

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

2/2016

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

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

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

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

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

Redakční rada | Editorial Board

Prof. PhDr. Alexander Kolesnyk, DrSc. (Berlin); Prof. ThDr. Zdeněk Kučera, Dr. h. c. (UK HTF);
Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek, Dr. h. c. (UK HTF); Doc. ThDr. Jiří Vogel, CSc. (UK HTF);
Doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. (UK HTF); Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc. (UK HTF);
Doc. PhDr. Pavel Boček, CSc. (MU FF); ThDr. Petr Šandera, Th.D. (CČSH); PhDr. Jiří Beneš, (FLÚ AV ČR, v. v. i.);
Prof. ThDr. Karel Skalický, Th.D. (JČU TF).
Rev. Georgy Kochetkov - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
Dr. L. J. Mussina - St. Philaret's Orthodox Christian Institute, Moscow;
† Prof. Hans-Dieter Döpmann, Berlin;
Prof. zw. Dr. hab. Czesław Glombik - 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;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

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

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

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

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

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

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

The journal is distributed by the editorial board.

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

Příspěvky a náměty zasílejte na adresu redakce.

Nevyžádané rukopisy se nevracejí.

Všechny články v tomto čísle jsou recenzované.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní.

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

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

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

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

66661389/0800, variabilní symbol: evidenční číslo

(z adresního štítku) - ročník (eventuelně číslo ročníku).

Objednávky celého ročníku

i jednotlivých čísel přijímá redakce.

Distribuce redakce.

© HTF UK

Cover design: Josef Karhan

Creative Director: ThDr. Marketa Langer

Print: PBtisk a. s.

THEOLOGICKÁ REVUE

ČTVRTLETNÍK UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

2/2016



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	129 – 132
Články Articles	
JAROSLAV HRDLIČKA	133 – 143
JEDNA EPIZODA HUSOVÝCH OBRAN JOHNA VICLEFA Z ROKU 1410 A ČEŠTÍ HISTORICI One episode from Hus's defence of John Wycliffe in 1410 and Czech historians	
ZDENĚK KUČERA	144 – 150
K HUSOVU POJETÍ CÍRKVE On Hus's concept of the Church	
JÁN LIGUŠ	151 – 165
JAN HUS A PRAŽSKÁ UNIVERZITA. JEJÍ THEOLOGICKÁ A FILOZOFICKÁ PERSPEKTIVA V HUSOVÝCH REKTORSKÝCH PROMLUVÁCH Theological and philosophical perspective in the rectorial speeches of Jan Hus	
JAN STEJSKAL	166 – 175
HUS, PRAŽŠTÍ UNIVERZITÁNI A KATOLICKÁ OLOMOUC Hus, Prague university students and Catholic Olomouc	
VÁCLAVA KOFRÁNKOVÁ	176 – 185
HUS JAKO SEBEREFLEXE	

MISTR JAN V ČESKÉM DRAMATU 1960–2010

Hus as self-perception

Master Jan in Czech drama 1960–2010

MARTIN WEIS

186 – 198

ZNEUŽILI ODKAZ JANA VALERIÁNA JIRSÍKA.

SONDA DO PROBLEMATIKY IDEOLOGICKÉHO ZNEUŽITÍ

POSTAVY JANA VALERIÁNA JIRSÍKA V 50. LETECH 20. STOLETÍ

Legacy of Jan Valerián Jirsík misused. Probe into The issue of Ideological misuse of the Figure of Jan Valerián Jirsík in the 1950^s

Dokument | Document

RUDOLF URBAN

199 – 242

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ

(úryvek z knihy, pokračování)

Recenze | Book Reviews

Petr Abélard: V POHOŘÍ GILBÓA (Žalozpěvy).

(Jiří Beneš)

243 – 244

Moshe Idel, Mircea Eliade: From Magic to Myth

(Dominika Šimlová)

244 – 247

Dalibor VIK:

Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika podle Emmanuela Lévinase

(Jiří Vogel)

247 – 252

EDITORIAL

Předpokládáme, že první číslo letošního ročníku – ač bylo monotematické – se vám líbilo. U M. Jana Husa ještě zůstáváme v tomto čísle a přinášíme ještě pět příspěvků na toto téma. Vítáme, že je tu možnost, aby vyšly právě na těchto stránkách. Určitě v blízké budoucnosti dojde k celkovému hodnocení odborné produkce k právě uplynulému výročí a věříme, že tyto stati zde najdou své důstojné místo. Je to např. příspěvek **Dr. Jaroslava Hrdličky** o pohledu historiků na reakci Husa a jeho kruhu na pálení Viklefových knih. **prof. Dr. Zdeněk Kučera** jako systematický teolog zůstává u svého tématu, jímž je Husova ekklesiologie. Za důležitou pokládá tento autor Husovu desakralizaci církve jako dějinné instituce a jeho pokus uchopit církev jinak. Otevřenost Husovy kauzy pak vidí v tom, že instituční církev měla sice právo bránit svoje učení, ale hrůzný rozsudek neměl být vykonán, protože důsledkem bylo utrpení tisíců lidí, ztráta společných vzorů, politických ideálů a lidské důvěry. Praktický teolog UK HTF **prof. Dr. Ján Liguš** hovořil na konferenci na téma „*Jan Hus a pražská univerzita, její teologická a filozofická perspektiva v Husových rektorských promluvách*“ a vedle sekundární literatury vychází převážně ze Steinova vydání Husových univerzitních promluv. Velmi zajímavý je příspěvek **Dr. Jana Stejskala** „*Hus, pražští univerzitáni a katolická Olomouc*“, jehož téma je sice známé, avšak dosud jen okrajově zpracované. Dr. Václava Kofránková se pak zabývala tématem, které je také velmi záslužné, neboť Husův obraz v českém dramatu posledních padesáti let mnohé vypovídá o tom, jak je Husovo poselství vnímáno v současné době. Zbývá připomenout, že stejně důležité by mohlo být zpracování husovského tématu v současné české krásné literatuře a případně i v poezii. Na toto téma jsme se snažili marně najít někoho již více před dvaceti lety, když jsme se snažili o určitou inventuru Husovského bádání na mezinárodním sympoziu v Bayreuthu v roce 1993.

Přes veškerý zájem badatelů o Husovo tragické jubileum je nutno konstatovat, že se od tohoto jubilea obecně očekávalo více. Nic na tom nemohou změnit ani nové monografie (Soukup, Šmahel a další), ani významné edice (Nechutová, Fuksová).

Prof. Dr. Martin Weis působí na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Právě proto je mu blízká postava českobudějovického biskupa Valeriána Jirsíka, o němž psal již v minulém ročníku ThR. Článek, který z jeho pera přinášíme dnes, se zabývá zneužitím Jirsíkova odkazu komunisty po roce 1948. Vynáší na světlo některé zajímavé prameny z archívních fondů KNV v Českých Bu-

dějovicích a upozorňuje i na fond KV KSČ tamtéž. Ve své době to byl typický jev, v našem prostředí se podobným způsobem přistupovalo i k husitství... Nicméně podobné studie jsou záslužné a nutné, neboť uvádějí na pravou míru skutečnosti, které byly zneužity. A to je nutné zejména ve vztahu k budoucím generacím.

V oddílu „Dokumenty“ otiskujeme další úryvek z knihy **Rudolfa Urbana** „*Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*“, která vyšla péčí marburgského Herderova institutu (Marburger Ostforschungen, sv. 34) v roce 1973. Kniha byla napsána téměř před půl stoletím a mnohé, co autor uvádí, zasluží jistě dnes jiný úhel pohledu. Rozhodně obsahuje informace a hodnocení, která neodpovídají názorům redakce. Ve své době patřila v ČSSR mezi tzv. trezorovou literaturu a pokud je nám známo, v CČSH vlastní její originál jen hrstka lidí. Každý další historik CČSH se však bude muset s jejím obsahem vyrovnávat. Máme připraveny ještě dva úryvky, které také postupně otiskneme. V dohledné době plánujeme pak plánujeme vydat text celý, včetně dokumentárních příloh. Je to nutné, protože po jejím vydání vzbudila u nás dost velký rozruch. Jsme toho názoru, že v budoucnosti bude třeba překládat i současné další zahraniční ohlasy na CČSH, z nichž některé jsou velmi vyhraněné a zaujímat k nim stanoviska. To přece patří k normální vědecké diskusi!

Toto číslo uzavírají tři recenze z pera **doc. Jiřího Beneše, Dominiky Šimlové a Jiřího Vogela** na Abélardovy Žalozpěvy, přeložené prof. Janou Nechutovou, na knihu M. Idela o světoznámém religionistovi rumunského původu M. Eliadovi a na knihu Dalibora Vika Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika podle Emmanuela Lévinase.

Věříme, že i tentokrát nebude zklamáni a najdete na stánkách našeho časopisu to, co vás zajímá. Příští číslo pak bude již opět odrážet pestrost našeho odborného snažení v celé šíři. Na prahu akademického roku 2016/2017 přejeme všem zdraví, salus et pax a těšíme se na komunikaci s vámi.

prof. Jan Blahoslav Lášek, šéfredaktor

We hope that you enjoyed the first issue of this years' edition, despite it being rather monothematic. In this issue, we continue with the topic of Master Jan Hus and we bring five more contributions related to this topic. We dearly welcome the opportunity of publishing them in our magazine. There will certainly be an overall evaluation in the near future of the professional production regarding last year's anniversary and we believe that these works will find their place of honour there. The works include for example a contribution by **Dr. Jaroslav Hrdlička** regarding the historian's view on the reaction of Jan Hus and his circle to the burning of John Wycliffe's books. **Prof. Dr. Zdeněk Kučera**, as the systematic theologian he is, stays within his topic, which is Hus's ecclesiology. What he finds important is Hus's desanctification of the Church as a historical institution and his efforts towards a different concept of the Church. He sees that Hus's case is open because, although the institution of the Church had the right to defend their teaching, they should not have judged Hus so severely, because this resulted in the suffering of thousands of people and also the loss of common ideals, political ideals and trust. Practical theologian of the CU HTF (The Hussite Theologian Faculty of Charles University) **prof. Dr. Ján Liguš** spoke on the topic *"Jan Hus and the Prague University, Theological and Philosophical Perspective in the Rectorial Speeches of Jan Hus"* at the conference. Besides secondary literature sources, he bases his views on Stein's publication of Hus's academic speeches. The contribution from **Dr. Jan Stejskal**, *"Hus, Prague Universitarians and Catholic Olomouc"* is very interesting, and although much is known about the topic, it is hardly written about at all. Dr. Václava Kofránková addressed a topic, which is also very compelling, for the image of Hus in the last fifty years of Czech drama says a good deal about how Hus's message is perceived in today's world. All that is left to add is that some analysis of the way Hus is approached in contemporary Czech prose and eventually in poetry would be equally significant. We tried to find someone to treat this topic more than twenty years ago, sadly in vain, when we attempted an evaluation of sorts of such works on Hus at the international symposium in Bayreuth in the year 1993.

Despite the general interest of researchers surrounding Hus's tragic anniversary, it should be said that there was less interest than expected. Not even the new publications (Soukup, Šmahel and others) or notable editions (Nechutová, Fuksová) can change anything on this fact.

Prof. Dr. Martin Weis works at the Theological Faculty of the University of South Bohemia in České Budějovice. That is the main reason why he feels affinity to the figure of the České Budějovice Bishop Valerián Jirsík, whom he wrote about in the last issue of ThR. The article which we show you today addresses the misuse of Jirsík's legacy by the communist party after the year 1948. It sheds light on some interesting sources from the archives of Regional Government in České Budějovice and reminds us about the Communist Party Regional Headquarters archive, which is, too located in České Budějovice. This was a phenomenon typical during the communist regime; the Hussites too were approached in a similar way in our country... Nevertheless this type of study

is praiseworthy and necessary, because it shows us the true side of facts that had been distorted, which is vital especially for future generations.

In the “Documents” section we include another part of **Rudolf Urban’s** book, “*Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*”, which was published thanks to the Marburg Herder’s Institute (Marburger Ostforschungen, vol. 34) in the year 1973. The book was written nearly half a century ago and many of the author’s statements should be reconsidered from a different perspective – it definitely contains information and statements with which our editorial staff disagrees. During the Communist regime the book was forbidden, or “vault”, literature in the ČSSR (Czechoslovak Social Republic), and only a few people in the CHC (Czechoslovak Hussite Church) own an original copy. Each subsequent CHC historian will have to settle with its content. We have another two parts of the book prepared for you and we will publish them in the future. We also plan to publish the whole text in the near future, including documentary appendices. This is unavoidable, because the publishing of the book provoked quite a commotion in our field. Our opinion is that in the future it will be necessary to translate and reply to foreign opinions of the CHC, some of which are quite explicit. After all, that is what scientific discussion is all about!

This issue closes with three reviews from the pens of **Jiří Beneš**, **Dominika Šimlová** and **Jiří Vogel** of the Elegies of Abaelard, translated by prof. Jana Nechutová of a book by M. Idel about the world famous M. Eliad of Romanian descent and a book by Dalibor Vik Word that Matters : Human and Ethics in the Thought of Emmanuel Lévinas.

We believe that you will not be disappointed by this issue and that you will find what you much of interest on the pages of this magazine. The next issue will again reflect the variety of our academic achievements. On the brink of the academic year 2016/2017, we wish you well-being, salus et pax and we are looking forward to communicating with you.

prof. Jan Blahoslav Lášek, editor in chief

JEDNA EPIZODA HUSOVÝCH OBRAN JOHNA VICLEFA Z ROKU 1410 A ČEŠTÍ HISTORICI

JAROSLAV HRDLIČKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

ONE EPISODE FROM HUS'S DEFENCE OF JOHN WYCLIFFE IN 1410 AND CZECH HISTORIANS

Abstract: Clashes between Czech university masters concerning philosopher and theologian from Oxford began to take place as early as 1403. On 16 July 1410, at the orders of Archbishop Zbyněk Zajíc of Hazmburk, scores of Wycliffe's writings were burned. Jan Hus spoke out publicly against the Archbishop's actions and sent an appeal to the papal court. As July drew to a close, several Czech scholars under Hus's leadership decided to hold public defence of the English theologian's texts. This was held in the Karolinum, beginning on 27 July 1410 with Hus's speech about Wycliffe's tractate *De Trinitate*. As an introduction to this defence of Wycliffe, Hus wrote the short treatise *De libris haereticorum legendis* (On reading heretical books), where he defended heretical books, arguing that alongside certain errors, they also contain truth that comes from God. Such truth belongs to all believers. Therefore, to burn such books is an expression of power that does not proceed in the desire for real knowledge. The treatise is written in the spirit of defence of the freest way to scholarly knowledge.

The burning of Wycliffe's books and defence of his writings provoked reaction over the following centuries from countless theologians, including John Amos Comenius, and historians, including František Palacký, Václav Vladivoj Tomek, Jan Sedlák, and Václav Novotný. According to the last of them, Hus was defending the Czech Kingdom and his ruler from suspicion of heresy, disseminated by those who condemned Wycliffe's writings. For him, Hus is no heretical apocalypticist or chiliast. He was testing the revolutionary fervour of his time and the changes that that time brought; he desired to establish a more profound order of Divine Law on the threshold of revolution. In his belief in the Holy Trinity and the real Church, in Novotný's eyes Hus is a theologian standing at the brink of the abyss of time, a thinker eager to find in Wycliffe's work support in his life and in his struggle to form the real Church.

Keywords: Hussitism; John Wycliffe; Bohemian Reformation

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: s. 133–143.

Proti dobám, kdy M. Jan Hus českou společnost spíše rozděloval, naši přítomnost charakterizuje zájem o tuto osobnost, její na události bohatý život i myšlenkově živé dílo. Některé stránky jeho života i díla naše společnost vnímá více, jiné méně. Podle mnoha známek je více porozumívá k Husovi,

jenž byl Filius Regni, než teolog své doby. Zde je třeba poznamenat, že Hus byl teologem jako Filius Regni.

Zápasy českých univerzitních mistrů o oxfordského filosofa a teologa Johna Viclefa se začaly viditelně odvíjet v roce 1403.¹ Husovo učení s ním bylo spojováno nejen na kostnickém koncilu, ale i dále. Toto povědomí hraje významnou roli v tradici katolické i reformačních církví i historické reflexi 19. a 20. století.²

Základním rysům trojiční teologie mistra Jana Husa (První knize Sentencí, distinkcím 1–34) se zde věnoval již prof. C. V. Pospíšil.³ Sám se chci zaměřit na pojetí Husova trojičního Boha u několika českých historiků ve vztahu k jedné epizodě zápasů o Viclefa na Karlově univerzitě v roce 1410.

Tato epizoda se začala odvíjet až po tom, co M. Jan Hus odevzdal rektorát svému nástupci zvolenému 24. dubna 1410. Byl jím M. Jan Ondřejův, zvaný Šindel, z lékařské fakulty. V den jeho instalace na konci dubna ukončil Hus své úřadování rektora UK.⁴

16. července 1410 došlo na příkaz arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Hazmburka k spálení řady viclefových spisů.⁵ Příkaz k tomu vyšel z usnesení synody z předchozího měsíce. Samo spálení završilo arcibiskupovo úsilí o disciplinaci viclefistických mistrů pražské artistické fakulty.⁶ Proti postupu arcibiskupa Jan Hus vystoupil a podal apelaci k papežskému soudu. Spálení knih, k nimž si univerzitní učenci po léta vytvářeli hluboký vztah, tito vnímali především jako útok na univerzitní svobody.⁷ Na přelomu července a srpna 1410 se proto několik českých učenců pod

- 1] ODLOŽILÍK, Otakar. *M. Štěpán z Kolína*, Praha: Společnost Husova Muzea, 1924, s. 19.
- 2] HEROLD, Vilém. Hus a Wyclif. Srovnání dvou traktátů De Ecclesia. In *Jan Hus na přelomu tisíciletí, mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím 15. - 18. 12. 1999*. Edd. M. Drda, F. J. Holeček, Z. Vybíral, Tábor: Husitské muzeum 2001. s. 129-154.
- 3] K Pospíšilovu tématu zde jen poznamenávám, že Husovy výklady Lombarda, započaté na podzim 1407 a vedené až do roku 1409, zaujaly badatelsky vedle historiků V. Flajšhans a J. Sedláka i F. M. Bartoše, jenž se k nim opakovaně vracel; srov. též BARTOŠ, František M. Hus' Commentary on the Sentence of Peter Lombard. *Communio viatorum*, roč. 3, č. 2/ 1960, s. 145-157; BARTOŠ, František M. *Literární činnost M. Jana Husi*, Praha: ČAVU, 1948, s. 45-47; BARTOŠ, František M. Ze spisovatelských počátků Husových. *Věstník ČAVU*, roč. 52, 1943, s. 33-34.
- 4] BARTOŠ, František M. *M. J. Hus jako rektor Karlovy university*, Praha: SHM, 1936, s. 22; BARTOŠ, František M. *Rektor Jan Šindel*. *Věstník ČAVU*, roč. 57, 1948, s. 27-34; BERÁNEK, Karel. O počátcích pražské lékařské fakulty 1348-1622. *AUC-HUCP IX/2 1968*, s. 44-87; ŠMAHEL, František. Mistři a studenti pražské lékařské fakulty do roku 1419. *AUC-HUCP XX/2 1980*, s. 35-68.
- 5] *Staré letopisy české*, (ed. ŠIMEK, František), Praha: HK a SHM, 1937, s. 7-8; *Staré letopisy české*, (ed. ŠIMEK, František-KAŇÁK, Miloslav), Praha: SNKLHU, 1959, s. 42.
- 6] FLAJŠHANS, Václav. Spálení knih Viclefových r. 1410, *ČČH*, roč. 42, č. 1/ 1936, s. 77-88.
- 7] BARTOŠ, František M. *Co víme o Husovi nového*, Praha: Pokrok, 1946, s. 67.

Husovým vedením rozhodlo uspořádat veřejnou obhajobu odsouzených textů anglického teologa.⁸

Obhajoba (konaná v Karolinu) byla zahájena 27. července 1410 Husovou řečí o Viclefovu traktátu **De Trinitate**. Moderní edici tohoto traktátu na počátku šedesátých let minulého století vydal žák významného amerického husitologa S. H. Thomsona Allen du Pont Breck (1914-2000).⁹ Husovu obhajobu z rukopisů vydal PhDr. Jaroslav Eršil.¹⁰ Navázal na její norimberskou edici vydanou roku 1558 v **Monumenta et opera I**.¹¹

Svědectví o obhajobě českých mistrů obsahuje **Chronicon Universitatis Pragensis** (Kronika Univerzity pražské). Dílo zachytilo dějiny pražské univerzity od založení 1348 až do roku 1413, celý její text sahá až k roku 1421. Kronikou se badatelsky zabývala řada českých i německých historiků, mezi nimi předně Jaroslav Goll, Friedrich Bezold, Václav Novotný, František M. Bartoš a Petr Čornej.¹² Jejím autorem byl zřejmě univerzitní mistr a Husův stoupenec, seznamující čtenáře svého díla se zápasy Husova kruhu. Prof. F. M. Bartoš hledal jejího autora v lékaři M. Mikuláši ze Stojčína (cca 1385-1445).¹³ Ten s Husem z počátku sympatizoval, zůstal však katolíkem. Proti němu pak svědčil během jeho kostnického procesu. Po té pobýval v cizině a do vlasti se vrátil s rokem 1436. Bartošova hypotéza, proti níž mluví řada skutečností, se nedočkala obecnějšího přijetí historiky.

-
- 8| BARTOŠ, František M. *Karlova universita v době Husově a husitské revoluce*, Tábor: nákladem vlastním, 1948, s. 4; ŠMAHEL, František. *Fakulta svobodných umění*. In *Dějiny Univerzity Karlovy*, Praha: Karolinum, 1995, s. 128.
- 9| WYCLYF, *Johannis. Tractatus de Trinitate*, (ed. DU PONT BRECK, Allen), Boulder, Colorado: University of Colorado Press, 1962, 196 s.
- 10| HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav). Praha: Academia, 1966, s. 41-56.
- 11| *Ioannis Hus, et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta, Norinbergae: Ioannis Montani et Ulrici Neuberi*, 1558, 105r-107v (2, 131-135).
- 12| BARTOŠ, František M. Z husitského a bratrského dějepisectví I., *Chronicon universitatis Pragensis*. ČČM, roč. 94, č. 1/ 1920, s. 1-6; BEZOLD, Friedrich. *König Sigmund und die Reichskriege gegen die Hussiten bis zum Ausgang des dritten Kreuzzugs*, München: Ackermann, 1872, s. 4-5; ČORNEJ, Petr: Tzv. kronika univerzity pražské a její místo v husitské historiografii, *AUC-HUCP*, XXIII/1 1983, s. 7-25; ČORNEJ, Petr. *Rozhled, názory a postoje husitské inteligence v zrcadle dějepisectví 15. století*, Praha: UK, 1986, s. 19; Tak zvaná Kronika University pražské (*Chronicon Universitatis Pragensia*), (ed. GOLL, Jaroslav). In *Fontes rerum Bohemicarum, Tom. V.*, Praha: Nadání F. Palackého, 1893, s. 567-588; NOVOTNÝ, Václav. *O hlavních pramenech dějin doby husitské*, Praha: Památník Odboje, 1924, s. 23-24.
- 13| BARTOŠ, František M. Z husitského a bratrského dějepisectví I., *Chronicon universitatis Pragensis*. ČČM, roč. 94, č. 1/ 1920, s. 1-6; KADLEC, Jaroslav. *Katoličtí exulanti čeští doby husitské*, Praha: Zvon, 1990, s. 16; SVATOŠ, Michal. Husovi přátelé. In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha: HTF UK-ČKA, 1995, s. 63.

V Kronice Univerzity pražské je ve veřejném programu obhajob Viclefových spisů Husova přednáška zachycena takto: „Magister Johannes de Hussinecz, sacre theologie baccalarius formatus, die dominico proximo stabit adversus condempnatores pro defensione libri Magistri Johannis Wicleff de increata benedicta et venerabili trinitate.“¹⁴

Obhajobu vedle Husa vedli Mistři Jakoubek ze Stříbra, Prokop z Plzně, Zdislav z Wartenberka a Zvířetic a Šimon z Tišnova. Jakoubek se ujal obhajoby Viclefova Dekalogu.¹⁵ Prokop z Plzně (hájící spis *De ideis*) se stal mistrem 1408.¹⁶ Zdislav z Wartenberka a Zvířetic (hájící traktát *De universalibus realibus*) získal mistrovský grad před obhajobou roku 1410.¹⁷ Jeho promotorem byl M. Jan Hus. Šimon z Tišnova (hájící traktát *De probationibus propositionum*) byl mistrem od roku 1399. Obrany se zúčastnil i M. Jan z Jičína (hájící spisek *De materia et forma*), mistr od roku 1408.¹⁸ Husovu obhajobu *Defensio libri De Trinitate* popsal ve svém soupise roku 1900 Václav Flajšhans. Do svého soupisu Husových děl ji o půl století později vřadil i František M. Bartoš.¹⁹

Jako úvod k tomuto hájení Viclefa napsal Hus malý spisek *De libris haereticorum legendis* (O čtení kacířských knih).²⁰ V něm hájil kacířské knihy, neboť vedle omylů obsahují i pravdu, jež pochází od Boha. Pravda v nich patří všem věřícím. Proto pálit tyto knihy je projevem moci, jež nejedná v touze po pravém poznání. Spisek je veden myšlenkou obhajoby co nejsvobodnější cesty učeneckého poznání. Hus v něm v rámci bohaté argumentace církevními autoritami zmínil i kauzu řešenou na IV. lateránském koncilu. Ten tehdy odmítl trojiční učení kalábrijského opata Jáchyma z Fiore, ale nenařídil spálení jeho spisů.²¹ Spisek z rukopisů vydal

14| Tak zvaná Kronika University pražské (Chronicon Universitatis Pragensia). In *Fontes Rerum Bohemicarum, Tom V.*, Praha: Nadání F. Palackého, 1893, s. 572.

15| SOUKUP, Pavel. *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Stříbra*, Praha: Filosofia, 2011, s. 105. Autor představuje Jakoubkovo *Defensio Decalogi* jako vzrušenou mobilizaci „do duchovního boje za Kristovu pravdu.“

16| PROKEŠ, Jaroslav. *M. Prokop z Plzně*. Praha: SHM, 1927, s. 9, 11.

17| BARTOŠ, František M. Hus a český stát. *ČNM*, roč. 134, č. 2/ 1965, s. 75; BARTOŠ, František M. Hus jako student a profesor Karlovy university. *AUC-Phil. et Hist. II. 1958*, s. 21; BARTOŠ, František M. *Literární činnost M. Jana Husí*, Praha: ČAVU, 1948, s. 52.

18| *M. Jana Husí korespondence a dokumenty*, (ed. NOVOTNÝ, Václav), Praha: ČAVU, 1920, s. 71; srov. též BARTOŠ, František M. *Čechy v době Husově 1378-1415*, Praha: J. Laichter, s. 332.

19| BARTOŠ, František M. *Literární činnost M. Jana Husí*, Praha: ČAVU, 1948, s. 62. Původství Husovo „uznává se bez výjimky.“; FLAJŠHANS, Václav. *Literární činnost Mistra Jana Husí*, Praha: ČAVU, 1900, s. 93.

20| BARTOŠ, František M. *Cit. dílo (1948)*, s. 61. Původství Husovo „uznává se všeobecně.“

21| HUS, Johannes. *De libris hereticorum legendis*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav). Praha: Academia, 1966, s. 32, 34; srov. též HLINKA, Vít. Husův odkaz na Jáchyma z Fiore. In *Theologica*, roč. 5, č. 1/ 2015, s. 42.

roku 1966 PhDr. Jaroslav Eršil.²² I zde navázal na jeho norimberskou edici v *Monumenta et opera I.* z roku 1558.²³

Husova obhajoba Viclefova trojičného traktátu z roku 1410 byla v průběhu dalších století dále připomínána. Již bylo uvedeno svědectví Kroniky University pražské. Na pálení Viclefových knih i obhajobu jeho spisů reagoval i Jan Amos Komenský ve svém díle *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae*, kap. VIII. 9: „Hussus vero eo tempore et tractatum scripsit *De libris haereticorum legendis* et actum instituit singulare pro defensione Johannis Viclefi *De Trinitate sancta*, quem et ipsum combusserant.“²⁴

Čeští osvícenští historici věnovali pozornost více husovským pramenům vztažným k univerzitním dějům spjatým s Kutnohorským dekretem a Husovým rektorátem, než jeho obhajobám Viclefa.²⁵

Již roku 1849 z části vyjmenoval Viclefovy spisy odsouzené arcibiskupem v *Dějích University pražské* Václav Vladivoj Tomek. Podrobně popsal i obrannou reakci M. Jana Husa a jeho přátel a zachytil i jejich univerzitní vystoupení na obranu Viclefových spisů. Stručněji obranu připomenul i v německé verzi svých univerzitních dějin (*Geschichte der Prager Universität*), vydané v témže roce.²⁶ O čtvrt století později se k tomuto tématu vrátil ve třetím díle spisu *Dějepis města Prahy*.²⁷

Rok po Tomkovi Husovu obhajobu Viclefa ve svých Dějinách zachytil i František Palacký. Upozornil v nich především, že veřejný program obran se zachoval v Kronice Univerzity pražské, zatím co jejich text z části v rukopise vídeňské dvorské knihovny č. 4002.²⁸ Na tento vídeňský rukopis (dnes Cod. Ser. n. 4002,

22] HUS, Iohannes. *De libris hereticorum legendis*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav), Praha: Academia, 1966, s. 21-37.

23] *Ioannis Hus, et Hieronymi Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta, Norinbergae: Ioannis Montani et Ulrici Neuberi, 1558, 102r-104v (2, 127-130).*

24] KOMENSKÝ, Jan Amos. *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae*, In *OO 9I.*, Praha: Academia, 1989, s. 213; KOMENSKÝ, Jan Amos. *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae*, Leiden či Amsterdam, 2. vyd., 1648, s. 30.

25] PELZEL, Franz M. *Lebensgeschichte des Römischen und Böhmisches Königs Wenceslaus*, Prag: 1788, s. III. František Martin Pelcl, autor pramenně bohatě podložené monografie o Václavu IV. řadu z těchto pramenů obsáhl za pomoci univerzitního archiváře, advokáta, historika JUDr. Tomáše Antonína Putzlachera (1722-1796). Svědectví o tom vydal v předmluvě k I. svazku své monografie.

26] TOMEK, Václav V. *Děje University pražské*, Praha: Nákladem Českého Musea, 1849, s. 166, 175; TOMEK, Wenzel W. *Geschichte der Prager Universität*, Prag: G. Haase Söhne, 1849, s. 78.

27] TOMEK, Václav V. *Dějepis města Prahy, III. díl*. Praha: Nákladem Českého Musea, 1875, s. 486.

28] PALACKÝ, František. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Praha: J. G. Kalve, 1850, s. 102.

Österreichische Nationalbibliothek Wien) upozornil později v souvislosti s veřejným programem obran i prof. Václav Novotný, který jej studoval.²⁹

Husovu univerzitní obhajobu Viklefa stručně zaznamenala i Helfertova monografie o teologovi z roku 1857.³⁰ O dvě desítky let později ji vtělil do jednoho z hesel svého **Vlastenského slovníku historického** novinář a publicista Jakub Malý.³¹ Tuto etapu univerzitních zápasů o Viklefa stručně zmínili i Zikmund Winter a Kamil Krofta.³² Populární formou, ale s citem pro podstatné ji na počátku minulého století popsal i Václav Flajšhans.³³

M. Jan Hus svou obranu Viklefova trojičního traktátu konanou v sále Karolina otevřel biblickým citátem z 1 epištoly Janovy 5, 7: „Tres sunt, qui testimonium dant in celo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hii tres unum sunt.“³⁴ Ve slavnostní protestaci zaměřil obranu ke cti Boží a hájení pravdy i cti Českého království. Vyslovil zde, že nechce tvrdit, nebo zastávat nic, co by odporovalo Písmu svatému, nebo bylo bludné.³⁵

Jan Sedlák roku 1915 svým rozměrným M. Janem Husem navázal na o čtyři desítky let starší husovskou monografii římskokatolického historika Antonína Lenze.³⁶ Upozornil, že Husova obrana, jako většina polemik a obran, byla osobně zabarvená.³⁷ V otázce Husovy svázanosti s Viklefovým dílem se postavil proti jinému významnému husitologovi doby, prof. Václavu Novotnému. Ten v předmluvě k Husovu spisku **O svatokupectví** bránil českého teologa, že by podléhal Viklefovu vlivu vždy vědomě. Podle Novotného mínění Hus ze svých starších spisů ovlivněných přímo Viklefovými traktáty přejímal pasáže do řady pozdějších, nevěda již

29| *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, (ed. NOVOTNÝ, Václav), Praha: ČAVU, 1920, s. 71.

30| HELFERT, Josef Alexander. *Mistr Jan Hus aneb Počátkové církevního rozdělení v Čechách*, Praha: F. Řivnáč, 1857, s. 94.

31| MALÝ, Jakub. *Vlastenský slovník historický*, Praha: Rohlíček & Sievers, 1877, s. 150.

32| KROFTA, Kamil. M. Jan Hus a jeho význam v českých dějinách do Bílé hory. In *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha: Český čtenář, 1915, s. 12; WINTER, Zikmund. *Děje vysokých škol pražských od secesí cizích národů po dobu bitvy bělohorské (1409-1622)*, Praha: ČAVU, 1897, s. 9.

33| FLAJŠHANS, Václav. *Mistr Jan řečený Hus z Husince*, Praha: J. R. Vilímek, 1901, s. 234-235.

34| HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav), Praha: Academia, 1966, s. 41. „Tři jsou, kteří svědectví vydávají na nebi: Otec, Slovo, a Duch svatý, a ti tři jedno jsou.“

35| Tamtéž, s. 41.

36| LENZ, Antonín. *Učení Mistra Jana Husi na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu kostnickém*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1875, s. 15-16, 185-187. Zde stručně zmínil Husovu obhajobu Viklefova spisu o Trojici.

37| SEDLÁK, Jan. *M. Jan Hus*, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1915, s. 364.

o jejich viclefském původu.³⁸ Sedlák proti tomu dokazoval, že Hus z Viclefova spisu *De simonia* přejímal vědomě jeho dlouhé části.³⁹ Tyto odlišné přístupy ke vztahu Viclef-Hus dokládají, že se oba historici vyrovnávali s vlivným dílem Johanna Losertha *Wiclif und Hus* (1884) pod vlivem své badatelské zkušenosti i myšlenkového ukotvení.⁴⁰

Husovu protestaci v *De Trinitate* Sedlák důsledně hodnotí jako opuštění římskokatolické půdy, neboť mu v ní teolog „úmyslně vynechává autoritu církevní, zvláště autoritu Apoštolské stolice.“⁴¹

V 1. díle svého Husa Novotný věnuje teologově obhajobě Viclefa z roku 1410 podstatně více prostoru, než J. Sedlák ve své monografii. Upozorňuje, že si Hus vybral obranu Viclefova teologického spisu k provedení důkazu, že jeho teologické spisy nejsou převahou kacířské.⁴² Husovu protestaci nehodnotí oproti Sedlákovi pro opomenutí nejvyšší církevní autority jako opuštění půdy pravověří. Konstatuje, že velká část středověkých protestací je vedena v obdobném duchu. Hus mu v obraně prohlašuje, že je ochoten odvolat: „si aliqua persona ecclesie me Scriptura sacra vel racione valida docuerit, (...)“⁴³ To podle Novotného není odmítnutím autority církve, ale vyslovením otevřenosti argumentům na základě Písma a rozumu.⁴⁴

Při obraně Viclefova trojičního traktátu Hus uvedl: „Nam a primo studii mei tempore hoc michi statui pro regula, ut quocienscunque saniolem sententiam in quacunquē materia perciperem, a priori sententia guadenter et humiliter declinarem sciens, quoniam illa, que scimus, sunt minima illorum, que ignoramus, ut

38| HUS, JAN. *O svatokupectví*. (ed. NOVOTNÝ, Václav), Praha: J. Otto, 1907, s. XIII.

39| SEDLÁK, Jan. *Studie a texty k náboženským dějinám českým, roč. I.*, Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1914, s. 179.

40| HENNER, Kamil. K nauce o státu a církvi v Čechách. In *Sborník věd právních a státních*, roč. 15, č. 2-4/1915, s. 248. Jak bylo Sedlákovo pochopení závislosti Husa na Viclefovi vážně studováno i v českém, pozitivistickou vědou výrazně formovaném univerzitním prostředí dokládá například studie právního historika prof. K. Hennera.

41| SEDLÁK, Jan. *Cit. dílo (1915)*, s. 177.

42| NOVOTNÝ, Václav. *M. Jan Hus. Život a učení. Díl I. Život a dílo*, Praha: J. Laichter, 1919, s. 418; srov. též NOVOTNÝ, Václav. *M. Jan Hus*, Praha: J. Otto, 1903, s. 42. „Hus, odůvodniv již dříve zvláštním traktátem (*De libris haereticorum legendis*) potřebu všítat si i knih kacířských, s několika soudruhy zahájil slavnou několikadenní disputaci na obranu Wyclifa, v níž sám dne 27. července hájil Wyclifův spis o *Trojici*.“

43| NOVOTNÝ, Václav. *Cit. dílo (1919)*, s. 419; HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav), Praha: Academia, 1966, s. 41-42.

44| NOVOTNÝ, Václav. *Cit. dílo (1919)*, s. 419.

ait Themistius.⁴⁴⁵ Jak ve své knize *Hus und Wicliff* dokládá J. Loserth, Hus zde vyšel z myšlenky Viclefova traktátu *De universalibus*.⁴⁴⁶

Husovým citátem z antického filosofa a rétora Themistia (Θεμιστιος 317-387/8) se roku 1955 v *Listech filologických* zabývala dr. Anežka Vidmanová. K citátu své další slovo vyřkla i o jedenáct let později v zevrubné recenzi Eršilovy edice *Magistri Iohannis Hus Polemica*. Zde konstatovala, že pochází nikoliv „z Themistia samého, neboť u něho citovaná slova nenajdeme, ale přímo z rukopisu z něhož je Hus převzal. Je jím rukopis pražské UK X F 24, v němž citát čteme v komentáři k básni *Quinque claves sapientie*, Husem několikrát citované právě ve znění tohoto rukopisu (...).“⁴⁴⁷ Didaktickou skladbou, z níž Hus čerpal, se A. Vidmanová z řady rukopisů badatelsky a vydavatelsky zabývala i později a dovedla ji k vydání ve známém lipském nakladatelství.⁴⁴⁸

Novotný dále popisuje, jak Hus po výkladu Viclefovy trojiční teologie vystoupil proti spálení jeho knih i zákazu kázání. Hus mu dokládá, jak lze rozumem postihnout tajemství Trojice a její existenci. Teolog nepřijímá lživé pověsti, že jednotlivé nedávno spálené knihy obsahují kacířství a bludy. Chce slyšet důkaz od hlavy synody až po posledního odsuzovače, že Viclefův traktát *De Trinitate* obsahuje kacířství a bludy. Stojí především proti autoritám (mistrům a doktorům) církve, neboť odsouzení a spálení je na nich (byť i nedostatečně) založeno. Hus nazývá spálení knih zlem, jež ze srdcí lidí neodstranilo žádný hřích.⁴⁴⁹

Podle Novotného Hus bránil České království i jejího panovníka před podezřeními z kacířství, šířenými odsuzovači Viclefových spisů. Zákazem kázání i spálením

445| HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav), Praha: Academia, 1966, s. 42. „Od počátku svého studia jsem si vytyčil směrnicí, že kdykoli v něčem poznám správnější mínění, radostně a pokorně odstoupím od předešlého, věda, že to, co víme, je titěrným zlomkem toho, co nevíme, jak praví Themistius.“; FLAJŠHANS, Václav. *Mistr Jan řečený Hus z Husince*, Praha: J. R. Vilímek, 1901, s. 235. Překlad textu podal po studiu Losertha českým čtenářům na počátku 20. století V. Flajšhans: „Od prvního počátku svého studia to jsem si ustanovil pravidlem, že kdykoli v nějaké věci uslyším lepší mínění, od svého dřívějšího rád a pokorně upustím, ježto dobře vím, že toho, co víme, jak Themistius praví, je daleko méně než toho, co nevíme.“

446| LOSERTH, Johann. *Hus und Wicliff. Zur Genesis der hussitischen Lehre*, Prag-Leipzig: F. Tempsky, 1884, s. 225–226. Historik zde srovnal oba texty.

447| VIDMANOVÁ, Anežka. *Magistri Iohannis Hus Polemica*. Edidit Jaroslav Eršil. Pragae, Academia 1966. (*Magistri Iohannis Hus Opera omnia XXII.*). *Listy filologické*, roč. 90, č. 2/ 1967, s. 206; srov. též SCHMIDTOVÁ-VIDMANOVÁ, Anežka. Husův citát z Themistia. *Listy filologické*, roč. 78, č. 2/ 1955, s. 301-303.

448| *Quinque claves sapientiae: Incerti auctoris Rudium doctrina. Bonvicini de Ripa Vita scolastica*, (ed. VIDMANOVÁ, Anežka), Leipzig: B. G. Teubner, 1969, stran XL + 120. Jedná se o dvě středověké didaktické skladby založené na tzv. pěti klíčovém moudrosti. Jsou to *Rodium doctrina*, tedy *Libellus quinque clavium sapientiae* neznámého autora z přelomu 12. a 13. století a *Vita scolastica* z pera Bonvicina de Ripa, z konce 13. století.

449| NOVOTNÝ, Václav. *Cit. dílo (1919)*, s. 419.

knih se Husovi připravuje neštěstí Českému království. Za zákazem Husovi nestojí Písmo, nebo rozumový důvod. Děje se tak jen z Antikristovy závisti. Stejně je tomu Husovi se zákazem knih. I kdyby v každé ze spálených knih bylo zřejmé kacířství, neměly by proto být spalovány. Novotný zde upozorňuje, jak v obhajobě Viclefova spisu O Trojici Hus užívá i myšlenek ze svého předešlého spisku O čtení kacířských knih.⁵⁰

Novotný ve svém Husovi překládá s malými zkratkami i důležitou část teologovy trojiční obrany: „*Kde tedy mají odsuzovatelé důvod z Písma nebo zřetelný důkaz, aby tolik a takových knih o logice, filosofii a jiných předmětech po tak krátkém zkoumání na škodu university a na potupu krále českého bylo spáleno? Proč nespálili knihy Aristotelovy De celo et mundo . . . nebo knihy Physycorum . . ., proč také knih Sentencí Petra Lombarda nespálili, v nichž je obsaženo mnoho bludů? Věřu, tu se něco skrývá, co je pohnulo k spálení knih M. Jana Wyclifa, a k spálení oněch nikoliv. Ať tedy vystoupí veřejně doktoři spalovači a ukáží veřejně zjevné kacířství v knize De Trinitate, a Písmo, které je přimělo k takovému spálení.*“⁵¹

Zde je možno poznamenat, že půl století po Novotném tuto část Husovy obhajoby přeložila a citovala i prof. Jana Nechutová v anonymně roku 1978 vydané studii ve sborníku **Antika a česká kultura**. V ní zachycuje Husovo odvolávání se na Aristotela v obraně Viclefa.⁵² O autorství její studie vydala po roce 1989 svědectví prof. Růžena Dostálová.⁵³

Spolupracovník V. Novotného na rozsáhlém díle o Husovi Vlastimil Kybal teologovu obranu Viclefova trojičního traktátu stručně zachytil v druhém svazku své části husovské monografie.⁵⁴ Opírá se zde o námi již výše rozebíranou část Novotného Husa a o text teologovy obrany. Do hlubšího pochopení motivů i průběhu Husovy obhajoby Viclefa tento historik nepřinesl nic podstatného.

Pro pochopení některých hlubších příčin této obhajoby se nám mohou i dnes jevit podnětnými Kybalovy pohledy na situaci na pražské univerzitě roku 1409. Ve studii **Hus jako politik** (v prvním vydání z roku 1915 **Filius Regni**) Kybal dekret kutnohorský zhodnotil jako oporu vřazení pražského vysokého učení do organizace českého státu. Upozornil zde též, jak spor mezi arcibiskupem a Husem vedl

50| NOVOTNÝ, Václav. *Cit. dílo (1919)*, s. 420.

51| NOVOTNÝ, Václav. *Cit. dílo (1919)*, s. 420; srov. též HUS, Iohannes. *Defensio libri de Trinitate*. In *Magistri Iohannis Hus Polemica*, OO 22, (ed. ERŠIL, Jaroslav), Praha: Academia, 1966, s. 53-54.

52| NECHUTOVÁ, Jana. Povědomí antiky u M. J. Husa a v husitství. In *Antika a česká kultura*, Praha: Academia, 1978, s. 149-150.

53| DOSTÁLOVÁ, Růžena. Antika a česká kultura. *Listy filologické*, roč. 113, č. 2/ 1990, s. 151-153.

54| KYBAL, Vlastimil. *M. Jan Hus život a učení, Díl II. 2 Učení*, Praha: J. Laichter, 1926, s. 355-356.

postupně k růstu mravního i politického významu univerzity.⁵⁵ Ne ve své části pě-tisvazkového díla o teologovi, ale v této studii je Kybal historikem, který může mnohé z Novotného Husa k našemu zkoumání obranné epizody z roku 1410 doplnit.

Prof. Arnošt Kraus roku 1924 věcně charakterizoval Novotného část husovské monografie jako dílo, „po němž zmizel z vědy Hus slabý teolog a vědec.“⁵⁶ Z odstupu téměř stovky let lze říci, že Novotnému se Hus jeví jako evropský vzdělanec, který se nebál přihlásit k Viclefovým myšlenkám v situaci, kdy byly církevními autoritami odsuzovány. Husovo promyšlení trojičního tajemství Novotný klade do vztahu k teologovu odstupu vůči autoritě v čase církevního a společenského konkretizování působení sil Antikrista.

Oba historici, Novotný i Kybal ve společném díle o Husovi dokázali vyjádřit, že učit se Pravdě pro Husa znamená učit se porozumět trojjedinému Božímu životu v poznávání a prožívání přítomnosti pod zorným úhlem minulosti. Ve vztahu k takto chápané Boží Trojici jim staví Hus v Augustinových a Viclefových stopách do protikladu dvě církve, pravou a falešnou. Objevování mladé církve žijící dějinně vnitřní trojjediný rytmus Božího života Husa vede ke střetu s instituční církví jeho doby.

Prof. Reginald R. Betts po druhé světové válce v jedné přednášce konstatoval, že se Hus „necítil vázán ztotožňovat církev s jednou ze tří soupeřících církví v oné době schismatu.“⁵⁷ Řekl bych, že přesně toto se snažili vyslovit i oba jeho čeští oboroví kolegové. Husovo pojetí církve i Trojice pro ně má eschatologické kořeny. Hus jim však zároveň není blouznivým apokalyptikem, ani chiliistou. Zakouší převratnost svého času a změnám, jež ten přináší, touží dát na prahu revoluce hlubší řád Božího zákona.

Ve své víře v Boží Trojici i pravou církev je tedy Hus teologem stojícím nad propastí doby, myslitelem, který touží i v této situaci ve Viclefově díle nalézt oporu života i oporu usilování pravé církve. Lze souhlasit s hodnocením přítomného českého historika, že se mu v námi probírané obraně Viclefa jednalo „o sejmutí

55 | KYBAL, Vlastimil. Hus jako politik. In *Drobné spisy historické a politické*, Praha: Prometheus, 1930, s. 46, 51; KYBAL, Vlastimil. Filius Regni. *Naše doba*, roč. 22, 1915, s. 500.

56 | KRAUS, Arnošt. *Husitství v literatuře, zejména německé III. Husitství v literatuře devatenáctého století*, Praha: ČAVU, 1924, s. 271.

57 | BETTS, Reginald Robert. Vliv realistické filosofie na Jana Husa a jeho předchůdce v Čechách. In *Tři stati o hnutí husitském v Čechách, Doklady a rozpravy*, roč. 1, č. 7-8/ 1952, s. 24; BETTS Reginald Robert prof. (1903-1961), anglický historik českých středověkých i moderních dějin.

heretického stínu jak z university, tak z celého království, v němž nikdy nebylo a není kacířů.“⁵⁸

Dva svazky Novotného Husa působí na evropské i české historiky až do přítomnosti. Pro zachycení Husovy obrany Viclefa, jíž jsem zde věnoval pozornost, Novotného Husa z významných světových husitologů výrazně využil ve svém díle o reformátorovi belgický historik Paul De Vooght.⁵⁹ Z pedagogů HTF UK obhajobu Viclefa na základě V. Novotného do svých knih a studií vřazoval s citem pro podstatné i prof. V. Herold. Již v práci *Pražská univerzita a Wyclif* hodnotí Husovu obhajobu jako vážnou a rozhodnou. Teolog mu klade důraz na právo na čtení kacířských knih a spálení knih pokládá za dílo Antikristovo.⁶⁰ Obranu prof. Herold připomenul i na konferenci v Bayreuthu roku 1993.⁶¹

Novotného Hus je tedy dále studován jako klasický a stále ještě v mnohém podnětný. I po letech platí hodnocení prof. Jana B. Láška vyslovené roku 1993 na husovské konferenci v Bayreuthu, že toto dílo nám i dále „může být vzorem smířlivosti a tolerantnosti ve svých formulacích (...).“⁶²

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

58| NODL, Martin. *Dekret kutnohorský*, Praha: NLN, 2010, s. 313.

59| DE VOOGHT, Paul. Kacířství Jana Husa (10). *Theologická revue HTF UK*, roč. 69, č. 4/ 1998, s. 51, 56.

60| HEROLD, Vilém. *Pražská univerzita a Wyclif*, Praha: UK, 1985, s. 158-159.

61| HEROLD, Vilém. Viklef jako reformátor. In *Jan Hus - Mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha: ČKA-HTF UK, 1995, s. 46.

62| LÁŠEK, Jan B. Některé specifické úkoly husovského bádání, In *Jan Hus - Mezi epochami, národy a konfesemi*, Praha: ČKA-HTF UK, 1995, s. 307.

K HUSOVU POJETÍ CÍRKVE

ZDENĚK KUČERA

HUSITSKÁ THEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

On Hus's concept of the Church

Abstract: The trial against Jan Hus, its significance which must be interpreted in the context of the conduction and goals of the Council of Constance against a background of the Crisis of the Late Middle Ages with the motif of social reform according to the Christian image of the world. This issue is more open to philosophical and theological speculation than to the usual historical approach. "This trial is inherent to common European perception and it looks like it might be opening up again". (Ferdinand Seibt, *Hussitenstudien*, München 1987, p. 152). According to German historian, Ansgar Frenken, the predominantly scientific comparison of the Council resolutions during the Hus anniversary fifty years ago is being sidelined by the interpretation of the Council as a complex political and legal trial. Its leitmotif is solution of the social situation with their multidimensional contexts which reveal multiperspective perception. Hus's standpoints as his cause developed, resulting in the trial before the Council, stem from his theological and philosophical vision of a social and ecclesiastic crisis, contained in miniature in the tractate *De Ecclesia* of 1413. An apologetic work, written hurriedly under pressure from contemporary events, represents ecclesiology "in statu nascendi" - ecclesiological tractates were not produced until fifty years later. We perceive the treatise through the prism of the hermeneutic opinion of dogmatist, Zdeněk Trtík: "However spiritually Hus defines the Church, the starting point and the goal of his teachings is the empirical Church in which he lived and for whose reform he strove." The central issue for Hus was how "communio omnium hominum" would fare at the Last Judgment. Hus attempted to explain a synthesis of two concepts and the tension between them: Wycliffe-influenced doctrine about the Church as *convocatio praedestinatorum*, and the moderate Orthodox doctrine of the Church as *soma pneumatikon Christu*. Hus's thinking fluctuates between the traditional framework with elements of a biblical, personal concept of the history of salvation. Their tendency is towards desanctification of the Church as an historical institution. The order of a tangible relationship is higher than that of an institutional one. Václav Havel interprets his ecclesiastic dimension philosophically as the principle of personal guarantee where the individual human being becomes a social variable. Here is where the duality of Hus's cause lies: the Church has the right to defend its teachings, although the awful sentence did not have to be carried out. The result of this was suffering and the blood of thousands of people as the loss of common models, political ideals and human trust.

Keywords: Jan Hus; Ferdinand Seibt; Zdeněk Trtík; ecclesiology; hermeneutics; desecration; Council of Constance; II. The Second Vatican Council

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: s. 144–150.

I.

Genius loci Karolina i členství v učitelského korpusu pražské univerzity v nás vyvolávají vědomí návaznosti s působením Magistra Jana Husa a vybízejí k reflexi a k činu.

„*Je jen málo osobností naší minulosti, jež vždy opakovaně na sebe přitahují historickou vzpomínku...jsou to především > velké alternativy <, jež vždy nově vybízejí k následování... tímto vědomím návaznosti zrála naše společnost ke své kultuře“* píše Ferdinand Seibt¹, jehož dílo i vztah k UK chci zde připomenout. „*Hus svou smrtí na hranici stanovil Menetekel pro svět, v němž žil... to platí ještě dnes ... vzhledem k aktuálnímu zájmu o Jana Husa...Příkladně se zde ukazuje vztah naší kultury k dějinám...jako pokus o orientaci v časové dimenzi (...to znamená hodnocení... umocnění světa duchovních prožitků pozorovatele, který sáhne, aby uspořádal své přítomné prožitky, k alegorickému historickému předobrazu) Proces proti Janu Husovi v Kostnici náleží k oněm událostem, jež vždy jsou diskutovány, nově vytvářejí strany identifikační sympatie nebo nepřátelství... ten proces náleží k obsahu společného evropského vzpomínání, a ono to vypadá, jako kdyby se chtělo znovu jej otevřít, až jednou moudrý soud nalezne všestranně spravedlivý rozsudek.“*

Tolik Ferdinand Seibt. K hermeneutickým principům, jichž se chci v úvodu svého referátu dotknout, náleží in concreto, že historický i symbolický význam procesu proti Janu Husovi a jeho smrti na hranici nutno teologicky, právně i politicky interpretovat v rámci Kostnického koncilu. Ten se konal ve zralé situaci, kdy bylo nutné řešit kauzy unionis, fidei, reformationis in capite et in membris. Jejich projednávání a vyústění lze pochopit „*v širších souvislostech...krize pozdního středověku...se základním motivem hluboké, zásadní společenské reformy...což muselo vycházet z křesťanství...(nebyla to jen česká specialita...nicméně šlo o mimořádnou událost“*).² Povahu zkoumání Seibt charakterizuje pozoruhodným hermeneutickým přístupem „*Problém nového hodnocení husitské revoluce(jako kulturní epochy) stojí před námi. Je to konec konců problém, jež se spíše otevře abstraktní spekulaci, než běžnému způsobu historického nazírání.*“³ Hermeneutické poznámky uzavírám klasickým výrokem patriarchy německé moderní historiografie Leopolda von Ranke (1795-1886) o kause fidei na Constanciense, řešené upálením

1| Jan Hus, Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, 1973 in: Hussitenstudien, München 1987, str. 152.

2| Seibt v interview Lidových novin 4. 6. 1992.

3| Die Hussitenzeit als Kulturepoche -1962 in: Hussitenstudien, München 1987, str. 36. O principech filozoficko-teologické interpretace dějin pojednávám ve své studii Husův odkaz v čase střetu civilizací, str. 167-173 in: *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dnešku*, Praha 2012.

na hranici, autodafé: „*Erst, da Hus tot war, wurden seine Gedanken eigentlich lebendig*“ „*Teprve až když Hus byl mrtev, staly se jeho myšlenky vskutku živými*“.⁴

II.

V druhé části svého vystoupení míním se zmínit o tématickém směřování současné německé literatury k Constanciense, na základě souhrnné recenze .Německý historik Ansgar Frenken z Ulmu⁵ soudí o aktuálních publikacích, že více méně zrcadlí aktuální stav bádání; nové přístupy jsou však jen částečné a v náznacích. Nicméně je patrný odklon od dominující teologické interpretace před padesáti léty, k polyperspektivnímu náhledu na kostnický koncil. Recenzentovo srovnání s frekvencí témat před padesáti léty je třeba vidět v kontextu tehdejších relevantních událostí. Tehdy, přesně 8.prosince 1965 byl slavnostně uzavřen II. Vatikánský koncil (25. 1. 1959 Jan XXIII. oznámení koncilu, 25.12. 1961 svolání koncilu, 11. 10. 1962 první veřejné zasedání). Živá problematika pojetí církve, zejména její hierarchické struktury podle dogmatické konstituce Lumen Gentium, (koncilem odhlasovaná 21. list. 1964,) korespondovala s kausou unionis i s kausou reformationis ecclesiae na Koncilu v Kostnici. Výrazným svědectvím o tehdejší aktualitě eklesiologické problematiky je poselství papeže Pavla VI. z 27. 5. 1964 k 550 výročí Constanciense ,v němž je označuje jako znamení věrnosti církvi a následovníku apoštola Petra, (na němž Kristus církev vybudoval). Jiné, univerzální, akcenty zdůrazňuje studie Franze kardinála Königa.⁶ V ovzduší Vatikána II se jevila živá i kauza fidei - Jan Hus a Jeroným Pražský – o ní se zmínil kardinál Josef Beran v debatě k prohlášení O NÁBOŽENSKÉ SVOBODĚ Dignitatis humanae (odhlasované 7.prosince 1965). Přesun současného badatelského zájmu Frenken má za signifikantní. Není pochyb, že hermeneutické diskuse, probíhající ve filozofii a teologii o dějinách, od doby Gadamera a Bultmanna, dozrály a konkretizovaly se v historiografii. Je to patrné v přístupu k Husově kauze u Ferdinanda Seibta. Převážně nauková analýza a komparace koncilních usnesení je v současnosti vytlačena interpretací koncilního průběhu jako komplikovaného společenského fenoménu. Koncil představoval tehdejší „ultima ratio“ řešení krizové situace pozdního středověku. Geneze kostnického koncilu, jeho průběh a závěry, dějinné vyústění a podněty pro následné snažení tzv. reformních koncilů jsou dějinným procesem. Červenou nití je řešení vztahových, tedy mocenských, politických poměrů. Ty mají svoje fi-

4] Cit.podle Seibta in: Weltgeschichte, Bd. 9. Leipzig 1888.

5] In: sběrná recenze www.google.cz/webhp?sourceid=chrome-instant&rlz=1C1N1NVC-enCZ546&ion=1&espv=2&ie=2&ier=UTF-8#q=HistLit2015+-1+-+088

6] „Die Konzilsdee von Konstanz bis Vaticanum II. na str. 15 - 39 in: Das Konzil von Konstanz, ed. A. Franzen / W.Müller Herder Verlag Freiburg i.B. 1964.

lozofické-teologické, mentálně-historické, kulturní a tedy i specificky náboženské – antropologické a ontologické –kontexty.

Naznačený hermeneutický posun interpretace koncilu jako historického procesu v němž se mění společenské struktury a značně autonomní vztahové poměry, otvírají pole pro nové parciální, ale i fundamentální poznání. Ansgar Frenken se zaujetím uvádí multiperspektivní vidění koncilu jakožto polyvalentní události. Ta je poznávána v různých fasetách, tématicky zpracovaných. Recensent uvádí např. koncilní rituály a ceremonie, papeži a jejich bankéři, husitská propaganda proti koncilu, aragonské dilema, koncil a evropská hudba, město žen, dětství, čest, rouhání a zločin; v nejnovější literatuře jsem našel témata koncil-motor konjunktury, město rozšiřuje sortiment, nebo tajné hlavní město her či hrátky v lázních.

Život byl a je multidimenzionální a tomu musí odpovídat poznání svoji multiperspektivitou. K lidské existenci patří od počátku civilizace náboženství, (žádná civilizace nevznikla bez náboženského zakotvení.) Nikoli výlučně jako nauka, ritus a zákon, nýbrž jako hloubka, jež provází naši přirozenosti ve dvou v kontextu sociality. Vybavuje se mi výrok Martina Bubera: „Nemám žádnou jinou plnost bytí než onu, kdy si někdo činí nárok na mne a já se cítím zodpovědným... Nic víc nevím. Jestliže fotone vírou, pak je víra prostě celkem, jednoduše prožívaným celkem v rozhovoru ve dvou.“⁷

Pak se ovšem náboženské téma vrací do multiperspektivního pohledu „jako artikulace toho, co chybí, co udržuje sensibilitu pro to, co si musíme odepřít, pro to, co selhalo i pro to, co je zaslíbené“.⁸ I v soudobých studiích o koncilu a o Husovi objevují se hluboké teologické studie s univerzální všelidskou tematikou. Takovou pod názvem *Causae Constancienses*. Zum Konzil von Konstanz 1414 – 1418 v revue *Kerygma und Dogma*, Jahrgang 61, Seiten 157-177, Vandenhoeck und Ruprecht 2015 zveřejnil Gunther Wenz, München.

III.

Předešlým výkladem jsme dospěli ke koncepci Husova spisu o eklesiologii.

Husovy postoje v průběhu jeho kauzy, ústící do jednání na koncilu, vycházejí z jeho teologického vidění krize společnosti a církve, které explicitně – jako v miniatuře – obsahuje spis *De ecclesia* z roku 1413. Ten tvoří korunu jeho literárního díla i klíč k jeho jednání. Knížka za jeho života zbudila odpor a zlobu, po smrti pak pozornost a slávu. Spis byl napsán pod tlakem událostí a v určitém spěchu. Jeho koncepce je apologetická, „ad hominem“. Představuje eklesiologii „in statu

7| *Begegnungen*, Stuttgart 1961, str. 37.

8| J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, str. 13.

nascendi“- velké traktáty de ecclesia vznikají později. Nese znaky tohoto stadia: nové náhledy reformátora i krátká spojení, dialektické posuzování i lineární logiku. Jeho naléhání lze adekvátně vnímat prizmatem hermeneutického stanoviska prof. Zdeňka Trtíka „ať definuje Hus církev sebe spirituálněji, je vlastním východiskem a cílem jeho nauky empirická církev, v níž žil a o jejíž nápravu usiloval“.⁹ Hus se zabýval se konkrétními otázkami církevního života, jež se ho existenciálně dotýkaly. Ústřední byla soteriologická otázka, jak „communio omnium hominum“ obstojí před posledním soudem. Přímé použití obrazu Božího soudu na tehdejší situaci církve a společnosti souvisí s Husovou angažovaností pro Boží zákon, jako sumu Božího zjevení v Bibli a v posledu s jeho identifikaci s biblickými osobami. **Hus se pokusil kritický bod církevní existence vyložit a vysvětlit syntézou dvou koncepcí a napětím, jež mezi nimi panuje.** První díl spisu tvoří Wiklifem ovlivněná nauka o církvi jako numeru nebo convocatio praedestinatorum. Druhý díl, blízký umírněné ortodoxní nauce, je o církvi jakožto corpus mysticum. Zde Hus pojednává o praktických otázkách. Hus jde v nauce o církvi ve stopách staré církevní tradice. Vidí Církev ve světle dějin spásy z hlediska života a díla Ježíše Krista jako jeho soma pneumatikon; je zpřítomněním velikonočního tajemství. Augustinovo rozlišení církve viditelné a neviditelné signalizuje, že církev bojující působí v dějinách, jež jako vítězná přesahuje naše dějiny. Kritickým bodem soteriologie je otázka „kdo je spasen.“ Takové posuzování je v pokušení ztotožnit eschatologické stopy Božího panování v dějině. V pojetí svátostí jakožto projevu predestinační milosti se Hus ocitá v blízkosti pozdější nauky „iustificatio sola gratia.“ **V Husově teologii jsou prvky biblického dějinného a personálního pojetí dějin spásy; jejich tendencí je desakralizace církevní instituce. Vcelku lze říci, že jeho myšlení zůstává v rámci metafyzického personalismu.** Radikální sekularizační proces nastupuje s globálními změnami v obrazu světa, jež souvisejí s tzv. světovou reformací.

Skutečně kritický bod Husovy eklesiologie záleží v tom, že eschatologický konec dějin podle obrazu Mt 25 chápe ideologicky a chápe je a vidí jako danou dějinnou skutečnost: „Z toho plyne, že jedna jest církev ovcí a druhá kozlů, jedna církev svatých a druhá zavržených“.¹⁰ Z tohoto omylu se v dějinách odvíjelo mnoho, co zatížilo Husa, běh českých i evropských dějin.

IV.

Dospěli jsme k marginálnímu významu Husova spisu De ecclesia.

Těm, kteří vidí význam v obecném příklonu k Bibli, je třeba sdělit: Hus nenapsal

9| Z. Trtík, K Husovu učení o církvi, in: Theologická revue CČSH Praha 1972, str. 93.

10| De ecclesia 1,15, vyd. Dobiáš, Molnár s. 23.

dílo de Sancta Scriptura nebo nepsal traktát De Gratia Dei či De sola fide. Napsal traktát De ecclesia a dobře věděl, že to je téma krize pozdního středověku, jež stojí před koncilem. Všechny tři kauzy koncilu se v základu vztahovaly k tématu ecclesia. V této intenci byli Husovy soudci i odsouzenec jednotní. Mezi koncepcí Haec santa i Cum in nonnullis a Husovým přístupem však stojí hluboký rozdíl. Koncil vychází z přesvědčení, že sumou zjevení je ustavení instituce církve jako hierarchického struktury. Ano, tato struktura, ať již v koncepci Haec santa nebo Tridentina či Vatikánu I. je sacrosancta, byť s různými prioritami. Jan Hus – pod různými myšlenkovými vlivy – si ujasňoval přesvědčení, že communio sanctorum záleží ve vztazích, jež se realizují v konkrétním obecnství obce.

Výraz eklesia v NZ má dvojitý význam. Vztahuje se na konkrétní communio obce, právě tak jako společenství obcí, jež mají ve svém významu pro celek své seřazení. Antický svět byl světem dobře strukturovaným. Nicméně pro šířící se víru v soteriologickou postavu Krista bylo specifické, že je v každé obci, kde se shromáždí dva nebo tři je při svátosti VP totus Christus ve své oslavené ubikvitní existenci. Hus se vydává na pouť k odkrývání biblického obrazu světa a dějin, což bylo v souladu s ovzduším devotio moderna. První fází byla negativní desakralizace stávající instituce církevní i státní. Je to patrné z výslechu o Wiclifově tezi „týkající se kvalifikace či diskvalifikace osob, jež jsou civilním pánem nebo církevním představených. Smrtelný hřích, v antickém a středověkém pochopení není jen kvalifikační etikou, nýbrž ontologickou. Tato diskvalifikovaná osoba je sice schopna provést akt, avšak není sto stát ve vztahu pravé lásky ve společenství, v němž působí jako představená. Husova teze o církvi předurčené má své východisko ve vztahu Božím k osobě, jež je předurčena. Vztažnost lásky má v Husově myšlení mírného realismu základ v Bohu. Odleskem je církev jako komunio v řádu. Řád lásky je vyšší než instituce. Je pro Husa realitou. Jestliže Hus hájí své stanovisko až do smrti, prosvítá za touto motivací, že Hus je ochoten obětovat život nikoli pro ideu církve, nýbrž pro realitu církevního obecnství v lásce. To pro něho byla univerzita, obec kolem Betlémské kaple i jeho posluchači na venkově. Hierarchická instituce je relativizována zařazením do řádu vztahu lásky, ale nikoli odstraněna. Plná desakralizace církevní instituce přichází v jiné duchovní i politické situaci až s Lutherem a tzv. světovou reformací. V obzoru Sola fide, sola grata, není instituce církve svatou a rozhodující pro spasení. Právě tak v obzoru sola Scriptura není rozhodujícím kritériem církevní tradice nebo autorita. Dějinným fenoménem desakralizace církevní instituce se stalo konfesijní rozdělení křesťanství od doby světové reformace. Husův teologický obzor je jiný než obzor jeho soudců i než luteránů. Vybízí – a v tom záleží otevřenost Husovy kauzy – k formaci církevní instituce, jež bude reprezentovat pluralitu – ta je charakteristická pro NZ kánon - pokusí se najít hledanou jednotu

hledáním konsensu. Není pochyb že jednou z motivací k setrvání bylo i Husovo eklesiologické stanovisko. Ve filozofické rovině Husovo stanovisko formuloval Václav Havel: „Velkým vkladem Jana Husa do evropských dějin byl princip osobního ručení. Pravda mu byla životním postojem, závazkem a nárokem. Tím se začala stávat rozhodující společenskou veličinou konkrétní a jedinečná lidská bytost a její transcendentálně zakotvená odpovědnost. Tedy přesně to, co by měla ctít a o co by se měla opírat moderní civilizace, nechce-li dopadnout špatně.“¹¹ Aktualita osobního ručení jako společenského principu, je patrná na současných mezinárodních i vnitropolitických událostech daleko zřetelněji, než v r. 1999, kdy jej Havel vyslovil. Hlubokou pravdu vyslovil Ferdinand Seibt, když napsal, že „s Husovou kauzou jsou spojen problémy otců, jež stihají syny. Jeho proces náleží k obsahu společného evropského vzpomínání. Ono to vypadá, jako kdyby se chtělo jeho otázky znovu otevřít a najít společný konsensus“.¹² Napadá mně, zda by se konsensus nenalezl v hodnocení, proces byl dle tehdejšího práva veden přiměřeně, včetně rozsudku. Církev má právo bránit svoje učení. I když Hus nepřistoupil na požadavek odvolání, rozsudek neměl být vykonán (srovnej s Ježíšovým jednáním Jan 8,1-11). Jako zrcadlo naší doby jeví se mi Seibtova prorocky znějící slova, že slabá politická správa a nevýrazná morální autorita křesťanství jsou „jsou znamením společenské krize..., která sebou nese krev a slzy mnoha tisíců lidí...jako kousek strašlivého osudu, který máme my všichni vždy, když ztratíme...společné vzory a představy o společnosti, politické ideály a lidskou důvěru. To se mi zdá nejdůležitějším, z čeho se můžeme z (husitské)skutečně evropské revoluce v 15.stol. poučit“¹³ K tomu není dnes co dodat.

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

11| In.: Polívka, Jan Hus ve Vatikánu...str. 114.

12| Jan Hus, Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte, 1973, in: Hussitenstudien, München 1987, str. 152.

13| Ferdinand Seibt, in: Jan Hus mezi epochami, Praha 1995, str. 30.

JAN HUS A PRAŽSKÁ UNIVERZITA. JEJÍ TEOLOGICKÁ A FILOZOFICKÁ PERSPEKTIVA V HUSOVÝCH REKTORSKÝCH PROMLUVÁCH

JÁN LIGUŠ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE -
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY CHARLES UNIVERSITY OF PRAGUE

THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE IN THE RECTORIAL SPEECHES OF JAN HUS

Abstract: This contribution comprises five short units. The first briefly informs the reader about Hus's student years, his progress at the University in Prague, leading him to the faculty of arts and later also to the theological faculty, including his office as dean of the faculty of arts, his career as a clergyman linked to the Bethlehem Chapel to the beginning of his pedagogical activities learning by Bible reading (1390-1404).

The second, shorter section introduces the two philosophical-theological schools of the time: nominalism and realism. Philosophical nominalism accepted the status quo, i.e. the subordination of society and the university to the authority of the Church, while realism took a critical stand, pointing to the necessity of spiritual and moral renewal of the Church and society of the time based on the Holy Scriptures. Jan Hus was a supporter of philosophical realism, which was based on the works of the prominent English scholar John Wycliffe to whom the Church of the period was also opposed.

The third part contains a short essay concerning the ecclesiastic and political situation of the period preceding the issuance of the Kutná Hora Decree; it also illustrates differing past and contemporary assessments of the significance of the Decree for life at the University of Prague.

The fourth section comprises several shorter pieces, the content of which focuses on the situation in Prague before the election of the rector, then on the electoral congregation of 17 October 1409 which elected Jan Hus as rector of Prague University, an office that he held until 24 April 1410. This part also presents the linguistic characteristics and main theological philosophical emphases of Hus's discourses as rector before hearing the statute of 3 November 1409, not excluding his repeated accent on the importance of a kind, respectful and responsible approach of pedagogues towards students and vice versa at Prague University.

The last, fifth part sums up under headings Hus's philosophical, theological and spiritual efforts aimed at forming harmonious relations between employees of the university, maintaining freedom of education and tuition and permanently continuing scientific and technical development which are equally indispensable for our contemporary Alma Mater.

Keywords: Jan Hus: student; teacher; dean; preacher at the Bethlehem Chapel; rector of the Prague University; theological orientation; philosophical nominalism and realism; The Kuttenberg Decree; Holy Scripture; moral and spiritual renewal of the church and society

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: s. 151–165.

Úvod

Můj příspěvek chce být jen jednou z promluv, která přímo zapadá do letošních evropských mezinárodních konferencí a vzpomínkových oslav všech křesťanských církví v České i Slovenské republice v Evropě u příležitosti šestistého výročí od Husovy smrti na hranici v Kostnici dne 6. července 1415. Chci pojednat o Mistru Janovi jako rektorovi Pražské univerzity – 17. října 2015 totiž uplyne 594 let od jeho zvolení rektorem. Také tato skutečnost mě nutí k tomu, soustředit se na některé historické i církevně politické aspekty, které předcházely a provázely vykonávání rektorské funkce Janem Husem. Učiním tak na základě autentických historických pramenů. Můj příspěvek bude obsahovat následující části: 1. Husova činnost na pražské univerzitě před vykonáváním rektorské funkce, 2. Husův zápas o filozoficko-teologickou orientaci na Pražské univerzitě, 3. Politicko-církevní pozadí vydání Dekretu Kutnohorského a jeho vliv na pražskou univerzitu a odlišné interpretace jeho významu, 4. Volba Mistra Jana Husa do funkce rektora a teologicko-filozofické důrazy jeho druhé univerzitní řeči dne 4. listopadu 1409. Závěr věnuji celkovému zhodnocení Husovy rektorské činnosti.

1. Husova činnost na pražské universitě před vykonáváním rektorské funkce

Jako šestnáctiletý mladík z malé jihočeské vesničky Husinec přišel Jan Hus do Prahy, kde v roce 1390 začal studovat na artistické fakultě, o tři roky později (1393) získal na ni titul bakaláře svobodných umění; o další tři roky (1396) dosáhl hodnosti mistra svobodných umění, v roce 1400 přijal kněžské svěcení, v zimním semestru 1401-1402 zastával funkci děkana artistické fakulty, po jejím skončení v březnu 1402 „byl Hus ustanoven správcem kaple Betlémské“. S tímto pověřením „se spojovala přímo povinnost kázat lidu jazykem českým“. Svými kazatelskými důrazy navazoval Mistr Jan na reformní předchůdce Konráda Waldhausera, Jana Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova a další. Na rozdíl od nich Hus působil svými českými kázáními na své posluchače „více prostotou, jasností a opravdovostí“, prokazoval tak smysl „pro potřeby, zájmy a city lidu“ a měl také odvahu „dotýkat se otevřeně nejobavějších míst tehdejšího církevního života.“ Svými kazatelskými proslovy Hus vystupoval „proti mravním pokleskům duchovenstva“ a „proti všelikým zlořádům v tehdejších církevních zřízeních“, zdůrazňuje Kamil Krofta.¹ I při své náročné kazatelské službě Hus studoval a v roce 1403 získal titul bakaláře teologie, o rok později 1404 začal přednášet na pražské univerzitě *O Biblii*. Studijní léta, kazatelství v Betlémské kapli a pedagogické činnosti na tehdejší pražské univerzitě

1] KROFTA, Kamil. *Hus a Pražská universita*. Mladá Boleslav: Nákladem akčního výboru národní strany svobodomyšlné 1910, s. 11.

Lze také chápat jako první postupující krůčky Mistra Jana na cestě k rektorské funkci, do které byl zvolený dne 17. října 1409, tj. bez jednoho dne devět měsíců po vydání Kutnohorského dekretu českým králem Václavem IV. dne 18. ledna 1409.

2. Husův zápas o filozoficko-teologickou orientaci na pražské univerzitě

V této souvislosti myslím na zápas mezi dvěma tehdy známými filozofickými orientacemi, které byly přítomné i na pražské univerzitě a s nimiž se musel i Mistr Jan vyrovnávat. První, starší je zvaná realismus, zatímco ta druhá, novější je známá jako nominalismus. Pojem nominalismus představuje filozofickou doktrínu, která považuje univerzálie (všeobecniny) jen za pouhá jména – nomina, která nemají žádnou existenci. To explicitně zdůrazňuje známá středověká filozofická osobnost Vilém Ockham slovy: „universalia nikde v přírodě neexistují, že jsou to pouhé výtvořiny lidského rozumu, pouhá jména, nomina“ a „skutečné věci jsou vždycky jednotlivé a jedinečné, jež existují toliko v duchu lidském“. Na rozdíl od toho, realismus (T. Akvinský a Duns Scotus) tvrdil, „že universalia, obecné pojmy mají skutečnou jsoucnost“ a toto tvrzení „bylo celkem společné veškeré středověké scholastice a mělo veliký dosah pro výklad základních článků křesťanské věrouky“. Oba výše zmíněné filozoficko-teologické směry byly přítomné na tehdejší Karlově Univerzitě, soupeřily mezi sebou, a to nikoli jen jako ryze racionálně spekulativní diferencované myšlenkové orientace, nýbrž se spojovaly s dogmatickými, ekleziologickými a v některých aspektech dokonce se soteriologickými důrazy.²

Jan Hus už na studiích na artistické fakultě „se stal přesvědčeným realistou“, a to nejen díky studentům, kteří studovali onoho času v Oxfordu, kde se seznámili s hlavními filozofickými Viklefovými důrazy, ale také díky českým mistrům na univerzitě, kteří „s nadšením přijímali anglické teologické myšlenky i proto, že zdůrazňovaly a posilovaly nutnost domácí reformy“. Tato skutečnost je zároveň postavila „do opozice proti mistrům nominalistům“.³

To, co velmi silně oslovilo Husa i české mistry, byla Viklefova orientace na Písmo svaté. Ve svém díle *Summa de ente* Viklef „pojednává o bytí vzhledem k člověku a Bohu“ a obojí tvoří součást jeho realismu. Ve vztahu k člověku zdůrazňuje, že „univerzálie nejsou pouze lidské řečové výrazy, nýbrž mají svou reálnou existenci mimo lidské vědomí“ a představují hierarchii reálných univerzálií, které se

2| KROFTA, Kamil. *Hus a Pražská universita*. Mladá Boleslav: Nákladem akčního výboru národní strany svobodomyšlné 1910, s. 5-6.

3| SPINKA, Matthew. *Concept of the Church*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1966, s. 35.

nacházejí v Božím duchu“. Když ale explikuje bytí se zřetelem k Bohu, akcentuje tvrzení, že „ideje stékají dolů od Boha a manifestují se v konkrétních věcech“.⁴

Teologický význam pojetí Písma Viklef extenzivně rozvíjí v díle *De veritas Sacrae Scripturae*, kde mimo jiné explicitně tvrdí, že „Písmo svaté jako úplně nadčasové existuje v Božím duchu, a to před zjevením jeho jednotlivých částí v čase“. Z toho rezultují závěry, že „Písmo svaté má úplnou transcendentní autoritu“, „pojímá v sobě celou pravdu“, je „základem pravého pokoje a opravdové bohoslužby a mravního života duchovních“. Tato pravda Písma vyžaduje, „aby ji lidé studovali a četli, jí se podrobovali“. Toto realistické pojetí Písma má Viklefa k základním reformním myšlenkám, aby se církev vrátila ke svému původnímu apoštolskému modelu, jak je obsažen v Písmu svatém.⁵ To také vysvětluje skutečnost, proč byl Jan Hus filozofickým realistou a proč „dokonce osobně kopíroval Wyclifova díla pro sebe“.⁶

Obě filozoficko-teologické orientace měly veliký vliv na život církve i univerzity a to je důvod, proč se stavěly vůči sobě dokonce i nepřátelsky. Nominalismus byl náchylný k tomu akceptovat status quo a, řečeno slovy Krofta, „vedl své stoupence ke konzervativnosti a k podřizování se církevní autoritě“, jak to dokládají i pozdější konflikty. Na rozdíl od toho realismus měl své stoupence ke všestranným reformním snahám na základě Písma svatého, měl je k tomu, aby jím poměřovali veškerý život církve, jejich kněží, kleriků a prelátů a celé společnosti; nevyhýbali se ani kritice mocenské církevní politiky, protože „církví nepřísluší světské panství“ a jiné.⁷ Tolik tedy ke sporům mezi realismem a nominalismem na pražské univerzitě.

3. Politicko-církevní pozadí vydání Dekretu kutnohorského a jeho vliv na univerzitu

Vzhledem k tomu, že Martin Nodl napsal nedávno velmi obsáhlou studii o zmíněném dekretu v rámci výzkumného projektu MK ČR (Centra LCS 521), budu se

4| Von NOLCKEN, Christina.: Wyclif, John (um 1330-1384) in: *Theologische Realenzyklopädie, Band XXXVI*, Walter de Gruyter-Berlin-New York 2004, s. 422.

5| Von NOLCKEN, Christina, Wicklif, John, s. 423.

6| Jde o následující díla: *De ideis, De individuatione temporis, De materia et forma* a jiné. O tom, viz SPINKA, Matthew. *Concept of the Church*, s. 35. Citovaný autor si také všímá Husových osobních poznámek napsaných na okraji studie *De universalibus*: „Wyclif, Wyclif, you will unsettle many a man's mind“ nebo: „May God grant Wyclif the kingdom of heaven“ a jiné, s. 36.

7| KROFTA, Kamil, s. 12-13.

soustředit pouze na stručné znázornění církevně politického pozadí vzniku dekretu a jeho vlivu na pražskou univerzitu.⁸

Co se týče církevně politického pozadí, souvisí s tím, že král Václava IV., nebyl již osm let římským králem a musel se také vyrovnávat s konflikty „s domácí šlechtou, rakouskými vévody, se vzdorokrálem Ruprechtem a se Zikmundem Lucemburským“.⁹ Tehdejší církev trpěla od roku 1378 papežským schizmatem, kdy „dva papežští rivalové vládli církvi: jeden v Římě a ten druhý v Avignonu“. Toto neutešené schizma chtěli řešit kardinálové, kterým záleželo velmi na „obnově řádu v církvi, po 30 let rozvrácené válkami mezi dvěma soupeřícími papeži“ a proto také „svolali obecný církevní sněm do Pisy“. Český panovník jejich úsilí podpořil, i když jiné církevní křídlo tomu nepřálo, a nelze a priori eliminovat ani myšlenku, že si Václav IV., mohl od této své podpory konání církevního sněmu slibovat opětovné získání titulu římského krále.¹⁰

Na pražské univerzitě se toho času také demonstrovala nejednota v záležitosti konání církevního sněmu v Pise: příslušníci cizích národů „se vzpírali obeslání koncilu“, zatímco „Čechové toužící po pronikavé nápravě církve sněm uvítali“. V době, kdy se český panovník zdržoval „ve svém paláci v Kutné Hoře“, přijal francouzskou delegaci, kde se společně dohodli, že „universita odřekne poslušnost papeži Řehořovi XII.“, a že „toto své rozhodnutí oznámí veřejně“. To také učinil dne 18. ledna 1409 v podobě Dekretu Kutnohorského.¹¹ Tento královský výnos umožnil i to, že „český národ bude mít na univerzitě tři hlasy“, zatímco ostatní národy „rozděleny do tří společenství podle místa původu“ budou mít „pouze jeden kolektivní hlas“.¹²

Pokud jde o vliv Kutnohorského Dekretu na pražskou univerzitu, historičtí odborníci hovoří celkem o třech významech: první představuje František Šmahel, který v dekretu spatřuje „kontinuální proces počestění university“, který přinesl sebou i „určitý zvrat ve vztahu k zápasu o Viklefa“, a to přispělo celkově i společenskému pokroku.¹³ Na druhý význam upozorňuje Martin Nodl a poznamenává, že český panovník Václav IV., tím prý chtěl řešit „nacionálně motivované spory

8| Zmíněná studie: NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010, 451 s. ISBN 978-80-7422-065-4.

9| NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*, s. 12.

10| NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*, s. 14 a 15.

11| BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor Karlovy Univerzity*. Praha: Nákladem Husova muzea v Praze 1936, s. 4.

12| PETRÁŇ, Josef. *The Carolinum. Historic Jewels of Charles University*. This publication has been issued by Charles University on the 650th Anniversary of its founding. Prague: Charles University 1996, s. 19.

13| ŠMAHEL, František. *Jeronym Pražský*. Praha: Svobodné slovo 1966 s. 100. Viz také NODL, Martin. *Dekret kutnohorský*, s. 27nn.

na univerzitě, které byly staršího data a jejich počátky sahají do doby už po smrti Karla IV.“ a jejich „vyvrcholením byl právě Dekret kutnohorský“, soudí František Palacký.¹⁴ Třetí význam dekretu zdůrazňuje soudobý historik Petrůň, podle kterého dekret „snižuje vliv církevní autority, zastoupené pražským arcibiskupem“, který byl zároveň kancléřem univerzity“ a dekret slouží jako „důkaz narůstající moci vládců nad univerzitou“.¹⁵

Petrůňův výklad dekretu potvrzují mimo jiné tři události: jedna se projevila dne 9. května 1409, kdy Václav IV., sesadil německého rektora i děkana filosofické fakulty a druhá událost následovala dne 23. září 1409, kdy Václav IV. „vydal památné privilegium universitě..., aby se mohla skončit vláda úředníků jmenovaných králem a aby mohly být podle výnosu provedeny první volby“. Třetí událost se uskutečnila dne „13. října 1409, kdy byl Dekret Kutnohorský slavnostně vyhlášen na valném shromáždění celé university“. O čtyři dny později 17. října 1409 byla provedena první volba nového rektora v souladu s královským výnosem a novým rektorem Karlovy Univerzity byl zvolený Mistr Jan Hus.¹⁶ Souhrnně lze konstatovat, že Kutnohorský Dekret upravoval jak celkovou správu tehdejší univerzity, tak také přispěl ke svobodě vyučování a bádání na pražské univerzitě, která byla potlačována i dlouholetými teologicko-filozofickými spory mezi realismem a nominalismem.

3.1 Důsledky Kutnohorského Dekretu pro pražskou univerzitu a odlišné interpretace jeho významu

Uvedené královské nařízení bezprostředně přispělo k redukci univerzitních pracovníků a „většina cizinců odešla brzo po devátém květnu (1409-J. L.) z Prahy“. „Část zamířila do Vídně, někteří dali přednost Erfurtu, Heidelbergu či Paříži, jiní dalších studií zanechali“. Šlo o odchod celkem „až osmi set akademiků z Prahy“, čímž bylo pražské učení početně „velmi citelně oslabeno“. Ale ani tím odborná úroveň výuky příliš neutrpěla, protože „téměř ve všech oborech měli Češi již schopné učence i pedagogy ve filosofii a v teologii“, zdůrazňuje již citovaný František Šmahel.¹⁷ Ti, kteří Prahu opustili, tj. „bývalí pražští mistři a studenti, působící na heidelberské, erfurtské, lipské a vídeňské univerzitě viděli v Dekretu nejen zkázu pražského vysokého učení, ale spolu s tím i prvopočátek, českého kacířství“.¹⁸

14| NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010, s. 12.

15| PETRŮŇ, Josef. *The Carolinum. Historic Jewels of Charles University*, s. 19.

16| BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor Karlovy University*, s. 5.

17| ŠMAHEL, František. *Jeronym Pražský*. Praha: Svobodné slovo 1966, s. 100.

18| NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*, s. 327.

Jako původci tohoto dekretu byli označováni český král Václav IV., potom Jan Hus a s ním i ostatní čeští reformní stoupenci Viklefa, kteří prý ovlivnili českého panovníka. V zápisech kronikáře města Lübeck se v roce 1410 vypráví „ o sektě, která vznikla v Čechách proti svaté víře, proti spasení a proti všem svátostem“. A „v čele této sekty stal doktor nikoli svatého Písma, ale černého umění, maje jako Kristus učedníky a s nimi zkazil do roku 1412 nejen celé město, ale celou říši“. A „tento kacířský mistr slul Hus!“¹⁹ A známý německý církevní historik 19. století Carl von Höfler obviňuje Husa dokonce z nenávisť Němců a píše: „Právě na Husovi tkví hlavní vina za zkázu pražské univerzity, neboť to byl především on, kdo krále pohnul k vydání dekretu“, protože „ nenáviděl Němce a povýšil nacionální princip nad všechna práva a etické požadavky a vyhnání Němců z Čech považoval za bohubílé dílo“.²⁰ Toto autorovo tvrzení lze chápat jako interpretaci spojenou s osobním úhlem pohledu, ale nikoli jako objektivně historicky verifikovatelnou skutečnost, protože ani dnes „není možno s naprostou určitostí zjistit, jak veliké bylo přímé účastenství Husovo v událostech, které způsobily vydání Kutnohorského Dekretu“, poznamenává Kamil Krofta.²¹

Trvalo to až do 50. let 20. století, kdy se zmíněný královský výnos přestal nenávisťně a nacionalisticky interpretovat. Byl to zase známý německý odborník na husitství Ferdinand Seibt, který učinil „skutečný průlom do německého husitologického bádání“, „dokázal se oprostít od ryze nacionalistického přístupu k husitství“, jak to objektivně historicky věcně „dokládá především jeho stať o Husovu podílu na vydání dekretu“. Tím „vytěsnil také z německého vnímání Höflerova ducha“, poznamenává Martin Nodl.²² O jiných důvodech, proč nelze objektivně historicky identifikovat Husův podíl na vydání dekretu se zmiňují historičtí odborníci F. M. Bartoš a Václav Novotný a jejich argumenty uvádím v poznámce pod čarou.²³

19| NOVOTNÝ, Václav. *Rektor pražské university Mistr Jan Hus v historii a ve veřejném mínění své doby*. Praha: Akademický senát Karlovy university, 1915, s. 16. Německý text dále pokračuje: „Darumb so ist der Husz verflücht, dasz er die schül zu Prag verfürst umb Keztzer er sterben müsst.“

20| VON HÖFLER, Carl Adolf Constantin. *Magister Johannes Hus und der Abzug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag 1409*. Prag: Verlag von Friedrich Tempský 1864, s. 186.

21| KROFTA, Kamil. *Hus a Pražská universita*, s. 4; viz také NODL, Martin. Dekret Kutnohorský. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010, s. 12.

22| NODL, Martin. *Dekret Kutnohorský*, s. 30-31.

23| Tak viz, BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor Karlovy University*, s. 18, který upozorňuje na „ztrátu knihy, kterou Hus založil pro zápisy rektorského úřadu“ a zmíněná kniha vzala za své po Bílé hoře; s tím souvisí druhý důvod totiž skutečnost, že v původní staré rektorské knize „ jsou vytrhané listy právě tam, kde byly patrně Husovy zápisy.“ Ještě jiné příčiny, viz NOVOTNÝ, Václav. *Rektor pražské university Mistr Jan Hus v historii a ve veřejném mínění své doby*. Praha: Akademický senát Karlovy university, 1915, s. 14 – 15.; a NODL, Martin. *Dekret kutnohorský*, s. 12nn, s. 329-331.

4. Volba M. Jana Husa do funkce rektora UK

Nejdříve několik slov k aktuální situaci v době Husovy volby rektorem i po ní.

4.1 Aktuální situace v církvi i na Karlově Univerzitě

V této souvislosti zmíním jen velmi stručně tři aspekty. První souvisí s tím, že Hus jako rektor neměl již významnou podporu univerzitního kancléře pražského arcibiskupa Zbyňka z Hazemburku a v náznacích mu hrozil dokonce zákaz kazatelské činnosti v Betlémské kapli. Přispěla k tomu i Husova orientace na teologii Jana Viklefa. Ale k veřejnému vyhrocení konfliktu došlo v letech 1410-1412. K druhému aspektu ukazují teologické a filozofické diskuse o pravomoci církve ve vztahu k univerzitě, o významu odpustků a svátostí a jiné, ale nedospělo se ke konsensu toho, co je pravda.²⁴ Ke dvěma připojme třetí aktuální aspekt, který se týká tehdejšího univerzitního vzdělání, o němž se mimo jiné píše, že „univerzita podávala sice svým žákům jistý soubor vědomostí, které byly dostupné tehdejšímu lidstvu, šířila názory, které byly takřka obecným majetkem učených, ale univerzitní učenost měla pro mravní a duchovní potřeby tehdejšího lidstva jen význam pranepatrný“, poznamenává historik Krofta. Pro podepření svého tvrzení uvádí kritiku vzdělání na pražské univerzitě tehdejších českých proreformních Husových předchůdců (Jana Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova a jiných) včetně stoupců Viklefova realismu.²⁵ Navzdory všem zmíněným i neuvedeným aktuálním obtížím a konfliktům Mistr Jan volbu rektora přijal i proto, že vykonávání této funkce spojoval se zápasem o pravdu a obnovu církve i společnosti.

4.2 Volební shromáždění

Volba rektora se uskutečnila v souladu s Dekretem Kutnohorským a dne 17. října 1409, „kdy se sešlo obvyklé shromáždění mistrů-volitelů, aby vykonalo volbu rektora, jemuž připadala hlavní starost a odpovědnost ve správě university“, a to v době, kdy „loď Karlovy university plula vodami velmi vzbouřenými a bylo v zájmu všech, aby se vedení ujal muž rázný a obezřetný“. Víme, že nově zvolený rektor měl při ruce senát a jeho poslání bylo řídit a zastupovat univerzitu jako korporaci, ale podrobnosti o konkrétním průběhu volby se nám nezachovaly. Víme jen to, „že universita zvolila M. Jana svým vůdcem i obráncem, světlem i ředitelem, soudcem i trestatelem, pastýřem i správcem“, zdůrazňuje František Bartoš. Jan Hus vykonával funkci rektora UK od 17. října 1409, do 24. dubna 1410, tj. celkem

24| Více o tom, viz: KROFTA, Kamil. *Hus a pražská universita*. Praha: Akční výbor národní strany svobodomyšlné, 1910, s. 8.

25| KROFTA, Kamil, s. 9.

6 měsíců, potom odevzdal rektorát svému nástupci z lékařské fakulty Mistru Janu Šindelovi.²⁶

Třetí den po volbě 20. října 1409 se konala inaugurační slavnost v Karolinu, při které odstupující rektor M. Zdeněk z Labouně odevzdal svůj úřad, potom se ujal slova senior mezi voliteli, svou řeč uvedl Ježíšovými slovy, jak to tehdy bylo zvykem a ta slova zněla: „Mnoho je povolanych, ale málo vyvolených“ (Mt 20,16), kterými navázal na slova odstupujícího rektora a představil shromážděné univerzitě nového rektora pochvalným projevem, v němž mimo jiné vyzdvihl Husovu „čistotou života, počestnost, pokoru, lásku v citu, pravdu v úmyslu i jasnost soudu“.²⁷ Uvedený řečník tím chtěl vyjádřit i Husovo úsilí o filozofické a teologicko-etické formování pražské univerzity.

Po úvodních slovech seniora Mistr Jan navázal na jeho slova: „Mnoho je povolanych, ale málo vyvolených“ v druhé části se obrací k univerzitním mistrům (Ef 6,10), posléze k studentům.²⁸ Vzhledem k tomu, že hlavní důrazy této Husovy řeči z 20. října 1409 interpretují jiní historičtí odborníci (Krofta, Bartoš a jiní), zaměřím se na explikaci některých aspektů druhé řeči, kterou Hus rektor pronesl před vyslechnutím statut dne 3. listopadu 1409.²⁹

4.3 Teologicko-lingvistické struktury Husovy promluvy před vyslechnutím statut dne 3. listopadu 1409³⁰

Zmíněná Husova promluva má charakter středověkého kázání, kterým řečník uvede nejdříve biblický text, potom jej vykládá a při výkladu předkládá alternativní možnosti, používá parénézi – napomínání, povzbuzení, s nimiž se osobně identifikuje a teprve potom je aplikuje na univerzitní obec a tak všechny staví pod autoritu Písma svatého. To také determinuje Husovo pojetí člověka jako božského stvoření, které ke smysluplnému, šťastnému naplňování životního poslání v občanském povolání, v manželství, v rodině, ve společnosti potřebuje víru v Boha zjeveného v Ježíši Kristu, protože jen skrze víru působí Duch svatý, který uschopňuje člověka překonávat těžkosti, nedobré vlastnosti i zlé sklony v životě. Jinak

26| BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor Karlovy University*, s. 9, 11.

27| BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor Karlovy University*, s. 11.

28| Obsah celé Husovy řeči po rektorské volbě ze dne 20. října 1409 je vytištěn in: STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů*. Praha: Vydal Jan Leichter 1948, s. 18-26.

29| Husovu Inaugurační řeč ze dne 20. října 1409 explikují a analyzují: BARTOŠ, M. František. *Mistr Jan Hus jako rektor*, s. 11-16; další jiné souvislosti kolem Husa rektora zdůrazňuje KROFTA, Kamil. *Hus a Pražská universita*, s. 8-21.

30| Obsah celé této promluvy je in: STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů*. Praha: Vydal Jan Leichter 1948, s. 26-38.

řečeno: individuální i sociálně etické důrazy v Husových projevech jsou neoddělitelné od hamartologické problematiky ve smyslu biblického slova: „Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není“ (1J 1,8, srov. Jb 15, 14-15).³¹ Tím se Husova antropologie odlišuje radikálně od pozdějšího moderního a racionálního pojetí člověka, podle kterého je člověk v jádru dobrý, vyvíjející se směrem k mravní dokonalosti. Teologicko-biblické indikativní i imperativní etické důrazy Hus ilustruje na teologických i filozofických výrociích, které dávají také jeho řečem persuasivní charakter. V rektorských proslovech nechybí ani bajky, anekdoty, vtipná rčení a výroky slavných teologů a filozofů, a to mu pomáhá vyhnout se osobním invektivám.

Z některých jiných Husových spisů jako jsou například quodlibetní disputace a jiné, vyplývají zjištění, že Husovi velmi záleželo na všestranném rozvoji studentů, „aby byli v srdci podněcováni zabývat se vědami“ a „aby pražská univerzita byla životodárná“, „nestala se neplodnou“ a „nebyla tak dána příležitost naším odpůrcům k utrhání“. To jen potvrzuje skutečnost Husova rektorského usilování.³²

Kromě toho nám quodlibetní disputace přibližují charakteristiku Husa „jako člověka se živým smyslem pro humor“, který se obratně a žertovně dotýká i lidských slabostí svých kolegů“, ale tím vším „nechce nikoho urazit, ví, co si může a nemůže dovolit“. Humorem a žerty Hus „představuje sebe i své kolegy posluchačům jako křehké lidi s lidskými slabostmi, jichž není žádný smrtelník prost“.³³

K Husovu zájmu o vědecký rozvoj univerzity a smysl pro humor připojím ještě Husův vřelý osobní vztah k českému království a Praze, které osobnostně říká: „Věz, že je mnoho mistrů svaté teologie, doktorů lékařství, bakalářů svaté teologie a přemnoho filosofů“, které máš. A pokračuje: „Ó přeslavné království české, ó Praho, město slávy, povstaň a uvaž to a zaraduj se!“³⁴ Na závěr quodlibetu Hus povzbuzuje český národ slovy: „Budte jednomyslní v pravdě, učte pravdě neohroženě. Nebojte se odpůrců pravdy, milujte se navzájem, učte mládež ... Neboť tak vzroste sláva Boží v národě, zaraduje se obec království českého, zaskví se město Praha a universita Pražská bude nad jiné university“. Svou disputaci Hus zakončuje biblickou doxologií.³⁵

31| STEIN, Evžen, s. 28.

32| STEIN, Evžen. Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů, s. 8-9, 16.

33| STEIN, Evžen. Mistr Jan Hus jako universitní rektor, s. 10.

34| STEIN, Evžen, s. 15.

35| STEIN, Evžen. Mistr Jan Hus jako universitní rektor, s. 16-17. Další podrobnosti o Husově quodlibetní disputaci viz RYBA, Bohumil, edidit. *Magistri Iohannis Hus. Quodlibet. Disputationis de quodlibet Pragae in Facultate Artium. Mense ianuario anni 1411 habitae enchiridion. Pragae Orbis 1948, 234 s.*

4.4 Hlavní teologicko-filozofické důrazy Husovy promluvy ze dne 3. listopadu 1409

Tento veřejný projev Hus začíná čtením Fp 1,9, které je určeno pro následující neděli, je to krátká modlitba apoštola Pavla, která zní: „ A za to se modlím, aby se vaše láska ještě víc a více rozhojňovala“ a to i proto, aby „mohlo být potlačeno, to co je škodlivé, a posílněno to, co je prospěšné“, zdůrazňuje Hus rektor.³⁶

V první části rektorského proslovu Mistr Jan aplikuje apoštolova slova nejdříve na sebe: „Vždyť rektor musí nejen pečlivě řídit ostatní, ale především sám sebe totiž vše, co náleží k jeho nitru“, a to zvýrazňuje volně citovaným Pythagorovým výrokem: „Za dobrého lékaře není pokládán ten, kdo jiné léčí, ale sebe neléčí“. K tomu připojuje slova středověkého mravokárce Katona, citují: „Z čeho chceš obviňovat jiné, ty sám to nikdy nedělej!“ a závazek rektora zakončuje Ježíšovým slovem: „Lékaři uzdrav sám sebe“ (L 4,23).³⁷ Uvedenými teologicko-filozofickými akcenty se Hus osobně zavazuje k zodpovědnému, laskavému, čestnému a příkladnému vykonávání rektorského úřadu.

Také druhou část rektorského projevu Hus uvádí biblickým textem ze stejné kapitoly Listu Filipským (1,10). Pro pochopení významové souvislosti uvedu oba verše (9-10) v českém ekumenickém překladu bible: „...aby se vaše láska ještě víc a více rozhojňovala a s ní i poznání a hluboká vnímavost, abyste rozpoznali, na čem záleží a byli a bezúhonní pro den Kristův“ (Fp 1,9-10).³⁸ V této části Hus připisuje klíčový význam slovům: „abyste rozpoznali, na čem záleží“ a jimi vyzývá celouniverzitní publikum k svobodnému rozsuzování a usilování o to, co univerzitnímu společenství prospívá a slouží k naplňování jeho poslání, a co mu škodí. Citují: „Zkusme tedy, ctihodní mistři a páni užitečné věci, posuzujme mínění, rady, služby, výroky a zásluhy jednotlivců a uvidíme jakousi různorodost rozmanitostí, které sobě odporují“.³⁹

Uvedená apoštolova slova Hus analyzuje, explikuje a demonstuje přibližně na dvaceti sedmi protichůdných lidských usilováních, která, navzdory tomu, po čem lidé toužili i čeho dosáhli, nečiní je šťastnými. V této souvislosti náš rektor volně interpretuje myšlenky středověkého myslitele Petra z Blois obsažené ve 12. Epištole, kterými uvádí protiklady v lidském životě a každý kontrast uvádí slovem „Ně

36| STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor*, s. 27.

37| STEIN, Evžen, s. 27.

38| STEIN, Evžen, s. 28.

39| STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů*, s. 29.

kteří“.⁴⁰ Ad illustrandum verbum uvedu jen některé vybrané životní kontradikce ze zmíněného Listu Petra z Blois.

První se týká nespokojenosti s tím, co lidé mají, citují: „Někteří po způsobu Tantalově žízní uprostřed vod, když uprostřed hojnosti, sužují se nenasytnou lakotou“; další výpověď se týká lidské vnitřní rozháranosti, citují: „Někteří v práci hledají odpočinek, jiní v odpočinku nemohou nelézt klidu“. Nebo také paradoxní zážitek z toho, čeho člověk po dlouhém usilování dosáhl, ale neučinilo ho to šťastným, citují: „Někteří neodpočinou, dokud nemají věc, po níž touží, a když ji mají, pokládají ji za bezcennou veteš“. Další témata jsou filozofie a zbraně: „Někteří se z náručí filozofie vrhají ke zbraním“; potom je to lidská pýcha: „Někteří se pyšně ponižují, jiní se pokorně vyvyšují“. Hus se také dotýká problému pravdy a lži v lidském jednání a o tom říká: „Někteří jsou v milosti přes své lži, jiní usilují vždy být co nejpravdomluvnější a přitom jsou pokládáni za veliké lháře.“ A Hus neopomíjí ani lidské agresivní chování vůči druhým a říká: „Někteří touží, aby druhé dostali do hanby, a zatím o jejich vlastních špatnostech hlasně hovoří celý svět.“ A posléze výrok vztahující se ke rčení: „sliby- chyby“: „někteří mnoho slibují a nic neplní“.

Po uvedení několika výše znázorněných kontradikcí Hus opakovaně cituje Pavlova slova „abyste rozpoznali, na čem záleží“, kterými povzbuzuje k svobodnému rozsuzování.⁴¹ Počet uvedených kontradikcí v lidských životech zdaleka není vyčerpán a uvedl jsem pouze ty, které se vztahují k individuálně etickým kontradikcím, které působí silně negativně na mezilidské vztahy i na univerzity a tím Mistr Jan vyjadřuje také svůj zápas o harmonické lidské soužití na pražské univerzitě.

V druhé části svého proslovu se rektor Hus dotýká i etických kvalit mistrů, od kterých očekává moudrost, laskavost a zkušenost. Slovy svatého Řehoře se obrací nepřímě k učitelům, „učitel musí být vůči žákům pokorný a laskavý“ a jde tu o „umírněnou pokoru“, která „nenarušuje vážnost potřebnou k vyučování“, protože, řečeno s Augustinem, „přílišnou pokorou se narušuje vážnost potřebná k vyučování“.⁴² S odvoláním na Boethiovu publikaci *O školní kázni* rektor Hus zdůrazňuje „pravdivost, spravedlnost v úsudku, prozíravost v radě, věrnost ve svěřeném úkolu, vyrovnanost v tváři, laskavost v citu“ a jiné, které považuje za důležité u univerzitních učitelů.⁴³ Explicitním připomenutím zmíněných i analogických etic-

40| Celý text je obsažen in: STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako univerzitní rektor. Výbor z jeho projevů*, s. 30-32.

41| STEIN, Evžen, s. 30, 31 a 32.

42| STEIN, Evžen, s. 33 a 34.

43| STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako univerzitní rektor*, s. 34; Boethiovo vlastní jméno je: Anicius Manlius Severinus Boethius, cca 480-524 po Kristu. Více o tom, in: *The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. 2, 15th Edition: Chicago-Madrid-Manila-Paris et alii 1990, s. 320 n. V češtině viz pojem: Boëthius, in: LANE, Tony. *Dějiny křesťanského myšlení*, První vydání. Praha: Návrat domů 1996, s. 85-88.

kých kvalit chce přispět k upevnění autority vyučujících, kterou silně podporuje i příkladný život a v opačném případě platí, že „pohoršlivým životem učitele ztrácí jeho výuka na ceně“ a „setkává se s pohrdáním“.⁴⁴ Autorita vyučujícího v očích žáků, studentů byla, je a zůstane velmi důležitou pro pedagogickou činnost a ta je podle Husa neoddělitelná od příkladného a zodpovědného života vyučujícího.

In puncto se dostávám ke třetí části uvedeného rektorského proslovu, ve které se Hus-rector zaměřuje převážně na žáky, studenty a jejich vztahy k mistrům učitelům a jako v předchozích tak i v této části proslovu předkládá nejdříve biblický text z Listu apoštola Pavla: „Dávejte každému, co jste povinni... úctu, komu úctu; čest, komu čest“ (Ř 13,7) a tato slova aplikuje na vztahy žáků k jejich mistrům a učitelům. Cituji: „Žák má ze své strany pokorně ctít svého učitele a slušně ho poslouchat ve všem, co je dovolené“ a pro persuasivní význam uvádí některé příklady z historie: první je „císař Trajan, který znamenitě ctil svého učitele Plutarcha“, druhý příklad je panovník Alexandr Veliký, který „ačkoli vládl celému světu, když spatřil Sokrata, seskočil z vozu a uctivě ho vzal k sobě“. Dále doplňujícím způsobem Hus dodává, že to všem připomněl proto, „abyste účinně zkoušeli věci užitečné“.⁴⁵

Vedle toho v třetí části svého proslovu Hus nezamlčuje ani některá studentská pokušení jako jsou „rozkoše, přílišná mnohomluvnost“, odmítání „disputací“, „přílišná záliba ve spánku“ a jiné a vybízí studenty k tomu, aby se hned při svém vstupu na univerzitu věnovali důkladně studiu, protože jen na dobrých základech lze stavět dům a „jakmile základ je slabý, je dílu předem určen zmar“. Společně s tím Hus rektor povzbuzuje studenty k tomu, aby se učili překonávat překážky, neúspěchy a vybízí je k trpělivosti příkladem začínajícího básníka, který „si rve zuby v nehtech, škrabe si leb“ a „hledá, jak začít verš a kterým slovem jej zakončit“.⁴⁶

V závěru své promluvy Hus-rector klade studentům na srdce, aby si uvědomovali skutečnost, že „nestudují především pro světskou slávu, pro zisk nebo pro pouhé vědění“, ale především pro Boží čest, pro všeobecné blaho společnosti, církve a až pak i pro dobro své vlastní. Svou řeč Mistr Jan zakončuje slovem apoštola Pavla: „Všechno, cokoli mluvíte nebo děláte, čiňte ve jménu Pána Ježíše a skrze něho děkujte Bohu Otcí“ (Kl 3,17).⁴⁷

44| V jiné souvislosti cituje Katona: „Hanba je učiteli, když ho vlastní vina káře.“ STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů*, s. 34 a 27.

45| STEIN, Evžen, s 35.

46| STEIN, Evžen, s 36 a 37.

47| STEIN, Evžen. *Mistr Jan Hus jako universitní rektor. Výbor z jeho projevů*, s. 37 a 38.

5. Husův přínos pro Alma Mater

Mistr Jan byl ve funkci rektora pražské univerzity, jak jsem již uvedl, pouze šest měsíců, tj. od 17. října 1409 do konce dubna 1410, ale z historických dokumentů je evidentní, že zodpovědně a čestně plnil všechny rektorské povinnosti, ke kterým patřily univerzitní agendy, předsedání univerzitnímu soudu dvakrát týdně a promoční slavnosti a ví se i to, že byl vícekrát promotorem na filozofické fakultě. Jeho rektorská úsilí shrnuji v následujících bodech:

Jako první uvádím Husův všestranný zájem o to, aby Univerzita Karlova sloužila jak celému českému národu, tak také jiným evropským krajinám, a to kvalitním odborným vzděláváním, přípravou mládeže pro životní povolání a pro aktivní křesťanský život. Husovo úsilí o internacionální význam Alma Mater v rámci Evropy i mimo ni potvrzují také jeho slova, „aby odpůrcům naší slavné university nebyla dána příležitost k utržení“. Vědecký rozvoj všech univerzit je v procesech empirických dějin nezastavitelný i proto, že noetické horizonty vědeckého zkoumání a bádání se stále posouvají extenzivně i intenzivně ve všech oblastech a přiměřeně tomu se musí výuka i vědecké výzkumy modifikovat a zkvalitňovat ve stále měnící se kulturní, sociální, politické a náboženské situaci ve světě. To bylo bezpodmínečně nutné v době Husově, je nezbytné s tím počítat i v naší současnosti.

Druhý charakteristický rys Husova rektorského usilování je univerzitní svoboda výchovy, vyučování a vědeckého zkoumání, a to nezávislé na jiných vnějších institučních autoritách. Právě ta byla v Husově době ohrožena, a to navzdory Dekretu Kutnohorskému, který cum grano salis usnadňoval Husovi i českým reformistům hlásit se k odlišné filozofické a teologické orientaci, k realismu v podobě nauky Jana Viklefa. To však nic nezměnilo na skutečnosti, že oficiální církevní a opoziční teologicko-filozofičtí stoupenci nominalismu nepřestali vnímat své partnery odlišné orientace jako „kacíře“.

Kromě toho platí i to, že akademické svobody neohrožovaly jen minulé mocné středověké církevní instituce, nýbrž také moderní politické diktatury, jako byly fašismus a minulý politicko-komunistický režim, který akademickou svobodu spojoval s politickou příslušností. Akademická svoboda byla, je a zůstane i v budoucnu stále aktuální a nepostradatelná pro kontinuálně relevantní rozvoj vědeckého poznání na Alma Mater i na všech ostatních univerzitních institucích. V tom se ukazuje také aktuální význam Husova rektorského odkazu.

Třetí aktuální důraz Husova kazatelského, teologicko-filozofického a rektorského působení se transparentně dosvědčuje v jeho trvalém zájmu o komunikační a harmonické mezilidské soužití na Alma Mater. Ačkoli tehdejší společnost nebyla všeobecně sekularizovaná, ale náboženská, přesto byly mezilidské vztahy v církvi, na pražské univerzitě i ve společnosti všeobecně velmi napjaté jak z náboženských

a filozofických, tak také ze sociálních důvodů. To si Hus velmi dobře uvědomoval, a proto také ve svých kázáních, teologických přednáškách a univerzitních řečech zdůrazňoval důležitost, pravdy, lásky, spravedlnosti, vzájemného respektu, úcty a transparentního jednání s druhými. To nepřímo potvrzuje i fakt, že komunikační a harmonické soužití mezi lidmi nebylo, není a nikdy nebude samozřejmostí, nýbrž že je to kontinuální empiricko-dějinný a sociálně-etický zápas ve všech lidských seskupeních. I v naší současné postmoderní společnosti jsou mezilidské vztahy velmi silně určovány individualismem, hédonismem, finančním ziskem, sekularizací a absolutním relativismem nejen pravdy, ale také i ostatních klasických etických, rodinných i společenských hodnot. Křesťanské sociálně etické hodnoty jako jsou pravda, láska, porozumění, zodpovědnosti etc., jsou pro naši dobu všeobecné globalizace o to důležitější, že jsme na sobě všichni nebývalé závislí. Ze závěrů Husova rektorského působení vyplývá zjištění, že křesťanské církve, náboženské společnosti, sociální, kulturní, politické a univerzitní instituce mohou adekvátně a zodpovědně plnit své poslání ve svém národě, v evropském i světovém kontextu jen ve spojení se zápasem o harmonické mezilidské soužití. K tomu nás vede Mistr Jan Hus jako kazatel, teolog, filozof a rektor.

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

HUS, PRAŽŠTÍ UNIVERZITÁNI A KATOLICKÁ OLMOUC

JAN STEJSKAL

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
PALACKÝ UNIVERSITY IN OLMOUC

Hus, Prague university students and Catholic Olomouc

Abstract: Hus's doctrine and reform process of which Hus himself became an unequivocal protagonist was not always received with understanding. Hus complained bitterly at the persecution of his supporters in Moravia, particularly in Olomouc in 1413 (Hus mentions an Episcopal official). Moravia and especially Moravian royal cities had taken sides with the Council from the very beginning. For instance, the city of Olomouc acted at variance with legal customs of the time when per se it punished Hus's sympathisers (including a student of Prague University) in 1415 and acted against Bishop Aleš of Březí with whom it had a fierce dispute in the winter of 1416 over the question of communion under both forms, which the Catholic burghers (unlike Bishop Aleš) fiercely rejected. The City council acted unusually independently and often at odds with the political representation of the country which took the side of the Hussites. An illustration of the complexity of the dispute in Moravia lies in a "complaint letter" against Hus's burning at the stake, bearing the seals (in the case of one of these documents) of members of the Hussite camp in Šternberk, not far from Olomouc, and also a list of signatories of the same complaint letter, subsequently written up by anti-Hussite Carthusians in Dolany near Olomouc. Both places are a stone's throw away from each other, but at the same time exceptionally distant in religious and political terms. This situation reigned in city of Olomouc until the long war which, alongside suffering and economic stagnation, brought a certain amount of political independence, particularly in the early years of the Hussite Wars.

Keywords: Jan Hus; Prague university students; Catholic Olomouc

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: stránka 166–175.

Vliv Jana Husa, jeho učení a žáků je jedním z nejvýznamnějších fenoménů, které ovlivnily a ovlivňují dějiny našich historických zemí. Pochopitelně i na Moravu dosáhlo Husovo učení a její královská města se s ním složitě vyrovnávala – v podstatě po celý zbytek 15. století. Smyslem tohoto textu je ukázat na některé střety Husova učení a jeho protagonistů s převážně katolickým městem Olomoucí, nejprve je však nutné shrnout celkovou situaci v Markrabství moravském na prahu husitské éry.

Jošt Lucemburský, poslední markrabě moravský, který trvale sídlil na Moravě, zemřel 18. ledna 1411. Jošt se narodil patrně v roce 1354 jako nejstarší syn markraběte Jana Jindřicha Lucemburského (+ 1375), mladšího bratra císaře Karla IV. Joštova vláda nebyla klidná zejména pro jeho spory s mladšími bratry i pro ambi-

ce, které jeho politiku vedly mnohem výš.¹ Od roku 1388 byl Jošt markrabětem braniborským a tím i důležitým hráčem říšské politiky. Roku 1410 byl dokonce zvolen římským králem. Stalo se tak po smrti římského krále Ruperta Falckého a navzdory bratranci Zikmundovi Lucemburskému. Tento Joštův mocenský úspěch však neměl dlouhého trvání. Jošt záhy zemřel a uvolnil tak cestu Zikmundovi. Tím se radikálně proměnily i poměry v Markrabství moravském. To připadlo po smrti markraběte Jošta českému králi Václavovi IV., který správu Moravy svěřil do rukou zemskému hejtmánovi Lackovi z Kravař.² Lacek se tak stal, nejvyšším reprezentantem moci na Moravě – jako zástupce krále (markraběte) předsedal zemskému sněmu i soudu a sloužil i jako odvolací instance od rozhodnutí podkomořího. Nepřímo se tedy jeho činnost dotýkala i nemnoha královských moravských měst, tedy i Olomouce.

Lacek z Kravař, který před jmenováním do úřadu moravského zemského hejmana působil jako nejvyšší purkrabí v Čechách, patřil mezi Husovy nejvýše postavené obdivovatele a stal se ochráncem jeho stoupenců i po svém návratu na Moravu. Současně však na Moravě reprezentoval markraběte a krále. Konflikt mezi katolickou Olomoucí a Husovými stoupenci podporovanými Lackem byl jen otázkou času. Ostatně postoj olomoucké městské rady a zejména biskupské kurie k podporovatelům Husovým (Viklefovým) byl znám nejpozději v roce 1413. Sám Hus ve své Postille ke čtení na druhou neděli adventní (Lukáš 21, 25-33) s politováním zmínil, že dva z jeho podporovatelů byli na Moravě pro svou víru krutě mučeni. Z týrán „kněze Martina“ obvinil mimo jiné i „oficiála“ tedy zástupce arcijáhna pověřeného výkonem soudní moci v olomoucké diecézi.³ Oficiálem v inkriminova-

- 1| Pro bližší informace o lucemburském působení na Moravě viz: Jaroslav Mezník, *Lucemburská Morava 1310 - 1423*, Praha 1999.
- 2| O Lackovi z Kravaře nejpodrobněji viz: Tomáš Baletka, *Páni z Kravař. Z Moravy až na konec světa*, Praha 2003.
- 3| *Mistra Jana Husí Sebrané spisy české*, (ed.) Karel J. Erben, sv. 2, Praha 1866, s. 9 – 10: „A to prorokoval jest Kristus, řka napřed učedníkem, Mt. 24, 4-5 a 24: Vizte, ať nižádný vás nesvede, nebť mnozí přijdu ve jméno mé, řkúce: Já jsem Kristus! a mnohé svedu. A potom die, že vstanu falešní prorokové, a dadie znamenie veliká a zázraky, tak aby uvedeni byli v blud, by mohlo býti, i vyvolení. A to se nyní velme plní, neb již Kristova pravda i Kristus málo v lidech svietí, ani již chtě, aby čtení a nekázali a Krista nejmenovali; a kohož chopie, an Kristovu pravdu upříemo vyznává, toho kinu, pohonie, vypovedajú, hrdlují i mučie i žalařují, i mrtvie. Jakož sú nyní v Moravě oficiál a jiní věrného člověka hladem umořili, a knězi Martinovi, kazateli, nohy uhnojili; a co se stalo loni v Praze i nenie se děje nad těmi, kteříž Kristovu pravdu vedu, jest známo mnohým lidem. A to vše pocházie od Antikristových poslovů, falešných kazatelů, jenž peniezě honiece na lidu k svému lakomství, pýše, rozkoši a smilství, dávají za peniezě hriechův odpuštění, praviece, že papež jest zemský bůh, jenž má moc dávatí komuž chce a když chce odpuštění hriechův: ale nepravie lidu, že Kristus die, Luč. 13, 3: Nebudete-li se hriechův káti, všichni zahynete! Neb již zatmili sú tak velme pravdu, Krista, že již kazatelé viece jmenují papeže než Krista, a viece velebie i držie ustavenie papežská, než zákon pána našeho Jezu Krista. A protož jest věrným jeho synóm dav v zemích; neb i v Čechách i u Moravě, v Mišni i v Englantě, i jinde jest veliké súženie, jakož sem toho svědom; neb mordují, mučie i kinu věrnú knězi, a do Říma nenie poč postáti, ano tu vrch vsie Antikristovy zlosti: pýchy, lakomství, smilstvie, pokrytstvie i svatokupectvie, tak že od Říma

né době byl Sulík ze Železné a Husův komentář tak svědčí o postoji biskupské kurie, která jednala již v roce 1413 rozhodně a velmi tvrdě.⁴

Nicméně konflikt mezi stoupenci Jana Husa a olomouckými katolíky vypukl otevřeně během léta roku 1415. Jan Hus byl v Kostnici odsouzen a upálen 6. července 1415. Názory na Husovu krutou smrt rychle rozdělily společnost v Čechách i na Moravě. Doutnající spor se měl napříště plně rozhořet. Bez významu, vedle náboženské a sociální, nebyla ani rovina etnická. Platilo to zejména o Olomouci, kde většina obyvatelstva hovořila německy. Etnikum patrně v husitské éře nehrálo absolutně klíčovou roli, ale ze zřetele jej pustit zcela nelze.

Husovi stoupenci v Čechách i na Moravě pociťovali Husovo upálení jako urážku celé země a mnozí protestovali. Představitelé koncilu v Kostnici tak nedlouho po Husově upálení obdrželi stížné listy.⁵ Svou pečeť ke stížnému listu přivěsil i moravský zemský hejtmán Lacek z Kravař. Není bez zajímavosti, že jedna protestní série listů byla pečetěna v září ve Šternberku na Moravě – tedy nedaleko od katolického města Olomouce. Koncil však na poměrně ostrý tón listu reagoval podobně. Všichni, kteří přivěsili ke stížnému listu své pečeti, byli předvoláni, jako podezřelí z podpory hereze, do Kostnice.⁶ Dnes je zjevné, že koncilní představitelé patrně podcenili dosah Husova učení v Čechách a na Moravě a počty jeho stoupců, fakt, jehož význam tehdy chápal asi jen málokdo. Pochopitelně na kostnické předvolání nikdo ze signatářů nereagoval a příkop mezi oběma stranami se prohluboval. Seznam signatářů (Husových zastánců) však nebyl znám jen kostnickým adresátům, patrně koloval českými zeměmi. Svědčí o tom i jeden z exemplářů, který pochází z prostředí kartuziánského kláštera v Dolanech u Olomouce.⁷ Není bez zajímavosti, že kartouzka *Domus Vallis Josaphat* – Údolí Hospodinova soudu, která byla založena na sklonku 14. Století, ležela v podstatě na cestě z Olomouce do nedalekého Šternberka, kde byl onen výše uvedený stížný list pečetěn.⁸ Její převor Štěpán z Dolan (Štěpán Šrám) byl znám svým odporem vůči Viklefishmu nejméně od

až do Cech svatokupectvie a lakomstvie se vyliilo. Neb prodávají a kupují arcibiskupstvie dráže než mnohá v Cechách panstvie, a odpustky dávají v nájmu, jakož který Antikristov posel móż utržití, aby mohl viece na lidu sprostném vylúdíti. A proto lidé schnu, jedni bojiece se pravdy proti tomu bludu vyznati; druzí nevědíe pro rozdělenie kněžské v kázani, čeho se mají držeti; třetí majíce veliké tesknosti, že tak jiní blúdie; a čtvrtí trpiece haněnie, kacěřovanie i mordovanie, a také pro veliké súženie pravdy božie.“

- 4] Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 238 – 239.
- 5] Nejnověji k souvislostem vzniku stížného listu viz: Petr Čornej - Ladislav Macek - Pavel Rous - Aleš Knápek - *Stížný list české a moravské šlechty proti upálení Jana Husa 1415-2015*, Okrouhlice 2015.
- 6] Srov.: František Šmahel, *Husitská revoluce*, sv. 2, Praha 1996, s. 282 – 290.
- 7] Státní vědecká knihovna v Olomouci, sign. M II 91, fol. 165v – 167r: *Protestatio nobilium regni Boemiae et Moraviae marchionatus concillio Constantiensi missa...*
- 8] Pro bližší informace viz: Jakub Vrána, *Kartuziánský klášter v Dolanech u Olomouce*, Olomouc 2007, s. 18 – 24.

roku 1408. Faru přímo v Dolanech navíc v roce 1415 získal i další Husův oponent Pavel z Prahy.⁹ Kartuziánský opis stížného listu a pečlivý soupis jeho signatářů je součástí kodexu, který obsahuje celou řadu protiviklefistických a protihusitských textů (například Stanislava ze Znojma). Zařazen je i seznam odsouzených Viklefových článků, a dekret kostnického koncilu proti těm, kteří podepsali stížný list, či statuta olomoucké kapituly.¹⁰ Kartouzka však byla v průběhu husitských válek obsazena husity, posléze vykoupena olomouckými a pro jistotu srovnána se zemí tak, aby se nemohla v budoucnu stát opěrným bodem proti Olomouci. Kartuziáni prchající před husity s sebou odnesli knihovnu a raději i ostatky převora Štěpána z Dolan (+ 1421).¹¹

Olomouc a její představitelé však záhy potom, kdy se do města donesla zpráva o Husově upálení, sami vzali události do svých rukou a nenechali nikoho na pochybách, kde ve sporu Husových stoupců a odpůrců město stojí. Již v červenci 1415 neváhali olomoučtí konšelé přistoupit k překvapivému kroku, který neměl v dosavadní soudní praxi města obdoby, a který byl v rozporu s reprezentací země, tedy zejména s moravským zemským hejtmanem Lackem z Kravař. V červenci proběhl před olomouckým městským soudem vskutku krátký proces. Stručnou, leč výstižnou zprávu o něm nalezneme v Památné knize olomoucké (*Liber civitatis*), která je známa též jako olomoucký kodex Václava z Jihlavy.¹² Václav byl v letech 1423 – 1442 městským písařem a jím sepsaný kodex obsahuje povětšinou roční zprávy úředního charakteru vztahující se k hospodaření města apod.¹³ Kromě těchto úředních záznamů obsahuje památná kniha i zprávy kronikářského charakteru, které dodávají jejímu obsahu širší historický záběr a vztahují se zejména k husitské době. Záznamy byly Václavem sice doplňovány zpětně až od r. 1430, nicméně mnohdy jsou doložitelné i z jiných zdrojů. Kniha obsahuje popis (mimo jiných) i přehled městských privilegií, soupis povinností purkmistra, konšelů, přísežných, městského písaře, i fojta. Je zde i velice zajímavá úvaha o nepoužitelnosti mučení za účelem získání důkazů. Samozřejmě jsou zde uvedeny zápisy obchodních záležitostí cechů, o prodeji domů, dědických záležitostech, dlužích, majetkových

9| Petr Elbel, Testament olomouckého probošta Pavla z Prahy (+ 1441). Obraz materiální a duchovní kultury preláta husitské doby, *Časopis Matice moravské*, 123 (2004), s. 6 -7.

10| Státní vědecká knihovna v Olomouci, sign. M II 91.

11| Jakub Vrána, *Kartuziánský klášter v Dolanech u Olomouce...*, s. 19.

12| ZAO - SOKA Olomouc, AMO, Knihy, sign. 1540.

13| Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds.), *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430 – 1492, 1528*, Olomouc 2004; Základní údaje viz: Bohdan Kaňák, *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy)*, dostupné z: www.archives.cz/zao/resources/olomouc/kodex_Vaclava_z_Jihlavy.pdf, [cit. 2015-09-05].

sporech. Je zde celkem 872 vlastních zápisů z nichž 358 zápisů je v latině, 505 v němčině a pouze devět je česky.¹⁴ Veliká disproporce mezi německými a českými zápisy může být doplňující informací k celkovému obrazu jazykového charakteru města i sociálně etnického rozvrstvení. Úvodní část knihy je ozdobena dvěma velkými iluminacemi s figurálními motivy, z nichž je zajímavá zejména ta, která zachycuje přísahu městské rady (viz obr.).¹⁵ Vyobrazené osoby lze identifikovat jako členy olomoucké městské rady z doby vzniku kodexu v roce 1430 spolu s písařem Václavem z Jihlavy. Na vyobrazení je zachyceno 11 členů městské rady – 4 konšelé včetně purkmistra, 7 přísedících, fojt a městský písař. Nad hlavami reprezentantů městské samosprávy je zobrazen sedící Kristus. Po stranách klečí dva andělé s nápisovými páskami v rukou. Text na páске anděla vpravo je zrcadlově obrácen, ale na obou páskách se jedná o tentýž text, deklarující heslo spravedlivého městského soudu: „*Iuste iudicate filii hominum*“.¹⁶ Jaké spravedlnosti se tedy dostalo odsouzeným v procesu z července 1415?



14| Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds.), *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430 – 1492, 1528...*, s. 197 a násl.

15| ZAO - SOKA Olomouc, AMO, Knihy, sign. 1540, fol. 2v.

16| Josef Krása, *České iluminované rukopisy 13. – 16. století*, Praha 1990, s. 396.

Kodex obsahuje zajímavou zprávu o dvou laicích, kteří byli zatčeni olomouckými měšťany pro veřejné kázání „vadných“ článků učení Jana Husa. Tito dva lidé byli zatčeni, obviněni, městským soudem, odsouzeni a upáleni. Záznam výslovně připomíná, že se tak stalo proti vůli moravského zemského hejtmána Lacka z Kravař.¹⁷ Nebyli předáni do rukou církevního soudu, město si v tomto případě zcela nečekaně přisvojilo právo soudit obviněné z kacířství. Dokonce se město ani neobrátilo do Vratislavi (jak činilo i v o dost banálnějších věcech), města, z něž Olomouc brala právo. Ve Vratislavi bývaly běžně potvrzovány některé olomoucké soudní výroky. Nicméně oba nešťastníci byli upáleni bez prodlení z bezprecedentního rozhodnutí městského soudu. Podobně jako neobvyklá rychlost procesu – muži byli patrně zatčeni, odsouzeni a upáleni během jednoho dne, je překvapivé i překročení hranic jurisdikce. Obvinění z hereze prostě nespadlo do kompetence olomouckého městského soudu, který nebyl kvalifikován, aby vydával jakékoliv rozsudky v teologických záležitostech.

Jednání olomouckých měšťanů však nezůstalo nepovšimnuto. Rektor pražského učení Briccius (Brikcí) z Budy odeslal protestní list moravskému zemskému hejtmánovi Lackovi z Kravař, v němž jednoho z upálených jmenoval. Jednalo se o jistého Jana, studenta pražské university. Jméno Janova druha neznáme. Brikcí popsal olomoucké měšťany a jejich soud jako „*verum immanissimos tyrannos*“.¹⁸ Brikcí celou záležitost popsal vskutku jako krátký proces, oba byli podle něj mučeni, odsouzeni a upáleni dokonce za „půl dne“.¹⁹ Rektorův dopis hejtmánovi Lackovi je pouhým protestem, nenavrhuje žádná opatření a je otázkou, jak reálný vliv ve skutečnosti zemský hejtmán na město měl. Teoreticky jistě mohl působit prostřednictvím podkomořího, či neformálně, vahou autority nejvyššího zemského úředníka – jeho ústy přece promlouval zeměpán. Lacek z Kravař však byl znám jako podporovatel Husova učení, pro olomoucké katolické měšťany se tak postupně stával nepřítelem. Náboženský konflikt tak (mimo jiné) zastínil dosavadní právní zvyklosti a jistoty a přinesl nezávislé jednání města. To však nemění nic na tom, že se Janovi a jeho druhovi patrně nedostalo spravedlivého procesu.

17| ZAO - SOKa Olomouc, AMO, Knihy, sign. 1540, fol. 5v: „*Et quia ipsius civitatis Olomucensis cives duos laycos, qui Johaniis Hus articulos erroneos predicabat, contra voluntatem domini Laczkonis, capitanei in Moravia, ... combuerre mandaverant.*“

18| František Palacký (ed.), *Documenta Magistri Ioannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia, annis 1403-1418 motas illustrantia*, Praga, 1869 (repr. Osnabrück, 1966), s. 561: „*...quam non sine magno dolore cordis nostric recepimus, quomodo bonae memoriae Joannes, olim universitatis nostrae studii, nuper per Olomucenses, non veluti cives deliberate judicantes, verum immanissimos tyrannos, nostrae in eo linguae patentes inimicos, in civitate eorum cum socio suo captus, in spacio quasi unius mediae diei naturalis tortus, judicatus et ignis voragini traductus et combustus...*“; Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 188 (Bohdan Kaňák).

19| Tamtéž.

Olomoučtí „tyrané“ však neměli jen odpůrce. Představitelé kostnického koncilu si povšimli rozhodnutí olomouckého městského soudu a ocenili jej. V listu, který koncil zaslal do Olomouce, jsou olomoučtí měšťané a radní označováni za „milované syny církve“ a jejich rozhodnutí potírat herezi je vysoce oceňováno.²⁰

Olomouc však byla po staletí sídelním městem biskupů a nejistota ve jmenování biskupa právě v oněch krizových letech přispěla k eskalaci konfliktu. Diecézi řídil, ovšem jen v roli administrátora, Václav Regulus (Králík) z Buřenic (1413-1416), titulární patriarcha antiochijský, který patřil k okruhu oblíbenců krále Václava IV. Sám král opatrně podporoval reformní hnutí, které se formovalo kolem Jana Husa do roku 1412, kdy musel svůj postoj v důsledku tlaku ze zahraničí změnit. Stejně se choval Václav z Buřenic, který otočil, až když mu bylo vyhrožováno (stejně jako pražskému arcibiskupovi) právními nástroji za mizivou ochranu vlastního kléru a tím podporu kacířství.²¹ Administrátor Václav, podobně jako celá řada jeho předchůdců a následovníků v biskupském úřadu, nesídlil v Olomouci, ale spíše na jiných majetcích, které náležely biskupství – zejména v Kroměříži, či Vyškově. Jeho vliv ve městě samotném tak byl minimální i z praktických důvodů, nejen pro jeho někdejší podporu Husova okruhu. V září roku 1413 však Václav z Buřenic konal synodu, jejíž statuta byla vyhlášena ve Vyškově.²² Obsahovala i zákaz působení cizích kleriků šířících kacířské názory na Moravě. Je sice otázkou, nakolik administrátor Václav vyžadoval jejich systematické dodržování, nicméně Husova adventní stížnost na pronásledování vlastních podporovatelů týraných oficiálem, kterou zařadil do Postilly (výše), mohla být reakcí na naplňování statut vyhlášených ve Vyškově...

Václav z Buřenic zemřel v roce 1416 a jeho smrtí se situace v diecézi ještě zkomplikovala. Byl zde kandidát, který vyhovoval koncilním představitelům v Kostnici – totiž litomyšlský biskup (později dokonce kardinál) Jan Železný. O vhodnosti tohoto ostrého kritika Husových stoupenců byli přesvědčeni i sídelní kanovníci olomoucké kapituly, kteří jej zvolili a obratem požádali o potvrzení volby do Kost-

20| Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 188 (Bohdan Kaňák); Berthold Bretholz, Die Übergabe Mährens an Herzog Albrecht V. von Österreich im Jahre 1423. Beiträge zur Geschichte der Husitenkriege in Mähren, *Archiv für österreichische Geschichte*, Wien 1893-1894, s. 310 - 311: „*Sacrosancta et generalis synodus Constantinensis dilectis ecclesiae filiis... magistro civium, consulibus... civitatis Olomucensis...*“

21| František Palacký (ed.), *Documenta Magistri Ioannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia, annis 1403-1418 motas illustrantia*, s. 623: „*...quia idem archiepiscopus in nullo defendend clerum, et alienavit bona, et sic similiter dicitur de domino Wenceslao patriarcha Antiochensi etc.*“

22| Pavel Krafl, Vyškovská synodální statuta (1413), *Právněhistorické studie*, 35 (2000), s. 67 - 83.

nice.²³ Nicméně král Václav IV. nesouhlasil s jejich volbou a využil kanovníků, kteří trvale nesídlili v Olomouci, ale pohybovali se spíše v jeho dvorském okruhu, k volbě svého kandidáta, jímž byl Aleš (*Also*) z Březí.²⁴ Tato volba proběhla jen dva týdny po olomoucké volbě Jana Železného a způsobila schizma na olomouckém biskupském stolci.²⁵ Sympatie olomouckých měšťanů i podpora koncilu patřily Janovi Železnému, nicméně králi se podařilo prosadit svou vůli a pod hrozbou násilí vynutil vstup do města pro svého kandidáta Aleše.²⁶ Král městu nařídil biskupa Aleše přijmout a odbojné rezidentní kanovníky případně pozatýkat. Olomoučtí jeho vůli splnili jen z části a otevřeli biskupovi Alešovi městské brány. Kanovníky nezatkli, naopak jim usnadnili jejich případný útěk a přijal do úschovy jejich a kapitulní cennosti.²⁷ Episkopát Aleše z Březí byl napříště poznamenán konstantními spory s podporovateli biskupa Jana, který se musel dočasně stáhnout, i s olomouckými měšťany. Na druhou stranu si Aleš mohl být jist podporou značné části moravské nobility, která také stála za stoupenci Jana Husa. Skutečný spor mezi Olomoucí a tamními sídelními kanovníky na jedné straně a biskupem Alešem z Březí na straně druhé vypukl hned v zimě roku 1416. Jistý kněz Jan vysluhoval v olomoucké katedrále pod obojí způsobilou. Stalo se tak v přítomnosti a bez odporu biskupa Aleše. Kněz a lidé, kteří pod obojí přijali, byli neprodleně zajati olomouckými měšťany, ale biskup je nařídil propustit. Tato událost byla následně sdělena koncilu v Kostnici nejspíše těmi z kanovníků, kteří podporovali biskupa Jana Železného.²⁸ Koncil sice podpořil Jana Železného na počátku roku 1417, ale efektivně mu k olomouckému biskupskému stolci pomoci nedokázal.²⁹ Olomoučtí sídelní kanovníci zvolili patrně pasivní rezistenci vůči biskupovi Alešovi. Po incidentu s husitským knězem odmítali vstoupit do katedrály, kterou patrně vnímali

23| Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 218 (Petr Elbel).

24| Eduard Maur, Příspěvek k biografii biskupa Aleše z Březí, *Táborský archiv. Sborník Státního okresního archivu v Táboře*, Tábor 1998, s. 11 - 35.

25| Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 218 - 219 (Petr Elbel)

26| Tamtéž.

27| Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds.), *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430 – 1492, 1528...*, s. 217.

28| Berthold Bretholz, Die Übergabe Mährens an Herzog Albrecht V. von Österreich im Jahre 1423. Beiträge zur Geschichte der Husitenkriege in Mähren, s. 315 -316: "...ita quod ex quadam presumcione in adventu domini proxime preterito quidam intraverunt in ecclesiam Olomucensem Husiste et ibidem sub utraque specie sacramentim a quodam presbytero nomine Iohanne presente dicto...electo Alssone...quam illi, quos communicavit, fuissent per cives Olomucenses catholicos detenti et dicto Alssoni presentati...fuerunt per dictum Alssonem absque aliqua punicione et pen libera dimissi..."

29| Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 219 (Petr Elbel).

jako znesvěcenou. Aleš jim však účast nařídil a pohrozil silou.³⁰ Jejich návrat si však patrně nevynutil. Kanovníci vnímali katedrálu jako postiženou interdiktem a odvolali se proti Alešovu nařízení ke kostnickému koncilu. Jako svědci jejich listu jsou uvedeni i někteří olomoučtí měšťané. Jak spor dopadl, není jisté. Dle Václava z Jihlavy byla katedrála snad dva roky pustá.³¹

Olomoucké schizma vyřešila až smrt krále Václava IV. v roce 1419. Václavův dědic Zikmund obratem udělil majetky olomouckého biskupství Janovi Železnému a biskup Aleš musel jít.³² Biskup Jan Železný byl napříště pevnou oporou katolictví a spojencem katolické Olomouce proti husitům. Jako takový byl vedle katolických královských moravských měst (včetně Olomouce) podporovatel krále Zikmunda a katolické církve – později si za své postoje vysloužil kardinálský klobouk. Král Zikmund mu dokonce svěřil správu svých některých měst včetně Olomouce.³³ Město samé nezůstalo pozadu a již v roce 1420 vypovědělo nepřátelství husitské Praze.³⁴ Účast městské hotovosti na válce proti husitům na Moravě byla z počátku úspěšná a skončila landfrýdem, který byl vyhlášen v Brně v listopadu roku 1421. Měl platit pro následujících pět let. Všichni moravští husité se měli zřici svého kacířství a měli tak učinit v určených městech v čele s Olomoucí.³⁵ Nicméně Zikmundovy katolické armády byly v Čechách poraženy a situace, která se zprvu zdála být pro katolickou stranu tak slibnou, se brzy změnila i na Moravě a následovala dlouhá a vyčerpávající válka.

Olomouc (ale do značné míry to platí i pro Moravu jako takovou) se ocitla v dosud nepoznané situaci. Z náboženských důvodů město jednalo stále více nezávisle, oproti dřívějším zvyklostem – ať již v případě uzurpace jurisdikce, či otevřeně podpoře biskupského kandidáta, který stál proti vlastníkovému městu – českému králi. Náboženský konflikt tak vyhloubil v historických českých zemích hluboké příkopy, které vedly mnohé pospolitosti včetně měst různými, často protichůdnými směry. Moravská královská města včetně Olomouce se tak na dlouhou dobu „odcizila“

30| Tamtéž, s. 220; Jan Sedlák, K činnosti Jana Železného, Studie a texty k náboženským dějinám českým, 3 (1919), s. 97-98.

31| Libuše Spáčilová – Vladimír Spáčil (eds.), *Památná kniha olomoucká (kodex Václava z Jihlavy) z let 1430 – 1492, 1528...*, s. 217.

32| Jindřich Schulz (ed.), *Dějiny Olomouce*, sv. 1, Olomouc 2009, s. 221 (Petr Elbel).

33| Tamtéž, s. 223.

34| *Archiv Český*, (ed.) František Palacký, sv. 4, Praha 1848, s. 380: „...my radda města Olomuckého i všechna obec...wystřiehámy se protiv vám.“

35| Josef Válka, *Husitství na Moravě. Náboženská snášlivost. Jan Amos Komenský*, Brno 2005, s. 33-34. Válka nazval tento landfrýd první „protireformací“.

vývoji mnohých královských měst českých. Na počátku však stál odpor vůči reformním snahám Jana Husa a jeho podporovatelů. Osud nešťastného pražského univerzitána Jana byl toho dokladem.

Tento text vznikl za pomoci Fondu pro podporu vědecké činnosti FF UP - projekt: Přetváření pokoncilního světa.

HUS JAKO SEBEREFLEXE MISTR JAN V ČESKÉM DRAMATU 1960–2010

VÁCLAVA KOFRÁNKOVÁ

HISTORICKÝ ÚSTAV AKADEMIE VĚD ČR

THE INSTITUTE OF HISTORY ACADEMY OF SCIENCES OF THE CZECH REPUBLIC

Hus as self-perception Master Jan in Czech drama 1960–2010

Abstract: Since the Middle Ages, the figure of Jan Hus has been subjected to numerous rehabilitations and the source of artistic inspiration. The dramatic tension between images of the “martyr to truth” and the heretic endured over the ages until the 19th and 20th centuries when he was used by the authors of Czech plays to present their ideologies or political standpoints. The rehabilitative potential of the dramas of Josef Kajetán Tyl and Alois Jirásek, together with several waves of historicism typical of the defensive nature of Czech culture in times of restricted freedom meant that various adaptations of classic dramas dominated the stage until the 1980s. New, original dramas whose authors attempted to reinterpret Hus and his cause and give it a place in world history began to appear in the 80s, at a time when Hussitism had been the subject of social debate for some time. The effort to demystify Czech history and reassess our schematic preconceptions about it dates to the 60s. It led amongst other things to more profound questions on the meaning of Hus’s self-sacrifice. Freedom of conscience towers over the fleetingness of intrigues, but also mercilessly reveals the frailty of the individual against the machinery of power. Oldřich Daněk appeals to the audience with a personal challenge – put yourself into Hus’s shoes, or into the shoes of others. You always have the choice, but be aware of the consequences. Pavel Kohout dances about in post-modern style in the behind-the-scenes politics, while treating “great history” with irony, and pushing Hus and his moral appeal off to the sidelines. Ladislav Smoljak also accentuates the fact that Hus’s case was merely one of the “*alia minora*” of the Council of Constance. His message is mainly that compromise does not have to mean shame and that this solution is better than destruction. So, although we find in the dramas of generational peers Oldřich Daňek, Pavel Kohout and Ladislav Smoljak three different approaches, there are similarities in the testimonies of a single generation.

Keywords: John Huss; Czech drama of the 20th century; historical consciousness

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: s. 176–185.

Začněme trochu odlehčeněji – připomínkou jedné scény z Cimrmanova *Českého nebe* (premiéra 28. října 2008). Poté, co se česká nebeská komise usnese, že Čechům doporučí za krále Tomáše Garrigue Masaryka, rozhodne svatý Václav, že národu tuto volbu sdělí zjevením. Ve chvíli, kdy si Jan Hus zálibně nasadí Václavovu odloženou svatozář se slovy: „A já bych se mohl zjevit národu se svatozáří,“ Václav mu ji vezme a pronese: „Mistře Jene, slušela by ti, zasloužil by sis ji,

ale všechno má svůj čas. Ty se zjevíš Čechům, jak jsou na tebe zvyklí.“ Na to Hus: „Jak?“ Václav: „V plamenech.“ Hus: „Ach jo...“¹

Ladislav Smoljak a Zdeněk Svěrák Husa v *Českém nebi* předvádějí jako věčně moralizujícího karatele prohrěšků proti mravopočestnosti, který do české nebeské komise rozhodně odmítne přijmout Boženu Němcovou pro její nemravný život a do nebe nepustí ani Hanku s Lindou, protože obelhali národ, ale je ochoten ustoupit v případě bigamisty Josefa Kajetána Tyla, když se dozví, že o něm napsal krásnou hru. Ostatně, i scénka s vypůjčenou svatozáří svědčí o lidských slabostech svatého muže. Smoljak se Svěrákem, jako vždy se znalostí věci a s půvabnou nadsázkou, na relativně malé ploše dokázali vyjádřit celý problém Husova dramatického podání. Jak jsme na Husa vlastně zvyklí?² A jak vykreslit osobnost, která v sobě nese silný morální apel, jímž nutně fascinuje, a přitom nesklouznout ke směšnému patosu nebo ploché popisnosti?

Podobných úskalí si byli vědomi čeští spisovatelé a dramatici již v 19. století. Mladý František Palacký se o Husovi jako o mučedníkovi pravdy zmínil ve své ódě *Moudrost* (1817) a zabýval se i myšlenkou, že o Janovi napíše tragédii.³ Autorem prvního velkého českého husovského dramatu se však nakonec nestal. Je jím Josef Kajetán Tyl, jenž svou hru napsal ve vypjatém roce 1848 za pobytu na sněmu v Kroměříži.⁴ Mistra Jana vybavil mravní stabilitou, ale též lidskými pochybnostmi. Dokonce do děje přidal postavu Husovy matky Markéty, aby mohl svého hrdinu

- 1] Jára da CIMRMAN, Ladislav SMOLJAK a Zdeněk SVĚRÁK, *České nebe: (Cimrmanův dramatický kšaft)*, Praha 2009, s. 62.
- 2] Z nepřeberného množství souhrnných prací a koncepčních úvah k pojetí Jana Husa a husitství uvádím jen několik klasických a novějších, s odkazy na další literaturu: Kamil KROFTA et al. *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915; Arnošt KRAUS, *Husitství v literatuře, zejména německé*, I–III, Praha 1917–1924; *Jan Hus und die Hussiten in europäischen Aspekten: Vorträge von František Šmahel, Ferdinand Seibt, Jiří Kořalka, Peter Heumos und Michael Müller gehalten anlässlich des Kolloquiums im Studienzentrum Karl-Marx-Haus Trier am 22. September 1986*, Trier 1987; Jan Blahoslav LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu*, Praha 1995; Jan GALANDAUER, *6. 7. 1915 – pomník Mistra Jana Husa: český symbol ze žuly a bronzu*, Praha 2008; Petr ČORNEJ, *Zrození husitského mýtu: problém optiky*, in: Týž, Světla a stíny husitství: (události, osobnosti, texty, tradice): výběr z úvah a studií, Praha 2011, s. 9–21; Petr ČORNEJ, *Pouňorová aktuálnost vzdálené husitské minulosti*, in: Týž, Světla a stíny husitství: (události, osobnosti, texty, tradice): výběr z úvah a studií, Praha 2011, s. 394–404; Robert NOVOTNÝ a kol. *Zrození mýtu: dva životy husitské epochy*, Praha 2011; ŠMAHEL, František. *Jan Hus: život a dílo*. Praha 2013, s. 221–232; Petr ČORNEJ a Václav LEDVINKA (eds.), *Praha Husova a husitská 1415–2015: publikace k výstavě: Clam-Gallasův palác, 25. září 2015 – 24. ledna 2016*, Praha 2015, zvl. s. 113–286; Pavel SOUKUP, *Jan Hus: život a smrt kazatele*, Praha 2015, s. 11–23.
- 3] Viz Věra BROŽOVÁ, *Jan Hus a husitství v česky psané obrozenecké literatuře*, in: Petr Čornej a Václav Ledvinka (eds.), *Praha Husova a husitská 1415–2015*, Praha 2015, s. 190.
- 4] Premiéra se odehrála v prosinci 1848 a provázela ji ohromný zájem publika, které citlivě reagovalo na dobovou aktuálnost národně a demokraticky pojatého tématu. Drama se od svého uvedení neustále potýkalo s cenzurními zákazy. Podrobněji Věra BROŽOVÁ, c. d., s. 189–190.

představit v lidštější poloze jako milujícího syna. Tyl stanovil základní galerii typů, s nimiž se pak diváci po celá desetiletí setkávali i v dalších zpracováních husovské látky (zrádný Páleč, nestálý Václav IV., hrdý obhájce českých práv Jan z Chlumu atd.), a zároveň ve své hře zvýraznil kromě vlastenectví i některé momenty, které jsou zásadní pro moderní pojetí Husa jako obhájce svobody svědomí.⁵ Tylův text měl v mnoha rovinách značný aktualizací potenciál. Režiséři a dramaturgové, včetně avantgardních tvůrců (například Jindřich Honzl), si proto dlouho vystačili s jeho úpravami a novějšími zpracováními husovské látky se spíše vyhýbali.

Není divu, jelikož zdaleka ne každý autor se s tématem dokázal vyrovnat tak jako Tyl. Na nesnadné dramatické ztvárnění českého kazatele upozorňoval již Jan Neruda, jenž si jako znalec historických pramenů a zkušený divadelní kritik byl nepochybně vědom hagiografických rysů, které v sobě Husova postava nese. Na druhé straně skrývá příběh neústupného kněze ohromný dramatický potenciál a zásadní konflikt, tolik potřebný pro výstavbu děje. Mravní náboj, národní a nadnárodní význam Husovy pře pak způsobily, že se téma stalo předmětem mnoha dalších divadelních zpracování, včetně známé husitské trilogie Aloise Jiráska, jenž svého *Jana Husa* napsal v roce 1911.⁶

Odolnost her Josefa Kajetána Tyla a Aloise Jiráska, ale i složitý politický vývoj českých zemí v 19. a první polovině 20. století, jenž s sebou nesl opakované vlny historismu, způsobily, že jevištní ztvárnění Husa dlouhá desetiletí (prakticky až do 80. let 20. století) ovládaly právě Tylovy a Jiráskovy reinterpretace.⁷ Po druhé světové válce pak Husův obraz v komunistické, ideově přizpůsobené podobě, petrifikovala zejména filmová trilogie režiséra Otakara Vávry (*Jan Hus*, 1953/54, *Jan Žižka*, 1955, *Proti všem*, 1956), která pokřiveně těžila z historismu Jiráskových předloh a v Husově případě především z románů Miloše Václava Kratochvíla, jenž byl jejím scenáristou.⁸

5] Josef Kajetán TYL, *Jan Hus*, Praha 1966, s. 77: „Neb býti člověkem a nesmět cítit, mluvit, jednat jako člověk, nesmět práva člověckého užívat; to jest za živa být zakletým...“

6] Jiráskova trilogie – *Jan Žižka*, 1903, *Jan Hus*, 1911, *Jan Roháč*, psáno 1913–1914 (na scéně Národního divadla uvedeno v roce 1918). Základní informace podávají *Dějiny české literatury. III, Literatura druhé poloviny devatenáctého století*. Praha 1961, 461–462.

7] K historismu v českém dramatu po okupaci v roce 1968 Libor VODIČKA, *Triumf skepse (dvojí způsob historismu v českém dramatu a činoherní dramaturgii po 21. srpnu 1968)*, in: Česká kultura a umění ve 20. století, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica, Moravia 5 – 2007, s.111–117. K témuž fenoménu v televizní tvorbě Václava KOFRÁNKOVÁ, *Soukromá dramata božích bojovníků? Husitská tematika v hrané televizní tvorbě*, in: Petr Kopal (ed.), *Film a dějiny IV. Normalizace*, Praha 2014, s. 191–204.

8] K trilogii Otakara Vávry podrobněji Petr ČORNEJ, *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny*, *Iluminace* 7, 1995, č. 3, s. 13–43 a č. 4, s. 43–75 (k Husovi zvl. č. 3, s. 40–43). TÝŽ, *Husitská trilogie a její dobový ohlas*, in: *Film a dějiny*, P. Kopal (ed.), Praha 2005, s. 84–98, 359–363.

Prolamovat zažitá schémata nebylo nikterak snadné, přesto se o to někteří tvůrci pokusili. Jedním z prvních, kdo se pustili do křížku s tradičním obrazem husitů a husitství, byl Oldřich Daněk. Ve filmu *Spanilá jízda* (1963), který podle vlastního scénáře sám režíroval, předvedl publiku náročné existenciální drama o smysluplnosti osobní msty. Velké dějiny, které jako mlýnské kameny drtí osudy jednotlivců, jsou mu jen pozadím pro obecně lidské otázky po hodnotě života v kontextu šíření velkých idejí.⁹ Husitské tematice se Daněk věnoval již před *Spanilou jízdou* (drama *Nad Orebem kalich*, 1953), ale teprve v 60. letech se postupně vymanil z tradiční interpretace této látky, a později vytvořil několik pozoruhodných děl,¹⁰ mezi jinými i „divadelní fugu“ *Vy jste Jan* (premiéra v září 1987 na Nové scéně Národního divadla v Praze, režie Václav Hudeček).¹¹

Již samotný název hry naznačuje, že autor hodlá diváka osobně zainteresovat do děje. Každý se může stát Husem a prožít jeho horečnatý sen. Ani zde, stejně jako v jiných případech, Daňkovi nešlo o přesný záznam historických událostí. Ačkoliv se v historii dobře vyznal, pracoval svou obvyklou metodou tak, že vytvořil směsici faktů a fikce, aby co nejpřesvědčivěji vyjádřil pochybnosti o jediném závazném výkladu dějin či obrazu jejich aktérů. Příběh se odehrává v noci před 6. červencem 1415 a postavy, které v něm vystupují, tzv. „stíny“, jsou součástí Husova snu. Zásadní přitom je, jak se vzájemně ovlivňují kazatelův osud a osudy ostatních „stínů“ – lidí, z nichž někteří jsou již mrtví.

Mezi účastníky Janova snu nechybí historické osobnosti – jeho přátelé, příznivci či univerzitní kolegové (Jeroným Pražský, Jakoubek ze Stříbra, Petr z Mladoňovic, Stanislav ze Znojma, Jindřich Lefl z Lažan, lapka Jan Zoul z Ostředka), další postavy přímo souvisejí s jeho přii (Václav IV., Zikmund, Žofie Bavorská, arcibiskup Zbyněk Zajíc z Házmburka, Štěpán Páleč), mezi stíny je i jeho inspirátor Viklef a přítomny jsou i různé smyšlené figurky, typické pro Daňkovu interpretaci velkých dějin (žalářník Bernard a jeho dcera Betka, zhýralý kněz Kojata a jeho milenka).

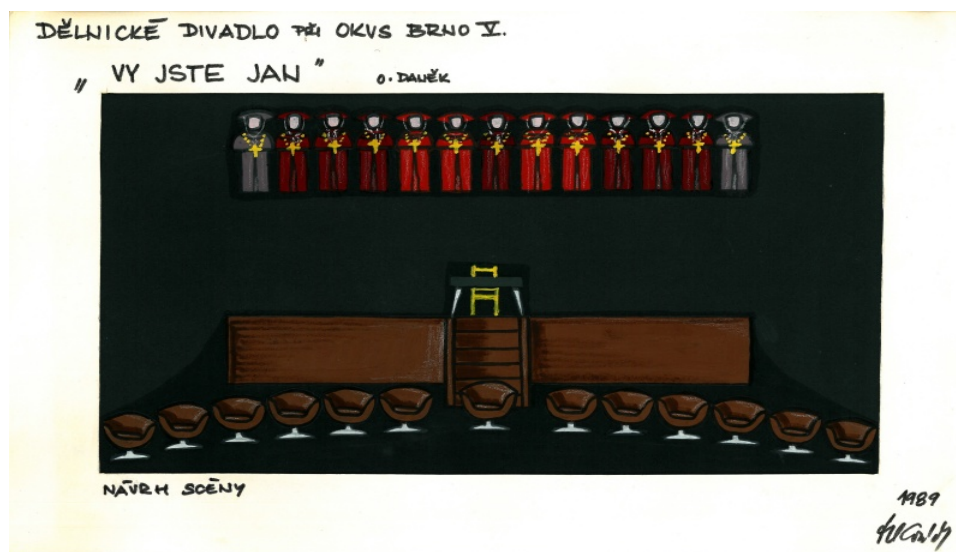
V jednotlivých pasážích hry spolu diskutují o Husovi, tu a tam se snaží vymyslet, jak ho dostat z vězení či jak ho přemluvit, aby odvolal, ale především se sami sebe ptají, proč zrovna oni jsou součástí Husova snu? Zneklidňující pocit náhle nabyté odpovědnosti za život druhého člověka se s blížícím koncem hry postupně prohlu-

9| Viz Petr ČORNEJ, *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny*, *Iluminace* 7, 1995, č. 4, s. 59–63; Václava KOFRÁNKOVÁ, *Spanilá jízda Oldřicha Daňka za novou tvář historického filmu*, in: Petr Kopal (ed.), *Film a dějiny*, Praha 2005, s. 99–106 a 363–366.

10| Scénář k televizní inscenaci *Kardinál Zabarella*, režie Jan Matějovský, 1968; drama *Zdaleka ne tak ošklivá, jak se původně zdálo*, uvedeno 1983 (tiskem Oldřich DANĚK, *Zdaleka ne tak ošklivá, jak se původně zdálo*, Praha 1984).

11| Text hry vydala Dilia. Ke hře podrobně Alena ŠTĚRBOVÁ, *Dramatická podobnost Oldřicha Daňka*, Olomouc 2004, s. 61–74.

buje a postavy přejdou od posuzování Husa k soudu nad sebou samými. Inscenaci umocňuje i autorem předepsaná podoba scény pojednaná jako jakýsi soudní tribunál, jehož „soudci“ zpočátku netuší, že jsou sami souzeni. Svými promluvami se všichni obracejí na diváky, kteří se tak stávají Husem, jenž může se svými „stíny“ komunikovat.



Oldřich Daněk, *Vy jste Jan* – Petr Hlaváč, návrh scény pro Dělňické divadlo v Brně.

Všem se přitom stále do hovoru vrací téma víry v poznanou pravdu, svobody svědomí, smysluplnosti nejvyšší oběti a mučednictví, ale i pochopení pro lidské slabosti a nesnadný úděl mocných. Autor používá svou oblíbenou metodu zobrazování rozdílných charakterů i názorů prostřednictvím dvojic, které spolu polemizují, nebo jsou spolu v určitém napětí (Václav – Zikmund, Václav – Žofie, Páleč – Jeroným, Jeroným – Jakoubek, Jeroným – Viklef atd.). Celým textem se prolíná napětí mezi rozumovým kalkulem, který zosobňují protřelý král Zikmund či spekulativní intelektuál Viklef a jeho ironické narážky na bystrost a rozhled ostatních, a srdcem, zastupovaným královnou Žofíí, Jindřichem Leflem z Lažan či Jeronýmem. Právě impulzivní Jeroným vysloví jeden z nejdůležitějších výroků o Husovi v celé hře: „*Všichni chceme být jako on, jenže nikdo z nás nechce být na jeho místě.*“ Několikrát v textu také zazní Zikmundova invektiva, že Češi stále jen uhýbají a nedotahují věci do konce. Není bez zajímavosti, že podobně přezíravě se Zikmund o Čechách vyjadřuje ve hře Pavla Kohouta *Ecce Constantia*. Nelze se přitom

ubránit pocitu, že tu více než Zikmund promlouvají životní zkušenosti obou autorů – generační deziluze a zjevné zklamání z chování jednotlivců i stavu věcí veřejných.

Daňkova hra končí sugestivní volbou. Žalářník přináší katovské kápě a kacířské čepice a vyzve každého, aby si podle vlastního uvážení vybral. Nakonec vedle sebe stojí králové a královna, arcibiskup, pragmatický Kojata, žalářník a Husův protivník Páleč v katovských kápích a proti nim všichni ostatní, kteří se přidali na stranu českého kazatele. Alespoň symbolicky tak dali najevo své sympatie k člověku a jeho mravním zásadám.

Daňkovo vrstevnaté drama bohužel trpí obvyklými neduhy jeho aktualizačních historických konverzaček. Autor v zájmu představení různorodých názorů redukuje hloubku prokreslení jednotlivých postav, takže divák na jevišti sleduje tradičně opilého slabocha Václava IV., jízlivě intrikánského Zikmunda, prvoplánově prospěchářského Páleče či rozervaného intelektuála Jeronýma. Nebýt mezititulků u jednotlivých částí hry (*O blahodárné nevědomosti, O škodlivosti písní, O tom, kdo jsme* atd.), diváci by nemuseli postřehnout, o čem se v další fázi mluví. Místy je jasné, že jde více o představení názorů a postojů, než o psychologickou hloubku charakterů. Samotný Hus a jeho lidský apel se přitom poněkud vytrácí, což nedokáže zachránit ani patetický závěr představení. Na diváka tento kaleidoskop klade mimořádné nároky a zůstává otázkou, nakolik se ho může skutečně dotknout.

O pohled pod povrch a za kulisy velkých dějin se snaží, i když zcela jinak než Daňek, též hra Pavla Kohouta *Ecce Constantia*, publikovaná v roce 1989. K divákům se dostala díky televiznímu zpracování v roce 1992. Režie se ujalo duo Luboš Pistorius – Jitka Pistoriusová, což přineslo dynamickou podívanou se zesílenými prvky televizní žurnalistiky (reportérské vstupy Ulricha Richentala, televizní noviny). Od počátku je jasné, že Pavlu Kohoutovi šlo především o prolomení zažitých představ o kostnickém koncilu a o významu Husovy kauzy v rámci složitého jednání.

Autor se inspiroval pestrou *Kronikou kostnického koncilu* Ulricha Richentala. Předvádí různorodé lidské typy, od vrcholných představitelů Říše a církve, po obchodníky, prostitutky a drobné kriminální živly. Hus je přítomen pouze prostřednictvím televizních zpráv o průběhu procesu a husovské téma místy zcela ustupuje přehlídce výrazných politiků a intelektuálů přítomných na koncilu. V Kohoutově zorném poli jsou především Francouzi Pierre d'Ailly a Jean Gerson. Snad i díky tomu je Husův proces představen v širších dějinných a mocenských souřadnicích. Tvůrce se někdy až násilně vyhýbá tradiční interpretaci českých dějin. Zajímají ho hlavně politické aktualizace na téma limitů moci a zákulisních intrik. Vytěsnění Husa na okraj zájmu odpovídalo autorskému záměru – ukázat, že koncil měl důležitější starosti než jen řešit poměry v Čechách.

Ke zdaru projektu přispělo nesmírné nasazení všech zúčastněných (z herců například Viktor Preiss, Jiří Adamíra, Petr Pelzer, Boris Rösner, Miroslav Donutil) a zřejmě i odborné poradenství Josefa Macka. Novináři nadšeně psali o přímém přenosu z 15. století.¹² Celkovému dojmu trochu uškodil fakt, že si Pavel Kohout chtěl za každou cenu zahrát velkého „reportéra“ Richentala, ale přesto se *Ecce Constantia* stala událostí televizní sezóny 1992–1993. Ojedinelý projekt, jenž získal značnou publicitu, prokázal, že ani po převratu není husitská tematika mrtvá. Zároveň naznačil, kudy by se mohla ubírat umělecká interpretace historické látky. Postmoderní koncil v přímém přenosu celkem příznačně končí zaručeně „přesnou“ zprávou o smrti českého mučedníka. O Husově hrdinství divákům vypráví malý český zlodějíček.



Pavel Kohout, *Ecce Constantia* – elegantní francouzští intelektuálové Pierre d'Ailly (Jiří Adamíra) a Jean Gerson (Viktor Preiss) diskutují s králem Zikmundem.

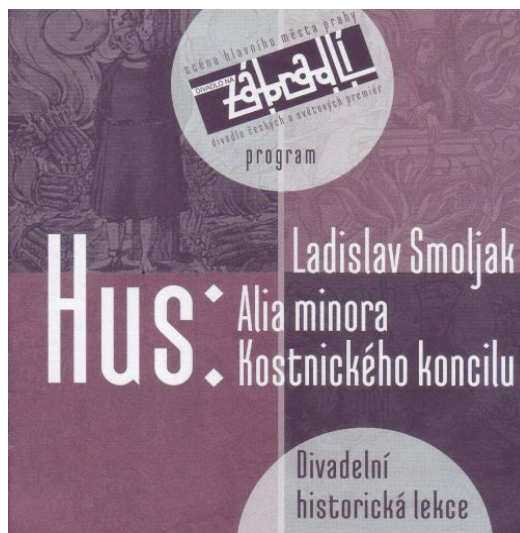
Do třetice o Husovi bez Husa. Tak bychom mohli nazvat další z řady autorských pohledů na osudy českého kazatele. Ladislav Smoljak se zhruba rok po uvedení

12| Ivan VÁGER, *Přímý přenos z 15. století*. (rubrika Co přinesla obrazovka), *Zemědělské noviny* 1992 (25. 5.); Jana JANKEOVÁ, *Jarmark století* v přímém přenosu. nad další hrou P. Kohouta, *Prostor*, 1992 (25. 5.); Jitka ČERNÍKOVÁ, *Exkluzivní rozhovor s Ulrichem Richentalem*, *Československá televize*, 1992 (18. 5.).

Českého nebe představil v naprosto vážné poloze ve hře *Hus: alia minora Kostnického koncilu*. *Divadelní historická lekce* (premiéra se odehrála 26. listopadu 2009 v Divadle Na Zábradlí). Jak napovídají oba podtituly, jeho záměrem bylo vysvětlit publiku, jaký byl skutečný význam Husovy kauzy v rámci koncilního jednání – patřila mezi „ostatní menší věci“.

Způsob, jakým Ladislav Smoljak svou hru režijně uchopil, však poněkud sráží dobře míněnou snahu přiblížit divákům politický kontext Husova případu. Tuhá kompozice ve stylu Cimrmana (úvodní diskuse a po přestávce hra) přebíjí i nesmírně pečlivé studium pramenů, o němž svědčí autorovy úzkostlivě přesné formulace, které však brzdí plynulost děje a některým hercům činí nemalé potíže. Nepřipraveným divákům navíc chvíli trvá, než si při úvodní přednášce s hostem – specialistou uvědomí, že nepůjde o Cimrmana, a než začnou brát hru vážně.

Režisér si na premiéru pozval Tomáše Halíka, na druhé představení Petra Čorneje, na třetí pak břevnovského převora Prokopa Siostrzoneka. Poučený vhléd odborníků i autorovo úvodní slovo, v němž blíže osvětlil své tvůrčí záměry (zejména snahu rehabilitovat krále Zikmunda a demytizovat „jiráskovské“ pojetí Husa) byly z hlediska informačního nepochybně přínosem, ale případný dramatický účinek vlastní hry zcela vymazaly. Vzhledem ke statickým dialogům, které měly spíše didaktický charakter, a s nimiž si dokázal lépe poradit jen Petr Čtvrtníček v roli Zikmunda Lucemburského, však zůstává otázkou, zda by se bez úvodní přednášky vůbec bylo na co dívat.



Ladislav Smoljak, *Hus: alia minora Kostnického koncilu*. *Divadelní historická lekce* – program.

Při vší úctě k nesmírně poctivé práci, kterou tvůrce odvedl při rešerších, na působivé drama to bohužel nestačí. Textu chybí potřebná dynamika a dramatu vyhrocený konflikt. Šest postav, které zastupují tři strany Husovy pře – českou šlechtu a jejich zpravodaje (Jan z Chlumu, Václav z Dubé, Petr z Mladoňovic), stranu římského krále (Zikmund, jeho „důvěrník“ Kašpar Šlik, kterého si zahrál sám autor) a Husovy protivníky (Petr Pálež) – hledá pod taktovkou římského vladaře v zákulisí koncilu kompromis. Snaží se dospět k dohodě, jež by zamezila Husovu dalšímu věznění a odsouzení. Jednotlivé postavy divákům předkládají své argumenty, ale dialogy jsou informačně příliš hutné a publikum tak nemá šanci polevit v pozornosti. Pokud vytrvá až do konce, dostane se mu naučení, že pouze jednání a přijatelný kompromis mají smysl. Dokud se jedná, je vždy ještě šance na smírné řešení. Fanatická neústupnost však nutně vede k národní katastrofě.

I ve hře Ladislava Smoljaka je Jan Hus pouhým předmětem debat ostatních. O něm samotném se dozvídáme jen tolik, že se odmítá podrobit koncilu. Ani Oldřich Daněk a Pavel Kohout ve svých reflexích Husovy osobnosti bohužel nedošli o mnoho hlouběji. Lze jen litovat, že se čeští dramatici obloukem vyhýbají skutečnému Husovi. Stále nedoceněna zůstává například jeho učitelská role a univerzitní působení.¹³ Jako by se obávali lidských rozměrů osobnosti, která nad námi morálně ční.¹⁴

Přesto je nutné ocenit snahu po demytizaci českých dějin a přehodnocení našich schematických představ o nich. Vedla k hlubším otázkám po smyslu Husova sebeobětování. Svoboda svědomí triumfuje jako zásadní hodnota nad pomíjivostí intrik, ale zároveň se nemilosrdně odhaluje křehkost jednotlivce před soukolím moci. Oldřich Daněk apeluje na diváky osobní výzvou – vžijte se do Husovy role, nebo do rolí ostatních. Vždy máte na výběr, ale buďte si vědomi následků. Pavel Kohout postmoderně tančí ve víru zákulisní politiky, přičemž „velké dějiny“ ironizuje, avšak Husa a jeho mravní apel téměř odsouvá na okraj dění. I Ladislav Smoljak akcentuje fakt, že Husův případ patřil mezi „alia minora“ kostnického koncilu. Jeho poselstvím je především sdělení, že kompromis nemusí být hanba a že takové řešení je lepší než destrukce.

13| Husovo kazatelské a univerzitní působení ve své knize nejnověji akcentoval Pavel SOUKUP, *Jan Hus: život a smrt kazatele*, Praha 2015.

14| O kazatelův lidštější obraz se nedávno pokusil režisér Jiří Svoboda v třídílném televizním filmu *Jan Hus* (Česká televize, 2015). Téma zpracoval podle scénáře Evy Kantůrkové. Husův portrét jako nesmělého intelektuála typu Václava Havla, který lne ke královně Žofii, bohužel těží více z historických klišé a současných aktualizací. Nemá ani velkou oporu v pramenech, které Husa líčí spíše jako strhujícího řečníka. Snaha podat Husa programově neheroicky se poněkud mívá účinkem a místy dokonce vyvolává nechtěný úsměv. Na vyrovnaný a dramaticky silný Husův portrét tak stále ještě čekáme. Srov. recenzi Petr ČORNEJ, *Hus ve třech dílech. Nad filmem české televize*, *Dějiny a současnost* 10, 2015, č. 6, s. 42-43.



Srovnání původních husovských dramát tří významných českých autorů druhé poloviny 20. století ukazuje, jak zásadní je Jan Hus pro náš vztah k vlastní historii a naši dějinnou reflexi. Nikoliv náhodou v roce 1967 na 4. sjezdu československých spisovatelů odkazoval filosof Karel Kosík na existenciální důležitost Husova lpění na poznané pravdě.¹⁵ Zajímavý fakt, že se ani v jedné z uvedených her český kazatel neobjeví na scéně, že tedy hraje roli referenčního rámce, k němuž se děj a ostatní postavy vztahují, jako by potvrzoval Nerudova slova o tom, že Husa nelze náležitě jevištně ztvárnit. Pravý důvod je však jiný. Pro české tvůrce druhé poloviny 20. století se Husova postava stala prostředkem vyjádření jejich komplikovaného vztahu k autoritám, k dějinám ideologicky interpretovaným stokrát jinak i k sobě samým. Byla podnětem k otázkám po smyslu velkých idejí, k diskusím o české „národní povaze“ či o tom, zda jsme již definitivně ztratili schopnost čelit bezpráví. Mnohem více, než tomu bylo v 19. století se aktualizované husovské téma dotýkalo problematiky české malosti, neochoty k činu a neschopnosti reálně či intelektuálně překročit horizont vymezený našimi hranicemi. V dramatech generačních vrstevníků Oldřicha Daňka (*1927), Pavla Kohouta (*1928) a Ladislava Smoljaka (*1931) se tak třikrát jinak, a přece podobně vyjevuje výpověď celé jedné generace.

15] Viz Karel KOSÍK, proslov, in: IV. sjezd Svazu československých spisovatelů (protokol), Praha 27.–29. června 1967, Praha 1968, s. 107–109. Srov. Jan Milíč LOCHMAN, *K chápání pravdy u Husa*, in: Jan Blahoslav LÁŠEK et al. (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu*, Praha 1995, s. 175–178.

ZNEUŽILI ODKAZ JANA VALERIÁNA JIRSÍKA. SONDA DO PROBLEMATIKY IDEOLOGICKÉHO ZNEUŽITÍ POSTAVY JANA VALERIÁNA JIRSÍKA V 50. LETECH 20. STOLETÍ

MARTIN WEIS

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

LEGACY OF JAN VALERIÁN JIRSÍK MISUSED. PROBE INTO THE ISSUE OF IDEOLOGICAL MISUSE OF THE FIGURE OF JAN VALERIÁN JIRSÍK IN THE 1950^S

Abstract: In this study, by probing into archival sources examine a chapter in the “second life of J. V. Jirsík”. This is a documentation of the misuse of his legacy by priests collaborating with the Communist regime, such as Josef Plojhar, minister of health in Communist governments between 1948 and 1968, or Josef Buchta, a state appointed vicar capitular of České Budějovice for the duration of Bishop Josef Hlouch’s internment. The study also recalls the so-called patriot movement of the clergy which appropriated the Bishop’s motto God – Church – Country, although of course they understood it in a completely different way from Bishop J. V. Jirsík.

Keywords: Church History; communist regim; Bishop J. V. Jirsík; saith God; Church and Fatherland
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2016, Vol. 87, No. 2: s. 186–198.

Úvodem

Tato studie¹ hodlá přiblížit metodou sondy do literatury a archivních pramenů zneužití duchovního odkazu vlasteneckého biskupa Jana Valeriána Jirsíka komunistickým režimem. Církve byly totiž za doby vlády komunismu vnímány jako ideologický nepřítel a proto existovaly snahy o jejich systematickou likvidaci. Jedním ze způsobů proticírkevního boje bylo i zneužití historických postav těchto církví komunistickou ideologií. Asi nejmarkantněji toto platí ve vztahu k postavě českého reformátora M. Jana Husa, či o postavách slovanských věrozvěstů svatých Cyrila a Metoděje.² V padesátých letech 20. století došlo i ke zneužití postavy vlasteneckého českobudějovického biskupa Jana Valeriána Jirsíka. Biskup Jan Valerián Jirsík

1) Studie vznikla s laskavou podporou Grantové agentury ČR jako dílčí výstup projektu číslo 15-09797S „Jan-Valerián Jirsík: život a teologické dílo“.

2) Tyto manipulace komunistické ideologie s historickými postavami české národní minulosti nejlépe dokumentuje monografie NEJEDLÝ, Zdeněk, *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha, 1953.

reprezentovaný heslem „Bůh – církev – vlast“ byl staven na roveň idolům tehdejší komunistické totality J. V. Stalinovi a K. Gottwaldovi, respektive byl ukazován jako jakýsi „vzor“ k následování cesty „budovatelů šťastných zítřků“. Ti, kteří tak učinili, pošpinili památku na tohoto výjimečného českobudějovického biskupa, jak bude poukázáno v následujícím textu. Studie tak přispěje k zmapování jedné z kapitol tzv. druhého života biskupa Jirsíka.

Literatura a pramenná základna

O problematice vztahu komunistické moci ke katolické církvi bylo sepsáno již velké množství odborných i popularizačních pojednání.³ Stejně tak i problematice postavy Jana Valeriána Jirsíka bylo již věnováno velké množství studií a knih. V současnosti se nejnověji věnuje této tématice český historik Rudolf Svoboda.⁴

Problematice tzv. druhého života Jana Valeriána Jirsíka a zneužití jeho postavy komunistickým režimem se nikdo doposud nevěnoval. Proto jsme odkázáni na prameny. Co se týče jihočeského regionu, státní archivy uchovávají velmi bohaté fondy dotýkající se vztahu komunistického režimu ke katolické církvi. Jedná se zejména o materiály vzniklé z činnosti tzv. církevních tajemníků. Tyto archivní materiály jsou deponovány v příslušných okresních archivech jako fondy okresních národních výborů - církevního referátu. Dále jsou závažné dokumenty ohledně ideologického zneužívání historických postav národní minulosti uchovávány u příslušných okresních archivů, které obsahují fondy vzniklé z činnosti okresních výborů KSČ. Na krajské úrovni jsou to archivní materiály vzniklé z činnosti nadřízené složky okresních církevních tajemníků, a to státního úředníka krajských národních výborů, u kterých se vžilo pojmenování krajský církevní tajemník. Tyto archivní materiály jsou též deponovány ve Státním oblastním archivu v Třeboni. Jedná se o fondy pod názvem Krajský národní výbor v Českých Budějovicích a Jihočeský krajský národní výbor v Českých Budějovicích. Další důležité materiály pojednávají o ideologickém boji proti křesťanství a zneužívání historických postav církví uchovává též fond Krajského výboru Komunistické strany Československa v Českých Budějovicích. Zde se jedná zejména o materiály tzv. ideologických komisí, či materiály stranických krajských konferencí - záznamy diskusních příspěvků a referátů.

3| Jmenujme kupříkladu monografie VAŠKO, Václav, *Neumlčená: Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce 1,2* Praha:, 1990 či od téhož autora VAŠKO, Václav, *Dům na skále 1, Církev zkoušená: 1945 – začátek 1950*, Kostelní Vydří, 2004. Nutno též kupříkladu upozornit i na pojednání BALÍK Stanislav – HANUŠ Jiří, *Katolická církev v Československu 1945-1989*, Brno, 2007.

4| Ten kupříkladu ve své studii SVOBODA Rudolf, *The Life And Theological Work of Jan Valerián Jirsík – Actual State of Research Issue*, *Notitiae historiae ecclesasticae* 1/2013, s. 15-19 přináší i základní přehled výsledků dosavadního bádání ohledně postavy Jana Valeriána Jirsíka.

Jako další materiály pro vznik této studie nám velmi dobře posloužily dobové tiskoviny. V první řadě se jednalo o Věstník katolického duchovenstva či časopis Duchovní pastýř, které přináší celou řadu politických projevů a autentických svědectví dokumentujících ideologické zneužití odkazu Jana Valeriána Jirsíka⁵. Nebyla pominuta ani sbírky politických promluv a kázání, tehdejšího ministra zdravotnictví P. Josefa Plojhara.⁶

Období „tříbení duchů“

Již záhy po převzetí moci komunistickou stranou v únoru 1948, se pokoušela státní moc ovládnout katolickou církev různými prostředky. Útok směřoval jak na hospodářskou základnu církví, tak na svobodný křesťanský tisk, či na církevní školství. Na projednání vyhocené situace mezi státem a katolickou církví byla svolána na dny 22 a 23 března 1949 do Dolního Smokovce ve Vysokých Tatrách schůze biskupské konference. Konference biskupů však nedořešila žádnou z projednávaných otázek, neboť v poradní místnosti bylo odhaleno odposlouchávací zařízení. Pražský arcibiskup Beran proto se souhlasem biskupů předčasně ukončil jednání biskupské konference. Tímto incidentem došlo ke konci jednání mezi státem a katolickou církví a usnadnilo tak některým představitelům KSČ přikročit k tzv. zostřeným krokům proti církvi. Tento zostřený kurs byl přijat 25. dubna na jednání ÚV KSČ. Byla ustanovena církevní komise ÚV KSČ s cílem získat kontrolu státu nad církvemi, eventuelně i vytvořit národní církev odtrženou od Říma. Tento cíl měl být uskutečněn řadou administrativních opatření: zákazem katolických spolků, zastavením katolického tisku včetně úředních věstníků, zavedením schvalovací povinnosti pro církevní akce mimo kostel, kontrolou církevních sbírek apod. Rozhodlo se též o zřízení církevních referátů krajských a okresních národních výborech. Diskuse mezi čelnými představiteli státu a komunistické strany - Zápotockým, Slánským a Gottwaldem dosvědčuje, že ne všichni představitelé státu byli v přijetí zostřeného postupu vůči katolické církvi jednotní a ne všichni byli přesvědčeni, že k nastalým krokům tzv. „dozrál čas“. Koncem dubna 1949 proběhla schůze tzv. „vlasteneckých“ kněží na podporu církevní politiky KSČ a bylo založeno hnutí pokrokových katolíků a zahájena kampaň ve veřejnosti na jeho podporu. Snahou bylo vzbudit zdání, že se jedná o spontánní akci věřících. Začátkem června 1949 se konal v Praze ustanovující sjezd tzv. Katolické akce. Státní moc pro organizování „pokrokových“ katolíků použila církevní organizace založené na popud Pia XI v roce

5] K problematice Věstníku katolického duchovenstva blíže srov. studii. WEIS Martin, *Katolická církev ve světle Věstníku katolického duchovenstva*. Studia theologica ST43 XIII:1 (jaro 2011), s. 80-98.

6] PLOJHAR, Josef. *Dva roky s lidem: statě a projevy z let 1948-49*. Praha, 1950 a PLOJHAR, Josef. *Křesťané a socialismus*, Praha, 1961.

1922. Původním záměrem bylo postavit do čela této organizace tzv. „vlastenecké“ kněze, ale jelikož hrozilo nebezpečí jejich suspenze, bylo tzv. církevní šestkou ÚV KSČ rozhodnuto zastáváním funkcí pověřit laiky. Bezprostřední reakcí biskupského sboru byl pastýřský list „Hlas biskupů a ordinářů věřícím v hodinu velké zkoušky.“ Bylo určeno všem duchovním, aby na neděli 19. června 1949 uvedený pastýřský list přečetli. Reakce státní moci na výše zmíněný pastýřský list byla okamžitá. V katedrále sv. Víta bylo kázání Berana narušeno provokatéry a do biskupských úřadů dosazení vládní zmocněnci. Zákonem č. 217 z 14. 10. 1949 byl zřízen Státní úřad pro věci církevní se sídlem v Praze, jehož posláním bylo „dbát o to, aby byl církevní a náboženský život byl v souladu s ústavou“.⁷

Je samozřejmé, že k výše uvedeným událostem se zaujímaly různé postoje. Tak kupříkladu postoje komunistickým režimem pronásledovaného českobudějovického biskupa Josefa Hloucha dobře dokumentuje kádrový posudek vypracovaný církevním tajemníkem v padesátých letech. V tomto posudku je označován diecézní biskup jako tvrdý a nebezpečný třídní nepřítel a zároveň je poukazováno na jeho nebezpečnost, neboť dovedl svým lidským přístupem získávat „široké masy obyvatelstva“:

„ThDr Josef Hlouch, nar. 26. 3. 1902 je římskokatolickým biskupem v Českých Budějovicích od 1. 10. 1947. Jeho postoj k lidově demokratickému zřízení jest nepřátelský. Svou nepřátelskou činnost vůči demokratickému státu projevoval zvláště agilně v roce 1949 promluvami a kázáními veřejně, ba i v soukromých hovorech. Ani dnes není lidově demokratickému zřízení nijak nakloněn, zůstává dále tvrdým třídním nepřítelem, ač některé věci, které jsou po něm žádány lidovou správou, vykoná a vyhoví v nich, a to neochotně a jen proto, aby tak získal další čas pro svou vyčkávací taktiku, než ze svého přesvědčení. Jest oddaný stoupenec Vatikánu. Jeho politická nebezpečnost tkví především v tom, že dovede dobře působit a získávat lid, jak venkovský, tak městský. Poukazujeme zde na fakt, kdy nastoupil v Budějovicích, tehdy častými návštěvami v továrnách a při různých církevních slavnostech, sportovních utkáních si získával vliv i v řadách dělnických.“⁸

Ani se nedivíme, že tedy v projevu Alexeje Čepičky předneseném již na schůzi 13. dubna 1949 doporučuje nezahájit boj s církví otevřeně, ale využít spolupráce vlasteneckých kněží, jako tomu bylo např. o pouti na Vavřínečku, kdy se sešlo

7) Srov. WEIS Martin, *Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976*, České Budějovice 2009, s. XXX. K problematice ideologického boje proti katolickému náboženství v řadách členů KSČ srov. studii WEIS, Martin, *Ty ještě věříš, soudruhu?* Studia theologica ST34 XI: 1 (jaro 2009), s. 60-69.

8) Státní oblastní archiv (Dále SOA) Třeboň, fond JČ KNV České Budějovice, karton č. 364, sign. 290,2, - Kádrový posudek vypracovaný krajským církevním tajemníkem v Českých Budějovicích dne 13. 2. 1951 pro potřeby Státního úřadu pro věci církevní v Praze

30 000 lidí a místo ohlášeného biskupa Josefa Hloucha mluvil ministr P. Josef Plojhar.⁹

V jakém duchu byl nejspíše nesen Plojharův projev na Vavřínečku, nám dobře dokumentuje jeho projev na schůzi Katolické akce v Praze dne 10. 6. 1949. Jedná o pohled ideologický a silně poplatný panujícímu komunistickému režimu. V tomto projevu, který byl otištěn pod názvem *Věrní odkazu Sušilovu a Jirsíkovu* hovořil ministr Plojhar nejdříve o skutečnosti, že dějiny každého národa a každého státu byly nejšťastnější, když docházelo k bratrskému soužití a spolupráci církve a státu. Spolupráci s komunistickým režimem obhajuje proto jako něco navýsost prospěšného jak státu, tak českému a slovenskému národu i katolické církvi. Rozhodně odmítá jménem všech „věrných katolických kněží“ pomluvy, že by snad zrazovali církve svatou a nějak záměrně pracovali pro její zánik: „*Dnes jsme se sešli, kněží a laikové z Čech a Slovenska, abychom jasně zdůraznili jako první bod našeho sněmování, že jsme a že zůstaneme věrnými syny a dcerami římskokatolické církve*“.¹⁰ Poté Josef Plojhar připomenul ve svém projevu zhoubnost kulturního boje v roce 1918 a dobu okupace, kdy katoličtí kněží dokázali, že zůstanou věrní národu, vlasti a církvi. Oproti nacistické totalitě a dobám prvé republiky vyzdvihl dobu současnou s novou ústavou 9. května, která dle slov řečníka jasně definovala náboženskou svobodu, a též připomenul, že celé komunistické zákonodárství nepřináší jen „*příkladné zákony sociální, ale také zákony vpravdě křesťanské a vpravdě katolické*“.¹¹ Uvedené tvrzení dokládal péčí státu o široké masy pracujících, novomanželskými bezúročnými půjčkami apod. Poté informoval posluchače o „*velkorysé reorganizaci katolické Charity*“, která měla dostat do svého užívání vyvlastněný majetek velkoburžoasie a šlechty. Je samozřejmé, že pan ministr neopomenul zdůraznit své zásluhy: „*Když jsem nastoupil úřad ministra zdravotnictví, byl to jeden z mých prvních programových úkolů, postarat se o to, aby řeholní sestry z našich nemocnic a léčebných ústavů měly také svou rekreaci, svůj odpočinek a své ozdravění. Jeden z největších a nejkrásnějších zámků, bývalý Windischgraetzův zámek ve Štětkni*“.¹² Poté líčil, jak řeholní sestry budou na uvedeném zámku spokojeně sportovat a oddychovat, aby načerpaly síl pro další záslužnou práci, které si cení

9| Srov. WEIS Martin, *Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976*, České Budějovice 2009, s. 46 nn. K problematice postavy katolického kněze a politika P. Josefa Plojgara srov. BALÍK Stanislav – HANUŠ Jiří, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007, s. 149-152 a monografii KAPLAN Karel – KOSATÍK Pavel, *Gottwaldovi muži*, Praha 2004. Též možno konzultovat informace na webu <http://www.totalita.cz>

10| PLOJHAR Josef, *Dva roky s lidem: statě a projevy z let 1948-49*. Praha, 1950, s. 90 – 96.

11| Tamtéž.

12| Tamtéž.

jak strana, tak i vláda: „*Mohu ujistit všechny, že nikdo nebude řeholním sestram bránit v jejich práci, naopak, národ a stát, vláda a všechen pracující lid si váží jejich práce*“.¹³ V závěru svého projevu ministr Plojhar zdůraznil, že heslem a životním programem všech vlasteneckých kněží bude „*krásné a památné, věčně pravdivé heslo velkého Sušila: Církev a vlast – ty v mojich milují sestersky se nadrech; každá půl a každá má moje srdce celé. A heslo budějovického biskupa vlastence J. V. Jirsíka: Bůh – Církev – vlast.*“¹⁴

V obdobném duchu se nesl i další příspěvek ministra Plojhara věnovaný katolickému duchovenstvu, nazvaný příznačně „*Z lidu – s lidem*“. V duchu výše zmíněného hesla biskupa Jirsíka Bůh – církev – vlast hovoří o skutečnosti, že většina katolických kněží v naší vlasti pochází z prostého lidu a že tento třídní původ také určuje jejich postoj, neboť „*žádný z nich nezapomíná na prostředí, z kterého vyrůstal, a proto také celý život většiny našich kněží byl a je pro lid. Lid, to byli vždy ti sociálně slabší, utiskovaní...*“¹⁵ Poté připomenul, že v době nacistické okupace většina kněžstva nezklamala a zůstala s lidem. Ale ani v „nynější době“ nesmí dle slov ministra Plojhara zůstat kněžstvo stranou a musí se podílet na výstavbě nové republiky. Dále zdůraznil, že přáním státu je, aby věci duchovních nebylo zneužíváno proti státu a k „podvrtné činnosti“. Péči státu o blaho katolické církve proto dochází ke zřízení Státního úřadu pro věci církevní v Praze, vydání zákona o hospodářském zabezpečení církví a též vydávání Věstníku katolického duchovenstva, aby byli všichni duchovní včas a pravdivě informováni. Připomenul, že jsou sice ještě někteří kněží, kteří „*nechápu úkoly, které mají plnit, což spočívá buď v špatné informovanosti, nebo v neporozumění*“.¹⁶ Jako lék navrhuje, abychom si s těmito kněžími upřímně a přátelsky pohovořili a vysvětlili všechny nejasnosti. V závěru svého příspěvku ale Josef Plojhar ujišťuje, že „*většina kněží jsou skuteční vlastenci, kněžími Kristovými, že půjdou s lidem, protože jejich úkolem je sloužit lidu a skrze*

13| Za necelý rok po tomto projevu ministra Plojhara došlo k brutální perzekuci řeholníků a řeholnic, kterým bylo nadále znemožněno pracovat na bývalých působištích. Ministr Plojhar neuvedl ve svém referátu, že již záhy po únorových událostech roku 1948, již v prosinci téhož roku, došlo k zestátnění církevních nemocnic - kupříkladu v Praze byla sestram boromejkám zestátněna nemocnice pod Petřínem, ze které se stala pobočka Státní fakultní nemocnice v Praze. Připomeňme, že sestry boromejky sice zatím stále působily na svých místech v nemocnici, ale již v srpnu 1952 byly z nemocnice vyhnány a většina sester byla převezena do textilních továren. Srov. WEIS Martin, *Přesvědčovací akce „svlékni hábit“ ve světle archivních materiálů*. Studia theologica ST37 XI:3 (podzim 2009), s. 63-76 a WEIS Martin, *Removal of Nuns from South Bohemian Hospitals by the Communist Regime and Its Impact on Pastoral Care of Patients*, Caritas et Veritas, 2/2015, s. 76-83.

14| Srov. PLOJHAR Josef, *Dva roky s lidem: statě a projevy z let 1948-49*. Praha, 1950, s. 90-96.

15| Tamtéž s. 97-99.

16| Tamtéž.

lid Bohu. Jsme přesvědčeni, že nebude kněží, kteří by tento svůj úkol nechtěli splnit a kteří v odcizování se lidu by zrazovali své poslání“.¹⁷

V dalším svém projevu, ve kterém reaguje na pokus o ilegální přechod uzavřených státních hranic, adresovaném též katolickému duchovenstvu, ty duchovní, kteří nechtějí žít v duchu špatně pochopeného a ideologicky znetvořeného Jirsíkova hesla Bůh – církev – vlast, označil ministr Plojhar za zrádce národa a dokonce Krista: „*Kněz zastřelený při přechodu hranic přišel o život ne při výkonu své služby, ale jako zrádce národa. Kněží si musí být vědomi toho, jaký mají míti poměr k lidové demokracii, k lidu a státu. Kněz, který opustí svůj lid, je zrádce, jak ukazuje evangelium o pastýři, který opustil své stádo, které nás učí, jak o této věci soudil Kristus. Kněz musí vytrvat, musí jít mezi lid, hlavně pracující. Někteří kněží se však odcizili lidu, povýšili se, vytvořili kastu a pak se divili, že ztratili kontakt“.¹⁸* Plojhar pak dále dodává, jak se katoličtí kněží mají právě učit z doby Jana Valeriána Jirsíka, doby probuzenecké, která nám má být vzorem, jak je třeba jít mezi lid a s lidem. V závěru svého příspěvku varuje před zneužíváním náboženství k protikomunistické činnosti a dodává, že žádný stát a žádný režim nebude trpět zneužívání náboženství proti státu: „*Ani v USA nemohou kněží hlásat komunismus a byli by postaveni před výbor pro vyšetřování neamerické činnosti. Kdo dělá protistátní politiku, musí počítat s tím, že ponese důsledky a bude trpět“.¹⁹*

„Ve šlépějích Jirsíka“, aneb počátky mírového hnutí katolického duchovenstva

Jak již bylo výše konstatováno, státní moc se kromě administrativních a mocenských zákroků, vytvořila i organizaci členů duchovenského stavu nazvanou jako Mírové hnutí katolického duchovenstva, do jejíhož čela, takzvaného celostátního výboru, byl postaven Josef Plojhar. Po svém založení bylo toto hnutí státem stavěno jako protiváha biskupů a v tajných plánech se mělo stát i jakousi základnou odštěpného hnutí katolické církve od Říma k pravoslaví.

Počátky této organizace byly položeny na Velehradě a jeho organizátoři se dovolávali idejí svatých Cyrila Metoděje. Pro dokumentaci uvádíme ukázkou z dvou politických projevů k shromážděným věřícím. Zdeněk Fierlinger ve svém projevu zdůraznil počátek cesty k šťastné budoucnosti českého národa pod patronátem Cyrila a Metoděje: „*Dnes z posvátného Velehradu, z jeho krásné slovanské a křesťanské tradice, z tohoto posvátného místa, drahého každému vlasteneckému Čechu a Slovákovi, vybudujeme most k lepšímu poznání našich velkých budo-*

17| Tamtéž.

18| Srov. PLOJHAR Josef, *Dva roky s lidem: statě a projevy z let 1948-49*. Praha, 1950, s. 85-90.

19| Tamtéž.

vatelských úkolů, most ukazující nám cestu k lepšímu zítřku.“²⁰ Ministr Josef Plojhar připomenul ve svém příspěvku, že tak jako měli svatí Cyril a Metoděj se svou misí k Slovanům problémy s nepřátelskou hierarchií, tak i vlastenečtí kněží, kteří usilují o dobro národa a státu jsou pronásledováni a vystaveny četným útokům ze strany katolické hierarchie: „*Nebylo to jen pohanství, které sv. Cyril a Metoděj vymítali z českých duší, ale byl to i boj proti nebezpečnému nepříteli, který se postavil proti nim a proti Slovanům. Byl to nepřítel, který pracoval s křížem, aby jiní mohli mečem a ohněm získati lid nejen pro království Boží, ale pro cíle světské proto, co bychom dnes nazvali imperialismem (...) Dnes stejným způsobem jako svatí věrozvěstové jsou mnozí vlastenečtí kněží v našem národě osočováni a podezříváni od církevní hierarchie. Žádná veliká myšlenka neobejde se bez obětí (...) Jdeme za svým cílem nedbajíce jako sv. Cyril a Metoděj těch, kteří z reakčnosti a politických důvodů se dívají nevráživě na spolupráci kněží s lidem*“. Celý svůj projev zakončil ministr Plojhar kategorickým tvrzením, že „spolupráce křesťanství se socialismem je nejen možná, ale i prospěšná“.²¹ Je jasné, že státní moc usilovala o hojnou účast věřících a katolických duchovních na této akci na Velehradě, a za pomoci bezpečnostního aparátu usilovala o to, aby celá velehradská akce proběhla hladce bez narušení představiteli katolické hierarchie.²²

Organizace, či spíše hnutí, bylo založeno a vbrzku se ukázala potřeba nějak toto hnutí organizovat a svázat do pevných struktur. Bylo proto vytvořeno ústředí

- 20] Srov. WEIS Martin, *Ideologické zneužití odkazu svatých Cyrila a Metoděje komunistickým režimem v padesátých letech 20. století ve světle archivních materiálů jihočeského regionu na příkladu „akce Velehrad“* in KONEČNÝ Anton (ed.), *Cyrlometodská tradícia v cirkevnej, kultúrnej a spoločenskej oblasti*, Košice:, 2013, s. 73–80.
- 21] Srov. WEIS, Martin, *Křesťanství a církve v ideologii Komunistické strany Československa ve světle archivních materiálů jihočeského regionu*, in: *Církev a společnost: Karlovi Skalickému k 80. narozeninám*, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích – teologická fakulta, 2014, s. 229-240 a WEIS Martin, *Ideologické zneužití odkazu svatých Cyrila a Metoděje komunistickým režimem v padesátých letech 20. století ve světle archivních materiálů jihočeského regionu na příkladu „akce Velehrad“* in KONEČNÝ Anton (ed.), *Cyrlometodská tradícia v cirkevnej, kultúrnej a spoločenskej oblasti*, Košice:, 2013, s. 73–80.
- 22] Tak kupříkladu v přípisu z velitelství státní bezpečnosti, ve kterém jsou církevní tajemníci informováni o skutečnosti zákazu účasti duchovních na velehradské pouti představiteli katolické hierarchie se uvádí doslova následující: „*Dne 3. července 1950 se koná tradiční pouť na Velehradě, na kterou navazuje mírová konference kněží ve dnech 4 - 6 července. Církevní hierarchie vydala tajný zákaz účasti na této pouti, jak pro duchovní tak pro věřící (...) Reakční duchovní se budou snažit tento zákaz tlumočit na tajných schůzkách nebo budou sami obcházet fary, jak již bylo v několika případech zjištěno. Je rovněž možné vyrozumění kurýrem nebo soukromým dopisem. Žádám, abyste věnovali všem vikářům a reakčním duchovním zvýšenou pozornost, zejména pokud jde o způsob, jakým se budou snažit v těchto dnech vyrozumět věřící a zradit je od návštěvy Velehradu. Zašlete seznam farářů, kteří přislíbili účast na pouti a mírové konferenci a rovněž na tyto soustředěte zájem, neboť právě na ně bude činěn nátlak, aby se pouti nezúčastnili. Své úsilí zaměřte na odkrytí iniciátorů. Všechny sebemenší poznatky okamžitě hlase...*“ Státní okresní archiv (dále SOKA) Tábor, fond ONV Soběslav, karton 22, inv.č.206, sig. 370, složka 1950, originál přípisu z okresního velitelství Státní bezpečnosti v Táboře ze dne 24. 6. 1950.

hnutí pod názvem Celostátní mírový výbor katolického duchovenstva, do jehož čela byl zvolen ministr Josef Plojhar. Po buku mu stanuli zástupci ze všech diecézí katolické církve Československa. Poté následovalo budování struktur na krajské (diecézní) a místní úrovni. Byly proto vytvořeny diecézní / krajské mírové výbory, do nichž byli zvoleni tzv. „osvědčení pracovníci v duchovní správě“ – rozuměj státu a režimu poplatní duchovní. Ti dostali za úkol pořádat na okresní /vikariátní úrovni besedy duchovenstva s mírovou tematikou. Od těchto místních „buněk“ pak jako-by oficiálně vzešla iniciativa uspořádat celostátní setkání katolických duchovních, aby se „manifestovalo celé naší veřejnosti a celému světu, že český katolický kněz je opravdovým bojovníkem za světový mír“. Celostátní mírový výbor katolického duchovenstva se rád této iniciativy ujal a na svém zasedání 23. srpna 1951 rozhodl, že se v předvečer svátku svatého Václava dne 27. září bude konat v Praze celostátní mírový sjezd katolického duchovenstva.²³ Sjezd byl za vydatné pomoci státní správy dobře zorganizován, delegáty sjezdu přivážely do Prahy dva slavnostně ozdobené vlaky, vítané na nádražích hudbou a kyticemi rudých květů předávaných pionýry. V Praze na nádraží uvítal delegáty sám ministr Plojhar doprovázený primátorem Prahy Vackem. V den sjezdu se kněží sešli ráno v chrámu sv. Ignáce na mši svaté a poté se přesunuli do sálu Lucerny, která byla slavnostně ozdobena: „V průčelí sálu stála tribuna, v jejímž pozadí se od blankytného pozadí odrážel svítící mohutný kříž, státní vlajka československá a sovětská u jejichž cípů stály sochy prezidenta Klementa Gottwalda a generalissima J. V. Stalina. Stěny sálu vyzdobeny nápisy: J. V. Jirsík: Bůh, církev, vlast a J. V. Stalin: Mír bude zachován a upevněn, vezme-li lid věc zachování míru do svých rukou a bude-li ho hájit do konce“.²⁴

Během sjezdu zaznělo velké množství zdravic a projevů jak představitelů státu a tzv. veřejného života, tak také představitelů vlasteneckého katolického duchovenstva. V souvislosti se zneužitím odkazu biskupa Jana Valeriána Jirsíka je nutno poukázat na hlavní referát předsedy sjezdu P. Josefa Plojhara na téma „Poslání katolického kněze v dnešní době“. V tomto svém projevu Plojhar hovořil o rozdělení světa na dva tábory – tábor válečných štváčů a imperialistů a tábor obhájců míru. Mezi nepřátele míru podle něj patřil i Vatikán se svou politikou a proto zdůraznil nutnost rozhodnout se, na čí stranu se postavíme: „Zde je nutno jasně rozlišovat mezi nejvyšší autoritou katolické církve jako neomylnou autoritou ve věcech víry a mravů a mezi činností Vatikánu jako politického činitele a světské moci. Jsme a zůstáváme katolickými kněžími, pro něž samozřejmě je nejvyšší autorita církevní ve všech otázkách náboženství. Úplně se však rozcházíme s dnešní vatikánskou politikou, která plně přísluhuje světu kapitalismu a imperialismu, souhlasí s ním

23| BENEŠ Josef, *celostátní mírový sjezd katolického duchovenstva v Praze*, Duchovní pastýř 11-12/1951, s. 2.

24| Tamtéž, s. 3.

a podporuje křížácké tažení proti Sovětskému svazu a lidovým demokraciím“. Poté ale ministr Plojhar zdůraznil, že řady našich poctivých katolických duchovních, podle hesla biskupa vlastence Jirsíka „Boha, církev a vlast“ milujících kněží stále rostou a mohutní. Připomenul dále úspěch setkání kněží na Velehradě v roce 1950 a konstatoval že „se nepodařilo ani domácím, ani zahraničním, ani světovým, ani církevním reakcím zmobilizovat katolické duchovenstvo a náš věřící lid proti lidově demokratické republice a jejímu pracujícím lidu“.²⁵

Všechny projevy v plném znění jsou dostupné ve sborníku, který byl vydán tiskem již v roce 1951. Ve sborníku je otištěn jak dopis presidenta republiky celostátnímu mírovému sjezdu katolického duchovenstva, tak projevy náměstka předsedy vlády Zdeňka Fierlingera, ministra Josefa Plojhara, biskupa Jozefa Čárského, předsedkyně Čs. výboru obránců míru posl. A. Hodinové-Spurné, či projevy zahraničních delegátů, dále projevy duchovních, kteří vystoupili v diskusi a sjezdová usnesení.²⁶ Z konání mírového sjezdu v Praze byl vytvořen a promítán i silně ideologicky laděný filmový dokument pod názvem *Katolický kněz v boji za mír*.

Po ovládnutí katolické církve mocenskými prostředky cca na přelomu let 1952/53 se začala projevovala uvnitř mírového hnutí katolického duchovenstva určitá stagnace. Její funkcionáři sice byli dosazeni do vedoucích míst diecézí jako kapitulní vikáři či kanovníci, ale širokou základnu režimu loajálních duchovních se nepodařilo vybudovat. V roce 1956 dokonce se objevovaly řidké snahy změnit mírové hnutí na organizaci hájící zájmy církve proti státu. Jeho činnost byla ale již od roku 1956 více méně formální a spočívala v občasných prohlášeních k politickým výročím či mezinárodním událostem.²⁷

Nepohodlný biskup a jeho nahrazení kapitulním vikářem - „druhým Jirsíkem“

Vraťme se ale v naší studii opět do roku 1949 a k postavě již zmíněného českobudějovického biskupa Josefa Hloucha. Ten události roku 1949 nesl velmi těžce a jak ve své studii uvádí historička z Ústavu pro studium totalitních režimů Petra Gabrielová, rok 1949 - cca od května - se vznikem státní „Katolické akce“, zastavením tisku úředních věstníků diecéze a jejich nahrazením tiskovinou vydávanou Státním úřadem pro věci církevní v Praze byl zlomovým v postoji biskupa Hloucha vůči státnímu režimu. Až doposud podle klasifikace představitelů státu patřil totiž Hlouch k takzvanému umírněnému křídlu československého

25| BENEŠ Josef, *celostátní mírový sjezd katolického duchovenstva v Praze*, Duchovní pastýř 11-12/1951, s. 7.

26| Srov. TOUŠKA Josef (ed.), *Katolický kněz v boji za mír*, Praha 1951.

27| Srov. WEIS Martin, *Trojanisches Pferd in der Kirche. Das Streben des kommunistischen regimes in der Tschechoslowakei nach der Zerrüttung der Katholischen Kirche.*, Falco editore, Roma, Dike kai nomos. Quaderni di cultura giuridico-politica, n.6/2014, s. 71-79.

episkopátu spolu s Štěpánem Trochtou, Jozefem Čárským a Ambrožem Lazíkem. Dikce dopisu ministrovi Čepičkovi, ve kterém doslova uvádí že „*omezen takto na své osobní svobodě a svobodném výkonu svého úřadu, nejsme svobodným občanem*“ zřetelně dokumentuje radikální změnu postoje biskupa Hloucha ke státnímu režimu.²⁸ Kdy začali představitelé státní moci pomýšlet na úplné odstranění biskupa Josefa Hloucha z diecéze a nahrazení povolným duchovním? Určitou odpověď nám dává dochovaný „přísně tajný“ přípis českobudějovického krajského církevního tajemníka ze srpna 1951, ve kterém se jako fakt uvádí skutečnost, že v dohledné době bude biskup z diecéze odstraněn.²⁹ K odstranění biskupa Josefa Hloucha došlo koncem března 1952 a to podle dopředu naplánovaného postupu nazvaného jako akce „H“.³⁰ Uvedený archivní materiál nám dokazuje, že státní aparát chtěl „navenek“ vzbudit zdání legálnosti a to i co se týče oblasti církevního práva. Proto na základě právnícké expertizy příslušných kánonů CIC 1917 došel k závěru, že biskup musí být na základě trestního nálezu odstraněn mimo diecézi a v diecézi mu bude zakázán pobyt. Pak už jen záleželo na patřičných opatřeních internace, aby biskup s diecézí nemohl být ani v písemném styku. Tak nastalo období sedisvakance a mohlo dojít k „svobodné“ volbě kapitulního vikáře. Státní aparát byl evidentně poučen případem z roku 1950 a to v záležitosti dosazeného kapitulního vikáře Jána Decheta do banskobystrické diecéze.³¹

Podle do detailu připraveného scénáře bylo přesně postupováno, biskup Josef Hlouch byl z diecéze odstraněn a do funkce kapitulního vikáře byl zvolen, respektive „dosazen“ státním aparátem, dosavadní generální vikář Josef Buchta. Biskupský stolec na dlouhá léta osiřel. Ani „nejreakčnější“ duchovní nevystoupili s organizováním nějakých hromadných protestů, jak se obávala státní moc a tvrdým postupem vůči Hlouchovi byli zaraženi. Takzvaní vlastenečtí duchovní tuto změnu přivítali, neb jak se domnívali, nastal, jejich čas.³² Na prvním místě mezi

- 28| Srov. GABRIELOVÁ, Petra, *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti*, in: Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012, Praha, s. 171-190.
- 29| V dokumentu se doslova uvádí: „*Biskup bude z diecéze odstraněn, je nutno zjistiti, kteří duchovní na něm nejvíce lpí a zabránit jakémukoliv narušení po této stránce. K odstranění dojde po skončení žni, pravděpodobně v říjnu*“. SOkA Jindřichův Hradec, fond ONV Třeboň, karton č. 467, inv.č. 776, sig.290.3, přípis krajského církevního tajemníka z 2. 8. 1951, strojopis, parafovaný.
- 30| SOA Třeboň, fond KNV České Budějovice, karton č. 364, sign. 290,2 , plán akčního postupu, strojopis, originál.
- 31| Srov. CIC 1917, hlava VII, De sede impedita aut vacante ac de Vicario Capitulari, can. 429 a následující.
- 32| Srov. WEIS Martin, *Josef Hlouch – pastýř, který se modlil a trpěl: Nástin obrazu velikána duchovního a náboženského života jihočeského regionu*. In: Kolektiv autorů, *Josef Hlouch, devátý biskup českobudějovický v obrazech a dokumentech*, České Budějovice 2012, s. 6-9; WEIS, Martin, *Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupu Hlouchovi*, in: *Revue církevního práva* 56, roč. XIX., č.3/2013, s. 33-46 a WEIS Martin, *Biskup Josef Hlouch známý i neznámý*. *Studia theologica* 15, č. 3, 2013, s. 150-167.

vlasteneckými duchovními z řad kněží českobudějovické diecéze musíme jmenovat P. Josefa Buchtu, který ve středu 2. dubna 1952 složil po svém zvolení kapitulním vikářem do rukou probošta kapituly Msgr. Bočka slavnostní slib věrnosti diecézi. Ve čtvrtek 3. dubna 1952 se v prostorách biskupství konalo slavnostní shromáždění vybraných kněží z řad duchovenstva českobudějovické diecéze za přítomnosti představitelů státu. Po úvodním slovu kapitulního probošta Bočka promluvil odborový přednosta Státního úřadu pro věci církevní v Praze Jan Dolek a nato následoval projev kapitulního vikáře Josefa Buchty, který v závěru zdůraznil, že *„Musíme pochopit svou dobu a milovat svou vlast. Jestliže jsme vyšli z našeho lidu, pak jako kněží vytrváme i po boku našeho lidu a bude pro nás samozřejmým důsledkem, že zůstaneme po jeho boku i v boji za udržení světového míru. Vždyť kněz, který miluje svůj lid, který se s ním raduje, je s ním všude, i v každodenním životě, je jeho opravdovým apoštolem. Povstaňme proto všichni k práci pro svou vlast! A ve všech námáhách, bez nichž není díla, budiž naší silou radost z Hospodina, radostná a věrná, nadšená víra v Jeho pomoc. Vykřesejme z minulosti heslo nezapomenutelného českobudějovického biskupa Jana Valeriána Jirsíka: Bůh – Církev – vlast a ve dme se jím v českobudějovické diecézi, jejíž věřící lid nás očekává v modlitbách i v práci za blaho našeho státu“*.³³

nově zvolený kapitulní vikář ale nezůstal jen u slov, ale na zakončení své slavnostní instalace do funkce se odebral k hrobu biskupa Jirsíka: *„Po projevech odebral se vsdp. kapitulní vikář ke hrobu vzácného buditele lidu biskupa J. V. Jirsíka, kde na staroměstském hřbitově položil věnec k živé paměti a úctě tohoto velkého syna naší vlasti.“*³⁴

Působení kapitulního vikáře Josefa Buchty bylo v českobudějovické diecézi velice krátké. Vbrzku se i on znelíbil státní moci a byl zatčen. Zda opravdu upřímně mínil svá slova o J. V. Jirsíkovi jako svém vzoru, nelze nikterak doložit ani vyvrátit. Jelikož není cílem této studie skandalizovat kněžský stav, opomineme „obvyklá“ hodnocení tohoto duchovního v současné literatuře. Ta většinou totiž vychází z nekritického přejímání kádrových materiálů a posudků, které na tohoto duchovního vytvořila státní správa pod taktovkou státní bezpečnosti. Je samozřejmé, že negativní vlastnosti u tohoto duchovního byly záměrně v posudcích zveličovány a zdůrazňovány, neboť měly tvořit jakési „páky ovladatelnosti“. Zcela otevřeně můžeme jen konstatovat, že v květnu 1953 byl zatčen a odsouzen do vězení z „hospodářských důvodů“. Zda tomu tak skutečně doopravdy bylo anebo to byla jen „msta za malou povolnost“ se dnes stěží dozvíme. Dopis, který zaslal autoru

33| Srov. tiskovou zprávu Nový kapitulní vikář v Českých Budějovicích, Duchovní pastýř 5/1952, s. 78.

34| Srov. tiskovou zprávu Nový kapitulní vikář v Českých Budějovicích, Duchovní pastýř 5/1952, s. 78.

této studie, hovoří o politických důvodech zatčení. Ale do lidského srdce vidí jen Bůh a proto soud nejen nad ním, přenechme Jemu.³⁵

Závěrem

V této studii jsme představili metodou sondy do pramenů a literatury smutnou kapitolou „druhého života J. V. Jirsíka“, kdy došlo k zneužití jeho odkazu kněžími kolaborujícími s komunistickým režimem. Zejména projevy Josefa Plojhara, ministra zdravotnictví v komunistických vládách v letech 1948 - 1968, či Josefa Buchty, státem dosazeného českobudějovického kapitulního vikáře v době internace biskupa Josefa Hloucha, toto zneužití dobře dokumentují. Též tzv. vlastenecké hnutí vůči komunistickému státu loajálních duchovních si přivlastnilo biskupovo heslo *Bůh - církev - vlast*, byť jej samozřejmě chápalo naprosto odlišně než biskup J. V. Jirsík.

Ve skutečnosti totalitnímu komunistickému režimu bylo jméno Jan Valerián Jirsík velmi nepříjemné, jak dokazuje i neustálá proměna jména českého gymnázia, které tento biskup vlastenec založil. Toto gymnázium v Českých Budějovicích se hrdě hlásilo k postavě svého zakladatele až do nacistické okupace země v letech 1939 - 1945, resp. do nastolení komunistické vlády v Československu v roce 1948. Pouze na krátký čas, na konci 60. let 20. století v době tzv. Pražského jara, se gymnasium smělo navrátit ke jménu J. V. Jirsíka. K odkazu svého zakladatele se škola pak opět přihlásila až po pádu komunismu a od 3. října 1990 nese ve svém oficiálním názvu znovu Jirsíkovo jméno. To je ale již jiná kapitola z dějin tzv. druhého života Jana Valeriána Jirsíka, které budeme věnovat pozornost v některé z dalších studií.

35| Srov. WEIS Martin, *Osudy katolické církve na jihu Čech – diecéze bez pastýře*. In: *Studia theologica* (8) 2/IV, s. 60 – 66.

CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ

(ÚRYVEK Z KNIHY, POKRAČOVÁNÍ)

RUDOLF URBAN

VIII

VÝVOJ ORGANIZAČNÍ STRUKTURY A STATISTICKÝCH UKAZATELŮ CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ

1. Vývoj statistických ukazatelů

Oficiální čísla o počtu těch, kteří se hlásí k Církvi československé, jsou k dispozici pouze ze sčítání lidu v letech 1921 a 1930 (konkrétně dne 15. 2. 1921 a 1. 12. 1930). Další sčítání lidu proběhlo až dne 1. 3. 1950. I tehdy se náboženské vyznání ještě zjišťovalo¹, ale výsledky tohoto sčítání nebyly zveřejněny, protože v té době byly statistiky, stejně jako znění zákonů, považovány za státní tajemství. Český demograf Vladimír Srb však v prvních letech po druhé světové válce zveřejnil v Českém zápase několik statistických statí, které lze považovat za spolehlivé. Srba jmenovala ústřední rada dne 13. ledna 1944 referentem pro statistiku Církve československé.² V roce 1949 publikoval statistickou příručku Církve československé. V ní srovnal vlastní číselné odhady na rok 1947 s údaji získanými při sčítání lidu v roce 1930 (viz tabulka nazvaná „Náboženské vyznání v českých zemích v roce 1930 a 1947“ níže).

1| *Erika Kadlecová, Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje. Praha 1967, s. 10.*

2| *Statistická příručka církve československé 1949, s. 8.*

V letech 1921 a 1930 bylo náboženské vyznání obyvatelstva žijícího v Československu následující:

Náboženské vyznání	1921	‰	1930	‰
římskokatolické	10 385 983	763,0	10 831 696	735,4
řecko- a arménsko-katolické	532 355	39,1	585 041	39,7
evangelické všech denominací	991 960	72,9	1 129 758	76,7
z toho: československé evangelické	233 881	17,2	297 977	20,2
německé evangelické	744 916	54,7	132 333	9,0
augsb. evang. ve vých. Slezsku			46 884	3,2
augsb. evang. na Slovensku a v Podkarp. Rusi			407 558	27,7
reformované na Slovensku a v Podkarp. Rusi			219 108	14,9
československé	525 346	38,6	793 385	53,9
pravoslavné	73 086	5,4	145 598	9,9
starokatolické	20 253	1,5	22 712	1,5
izraelské	353 978	26,0	356 830	24,2
jiné a vyzn. neuvedeno	4 935	0,3	9 878	0,7
bez vyznání	724 528	53,2	854 638	58,0
Celkem:	13 612 424	1000	14 729 536	1000

V Čechách byl vývoj následující³:

Náboženské vyznání	1921	‰	1930	‰
římskokatolické	5 216 196	782,0	5 316 448	747,8
řecko- a arménsko-katolické	6 803	1,0	8 004	1,1
evangelické všech denominací	246 126	36,9	325 235	45,7
z toho: československé evangelické	147 811	22,2	200 199	28,2
německé evangelické	87 530	13,1	99 443	14,0

3| Zprávy Státního úřadu statistického XIV (1933) č. 195, s. 1636.

augsb. evang. ve vých. Slezsku			188	0,0
augsb. evang. na Slovensku a v Podkarp. Rusi			3 970	0,6
reformované na Slovensku a v Podkarp. Rusi			1356	0,2
československé	437 377	65,6	618 305	87,0
pravoslavné	7 292	1,1	14 721	2,1
starokatolické	16 329	2,4	17 779	2,5
izraelské	79 777	12,0	76 301	10,7
jiné a vyzn. neuvedeno	2 626	0,4	4 667	0,7
bez vyznání	658 084	98,6	727 916	102,4
Celkem:	6 670 610	1000	7 109 376	1000

Na Moravě:

Náboženské vyznání	1921	‰	1930	‰
římskokatolické	2 421 204	909,2	2 464 893	871,8
řecko- a arménsko-katolické	1 777	0,7	3 660	1,3
evangelické všech denominací	86 057	32,3	101 825	36,0
z toho: československé evangelické	72 600	27,3	82 794	29,3
německé evangelické			12 744	4,5
augsb. evang. ve vých. Slezsku			1 195	0,4
československé	61 786	23,2	125 821	44,5
pravoslavné	1 687	0,6	9 402	3,3
starokatolické	2 799	1,1	3 904	1,4
izraelské	37 989	14,3	34 632	12,2
jiné a vyzn. neuvedeno	531	0,2	1 337	0,5
bez vyznání	49 026	18,4	81 865	29,0
Celkem:	3 338 977	1 000	3 565 010	1 000

Ve Slezsku⁴:

Náboženské vyznání	1921	‰	1930	‰
římskokatolické	567 720	839,7	596 738	808,9
řecko- a arménsko-katolické	728	1,1	485	0,7
evangelické všech denominací	64 826	95,9	72 625	98,4
z toho: československé evangelické	10 802	16,0	8 001	10,8
německé evangelické			18 794	25,5
augsb. evang. ve vých. Slezsku			45 394	61,5
československé	24 081	35,6	35 546	48,2
pravoslavné	242	0,4	365	0,5
starokatolické	975	1,4	861	1,2
izraelské	7 317	10,8	6 618	9,0
jiné a vyzn. neuvedeno	801	1,2	1 419	1,9
bez vyznání	9 431	13,9	23 014	31,2
Celkem:	676 121	1 000	737 671	1 000

Náboženské vyznání v českých zemích v roce 1930 a 1947

	1930		1947 (odhad)		Přírůstek či úbytek 1930–1947	
	Počet	‰	Počet	‰	Počet	‰
římští katolíci	8 378 079	78,49	6 457 500	73,02	-1 920 579	- 22,9
řečtí a arménští katolíci	12 149	0,12	34 000	0,39	21 851	179,8
ev. církev Českých bratří	290 994	2,73	380 000	4,30	89 006	30,6
Německá evang. církev	130 981	1,23	7 800	0,09	- 123 181	- 94,1

4| Zprávy Státního úřadu statistického XIII (1932) č. 179, s. 1435.

ev. augsb. vyzn. ve vých. Slezsku	46 777	0,44	45 000	0,51	- 1777	- 3,8
ev. augsb. vyzn. na Slovensku	5 708	0,05	41 700	0,47	35 992	630,0
ref. církev na Slovensku	2 446	0,02	8 000	0,09	5 554	227,0
jednota bratrská	5 649	0,05	7 000	0,08	1351	23,9
baptisté	2 142	0,02	5 000	0,06	2 858	133,4
česká jednota bratrská	6 616	0,06	8 000	0,09	1384	20,9
metodisté	7 134	0,07	9 500	0,11	2 366	33,2
ostatní evangelické	1238	0,01	3 000	0,03	1762	142,3
pravoslavní	24 488	0,23	40 000	0,45	15 512	63,3
českoslovenští	779 672	7,30	1 000 000	11,31	220 328	28,3
starokatolíci	22 544	0,22	2 000	0,02	- 20 544	- 91,1
jiné křesťanské denominace	5 808	0,05	6 000	0,06	192	3,3
židovské víry	117 551	1,10	22 000	0,25	- 95 551	- 81,3
ostatní, nikoli křesť. vyzn.	266	0,00			266	- 100,0
bez vyznání	832 795	7,80	766 500	8,67	- 66 295	- 8,0
neznámo	1349	0,01			- 1349	- 100,0
Celkem:	10 674 386	100,00	8 843 000	100,00	- 1 831 386	- 17,2

Zdroj: Statistická příručka Církve československé 1949, str. 67.

Za období deseti let mezi oběma sčítáními lidu vzrostl počet členů Církve československé z 525 346 na 793 385, což představovalo 3,86 %, resp. 5,39 % obyvatelstva. Nejvíce členů měla církev v obou letech v Čechách, a to 437 377 (6,56 %) v roce 1921 a 618 305 (8,7 %) v roce 1930. Jedná se o nárůst o 180 928 členů (41,37 %) oproti stavu v roce 1921. Na Moravě, kde má Církev československá jen nemnoho členů, se jí podařilo členskou základnu početně více než zdvojnásobit. Zde narostl jejich počet o 64 035 členů (tj. o 103,3 %). Podíl členů církve na celko-

vém počtu obyvatel se ale zvýšil jen o 2,32 % na 4,45 %. Ve Slezsku nebyl relativní nárůst tak velký; církev zde byla hned zpočátku zastoupena více. Počet členů narostl z 24 081 na 35 546. Přírůstek tak představoval 11 465 členů (47,6 %). Jejich podíl na celkovém počtu obyvatel zde vzrostl z 3,56 % na 4,82 %.

Mírně větší je podíl Církve československé na počtu obyvatel, když se jako základ použije obyvatelstvo československé národnosti, která se v období mezi světovými válkami v českých zemích téměř kryla s obyvatelstvem jazykově českým. Vzhledem k tomu, že k Církvi československé se hlásí téměř jen Češi⁵, je namístě osvětlit jejich podíl na jazykově české, popřípadě na československé populaci. Tento podíl dosahoval v roce 1921 úrovně 5,95 % a v roce 1930 pak 8,18 %. V Čechách tento podíl za stejné období narostl z 9,95 % na 13,12 %, na Moravě z 3,01 % na 5,66 % a ve Slezsku z 8,03 % na 9,49 %.

Stejně jako v jednotlivých zemských útvarech byl podíl obyvatelstva Církve československé rozdílný i v jednotlivých krajích a okresech. Je potřeba poznamenat, že počet členů byl relativně největší v jedné oblasti u Loun a Rakovníka a v širší oblasti podél česko-slezské hranice, od Českého Dubu po Vysoké Mýto, a tato oblast se v poněkud méně početně zastoupené míře táhla do Prahy, kde se počet obyvatel opět zvyšuje.⁶ V Čechách bylo v období mezi světovými válkami 103 politických okresů a dále hlavní město Praha jako samostatná správní jednotka. V těchto 104 správních jednotkách byly počty členů Církve československé následující:

1921	1930
přes 40 % členů v 1 polit. okrese	v 1 polit. okrese
přes 30 % členů v 1 polit. okrese	ve 3 polit. okresech
přes 20 % členů v 5 polit. okresech	v 7 polit. okresech
přes 15 % členů v 5 polit. okresech	v 6 polit. okresech
přes 10 % členů v 11 polit. okresech	v 16 polit. okresech

- 5| V roce 1921 bylo z celkového počtu 521 851 členů Církve československé, kteří byli československé státní příslušnosti, 521 287 Čechoslováků, tedy převážně Čechů. Dále byli členy církve 44 Rusů nebo Ukrajinců, 91 Poláků, 391 Němců, 3 Maďaři, 1 Židovka a 34 příslušníků dalších národností. Vedle toho bylo členy 3 482 cizinců, převážně pravděpodobně Češi cizí státní příslušnosti (Zprávy Státního úřadu statistického VI, 1925, č. 42, s. 339). V roce 1930 bylo ze 793 385 členů československé a cizí státní příslušnosti 792 068 Čechoslováků, tedy opět převážně Češi. Kromě toho bylo členy 314 Rusů nebo Ukrajinců, 656 Němců, 21 Maďarů, 238 Poláků, 50 Jugoslávců, 3 Rumuni a 35 nositelů jiné národnosti (Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Praha 1934, s. 107). V případě občanů, kteří nebyli České národnosti, se pravděpodobně jednalo o příslušníky národnostně smíšených manželství.
- 6| K tématu srov. mapu „Církev československá a řeckokatolíci“ na 18. mapovém listě (Náboženská vyznání) Atlasu republiky Československé (Praha 1936), kde byly použity výsledky sčítání lidu z roku 1930.

přes 5 % členů v 15 polit. okresech	ve 14 polit. okresech
méně než 5 % členů v 66 polit. okresech	v 57 polit. okresech

Početně nejvíce členů měla v roce 1930 Církev československá v hlavním městě Praze (133 922 členů) a v politických okresech Dvůr Králové (21 082), Louny (20 676), Pardubice (17 428), Praha-venkov (17 345), Turnov (17 239), Rakovník (17 177), Náchod (17 047), Semily (15 710), České Budějovice (14 359), Vysoké Mýto (13 974), Kolín (13 539), Jičín (13 419), Chrudim (13 118), Hradec Králové (10 877), Hořovice (10 866), Nový Bydžov (10 823), Poděbrady (10 775) a Plzeň (10 167).

V procentuálním vyjádření měla Církev československá nejvíce členů v politických okresech Louny (45,39 %), Turnov (36,84 %), Rakovník (31,75 %), Náchod (30,89 %), Dvůr Králové (28,76 %), Semily (25,91 %), Mnichovo Hradiště (22,12 %), Jílové (21,83 %), Jičín (20,70 %), Vysoké Mýto (20,32 %), Nový Bydžov (20,20 %), Kolín (18,19 %), Český Brod (16,80 %), Nová Paka (15,96 %), Říčany (15,95 %), Hlavní město Praha (15,78 %), Pardubice (15,47 %), Jilemnice (14,99 %), Kralovice (14,55 %), Chrudim (14,18 %), Kutná Hora (14,12 %), Roudnice (14,03 %), Hořovice (13,98 %), Benešov (12,95 %), Praha-venkov (12,88 %), Poděbrady (12,62 %), Hradec Králové (12,36 %), Čáslav (12,20 %), České Budějovice (11,69 %), Tábor (11,40 %), Slaný (10,96 %), Rychnov n. K. (10,89 %) a Německý Brod (10,54 %).

Církev československá podíl svých členů na počtu obyvatel navýšila v 91 ze 103 politických okresů a v hlavním městě Praha. Ve 12 okresech však zaznamenala úbytek, včetně těch okresů, kde mívala nejlepší výsledky.⁷ Podle soudních okresů, z nichž vždy dva až tři tvořily okres politický, zaznamenala Církev československá přírůstky mezi oběma prvními sčítáními lidu ve 200 z 225 okresů a ve 25 zaznamenala pokles. Uvedme početní údaje pro obě sčítání:

1921	1930
přes 30 % členů v 6 soudních okresech	v 8 soudních okresech
přes 20 % členů v 11 soudních okresech	ve 14 soudních okresech
přes 15 % členů ve 13 soudních okresech	ve 20 soudních okresech
přes 10 % členů ve 13 soudních okresech	ve 26 soudních okresech
přes 5 % členů ve 33 soudních okresech	ve 27 soudních okresech
méně než 5 % členů v 149 soudních okresech	ve 130 soudních okresech

7| ČZ č. 3 ze dne 18. 1. 1933 a Zprávy Státního úřadu statistického XIII (1932) č. 171.

V moravsko-slezské oblasti, která od roku 1927 tvořila správní jednotku, Církev československá zdaleka nedosáhla tak vysokých procentuálních podílů. Zatímco v Čechách se k ní v některých okresech hlásilo více než 30 %, nebo dokonce 40 % obyvatelstva a dokonce předstihla katolickou církev, zde dosáhla jen skromnějších úspěchů, které se navíc týkaly jen poměrně malých oblastí. Nejvíce byla zastoupena v oblastech kolem Olomouce a Litova, dále kolem Kroměříže a v moravsko-slezské průmyslové oblasti kolem Moravské Ostravy. Je přitom zajímavé, že v obou okresech, kde se k ní už v roce 1921 hlásilo přes 15 % populace – totiž v politických okresech Litov a Frýdek –, zaznamenala výrazný pokles. V politickém okrese Litov z 18,22 % na 12,76 %, a to především ve prospěch pravoslavné a pravděpodobně i katolické církve, a v politickém okrese Frýdek z 15,64 % na 14,58 % (zde ve prospěch lidí bez vyznání, jejichž podíl se zvýšil z 4,35 % na 7,48 %). V 47 politických okresech na Moravě a ve Slezsku zaznamenala Církev československá tyto počty:

1921	1930
přes 15 % členů ve 2 politických okresech	v – politických okresech
přes 10 % členů ve 2 politických okresech	v 5 politických okresech
přes 5 % členů v 1 politickém okrese	v 6 politických okresech
méně než 5 % členů ve 42 politických okresech	v 36 politických okresech

Nejvíce členů měla v roce 1930 Církev československá v Brně, a to 20 509, a v politických okresech Moravská Ostrava 17 193, Frýdek 16 837, Frýštát 12 958, Olomouc-město 9 192, Olomouc-venkov 8 592, Prostějov 6 456, Kroměříž 6 231, Litov 6 087, Brno-venkov 5 184, Zábřeh 4 637, Vyškov 4 221, Přerov 3 885 a Bílovec 3 084.

V procentuálním vyjádření měla v roce 1930 Církev československá nejvíce členů v politických okresech Olomouc-venkov 14,65 %, Frýdek 14,58 %, Olomouc-město 13,83 %, Litov 12,76 %, Moravská Ostrava 12,55 %, Kroměříž 9,32 %, Frýštát 9,12 %, Brno-město 7,74 %, Prostějov 7,53 %, Bílovec 6,47 % a Brno-venkov 5,10 %. Největší nárůst pak v politických okresech Ostrava, a to o 9,54 %, Brno-město o 6,62 %, Bílovec o 5,64 %, Brno-venkov o 4,43 %, Frýštát o 4,15 %, Olomouc-venkov o 3,98 % a Vyškov o 3,54 %.

K poklesu došlo jen v 5 ze 47 politických okresů, a to v politickém okrese Litov o 5,46 %, Frýdek o 1,06 %, Uherský Brod o 0,26 %, Holešov o 0,16 % a Olomouc-město o 0,11 %.

V Brně zaznamenala Církev československá úspěchy teprve po sčítání lidu v roce 1921. Počet jejích členů se zde mezi lety 1921 a 1930 zvýšil z 2 492 na 20 509, podíl na počtu obyvatelstva se zvýšil z 1,12 % na 7,74 %. Totéž platí i pro

soudní okres Moravská Ostrava, kde počet členů vzrostl z 3 714 na 17 193 a podíl na počtu obyvatel se zvýšil z 3,01 % na 12,55 %. Ve 106 soudních okresech na Moravě a ve Slezsku zaznamenala Církev československá tyto výsledky⁸:

1921	1930
přes 20 % členů ve 2 soudních okresech	v 1 soudním okrese
přes 15 % členů v – soudních okresech	ve 2 soudních okresech
přes 10 % členů v 1 soudním okrese	ve 3 soudních okresech
přes 5 % členů ve 3 soudních okresech	ve 12 soudních okresech
přes 1 % členů ve 38 soudních okresech	ve 42 soudních okresech
méně než 1 % členů v 62 soudních okresech	ve 46 soudních okresech

Značná část členů Církve československé žije ve městech. V roce 1930 bylo v Československu 22 měst s více než 25 000 obyvatel. V nich tehdy žilo 212 605 členů Církve československé (26,79 %). V roce 1921 v těchto městech žilo jen 113 627 členů této církve (21,63 %). Z těchto 22 měst s více než 25 000 obyvateli jich pouze 8 mělo většinu českého obyvatelstva. Počty členů Církve československé podle měst:⁹

	1921	%	1930	%
Praha	85 960	12,71	133 922	15,78
Brno	2 492	1,12	20 509	7,74
Moravská Ostrava	2 703	2,37	14 755	11,77
Olomouc	7 977	13,94	9 192	13,83
Plzeň	4 427	5,00	6 803	5,78
České Budějovice	4 562	10,36	6 278	14,34
Pardubice	1 874	7,44	5 225	18,11
Prostějov	2 097	6,74	3 021	9,02

Mnohem větších podílů na populaci, a dokonce i většinových podílů, dosáhla Církev československá naproti tomu ve městech s 10 001 až 25 000 obyvatel. Ve 20 z těchto měst přesáhl podíl církve na populaci v roce 1930 10 %.¹⁰

8| ČZ č. 18 ze dne 4. 5. 1933 a Zprávy Státního úřadu statistického XIII (1932) č. 179.

9| ČZ č. 36/1933, s. 283.

10| Z č. 45/1934, s. 360.

	1921	%	1930	%
Louny	6 464	55,22	6 453	54,24
Rakovník	4 796	54,46	5 471	49,39
Dvůr Králové	4 128	31,06	5 385	32,47
Kolín	4 311	26,60	5 234	28,31
Náchod	3 249	30,01	4 871	35,98
Slezská Ostrava	3 421	14,96	3 725	16,75
Chrudim	834	6,35	3 370	25,41
Vysoké Mýto	3 436	32,68	3 090	28,52
Tábor	3 070	24,44	2 995	21,02
Německý Brod	2 953	32,86	2 803	26,05
Jičín	1928	18,44	2 802	25,39
Nymburk	1 101	9,89	2 463	20,71
Kroměříž	2 870	16,71	2 456	13,24
Čáslav	2 555	27,64	2 427	22,82
Hradec Králové	527	4,01	2 082	11,68
Kutná Hora	1 027	7,14	2 068	14,89
Beroun	232	2,02	2 010	15,32
Petřvald	166	1,77	1590	15,47
Klatovy	468	3,38	1456	10,34

Ve městech této velikosti žila v roce 1930 více než třetina členů Církve československé.

I v různých městských částech hlavního města Prahy byl podíl členů Církve československé na celkovém počtu obyvatel velmi odlišný. V roce 1930 představoval 15,78 % (v roce 1921 ještě 12,71 %). Ve XIV. obvodě Nusle-Pankrác byl v roce 1921 tento podíl 37,86 %, do roku 1930 poklesl na 30,31 %. Ve čtvrti XV. Podolí-Braník vzrostl za stejné období z 14,24 % na 20,70 %. V roce 1930 činil ve všech čtvrtích přes 10 %. Také v některých obcích v bezprostřední blízkosti Prahy dosáhla Církve československá podílu na počtu obyvatel až 50 %, ve Zbraslavi 40,34 % a v Roztokách 31,42 %.¹¹

V důsledku postoupení území na podzim roku 1938 vzrostl podíl členů Církve československé na obyvatelstvu z 5,39 % v roce 1930 na 7,5 % koncem roku 1938. V uvedeném období stoupl v Čechách jejich zastoupení z 8,7 % na 13,25 %, na

11| ČZ č. 37 ze dne 12. 9. 1935.

Moravě a ve Slezsku z 4,53 % na 5,67 %.¹² Jednalo se ovšem o relativní zvýšení, protože obyvatelstvo postoupených území bylo převážně římskokatolické. Naděje církve na novou vlnu přestupů v důsledku německé okupace se nepotvrdily, alespoň ne ve větší míře.¹³

Z článku¹⁴, který Vladimír Srb uveřejnil na jaře roku 1946, vyplývá, že Církev československá zaznamenala v letech 1931–1937 přírůstek, způsobený vyššími počty narozených, a to 29 000 nových členů. Díky tomu, že počet nově vstupujících členů převažoval nad vystupujícími, zaznamenávala církev v dané době přírůstek v průměru 6 000 nových členů ročně, což činilo dalších 42 000 nových členů. Srb proto odhaduje, že členská základna církve krátce před krizí státu na podzim roku 1938 čítala 864 000 osob.

Během války Círvi československé výrazným způsobem napomáhalo všeobecné zvýšení české porodnosti. Zatímco se porodnost českého obyvatelstva celkově mezi lety 1938–1944 zvýšila o 42,2 %, představoval nárůst uvnitř Církve československé 73,8 %. V roce 1944 bylo 11,7 % všech dětí narozených v protektorátu československého vyznání.¹⁵ To znamená, že přirozený přírůstek v církvi byl v daném roce 9 900, v roce 1943 dokonce 11 500. Ve svém článku, citovaném shora, vyčísluje V. Srb přirozený přírůstek v církvi mezi lety 1938–1944 na 38 649, nárůst počtu členů díky novým členům pak na 44 545. Celkový přírůstek v tomto období proto odhaduje na 83 000, takže členská základna k 1. lednu 1945 údajně představovala 947 000 osob. Ve skutečnosti ale církevní orgány evidovaly v této době jen 719 998 členů. Přibližně 227 000 členů tak zůstalo mimo statistiky, což je číslo, které také Srb považuje za významné.

Po válce si míra přírůstku členů zachovala předchozí trend. V roce 1945 představoval přírůstek 8 700 nových členů.¹⁶ V roce 1946 se stalo novými členy 8 661 občanů a 2 006 jich vystoupilo. Přírůstek tedy činil 6 655 osob.¹⁷ Údaje o statistikách členů v letech 1945–1947 zveřejnil V. Srb na jaře roku 1948.¹⁸ Podle těchto údajů se situace vyvíjela takto:

12| ČZ č. 49 ze dne 8. 12. 1938; v předmluvě ke své Statistické příručce Církve československé (s. 9) vyslovuje Srb domněnku, že v září 1938 a v březnu 1939 žili členové církve z více než 99 procent v středních částech českých zemí.

13| Viz výše.

14| ČZ č. 17 ze dne 25. 4. 1946.

15| ČZ č. 32–33 ze dne 14. 8. 1947.

16| ČZ č. 19 ze dne 7. 5. 1947.

17| ČZ č. 47 ze dne 20. 11. 1947.

18| ČZ č. 13 ze dne 1. 4. 1948.

	Narození	Úmrtí	Vstup	Vystoupení
1945	18 347	3 708	12 401	12 820
1946	22 567	4 453	16 207	11 214
1947	21 914	4 245	17 399	10 669

Ze statistik vyplývá, že v roce 1945 z církve vystoupilo více osob, než do ní vstoupilo. Statistiky k počtům osob, které do církve vstoupily anebo z ní vystoupily, se zdají být důvěryhodné, ale u statistik úmrtí vyvstávají pochybnosti. Zdá se, že evidence úmrtí nebyla v církvi důsledná. To mohla způsobit skutečnost, že v letech 1945 a 1946 v souvislosti s novým osidlováním sudetoněmeckých oblastí změnilo podle V. Srba 300 000 členů církve své bydliště. Počet členů církve činil ke konci roku 1947 podle Srba 779 064, z nich 475 233 platilo církevní daň.

K roku 1948 uvádí Srb jako přirozený vývoj počtu členů opět spolehlivější údaje.¹⁹ Podle nich bylo v Církvi československé evidováno 20 685 narození a 9 889 úmrtí, takže přírůstek v důsledku přirozeného populačního vývoje představoval 10 796 osob. Rok 1948 s sebou také přinesl opět větší množství vstupů do církve, a to 18 182, přičemž z církve vystoupilo 4 385 členů. Přírůstek tedy činil 13 797 osob. V součtu představoval přírůstek 24 593 nových členů. Počet členů k 31. 12. 1948 činil podle V. Srba 798 568.

Podobná byla čísla za rok 1949: 20 038 narození, 10 219 úmrtí a přírůstek činil 9 819 členů. Novými členy se stalo 13 967 osob a 5 571 jich z církve vystoupilo. Zde činí přírůstek 8 396 osob. Celkový přírůstek členů tak v roce 1949 činil 18 215 a celkově bylo k 31. 12. 1949 členů 821 370.²⁰ Později byl počet členů k 1. 1. 1950, tedy téměř k témuž okamžiku, vyčíslen na 813 379. Podle stejného zdroje pak vzrostl k 31. 12. 1950 na 826 576 osob.²¹ Mezitím byly zákonem č. 268/1949 o církevních matrikách dne 1. ledna 1950 u národních výborů zavedeny státní matriky, a církevní matriky tak ztratily svůj úředně závazný charakter.

Od roku 1954 již státní správa neregistruje žádná vystoupení z církve.²² Vystoupení z jakékoli církve tak už nezávisí na administrativních formalitách. To znamená, že církev může považovat za člena jen takovou osobu, která se k ní výslovně přihlašuje. Pro církve už tak není možné uvádět přesný počet svých členů. V každém případě počet osob, které církev eviduje, bude mnohem nižší než v době, kdy existovaly státní církevní statistiky. V roce 1963 uvedl patriarcha Novák, že církev má

19| ČZ č. 18 ze dne 5. 5. 1949.

20| ČZ č. 31–32 ze dne 3. 8. 1950.

21| ČZ č. 48 ze dne 29. 11. 1951.

22| *Kadlecová*, Sociologický výzkum religiozity, s. 19.

750 000 věřících.²³ Dne 19. května 1969 hovořil profesor Zdeněk Trtík z pražské Husovy fakulty na přednášce v Essenu o přibližně 700 000 členech obce věřících.²⁴ Zda je počet registrovaných členů obce skutečně tak vysoký, to zůstává otevřenou otázkou.

2. Organizační struktura

Organizace církve byla zakotvena Ústavou Církve československé, přijatou během druhého zasedání I. sněmu dne 29. března 1931. Vstoupila v platnost poté, co ji dne 15. září 1934 schválilo ministerstvo školství. V hlavních rysech se tato ústava, která je založena na organizační struktuře církevních sborů, opírá o reformní návrhy Jednoty československého katolického duchovenstva z roku 1919.

Základem správní struktury církve je církevní sbor. Tvoří jej členové církve s bydlištěm v konkrétní oblasti (čl. 5) a může zahrnovat obec ve správním smyslu nebo i její části, ale také mnohem větší oblast. Chebský sbor například zahrnoval celé okresy Aš, Cheb, Sokolov, Kraslice, Loket, Karlovy Vary, Žlutice, Mariánské Lázně, Planá, Tachov a Teplá, tedy celé Chebsko. Organizační struktura je vystavěna silně na principu sdružení. Tak například všichni členové církve obdrželi členské průkazy a při změně bydliště se museli odhlásit ze svého dosavadního sboru a přihlásit u nového.

Členové sboru se alespoň jednou za rok scházejí na shromáždění, na které mají přístup všichni řádní členové společenství starší 21 let, kteří zaplatili církevní daň. Shromáždění volí radu starších a v prvních letech se též podílelo na volbě příslušného biskupa a patriarchy. Volí faráře sboru, muselo rozhodovat o zřízení míst pro učitele náboženství a rozhoduje o hospodářských záležitostech (čl. 7).

Výkonným orgánem sboru je rada starších, která v závislosti na počtu členů sestává z 6 až 18 osob (čl. 11). Členové rady starších, kterým musí být nejméně 30 let, jsou voleni na šest let. Každé dva roky z rady vystupuje třetina členů a ti musí být doplněni novou volbou. Farář a učitel náboženství ve sboru náležejí k radě starších na základě svého úřadu. Rada starších se schází alespoň jednou měsíčně a rozhoduje o všech záležitostech sboru, které se přímo netýkají pastorační péče (čl. 14). Faráři, volenému sborem, přísluší pouze oblast pastorační péče. Podle čl. 11 odst. 3 nesmí být více než jedna třetina členů rady starších duchovními. Toto silné omezení práv faráře vedlo k tomu, že si duchovní stěžovali na to, že některé rady starších vnímaly faráře příliš jako svého zaměstnance, který se jim musí

23| Základy víry Československé církve. Praha 1963, s. 3.

24| Der Weg č. 22 ze dne 1. 6. 1969.

podrobovat. Je patrné, že převládla vůle v žádném případě nepřijímat pojetí běžné v katolické církvi, kde má farář silnou pozici.

Sbory se sdružují do diecézí. Do roku 1950 existovaly čtyři diecéze, pak šest a nyní pět. Orgány diecéze plně odpovídají struktuře sborů. Shromáždění společenství má svou paralelu v diecézním shromáždění, kam vysílají všechny církevní sbory diecéze na každých započatých 2 000 členů jednoho členu jako svého zástupce. K diecéznímu shromáždění dále náležejí všichni faráři, pomocní duchovní a trvale zaměstnaní katecheté v diecézi, dále členové diecézní rady, diecézního finančního výboru a diecézní tajemník jmenovaný diecézní radou. Diecézní shromáždění volí diecézní radu, finanční výbor a laického zástupce do ústřední rady. Jinak odpovídají její pravomoci kompetencím shromáždění společenství, pouze jsou rozšířené na území diecéze (čl. 28). Diecézní shromáždění se schází jednou za rok.

Diecézní rada se skládá z 12 členů volených diecézním shromážděním, z nichž musí být nejméně šest laiků, a jejím předsedou je biskup. Členovi rady musí být alespoň 35 let a je volen na šest let. Také zde radu opouští každé dva roky jedna třetina členů, a doplňuje se novou volbou (čl. 30, 31). Diecézní rada spravuje majetek diecéze a vykonává dohled nad všemi církevními orgány diecéze. Je-li nějaká farnost neobsazená, diecézní rada vybere tři kandidáty, z nichž pak shromáždění církevního sboru zvolí jednoho za svého faráře (čl. 32). Zatímco v radě starších v rámci sborů může být jen třetina duchovních, diecézní rada jich může mít až polovinu. Předsednictví náleží biskupovi, zatímco rady starších mají vedle faráře ještě jednoho zvláštního předsedajícího, který společenství zastupuje navenek ve všech záležitostech, jež se netýkají pastorační péče.

Diecézím jsou nadřazeny orgány s kompetencí pro celou církev. Společenstvím církevních sborů a diecézním společenstvím zde odpovídá sněm, který se má konat každých pět let. Také na sněm vysílají církevní sbory na každé započaté 2 000 členů jednoho svého zástupce. Sněmu se účastní všichni faráři, pomocní duchovní a trvale zaměstnaní učitelé náboženství, členové všech diecézních rad a diecézních finančních výborů, dále tajemníci diecézních rad a členové ústřední rady, ústředního finančního výboru, univerzitní profesori církve, ředitel koleje, tajemník ústřední rady, kaplani zaměstnaní na plný úvazek a redaktoři oficiálního církevního tisku (čl. 36). Sněm je legislativním orgánem církve a může rozhodovat o nejdůležitějších záležitostech církve jak správního charakteru, tak věroučného rázu (čl. 37).

Nejvyšším správním orgánem církve je ústřední rada. Jsou v ní zastoupeny všechny diecéze rovnoměrně a každá diecéze do ní vysílá svého biskupa a laického zástupce, voleného na dobu šesti let. Dále jsou členy ústřední rady zástupce

sboru vysokoškolských profesorů církve a zástupce ústředního finančního výboru. Předsedou ústřední rady je patriarcha církve, který do roku 1946 byl také biskupem pražským.

Ústřední rada se od druhého sněmu z roku 1946 člení do šesti odborů, které mají k dispozici příslušné poradní sbory: Odbor I pro věci ideové má na starosti náboženské, věroučné, teologické, liturgické, filozofické, vědecké a literární činnosti a praktickou teologii. Tento odbor má čtyři oddělení: 1. pro věci ideové, 2. pro duchovní péči o mládež, 3. pro nedělní školy a 4. pro školské záležitosti. Odbor II zodpovídá za vzdělávání duchovních. Má dvě oddělení: 1. pro výchovu bohoslovců, 2. pro výchovu kazatelů z povolání. Odbor III má na starosti právní, hospodářské a finanční otázky. Má dvě oddělení: 1. církevně právní, právně organizační a personální věci duchovních a zaměstnanců ústřední rady, 2. věci hospodářské, finanční a mzdové. Odbor IV zodpovídá za záležitosti informační a tiskové. K tomuto odboru náleží samostatné oddělení redakce a jako další oddělení administrace Českého zápasu. Odbor V pro věci kulturní pečuje o umělecké ztvárnění církevních staveb a připravuje materiály pro památné dny církve. K odboru VI pak patří archiv a muzeum církve.²⁵ O jedenáct let později byly kompetence šesti odborů stanoveny takto: I. odbor – ideový, II. odbor – osobní, III. odbor – právní a hospodářský, IV. odbor – tiskový, V. odbor – církevní umění, VI. odbor – archivní.²⁶

Do roku 1950 měla Církev československá čtyři diecéze pro západní Čechy, východní Čechy, Moravu a Slezsko. Poté požadovaly státní orgány, aby diecézní hranice byly přizpůsobeny hranicím krajů, stanoveným k 1. lednu 1949. Na třetím sněmu v roce 1950 bylo proto odsouhlaseno vytvoření dvou nových diecézí se sídlem v Plzni a Brně. Diecéze se od té doby nazývají jménem sídelního města biskupa a pokrývají území vždy dvou nebo tří krajů. Diecéze Praha tak zahrnovala kraje Praha (včetně hlavního města Prahy) a Ústí nad Labem, diecéze Plzeň zahrnovala kraje Plzeň, Karlovy Vary a České Budějovice, diecéze Hradec Králové území krajů Hradec Králové, Liberec a Pardubice, diecéze Brno kraje Brno a Jihlava, součástí diecéze Olomouc byly kraje Olomouc a Gottwaldov, jen diecéze Ostrava se překrývala s krajem Ostrava.²⁷

V důsledku správní reformy v červenci 1960, spojené s přijetím nové ústavy, se počet krajů v Českých zemích snížil z 13 na 7.²⁸ Následně byly dosavadní diecé-

25| ČZ č. 27–28 ze dne 6. 7. 1950.

26| Jednota, příloha časopisu Náb. revue 32. roč. 1961, s. 40.

27| Státní archiv v Litoměřicích. Praha 1956, s. 152–154.

28| Mapu zachycující územně-správní změny v Československu mezi lety 1949 až 1960 viz např. v časopise Zeitschrift für Ostforschung 10. roč. 1961, s. 119–126.

ze Olomouc a Ostrava nejprve sloučeny do nové diecéze Ostrava²⁹, později do diecéze Olomouc, i když nikoli bezprostředně po správní reformě. Z následujícího Malého schematismu Církve československé, který odráží stav z 15. května 1961³⁰, je patrné, že se hranice diecéze oproti novým pravidlům z roku 1950 nezměnily nijak výrazně:

Diecéze Praha	
okrsek Praha	s 26 církevními sbory
okrsek Praha-sever	s 11 církevními sbory
okrsek Praha-jih	s 11 církevními sbory
okrsek Benešov	s 11 církevními sbory
okrsek Kolín	s 13 církevními sbory
okrsek Příbram	s 8 církevními sbory
okrsek Rakovník	s 7 církevními sbory
okrsek Louny	s 7 církevními sbory
okrsek Most	s 8 církevními sbory
okrsek Ústí nad Labem	s 10 církevními sbory
Diecéze Plzeň	
okrsek Plzeň	s 11 církevními sbory
okrsek Horažďovice	s 7 církevními sbory
okrsek České Budějovice	s 13 církevními sbory
okrsek Tábor	s 11 církevními sbory
okrsek Karlovy Vary	s 8 církevními sbory
Diecéze Brno	
okrsek Brno I	s 8 církevními sbory
okrsek Brno II	s 8 církevními sbory
okrsek Brno III	s 8 církevními sbory
okrsek Jihlava	s 9 církevními sbory
okrsek Německý Brod	s 8 církevními sbory

29| ČZ č. 18 ze dne 3. 5. 1962.

30| Jednota, příloha časopisu Náb. revue 32. roč. 1961, s. 40–48.

Diecéze Hradec Králové	
okrsek Hradec Králové	s 13 církevními sbory
okrsek Náchod	s 12 církevními sbory
okrsek Nová Paka	s 11 církevními sbory
okrsek Liberec	s 11 církevními sbory
okrsek Česká Lípa	s 8 církevními sbory
okrsek Turnov	s 11 církevními sbory
okrsek Pardubice	s 16 církevními sbory
Diecéze Olomouc	
okrsek Olomouc	s 18 církevními sbory
okrsek Zábřeh	s 12 církevními sbory
okrsek Gottwaldov	s 6 církevními sbory
okrsek Kroměříž	s 8 církevními sbory
Moravská Ostrava	
okrsek Ostarva-východ	s 13 církevními sbory
okrsek Ostrava-západ	s 13 církevními sbory

V roce 1961 měla tedy Církev československá 33 okrsků a 355 církevních sborů. V roce 1935 měla jen 253 církevních sborů³¹, takže jejich počet za 25 let vzrostl o více než sto, což ale neznamená, že všechny nově založené sbory byly plně životné. To platí zejména pro sbory v bývalých sudetských oblastech.³²

O velikosti církevních sborů máme k dispozici statistiku z konce roku 1950.³³ Tehdy měla církev 320 církevních sborů (r. 1945: 245), v nichž bylo registrovaných 826 576 členů. V průměru měl tehdy sbor 2 580 registrovaných členů, přičemž je potřeba vzít v úvahu skutečnost, že v rámci jednoho církevního sboru byli často evidováni členové z více správních obcí, dokonce i z několika okresů.

31| Rodinný kalendář Český zápas pro rok 1936, s. 40–57.

32| Viz níže.

33| ČZ č. 48 ze dne 29. 11. 1951.

Diecéze								
Velikost sboru (počet členů)	Počet sborů	%	Praha	Plzeň	Hradec Králové	Brno	Olomouc	Ostrava
do 1 000	52	16,3	9	13	6	8	14	2
1 000–1 999	112	35,0	35	21	18	8	19	11
2 000–2 999	74	23,0	23	5	25	7	7	7
3 000–3 999	30	9,5	14	2	12	—	1	1
4 000–4 999	18	5,6	8	1	2	3	1	3
5 000–5 999	12	3,7	3	1	7	1	—	—
6 000–6 999	8	2,6	2	1	4	—	—	1
7 000–7 999	4	1,2	1	1	1	—	1	—
8 000–8 999	3	0,9	3	—	—	—	—	—
9 000–9 999	1	0,3	1	—	—	—	—	—
10 000 a více	6	1,9	4	—	1	1	—	—
Celkem	320	100,0	103	45	76	28	43	25

Biskupové Církve československé od roku 1945³⁴

Biskupství Praha	Miroslav Novák	1946–1961
	Josef Kupka	1962–

34| Pro danou dobu, kdy byl Janota zvolen v Brně biskupem, je patrně příznačné, že ve zprávě o jeho zvolení nebylo zdůrazněno, že je duchovní, ale že je plukovník. – ČZ č. 47 ze dne 23. 11. 1950.

Biskupství Hradec Králové	Jan Amos Tabach	1945–1953
	Bohumil Skalický	1953–1965
	Josef Pochop	1965–
Biskupství Olomouc	Josef R. Stejskal	1924–1946
	Bohumír Cigánek	1946–1950
	František Sedláček	1950–1955
	František M. Hník	1956–1961
	Leo Marceluch	1961–
Biskupství Brno	Václav Janota	1950–1970
	Karel Pudich	1970–
Biskupství Ostrava	Ferdinand Ctibor	1920–1951
	Rudolf Horský	1951–
	Gabriel Chrobáček	–1961
	Leo Marceluch	1962–
Biskupství Plzeň	Arnošt Šimšík	1950–1958
	Antonín Urban	1958–1968
	Josef Fialka	1968–

Ačkoli v Církvi československé je zavedený biskupský úřad, a v prvních letech existence se dokonce usilovalo o to, aby měla vysvěcené biskupy s apoštolskou sukcesí, pojímala se zároveň jako církev presbyteriální. Členové církve již své duchovní neoslovovali „ctihodnosti“, ale prostě bratře.

Touto problematikou se na podzim roku 1968 v církevním tisku zabýval Mojmir A. Beneš.³⁵ Uvádí, že vzhledem k tomu, že církev má právě i biskupy, lze hovořit o synodním nebo presbyteriálně-episkopálním zřízení, i když v církvi převažoval prvek presbyteriální. K dalšímu vývoji se pak Beneš vyjadřuje takto:

„Teprve deformace minulých let ze známých důvodů přesunula důraz z prvků presbyteriálních, z obcí a živého bratrského obecnství kolem slova a stolu Páně na ústřední správu církve, popřípadě přeneseně na diecézní rady, biskupy a faráře, a to takovou měrou, že obce jako takové ztratily svou samostatnou odpovědnost vůbec. Ne již rady starších a shromáždění věřících údů obce, ale církevní správa rozhodovala, a to i v záležitostech, jež se týkaly výlučně života obce. Obce ztratily vliv i odpovědnost za duchovní tvář obce, za věrné hlásání evangelia, ale i vliv na ustanovování kazatelů. Duchovní už nebyli obcemi voleni, ale nadřizenými složkami ustanovování, případně i odvolávání. V důsledku toho se těžiště práce a služby členů rady star-

35 | ČZ č. 37–38 ze dne 26. 9. 1968.

ších přesunulo jen na otázky hospodářské a i ty potřebovaly schválení správy církve. Odpovědnost za duchovní život obce, za její podobu pak ležela sice na farářích, ale ti byli zase řízeni ústředně a byly jim předkládány a ukládány kazatelské a jiné plány a úkoly a záleželo jen na odpovědnosti farářů, kolik měli sil a odvahy, aby nedbali na mnohou člověčinu, kterou v plánech a úkolech objevovali, a aby se podřizovali jen svrchovanosti Písem. Přitom ne vždy se dařilo vtáhnout do živé aktivní spolupráce a spoluodpovědnosti členy rady starších, takže v podstatě naši duchovní stáli v obcích značně osamělí, jestliže se jednalo o otázky víry a zvěstování.“

3. Problém Církve československé s mládeží

O existenci nové církve, stejně jako všeobecně každého společenství, výrazně rozhoduje to, v jaké míře se jí podaří oslovit a zapojit mladou generaci. Čistě teoreticky by po vzniku Církve československé bylo možné přijímat za členy i mladé lidi, protože zákon č. 277 ze dne 15. dubna 1920 novelizoval mezidenominační zákon ze dne 25. května 1868 a stanovil, že každý po dovršení 14. roku života může svobodně a nezávisle rozhodovat o svém vyznání. Tato možnost svobodného rozhodnutí mladých samozřejmě v praxi nehrála žádnou roli. Situace byla spíše taková, že změna konfese rodičů rozhodla o vyznání celé rodiny. Podíl mladých lidí v Církvi československé přitom závisel na dvou protichůdných činitelích:

Do nové církve totiž vstoupilo relativně málo starších lidí, a její členové proto měli ve srovnání s ostatními církvemi v průměru více dětí do 14 let. Tato skutečnost je jasně patrná v následujícím statistickém přehledu za rok 1930: ³⁶

náb. vyznání	Počet příslušníků věkové skupiny na 1000 obyvatel téhož náb. vyznání		
	0–14 let	15–49 let	50 a více
Čechy			
řím. katol.	226,3	547,9	225,8
evangel.	235,4	583,9	180,7
českoslov.	253,5	576,6	169,9
Morava a Slezsko			
řím. katol.	262,2	534,0	203,8
evangel.	278,4	550,9	170,7
českoslov.	293,1	579,9	127,0

36 | Sčítání lidu v rep. Čs. ze dne 1. pros. 1930, s. 54.

Zatímco tedy děti do 14 let byly v Církvi československé zastoupeny nadprůměrně, a to zejména na Moravě a ve Slezsku, byla plodnost žen československého vyznání výrazně nižší než u většiny ostatních konfesí. Na ženu římskokatolického vyznání – nyní samozřejmě v celorepublikovém průměru – připadalo 3,2 dítěte, židovské ženy taktéž 3,2, řeckokatolické a řecké pravoslavné ženy pak 4,0, respektive 3,7. Ženy-evangeličky měly průměrně 3,0 dětí, ženy československého vyznání ale pouze 2,6. Pak následovaly ženy bez vyznání s 2,5 a starokatoličky s 2,5 dítěte.³⁷

V prvních letech se oba tyto faktory navzájem eliminovaly, později se ale musela projevit jejich součinnost. V průběhu druhé světové války se porodnost v rámci Církve československé nadprůměrně zvýšila. V poslední době se ale právě v případě Církve československé velmi výrazně projevilo odpadlictví mladých od církve; k tomuto tématu se ještě vrátíme na jiném místě.³⁸

V následujících tabulkách je uveden podíl žáků československého vyznání v obecných a měšťanských školách s češtinou nebo slovenštinou jako jazykem, v němž probíhá výuka:³⁹

Měšťanské školy								
	ČSR		Čechy		Morava, Slezsko		Slovensko	
	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS
31. 12. 1921:	1 258 267	73 367	582 196	59 339	M 314 938 S 46 433	9 911 4 056	312 511	61
31. 12. 1922:	1 186 561	72 113	529 104	57 093	M 288 427 S 44 238	11 250 3 690	313 552	73
31. 12. 1923:	1 080 277	67 856	473 422	52 564	M 261 961 S 43 295	11 571 3 612	300 363	98
31. 12. 1924:	964 234	58 665	413 816	45 808	M 232 401 S 40 822	9 484 3 248	275 249	99
31. 10. 1925:	916 288	56 379	383 042	43 804	M 222 111 S 39 033	9 338 3 079	269 762	136
31. 10. 1926:	922 901	59 100	380 277	45 640	261 326	13 196	277 797	227

37] Zprávy Státního úřadu statistického, XVI (1935) č. 91–92.

38] Viz níže.

39] Zprávy Státního úřadu statistického, pro rok 1921: ročník V (1924), č. 9–12, s. 102/4; pro rok 1922: V (1924), č. 94–97, s. 784/6; pro rok 1923: VI (1925), č. 55–58, s. 466/8; pro rok 1924: VI, č. 124, s. 980/2; pro rok 1925: VII (1926), č. 50, s. 372/4; pro rok 1926: VIII (1927), č. 118, s. 916/8; pro rok 1927: IX (1928), č. 116, s. 916/8; pro rok 1928: X (1929), č. 145–149, s. 1204/5; pro rok 1929: XI (1930), č. 37–41, s. 330/1; pro rok 1930: XII (1931), č. 83–87, s. 704/5; pro rok 1931: XIII (1932), č. 66–70, s. 538/9; pro rok 1932: XIV (1933), č. 61–65, s. 500/1; pro rok 1933: XV (1934), č. 77–81, s. 584/5.

31. 10. 1927:	960 150	64 712	395 294	49 853	270 585	14 498	288 121	299
31. 10. 1928:	1 018 825	72 741	420 320	55 928	283 148	16 366	305 973	337
31. 10. 1929:	1 093 278	81 405	453 332	62 419	302 187	18 146	325 467	631
31. 10. 1930:	1 164 006	88 050	478 261	67 245	315 949	19 644	355 203	865
31. 10. 1931:	1 211 712	92 337	487 316	70 073	323 839	20 812	383 761	1 150
31. 10. 1932:	1 248 483	93 335	491 415	71 032	329 613	20 715	409 560	1242
31. 10. 1933:	1 255 073	91 809	846 268	70 026	327 196	19 861	422 849	1545
31. 10. 1934:	1 242 486	89 654	478 077	68 887	321 907	19 014	422 754	1545

Měšťanské školy								
	ČSR		Čechy		Morava, Slezsko		Slovensko	
	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS
31.12. 1921:	200 791	19 021	127 080	15 820	M 48 958 S 6 528	2 191 996	18 133	14
31. 12.1922:	216 455	21 793	134 437	17 664	M 53 398 S 7 571	3 012 1 061	20 947	55
31. 12.1923:	235 204	24 224	142 108	19 126	M 58 557 S 8 751	3 796 1 201	25 637	95
31. 12. 1924:	246 352	25 349	146 573	19 977	M 61 246 S 9 664	3 992 1259	28 628	113
31. 10 1925:	241 208	26 630	146 433	20 902	M 61 135 S 10 024	4 291 1334	23 270	95
31. 10. 1926:	233 187	26 204	140 625	20 445	69 309	5 624	22 826	128
31. 10. 1927:	208 840	23 060	123 944	17 955	62 944	4 999	21 407	93
31. 10. 1928:	177 211	19 176	102 690	14 865	53 806	4 219	20 101	83
31. 10. 1929:	156 445	16 534	87 548	12 628	48 250	3 810	19 918	88
31. 10. 1930:	173 058	18 439	94 973	13 997	55 254	4 323	21 986	103
31. 10. 1931:	215 729	23 781	118 790	18 073	68 124	5 444	27 686	228
31. 10. 1932:	270 615	30 856	149 788	23 654	83 653	6 880	35 772	258
31. 10. 1933:	309 649	36 330	170 234	27 732	94 288	8 129	43 838	394
31. 10. 1934:	328 835	39 219	179 410	29 804	99 290	8 767	48 800	561

Vyjádří-li se uvedené údaje poměrně, vyplývá toto procentuální zastoupení žáků Církve československé v obecných a měšťanských školách: Zatímco při sčítání lidu z roku 1921 a 1930 představoval podíl členů Církve československé na celkové

populaci pouze 3,86 %, respektive 5,39 %, v prvním ročníku již bylo podle sčítání lidu z roku 1921 zastoupeno v obecných školách 5,83 %, a v měšťanských školách dokonce 9,47 %. Tento podíl se zvýšil v roce 1930, kdy proběhlo druhé sčítání lidu, na 7,56 % v obecných školách a 10,65 % v měšťanských školách. Do roku 1934 se tento podíl v obecných školách snížil na 7,21 %, v měšťanských školách se ale dále zvýšil na 11,92 %. V Čechách byl tento podíl pochopitelně nejvyšší. Představoval zde už v roce 1921 v obecných školách 10,19 % a do roku 1934 se zvýšil na 14,41 %, přičemž v měšťanských školách v témže období rovněž vzrostl z 12,45 % na 16,61 %. Na Moravě, která od roku 1927 tvořila se Slezskem správní jednotku, byl daný podíl ve všech školách podstatně nižší. Zde v roce 1921 činil 3,15 % v obecných školách a 4,47 % v měšťanských, přičemž ve Slezsku byl dokonce ještě vyšší než v Čechách, totiž 8,73 % v obecných školách a 15,25 % v měšťanských. V obou územních celcích pak podíl do roku 1934 vzrostl v měšťanských školách na 8,83 %, zatímco v obecných školách k roku 1930 narostl na 6,21 %, avšak do roku 1934 se opět snížil na 5,90 %.⁴⁰

Skutečnost, že žáci československého vyznání byli silněji zastoupení v měšťanských školách než v obecných školách, souvisí zjevně se sociální profilací církve. Členové nové církve byli povětšinou příslušníci maloburžoazie a příslušníci vyššího dělnictva, kteří usilují o to dát svým dětem poněkud lepší školní vzdělání, což platí méně pro rolnické vrstvy; totéž lze pozorovat i v případě středních škol.^{41, 42}

40] Podle později publikovaných údajů tento pokles pokračoval i nadále: Ve školním roce 1936/37 bylo z celkového počtu 1 799 004 zapsaných žáků na obecných školách v Československé republice 1 414 641 římsko-katolického vyznání (80 procent), 145 766 evangelíků (8,1 procenta), 65 055 „československého“ vyznání (3,6 procenta), 38 221 bez vyznání (2,1 procenta), 23 736 židů (1,3 procenta) a 23 000 pravoslavných (1,3 procenta). Podíl žáků československého vyznání tak zůstává o přibližně jednu třetinu pod úrovní podílu členů Církve československé na celkovém obyvatelstvu (v roce 1930: 5,39 procent). (Věstník české pravoslavné eparchie ze dne 1. února 1937.)

41] Střední školou se v Československu meziválečného období rozuměla vyšší škola, jako gymnázia, reálné školy apod.

42] Československá statistika, pro roky 1919/20 a 1920/21: svazek 7, s. 38; pro roky 1921/22: sv. 17, s. 114/8; pro roky 1922/23: sv. 24, s. 64/72; pro roky 1923/24: sv. 29, s. 50/4; pro roky 1924/25: sv. 34, s. 50/6; pro roky 1925/26: sv. 39, s. 52/8; pro roky 1926/27: sv. 50, s. 56/62; pro roky 1927/28: sv. 57, s. 56/62; dále „Oznámení Státního úřadu statistického“, pro roky 1928/29: ročník XI (1930), č. 9–11; pro roky 1929/30: XII (1931), č. 22–24; pro roky 1930/31: XIII (1932), č. 1–3; pro roky 1931/32: XIV (1933), č. 8–11; pro roky 1932/33: XV (1934), č. 27–30; pro roky 1933/34: XVI (1935), č. 3–7. Ve školním roce 1935/36 bylo na středních školách 10 847

Městanské školy								
školní rok	ČSR		Čechy		Morava, Slezsko		Slovensko	
	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS	celkem	CČS
1919/20	59 151	275	35 079	225	17 095	50	6 977	–
1920/21	63 435	3 969	36 940	2 989	18 494	966	8 001	14
1921/22	69 498	5,231	39 655	3 882	20 305	1317	9 538	32
1922/23	73 597	5 978	41 069	4 348	21 671	1 571	10 828	59
1923/24	78 310	6 555	42 434	4 667	23 172	1795	12 625	93
1924/25	80 585	6 772	43 056	4 862	23 901	1789	13 487	120
1925/26	77 829	6 575	40 758	4 724	22 846	1721	13 935	123
1926/27	72 773	6 143	37 475	4 379	21 245	1621	13 679	135
1927/28	67 702	5 760	34 251	4 109	19 469	1509	13 536	127
1928/29	64 277	5 402	31 700	3 769	18 362	1 473	13 748	145
1929/30	62 811	5 279	30 109	3 700	17 838	1425	14 314	133
1930/31	66 616	5 627	31 215	3 941	18 992	1503	15 669	155
1931/32	75 719	6 801	35 453	4 744	21 726	1 809	17 687	212
1932/33	84 565	8 287	39 861	5 738	24 472	2 218	19 189	273
1933/34	93 110	9 590	44 500	6 646	26 846	2 518	20 550	350

I na středních školách byl podíl žáků československého vyznání výrazně vyšší než v obecných školách, i když nikoli tak značný jako na měšťanských školách. Členové církve tak ve velké míře upřednostňovali pro své děti vyšší úroveň základního vzdělání. Vyjádří-li se uvedené údaje poměrně, činil podíl ve školním roce 1921/22 v Československu 7,52 %, do školního roku 1930/31 vystoupil na 8,44 % a do školního roku 1933/34 až na 10,89 %. V Čechách byl tento podíl opět nejvýraznější: 9,78 %, respektive 12,62 %, respektive 14,93 %. Na Moravě a ve Slezsku bylo ale dosaženo pouze 6,48 %, respektive 7,92 % a 9,39 %.

Naproti tomu na vysokých školách byli členové Církve československé zastoupeni mnohem méně, jejich podíl na celkovém počtu studentů se dlouho pohyboval pod podílem církve na celkové populaci. To lze ilustrovat na příkladu několika číselných údajů o Karlově univerzitě v Praze:⁴³

43 | Statistická zpráva hlavního města Prahy za léta 1926–1929, Praha 1933, s. 402/3.

	Celkový počet studentů	českosl.			Celkový počet studentů	českosl.	
1920/21	8 951	104			1925/26	8 176	334
1921/22	8 814	347			1926/27	8 225	349
1922/23	8 150	283			1927/28	8 754	437
1923/24	8 160	290			1928/29	9 213	520
1924/25	8 195	281			1929/30	9 934	651

Podíl studentů československého vyznání na Karlově univerzitě tak mezi prvním a druhým sčítáním lidu vzrostl z 3,93 % (1921/22) na 6,55 % (1929/30). Ve školním roce 1934/35 už představoval 7,28 %.⁴⁴ Na Českém vysokém učení technickém v Praze byl tento podíl poněkud vyšší. V akademickém roce 1929/30 zde činil 8,90 % a 9,45 % v akademickém roce 1934/35. Na technických vysokých školách v Brně byla situace obdobná: v akademickém roce 1934/35 představoval na technické vysoké škole podíl 6,36 % vyšší zastoupení než na univerzitě, která měla 4,52 %.⁴⁵

Pro rok 1928 je z pražských obecných škol k dispozici statistika, do jaké míry se žáci různých konfesí účastní na náboženské výuce.⁴⁶

	Celkem	českosl.	řím.- -katol.	bratr.	pravosl.	izrael.	ostat.	bez vzn.
poč. absolventů	53 033	11 314	28 882	3 246	193	887	334	8 177
v %	100	21,35	54,46	6,12	0,36	1,67	0,63	17,3
náb. výuky se účastnilo	40 969	10 456	26 323	3 031	149	774	236	
v %	77,25	19,72	49,64	5,72	0,28	1,46	0,45	

Podle této statistiky se náboženské výuky mezi pražskými žáky obecných škol účastnili relativně nejvíce ti, kteří náleželi k Církvi československé, totiž 93,37 %. Hned za nimi se umístili žáci československého vyznání s 92,41 % a za nimi následují žáci římskokatolického vyznání s 91,14 %, židé s 87,26 %, pravoslavní s 77,20 % a ostatní s 70,65 %. V uvedené době církev československá dopadla pořád ještě vcelku dobře. Zároveň se ale už tehdy výuky náboženství neúčastnilo 858 žáků obecných škol patřících k církvi.

44| ČZ č. 48 ze dne 2. 12. 1937.

45| Tamtéž.

46| ČZ 11. roč., 1928, č. 14; Školská hlídka II č. 7.

Následující statistika zachycuje náboženské vyznání učitelů českých nebo československých obecných a měšťanských škol, a to pro celé Československo i pro Čechy:⁴⁷

ČSR								
	Měšťanské školy				Obecné školy			
	Celk.	katol.	čsl.	bez vyzn.	Celk.	katol.	čsl.	bez vyzn.
31. 12. 1923:	6 421	3 376	602	2 126	24 075	14 908	2 054	5 106
31. 12. 1924:	6 857	3 570	620	2 297	23 730	14 484	2 035	5 140
31. 12. 1925:	6 808	3 349	646	2 429	22 269	13 085	1 925	5 233
31. 12. 1926:	6 889	3 329	670	2 467	22 738	13 293	2 031	5 352
31. 12. 1927:	6 951	3 332	674	2 485	23 576	13 843	2 130	5 440
	Čechy							
31. 12. 1923:	3 825	1 805	411	1 444	12 165	6 507	1 395	3 716
31. 12. 1924:	3 991	1 854	411	1 530	11 858	6 227	1 381	3 704
31. 12. 1925:	4 009	1 743	430	1 639	10 897	5 326	1 277	3 758
31. 12. 1926:	4 033	1 691	448	1 685	11 023	5 301	1 334	3 863
31. 12. 1927:	4 048	1 683	443	1 705	11 367	5 503	1 379	3 928

V této statistice je nápadný zejména vysoký počet učitelů bez vyznání. I když tehdejší statistika nerozlišuje mezi Čechy a Slováky, lze říci, že se zde převážně jednalo o české učitele. Počet učitelů bez vyznání na školách s jiným jazykem, v němž probíhá výuka, než českým/slovenským byl velmi nízký – v roce 1923 jen 19 a v roce 1927 jen 37, z toho na německých školách 10, popřípadě 15.

Podíl učitelů československého vyznání odpovídal přibližně podílu žáků téhož vyznání. Za rok 1927 činil na měšťanských školách v Československu u učitelů 9,69 % a u žáků 11,04 % (pro oblast Čech 10,94 %, respektive 14,48 %) a v obecných školách u učitelů 9,03 % a u žáků 6,74 % v Československu a 12,13 % respektive 12,61 % v Čechách. Zatímco podíly učitelů a žáků na jazykově českých obecných školách v Čechách byly přibližně stejné, ukazoval se v celostátním průměru podstatně vyšší podíl učitelů než žáků. To lze vysvětlit buď tak, že učitelé československého vyznání byli přesouváni do jiných částí státu, nebo že učitelé byli spíše nakloněni tomu vstoupit do nové církve. Počet 2 804 učitelů náležejících k Církvi československé (v r. 1927) sehrál v této církvi zajisté velmi podstatnou roli.

47| Československá statistika, na rok 1923: sv. 29, s. 212/3; pro rok 1924: sv. 34, s. 220/1; pro rok 1925: sv. 39, s. 222/3; pro rok 1926: sv. 50, s. 214/5; pro rok 1927: sv. 57, s. 218/9.

Pro období po druhé světové válce jsou k dispozici údaje o podílu žáků československého vyznání již jen do roku 1949, které však lze kvůli silné migraci od roku 1945 a kvůli školské reformě z roku 1948 jen obtížně srovnávat s předchozími čísly. Školským zákonem ze dne 21. dubna 1948 byla v Československu zavedena jednotná škola. Tato škola měla tři stupně: první stupeň zahrnoval prvních pět let školní docházky a nazýval se národní škola, druhý stupeň s 6. až 9. ročníkem se nazýval střední škola. Na 9. ročník pak navázaly výběrové školy (gymnázia a průmyslové školy).⁴⁸

Níže je uveden podíl žáků československého vyznání v obecných školách mezi lety 1945–1949.⁴⁹

Školní rok	Žáků	z toho českosl. vyzn.	v %
1945/46	602 082	54 107	9,0
1946/47	617 211	55 633	9,0
1947/48	657 291	58 405	8,9
1948/49	674 632	62 181	9,2

Pro střední školy, tedy pro šestou až devátou třídu základních škol, platily tyto údaje:⁵⁰

Školní rok	Žáků	z toho českosl. vyzn.	v %
1945/46	328 829	38 602	11,7
1946/47	314 887	35 260	11,2
1947/48	301 520	32 167	10,7
1948/49	340 663	36 183	10,6

O zastoupení žáků československého vyznání z hlediska územního zveřejnil Vladimír Srb pro obecné a měšťanské školy ve školním roce 1948/49 ještě jednou podrobnou statistiku.⁵⁰

48| K tématu srov. *Urban, Die Tschechoslowakei*. Kap. Das Schulwesen, in: *Die Sowjetisierung Ost-Mitteleuropas 1945–1957*, s. 229–234; *Urban, Die pädagogische Entwicklung in der Tschechoslowakei seit 1945*, in: *Mitteilungen der Deutschen Pestalozzi-Gesellschaft* roč. 11/1964, s. 23–30; *Urban, Die Entwicklung des tschechoslowakischen Schulwesens 1959–1970*. Berlín 1972.

49| ČZ č. 50 ze dne 15. 12. 1949.

50| ČZ č. 34–35 ze dne 25. 8. 1949.

Okres	Obecné školy		Střední školy	
	Žáci českosl. vyznání	v %	Žáci českosl. vyznání	v %
1. Praha	17 483	14,3	11 153	16,0
2. České Budějovice	2 366	6,2	1 475	7,2
3. Plzeň	2 061	5,2	1 281	5,9
4. Karlovy Vary	1 719	6,2	759	8,9
5. Ústí nad Labem	6 905	13,2	3 658	17,3
6. Liberec	7 165	19,6	3 907	23,7
7. Hradec Králové	7 528	19,5	4 692	21,9
8. Pardubice	3 117	10,2	2 109	11,4
9. Jihlava	1 097	3,2	606	3,0
10. Brno	3 140	4,1	1 700	4,4
11. Olomouc	3 690	7,3	1 982	8,3
12. Gottwaldov	1 279	2,3	844	2,9
13. Ostrava	4 631	6,4	2 017	6,7

Pro tuto statistiku je charakteristické to, jak vysoký je podíl studentů československého vyznání v krajích Liberec a Ústí nad Labem, které byly dříve osídleny převážně německým obyvatelstvem. Z toho vyplývá, že členové Církve československé se v nadprůměrné míře podíleli na novém osidlování sudetoněmeckých území.

Pozdější statistiky o zastoupení žáků/studentů českých škol podle jejich konfese nejsou k dispozici. Později se totiž výuka náboženství ze škol stále více eliminovala a náboženské vyznání žáků/studentů se již úředně nezjišťovalo. Usnesením Ústředního výboru Komunistické strany ze dne 28. května 1951 byly školy vyzvány k systematickému boji proti „tmářství a pověrčivosti“.⁵¹ AŽ DO LÉTA 1952 SE NÁBOŽENSTVÍ VE ŠKOLÁCH JEŠTĚ VYUČovalo PRO TY DĚTI, JEJICHŽ RODIČE JE Z NĚJ VÝSLOVNĚ NEODHLÁSILI. Od podzimu roku 1952 byla ale nutná formální přihláška k náboženství⁵², kterou velmi mnoho rodičů z existenčních důvodů nepodal. V KVĚTNU 1953 OZNAČIL J. ČABÁK V UČITELSKÝCH NOVINÁCH⁵³, VYDÁVANÝCH MINISTERSTVEM ŠKOLSTVÍ, SCHOVÍVAVOST VŮČI ZVĚSTOVÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ JAKO PROJEV INTELEKTUÁLNÍ NEZRALOSTI. TAK JAKO SE KAŽDÝ SLUŠNÝ ČLOVĚK ZDRŽUJE UŽÍVÁNÍ OPIA, PÍŠE ČABÁK, MUSÍ I KAŽDÝ ODVÁŽNÝ UČITEL CHRÁNIT MLADÉ, KTERÍ MU

51| Rudé právo č. 142 ze dne 17. 6. 1951.

52| Rudé právo č. 172 ze dne 4. 7. 1952.

53| Učitel'ské noviny ze dne 28. 5. 1953.

JSOU SVĚŘENI, PŘED OPIEM NÁBOŽENSTVÍ. PRO ANGAŽOVANOST CÍRKVE ČESKOSLOVENSKÉ VE ŠKOLÁCH TAK PŘI TAKOVÉM POSTOJI PŘÍSLUŠNÝCH ÚŘADŮ A JEJICH PŘEDSTAVITELŮ JIŽ TÉMĚŘ NEZŮSTÁVAL ŽÁDNÝ PROSTOR.

Již ani přes svazy mladých, které kontrolovala, neměla církev možnost působit na mládež. V meziválečném období takovéto svazy mládeže existovaly. Byly zřízeny v roce 1927 a nazývaly se Jednoty mládeže Církve československé. Zpravidla je vedli duchovní či učitelé náboženství a podle stanov měly tento účel: „a) prohlubovati náboženské poznatky mládeže CČS, získané ve škole; b) pečovati o povznesení kulturní úrovně mládeže.“⁵⁴ Uskupení měla podchytit mládež církve ve věku od 14 do 25 let a ta byla organizována do krajských a diecézních organizací, kde se nacházel ústřední svaz. Vycházel také vlastní měsíčník „Rozsévač“ s nákladem 3 500 výtisků.

Dne 1. března 1932 působily v rámci Církve československé tyto jednoty mládeže:⁵⁵

	Počet nábož. společností	Diecézní spolky jednot mládeže	Počet jednot mládeže	Nábož. společ. bez mládežnic. spolků
Západočeská diecéze	94	1	70	36
Východočeská diecéze	74	1	55	24
Moravská diecéze	53	1	37	16
Slezská diecéze	21	–	4	17
Slovensko a Podkarp. Rus	9	–	5	4
Celkem	251	3	171	97

Po druhé světové válce se církevní práci s mládeží nepodařilo obnovit. Komunistický stát pro sebe nárokoval absolutní monopol na vzdělávání. Rok 1968 přinesl pokusy církevní práci s mládeží obnovit, zde však zůstalo jen u záměrů. Do roku 1971 byl povolený pouze dětský „koutek“ v církevních novinách Český zápas.

V Československu meziválečného období měli výuku náboženství na starosti buď duchovní příslušných církví nebo zvláště k tomu určení katecheté.⁵⁶ Vzhledem k tomu, že Církev československá v prvních letech své existence trpěla nedostatkem duchovních, byli od počátku výukou náboženství pověřováni laikové,

54| Schematismus československé církve, Praha 1933, s. 482.

55| ČZ č. 13 ze dne 30. 3. 1932.

56| V meziválečném období byla výuka náboženství povinným předmětem pouze v obecných a měšťanských školách a v nižších třídách středních škol.

především učitelé. Učitelé náboženství či katecheté dostávali plat od státu, bylo pro ně proto nutné zřídit „tabulková“ místa. Ve školním roce 1931/32 měla Církev československá v Praze 34 tabulkových míst pro učitele náboženství v obecných a měšťanských školách.⁵⁷ Ve stejné době měla římsko-katolická církev v Praze 52 katechetů.

Učitelé náboženství Církve československé vytvořili v roce 1927 zvláštní Spolek učitelů náboženství ČČS v ČSR, který měl vedle agendy profesní organizace ještě za úkol vypracovat „řádnu nábož. výuku v duchu ČČS“.⁵⁸ Koncem roku 1951 měl klub 158 členů. Do konce roku 1933 stoupl počet členů na 179. Ti učitelé náboženství, kteří byli zároveň duchovní, zpochybňovali nutnost existence takového sdružení, protože sami náleželi k Jednotě duchovenstva církve ČSL. Sami navrhli sjednocení obou spolků, to ale učitelé náboženství z řad laiků odmítli. Od září 1930 vydával spolek svůj dvouměsíčník nazvaný *Idea*, který se vedle problematiky pedagogické a stavovsky-organizační věnoval především otázce pojetí náboženské výchovy. Podle vlastního Schematismu měla církev k 1. říjnu 1932 celkem 152 učitelů náboženství na tabulkových místech. Z toho bylo:⁵⁹

	duchovních	aiků	na středních školách
v západočes. diecézi	54	22	2
ve východočes. diecézi	24	3	–
v moravské diecézi	17	11	2
ve slezské diecézi	14	3	–
Celkem	109	39	4

Po druhé světové válce ukládal zákon o hospodářském zabezpečení církví ze dne 14. října 1949 duchovním povinnost převzít výuku náboženství ve školách, není-li o ni postaráno jinak. To patrně znamená, pokud k této službě nejsou určení zvláště katecheté. Komunistické školské úřady však výuce náboženství bránily, a tak se pro učitele náboženství veskrze nedostávalo prostoru pro to, aby vykonávali svou činnost. Informace o zbývajících učitelích náboženství Církve československé nejsou k dispozici.

57| *Idea*, List spolku učitelů náboženství ČČS v ČSR II, s. 135nn.

58| *Idea* I, s. 17.

59| Schematismus ČČS, Praha 1933, s. 59, 204, 317, 198.

4. Církev československá ve východních částech soustátí

I přes příbuznost jazykových systémů Čechů a Slováků žily tyto dva národy po staletí politicky odděleně. Toto rozdělení, trvajícím až do roku 1918, mělo za následek značně odlišný duchovní vývoj. Češi se v průběhu 19. století pod silným vlivem německého sousedství zcela zapojili do sféry západoevropské kultury, zároveň se jim ale podařilo se kulturně a do značné míry i ekonomicky emancipovat. Podobné tendence na Slovensku narážely po rakousko-uherském vyrovnání z roku 1867 na výrazné obtíže. Od té doby se Slováci, kterým se podařil kulturní a hospodářský vzestup – stejně jako Němci žijící v Maďarsku –, svému vlastnímu lidu stále více odcizovali. Slováci zůstali národem sedláků s nedostatečně rozvinutým vzdělávacím systémem.

Česko-slovenské povědomí sounáležitosti se rozvíjelo zejména u evangelických Slováků, kteří při bohoslužbě ještě v první třetině 20. století používali českou Bibli a české zpěvníky. Katoličtí Slováci si ale více uchovali povědomí o svých slovenských specifikách, a to především poté, co v 19. století Ludevít Štúr vytvořil vlastní slovenský literární jazyk.

Už před první světovou válkou se u Čechů vytvořilo povědomí o zvláštním poslání vůči Slovákům. Ti českou pomoc sice veskrze akceptovali, zároveň však zdůrazňovali svá slovenská specifika. V žádném případě se nehodlali asimilovat s nadřazeným češtvím, což by si byli přáli někteří čeští politikové.

Slovenské emancipační úsilí se projevovalo rovněž ve smlouvách uzavřených v průběhu první světové války mezi Čechy a Slováky v zahraničí. Například Moskevská deklarace ze dne 16. května 1915, vydaná spolkem Čechů a Slováků žijících v Rusku, požadovala československý stát s jazykovou a správní autonomií pro Slováky. Clevelandská dohoda⁶⁰ ze dne 27. října 1915 přináší tuto formulaci: „spojenie českého a slovenského národa vo federatívnom zväzku štátov. S úplnou národnou autonómiou Slovenska, vlastným snemom, vlastnou štátnou správou, ... teda i s úplným užívaním jazyka slovenského“. Podobné formulace nacházíme v Pittsburské úmluvě⁶¹, navržené Masarykem, z května 1918: „... Slovensko bude mať svoju vlastnú administratívu, svoj snem a svoje súdy...“

Po vzniku Československé republiky nebyly tyto úmluvy splněny. Ústava z 29. února 1920 nejenže postulovala československý národ, ale dokonce i československý jazyk. Teprve ústava z 9. května 1948 hovoří o národech Čechů a Slováků⁶², což ale na státoprávním postavení Slováků zjevně nic nezměnilo.

60] Srov. *Viliam Plevza*, *Nová legenda – tentoraz o Clevelandskej dohode*, in: *Nové slovo* č. 18 ze dne 6. 5. 1971.

61] Srov. *Urban*, *Der Pittsburger Vertrag und die Autonomieforderungen der Slowaken*, in: *Osteuropa* 13. roč. 1938, s. 607–621.

62] Srov. *Urban*, *Tschechoslowakei*, in: *Fragen des mitteleuropäischen Minderheitenrechts*. Herrenalb, 1957,

Specifické státoprávní požadavky Slováků se – vyjma založení Slovenské republiky, vyhlášené 14. března 1939 a opět zaniklé v dubnu 1945 – naplnily až koncem října 1968, kdy se Slovensko v souvislosti s federalizací Československa transformovalo na Slovenskou socialistickou republiku.

Vývoj národnostní struktury Slovenska je znázorněn v tabulce⁶³:

	1910	1921	1930	1961	1971
Čechoslováci *	1 686 696	2 013 675	2 345 909	3 560 000	3 920 000
z toho Češi		71 733	120 926	46 000	48 000
Rusíni	97 051	85 628	91 079	35 000	42 000
Maďaři	893 586	634 827	571 988	519 000	558 000
Němci	196 924	139 880	147 501	6 000	5 000
Židé		70 522	65 385		
Poláci		2 499	933	1000	1000
Srbochorvaté	2 841	412	362		
Rumuni	1908	230	141		
Romové		7 999	30 626		
Ostatní	46 227	326	265	7 000	7 000

* v roce 1961 a 1971 pouze Slováci

Národnostní struktura Podkarpatské Rusi se vyvíjela následujícím způsobem (k dispozici jsou jen čísla do roku 1930):⁶⁴

	1910	1921	1930
Čechoslováci		19 775	33 961
z toho Slováci	7 728	10 298	13 242
Rusíni	334 745	372 500	446 916
Maďaři	176 294	103 690	109 472
Židé		79 715	91 255
Němci	63 546	10 326	13 249
Rumuni	11 457	10 810	12 641
Poláci		298	159

s. 209nn.

63| Zprávy Státního úřadu statistického, XIV (1933) č. 195, s. 1537; Statistická ročenka ČSSR 1968, s. 93; Demografie 14. roč. 1972, s. 182.

64| Zprávy Státního úřadu statistického, XIV (1933) č. 170, s. 1341.

Srbochorvaté	168	118	69
Romové		418	1357
Ostatní	1660	81	50

Při sčítání lidu z roku 1910, které proběhlo pod maďarským vedením, nebyli Češi ještě uváděni zvlášť, ale byli zahrnuti do položky „ostatní“. Na Slovensku bylo v roce 1910 celkem 46 227 „ostatních“, ale v roce 1921 už bylo 71 733 Čechů, a v roce 1930 dokonce 120 926 Čechů. Odečteme-li od počtu české populace na Slovensku přibližně 20 000 vojáků, zůstává přibližně 100 000 civilistů české národnosti, z toho byla alespoň polovina ve veřejných službách.⁶⁵

Z těchto českých úředníků a zaměstnanců byla většina členy Církve československé a v roce 1921 z nich na Slovensku tvořili tři čtvrtiny muži.⁶⁶ Slováků se pro novou církev podařilo získat jen málo, i když právě k dosažení tohoto cíle bylo vynaloženo mnoho úsilí a i peněz. Už před založením církve jel Matěj Pavlík, pozdější biskup Gorazd, na Slovensko, tehdy ještě patřící k Maďarsku, kde jednal dokonce s Andrejem Hlinkou; ten ale Pavlíkovy plány směřující k církevním reformám rozhodně odmítl.⁶⁷ Po založení církve jel dr. Farský několikrát do Bratislavy, aby zde sloužil bohoslužby. Stejně jako existovala nutková snaha se sjednotit se Slováků politicky, převládalo zde i přesvědčení, že je nutné dosáhnout se Slováků církevní jednoty na novém základě, což se ale zjevně nikdy nepodařilo. Spíše se dá říci, že církev těm Slovákům, kteří usilovali o autonomii, posloužila jako vítaný argument pro jejich protičeskou propagandu. Uváděli, že se Češi nespokojí s rozměňováním národní svébytnosti Slováků, ale že se dokonce opovažují sahat na svatou víru v katolickou církev, převzatou od otců. Z tohoto důvodu byly i politické orgány Slovenska vůči Církvi československé velmi zdrženlivé. Církev proto byla na Slovensku a v Podkarpatské Rusi státem uznána až 22. září 1925.⁶⁸ Jako první církevní sbor byl zaregistrován sbor bratislavský, dne 27. ledna 1927.⁶⁹

Předtím se vedení církve dvakrát pokoušelo zapůsobit na Slováků žijící ve vlasti přes Slováků žijící v Americe.⁷⁰ Představa byla taková, že se velká část slovenských emigrantů stále vrací do své vlasti. Prvním pokusem tohoto druhu byla misijní cesta moravského biskupa Gorazda. Ale z praktického hlediska přinesla stejně malý

65| ČZ č. 49 ze dne 5. 12. 1935.

66| Statistická příručka Církve československé 1949, s. 14.

67| ČZ č. 1 ze dne 5. 1. 1967.

68| ČZ č. 14 ze dne 8. 4. 1937.

69| ČZ č. 17 ze dne 29. 4. 1937.

70| Viz výše.

úspěch jako o tři roky později americká cesta K. Farského. Později byl plán získat Slováky přes jejich krajany v Americe opuštěn a představitelé církve se přiklonili spíše k přímému oslovování, jehož výsledky samozřejmě byly vždy velmi skromné.

Církvi československé se vlastně podařilo získat místní Slováky jen na jediném místě. Bylo to v obci Liptovská Osada u Ružomberoku ve středním Slovensku. Zde měl katolický farář Ján Maťašovský v roce 1923 osobní rozpory s příslušným biskupem, což ho přimělo k tomu, aby se spojil s Církví československou. Ihned poté jel dr. Farský do Liptovské Osady a sloužil zde bohoslužbu a zajišťoval podporu pro svou církev. Také se mu podařilo získat část společenství.⁷¹ Katolická církev však nehodlala nečinně přihlížet takovému narušování sféry svého vlivu. Za pomoci četnictva nechala faráře Maťašovského vykázat z fary. Církvi československé se nicméně dařilo se v Liptovské Osadě udržet. Státní souhlas získal místní církevní sbor samozřejmě až v roce 1928. Podařilo se mu zde dokonce i postavit vlastní kostel (na rozdíl od většiny sborů v českých zemích v tradičním stylu vesnických kostelů), jediný na Slovensku. Farář Maťašovský se ale navrátil do katolické církve – později působil jako katolický duchovní v Americe –, takže vznikla paradoxní situace, že jediný slovenský sbor Církve československé založil později opět aktivní katolický kněz.

Ačkoli byla liturgie církve přeložena do slovenštiny a i bohoslužby se zčásti soužily slovensky, Církev československá zůstala na Slovensku převážně českou církví. Podle sdělení O. Wohlaufa z roku 1936⁷² se u členů církve žijících na Slovensku jednalo asi z 90 % o Čechy. Jako jedinou výjimku uvádí O. Wohlauf Liptovskou Osadu. Všechny ostatní církevní sbory, z nichž bylo tehdy státem schváleno 12, tak sestávaly z Čechů. V roce 1932 měl bratislavský sbor 3 580 členů. To ale neznamená, že by zde probíhal běžný církevní provoz. Církevní sbor totiž na Slovensku obvykle zahrnoval mnoho politických okresů. O. Wohlauf píše, že někteří členové společenství žili často ve vzdálenosti 100–150 km od své farnosti.

Nízký podíl Církve československé na celkovém počtu obyvatel na Slovensku a v Podkarpatské Rusi vyplývá také z následujících statistik k vývoji zastoupení konfesí v letech 1910–1930:⁷³

71| V roce 1921 měla správní obec Liptovská Osada 1734 obyvatel. V roce 1932 měla náboženská obec Liptovská Osada 708 členů, v roce 1935 pak 672 členů. Je třeba mít na paměti, že náboženská obec měla zeměpisně mnohem větší rozsah než správní obec. V roce 1930 se k Církvi československé de facto hlásilo jen 12,09 procent obyvatel Liptovské Osady (ČZ č. 14 ze dne 8. 4. 1937).

72| ČZ č. 6 ze dne 6. 2. 1936.

73| Zprávy Státního úřadu statistického, XIV (1933) č. 195, s. 1542.

	1910	1921	1930
římští katolíci	2 032 116	2 125 878	2 384 355
řečtí katolíci	198 721	193 671	213 721
evangel. všech deno- minací	–	530 306	555 900
z toho: Církev českobratrská	–	2 368	6 050
Augsburská církev evang.	394 726	382 825	400 258
Reformovaná církev evang.	157 100	143 950	145 829
Církev československá	–	1 912	11 495
řecko-pravoslavní	1 439	2 879	9 076
židovské víry	140 380	135 887	136 737
bez vyznání	–	6 819	16 890
jiné a vyzn. neuve- dono	769	892	1 619

74

	1910	1921	1930
římští katolíci	52 767	54 985	69 262
řečtí katolíci	386 812	329 219	359 166
evangel. všech deno- minací	–	64 645	74 173
z toho: Církev českobratrská	–	300	933
Reformovaná církev evang.	66 851	61 963	70 833
Augsburská církev evang.	1 632	2 268	1 592
řecko-pravoslavní	577	60 986	112 034
Církev československá	–	190	2 218
izraelské	86 867	93 008	102 542
bez vyznání	–	1 168	4 953

74 | Zprávy Státního úřadu statistického, XIV (1933) č. 170, s. 1342.

jiné a vyzn. neuvedeno	92	292	1 009
------------------------	----	-----	-------

Měřeno celkovým počtem obyvatel na Slovensku a v Podkarpatské Rusi byl podíl Církve československé samozřejmě velmi nízký, totiž 0,34 % na Slovensku a 0,31 % v Podkarpatské Rusi. Vezme-li se však v úvahu, že členové církve byli převážně Češi, je pak takový podíl podstatně vyšší, dokonce se nachází daleko nad státním průměrem. Pokud se tedy ponechá nepatrný počet slovenských členů církve stranou, v rámci české populace na Slovensku dostáváme zastoupení ve výši 9,5 %, a v Podkarpatské Rusi dokonce 10,7 %, což je podíl, kterého nebylo dosaženo ani v Čechách.

Církevní sněm roku 1931 stanovil, že pro Slovensko a Podkarpatskou Rus bude zřízena samostatná diecéze. Tuto diecézi ale stát nikdy neuznal. Pravděpodobně byly státní orgány toho názoru, že pro 13 713 členů církve – církev sama hovořila jen o 11 838 – není samostatná diecéze zapotřebí. Obě tyto východní země proto byly až do roku 1939 pod církevní pravomocí moravského biskupa Stejskala. O správní záležitosti se jako generální vikář staral bratislavský farář Rudolf Biringer. Církevní sbory byly rozdělené do dvou církevních okresů, západního a východního, a ty se shodovaly s církevními oblastmi Slovenské evangelické církve augsburského vyznání. Tato církev a též maďarská evangelická církev helvétského vyznání místy dávaly své církevní budovy k dispozici pro bohoslužby.⁷⁵

V důsledku odstoupení maďarských území na jihu Slovenska Maďarsku v listopadu 1938 ztratila Církev československá i tady část svých členů, jako například velký církevní sbor v Košicích s 1 351 členy. Zjevně tyto členy neztratila ve prospěch Maďarska, spíše se pravděpodobně vrátili do českých zemí. Koncem roku 1938 měla Církev československá na Slovensku ještě 7 805 členů, což představovalo 0,3 % celkového obyvatelstva.⁷⁶ Když byl pak ale dne 14. března 1939 vyhlášen nový slovenský stát, znamenalo to také konec Církve československé na Slovensku. Církev byla slovenskými orgány rozpuštěna.⁷⁷ Vzhledem k tomu, že se většina českých státních úředníků v roce 1939 do Českých zemí vrátila, na Slovensku již nezbyli téměř žádní členové církve. O osudu církevního sboru Liptovská Osada nejsou k dispozici jiné zprávy než ta, že i zde církev přišla o místní kostel.⁷⁸ Z věty „Členové Příslušníci československé církve buď opustili Slovensko, anebo

75| ČZ č. 4 ze dne 29. 1. 1948.

76| ČZ č. 9 ze dne 2. 3. 1939.

77| ČZ č. 19 ze dne 11. 5. 1939.

78| ČZ č. 31–32 ze dne 6. 8. 1970.

přístupovali k evangelictví⁷⁹, uveřejněné roku 1949, lze usuzovat, že se slovenští členové církevního sboru Liptovská Osada stali evangelíky. Je však také možné, že se navrátili do katolické církve. Na to by mohla poukazovat věta z pozdější zprávy: „Z mnohých míst neslyšíme hlasu, ani z našeho jediného sboru v Liptovské Osadě, který zpustl.“⁸⁰ Aktivity církve se opět obnovily v Bratislavě od roku 1949.⁸¹ Reálné oživení církve na Slovensku ale zjevně nebylo možné, jinak by se memorandum církve v březnu 1968 pravděpodobně nepožadovalo, aby „bylo porušené právo na Slovensku v plném rozsahu obnoveno“.⁸²

V meziválečném období náležela nikoli nepatrná část českých úředníků na Slovensku k Církvi československé. Češi, kteří nyní na Slovensku žijí jako odborníci na správní či hospodářské záležitosti, však většinou nepatří k žádné církvi nebo se k tomu alespoň nehlásí. Za těchto okolností bude pro Církev československou těžké na Slovensku probudit nový církevní život.

5. Církev československá v sudetoněmeckých oblastech

Vzhledem k tomu, že Církev československá byla od počátku specificky českou církví, měla v sudetoněmeckých oblastech relativně málo přívrženců, převážně vojáky a rodiny úředníků. Podle výpočtů⁸³, které počátkem roku 1947 uveřejnil Vladimír Srb, měla v roce 1930 Církev československá mezi městy v sudetoněmeckých oblastech s více než 10 000 obyvatel nejvíce stoupenců v Mostě, a to 1 519. Tento počet představoval 5,4 % celkového počtu obyvatel, které sestávalo z 34,68 % z Čechů. Druhé nejvyšší zastoupení bylo v Liberci (889 stoupenců). Podíl církve zde byl ale jen 2,3 % z celkového počtu obyvatel. Vlastní malý farní kostel měla pouze v Teplícih-Šenově, kde bylo 414 členů církve (1,3 % obyvatel). V Mostě měla v roce 1938 pouze staveniště. Většina církevních sborů v sudetoněmeckých oblastech neměla o mnoho širší funkci než registrační místo pro členy a často zahrnovaly nejen mnoho správních obcí, ale i několik politických okresů. Roku 1938, když se čeští vojáci a úředníci odtud odstěhovali, proto většina z těchto církevních sborů zanikla. Jen v případě jedné české komunity na severní Moravě, zůstal duchovní církve u své obce. V některých oblastech Slezska z protektorátu příležitostně přicházeli duchovní církve, aby pomáhali při pohřbech.⁸⁴

79| ČZ č. 36 ze dne 8. 9. 1949.

80| ČZ č. 8 ze dne 23. 2. 1950.

81| ČZ č. 28–29 ze dne 14. 7. 1949a ČZ č. 34–35 ze dne 25. 8. 1949.

82| ČZ č. 13 ze dne 28. 3. 1968.

83| ČZ č. 1–2 ze dne 8. 1. 1947.

84| ČZ č. 23–24 ze dne 20. 12. 1945.

Hned po skončení války odešlo v roce 1945 mnoho přívrženců Církve československé do Sudet, a to nejen ti, kteří zde žili až do roku 1938. Někteří přišli s úmyslem se zde natrvalo usadit, mnozí ale také jen kvůli tomu, aby zde rabovali. Pozdější patriarcha Novák počátkem roku 1946 napsal, že i vedení církve ví, „... že jsou lidé, kteří odcházejí do pohraničí s nedobrymi úmysly kořistnictví...“⁸⁵ Vzhledem k tomu, že se zde ale nedostávalo středisek morální a náboženské reflexe, církev – píše Novák – schopné a charakterově pevné duchovní nejprve vysílala do velkých měst. „A tak naše farní úřady v pohraničí byly nejen orgány nábožensko-mravní výchovy a strážemi čistoty života i práce, nýbrž i středisky českého živlu.“⁸⁶ Ústřední rada církve proto zřídila ústřední odbor pro pohraniční oblasti.

Ten počátkem roku 1946 odhadoval, že se v těchto oblastech nachází přibližně 100 000 členů církve.⁸⁷ Koncem roku 1946 patriarcha Kovář napsal v úvodníku církevních novin⁸⁸, že do pohraničí odešlo 230 000 členů církve a nachází se zde teď 52 církevních sborů, z nichž je 20 uznaných státem. Působí tam 53 duchovních a jeden kazatel. V polovině roku 1946 se podle uvedených výpočtů Vladimíra Srba⁸⁹ nacházelo v Chebu již opět 3 398 členů církve, v Mostě 4 309, v Teplicích-Šenově 5 605, v Ústí nad Labem 6 761, v Jablonci 2 577, v Liberci 5 879, v České Lípě 4 073 a ve Varnsdorfu 5 640 členů. Počátkem listopadu 1947 žilo podle Vladimíra Srba v pohraničí 14,4 % všech členů církve, a to ve 49 církevních sborech.⁹⁰ O něco později Srb odhadl počet členů církve v pohraničí na 290 000–300 000, z nich ale bylo v církevních sborech evidováno jen 122 269.⁹¹ Lovosický duchovní V. Kadeřávek považoval tento Srbův odhad za věrohodný.⁹² Matrikář Jaroslav Mádle z Vamberka ale v této době upozornil, že církevní sbory ve vnitrozemí zaznamenaly kvůli odchodu členů do pohraničí pokles jejich počtu až o 25 %, přičemž se jednalo převážně o mladší lidi.⁹³ Na jaře roku 1948 odhadoval Srb celkový počet členů církve na jeden milion, z nichž přibližně 300 000 žilo v pohraničí. Tam jich ale bylo evidováno jen 132 026.⁹⁴ Lze tedy vycházet z toho, že 30 % členů

85| ČZ č. 7 ze dne 14. 2. 1946.

86| Tamtéž.

87| ČZ č. 9 ze dne 28. 2. 1946.

88| ČZ č. 50 ze dne 12. 12. 1946.

89| ČZ č. 1–2 ze dne 8. 1. 1947.

90| ČZ č. 45 ze dne 6. 11. 1947.

91| ČZ č. 50 ze dne 11. 12. 1947.

92| ČZ č. 1 ze dne 8. 1. 1948.

93| ČZ č. 3 ze dne 22. 1. 1948.

94| ČZ č. 16 ze dne 22. 4. 1948.

církve odešlo do pohraničí. Zjevně jich zde ale nikdy nebylo evidováno více než 132 000, které uvádí V. Srb, tedy 13,2 %, přičemž se jedná o údaj, které je nutné s ohledem na pozdější vývoj považovat ještě za příznivý.

Církvi dělala starosti nejen evidence živelně přicestovalých členů církve, ale i pastorační péče o ně. V pohraničí sice žila většina členů církve ve městech, ale stále existovaly prostorově velmi rozsáhlé církevní sbory. Sbor v Chomutově tak na jaře roku 1946 zaujímal plochu 70 km a patřilo do něj 300 správních obcí.⁹⁵

V některých městech se nacházelo několik tisíc členů a zde novým farním úřadům náhle vyvstala potřeba vhodných bohoslužebných prostor. Byl proto vznesen nárok na stávající církevní budovy německé evangelické církve, která sice byla rozpuštěna zákonem č. 131 ze dne 6. května 1948, ale v § 1 tohoto zákona je označena za zaniklou ke 4. květnu 1945. Veškerý její majetek byl skutečně už po válce považován za opuštěný a také s ním bylo v tomto smyslu i nakládáno. Nyní ale vznesla na tento církevní majetek nárok i Evangelická církev československá, a to na základě memoranda její synodní rady z října 1945. Tato církev byla sice v sudetoněmeckých oblastech zastoupena jen slabě, jako evangelická církev se však chápala jako svým způsobem právní nástupkyně německé evangelické církve. Církev československá vznesla své nároky vlastním memorandem ze dne 4. prosince 1945; požaduje v něm znárodnění majetku německé evangelické církve s výhradou, že její církevní budovy mají být v případě potřeby dány k dispozici všem nekatolickým církvím.⁹⁶

Právo na užívání těchto církevních staveb Církev československá uplatnila peticí k ministerstvu školství ze dne 15. června 1945. Ministerstvo následně zřídilo výnosem z 24. července 1945 pro účely správy vlastnictví německé evangelické církve smíšený výbor, sestávající vždy ze čtyř až pěti členů, v němž měly být zastoupeny ty církve, které dané budovy potřebují.⁹⁷ Církev československá se svým memorandem v zásadě uspěla. Z titulu výše uvedeného zákona č. 131/1948 propadl majetek německé evangelické církve státu a ve většině měst byly její stavby poskytnuty Církvi československé. Stalo se tak v Liberci, Varnsdorfu, Jablonci, Trnovanech u Teplic, Krnově, Opavě, Novém Jičíně, v Ústí nad Labem a Zábřehu.⁹⁸

Církev československá tak přišla k řadě církevních budov, které se architektonicky zásadně lišily od sborů církve v již dříve českých městech. Kvůli pozdějšímu rozpadu sborů však církev nedokázala tyto budovy vždy udržovat a používat. Ně-

95| ČZ č. 22 ze dne 30. 5. 1946.

96| ČZ č. 23–24 ze dne 20. 12. 1945.

97| ČZ č. 7 ze dne 14. 2. 1946.

98| Srov. Urban, Die sudetendeutschen Gebiete nach 1945, s. 402–404.

kdejší evangelický kostel v Trnovanech u Teplic byl například už v zimě 1965/66 tak zchátralý, že jej nebylo možné využívat už ani jako sklad. Církev neměla prostředky na opravu poškozené střechy.⁹⁹

Církev československá, stejně jako v prvních letech své existence, se v oblasti Sudet po druhé světové válce nesla na vlně národního uvědomění, a nyní k tomu přistupovaly ještě pocity msty. Už z toho důvodu, aby se lidé nemuseli zabývat myšlenkami o osudu těch, kteří byli vyhnáni ze svých domovů a v jejichž domech se nyní zabydlovali, šířila se představa, že jsou nástrojem vyšší spravedlnosti, jakýsi „bič boží“. V roce 1949 uveřejnil duchovní Pavel Lískovec sérii článků v církevních novinách¹⁰⁰, kde popisuje, jak na jaře 1945 přišel do téměř opuštěného městečka a optal se po evangelické faře, v níž se pak usadil. Na adresu odsunutých Němců jen uvedl: „Zde soudil spravedlivý, vzal život městu. Ti, kteří ukradli domov, odcházeli bez cíle jako běženci, kteří se nikdy nemohou vrátit. Přece jenom oko za oko, zub za zub! Anebo my jsme dnes bičem v ruku Hospodinových, který spravedlivě oplácí?“

Neméně ostrý soud vynáší koncem roku 1947 O. Ptáček, pozdější farář v Chomutově, nad svým novým okolím:

„Navštívíte-li bývalé t.zv. Sudety, jste překvapeni také množstvím křížů a soch svatých, takže by neinformovaný křesťan předpokládal i značnou dávku zbožnosti bývalých spoluobčanů. Za těmito sochami a kříži měla se krýt duchovní povrchnost, odpovídající farizejsko-zákonickému obřadnictví doby Ježíšovy.

Německý protestantismus se formou myšlení i pozlátkem obřadu od katolictví mnoho nelišil. I zde nalezneme neevangelickou pompéznost bohoslužebného prostředí, bohatost a pestrost rouch, stejně jako neupřímnost v uskutečňování spravedlivého obecenství všech lidí. ... Němečtí katolíci stavěli doma kříže a koncentráky, v okupovaném „Lebensraumu“ šibenice a hromadné hroby. Němečtí protestanté pracovali systematictěji a vědecktěji. Chtěli vytvořit novou německou zbožnost v soulase s doktrínou „Půda a krev“. Svými činy se nadlouho vyřadili ze společnosti opravdových křesťanů...“¹⁰¹

Při všem, k čemu došlo, bychom nečekali, že autory těchto stanovisek jsou faráři, a ani církevní časopis jistě nebyl správným místem pro jejich otištění. V Církvi československé byli však i jiní lidé. Když se na jaře 1945 vrátil z koncentračního tábora Terezín do Prahy Karel Vodička, angažovaný v ústřední radě církve, dostalo se mu v Praze rady, aby Němcům, kteří pracovali na odklizení barikád, oplatil svá

99| Literární noviny č. 2 ze dne 8. 1. 1966.

100| ČZ č. 39 ze dne 29. 9. 1949 a pokračování v číslech 40, 44, 46–52.

101| ČZ č. 47 ze dne 20. 11. 1947.

příkoří a bil je, jak se mu zlobí. K. Vodička odpověděl: „Do nejdelší smrti bych to cítil jako skvrnu na své duši.“¹⁰²

Odhlédneme-li od slovních projevů nacionalistické zášti, jíž se někteří duchovní snažili pro svou církev získat nesprávné lidi, Církev československá to od začátku v sudetoněmeckých oblastech neměla lehké. V již citovaném textu napsal pozdější patriarcha M. Novák¹⁰³, že v roce 1945 se často ve vedení církve ozývalo: „pohraničí je naše největší starost“. Miroslav Novák s tím souhlasil, s územím ale spojoval naději, že by se jednou mohlo stát největší radostí církve. Tato naděje byla samozřejmě klamná, potvrdit se ani nemohla. Erika Kadlecová ve své knize o religiozitě v Severomoravském kraji pojednává i o vztahu mezi religiozitou a změnou bydliště:

„Přesídlují se hlavně lidé v produktivním věku, po přesídlení je přerván kontakt s kolektivem bývalých spoluvěřících. Poslední skutečnost se také výrazně odráží na typu religiozity, jejíž skladba je odlišná u starousedlíků a přesídlenců. Zatím co 77% věřících, žijících stabilně v určitém místě, je svázáno se skupinou souvěrců, jak obsahem víry, tak i jejího projevu a jen 23% stojí mimo církevní organizaci, u přistěhovaných je skutečnými členy církevního společenství jen 52% věřících, zatímco 48% stojí mimo ně.“¹⁰⁴

Toto zjištění lze bezpečně přenést na církevní život celé oblasti Sudet, zejména s ohledem na skutečnost, že podobnou zkušenost zaznamenaly i jiné církve v jiných zemích, např. v nových satelitních městech.

Pastorační činností Círky československé v oblasti Sudet se opakovaně zabýval mladý farář ve městečku Žlutice na Chebsku, Jiří Bauer (nar. 1929). Dva roky po převzetí úřadu (1954) popsal své pracovní podmínky v církevních novinách¹⁰⁵ takto:

„Nepřehledné prostory, špatná komunikace, rozstříklost příslušníků při jejich nepatrném počtu tvoří neustále technické potíže svého druhu. Však největší potíží jest Kristu Pánu při Jeho shánění ovcí v ovčinec církve pohraniční člověk. Jeho přesídlení z vnitrozemí do pohraničí činí mu církev něčím, co zanechal za sebou. Nepatří proto k součásti života nutně, tak jako doma. V pohraničí se přizpůsobil mravu, který sice kritizuje, ale věčně přijímá. Tento stav jest přesmutným svědečtím o víře obcí, ze kterých pohraniční lidé přišli. Nepokrytě mluví také o podmínkách ve Žluticích, které spočívají v tom, že žádné nemáme. Měli jsme modlitebnu a máme, ale nač byla, když v ní po řadu neděl farář marně čekal na věřícího? Tento stav vnu-

102| ČZ č. 31–32 ze dne 6. 8. 1970.

103| ČZ č. 7 ze dne 14. 2. 1946.

104| Kadlecová, Sociologický výzkum religiozity, s. 37.

105| ČZ č. 6 ze dne 7. 2. 1957.

til Žlutičům jako obci charakter po výtce svědecko-misijní.“

Nedlouho předtím pojednal Bauer v teologickém časopise církve¹⁰⁶ o pastorační práci v pohraničí. Vychází z toho, že v pohraničí se člověk nachází v určité osobní a společenské krizi, plynoucí z konfliktu mezi jím samotným a prostředím, které ho obklopuje. Pracovní podmínky jsou zde obtížnější než ve vnitrozemí. „Ale vcelku musíme konstatovat, že poměr pohraničního člověka k církvi je nezinteresovaný, neživý a reminiscentní. Náš člověk velice rád zavzpomíná, jak ho učil bratr farář X.Y. náboženství, jak to v jejich náboženské obci kvetlo. Ale pokuste se mu říci, že totéž můžeme vybudovat v pohraničí! Vysměje se vám. V pohraničí „nemá na to kdy“, nebo to nestojí za to. Ta kletba provisoria a uspěchanosti církvi škodí... Tím však není řečeno, že by v pohraničí církev neexistovala. Církev v pohraničí existuje, ovšem nesmíme na ni brát měřítko kvantity.“

Důvody obtíží spatřuje J. Bauer „... v jisté lhostejnosti a nezkušenosti laiků, ale hlavně v tom, že život v pohraničí není tak sepnut poutem tradice, jako ve vnitrozemí... Máme mnohdy dojem, že se ocitáme v jakémsi vakuu.“

Bauer konstatuje, že k tradiční účasti na bohoslužbách zde nedochází. V diaspoře pohraničí je podle něj nutné pracovat s jednotlivci.

I tato Bauerova zjištění je patrně možné zevšeobecnit. Zajisté nejsou příčinou toho, že někteří faráři opouštějí svou službu a hledají si jinou práci, spíše jsou to špatné platové podmínky, ale také určitá beznaděť jejich práce v pohraničí. V roce 1959 proběhla tiskem zpráva, že farář Církve československé ve Warnsdorfu hledal práci v místní továrně na punčochy.¹⁰⁷

Podle Malého schematismu československé církve, zveřejněného roku 1961, tehdy na územích postoupených Německu v roce 1938 existovalo 67 církevních sborů, a to i v několika městech, která sice tehdy byla postoupena, ale i předtím bývala (jazykově) česká, jako např. Český Dub, Zábřeh a Břeclav.¹⁰⁸ Z ryze statistického hlediska se jedná o zlepšení oproti období mezi světovými válkami. Církvi se ale bezesporu nepodařilo získat většinu z přibližně 300 000 členů, kteří odešli do Sudet, aby se opět účastnili církevního života ve společenství. Přitom nelze nepřihlédnout k již zmíněnému aspektu, kdy pro mnohé sbory ve vnitrozemí znamenal odchod převážně mladších členů výrazné oslabení.

106| Jiří Bauer, Pastorage v pohraničí, in: Náb. revue 27 roč. 1956, s. 179–189.

107| Kultura č. 29 ze dne 23. 7. 1959.

108| Jednota, příloha časopisu Náb. revue 32. roč. 1961, s. 40–48.

6. Sociální stratifikace církve

Na vztahy mezi sociální strukturou a náboženským vyznáním v nedávné době upozornila Erika Kadlecová.¹⁰⁹ Specifickými sociálními problémy Církve československé se o třicet let dříve zabýval teolog a pozdější biskup této církve F. M. Hník ve své knize *Duchovní ideály československé církve*.¹¹⁰ Identifikuje se zde s tezí T. G. Masaryka, podle níž „otázka sociální, řešená dle odkazu Táboritů a Českých Bratří, jest součástí české otázky náboženské“.

Zajímavý je také poměr členů církve ve městech a na venkově. Podle výsledků sčítání lidu z roku 1930 žilo 37,6 % členů Církve československé ve městech s více než 10 000 obyvatel. Pokud jde o tuto preferenci ze strany městského obyvatelstva, členy Církve československé předčili pak už jen lidé bez vyznání a židé. V závislosti na velikosti obce byl podíl členů Církve československé následující:¹¹¹

Velikost sboru	Čechy	Morava, Slezsko	Slovensko	Podkarp. Rus	ČSR
do 250	54 353	2 333	101	–	56 787
251 – 500	79 583	9 387	290	18	89 278
501 – 1 000	92 712	18 601	561	189	112 063
1 001 – 2 000	61 429	17 752	1 230	201	80 612
2 001 – 5 000	60 502	25 890	1 320	619	88 331
5 001 – 10 000	37 665	12 701	1 120	175	51 661
10 001 – 20 000	61 164	10 116	1 361	316	72 957
20 001 – 50 000	17 820	10 273	1 279	700	30 072
50 001 – 100 000	12 106	9 192	1 351	–	22 649
více než 100 000	140 971	45 122	2 882	–	188 975

Z tabulky je patrné, že členové Církve československé měli s výjimkou velkých měst (především Prahy) přeci jen největší zastoupení hlavně v malých městech a obcích na venkově, relativně málo ale ve středně velkých městech.

Profesní struktura členů Církve československé v letech 1921 a 1930 vyplývá z tabulek týkajících se sociální struktury (viz zde níže).¹¹² Údaje za rok 1921 se

109| Kadlecová, Výzkum religiozity Severomoravského kraje, in: Sociologický časopis 1. roč. 1965, s. 13–23; táž: Z výsledků výzkumu religiozity dospělých v Severomoravském kraji, in: Sociologický časopis 1. roč. 1965, s. 135–147; táž: Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje. Praha 1967.

110| Praha 1934; zejm. kapitola „Společenská struktura československé církve“, s. 187nn.

111| Sčítání lidu v rep. Čs. ze dne 1. pros. 1930 I, s. 53* a 108.

112| Statistická příručka církve československé 1949, s. 41 a 44.

vztahují pouze na české země, naproti tomu údaje za rok 1930 ilustrují situaci v celém Československu, což však s ohledem na nízké početní zastoupení Církve československé ve východních částech země má jen malý význam.

Z tabulky vyplývá, že členská základna Církve československé už v roce 1921 sestávala převážně ze zaměstnanců a jejich podíl do roku 1930 ještě výrazně vzrostl. Podíl zemědělců byl naproti tomu už v roce 1921 nízký. Do roku 1930 se snížil, a to nejen relativně, ale též absolutně. Venkovské obyvatelstvo zjevně zůstalo z velké části věrné své původní církvi. To platí i pro ostatní osoby samostatně výdělečně činné. Vysoko nad průměrem se ale pohyboval podíl členů církve – úředníků, jak vyplývá z níže uvedené tabulky (za rok 1921 zároveň umožňuje srovnání s jinými konfesemi).¹¹³

(Tento další úryvek z knihy Rudolfa Urbana: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche, Marburg/Lahn 1973 otiskujeme na mnohá přání. Knihu přeložil T. Svoboda a v budoucnu ji chystáme k vydání. Předchozí ukázka vyšla v minulém ročníku ThR, roč. 86, 2015, str. 436-471.)

113 | ČZ 10, roč. 1927, s. 20.

**Petr Abélard: V POHOŘÍ GILBÓA
(Žalozpěvy).**

Arista Praha 2011, 72 stran, cena neuvedena. ISBN 978-80-86410-61-6.

Útlá a sličná knížka abélardových Žalozpěvů v béžovohnědé obálce je esteticky nápaditá (ilustracemi J. Libry), literárně kriticky inspirativní a poeticky velmi působivá, přestože jde o látku věnovanou studentům a zasazenou do prostředí semináře Ústavu klasických studií Masarykovy univerzity v Brně. Abélardovy plankty, jak se odborně tento typ žalozpěvů nazývá, do češtiny přeložila, cennými kritickými poznámkami (jazykového a kulturně historického typu) opatřila prof. Jana Nechutová, která je mezi medievalisty i v širší odborné veřejnosti známá zejména svými překlady středověké i pozdně antické latinsky psané literatury, učebnicí středověké latiny i svou prací na Slovníku středověké latiny a v Komisi pro vydávání spisů M. Jana Husa.

Název abélardových žalozpěvů (planktů) „V pohoří Gilbóa“ je vzat ze třetí strofy posledního planktu. Pohoří Gilbóa je místo, které je pro truchlení příznačné. Místo, kde se truchlí, resp. které truchlí. Výraz „Gilbóa“ je hebrejský a znamená „Pahorkatina“¹. Jde o pohoří v severním Izraeli (9 km jihozápadně od Bétšean na území kmene Izachar), kde podle svědectví starozákonní První knihy Samuelovy (1 S 28,4.

31,1.8) ve válce s Pelištejci zemřel první izraelský král Saul (konec 11.stol. před o.l.). Nad ním lká jeho nástupce, král David. Žalozpěv nad Saulem (jediný skutečný žalozpěv mezi abélardovými plankty) je patrně velmi stará látka, jak vyplývá z upozornění na její uvedení v nedochované knize Příjmého. Dnes jej můžeme číst na počátku Druhé knihy Samuelovy (2 S 1,17-27).

Prof. Jana Nechutová rozdělila knihu na tři části.

První část je také trojdílná. Kromě krátkého životopisu Petra Abélarda (je v upravené podobě uveden i na zadní straně obálky) a ediční poznámky, uvádí prof. Nechutová čtenáře do abélardových žalozpěvů (s odkazy na odbornou převážně evropskou literaturu v poznámkovém aparátu), do literárního žánru žalozpěvů obecně (nalezneme se zde i přehled kritických vydání abélardových planktů) a do Abélardova básnického díla (a jeho provázanosti s osobním životem). Upozorňuje tak na neznámé skutečnosti a Petra Abélarda představuje jako všestrannou osobnost. Jeho plankty mají „vynalézavě komplikovanou strukturu“ (6), která nezapře svérázného a bystrého myslitele. Nadto Petr Abélard opatřil své plankty i notací (která v minulosti byla podrobně zkoumána). To znamená, že výrazný scholastický filozof a heretik 12. století byl také básník, který byl dobře hudebně vzdělán, resp. nadán. Vydání nepřilíš známé poezie Petra Abélarda v češtině je v určitém smyslu významný literární počín i z toho důvodu, že jeho plankty byly objeveny až v první polovině 19. století.

Druhou část tvoří překlad šesti planktů, které nebyly dosud v češtině nikdy uvedeny. Ke každému prof. Nechutová

1| Heller J.: *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha 2003, str. 136-137. Význam není příliš jistý. Tradiční význam „bublající pramen“, který uvádí Nový biblický slovník (Praha 1996, str. 272) pochází od Simon J.: *Onomasticum Veteris Testamenti*, který píše: scaturigo emanationis i.e. scaturigo emanans seu ebulliens.

dodává jedno až dvoustránkový literární kontext, tj. uvedení do starozákonního příběhu, který Abelárda k žalozpěvu inspiroval spolu s upozorněním na to, co asi Abelárda inspirovalo. V závěru překladu je odkaz na kritickou edici, ze které byl ten který planktus přeložen. Abélardovo vyjadřování se je „duchu starozákonních textů pozoruhodně blízké“ (7). Se starozákonní látkou však nakládá Abélard poměrně svobodně, tvůrčím a inspirativním způsobem: převypráví chybějící látku. Této metodě se ve středověku říká amplifikace (rozšíření výchozího textu). Abélard tím, že se umí vcítit, ponořit do duše (mysli) a vnímat svět (tedy spojení bolesti a smrti) očima těch, kdo nařikají, postihuje něco, co je v textu jen naznačeno. Čte mezi řádky, dívá se za oponu, objevuje překvapivé (nikoli však nevěrohodné) souvislosti. Za jeho psychologizací je patrná velká fantazie. Výsledný efekt je několikerý: dramatické napětí, útěcha rozbolavěného, ale i trpká ironie (Nechutová hovoří o satíře – 8), z níž je patrné, jak bolest rezonuje se zkušeností samotného básníka². Přebásnění abélardových planktů do češtiny pochází od prof. Nechutové. Snaží se kopírovat latinskou předlohu mimořádně citlivě nejen co do obsahu, ale také co do rytmu, zvukomalebnosti (libozvučnosti) a emocionálního vyznění. Přebásnění je velmi příjemné, vyznívá křehce a lehce. Snadno se do čtenáře obtiskuje. Má napětí, obraznost, krásu i košatou (nádhernou) slovní zásobu. Čtenář má dojem, že čte autentické verše, které jej mnohde svou silou zasáhnou tak,

2] Básnické (estetické) kvalitě abélardových planktů se v poslední době věnuje velká pozornost. První století po svém nálezů byly plankty zkoumány zejména z hlediska lingvistického.

že jej mohou až dojmout. Nepřetěžování hledáním intelektuálně nabitého slova svědčí o básnickém mistrovství překladačky, jemuž rád vzdávám hold.

Třetí částí je přepracovaná, původně samostatná německy psaná studie (uveřejněná ve sborníku FF MU Brno 2006) inspirovaná jednadvacátým veršem Jákobova planktu (Žalozpěv patriarchy Jákoba, str. 23), v němž je řeč o dětském žvatlání (tj. o citu k dítěti). To autorku inspirovalo k sondě do středověkého pojetí dětství. V tomto kontextu se zde zabývá vydáváním planktů, jejich interpretací, tj. vývojem jejich pojetí zejména s přihlédnutím k planktu o Jákobově nářku (Žalozpěvu patriarchy Jákoba věnuje prof. Nechutová nejvíce pozornosti). K tomuto planktu dodává autorka druhý (první je u samotného znění planktu ve druhé části publikace) literárně teologický úvod, který obsah planktu zasazuje do kontextu Jákobova příběhu v První knize Mojžíšově a na autorku prozrazuje její zasvěcený vhled do starozákonní látky.

Všele děkuji za nádhernou knihu a přeji čtenářům, aby je potěšila, obohatila a nabíla.

Jiří Beneš

Moshe Idel, Mircea Eliade: From Magic to Myth

Peter Lang Publishing, Inc., New York: 2014, 284 s. ISBN 978-1-4331-2012-1

Autorem recenzované publikace je rumunský badatel židovského původu Moshe Idel, který je v současné době pokládán za jednoho z nevyznamnějších odborníků

v oblasti židovského myšlení. Recenzovaná kniha je vhodná nejen pro zájemce o judaistiku, nýbrž poslouží i studentům a badatelům z jiných humanitních oborů, jelikož se vztahuje k různým tématům v díle rumunského historika náboženství Mircei Eliadeho.

Na základě Eliadeho raných spisů rozvíjí Idel řadu originálních interpretací, z nichž podstatná je koncepce magického universa (s. 4-9), harmonizace mezi lidským jednáním a kosmickými procesy, která představuje důležitý námět v Eliadeho tvorbě a předpoklad porozumění Eliademu ve všech třech rovinách jeho odkazu.

Předloženou publikaci lze nahlížet v mnoha bodech i jako kritiku Eliadeho vize náboženství, se kterou Idel polemizuje. Kritika se nejčastěji týká oblasti Eliadeho hermeneutiky. Idel přisuzuje Eliademu totalitní homogenizující tendenci, pro níž jsou charakteristická užití slov jako „každý“ a „vždy“ (s. 15). Idel také upozorňuje na Eliadeho očividnou sebejistotu, s jakou předkládá své teze, a časté opakování konceptů, které jsou aplikovány v rozdílných kontextech bez dostatečné kvalifikace a řádného odkazování na zdroje. Eliade podle Idelova názoru začal jako zjednodušovatel složitostí a jím také z větší části zůstal (s. 258).

Hlavní intence recenzované monografie spočívá ve snaze vystihnout vznik Eliadeho myšlení o náboženství a způsob, jakým se vyvíjelo během jeho života, přičemž zvláštní důraz je zde položen na židovské náboženství. Nastíněna je i otázka vzájemného vztahu mezi Eliadeho osobním životem a jeho odbornou činností. Ačkoliv Idel nachází značné množství paralel a argumentuje, že porozumění Eliadeho

biografii přispívá k pochopení jeho odborné literatury, byla by chyba redukovat Eliadeho badatelskou činnost pouze na projekce jeho životních zkušeností a obav (s. 246).

Samotná publikace se skládá z obsáhlého úvodu, osmi kapitol a závěrečných poznámek. Osm kapitol lze dále rozdělit na tři hlavní části.

První část (kapitoly 1, 2 a 3) pojednává o vybraných tématech, konkrétně o kamufláži či skrytosti posvátna v Eliadeho sebe-nahlížení, beletrii a odborných textech; o Eliadeho pojetí androgyna; a o thanatologii, tj. nauce o smrti. Idel tvrdí, že kamufláž neboli aspekt nerozpoznatelnosti posvátna v banální či profánní sféře je přední princip Eliadeho odkazu, který nechává nahlédnout do Eliadeho kreativní představivosti prostupující všechny tři roviny jeho odkazu. Idel se soustředí na šíři dopadu této kreativní představivosti na Eliadeho akademickou činnost a kritizuje jeho nesystematický postup a nedostatečné vysvětlení termínů. Na základě principu skrytosti posvátného v profánním interpretuje Idel i Eliadeho vztah k ženám, v jehož rámci si Eliade, jak je dle Idela patrné z Autobiografie, vykládal svůj osobní život jako rozhodnutí věčné máji (s. 41).

Ve druhé kapitole se Idel věnuje konceptu androgyna, který Eliade chápal jako symbol celistvosti a opětovného sjednocení. Problém Eliadeho badatelského odkazu týkající se androgynie vidí Idel v tom, že Eliade o této problematice publikoval v neakademických periodikách bez odkazů k pramenům. Celou Eliadeho koncepci androgyna označuje Idel jako Eliadeho vynález v mnohých případech dezinterpretující starší náboženské nebo filosofické

dokumenty. V tomto kontextu Idel přirovnává Eliadeho k Jungovi. Oba tyto badatele považuje za zevšeobecňující myslitele, přičemž si každý založil své náboženství (s. 93).

Ve třetí kapitole se Idel zaměřuje na nepříliš probádané téma v Eliadeho rané tvorbě. Jedná se o Eliadeho zájem o problematiku smrti (thanatology), již Idel nahlíží pod historizujícím úhlem pohledu, tedy jak se postupně vyvíjela Eliadeho „obsese“ tématem smrti a jejího prožitku. Idel dokládá, že Eliadeho dřívější představy odráží jak možné osobní náboženské naplnění, tak vizi legionářského sebeobětování. Nicméně ani tyto postoje nemusí dle Idela nutně podporovat ultranacionalistické teorie o smrti a nesmrtelnosti (s. 127).

Druhá část knihy (kapitoly 4, 5 a 6) se zabývá oblastmi týkajícími se nějakým způsobem judaismu, jako jsou Eliadeho pojetí historie a času v rámci judaismu, interpretace kabalistických textů a vztah k Židům. Idel zde přináší více detailů, než bylo doposud známo a nabízí širší perspektivu.

Čas, historie a mýty náležejí k expozicím Eliadeho myšlení, kterým se předchozí témata jen stěží mohou vyrovnat. Času a historii v rámci „naprosto rozporného“ („antithetic“) judaismu věnuje Idel prostor ve čtvrté kapitole. Označením „naprosto rozporný“ judaismus Idel vyjadřuje Eliadeho změnu pohledu na specifické problémy (problematika starověkých židovských elit) a jeho nepečlivou selekci pramenů, kvůli čemuž se Eliadeho teorie historie a času v rámci judaismu jeví jako rozporná (s. 148). Idel shledává celý Eliadeho

příspěvek do diskuze nereprezentativním, útržkovitým a generalizujícím.

Eliadeho vztah ke kabale představuje téma, na které se badatelé příliš často nezaměřují. Idel je ovšem světoznámý odborník v oblasti kabaly a Eliade také ke kabale odkazoval, i když jen zřídka. Toho si je Idel vědom a domnívá se, že pro Eliadeho hrála kabala jen nepatrnou roli. Dle Idela jsou Eliadeho prohlášení částí snahy nikoli o pochopení náboženského fenoménu kabaly, nýbrž o vypracování obecného schématu kosmické religiozity, jehož součástí je i kabala (s. 163). Celkové Eliadeho uchopení kabaly jako kosmického náboženství představuje hlavní bod Idelovy kritiky. Zvláště zarážející je pro něj Eliadeho neznalost existence nejrozšířenějšího náboženského fenoménu judaismu - chasidismu, který Eliade ve svém odkazu zcela ignoroval (s. 170).

Šestou kapitolu věnuje Idel židovskému intelektuálu Mihailu Sebastianovi, jenž byl Eliadeho blízkým přítelem. Jádro kapitoly se soustředí kolem teologické kontroverze, jež nastala po vydání Sebastianovy novely Dva tisíce let. I přes sekulární obsah novely se mezi rumunskými intelektuály rozostřila teologická debata o podstatě židovství. Impulsem diskuze byla předmluva k novele, která vyšla z pera profesora Nae Ionescu, čelního představitele Železné gardy. Zajímavější je ovšem interpretace Eliadeho teorie kamufláže posvátného v banálním, která měla dle Idela dopad na Sebastianovu divadelní hru Bezejmenná hvězda (s. 189).

Třetí část knihy (kapitoly 7 a 8) zdůrazňuje důležitost „rumunského pozadí“ Eliadeho tvorby. Do popředí Idelovy analýzy se dostává legionářské hnutí Železná

garda a na závěr je Eliade představen jako ryze „rumunský myslitel“.

V sedmé kapitole hodnotí Idel Eliadeho pohled na Železnou gardu jakožto pohled historika náboženství na spirituální hnutí. Idel se v názorech na Eliadeho vnímání Železné gardy často rozchází s ostatními badateli a nabízí vlastní přijatelně formulovaný závěr. V tomto případě se Idel odvolává na princip inkoherece, čímž chce vyjádřit, že nelze redukovat komplexnost situace na příliš jednoduché alternativy, jak to dle jeho názoru činil Eliade. Idel argumentuje ve prospěch Eliadeho chybného, nicméně neomluvitelného úsudku v momentě, kdy nerozeznal nebezpečnou kombinaci nacionalistického a extrémního fanatismu na jedné straně a polovojenské struktury, které vystihovaly Železnou gardu, na straně druhé. Eliadeho důraz na spiritualitu hnutí byl podle Idela částí širší tendence redukovat komplexnost fenoménů jen na jejich projev, tj. aspekt spirituality, jež Eliade privilegoval. Za „smutnější“ ovšem Idel považuje Eliadeho neustálé odmítání své účasti ve hnutí a nepřiznání vlastní chyby (s. 212).

V osmé kapitole prezentuje Idel Eliadeho jako „rumunskou postavu“, která by, i přestože emigrovala na Západ, měla být vnímána jako „náhodně západní“ („accidentally Occidental“, s. 227). Rumunské meziválečné období označuje Idel za centrální faktor Eliadeho života, jenž měl vliv na všechny tři roviny jeho odkazu.

Recenzovaná monografie je přínosná především díky mnoha překladům Eliadeho raných spisů a jejich pečlivé analýze. Některé Idelovy interpretace mohou překvapit svými závěry, nicméně autor je vždy předkládá logicky strukturované, píše sro-

zumitelným jazykem a řádně odkazuje ke svým zdrojům. Zakládající nadčasová idea publikace staví na přesvědčení, že každé studium má dimenze, které nejsou vždy čistě akademické a mohou zahrnovat nejen badatelovu biografii, nýbrž i společenskopolitické faktory jeho doby.

Dominika Šimlová

Dalibor VIK: Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika podle Emmanuela Lévinase. Chomutov: L. Marek, 2014. 198 s.

Dalibor Vik ve své knize pojímá filosofické úvahy Emmanuela Lévinase jako výpovědi, které by mohly být významným impulsem pro současnou teologii. Nechce, aby jeho práce byla chápána jako jeden z dalších úvodů do Lévinase mapující hlavní okruhy jeho myšlenek, ani aplikací Lévinasových myšlenek do prostředí jedné ze speciálních věd. Vik se spíše snaží navázat na to, co je v Lévinasově myšlení univerzálně lidského a co může podstatně promluvit do naší situace. Chce nabídnout úvahu nad Lévinasovou tematizací člověka, která se podle něj odehrává jako „reverzní teologie“, jako obrácení směru otázky po Bohu. Podle Vika by to mohlo vést k novému promyšlení metodologie i pojmů, které dosud teologie používala, k nové hermeneutice biblického textu nebo ke změně způsobu řeči o Bohu i o člověku. Tento krok považuje za nutný, neboť teologie vykazuje příznaky krize, která se projevuje buď indiferencí k modernímu světu, nebo zaujímavým obranným postojům. Spíše než násobit počty těchto obránců „starého myšlení“, je dle něj nezbytné znásobit úsilí o poro-

zumění reálným hodnotám, které lidskou apologii nepotřebují. Obrana hodnot může vést podle Vika i k větším nebezpečím, než přináší technologie a globalizace společnosti, protože nás odvádí od toho, co je podstatné: odkrýt a transformovat naše lidství, nebo jinak řečeno každodenně vyjadřovat neboli konat ono lidské, jež je synonymem etického, nebo Lévinasovými slovy: „Říkat to lidské v člověku.“

Podle Lévinase je to krajně důležité, neboť mezi člověkem a intelektuálním a morálním porozumění sil, kterými disponuje, zeje nepřekonatelná propast. Věda a technika otočila universem, avšak lidské myšlení vězí v zajetí materializujícího konservativismu 19. století. Nejcitelněji je tato paralýza viditelná na společenských vědách, jejichž stav se podle Vika nemění k lepšímu, naopak se v nich namísto prohloubení tázání po člověku prosazuje po vzoru věd přírodních pouhá kvantifikace výsledků badatelské činnosti. Odtud podle Vika vyplývá Lévinasova zásadní výzva k „nutnosti obnovy tázání po člověku“, která inspirovala například známou výzvu Hanse Jonase k „nutné změně etického myšlení“. Tázání po člověku Lévinas vykládá v úzké souvislosti s otázkou adekvátního způsobu danosti Jiného, jakožto radikálně Jiného. Rozhodující roli v tázání po člověku hraje stejně jako v teologii otázka transcendence, jejíž smysl je zde vyjádřen jako přechod k Jinému, tj. JINAK-NEŽ-BÝT. V diachronní analýze Lévinasových zásadních děl si Vik všimá, že samotné slovo Bůh se objevuje až v jeho posledních studiích z osmdesátých let – do té doby hovoří právě o Jiném, nebo také o exterioritě, absolutnu, nekonečnu, stopě, onakosti apod. Lévinas se podle Vika snaží

vyhnout onto-theo-logické tradici a jejímu zpředmětňujícímu poznání Boha jakožto absolutně dokonalé bytosti. Podle Vika se v Lévinasově respektu k Boží jinakosti odrážejí principy, které lze nalézt už v biblické starozákonní teologii. Biblická teologie pevně svazuje řeč o transcendenci se zasahováním do lidského života: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2). Znalost Hospodina je svázána se zasahováním do života, odpovědí na Hospodinův výrok potom nemá být nějaké zvláštní „vědění“ (vlastnění), nýbrž „vyznání“.

V následujících čtyřech kapitolách se Vik pokouší nastínit základní rysy Lévinasovy tematizace transcendence. Základní pomůckou jsou čtyři Lévinasovy studie z různých období jeho života, na kterých lze jasně pozorovat vývoj i kontinuitu jeho myšlenek. První z nich vyšla roku 1935 pod titulem *O úniku*. Již v této studii lze pozorovat specifické Lévinasovo pojetí Bytí, kterému je rozuměno jako neosobní mase bez tvarů a směrů, jako tomu, co nemá tvář, jako dialektice protikladů, válce, jako nekonečnému kolotání, v němž se střídá Bytí s nebytím. Bytí je neosobní prostředím, ve kterém se jedinci děje násilí. Člověk se neodcizil Bytí a nepotřebuje najít cestu zpět, jak se domnívá ne jeden myslitel zejména v západní filosofické tradici. Člověk se nepotřebuje stát sám sebou, soběstačným, jak mu přikazuje evropský ideál svobodného jedince. Podle Lévinase člověk naopak potřebuje z Bytí uniknout. V Lévinasově „úniku z Bytí“ nejde o nějakou analogii biologické potřeby, která hledá předmět uspokojení, ale jde o potřebu, která žádný předmět uspokojení nemá. Únik z Bytí je vždy především

nerealizovatelným únikem před sebou samým. Neklid, který vychází z Bytí, nikdy nemizí. Slast sebou sice ve chvíli uspokojení nějaké potřeby přináší moment, kdy se člověk jakoby odpoutává od neosobní masy Bytí. Vzápětí se ale tento okamžik láme a nastává zklamání. Fenomén slasti je nahrazen studem, který nepramení z nějakého porušení mravního řádu, nýbrž právě z neschopnosti uniknout sobě samému, zbavit se sebe sama. Stud je reakce na to, že se naše intimita, (neboli fakt, že jsem sám sebou), stala viditelnou. Zkušenost čistého Bytí par excellence lze získat ve fenoménu nevolnosti nebo bezmoci, která je skutečným zdrojem a motivací každé lidské potřeby. Bezmoc proto není nějakým omezením Bytí, nýbrž jeho podstatou. Vik v této souvislosti rozumí biblickému vyprávění o pádu člověka jako rozpoznání a porozumění jeho základní situaci.

Druhá Lévinasova studie, které Vik zasvěcuje třetí kapitolu, vyšla v roce 1947 pod názvem *Existence a ten, kdo existuje*. Neosobní masa Bytí je v tomto spisu charakterizována výrazem „ono je“. Vik „ono je“ interpretuje v biblickém duchu jako zkušenost pouště s odkazem, či lépe řečeno s důrazem, na čtyřicetileté putování Izraele pouští. Lévinas se snaží popsat, jak v tomto anonymním vyvstává (hypostazuje) člověk jako ten, kdo existuje, a najít momenty, ve kterých se ukazují konkrétní formy lidského přimknutí k existenci. Tento původní sebevztah se podle Lévinase klade například ve fenoménech únavy, lenosti či nespavosti. Podle Vika se na tomto modelu – oddělení a vzdorování anonymitě Bytí – v zásadě nic nemění ani v pozdějších Lévinasových pracích. Lévinas pouze

provádí hlubší artikulaci, která umožňuje zahlédnout více vrstev a rovin, na kterých dochází k hypostazování. Téměř na konci spisu *Existence a ten, kdo existuje* toto hlubší směřování nalezneme v myšlence, že Já, které je stvrzeno v identitě svého bytí, je sice zdánlivě svobodné, avšak osamělé. Jeho samotu ale narušuje Bližní (Druhý). Vztah k němu neznámá připoutání ani pochopení, ale prolomení ontologické kategorie Já, neboť to znamená „být jinde, než v sobě, dosáhnout odpuštění, nebýt definitivní existencí“. Setkání s Bližním je setkání s jinakostí. Tento vztah nedovoluje říkat „my“. Přítomnost Druhého přerušuje věčný návrat k sobě samému. Čas hypostazujícího Já je popisován jako okamžik, jímž se Já vepisuje do Bytí a zároveň se klade jako Bytí odlišné – je to čas identického Já, čas osamění. Protože Já ví o tomto zotročení Bytím, obsahuje naději i myšlenku na svobodu. Poukaz na možnost vykoupení v budoucnu. Skutečná naděje by ale měla mířit tam, kde utrpení vzniká – do přítomného okamžiku, v němž na sebe existující přijímá Bytí. Tento čas se spouští v přítomnosti bližního jakožto jiného.

Třetí zásadní studií, kterou Vik ve svém výčtu uvádí, je Lévinasova stěžejní práce *Totalita a nekonečno* z roku 1961. Lévinas poukazuje stejně jako v předchozích textech, že jedinečnému a osobnímu se v Bytí vždy děje příkoří, Bytí (obecné) vládne nad jsoucнем (jedinečným). S neosobním Bytím, s „ono je“ svazuje pojem totality. Pojetí Bytí (jak ukazuje pojem totality) není nějakou okrajovou záležitostí, která by se týkala jen filosofů, ale prosazuje se napříč našimi životy, dějinami, civilizací, společností se všemi jejími výdobytky. Utváří

přístup ke světu. Lévinas tvrdí, že myšlení je v onto-theo-logické zpředměňující tradici vždy především totalizováním neboli ovládním myšleného předmětu suspendováním jeho jinakosti. Vůči jednotlicímu pojmu totality klade ideu nekonečna, pro kterou nachází inspiraci v Descartově ideji Boha. Nekonečno se projevuje tak, že do mě vkládá ideu, která v každém okamžiku nekonečně přesahuje vše, co jsem schopen pojmut. Lévinas proto ideu nekonečna interpretuje jako (absolutní) Jiné, které se nikdy nemůže stát součástí totality našeho světa – Stejného. Jiné můžeme nazvat exterioritou (vnějšností), která se světem totality nijak nesousedí, ani s ní nevytváří nějaký nový celek, novou totalitu. Jiné je od světa totality odděleno intervalem transcendence. Jestliže Já existuje jako neutuchající hypostazování, snažící se realizovat „únik z Bytí“, pak musí existovat něco, co toto Bytí překračuje v radikálním slova smyslu – nekonečno, Jiné, exteriorita, transcendence. Proto je idea nekonečna v člověku neustále přítomná. Idea nekonečna se ovšem vůči nekonečnu má zcela neadekvátně, není vyplnitelná myšlením, neustále uniká. Způsob, jakým se k ní vztahuji, není intencionalita, ale Touha nebo metafyzická touha. Předběžně můžeme říct, že nežijeme nahodile, ale celý lidský život je svým tvarem neutišitelnou Touhou po Jiném, nebo též očekáváním Boha.

Skutečnost, že člověk touží po Jiném, se potom Lévinas snaží interpretovat v každodenních fenoménech lidského života. Vik tento postup nejprve sleduje v pojmech: identita, egoismus, interiorita, paměť, ateismus. Nekonečno je nekonečné svou transcendencí, radikální jinakostí či absolutní exterioritou. Hlavním smyslem

transcendence je Oddělenost a smyslem člověka jako hypostaze je tuto Oddělenost uchovat. Já se primárně konstituuje jako Oddělení. Oddělení je subjekt vzdorující totalitě a totalizaci. Pokud má ale Jiné zůstat Jiným, pak Já subjektu musí zůstat Stejným. Oddělení subjektu pak má především charakter identity. Trvání Já v identitě má svůj průběh, své dějiny. Já jinakost světa mění na totožnost sebe sama. Lévinas toto odcizení popisuje jako egoismus. Oddělení se musí manifestovat také pozitivně jako nezrušitelná vnitřní dimenze subjektu – interiorita (vnitřní život). Člověk se díky ní stává osobou, je „o sobě“. Je ryzí subjektivitou, která vzdoruje své totalizaci a dovršuje to, co v ní přítomnost ideje nekonečna započala. Radikálně oddělená existence je vlastně existence ateistická. Jenom taková bytost je schopná vstoupit do plnohodnotného vztahu s Jiným. Dále Vik sleduje Oddělení v Lévinasových pojmech slast, živel, dům, práce, ekonomie, ženství. Neboli v tom, co je vlastním obsahem egoismu, pokud jej zasadíme „do světa“. Lévinas chce podle Vika poukázat, že v celém nastíněném procesu individualace nelze nalézt nic, co by utišilo Touhu po Jiném. S Jiným se nelze setkat „o sobě“ (mimo čas a prostor), ale jen ve formě Zjevení prostřednictvím Druhého. Poznávání Boha oddělené od vztahu k lidem neexistuje. Druhý je pro můj vztah k Bohu nepostradatelný. Druhý ale není prostředníkem mého vztahu k Bohu. Druhý je manifestací, zjevením – je to Bůh obývající Já – Druhý je svobodný, nepředvídatelný a nevypočítatelný. Druhý je pro mě v pravém smyslu nekonečnem, nebo též Cizincem. Setkání s Druhým zpochybňuje mou svobodu ve světě, můj egoismus. Nejsem omezen jeho

působením, ale již jeho přítomností. Způsob, jakým se mi Druhý ukazuje, je jeho Tvář. Setkání s Druhým v respektu k jeho jinakosti proto Lévinas nazývá setkáním „tváří v tvář“. Tvář se obnažuje, vystavuje do světa, jako ten, kdo žádá pomoc. Přesto není vůči mně v ponížené pozici, protože přichází z výše transcendence, je zjevením, manifestací této výše. Prvním slovem Tváře je volání o pomoc. Setkání, které se děje „tváří v tvář“, vždy spěje k klidnému přijetí Druhého. Touha po Jiném se proto uskutečňuje jen jako služba. Tvář Druhého ke mně sestupuje z řádu zjevení, představuje možnost nechat se oslovit a vyučovat, nikoli ve znalostech, ale v dobrotě a lásce. Pokud učiníme Druhého svou Touhou, náš egocentrický postoj se láme a mění směr.

Tato Situace, kdy stojím tváří v tvář Druhému, je podle Lévinase podmínkou i jádrem pravého náboženství. Zásadním způsobem jsou tyto motivy rozvinuty v poslední kapitole Vikovy práce, ve které je základním orientačním bodem Lévinasova pozdní studie z roku 1982 *Etika jako první filosofie*. Vik zde věnuje zvláštní pozornost výrazům vidění a slyšení, jejichž správné pochopení je nezbytné nejen pro poslední zmiňovanou práci, nýbrž i pro správný výklad celého Lévinasova díla. Podle Vika se Lévinas obtížně čte, protože po nás vyžaduje zejména slyšení, a to ve specifických koordinátách. Myšlení, které nazývá, stejně jako vidění, svůj výkon zřením, vždy míří k výsledku, k na-zírané moudrosti, k (monologickému) ná-zoru. Oproti tomu slyšení v sobě zahrnuje zvláštní společenský charakter, jeho obsahem není ná-slech, ale vy-slyšení či poslušnost. Jak bylo naznačeno již v *Totalitě a nekonečnu*: ten, kdo ke mně hovoří,

hovoří vždy z výše transcendence, nemohu mu naslouchat, neuznám-li jeho výši. Slyšení nemůže být nikdy viděno, „ucho-peno jakoby ze strany“. V dalším výkladu Vik poukazuje, v jakém smyslu je pro Lévinase přechod od vidění ke slyšení, od monologu k dialogu, zároveň přechodem od prvenství ontologie k primátu etiky. Vidění a slyšení utvářejí náš postoj ke světu. Vidění je zdrojem privace, přivlastňování, přizpůsobuje vnější vnitřku, neboli vede k onto-theo-logii, která vylučuje radikální exterioritu, spadá v jedno s imanencí a jako taková je zapomenutím Boha. Společným základem filosofie, vědy i teologie je „ovládání Bytí“ ve smyslu předběžného rozhodnutí o jeho povaze. Ačkoli je předmět myšlení na myšlení nezávislý, je jejich rozlišení pouze formální, neboť známé je přivlastněno věděním a zbaveno jinakosti. Myšlení je v tomto pojetí vždy věděním, přivlastněním, reprezentací jinakosti Bytí. Bytí je v něm zajato myšlenkou. Krize současné civilizace není dána vědeckotechnickou revolucí samotnou, nýbrž vychází ze zárodku tohoto ovládajícího, objektivujícího, předmětného myšlení. Toto jde podle Lévinase tak daleko, že uchopování Bytí skrze vědění vede až ke ztotožnění vědění s Bytím.

Proto se Lévinas ptá, zdali není v koordinátách evropského myšlení jakožto vědění, ovládání Bytí apod. i nějaký náběh, který by cílil jinam, k nějakému JINAK-NEŽ-MYSLET? Lévinas v eseji o Husserlově intencionálním vědomí klade v této souvislosti otázku po neintencionálním vědomí, které se vždy vymyká zpředměťující reflexi. Neintencionální vědomí si podle něj není vědomo své situace, neznamená nějakou znalost sebe sama, ale je spíš

ústupem přítomnosti do pozadí. Neintencionální vědomí má charakter nemohoucnosti – je ještě dříve, než mohu. Lévinas jej interpretuje jako špatné svědomí, což ale nemá nic společného s pojmem svědomí vztaženého k nějakému zlu, hříchu. Špatné svědomí lze charakterizovat spíš jako nesmělost či bázeň, ničím se neprovinilo, a přece je obviněno, je obviněné za samu svou přítomnost. Není snad troufalé říci, podotýká Vik, že se Lévinasovo špatné svědomí podobá ideji prvotního hříchu. To, co je na tom zajímavé, je, že jde o hřích bez viny, což jej činí nezrušitelným a neodčinitelným. Intencionální život je životem myšlení jakožto vědění, ovládnutím Bytí, není poslední a vyčerpávající explikací existence. Vědomí Já, které se manifestuje jako Bytí ovládající myšlení, předchází tedy podle Lévinase neintencionální vědomí, které tvoří fundament lidské existence. Toto neintencionální vědomí, které předchází všechny volní akty, je váháním před sebou samým. Je to vzpomínka na událost našeho zapletení do Bytí. Špatné svědomí není psychologický stav, ani nějaký hendikep naší existence. Právě odtud je třeba chápat moji odpovědnost za Druhého, která není předmětem volby. Jsem jí zajat, nemohu jí být zproštěn, ani si ji nemohu nijak odpracovat. Tam, kde jsem konfrontován s křehkostí Tváře, obnažeností, zahanben ve svém egoismu, tam je Já postaveno do etické pra-situace, ve které se lze vzdát věčného návratu k sobě, a JINAK-NEŽ-BÝT nebo BÝT-PRO-DRUHÉHO. Na toto zavolání nelze odpovědět

myšlením, učením ani vědění, ale odpovědností – tu nepřijímám na základě rozhodnutí svobodné vůle, nýbrž jako ZJEVENÍ, v němž ke mně hovoří Bůh – to je podle Lévinase smysl biblického vyvolení.

Etika tedy není podoborem ontologie, jak se donedávna soudilo, nýbrž první filosofií. Podobně i teologie potřebuje podle Vika vystoupit z tohoto zajetí v onto-theo-logii. Nejvyšší teologické pojmy jsou vykládány v dialektice Bytí a tím suspendovány ve své jinakosti. Bůh scholastiky je Bohem přiměřeným pouze pro naše myšlení. Lévinas tuto logiku obrací. Etika je záležitostí zjevení, zhlédnutí vyššího v nižším. Etika není systémem pravidel či učením, ale odvíjí se od kontaktu člověka s tím, co jej přesahuje.

Vikův pokus domyslet teologický dopad Lévinasova díla lze považovat za originální a zejména pro tradici teologie dialogického personalismu pěstovaného nejen na katedře Systematické teologie, teologické etiky a teologické filozofie UK HTF, kde Dalibor Vik působí, i za velice významný. Na možné souvislosti mezi touto teologií a Lévinasovými úvahami několikrát upozornil ve svých příspěvcích Zdeněk Kučera, sám jsem na toto téma publikoval studii „Dílo Emmanuela Lévinase jako výzva etice a náboženství v postmoderní době“ (2008). Proto pozitivně kvituji, že se tohoto úkolu konečně někdo se vší vážností zhostil, a troufám si tvrdit, že význam této práce určitě nezapadne.

Jiří Vogel