidence v porýnském Offenbachu v roce 1788.<sup>65</sup> Hlavními rozlišovacími znaky českých frankistů bylo, že,

1. nepřestoupili ke katolictví a formálně zůstali vyznavači judaismu;
2. v jejich názorech se setkáváme více s racionalistickými prvky vnímání náboženství a života, s odporem proti náboženské nesnášenlivosti, duchovnímu násilí a autoritářství rabinů než s mystickými prvky polských kabalistů a proti-talmudistů.<sup>66</sup> Řada z nich se již ve skutečnosti nevědomky blížila více než k vypočítavému Frankovi a jeho dětem, kteří své stoupence obírali o peníze, sexuálně i psychicky zneužívali a vnucovali jim svou nadvládu<sup>67</sup>, k myšlenkám Mosese Mendelssohna (1729 - 1786), hlavního představitele německého židovského osvícenství, s nímž nakonec na počátku 19. století – po úpadku a zániku frankistického centra v Offenbachu<sup>68</sup> - splynula i většina českých frankistů.<sup>69</sup>

Nicméně obě hnutí, Frankova sekta i stoupenci osvícenství, *maskilim*, vyvolávala hluboký odpor, nenávisť i zlobu u pravověrných rabinů a Židů. Stejně jako pražští rabíni v první polovině 18. století vyhlásili boj sabateánům, vyhlásili je jejich nástupci i nyní frankistům i osvícencům, které nedokázali rozlišovat.<sup>70</sup> Poslední pražský významný rabín, Ezekiel Landau, jenž moudře a obezřetně čelil duchovním nepořádkům v pražské židovské obci<sup>71</sup>, roku 1793 zemřel, a jeho nástupci už nikdy nedosáhli formátu tohoto velkého předchůdce. Bezprostředně jej vystřídali Michael Bachrach, Eleazar Flekeles a Samuel Landau, kteří nejen mezi sebou vzájemně soupeřili o moc, ale bezohledně navázali na prokletí sabateánů z roku 1725 - 26 a veřejně hlásali, že je svatou povinností každého Žida pronásledovat sabateánské i frankistické sektáře až do jejich vyhlazení. Nejfanatičtěji se projevoval Eleazar Flekeles. Proslul i svými třemi kázáními v Maiselově a Klausové synagoze proti frankistům v letech 1798 - 1800, jejichž část

---

<sup>65/</sup> K přesídlení a působení Franka v Offenbachu viz Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 99 a 103 - 107. K jeho způsobům vykořisťování viz *idem*, s. 96 - 98 a Václav Žáček, „Dva příspěvky...“ op. cit., s. 352 a 360.

<sup>66/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky...“ op. cit., s. 362.

<sup>67/</sup> *Idem*, s. 361 a také „The Memories of Moses Porges about the Frankist Court in Offenbach“, op. cit.

<sup>68/</sup> Arthur Mandel, *The Militant Messiah...* op. cit., s. 112 - 120.

<sup>69/</sup> Viz např. Václav Žáček, „Dva příspěvky...“ op. cit., s. 379.

<sup>70/</sup> *Idem*, s. 362.

<sup>71/</sup> Viz Sharon Flatto, *The kabbalistic culture of eighteenth-century Prague: Ezekiel Landau (the 'Noda Biyehudah') and His Contemporaries*, Oxford, 2010.

vyšla tiskem roku 1800 pod názvem *Ahavat David*.<sup>72</sup> Flekeles obviňoval pražské frankisty nejen z pokrytectví, lži či umění předstírat, že jsou pravověrnými a dobročinnými Židy, ale obviňoval je i ze zvrácenosti a nejohybnějších přestupků proti Bohu, přírodě i mravopoctnosti.<sup>73</sup> Slova známého rabína nemohla než zapůsobit na naivní židovské posluchače, jichž byla při tehdejší nízké úrovni vzdělání v pražském židovském městě většina, a vzbudit v nich zášť a nenávist proti svým spoluvěrcům podezřelým ze sektářství, i když Flekeles nikoho nejmenoval.<sup>74</sup> Nepřátelská atmosféra mezi pražskými Židy kulminovala na *Jom Kipur* roku 1800, kdy rabíni Bachrach, Flekeles a Samuel Landau zvláštními tištěnými vyhláškami oznamovali veřejnosti oficiální prokletí frankistů, které nechali vytisknout spolu s původním textem klatby uvalené na sabateány z roku 1725 - 26.<sup>75</sup>

Kázání rabína Flekelese stejně jako text starého i nového *cheremu* působily jako stělný prach a vyvolaly v pražském židovském městě v září a v říjnu roku 1800 pouliční nepokoje a řadu menších i větších incidentů. Mezi nejvýznamnější patřil asi pohřeb starce ze Sobědruhu u Teplic, o němž dlouhodobě až do jeho smrti pečovala v Praze rodina Jonase Beer Wehla, a který byl tudíž podezřelý z frankismu. Nejenže pohřební bratrstvo, *chevra kadiša*, odmítlo mrtvého zaopatřit a zorganizovat jeho převoz na hřbitov, ale celý pohřeb se proměnil v ostudné vystoupení zfanatizovaného davu proti bezduchému tělu člověka obviněného z kacířství.<sup>76</sup> Došlo i k dalším násilnostem a urážkám nejen na ulicích, ale i v synagogách a na tržišti<sup>77</sup>, které vzbudily pozornost policejních orgánů začínajících se o situaci na židovském městě zajímat a prošetřovat ji. Na základě vyšetřovacích protokolů, svědeckých zpráv, ale i obsáhlého a podrobného popisu událostí zasláného vyšetřujícímu komisaři počátkem listopadu 1800 Hönigem z Hönigsbergu<sup>78</sup>, dospěla pražská policie k závěru, že je nutno učinit opatření na ochranu poškozených (tedy podezřelých z frankismu) a potrestat buřiče a narušitele veřejného klidu (tedy rabíny a funkcionáře židovské obce a také některé ženy). Jeden z funkcionářů i několik žen byli či měli být potrestáni třídenním vězením a deseti ranami holí, a začátkem listopadu byli krátce zatčeni také rabíni Flekeles a Landau.<sup>79</sup>

---

<sup>72/</sup> Václav Žáček, „Dva příspěvky... op. cit., s. 363 - 365.

<sup>73/</sup> Viz *idem*.

<sup>74/</sup> *Idem*, s. 366.

<sup>75/</sup> Viz fotografická kopie textu hebrejské „Klatby proti frankistům“, in: *idem*, bez strany.

<sup>76/</sup> Detaily tohoto pohřbu viz *idem*, s. 367.

<sup>77/</sup> Blíže viz *idem*, s. 368 - 369.

<sup>78/</sup> K obsahu tohoto dopisu viz *idem*, s. 373 - 376.

<sup>79/</sup> *Idem*, s. 373.

Nicméně tyto tresty daly podnět k velkému rozruchu pražského židovstva a k intervenci představených židovské obce ve prospěch propuštění všech zatčených. Navíc židovská obec adresovala policii i městskému hejtmanství v Praze písemnou výtku, kde nejen odmítala jako přehnané opatření a tresty nařízené městským hejtmanstvím, ale ve jménu veřejného postavení a práv židovské obce dokonce protestovala i proti samotnému zákroku policie.<sup>80</sup> Policie se zpočátku bránila a připravovala zprávu, která měla být odeslána 15. ledna 1801 a která zdůrazňovala excesy v židovském městě, kdy se podle názoru vyšetřovatelů nejednalo o projevy náboženské horlivosti – jak se snažilo tvrdit židovské představenstvo – ale o výrazy zloby, nenávisti a náboženské nesnášenlivosti namířené proti duchu tolerance.<sup>81</sup> Nakonec však zpráva nebyla odeslána a aféra se zcela promlčela. Poměry na židovském městě v Praze se uklidnily a tajní frankisté či podezřelí z frankismu stejně jako přívrženci osvícenství byli ponecháni na pokoji... alespoň až do dvacátých let 19. století, kdy židovská obec znovu vřela, tentokrát v souvislosti s reformou židovského kultu.<sup>82</sup>

\* \* \*

Máme-li se nyní v závěrečné části podívat na sektu „Izraelitů“ a Frankistů v komparativní perspektivě, musíme začít slovy Gershoma Scholema, jež se v parafrázi dají aplikovat na obě hnutí: „jejich svět byl vnitřně natolik zdegenerovaný, že se už lidé nemohli v jeho lůně cítit dobře. (...) Všechny extravagance, ke kterým (v rámci sekt) docházelo, motivovala hluboká touha vidět reálné změny. Ale protože ještě neexistovaly podmínky umožňující, aby se tato touha realizovala, neneslo úsilí sektářů valné plody... Nicméně, čteme-li dnes jejich paraboly či kázání, nemůžeme nezaznamenat, že se v nich objevuje něco jiného, než jen hledání paradoxu či provokace: obsahují svědectví o zcela novém myšlení.“<sup>83</sup>

1. Je tedy zřejmé, že obě sekty vznikly jako reakce na neuspokojivé náboženské a společenské poměry uvnitř katolického systému v případě novobydžovských

---

<sup>80/</sup> *Idem*, s. 372.

<sup>81/</sup> K této zprávě viz *idem*, poznámka 37, s. 387.

<sup>82/</sup> Blíže viz František Roubík, „Z počátků spolku pro zlepšení izraelského kultu v Čechách.“, in: *Ročenka Společnosti pro dějiny Židů v ČR = Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslovakischen Republik*, IX/1938, s. 399 - 427.

<sup>83/</sup> Viz Gershom Scholem, *Le messianisme juif...op. cit.*, s. 186.

„Izraelitů“ či v lůně židovského světa v případě Frankistů. Jelikož ještě neexistovaly politické ideologie, jež od druhé poloviny 19. století začaly příslušníkům opozice nabízet koncepty, formy i prostředky společenské kritiky či sociálního boje, opírala se obě hnutí o čistě náboženské základy a prostřednictvím tradičních náboženských pojmů a představ vyjadřovala své nové vlastní pokladnou, setkávali se k vlastním obřadům a rituálům a vzájemně si pomáhali při různých příležitostech, jak nás informují dochovaná svědectví.

2. Ideové nároky, ale i hluboká ilegalita a velké nebezpečí, jež hrozilo stoupencům v případě vyzrazení, vedly k tomu, že obě sekty nebyly masové a jejich zásady oslovovaly jen určité kategorie obyvatelstva na okraji oficiálních společenských: mezi „Izraelity“ najdeme příslušníky venkovských elit především majetné a sečtělé sedláky či ovčáky, ale i další představitele svobodných povolání; čeští Frankisté se naproti tomu rekrutovali mezi židovskými zámožnými a vzdělanými obchodníky či podnikateli z větších měst, kteří se v rámci svých zaměstnání i zájmů často setkávali s vyššími kruhy nežidovské společnosti. Vzhledem k pronásledování obou sekt, byla příslušnost k nim tajná a předpokládala silné vazby mezi jednotlivými členy i vzájemnou soudržnost. Sekta Frankistů se soustřeďovala kolem svého „mesiáše“ Jakoba Franka a jeho dětí, i když v případě českých Frankistů docházelo ke kritice Frankova despotického modelu a k hledání vlastních cest pod záštitou několika významných pražských rodin. Vzájemně pak formovali zvláštní skrytou komunitu napříč i uvnitř jednotlivých židovských obcí, disponovali vlastní pokladnou, setkávali se k vlastním obřadům a rituálům a vzájemně si pomáhali při různých příležitostech, jak nás informují dochovaná svědectví. Naproti tomu víme jen velmi málo o organizaci a fungování východočeských „Izraelitů“: zda byl jejich vůdcem krejčí Jan Pita, zůstává stále otázkou, ale je pravděpodobné, že se stoupenci této sekty setkávali mezi sebou i s místními Židy ke společnému studiu a diskuzím na izolovaných místech ovčáren, hájoven či mysliven, a vzájemně si pomáhali.

3. Co se vlastních náboženských zásad obou sekt týče, jsou samozřejmě velmi těžko srovnatelné, neboť jejich základy se zrodily z naprosto odlišných tradic. Novobydžovští „Izraelité“ vycházeli z husitských, bratrských či protestantských, tedy nekatolických principů reformovaných církví. S nástupem rekatolizace po Bílé hoře až do vlády Josefa II. stanuly tyto konfese mimo zákon. Přecházely proto do ilegality, kde trpěly nejen represí, ale i nedostatkem vzdělaných učitelů, kazatelů, teologů, ale i knih a náboženských textů. Někteří z jejich vyznavačů se začali po-

stupně sblížovat s venkovským židovským obyvatelstvem, které bylo rovněž vystaveno diskriminaci ze strany katolické církve. Na rozdíl od nekatolíků však Židům nebyly zabavovány všechny knihy a jejich učitelé – rabíni – disponovali dostatečným vzděláním i moudrostí. Židé se proto mohli jevit některým nekatolíkům jako vhodní partneři na cestě odporu proti duchovnímu útlaku. I když si sekta „Izraelitů“ osvojila některé zásady judaismu a dokonce dospěla k negaci „boží identity“ Ježíše Krista, svým postojem k obřizce zůstala věrná i křesťanskému učení.

Naproti tomu Frankisté navazovali nejen na sabateánské doktríny, ale v podstatě na hluboké mystické a mesianistické proudy tvořící součást židovských náboženských tradic již po několik tisíciletí. Nicméně teprve propojení mystiky s mesianismem, jehož se po staletí rabínské a vzdělanecké elity obávaly, vyvolalo duchovní aspirace širokých židovských mas a vedlo ke krizi tradice. Tato krize otřásla základy rabínského i středověkého judaismu, zpochybnila jeho význam i legitimitu a položila základy budoucí emancipace Židů nejen v rámci evropských národů, ale i vůči vlastnímu životu *kehilot* regulovanému systémem židovských zákonů, pravidel a zvyků. Když se mnoho Frankistů na doporučení svého zakladatele nechávalo křtít, jejich vstup do katolické církve neznamenal přijetí katolické víry, ani katolických doktrín či hodnot. Byl vstupní branou do temnot, do kterých Židé museli sestoupit, aby se, podle mesianistických výkladů mystických textů, podíleli na vykupitelském díle a zachránili tak lidstvo, svět i celý vesmír. A i když popírali talmudické zákony a ostrým kritikám podrobovali rabínské autority, zachovávali Frankisté – především v českých zemích – věrnost své židovské identitě.

4. Navzdory této zásadní diferenciaci byly obě sekty vystaveny pronásledování a nenávisti ze strany oficiálních duchovních i světských autorit, neboť jak „Izraelité“ tak i Frankisté nejen překračovali povolené náboženské normy, ale také ostře kritizovali nesnášenlivou náboženskou praxi mocenských kruhů. Podzemní hnutí novobydžovských „Izraelitů“ stíhali stejnou měrou představitelé katolické církve i vídeňské vlády a v případě odhalení určovali sektářům přísné tresty včetně veřejné exkomunikace a fyzické likvidace. Tajní Frankisté zase podléhali doзору svých židovských komunit a rabínů, kteří v případě sebemenšího podezření z příslušnosti k sektě dokázali vyprovokovat nenávistné projevy jdoucí od fyzického či psychického lynčování až k exkomunikaci srovnatelné v židovském světě před reformami Josefa II. s trestem smrti. Represe a násilí, jež postihovaly obě sekty, podněcovaly u jejich členů specifické psychické mechanismy i obranné strategie typické pro každý suterénní život: dvojí život „uvnitř“ a „navenek“, silný pocit individuálního i kolektivního partikularismu, intuitivnost i schopnost riskovat, oddanost svým cílům či ideám, ale i kritičnost, odolnost a vytrvalost.

5. Snad právě všechny tyto – ať už společné či rozdílné – rysy sekt novobydžovských „Izraelitů“ a pražských Frankistů přispěly k emancipaci i následnému vývoji české i židovské společnosti v 19. století. I když sekta „Izraelitů“ nehrála tak zásadní roli jako Frankisté a její význam zůstal pravděpodobně okrajový, byla důkazem o intenzivním vnitřním životě českého venkovského obyvatelstva, které neživořilo v „hrobě“, jak se mylně domníval český historik Václav Vladivoj Tomek, ani nebylo v dobách katolického útlaku tak duchovně chudé, jak tvrdil Tomáš Garrigue Masaryk. Naopak, tradice specifického duchovního života českého venkova 17. a 18. století se stávaly zázemím, ze kterého vyrostly velké postavy i myšlenky národního obrození a kultury 19. století. Naproti tomu zásadní přínos českých Frankistů a jejich potomků pro emancipaci Židů ve střední Evropě nebyl dosud obecně doceněn. Nejen že otevřeli brány ghett *haskale* a myšlenkám německých židovských osvícenců,<sup>84</sup> ale zasloužili se o rozvoj průmyslu, techniky, školství i vzdělání a to jak ku prospěchu Židů samotných, tak i k obecnému blahu. Z jejich kruhů vzešli nejprve významní podnikatelé, průmyslníci a obchodníci, později vědci, intelektuálové, umělci i politici, kteří významně pozvedli celkovou kulturu a věhlas rakouských a českých zemí.

*Tato studie vznikla v rámci řešení výzkumného záměru MSM 0021620803 (Církev v českých zemích a otázka nacionalismu - historické problémy, jejich překonání a výhled směrem k mnohonárodnostní a evropské společnosti) na Univerzitě Karlově v Praze Husitské teologické fakultě.*

---

<sup>84/</sup> K významu Frankistů pro *haskalu*, viz blíže Hillel Levine, „Frankism as a „Cargo Cult“ and the Haskalah Connection: Myth, Ideology and the Modernization of Jewish Consciousness.“, in: F. Malino, P. Cohen Albert (ed.), *Essays in Modern Jewish History*, New York, 1982, str. 81-95; nebo Hillel Levine, „Frankism as Worldly Messianism.“, in: P. Schäfer, J. Dan (ed.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism – 50 Years After*, Tübingen, 1993, s. 283 - 300.

## SUMMARY

---

### BYDŽHOV ISRAELITES AND FRANKISTS

LENA ARAVA - NOVOTNÁ

In the 18th century the Czech lands were influenced not only by the enlightenment which similarly as in other regions of Europe mainly affected the aristocrats and the educated elites but also by religious movements which found fertile ground mainly in the rural areas or on the outskirts of the majority society.

These movements included the so-called Bydzhov Israelites in the non-Catholic environment of Eastern Bohemia and the followers of the Frankist sect centred in Prague but also operating among the Jewish population throughout Bohemia and Moravia. The Bydzhov Israelites sect was most probably established in the 1730ies and 1740ies after the brutal suppression of the rebellion on the Opočno estate (eastern Bohemia) in the year 1732 which was the last attempt to gain religious freedoms by reform. For the Czech non-Catholics concentrated mainly in eastern Bohemia this was the great debacle of the movement which led to its radicalization and drove it into deep illegality. The departure of several hundred non-Catholics to Judaism was a virtual revolution. Not only because they left the principles of Christianity and adopted a religion which was held in the greatest contempt in the whole land but also because they crossed century old dogmatic and social boundaries and exposed themselves to extreme punishment both from the part of the church and from the authorities. And it was this disclosure that gave rise to events involving the non-Jewish members of the Judaizing sect and the Jewish representatives of the municipality in Nový Bydžov in the years 1746 – 1750. The events not only alarmed the Empress Maria-Therese who had followed the whole process from Vienna but were also the reason for the establishment of an inquisition tribunal which meted several death sentences, some at the stake.

The Frankist sect were followers of Jacob Frank (1726 – 1791) who came from Poland to Moravia, probably also to Bohemia in the 1760ties and followed up on the Sabbathean movement whose adherents were banished (*herem*) in 1726 by the Rabbinic tribunal in Prague. Jacob Frank came to Brno in Moravia where Sabbateanism was very strong in 1773. He remained here to the year 1786 when he moved to his last resort in Offenbach on the Rhine. Like Sabbatai Zevi (1626 - 1676) Frank elevated apostasia and the breaking of moral principles to the main means of salvation and declared himself the saviour. Contrary to Sabbatai Zevi, Frank squeezed riches from his adherents and established a court of followers under his own despotic rule. Regardless, his strange doctrines met with great response and won him new followers in Moravia and Bohemia

where Prague became the main centre and the families of rich Jewish entrepreneurs were the most powerful promoters. The wrath of the rabbis fell on their heads with the second banishment in 1800. This was followed by street rebellions and personal vendetta against "suspected heretics" which had to be dealt with by the Austrian police.

In my communication I shall be using the comparative method (1) to elucidate the broader social and narrow individual aspects which gave rise to the establishment and success of the two said sects (2) to characterize their organization structure and social background (3) to show the foundations of their religious teaching and attitudes and the psychological manifestations of their members (4) and finally to summarize their common and different features against their subsequent development in the 19th century.



**LEITMAN, Michael:***Knih Zohar*

Vydavatel: Praha: Volvox Globator, s. 700.,  
katalogové číslo: 978-80-7207-831-8.  
EAN: 9788072078318.  
ISBN: 978-80-7207-831-8.

V nedávné době se na pultech českých knihkupectví objevila publikace *Knih Zohar*,<sup>1</sup> jejímž autorem je Michael Laitman.

Nepoučený čtenář se zájmem o židovskou mystiku zajásá, neboť se může právem domnívat, že se mu do rukou dostává další z parciálních překladů *Sefer Zohar*, či její fundovaný komentář podepřený autentickou tradicí, respektující základní koordináty židovství, případně zároveň jistým způsobem fruktifikující poznatky moderního bádání o kabale.

Při četbě uvedené publikace je však zapotřebí veliké obezřetnosti.

První úskalí představuje fakt, že redakční práce je dosti chabá, respektive takorča žádná.

Na straně 7 se nachází sloupec nazvaný *Informace o Knize Zohar*, jehož značnou část tvoří oslavná óda na osobnost a dílo Michaela Laitmana, aniž by tento text obsahoval cokoliv podstatného (základní životopisná data;<sup>2</sup> Laitmanovo sepětí s chasidskou dynastií Ašlag;<sup>3</sup> specifika jeho

učení atp.). Na straně 8 se nachází *Slovo ke čtenářům*; na straně 10 pak podkapitola nazvaná *Jazyk kabaly*, což jsou texty psané Michaelem Laitmanem.

Bez předchozího “varování” je pak čtenář vržen do víru knihy samotné: Na straně 13 se nachází *Předmluva ke Knize Zohar* – v tomto případě se jedná o Laitmanův komentář k textu rabiho Jehudy Ašlaga<sup>4</sup> – opět bez informací ohledně osoby a díla jmenovaného učence.

Na straně 147 se nachází Laitmanův text *Úvod do Knihy Zohar*, na straně 153 pak *Doslov ke Knize Zohar*, přičemž na straně 161 začíná obsáhlé pojednání *Zohar* (na straně 162 následuje další *Úvod*).<sup>5</sup>

Pokud tedy čtenář neztratí trpělivost či zájem, je konfrontován se *Seznamem zkratok a vysvětlivek*, který je přetíženo pojmy luriánské<sup>6</sup> kabaly (jejímž prizmatem Michael Laitman Zohar vykládá) bez řádného

<sup>4/</sup> Rabi Jehuda Lejb Ha-Levi Ašlag (1885 - 1954), všestranný náboženský myslitel. Blíže: BRANDWEIN, Y. Z. Ashlag, Jehudah. In ROTH, C., WIGODER, G.(ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1996. vol. 3. ISBN 965-07-0235-0. p. 735 - 736.

<sup>5/</sup> Hebrejské názvy zdrojových textů se v českém vydání, žel, nenacházejí.

<sup>6/</sup> Jedná se o nauky rozvíjející myšlení rabiho Jicchaka ben Šloma Lurii Aškenaziho [akronymem ARI; tzn. “Lev”; (1534 - 1572)] či těmito myšlenkami inspirované; zvláště představami souvisejícími s tzv. *cimcum* (tj. “kontrakce” Boží), teodiceou [jež má mít spojitost s primordiální katastrofou (švirat ha-kelim; tj. “rozbití nádob”), postihující prakticky všechny úrovně člověkem vnímané reality] a nápravou universa (tikun). K předchůdcům Lurii patřil mimo jiné Moše Kordova (1522 - 1570), autor spisu *Pardes rimonim* (“Sad granátových jablek”); Ariho nejbližším žákem pak byl Chajim Vital Calabrese (1543 - 1620), mimo jiné autor děl nazvaných *Ec chajim* (“Strom života”) a *Pri ec chajim* (“Ovoce stromu života”). Blíže např.: SCHOLEM, G. *Major Trends In Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995. ISBN 0-8052-1042-3. p. 244 - 286.

<sup>1/</sup> Přeložili S. Savická a N. Savický.

<sup>2/</sup> Tudíž doplňuji: Narozen roku 1946 v Bělorusku (Vitebsk); od sedmdesátých let dvacátého století působí v Izraeli.

<sup>3/</sup> Blíže viz RUBINSTEIN, A., GARTNER, L. P., JACOBS, L., SCHATZ-UFFENHEIMER, R. aj. *Hasidism*. In ROTH, C., WIGODER, G.(ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter, 1996. vol. 7. p. 1390 - 1426. BRANDWEIN, Y. Z. Ashlag, Jehudah. In EJJ. vol. 3. ISBN 965-07-0235-0. p. 735 - 736.

zasazení do religiózního, či dějinného kontextu.

Na straně 183 pak šokovaně zjišťuje, že *Sefer Zohar* je údajně psána hebrejsky, a nikoliv aramejsky [přesněji řečeno směsicí aramejštiny a hebrejštiny (srov. oddíl *Doslovné znění výše uvedeného hebrejského textu na základě ruského překladu*)]!

Za poněkud ošemetné pokládám již užití ruského překladu jakožto výchozího textu, ale pokud překladatel nebo redaktor není schopen ošetřit takto bazální pochybení, pak úsilí, vynaložené při vzniku publikace, přichází vniveč.

Co se týče úrovně českého překladu: Je velmi kolísavá; někdy je text vyloženě neustrojný a neohrabaný.

Vraťme se nyní k jádru knihy, jež je tvořeno velkým počtem zoharických podobností, která Michael Laitman interpretuje a komentuje.

Členové dynastie Ašlag (rabi Jehuda a jeho syn Baruch) prosluli maximální snahou přiblížit židovskou mystiku (obzvláště Zohar a luriánskou kabalou) současnému člověku; jejich exoterní přístup byl občas kritizován; nicméně reputace Jehudy Ašlaga jakožto učence zůstávala neotřesitelná.

Michael Laitman jde ve svém "aggiornamento" ještě dále a obávám se, že svými specifickými metodami porušuje samotný fundament judaismu (např. relativizace významu a smyslu micvot) i kabalistických metod ověřených staletími (např. tradiční meditace).

Namísto erudovaného výkladu nabízí na jednu stranu přehnaný důraz na subjektivní stránku vnímání, tudíž kabalou jistým způsobem vyprazdňuje; na straně druhé činí z Boha jakýsi mechanismus a zapomíná, že skutečná a ryzí kabala vyrůstá z úža-

su nad dynamikou niterného života Božího (ať již zjeveného či skrytého), o němž se odvažuje mluvit pouze v náznacích a symbolech (Laitmanovi je ovšem uměřenost a určitá sebekázeň poměrně cizí).

Pominu-li výhrady naukového rázu, domnívám se, že závažný problém představuje autorova snaha zahltit čtenáře (především čtenáře nezalého originálního textu *Sefer Zohar*) a oslnit jej domnělou intenzitou vnitřního vhledu. Výsledkem je však spíše uvržení do stavu konfuse, ba chaosu [obzvláště tam, kde by člověk měl odkrývat hloubku a krásu lingvistických a theurgických aspektů kabaly a jejich symbiózy (*Pismena rabiho Amnona – Saba*; pojednání o deseti příkázáních aj.), je ustavičně atakován změtí aramejských a hebrejských pojmů (obvykle ve zkratkách) a jejich rádo by vědeckých výkladů].

Domnívám se, že publikace *Kniha Zohar* si své příznivce najde. Buďto mezi stoupenci Laitmanova učení, jimž evidentně vyhovuje jakési zneklidňující napětí mezi světem kabaly a poněkud neadekvátním stylem, jímž jsou tyto spirituální a existenciální archetypy prezentovány<sup>7</sup> a nebo mezi následovníky *New Age*.

Lze ji také doporučit religionistům, neboť fenomén Michaela Laitmana je zajímavý z hlediska formy, kterou může kabala nabýt v postmoderní době (nutno podotknout, že se zdaleka nejedná o tak degradovanou a degradující záležitost jako v případě *Kabbalah Centre* a rodiny Bergovy).

Při eventuální četbě a studiu jakéhokoliv Laitmanova spisu je třeba být naladěn

<sup>7/</sup> Michael Laitman je zakladatelem kabalistického centra *Bnej Baruch*, jež působí i v České republice. Viz <http://www.kabbalah.info/cz/info/about-bnei-baruch/o-bnej-baruch>

na shodnou emocionální frekvenci jako autor. Autentická židovská mystika však není sebestředná, ani antropocentrická; jejím jediným záměrem je služba Hospodinu (a kultivace emocí jest pouze malým krokem na této cestě, nikoliv cílem a završením).

Nakladatelství & vydavatelství Volvox Globator přeji pečlivější redaktory, a také uvážlivější výběr textů do edice Alef. Věřím, že se mu podaří navázat na linii představovanou vydáním některých děl Gershoma Scholema nebo Arjeho Kaplana.

*Markéta Holubová*

**HERTZLER, Roger:**  
*Through the Eye of a Needle: the Doctrine of Nonaccumulation.*

Scroll Publishing Co. 2007, s. 104,  
ISBN 0924722207.

Nakladatelství Scroll Publishing Co. vydalo v Americe v roce 2007 knihu s názvem *Through the Eye of a Needle* s podtitulem *The Doctrine of Nonaccumulation*. Autor knihy Roger Hertzler napsal náročnou knihu, která je psaná primárně pro Americkou křesťanskou společnost. Její obsah zaujímá velmi pevný postoj k tomu, co Kristus učí o hromadění majetku. Podnětem pro napsání knihy bylo až autorovo důkladné seznámení s kázáním na hoře.

Hned na začátku je třeba říci, že mnoho čtenářů může mít problém při čtení

Hertzlerovy knihy. Nejenom, že z knihy je evidentní odlišnost americké kultury, ale některé myšlenky mohou být pro čtenáře těžce akceptovatelné. Na druhou stranu, i když nelze souhlasit s každým uvedeným bodem, není pochyb o tom, že Hertzlerova slova jsou velmi potřebná pro moderní americkou materialistickou kulturu, ale všeobecně řečeno i pro moderní konzumní společnost v 21. století.

Titul knihy přímo obsahuje slova Kristova: „...*Snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království*“, jež nalezneme ve všech třech synoptických evangeliích (Mt 19,24; Mk 10,25; Lk 18,25). Na tento stěžejní výrok navazuje Hertzlerova kniha a detailněji se dotýká oblasti investičních záležitostí, období spoření na důchod, lakomství a v obecné rovině si pohrává s myšlenkou „pokladů“. Autorův výklad je místy velmi osobní, založený na důkladné znalosti Písma a čtenářům předkládá přesné citace.

Doktrína o neakumulaci není nová a Roger Hertzler se nepovažuje za jejího autora. Nechal se inspirovat Danielem Kauffmanem a jeho knihou s názvem: *Doctrines of the Bible*, vydaná roku 1928. Dokonce sám autor v úvodu přiznává, že se obsah knihy může zdát radikální. Je si vědom, že čtenář držící v rukou tuto knihu může být různorodý a může považovat obsah knihy za herezi. Nicméně čtenáře napíná a systematicky motivuje k zamyšlení a k navrácení se k Písmu. Apeluje, aby čtenář nezapomněl na zprávu, jakou nám zanechal Pán.

Sám hodnotí cíl knihy, kterou určuje především třem skupinám lidí. V první řadě vyzývá ty, kteří se rozhodli převzít doktrínu o neshromažďování za svou, anebo ji zcela odmítli. V druhé řadě má za cíl oslovit ty,

kteří doposud tuto doktrínu nepřijali, nabádá ale čtenáře, aby zvážili její validitu. V poslední řadě vyzývá ty, kteří přijali doktrínu za platnou, aby ji lépe aplikovali v praxi. Tato kniha si dává za cíl pomoci čtenářům odpovědět na stěžejní otázku, která vyvstává: Je tato doktrína pravdivá či falešná?

V knížce nalezneme celou řadu angažovaných osobních pohledů, které jsou podpořeny autorovým vyznáním. Stejně jako pro ostatní konzervativní anabaptisty je kázání na hoře integrovanou součástí následování Ježíše především v praktickém každodenním životě.

Hertzlerova práce je rozdělena do dvaceti tří krátkých kapitol, nepočítaje úvod a zdroje. Na počátku knihy autor věcně seznamuje čtenáře s doktrínou na všeobecné rovině (What is a Doctrine?, s. 1) a dále rozvíjí myšlenku o doktríně neshromažďování (What is the Doctrine of Nonaccumulation?, s. 3). Neustále podněcuje čtenáře k zamyšlení (Stop...Consider!, s. 5). Autor si je vědom, že čtenář může kdykoliv odložit knihu a soustavně ponouká k zamyšlení se nad Písmem a jeho skutečnou interpretací (Thoughts on Interpreting Scripture, s. 7) s důrazem na Kristovo kázání na hoře (Mt 6,19), jež praví: „*Neukládejte si poklady na zemi, kde je ničímol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou.*“ Toto tvrzení se stalo hlavním ze dvou pilířů doktríny o nekumulování, které je uvedeno ve dvou kapitolách (The First Main Pillar, s.10 a The Second Main Pillar, s. 13). Pokud se člověk rozhodne řídit Ježíšovými příkázáními, následují přirozené otázky: Co se stane, pokud se jedinec nalezne v nelehké životní situaci? – Ztratí-li práci, onemocní, bude mít dluh v nemocnici? Au-

tor velmi propracovaně reaguje a podává odpovědi na pochybnosti v praxi a s klidem odpovídá na potenciální otázky. Musím dodat, že se stále nacházíme v americkém prostředí, nicméně i evropský čtenář si snadno získá vlastní náhled a z uvedených příkladů si vybere takový, který mu bude nejbližší.

Předtím než autor představí druhý pilíř doktríny, zkusí čtenářovu pozornost a také znalosti Bible. V dnešní terminologii vyplývá podle Mt 6,20, aby člověk shromažďoval bohatství v nebi. Vyvstává jednoduchá otázka. Jak to učinit? L 12, 33 nám dává odpověď: „*Prodejte, co máte a rozdejte to.*“ Toto je druhý stěžejní pilíř doktríny o neshromažďování. Doktrína o neshromažďování neznamena jen nekumulovat bohatství na zemi, ale zároveň vede člověka k velkorysosti, jež vyústí v nebeské bohatství. V souhrnné kapitole (Testing the Pillars, s. 18) dochází k rekapitulaci dvou základních příkazů Krista v rámci doktríny o neshromažďování. Autor zde nezapomíná na kontext Nového zákona, připomíná nejen učení Jana Křtitele, ale zaměřuje se i na církev a její učení na základě Skutků. Roger Hertzler nevynechává ani historii a celou kapitolu (A lesson from History, s. 23) věnuje novokřtěncům, především mennonitům, odkrývá jejich hlavní myšlenky a proniká k původním dogmatickým kořenům.

V následujících kapitolách autor apeluje na člověka, aby si uvědomil, co je chamtivost, aby se tázal po jejím důvodu (Beware of Covetousness, s. 25). V úseku (The “Why” of Nonaccumulation, s.) jsou shrnuty argumenty, proč by člověk měl dodržovat doktrínu o nehamižnosti. V kapitole (But What about Ananias and Saphira?, s. 30) nacházíme výklad rozboru pasáže ze

Sk 5, 1 - 5. Autor ji záměrně uvádí proto, že je často používaná ve snaze vyvrátit nauku o neshromažďování. Je si vědom, že zde není častěji používaná pasáž než Podobenství o hřivnách, která má ospravedlnit hromadění pozemského bohatství (But What about the Parable of the Talents?, s. 32) Z tohoto důvodu se autor navrátil k původní literatuře, aby načerpal názory rané církve. Čtenářům představuje komplexní souvislosti a výklad podobenství. I přes tento fakt, že doktrína o neshromažďování má rozsáhlou podporu v Písmu, v následující pasáži (More Objections to Nonaccumulation, s. 38) jsou uvedeny námitky, které mohou být použity pro vyvrácení logiky Písma.

Doktrína o neshromažďování je po dlouhou dobu odtržená od křesťanství ve Spojených státech. Z tohoto důvodu obnovené učení zní pro mnohé Američany jako čistá hereze. Ale to nebyl vždy tento případ. Tato doktrína (ať už byla doktrínou nebo ne), byla důležitou součástí výuky pro mnoho zbožných křesťanů v historii. Proto Roger Hertzler věnuje celou kapitolu (Has Anyone Else Taught This Doctrine?, s. 42) jednotlivým skupinám, jež v historii do určité míry učily a praktikovaly tuto doktrínu. Mezi ně řadí především rané křesťany, novokřtěnce, Johna Wesleyho, George Müllera aj.

Autor si je vědom, že při dodržování doktríny v praxi může vyvstat několik nedorozumění, na které poukazuje v kapitole (In Other Words, s. 49). Názorné příběhy prokládají výklad doktríny v pasáži (The Real Mistake of the Rich Young Ruler, s. 51). Hertzler pozvolna přechází k hodnotovému systému, konfrontuje tento systém světa s žebříčkem hodnot Krista. Svět říká, že je potřeba děti dobře finančně zajistit.

Kristus říká, že takový postup by ohrozil jejich duše, protože bohatý člověk jen těžko vstoupí do Božího království.

I když poselství této knihy je především naučné, autor dává prostor pro diskuzi nad některými praktickými aplikacemi této doktríny (Practically Speaking, s. 55). Celá kapitola působí od autora jako návrh k zamyšlení pro ty, kteří ještě nepřijali tuto doktrínu za svou. Polemizuje nad tím, jak dané návrhy mohou působit a snaží se donutit čtenáře, aby si na otázky důsledně odpověděli. V pasáži (The Witness, s. 59) je uveden další z působivých příběhů, ve kterém autor důrazně sděluje svůj názor: „*Neshromažďovat bohatství na zemi, pokud lidé na tomto světě stále hladoví*“ (Jk 5, 1- 3). Jiný poutavý příběh je uveden v následujícím oddílu (Frank, the Wise Investor, s. 61).

Po celém shrnutí se autor znovu ptá, zda doktrína o neshromažďování je pravdivá (Finally, Brethren, s. 67). Autor dává do přímé úměry obě tvrzení, která jsou obsažena v kázání na hoře. Mluví jak o nekladení odporu, tak i o neshromažďování majetku. Obě tato tvrzení jsou klíčové části Kristova kázání na hoře. Obě jsou nám dána jako přikázání, obě jsou součástí učení o Božím království. V závěrečném odstavci mluví autor o svých zkušenostech, věří v doktrínu o neshromažďování majetku a zároveň má snahu ji propojit s praxí. Po přečtení této knihy jsem se rozhodla kontaktovat samotného autora a zeptat se ho na pár otázek. Cílem bylo zjistit biografické údaje o autorovi, jež v knize nejsou uvedeny. Roger Hertzler narozen dne 24. 7. 1972 v Oregonu, vyrůstal v anabaptistické rodině. Sám přiznal, že od počátku nedodržoval doktrínu o neshromažďová-

ní majetku. Paradoxem je, že v současné době pracuje jako certifikovaný účetní, je ženatý, má šest dětí.

Roger Hertzler neočekává, že kniha změní celou americkou společnost. Jeho touhou je pomoci všem křesťanům,

především novokřtěncům uvědomit si původní Ježíšova slova a chápat poslušnost před Bohem.

*Klára Tilkovská*