

THEOLOGICKÁ REVUE

THEOLOGICAL REVIEW

2/2017

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

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

Issued by the
CHARLES UNIVERSITY
- HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
ISSN 1211-7617
Registration: MK ČR E 644
Volume 88

Vydává
UNIVERZITA KARLOVA
- HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
ISSN 1211-7617
Registrace: MK ČR E 644
88. 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 - Śląska univerzita Katowice;
† Dr. Theol. Wolfgang Stingl - Institut für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien, Nidda (SRN);
Dr. Peter Wörster - Herder-Institut, Marburg n/L.;
Prof. Dr. Thomas Kothmann - Universität Regensburg;
prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. - Prešovská univerzita v Prešove,
doc. ThDr. JUDr. Oleksandr Bilash, CSc. - Užhorodská národní univerzita

Adresa redakce | Editorial Office - Contact details

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

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

Unsolicited manuscripts will not be returned.

All articles in this issue have been reviewed.

The review process is mutually anonymous.

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

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

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

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

The journal is distributed by the editorial board.

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

Příspěvky a náměty 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
≠ HUSITSKÉ THEOLOGICKÉ FAKULTY

THEOLOGICAL REVIEW

QUARTERLY JOURNAL PUBLISHED BY THE HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY
≠ CHARLES UNIVERSITY

2/2017



OBSAH | CONTENTS

EDITORIAL	133 – 136
Články Articles	
MAREK ŠMÍD	137 – 153
ČTVRTEK 8. LEDNA 1920. RUBIKON REFORMNÍHO KATOLICIZMU Thursday 8 April 1920. Rubicon of the reform Catholicism?	
HELENA KREJČÍKOVÁ, JOSEF DOLISTA, PAVLA DAMOHORSKÁ	154 – 168
UMĚLÉ OPLODNĚNÍ Z HLEDISKA ČESKÉHO PRÁVNÍHO SYSTÉMU, ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE A JUDAISMU Artificial Insemination from the Perspective of Czech Legal System, the Roman Catholic Church and Judaism	
JAROSLAV HRDLIČKA	169 – 180
DVA CÍRKEVNÍ HISTORICI PROFESOŘI FRANTIŠEK M. BARTOŠ A MILOSLAV KAŇÁK The two Church History professors: František M. Bartoš and Miloslav Kaňák	
ZUZANA SVOBODOVÁ	181 – 188
JEŽÍŠ JAKO UČITEL Jesus as teacher	
ZBYNĚK K. GARSKÝ	189 – 211
HUSA, JEDNOROŽEC A PELIKÁN: ZJEVENÍ KRISTA VE STVOŘENÍ V KONTEXTU HUSITSKÉ THEOLOGIE	

Goose, Unicorn and Pelican:
The Revelation of Christ in the Creation in the Context of Hussite Theology

GUNTHER WENZ

212 – 226

O TOM, CO JE VPRAVDĚ NEKONEČNÉ.

METAFYZIKA A TEOLOGIE V POJETÍ

WOLFHARTA PANNENBERGA

That which is infinite in truth. Metaphysics and theology
as seen by Wolfart Pannenberg

DANIEL JUREK

227 – 245

UCTÍVANÝ – ODSUZOVANÝ – PŘIPOMÍNANÝ:

JAN HUS JAKO NÁRODNÍ POSTAVA

VE ZNAMENÍ ČESKÉ KOLEKTIVNÍ PAMĚTI

OD 19. STOLETÍ

Revered-Condemed-Remembered: Jan Hus as a national icon
in the collective memory from 19th century onward

Recenze | Book Reviews

Jiří LANGER: Talmud (ukázky a dějiny)

(Věra Razáková)

246 – 254

Michael L. MILLER:

Moravští Židé v době emancipace

(Kamila Špinarová)

254 – 257

EDITORIAL

J sme rádi, že se nám přes všechny objektivní potíže daří pravidelně publikovat náš časopis. Roky 2016 a 2017 jsou v životě českých vysokých škol ve znamení nejen přijetí nových zákonných předpisů, ale především ve znamení tvorby nových vnitřních předpisů a z toho vyplývajících důsledků pro život konkrétní veřejné vysoké školy. Není třeba nějak zvlášť komentovat, jak zásadní a důležité tyto kroky jsou. Právě proto ale máme radost, že v malém společenství naší akademické obce, není nijak narušena vědecká a výzkumná práce. Snažíme se rovněž reflektovat významná výročí, která se týkají evropského křesťanství, naší země nebo speciálně Univerzity Karlovy a zejména Husitské teologické fakulty. Všechna kritéria, která jsou na nás uplatňována, se snažíme plnit, i když někdy je to na hranici možného.

Z toho podstatného, co je potřeba zmínit, je zde skutečnost, že odborný časopis, který vydržel od roku 1929 a jehož kvalita se několikrát jasně prokázala, by si jistě zasloužil, aby byl zařazen do odpovídajících odborných elektronických databází. A o to se budeme v následující době také ze všech sil snažit.

Číslo, které máte v rukou, přináší pestrou nabídku, která se vztahuje k práci a směřování fakulty. Pozornému čtenáři jistě neunikne, že o naší problematice píše čtyři autoři, kteří nejsou členy naší akademické obce. Tento zájem nás těší, jejich příspěvky jsou vítány.

Rok 2020 bude pro nás v mnohém ohledu významný – zejména však proto, že 8. ledna 1920 byla vyhlášena samostatná církev československá. **Marek Šmíd** se ve své studii „**Čtvrtek 8. ledna 1920 – Rubikon reformního katolicismu**“ zabývá pohledem na toto důležité datum.

Etické problematice je věnován souhrnný společný příspěvek tří autorů – **Heleny Krejčíkové, Josefa Dolisty a Pavly Damohorské**. Problematika umělého oplodnění se v různých náboženských společenstvích u nás i v zahraničí často diskutuje. Komparativní studie nese název „**Umělé oplodnění z hlediska českého právního systému, římskokatolické církve a judaismu**“.

Jaroslav Hrdlička na základě archívního studia napsal původní stať „**Dva církevní historici profesori František Michálek Bartoš a Miloslav Kaňák**“. Vznikla vlastně jako pocta našemu učiteli prof. Kaňákovi, od jehož narození uplynulo letos v únoru sto let (nar. 14. 2. 1917).

Zkušená pedagožka **Zuzana Svobodová**, která je současně kvalifikována v teologii, otiskuje svůj odborný příspěvek na téma „**Ježíš jako učitel**“. Není třeba

zdůrazňovat, že v minulosti toto téma stálo v popředí řady autorů Teologické, resp. Náboženské revue (např. František Kovář).

Absolvent naší fakulty **Zbyněk K. Garský**, který působí jako badatel v oboru Nového Zákona na přední švýcarské univerzitě, otiskuje studii „**Husa, jednorozec a pelikán: zjevení Krista ve stvoření v kontextu husitské teologie**“.

Host nad jiné vítaný je emeritní profesor dogmatiky mnichovské univerzity **Günther Wenz**, který u nás v minulosti často přednášel. Jeho studie má název „**O tom, co je vpravdě nekonečné. Metafyzika a teologie v pojetí Wolfharta Pannenberg**“. Poslední příspěvek tohoto čísla pak pochází z pera mladého německého slavisty a teologa **Daniela Jurka**: „**Uctíváný-odsuzovaný-připomínáný: Jan Hus jako národní postava ve znamení české kolektivní paměti od 19. století**“.

Číslo tradičně uzavírají recenze, jejímiž autorkami jsou doktorandky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy K. Špinarová a V. Razáková.

V roce 2018 bude výročí – sto let od vzniku Československé republiky. Univerzita Karlova chystá řadu akcí a určitě i my budeme toto významné výročí reflektovat. Vznik samostatné republiky měl přímý vliv na vznik staré Husovy fakulty i Církve československé. Je proto logické, že i na stránkách tohoto časopisu musí být řečeno k této události jasné slovo, které by mělo být napsáno tak, aby ukázalo, v čem je pro nás dědictví minulosti rozhodující pro naše přítomné zápasy a intelektuální úsilí.

Přejeme čtenářům vše dobré a těšíme se na kontinuální spolupráci v budoucnu.

Jan Blahoslav Lášek,
šéfredaktor

V Praze, na jaře 2017

We are happy to announce that despite all the factual problems we face, we still manage to publish our magazine on a regular basis. The years 2016 and 2017 meant not only the adoption of new legal regulations in Czech universities, but the creation of new internal rules and their resulting consequences in the lives of given public universities as well. Just how important and essential they are should go without saying.

It is precisely because of this however that we rejoice in the fact that this did nothing to disrupt the scientific and research labor of our academic community. We also try to reflect upon important anniversaries related to European Christianity, our country and especially Charles University, particularly the Hussite Theological Faculty. We strive to uphold all the criteria imposed upon us, even if it is sometimes very difficult to do so.

It bears noting that our scholarly magazine which has been in circulation since 1929 and whose quality had been proved several times already more than deserves to be included in the appropriate electronic databases. This is something that we will attempt to accomplish the best of our ability.

The issue in your hands brings a wide selection of topics related to the work and direction of the faculty. An observant reader might notice that four of the present authors writing about these matters are not members of our academic community. This attention is always welcome, as is their contribution.

The year 2020 will be highly important to us for many reasons – primarily because on the 8th of January 1920, the independent Czechoslovak Hussite Church was established. **Marek Šmíd** in his study „**Thursday 8th 1920 – The Rubicon of reform Catholicism**“ brings us a closer look on this topic.

The issue of ethics is co-written by three authors – **Helena Krejčíková, Josef Dolista a Pavla Damohorská**. The subject of artificial insemination is discussed rather frequently in various religious communities, both here and abroad.

The comparative study bears the name „**Artificial insemination from the perspective of czech legal system, the Roman Catholic Church and Judaism**“.

Based on archival studies, **Jaroslav Hrdlička** created an original work title „**The Two Church history professors František Michálek Bartoš and Miloslav Kaňák**“. The article was written in honor of our teacher, professor Kaňák, who was born in the 14th of February 1917.

Experienced pedagogue **Zuzana Svobodová**, who is also qualified in theology, included her article titles „**Jesus as a teacher**“. It goes without saying that this topic used to be quite popular among many authors of the Theological (or rather Religious) review. František Kovář is a prominent example of this.

A former graduate of our faculty **Zbyněk K. Garský** who currently works as a researcher in the field of New Testament study at a prominent Switzerland university contributed with his study named „**A Goose, a unicorn and a pelican: The Revelation of Christ in creation in the context of Hussite theology**“. A welcome guest is the emeritus professor of dogmatics from Munich, **Günther Wenz**, who previously often held lectures at our fac-

ulty. His study is titled „**That which is infinite in truth. Metaphysics and theology as seen by Wolfart Pannenberg**“. The last included topic of this article comes from the young German theologian and slavist **Daniel Jurka**, bearing the name „**Revered-Condemed-Remembered: Jan Hus as a national icon in the collective memory from 19th century onward**“.

As usually, the issue is closed by reviews from doctoral students of the Hussite Theological Faculty of the Charles University, namely K. Špinarová and V. Razáková.

The year 2018 will be the anniversary of one hundred years since the founding of Czechoslovakia. The Charles University is preparing a number of events and we shall reflect upon this important anniversary as well. The establishing of the independent republic had direct influence on the formation of the Hussite Faculty and the Czechoslovak Hussite Church. It is therefore only natural that a clear message about this event must be written in a way to show how important the heritage of the past is for our current struggles and intellectual efforts.

We wish the best to our readers and are looking toward a continual collaboration in the future.

Jan Blahoslav Lášek
Chief Editor

Prague, spring 2017

ČTVRTEK 8. LEDNA 1920. RUBIKON REFORMNÍHO KATOLICIZMU?¹

MAREK ŠMÍD

FILOZOFICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FACULTY OF PHILOSOPHY UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE
smidma@seznam.cz

Thursday 8 April 1920. Rubicon of the reform Catholicism?

Abstract: The study focuses on the reform movement in Czechoslovakia after 1918 and its division from the Catholic Church, which on the 8th of January 1920 led to the formation of the Czechoslovakian (Hussite) Church. It also reconstructs the eve of the reform movement meeting and the reasons for its discontent. At its core, the article explains the general congress of the reform priests on the 8th of January, as well as the consequences brought about by this important event in both religion and politics.

Attention is also given to Karel Farský officer at the Ministry of Education and priest, who presided over and directed the congress as the chairman of the Club of the reform clergy on the date of 8th of January. Further in is revealed how much of the decision to split away from Rome was a result of improvisation on the side of the reform priesthood and how much of it was his own decision. Based on both Czech and Vatican written sources, periodicals of the time and various literature, the study present an analysis of this important moment for the Czech catholic clergy, as it meant the start of separation from Rome.

Keywords: Czechoslovak Church (Hussite); reform Catholicism; Karel Farský; Vatican; 1920
THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 137 – 153.

Knáboženskému pnutí po vzniku Československa na podzim 1918, k štěpení v rámci katolické církve, reformnímu hnutí či vzniku Církve československé (husitské) včetně následných kroků mladé církve byly již publikovány četné studie. Věnovaly se především příčinám či následkům založení církve, jejím hlavním aktérům, politicko-náboženským souvislostem, reakcím katolické či protestantské strany v zemi nebo dokonce reflexi tohoto aktu v dobovém tisku, ovšem málo či pouze okrajově podle našeho názoru analyzovaly samotný průběh vzniku Církve československé (husitské) – 8. leden 1920.² Domníváme se proto, že je nutné si znovu pokládat otázky a odpovídat na ně: Kdy a kde se setkání reformních kněží uskutečnilo? Kdo byl na tomto shromáždění přítomen? O čem se jednalo? Jak vyznívaly jednotlivé vstupy řečníků? Jak a o čem hovořili významní přítomní

1 | Tato studie vznikla za podpory grantu GA 17-14076S Svatý stolec a české země v letech 1914–1918.

2 | MAREK, Pavel, *Ohlas založení Církve československé (husitské)*, Časopis Matice moravské 134, 2015, č. 2, s. 465-485.

aktéři? Byl rozkol připraven již před lednem 1920, nebo dozrál právě na onom setkání dne 8. ledna? Odpovědět na tyto otázky se pokouší předkládaná studie *Čtvrtek 8. ledna 1920. Rubikon reformního katolicizmu?*, která se na základě pramenů z fondů Tajného vatikánského archivu v Římě (zpráva apoštolského nuncia C. Micary z 10. ledna 1920), Ústředního archivu a muzea Církve československé husitské v Praze (korespondence K. Farský), dobových periodik a rozsáhlé české odborné literatury (Pavel Marek, David Tonzar, Zdeněk Trtík, Václav Kadeřávek, František Kovář, Alois Spisar) snaží rekonstruovat průběh událostí dne 8. ledna 1920, který do obecného povědomí vstoupil jako den založení Církve československé (husitské).

Průběh dramatické schůze dne 8. ledna 1920 analyzujeme na základě několika písemných dokumentů, které máme k dispozici. Jedná se o svědectví novináře, učitele a redaktora katolického tisku Viléma Špačka (1856-1939), vlastním jménem Františka Libora, které bylo zveřejněno na stránkách dobových periodik *Právo národa* a *Čech*.³ To konfrontujeme se svědectvím česko-amerického kněze, jehož jméno ovšem neznáme, které vzniklo z iniciativy apoštolského nuncia v Praze Clementa Micary (1879-1965) pro státního sekretáře Svatého stolce Pietra Gasparriho (1852-1934), kardinálský sbor a papeže Benedikta XV. (1914-1922).⁴ Obě cenné a faktograficky obsažné zprávy však nejsou v zásadním rozporu, spíše se doplňují v jednotlivostech; liší se např. v posloupnosti vystoupení jednotlivých řečníků. K dispozici máme rovněž ručně psané poznámky předsedy schůze Karla Farského (1880-1927), zejména jeho program valného sjezdu reformního duchovenstva a poznámky k zatímnímu řádu nové církve.⁵ Na druhé straně musíme konstatovat, že se o průběhu schůze nezachoval žádný autentický dokument, o jehož autoritu bychom se mohli opřít, zřejmě totiž nevznikl.⁶

V listopadu 1918, tedy krátce po vzniku samostatného Československa, vzniklo v Praze sdružení kněží s názvem Jednota katolického duchovenstva, kněžská formace navazující na hnutí české Katolické moderny z 90. let 19. století, jehož před-

- 3| *Čech*, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920. A. Spisar potvrdil jako účastník schůze ze dne 8. ledna 1920 pravdivost Špačkova svědectví. SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 91.
- 4| Segreteria di Stato (Vaticano). Sezione per i rapporti con gli stati, AA.EE.SS. (dále jen AA.EE.SS.), Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparri 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 432-433. Tato zpráva se stala podkladem pro společné jednání Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti a Kongregace ritů v březnu 1920. HELAN, Pavel, ŠEBEK, Jaroslav, *Československo a Svatý stolec. II/1. Kongregace pro mimořádné církevní záležitosti (1919-1925)*, Praha 2013, s. 122-129.
- 5| SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 91.
- 6| MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 44.

sedou se stal kněz a spisovatel Jindřich Šimon Baar (1869-1925) a tajemníkem Matěj Pavlík (1879-1942). O dva měsíce později vyhlásili tito kněží svůj reformní program, přičemž na sebe v průběhu členské schůze ve Smetanově síni v Praze na počátku roku 1919 poprvé upozornil i kněz K. Farský.⁷ Jednota se však musela potýkat s celou řadou problémů a nepochopení, zejména mezi představiteli vysokého kléru. Pokud již v březnu 1919 vyjádřil znepokojení nad činností reformních kněží i Svatý stolec a K. Farského a jejich aktivitu začal podrobně sledovat,⁸ apoštolský nuncius ve Vídni Teodoro Valfrè di Bonzo (1853-1922), – který se před oficiálním navázáním diplomatických styků zabýval i československou agendou – byl k úspěchu jejich snah značně skeptický. Jak uvedl ve svém listu státnímu sekretáři, „... *tito reformisté, nebo lépe řečeno ničitelé církevní disciplíny, představují [jen – pozn. M. Š.] malou skupinu uvnitř církve a nemají proto právo hovořit jménem českého kléru. Ve většině případů to jsou kněží liberální a šarlatánští, kteří terorizují kněze dobré...*“⁹

Stručně si nyní představme vůdčí osobnost reformního tábora K. Farského před rokem 1919. Karel Farský se narodil dne 26. července 1880 ve Škodějově, v malé vesničce v Podkrkonoší nedaleko Vysokého nad Jizerou, rodičům Františku a Johaně Farským. Byl třetím z jejich pěti dětí.¹⁰ Ve dvanácti letech ztratil otce. Díky podpoře příbuzných, zejména svého strýce Josefa Farského (1851-1910), rektora kněžského semináře, však mohl studovat na Akademickém gymnáziu v Praze a následně na Teologické fakultě Karlo-Ferdinandovy univerzity tamtéž. Po vysvěcení na kněze v kapitulním chrámu sv. Petra a Pavla na Vyšehradě dne 29. června 1904 působil na českém venkově a následně jako adjunkt na teologické fakultě v Praze (1906-1910). V prosinci 1909 získal doktorát z teologie, poté krátce zastupoval nemocného profesora Jana Ladislava Sýkoru (1852-1923), kdy přednášel *Nový zákon* na výše uvedené fakultě.¹¹ Po odchodu z fakulty pracoval jako profesor náboženství na I. a později II. reálce ve Vršovicích a na Vinohradech v Praze. V roce 1914 byl z Prahy přeložen do Plzně, kde pokračoval ve výuce náboženství na II. reálce; novým adjunktem byl v roce 1914 jmenován František Kovář (1888-

7| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 541, ff. 71-74, Arata Gasparrimu 8. 2. 1919; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 58-59; DOLEŽAL, Josef, *Český kněz*, Praha 1931, s. 58.

8| Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale, annus XI, volumen XI, Romae 1919, s. 122-123.

9| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 567, f. 36, Valfrè di Bonzo Gasparrimu 7. 5. 1919.

10| Pro dětství Karla Farského podrobněji: KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 10; KAŇÁK, Miloslav, *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy Církve československé*, Praha 1951, s. 11; FARSKÝ, Josef, *Za rodným bratrem*, in: Sborník dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele Církve československé, Praha 1928, s. 15-40.

11| KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 11.

1969).¹² V Plzni strávil K. Farský následujících pět let, plně se zapojil do náboženského, kulturního a společenského života ve městě, přičemž si svoji odvahou, skromností a národnostním zápallem získal široké vrstvy obyvatel.¹³ Po obnovení činnosti Jednoty katolického duchovenstva v listopadu 1918 se stal jejím členem, následně vykonával funkci předsedy Klubu reformních kněží a nastoupil na místo tajemníka v církevním oddělení ministerstva školství.

Na schůzi Jednoty katolického duchovenstva bylo dne 19. května 1919 rozhodnuto, že bude za papežem Benediktem XV. vyslána čtyřčlenná delegace ve složení Marian Blaha (1869-1943), Vojtěch Šanda (1873-1953), Alois Kolísek (1868-1931), František Kroiher (1871-1948), aby předložila Svatému otci šest požadavků a požádala o jejich povolení.¹⁴ O misi byla též zpravena československá vláda, která ji podpořila a vydala delegátům diplomatické pasy. O cestě těchto mužů do Říma informovaly Svatý stolec dostatečně včas české církevní kruhy.¹⁵ Dne 4. července 1919 byla delegace přijata papežem Benediktem XV. ke krátké půlhodinové audienci, avšak její úspěch byl mizivý. S výsledky římské cesty seznámil členy Jednoty katolického duchovenstva účastník F. Kroiher na schůzi dne 7. srpna 1919 v Praze, kdy ji – zřejmě ve snaze zakrýt její neúspěch – prohlásil za úspěšnou.¹⁶ Navzdory jeho optimismu došlo ještě před samotným odjezdem delegace do Říma na jaře

12| Tamtéž.

13| Pro Farského pobyt v Plzni podrobněji: FARSKÝ, Karel, *Přelom. Příspěvek k dějinám vzniku Církve československé z roku 1918*, Praha 1921; KAŇÁK, Miloslav, *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy Církve československé*, Praha 1951, s. 52-54; BROŽ, Josef, *Dr. K. Farský na II. české realce v Plzni*, in: Sborník dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele Církve československé, Praha 1928, s. 65-67.

14| Požadavky se týkaly českého patriarchátu, účasti laiků na řízení církve, liturgie v národním jazyce, úpravy patronátního práva a reformy kněžského studia. Podrobněji: FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 18-19; FARSKÝ, Karel, *Přelom. Příspěvek k dějinám vzniku Církve československé z roku 1918*, Praha 1921, s. 19; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 77-80; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 48.

15| Hlavním informátorem o delegaci „kněží bez církevního ducha, jež si chtějí založit národní církev“ však nebyl apoštolský nuncius v Praze, jak se domnívají V. Kadeřávek a Z. Trtík, ale zřejmě vyšehradský kanovník F. Zapletal. Archivio Segreto Vaticano (dále jen ASV), fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 15, fascicolo 66, ff. 37-38, Zapletal Valfré di Bonzovi 11. 6. 1919; AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 542, ff. 21-22, Doubrava Gasparrimu 16. 6. 1919, resp. ff. 24-27, Bonzo Gasparrimu 20. 6. 1919; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 23.

16| FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 20; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 51.

1919 ke štěpení Jednoty na umírněný a radikální proud (Ohnisko), posledně uvedený však ještě nesměřoval k vytvoření nové církve.¹⁷

Významnou církevní událostí roku 1919 bylo bezpochyby jmenování Františka Kordače (1852-1934) pražským arcibiskupem. Jeho volbu doporučil Svatému stolci apoštolský nuncius ve Vídni T. Valfrè di Bonzo, který pověřil jednáním o přijatelnosti navrhovaného kandidáta s československou vládou sekretáře vídeňské nunciatury C. Micaru. Ten navštívil předsedu vlády Vlastimila Tusara (1880-1924), společně s pražským pomocným biskupem Janem Sedlákem (1854-1930) dne 21. srpna 1919 a předložil mu trojici jmen k vyjádření: F. Kordač – M. Zavoral – K. Kašpar, přičemž dal V. Tusar církevním představitelům ve věci jmenování nového pražského arcibiskupa „volnou ruku“.¹⁸ Svatý stolec proto jmenoval dne 16. září 1919 šedesátí sedmiletého F. Kordače pražským arcibiskupem.¹⁹

Politické kruhy a širší katolická veřejnost přijaly Kordačovo jmenování víceméně pozitivně. Kladně se vyslovilo rovněž duchovenstvo organizované v Československé straně lidové i vyšší klérus, záporně naopak reformní kněží reprezentovaní Jednotou katolického duchovenstva i radikálním Klubem reformních kněží, kteří byli výběrem osobnosti F. Kordače překvapeni a způsobem jeho volby zaskočení.²⁰ Jednota připravila dokonce proti novému arcibiskupovi protestní schůzi a zorganizovala mezi kněžstvem dotazníkovou akci, jejímž účelem mělo být zjištění postojů a možnost opřít nesouhlas o názor větší masy lidí, avšak akce ztroskotala.²¹

K radikalizaci reformních kněží došlo na schůzi pěti desítek důvěrníků Klubu dne 27. listopadu 1919 v Národním domě na Smíchově. Jednání předsedali K. Farský a Bohumil Zahradník-Brodský (1862-1939), přičemž první jmenovaný byl dopoledne téhož dne přijat pražským arcibiskupem F. Kordačem, o němž na schůzi mimo jiné referoval. Rokování poukázala na neudržitelnou situaci v reformním

17| Po rozpadu *Ohniska* v létě 1919 přešla většina jeho členů do nového *Klubu reformního duchovenstva*. Požadavek na novou církevní organizaci, nezávislou na Římu, byl vznesen teprve na schůzi důvěrníků Klubu reformních kněží dne 27. listopadu 1919 v Praze. FARSKÝ, Karel, *Z podejha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 39; FARSKÝ, Karel, *Přelom. Příspěvek k dějinám vzniku Církve československé z roku 1918*, Praha 1921, s. 73-75; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 95; FRÝDL, David, *Zrod Církve československé (husitské)*, in: 90 let Církve československé husitské, eds. Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Praha 2010, s. 26.

18| MAREK, Pavel, ŠMÍD, Marek, *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*, Olomouc 2013, s. 69; MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 139.

19| Národní archiv v Praze, fond Archiv pražského arcibiskupství – ordinariát, karton 176, Gasparri 16. 9. 1919.

20| MAREK, Pavel, ŠMÍD, Marek, *Arcibiskup František Kordač. Nástin života a díla apologety, pedagoga a politika*, Olomouc 2013, s. 65.

21| DOLEŽAL, Josef, *Český kněz*, Praha 1931, s. 67.

táboře pod tlakem represivních opatření českého episkopátu, která nesnesla již dalšího odkladu.²² Další setkání členů Klubu tak bylo naplánováno již na 8. ledna následujícího roku. Značný ohlas i sympatie s reformním duchovenstvem vzbudily u české veřejnosti na přelomu roku 1919/ 1920 vánoční obřady, zejména v českém jazyce celebrowaná mše B. Zahradníka-Brodského v chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze dne 1. ledna 1920.²³

Setkání reformních kněží, resp. valný sjezd Klubu reformního duchovenstva, jak informovaly dobové deníky, bylo zahájeno v malém sále v budově Národního domu v Praze na Smíchově, kde se již v minulosti konaly setkání Klubu reformních kněží.²⁴ Někteří z přítomných považovali nynější neústupnost katolické hierarchie, ztělesňovanou v jejich očích především českým biskupským sborem v čele s F. Korďáčem, za přízeň prozřetelnosti.²⁵ K setkání členské základny sdružení, již tvořilo 465 kněží, došlo ve čtvrtek 8. ledna v 10 hodin za přítomnosti více než tří set duchovních, laiků, novinářů a několika žen, většinou manželek přítomných kněží. Z členů Klubu bylo přítomno 211 kněží, tedy méně než jeho polovina.²⁶ Shromáždění trpělo značnou fluktuací přítomných, mnozí účastníci jednání v jeho průběhu opouštěli, jiní naopak přicházeli pozdě.²⁷ Totožnost většiny kněží bohužel neznáme, patřili však většinou mezi členy reformního kněžstva. Za svoji osobu zde byl přítomen rovněž ministr pošt a telegrafů agrárník František Staněk (1867-1936). Americké krajany-kněze, kteří měli výrazný podíl na podpoře československé osvobozovací akce v době první světové války, zastupoval farář František Kolář z Wisconsinu (1865-?).²⁸

Dopolední jednání zahájil předseda Klubu a jedna z vůdčích osobností reformního hnutí K. Farský, který po krátké úvodní řeči předal slovo ministru F. Staňko-

-
- 22| KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 35.
- 23| MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 129.
- 24| MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 43.
- 25| SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 325; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 145.
- 26| *Právo národa*, 15. 1. 1920; DOLEŽAL, Josef, *Český kněz*, Praha 1931, s. 68. M. Kaňák klade začátek schůze mylně na 9 hodinu. KAŇÁK, Miloslav, *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy Církve československé*, Praha 1951, s. 40.
- 27| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 145.
- 28| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 429.

vi. Člen československé vlády vyjádřil potěšení nad slavením mší v českém jazyce, kterých se osobně účastnil v Želetavě, a vyslovil podporu reformám a reformnímu hnutí: „Zajisté nechcete rozvrat, ale chcete působit tak, aby věc republiky netrpěla úhony. Chcete lid ušlechťovati a vésti ke zbožnosti mluvou srozumitelnou. Zdar nezáleží však pouze na vás, nýbrž na celé veřejnosti, která vaše hnutí se zájmem sleduje. I socialistické listy píší o něm s nadšením. Budu vaše snahy podporovati při každé příležitosti.“²⁹ Následně slíbil využít svého vlivu a působit na kolegy v kabinetu ve prospěch hnutí, což přítomní ocenili bouřlivým potleskem.³⁰

Po odchodu F. Staňka došlo k volbě předsednictva, do něhož byli zvoleni K. Farský, B. Zahradník-Brodský a Jan Holba (?-1949).³¹ První zmíněný následně bilancoval činnost reformního duchovenstva za poslední půlrok, přičemž hovořil především o jmenování F. Kordače pražským arcibiskupem a užívání českého jazyka při liturgii. V závěru svého projevu před přítomnými zdůraznil historičnost daného okamžiku, kdy již neexistuje cesty zpět: „Ale jaké jsou poměry u nás? Skrbenský se stále drží, ostatní také. Jednota se ohražuje proti předsedovi, který vystoupil proti českým bohoslužbám. A zprávy z Říma? Dr. Šanda oznámil, co tam bylo řečeno: reformy povoleny nebudou! O celibátu: indisputabile! A o českých bohoslužbách: smí se čísti po česku epištola a evangelium, jak řekl arcibiskup dr. Kordač. Možná by se dovolilo více, ale bude pozdě.“³² Závěr jeho řeči vyzněl jednoznačně nekompromisně: „Naším úkolem jest pojednati o důsledcích. Nezamyšlíme žádných úskoků proti nikomu. Kristus řekl: Oheň přišel jsem vnésti do světa a chci, aby hořel. Oheň hřeje, ale také pálí, očišťuje. Papežský dvůr se proměnil z nástupnictví Kristova ve dvůr imperialistický! Jdeme za praporem demokracie a očekáváme pomoci. Chceme bojovat za pravdu dle hesla Husova.“³³

29| Čech, 11. 1. 1920; Právo národa, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, Život a víra ThDr. Karla Farského, Praha 1982, s. 42.

30| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, Apoštolský nuncijs v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950, Brno 2015, s. 429.

31| Tamtéž.

32| Čech, 11. 1. 1920; Právo národa, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, Život a víra ThDr. Karla Farského, Praha 1982, s. 43. K Farského projevu rovněž AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, Apoštolský nuncijs v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950, Brno 2015, s. 430; FRÝDL, David, Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě, Brno 2001, s. 145.

33| Čech, 11. 1. 1920; Právo národa, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, Život a víra ThDr. Karla Farského, Praha 1982, s. 43. Pro Farského body ke schůzi podrobněji: SPISAR, Alois, Ideový vývoj církve československé. Nástin, Praha 1936, s. 325-326.

Třetí hovořil B. Zahradník-Brodský, který s poukazem na své češství vyzval k církevní odluce od Říma. Po něm promluvil advokát a bývalý kaplan Josef Choc (1870-1932), který účastníkům obšírně vysvětlil právní situaci ženatého kněze a její možné důsledky podle občanského práva: „*Sňatek jest občanským právem, a tomu nesmí nikdo brániti. Nález církevního soudu nesmí stát uznati za platný, jde-li o sňatek... Na námitku, že kněz má být poslušen církve, odpovídám: Nikdo nemusí poslouchat v tom, co se přičí zákonu přirozenému a Božímu.*“³⁴ Přítomné sice vyzval k pokračování v provádění reforem *via facti* (cestou činu), nicméně pro nepřípravenost národa a biskupů odmítl okamžité vyhlášení schizmatu.³⁵ Představy J. Choce shrnoval závěr jeho projevu: „*Nebuďme agresivní, nedávejme nepřátelům zbraň do rukou, nevystupujme z církve. Reformy nás povznesou v očích lidu a k Bohu. Za 20 měsíců reformy budou, a to se svolením biskupů, – a když ne, co mám říct? Nebe mi nedá biskup, ale Bůh!*“³⁶

K. Farský řečníkovi poděkoval, avšak k budoucnosti reforem se vyjádřil značně skepticky: „... *nevěřím, že by Řím a biskupové povolili. Myslím, že nebude možno postavit se na toto stanovisko – odboj k církvi; ten se musí organisovati. Sám se k tomu propůjčovati nebudu. Je nutno vše dobře uvážiti.*“³⁷

Ke slovu se opět přihlásil B. Zahradník-Brodský, který podrobil tvrdé kritice vysoký klérus: „... *Episkopát, ale my máme episkopát hrozný. Naši biskupové nemají ducha Božího. Ještě je tak lidový biskup budějovický, ale ten převléká 24krát za den svou kůži. Slíbí faráři, že dostane faru, a tem se potom doví, že nebyl ani v návrhu. To jsou nástupcové apoštolů?... Chceme křesťanské biskupy. Tito jsou nekřesťanští. Dokud nebudeme míti jiné biskupy, bude náboženský úpadek... S námi se nejednalo synovsky, slyšeli jsme jen hrozby peklem a věčným zatracením.*“³⁸

Pátý hovořil letovický kněz J. Holba, který informoval o situaci šesti set reformních kněží na Moravě. Podobně jako předchozí řečník trval na pokračování reforem, ale doporučil schizma s ohledem na religiózní konzervativní prostředí Moravy nevyhlášovat: „*Reformy provádějme, ale legálně, ať via facti, z donucení. Ale kdybychom se prohlásili pro schisma, poškodíme hnutí... Pořádejme schůze.*

34| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 43.

35| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nunciatus v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 430; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 146.

36| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 44.

37| Tamtéž.

38| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920.

*Než budeme prováděti reformy via facti, musíme připravit lid. Jak nastane jaro, počneme pracovati. Ať se sestaví přednášky pro příslušníky všech politických stran. I lidová strana se získá – nyní je svedena nepříznivým nám tiskem.*³⁹ Jeho okamžité vyhlášení, obával se J. Holba, by mohlo mladou republiku výrazně poškozovat v zahraničí.⁴⁰

V umírněném duchu hovořil rovněž mladoboleslavský katecheta František Ševčík (1867-1938), který spojil prosazení reforem s jejich implementací do programu Československé strany lidové, za což byl mnohými kněžími, sympatizanty jiných politických stran, hlasitě napomínán.⁴¹ F. Ševčík mimo jiné prohlásil: „*Schizmatem bychom poškodili reformy. Netrhejme se od Jednoty; provádějme reformy via facti, ale zůstaňme u Říma. Řekl mi jeden profesor liberál: ‘Jen Řím dovedl uchovati čisté učení Kristovo’.*“⁴²

Radikální kněží, jisti si výsledkem hlasování, naopak volali po rozhodném činu, který měl demonstrovat připravenost reformního tábora; odložení schizmatu považovali jak za jeho pasivitu, tak nebezpečné (pro)marnění drahocenného času.⁴³ Mnozí reformisté se však obávali „*nebezpečí sejítí na scesti, které hrozilo nové církvi, pokud by se zcela odpoutala od společných duchovních tradic a kořenů tvořících samotné základy víry.*“⁴⁴ Kněz a člen Ohniska Jan Diviš (?-?) z tohoto důvodu raději navrhl, aby o vyhlášení schizmatu – v duchu dopolední konciliantnosti – raději nehlasovali, neboť by návrh by pravděpodobně propadl.⁴⁵ Proto byla krátce po 13. hodině dopolední část uzavřena a jednání na hodinu přerušeno.

39| Čech, 11. 1. 1920; Právo národa, 15. 1. 1920; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 146.

40| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apostolský nunciatus v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 430.

41| Tamtéž.

42| Čech, 11. 1. 1920; Právo národa, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 45.

43| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apostolský nunciatus v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431.

44| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 146.

45| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 146-147; MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 45.

Jednání dopolední části – nejvýznamnější řečníci⁴⁶

10.00-13.10 hodin	Karel Farský
	František Staněk
	Karel Farský
	Bohumil Zahradník-Brodský
	Josef Choc
	Jan Holba
	František Ševčík

Odpolední rokování pokračovala od 14 hodin. Hlasy, které převažovaly dopoledne, a které požadovaly odložit finální hlasování o založení nové církve o 5-6 týdnů, byly záhy – po úvodní řeči česko-amerického faráře F. Koláře z Wisconsinu, který rozhodnými slovy varoval před založením nové církve, jež by negativně ovlivnilo české katolíky v zámoří – umlčeny a převážil radikálnější proud.⁴⁷ Druhý vystoupil kněz B. Zahradník-Brodský, který slíbil jejich přání vyhovět, a slíbil rozsáhlou agitaci ve prospěch nového hnutí proti pasivitě českých biskupů; odmítal je však vyhlásit hned: „*My s drem Farským jsme již upracováni a sami ničeho nedokážeme. Musíte pracovati s námi. Získávejte sympatie lidu pro reformy. Lid náleží nám a ne Římu. Vyhýbejte se politice. Nesmíme získávati stranu, ale celý národ. Pořádejme schůze, pracujeme tak aspoň dva měsíce, a pak se zeptáme biskupů: Povolíte, či nepovolíte? Nechceme nic proti dogmatice, jen proti disciplíně, a když to bude chtít celý národ, musí se to stát.*“⁴⁸

Na to odmítavě reagoval K. Farský, který se domníval, že odložením hlasování ztratí reformní kněží důvěru národa.⁴⁹ Tento nátlak viditelně rozčilil B. Zahradníka-Brodského, který pohrozil odchodem ze schůze; ostatní se mu omlouvali a snažili

- 46| Do diskuze ohledně nové církve se zapojila zhruba třetina přítomných. MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 43.
- 47| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 147.
- 48| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920; AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nunciatus v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 147.
- 49| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nunciatus v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431. C. Micara si není jistý, jestli tento požadavek vycházel z úst K. Farského, nebo někoho jiného z jeho okolí.

se jej uklidnit, což se jim nakonec podařilo.⁵⁰ Jako čtvrtý v odpoledním bloku vystoupil farář v Radvanicích Ferdinand Stibor (1869-1956) ze Slezska, který pádnými argumenty zaútočil na katolickou církev, zejména české biskupy a osobnost papeže Benedikta XV., které podrobil tvrdé kritice; možnost prosazení reforem v rámci katolické církve považoval za nereálnou.⁵¹ Mimo jiné prohlásil: „*Nač prosit [o povolení reforem – pozn. M. Š.]? Řím nepovolí ani za 50 let. Co duch sv. svatému Otci našeptá, to on musí udělat. Provádějme tedy reformy dál. A když se Řím nesrovná, co potom? Což pak nás Řím živil?*“⁵²

V duchu Stiborova radikalizmu hovořil i člen frakce Ohnisko a Klubu reformních kněží, někdejší stoupenec české Katolické moderny a skvělý řečník Emil Dlouhý-Pokorný (1867-1936), nyní magistrátní úředník v Praze, který na základě své životní zkušenosti naléhal na okamžité vyhlášení schizmatu: „*Římská církev mnoho vykonala pro mravnost, dobročinnost, vědu, umění..., ale byla by vykonala nepoměrně více, kdyby byla si více hleděla posláni Krista Ježíše než imperialismu, světovlády římských caesarů, který sesazoval a dosazoval panovníky, přijímal země v léno, války vedl. Řím reforem... nepovolí.*“⁵³ Dále mimo jiné prohlásil: „... proto v přesvědčení marnosti proseb a v naději, že dobrotivý Bůh, trpí-li po staletí 400 milionů buddhistů, 250 milionů mohamedánů, 200 evangelíků, 150 milionů pravoslavných a tak dále, strpí i tisíce československých katolíků, hlasujeme pro osamostatnění církve české.“⁵⁴ Nálady v sále však zatím prokazovaly poměrně malý entuziasmus k tomuto kroku.

Na slova B. Zahradníka-Brodského a E. Dlouhého-Pokorného navázal vyšehradský kaplan Alois Tylínek (1884-1965), „*stoupenec strany římskovatikánské a odpůrce reformního hnutí,*“⁵⁵ který pateticky horoval pro rozhodný krok, okamžité vyhlášení schizmatu, který by jednoznačně potvrdil směřování skupiny reform-

- 50| Podle V. Špačka se odchod B. Zahradníka-Brodského odehrál již dopoledne. Srovnej: Čech, 11. 1. 1920. Pokud by tomu bylo tak, jednalo se zřejmě o promyšlený akt, který měl radikalizovat náladu v sále ve prospěch schizmatu.
- 51| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431; MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 48.
- 52| Čech, 11. 1. 1920; MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 48. Podle V. Špačka se vystoupení F. Stibora odehrálo již dopoledne po vystoupení B. Zahradníka-Brodského.
- 53| KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 46.
- 54| *Právo národa*, 15. 1. 1920; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 147. Deník Čech projev E. Dlouhého-Pokorného značně zkrátil.
- 55| FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 39.

ních kněží, ať již mimo církve, či nadále v rámci ní.⁵⁶ Jeho slova přiměla k vystoupení jenišovického faráře a spisovatele Gustava Adolfa Procházku (1872-1942), který prohlásil, že čas pro skoncování s katolickou církví je zajisté zde – „... *dnes se musíme rozhodnouti. Navrhuj, aby se hlasovalo.*“⁵⁷ Právě slova posledních dvou řečníků změnila klima v sále a měla zřejmě vliv na bezprostřední hlasování; ovlivnila zřejmě i předsedu K. Farského. Ten vyslovil s projevy dvou posledních kněží souhlas, přičemž údajně zdůraznil, že „*není jiného řešení než schizmatu.*“⁵⁸ Po jeho vstupu následovalo v 16.00 hodin hlasování, třebaže J. Diviš již dříve navrhol hlasování odložit.⁵⁹

Jednání odpolední části – nejvýznamnější řečníci

14.00-16.30 hodin	František Kolář
	Bohumil Zahradník-Brodský
	Karel Farský
	Ferdinand Stibor
	Emil Dlouhý-Pokorný
	Alois Tylínek
	Gustav Adolf Procházka
	Karel Farský

Následně bylo přistoupeno k tajnému hlasování, v němž se přítomní členové Klubu reformních kněží rozhodovali v otázce založení nové církve mezi možnostmi ANO a NE. V hlasování 215 osob se pro vznik nové církve vyslovilo 140 osob (65 %), proti hlasovalo 66 a 5 hlasů bylo neplatných.⁶⁰ Tento výsledek, jež oznamoval K.

56| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 147; MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 48-49. P. Marek se domnívá, že jeho vystoupení – vzhledem k náladě v sále – mělo vznik nové církve spíše zmařit.

57| *Čech*, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920.

58| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 431.

59| KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 46; MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 46.

60| Počet kněží v českých zemích činil v roce 1920 8.450 osob. PEROUTKA, Ferdinand, *Budování státu*, III., Praha 1920, s. 1397; CINEK, František, *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925*, Olomouc 1926, s. 27.

Farský se slzami v očích, sám jím zřejmě zaskočen, bezpochyby překvapil všechny přítomné. Novým názvem hnutí se stala Církev československá, když bylo z jejího uvažovaného označení vypuštěno slovo *katolická*.⁶¹ Rozhodla se prozatím přidržovat katolických zásad, přičemž se v jejím programu zdůrazňoval požadavek na svobodu svědomí a liturgii v českém jazyce; otázka celibátu zmíněna nebyla. Hlavním tiskovým orgánem Církve československé se stal týdeník *Český zápas*, který vznikl v březnu 1920 z listu *Právo národa*; k podpoře organizační práce sloužil *Úřední věstník*. Dříve než byla schůze ukončena, vystoupil představitel evangelické církve, který přivítal vytvoření nové církve, a nabídl ji k vlastní propagaci stránky evangelických periodik.⁶²

V závěru schůze přečetl K. Farský svůj návrh Zatímního řádu. Schůze byla zakončena svatováclavským chorálem a národní hymnou.⁶³ Po skončení shromáždění následovala ustavující schůze církevního výboru, který si zvolil vedení církve, tzv. dvanáctičlenný výbor, ve složení šesti duchovních (K. Farský, B. Zahradník-Brodský, E. Dlouhý-Pokorný, G. A. Procházka, K. Tichý a F. Hofer) a šesti laiků.⁶⁴

Byl vznik církve spontánní akcí, či déle připravovaným procesem? Třebaže můžeme považovat vyhlášení schizmatu dne 8. ledna 1920 za důsledek událostí uvnitř reformního tábora, podle některých historiků dokonce po staletí trvajících českého zápasu za pravdivější uchopení Božího slova,⁶⁵ které silně rezonovalo v činnosti české Katolické moderny na přelomu 19. a 20. století, pravděpodobným se stal teprve na základě dění let 1918-1919 po vzniku demokratické Československé republiky, konkrétně radikalizací nálad Klubu reformních kněží po schůzi dne 27. listopadu 1919, kdy si tento krok – schizma na cestě k osamostatnění české církve – vytyčil jeho předseda K. Farský.⁶⁶

61| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920; AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 432.

62| AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara Gasparrimu 10. 1. 1920; ŠMÍD, Marek, *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920-1950*, Brno 2015, s. 432-433.

63| Čech, 11. 1. 1920; *Právo národa*, 15. 1. 1920; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 147.

64| MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 213-214.

65| Např. FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 143; FRÝDL, David, *Zrod Církve československé (husitské)*, in: 90 let Církve československé husitské, eds. Zdeněk Kučera a Tomáš Butta, Praha 2010, s. 17.

66| MAREK, Pavel, *Setkání. Osobnost v politickém a veřejném životě na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2010, s. 289.

Založení církve bylo nicméně především dílem radikálního levicového proudu Klubu.⁶⁷ Ve dnech 5. a 8. ledna 1920 byli navíc o zamýšleném činu informováni novináři, kteří byli požádáni o podporu k zamýšlenému schizmatu.⁶⁸ Člen Církve československé J. Pícha později vzpomínal, že dne 4. ledna 1920, kdy K. Farský předseda jedné schůzi ve Vodňanech, zcela otevřeně hovořil o brzkém založení nové církve.⁶⁹ V neposlední řadě o připravované akci informoval list *Čech* dne 6. ledna 1920: „*Na 8. leden je svolán do Prahy valný sjezd reformního duchovenstva z celé republiky. Dr. Farský et consortes hodlají prý toho dne prohlásiti formálně odtržení od Říma, schizmatickou českou národní církev*“.⁷⁰ Někteří členové Jednoty katolického duchovenstva, soustředění kolem F. Kroihera, A. Tylínka a Jana Žižaly (1878-1940), se pokusili na poslední chvíli akci Klubu reformních kněží zvrátit a od připravované odluky je odradit.⁷¹

Na druhé straně si K. Farský uvědomoval důsledky vyhlášení schizmatu, neexistovala totiž již cesta zpět, a proto osobně – zřejmě nerozhodnut – nabádal přítomné k promyšlení důsledků tohoto aktu; proto jistě váhání a nervozita.⁷² Jak uvádí D. Frýdl, reformisté byli příliš spjati s katolickou církví, aby věděli, že „*římskokatolická církev, přes všechny trpké zkušenosti z historie, stále zůstávala garantem těchto tradic a řádu*“.⁷³ Je však možné se domnívat, že K. Farský sice vyhlášení církve předjímal a očekával, ale v atmosféře jednání dne 8. ledna se přiklonil spíše – s ohledem na následky a důsledky tohoto závažného kroku – k časovému odkladu schizmatu.⁷⁴ Jak konstatoval P. Marek, „*sám K. Farský na schisma nijak nenaléhal, byť zřejmě počítal s oběma alternativami, tedy se založením nové církve i dočasným odložením tohoto aktu*“,⁷⁵ i když se pravděpodobně domníval, že se vznik nové církve pro přítomné stane racionálním a logickým důsledkem,

- 67| MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 58.
- 68| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 144; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 39.
- 69| PÍCHA, Jan, *Za nezapomenutelným*, in: Sborník dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele Církve československé, ed. František Pokorný, Praha 1928, s. 189-190.
- 70| *Čech*, 6. 1. 1920.
- 71| Tamtéž, 8. 1. 1920.
- 72| FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 145.
- 73| Tamtéž, s. 146.
- 74| SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 326.
- 75| MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 213.

resp. završením reformního úsilí předešlých let. Těžkosti mu ovšem činily podpora lidových vrstev i stanovisko politických elit země, které pro úspěch nového hnutí považoval za klíčové.⁷⁶ Po projevu J. Holby ostatně – s obavami v budoucnost – prohlásil: „*Radím, aby se před volbami [myšleno únorem 1920 – pozn. M. Š.] nedělal rozkol, ale bojujme proti Římu.*“⁷⁷

Na základě výše uvedeného můžeme prohlásit, že k založení Církve československé došlo za poměrně nepřehledné situace, v podmínkách nejednoty, váhání i názorového štěpení mezi vůdčími osobnostmi reformního kněžstva. Podle některých účastníků schůze bylo vyhlášení schizmatu dílem úzké skupiny kolem K. Farského a B. Zahradníka-Brodského, ostatní o něm nebyli předem informováni.⁷⁸ Ideový program a podoba nové církve během celodenního rokování projednávány nebyly – ostatně množství témat svědčilo o jisté homogenitě projednávaných záležitostí –, více se řešila otázka, zdali lze reformy provést v budoucnu se souhlasem Svatého stolce v rámci katolické církve či *via facti*, kdy převládala především kritika katolické církve, umocněná osobním negativním svědectvím zúčastněných.⁷⁹

Dopoledne převažovala první varianta, odpoledne postupně ta druhá – výsledkem bylo nicméně zjištění, že se reformy musí provést proti Římu v nové autokefální „katolické“ církvi.⁸⁰ Většina kněží přes radikální rétoriku i manifestovanou nespokojenost váhala, zdali je tento revoluční krok v době pražským arcibiskupem F. Kordačem příslibených reforem tím nejvhodnějším činem. Nespokojení kněží se až dosud soustředili převážně na změnu poměrů uvnitř katolické církve, případně odklad definitivního rozhodnutí na v(ý)hodnější dobu, odtržení bylo až druhou alternativou, zčásti improvizovanou, proto nepřipravenou dostatečně podrobně, pečlivě a systémově, což si uvědomovali rovněž zakladatelé církve. Sám K. Farský však podobným snahám čelil přesvědčivým argumentem: „*Vy (kněží) nejste připraveni, lid je připraven.*“⁸¹ První roky směřování následně ukázaly, že se cír-

76| MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 46.

77| *Právo národa*, 15. 1. 1920; KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 45.

78| KADEŘÁVEK, Václav, TRTÍK, Zdeněk, *Život a víra ThDr. Karla Farského*, Praha 1982, s. 42-46.

79| MAREK, Pavel, *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920-1924*, Olomouc 2015, s. 44.

80| SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 92; MAREK, Pavel, *Jan Šrámek a katolický modernismus*, in: Jan Šrámek a jeho doba, s. 124.

81| SPISAR, Alois, *Ideový vývoj církve československé. Nástin*, Praha 1936, s. 90. Tuto tezi podpírá A. Spisar následujícím tvrzením: „*Že ani těch 140 kněží, hlasujících pro církev, nebylo vesměs ideově připraveno, vidím*

kev musela potýkat s celou řadou problémů a těžkostí, k jejichž řešení chyběly organizátorům potřebné zkušenosti; byly proto častokrát výsledkem improvizovaných rozhodnutí.⁸² Dopolední jednání k založení nové církve rozhodně nesměřovalo, touhu po odluce manifestovaly teprve odpolední emotivně vypjaté projevy E. Dlouhého-Pokorného a G. A. Procházky.

Církev československou slavnostně vyhlásil v neděli 11. ledna 1920 v chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v Praze Emil Dlouhý-Pokorný, čemuž předcházelo slavnostní Farského provolání k *Národu československému* o den dříve.⁸³ Vznik nové církve, „*sboru Páně na základě evangelia Kristova*, [který – pozn. M. Š.] *přijímá prozatímně až do ustanovení vlastního zákona dosavadní náboženský řád církve římskokatolické*“⁸⁴ a její první kroky pozorně sledoval veškerý český tisk, např. *Právo lidu*, *Čech*, *Lidové noviny*, *Československá republika*, *Slovák*, *Lid*, *Venkov* atd. Dne 15. ledna 1920, přesně týden po vzniku nové církve, ji tvrdě odsoudil Svatý stolec, pro nějž byli reformní kněží zcela nepřijatelní, protože prosazovali požadavky neslučitelné s doktrínou a disciplínou. Svatý stolec dokonce prohlásil, že „*má za svoji povinnost výše zmíněnou církev nebo sbor rozkolnický bez průtahu zahrnouti a vyloučiti..., prohlašujíc zároveň, že výše jmenovaní kněží, bez rozdílu stupně, postavení a hodnosti, již samým skutkem upadli v exkomunikaci tj. klatbu podle předpisů kánonu 2384, vyhrazenou zvláštním způsobem Stolicí Apoštolské, a kdyby snad (což Bůh odvrátí) v ní tvrdošijně setrvali, mají býti co nejdříve postiženi všemi jinými tresty a překážkami, stanovenými v posvátných kánonech.*“⁸⁵

Dne 29. ledna 1920 vyzval Svatý otec Benedikt XV. pražského arcibiskupa F. Kordače, aby zjednal nápravu ve věcech víry, jež zásadním způsobem ohrožují integritu církve, a od schizmatiků se distancoval; v únoru vystoupili ostatní biskupové a v pastýřském listu ze dne 20. února vyzvali kněží, aby vystoupili z ústřední Jed-

v tom, že z nich celkem jen nepatrná menšina se přihlásila k práci v nové církvi, většina utekla od svého vlastního hlasování.“ Tamtéž.

- 82| MAREK, Pavel, *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*, Brno 2007, s. 199, 226.
- 83| Pro text provolání podrobněji: Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské v Praze, fond Korespondence – Karel Farský, materiál k 8. lednu 1920; FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 39-41; CINEK, František, *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925*, Olomouc 1926, s. 28-29; *Právo národa*, 15. 1. 1920
- 84| *Večerník Práva lidu*, 12. 1. 1920.
- 85| FARSKÝ, Karel, *Z pode jha. Vznik církve československé*, Praha 1920, s. 57. Svatý stolec na základě rozhodnutí papeže Benedikta XV. dal tímto dekretem na vědomí, že někteří čeští duchovní, kteří se již dávno obraceli se svými reformními požadavky na Řím, se v těchto dnech prohlásili za schizmatiky a vstoupili do církve, kterou nazývají národní. Dekretem ze dne 15. ledna 1920 byli exkomunikováni zmínění duchovní, zakladatelé nové církve, stejně jako každý, kdo vstoupí do Církve československé, bude rovněž potrestán a suspendován. AA.EE.SS., Cecoslovacchia III periodo, fascicolo 1, f. 9, 15. 1. 1920.

noty a založili diecézní Jednoty duchovenstva pod vedením diecézního biskupa.⁸⁶ Hlas papeže a církevní hierarchie⁸⁷ nezůstal osamocen, již v lednu 1920 vystoupili významní čeští historici Josef Pekař (1870-1937) a Josef Šusta (1874-1945) a nově vzniklou církev odsoudili.⁸⁸ Československý stát uznal novou církev teprve dne 15. září 1920, kdy mohla pokračovat v přípravě dalších kroků směřujících k definitivní úpravě vztahu církve a státu v souladu s platnými zákony a k vyřešení otázek ekonomické povahy.⁸⁹

Třebaže většina kněží, kteří v lednu 1920 hlasovali pro nezávislost na katolické církvi, nevstoupila do československé národní církve, hnutí získávalo sympatie širokých vrstev české společnosti. Během krátké doby se k církvi hlásilo již 200 000 věřících. Na základě sčítání obyvatel Československa v roce 1921 disponovalo již 525 346 příslušníky a o devět let později, při sčítání obyvatel v roce 1930, dokonce 793 385 členy.⁹⁰ Čtvrtek 8. ledna 1920 tudíž představuje jak významný mezník v reformním hnutí českého katolického kléru, tak počátek národní církve odštěpené od Říma, která do budoucna směřovala k tomu, aby se stala „lepší, skutečnou církví Kristovou.“⁹¹

- 86| ASV, fondo Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 15, fascicolo 68, ff. 26-28, Benedikt XV. Kordačovi 29. 1. 1920; ZLÁMAL, Bohumil, *Příručka českých církevních dějin. VII. Doba československého katolicismu (1918-1949)*, Olomouc 2010, s. 426.
- 87| Dne 17. ledna 1920 se činnost Jednoty katolického duchovenstva – rozhodnutím československých biskupů – transformovala do diecézních jednot pod vedením episkopátu, čímž postupně zanikla. AA.EE.SS., Austria-Ungheria III, fascicolo 544, ff. 47-56, Micara Gasparriemu 22. 1. 1920; MAREK, Pavel, *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, Rosice u Brna 2000, s. 69.
- 88| *Venkov*, 13. 1. 1920; *Národní politika*, 13. 1. 1920; KRATOCHVÍL, Václav, *Církev v dějinách*, Praha 2002, s. 67; FRÝDL, David, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 153; KADLEC, Jaroslav, *Přehled českých církevních dějin, II.*, Praha 1991, s. 242.
- 89| MAREK, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*, Brno 2005, s. 257.
- 90| ZLÁMAL, Bohumil, *Příručka českých církevních dějin. VII. Doba československého katolicismu (1918-1949)*, Olomouc 2010, s. 427.
- 91| MAREK, Pavel, *Setkání. Osobnost v politickém a veřejném životě na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2010, s. 276.

UMĚLÉ OPLODNĚNÍ Z HLEDISKA ČESKÉHO PRÁVNÍHO SYSTÉMU, ŘÍMSKOKATOLICKÉ CÍRKVE A JUDAISMU

HELENA KREJČÍKOVÁ

PRÁVNICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
FACULTY OF LAW CHARLES UNIVERSITY
krejcih@prf.cuni.cz

JOSEF DOLISTA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
1. LÉKAŘSKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
FIRST FACULTY OF MEDICINE CHARLES UNIVERSITY
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVĚ
e-mail: josef.dolista2@centrum.cz

PAVLA DAMOHORSKÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
e-mail: p.damohorska@centrum.cz

Artificial Insemination from the Perspective of Czech Legal System, the Roman Catholic Church and Judaism

Abstract: The article which is written by three authors deals with the question of assisted reproductive technology in the Czech legal system, Roman Catholic Church and Judaism. Professor Josef Dolista focuses on the question of ART in the Roman Catholic Church. Doctor Helena Krejčíková describes the attitude of the Czech legal system to ART and Doctor Pavla Damohorská focuses on the ART in Judaism and in the State of Israel.

Keywords: assisted reproductive technology; embryo; religion; law; parent

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 154 – 168.

Nové poznatky moderní doby staví lidstvo před nutnost řešení a zaujímání postojů k novým otázkám. Jednou z nich je i otázka oprávněnosti tzv. umělé reprodukce z právního, náboženského a etického hlediska. Každý právní i náboženský systém může k dané otázce přistupovat jiným způsobem, v některých případech se postoje státu a náboženské společnosti, jež v daném státě působí, mohou rozcházet. Zatímco český právní systém za určitých podmínek umělou reprodukci povoluje, ale nedefinuje rodičovství jako základní lidské právo, izraelský právní systém rodičovství za základní lidské právo považuje. Vychází jak z tradičního pojetí manželství a důležitosti dětí, tak z historického, politického

a geografického vývoje židovské komunity a židovského státu. Katolické pojetí se v tomto směru odlišuje, neboť římskokatolická církev asistovanou reprodukci odmítá, jak dokazuje prof. J. Dolista na základě dokumentu Dignitas personae.

Následující příspěvek, na němž se podílejí tři autoři – Josefa Dolista, Helena Krejčíková a Pavla Damohorská, přibližuje základní přístupy k tzv. asistované reprodukci v rámci českého právního systému, římskokatolické církve, k níž se v současnosti oficiálně hlásí nejvíce věřících v České republice a judaismu, který, byť některými systémy chápán jako „původní náboženství“, se v otázce umělého oplodnění od pojetí římskokatolické církve liší.

I. Česká právní úprava umělé lidské reprodukce Helena Krejčíková

Úvod do problematiky

Umělá lidská reprodukce je jako tzv. asistovaná reprodukce považována za zdravotní službu (léčbu¹), jejíž poskytování je upraveno zákonem č. 373/2011 Sb., o specifických zdravotních službách,² přičemž se jedná o zdravotní službu, jež je za podmínek, které stanoví zákon,³ hrazena z veřejného zdravotního pojištění.

Asistovanou reprodukci se rozumí postupy a metody, při kterých dochází k odběru zárodečných buněk (tj. vajíček a spermií), k manipulaci s nimi, ke vzniku lidského embrya oplodněním vajíčka spermií mimo tělo ženy, k manipulaci s lidskými embryi, včetně jejich uchovávání, a to za účelem umělého oplodnění ženy

- a) ze zdravotních důvodů při léčbě její neplodnosti nebo neplodnosti muže, jestliže
1. je málo pravděpodobné nebo zcela vyloučené, aby žena otěhotněla přirozeným způsobem nebo aby donosila životaschopný plod, a

1| Ust. § 4 zákona č. 373/2011 Sb., o specifických zdravotních službách.

2| Ust. § 3-11 zákona o specifických zdravotních službách. Některé dílčí související otázky (např. použití nadbytečných lidských embryí pro výzkumné účely) jsou pak řešeny i zákonem č. 227/2006 Sb., o výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách a souvisejících činnostech.

3| § 15 odst. 3 zákona č. 48/1997 Sb., o veřejném zdravotním pojištění stanoví, že ze zdravotního pojištění se hradí zdravotní služby poskytnuté na základě doporučení registrujícího poskytovatele v oboru gynekologie a porodnictví v souvislosti s umělým oplodněním, jde-li o formu mimotělního oplodnění (in vitro fertilizace), hradí

a) ženám s oboustrannou neprůchodností vejcovodů ve věku od 18 let do dne dosažení třicátého devátého roku věku,

b) ostatním ženám ve věku od 22 let do dne dosažení třicátého devátého roku věku, nejvíce třikrát za život, nebo bylo-li v prvních dvou případech přeneseno do pohlavních orgánů ženy nejvýše 1 lidské embryo vzniklé oplodněním vajíčka spermií mimo tělo ženy, čtyřikrát za život. Takto nastavená úhrada mimo jiné znamená, že ženy ve věku 39 až 49 let, které dle § 6 zákona o specifických zdravotních službách jsou oprávněny podstoupit asistovanou reprodukci, si asistovanou reprodukci hradí samy.

2. jiné způsoby léčby její neplodnosti nebo neplodnosti muže nevedly nebo s vysokou mírou pravděpodobnosti nepovedou k jejímu otěhotnění, nebo
- b) pokud jde o potřebu časného genetického vyšetření lidského embrya, je-li zdraví budoucího dítěte ohroženo z důvodu prokazatelného rizika přenosu geneticky podmíněných nemocí nebo vad, jejichž nositelem je tato žena nebo muž.⁴

Obecně k české právní úpravě asistované reprodukce

Česká právní úprava je do jisté míry liberální v tom smyslu, že asistovaná reprodukce je dostupná pro neplodný pár bez ohledu na to, zda jsou muž a žena sezdáni⁵ (nikoliv však pro samotnou ženu či registrované partnery⁶). Přestože tedy na mezinárodní úrovni probíhají diskuse ohledně práva být (biologickým) rodičem⁷, českým zákonodárcem je zjevně obsah práva na rodinný život, jak je garantován Listinou základních práv a svobod, konstruován v tomto směru spíše restriktivně.⁸

Pro umělé oplodnění, jímž se rozumí nejen zavedení spermií do pohlavních orgánů ženy, nýbrž i přenos lidského embrya vzniklého oplodněním vajíčka spermií mimo tělo ženy⁹, je dále na rozdíl od některých jiných zemí možno použít nejen dárcovské spermie, ale i dárcovská vajíčka,¹⁰ navíc zákon striktně stanoví anonymitu dárců.¹¹

- 4| Ust. § 3 odst. 1 zákona o specifických zdravotních službách.
- 5| Mezi mužem a ženou však nesmí být dle § 6 odst. 2 zákona o specifických zdravotních službách příbuzenecký vztah vylučující uzavření manželství.
- 6| K tomu srov. BURKERTOVÁ Eva, KREJČÍKOVÁ Helena, VÁŇOVÁ Lucie: Homosexuálové a právo na rodinný život. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2015, sv. 5, s. 25–37. ISSN 1804-8137. O možnosti zpřístupnit asistovanou reprodukci samotné ženě se však stále diskutuje, k tomu srov. např. text Umělé oplodnění půjde i bez partnera, schválil zdravotnický výbor [cit. 1. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.zdravotnickydenik.cz/2017/03/umele-oplodnene-pujde-i-bez-partnera-schvalil-zdravotnicky-vybor/>.
- 7| Např. EIJKHOLT, M. The Right to Found a Family as a Stillborn Right to Procreate? *Medical Law Review* [online]. 2010, 18(2), 127-151 [cit. 8. 6. 2017]. Dostupné z: <http://medlaw.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/medlaw/fwq013>, s. 128.
- 8| K tomu ostatně srov. i znění čl. 10 odst. 2 Listina základních práv a svobod, dle něhož má každý právo na ochranu před neoprávněným zasahováním do soukromého a rodinného života. Nutno dodat, že aktivní kroky ze strany státu (kupříkladu tvorba legislativy), na jejichž základě mají jednotlivci přístup k asistované reprodukci příp. osvojení, musí respektovat zákaz diskriminace. Více k tomu BURKERTOVÁ Eva, KREJČÍKOVÁ Helena, VÁŇOVÁ Lucie: Homosexuálové a právo na rodinný život. *Časopis zdravotnického práva a bioetiky*, 2015, sv. 5, s. 25–37. ISSN 1804-8137, s dalšími odkazy.
- 9| Ust. § 3 odst. 3 zákona o specifických zdravotních službách.
- 10| Ust. § 3 odst. 4 ve spojení s § 3 odst. 2 zákona o specifických zdravotních službách.
- 11| Ust. § 3 odst. 4 písm. c) zákona o specifických zdravotních službách. Tento aspekt asistované reprodukce je však diskutován v souvislosti s právem dítěte znát své (biologické) rodiče dle čl. 7 Úmluvy o právech dítěte

V současné době není v České republice výslovně upraveno tzv. surogátní (náhradní) mateřství, přičemž zákon o specifických zdravotních službách je zdánlivě neřeší vůbec, zatímco občanský zákoník náhradní mateřství zjevně (avšak bez dalšího) předjímá, když je zmiňuje jako výjimku ze zákazu osvojení mezi osobami spolu příbuznými v přímé linii a mezi sourozenci.¹² Nutno však podotknout, že praxe, kdy poskytovatelé asistované reprodukce nabízí možnost surogátního mateřství jako zcela legální formu asistované reprodukce,¹³ může narážet na podmínku anonymního dárcovství dle § 3 odst. 4¹⁴ zákona o specifických službách v případě, že při surogátním mateřství budou použity zárodečné buňky alespoň jedné osoby z neplodného páru.¹⁵ Nezbyvá než dodat, že vzhledem k faktickému výskytu surogátních mateřství bude nejspíše nutno v budoucnu právně vyřešit otázku, do jaké míry je dohoda o surogátním mateřství, tj. že náhradní matka po porodu dítě předá neplodnému páru a ten dítě převezme, právně vymahatelná.¹⁶

Podmínky provádění asistované reprodukce

Umělé oplodnění lze provést ženě (dále také příjemkyni)¹⁷ v jejím plodném věku, jestliže její věk nepřekročí 49 let, na základě společné písemné žádosti této ženy a muže, který hodlá asistovanou reprodukci podstoupit společně s ní. Přitom platí, že matkou dítěte počatého umělým oplodněním je žena, která dítě porodila¹⁸, a otcem dítěte provdané ženy manžel této ženy¹⁹. Narodí-li se dítě počaté

(k tomu srov. analog. povinnost osvojitelů sdělit dítěti, že je osvojené, dle § 836 zákona č. 89/2012 Sb., občanského zákoníku).

12| Ust. § 804 zákona č. 89/2012 Sb., občanský zákoník

13| Tak kupříkladu text včetně právního názoru Náhradní (surogátní) mateřství [cit. 1. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.ivf-zlin.cz/24903-surogatni-materstvi>.

14| Příp. i § 9 odst. 1 zákona o specifických zdravotních službách.

15| Jedná se o správní delikt dle § 90 odst. 2 písm. b) zákona o specifických zdravotních službách, za nějž lze uložit pokutu až 100 000 Kč dle § 90 odst. 7 písm. e) zákona o specifických zdravotních službách.

16| Tuto otázku řeší různé státy různě, srov. např. rozhodnutí Nejvyššího soudu New Jersey ve věci Baby M, 537 A.2d 1227, 109 N.J. 396 (N.J. 1988). Převládající postoj národních zákonodárců resp. soudů je spíše takový, že dohoda vymahatelná není, s výjimkami, jako je právní úprava náhradního mateřství např. v kalifornském zákoně Uniform Parentage Act.

17| Ust. § 7 odst. 2 zákona o specifických zdravotních službách.

18| Ust. § 775 občanského zákoníku.

19| K tomu však srov. podrobná pravidla v § 776 občanského zákoníku, který uvádí, že narodí-li se dítě v době od uzavření manželství do uplynutí třicátého dne poté, co manželství zaniklo nebo bylo prohlášeno za neplatné, anebo poté, co byl manžel matky prohlášen za nezvěstného, má se za to, že otcem je manžel matky. Narodí-li se dítě ženě znovu provdané, má se za to, že otcem je manžel pozdější, i když se dítě narodilo před uplynutím třicátého dne poté, co předchozí manželství zaniklo nebo bylo prohlášeno za neplatné. S účinností od 1.11.2017 má poskytovatel povinnost dle § 8 odst. 1 zákona o specifických zdravotních službách poučit neplodný pár o určování rodičovství k dítěti podle občanského zákoníku.

umělým oplodněním neprovdané ženě, má se za to, že otcem dítěte je muž, který dal k umělému oplodnění souhlas.²⁰

Žádost neplodného páru o umělé oplodnění nesmí být starší než 6 měsíců a je součástí zdravotnické dokumentace. Neplodný pár je před zahájením asistované reprodukce informován o povaze navrhovaných metod a postupů, jejich trvalých následcích a možných rizicích a o způsobu, jakým může být naloženo s nadbytečnými lidskými embryi (včetně předpokládané výše finančních nákladů na jejich uskladnění atd.). Před každým provedením umělého oplodnění se vyžaduje písemný informovaný souhlas neplodného páru, přičemž příjemkyně uděluje písemný informovaný souhlas i před jednotlivými výkony asistované reprodukce.²¹

Pro účely umělého oplodnění lze použít vajíčka a spermie získané od neplodného páru nebo zárodečné buňky darované jinou osobou, tzv. anonymním dárce, za podmínky, že anonymní dárce dovršil věk 18 let a nepřekročil věk 35 (jedná-li se o ženu) resp. 40 (jedná-li se o muže), je zdravotně způsobilý, nebyl omezen ve svéprávnosti pro oblast rozhodování o zdravotních službách, není umístěn v policejní cele, výkonu vazby, trestu odnětí svobody, nebo zabezpečovací detence, není v izolaci, karanténě, lůžkovém ochranném léčení či hospitalizován bez souhlasu.²²

Léčbu metodami asistované reprodukce může provádět pouze poskytovatel, kterému bylo uděleno oprávnění k poskytování zdravotních služeb v oboru reprodukční medicína resp. gynekologie a porodnictví.²³

Nakládání s nadbytečnými embryi

Pokud při umělém oplodnění příjemkyně nebyla použita všechna lidská embrya vytvořená ve prospěch neplodného páru, lze je uchovat a použít pro další umělé oplodnění této příjemkyně, ledaže neplodný pár písemně prohlásí, že tato embrya nehodlá použít pro své další umělé oplodnění a zároveň udělí souhlas s jejich použitím pro jiný anonymní neplodný pár, nebo udělí souhlas s použitím nadbytečných embryí k výzkumu podle zákona o výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách nebo s jejich likvidací. Pokud lidská embrya nebyla použita nebo neplodný pár písemně prohlášení o tom, že je použit nehodlá, neučinil, poskytovatel má povinnost po dobu 10 let tato embrya uchovávat. Následně je poskytovatel oprávněn opakovaně prokazatelně písemně vyzvat neplodný pár k vyjádření ohledně dalšího uchování těchto embryí, včetně případného udělení souhlasu s jejich zlikvidováním. Pokud neplodný pár nereaguje na opakovanou

20| Ust. § 778 občanského zákoníku.

21| Ust. § 8 zákona o specifických zdravotních službách.

22| Ust. § 7 zákona o specifických zdravotních službách.

23| Ust. § 4 zákona o specifických zdravotních službách (s účinností od 1.11.2017).

prokazatelně zaslano písemnou výzvu poskytovatele, lze i bez vyjádření neplodného páru lidská embrya zlikvidovat.²⁴

Co se výzkumu na nadbytečných lidských embryích týká, k získávání lidských embryonálních kmenových buněk pro výzkumné účely lze použít jen taková nadbytečná lidská embrya, která nejsou starší 7 dnů, s tím, že do stáří embrya se nezapočítává doba jeho uchovávání (kryokonzervace).²⁵

Závěr

Česká právní úprava asistované reprodukce, ať již se jedná o omezení na léčbu neplodného páru (nikoliv samotné ženy či registrovaných partnerů), či požadavek na anonymitu dárců zárodečných buněk, je opakovaně podrobována kritické diskusi ze strany laické i odborné veřejnosti. Zároveň chybí výslovná úprava surogátního mateřství, k němuž je však v praxi zřejmě přistupováno, což může do budoucna přinášet právní nejistotu všech zúčastněných osob.

II. Pojetí římskokatolické církve Josef Dolista

Úvod do problematiky a diagnózy

Odvěká touha muže a ženy stát se rodiči nebývá vždy naplněna. Existuje velké množství diagnóz, které způsobují neplodnost muže a ženy. Neplodnost se z lékařského hlediska poukazuje na neschopnost početí během dvanácti měsíců, kdy pravidelný sexuální styk je nechráněný. Definice neplodnosti bere v úvahu i takovou možnost, kdy dojde k oplodnění ženy, ale nakonec toto těhotenství končí samovolným potratem (infertilita). Existují diagnózy neplodnosti pod tímto označením: N 46 jako mužská neplodnost, N 97 jako ženská neplodnost, N 978 je neplodnost jiného původu u ženy a N 979 také jako ženská neplodnost. Neplodnost u muže a žen má různou variabilitu, existují v rámci příčin neplodnosti mnohé příčinné kombinace, které zasluhují lékařské zkoumání. V České republice je postižen neplodností každý sedmý až desátý pár. Polovina neplodnosti bývá na straně muže a polovina u žen. Příčiny neplodnosti jsou různorodé u ženy, u muže to bývá nejčastěji snížená kvalita spermií, jejich pohyblivost i tvar (problém spermiogeneze). Dalšími příčinami může být erektilní disfunkce, ale také to mohou být příčiny imunologické a genetické. U žen za příčinou neplodnosti mohou stát také autoimu-

24| Ust. § 9 zákona o specifických zdravotních službách.

25| Ust. § 8 odst. 3 zákona o výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách a souvisejících činnostech. Přestože Důvodová zpráva k zákonu stanovenou lhůtu 7 dní nijak nevysvětluje, lze argumentovat tím, že cca 7. dnem dochází v děloze k postupnému uhnízdění (nidaci) zárodku do děložní sliznice a zároveň se již buňky embrya začínají diferencovat.

nitní a imunitní onemocnění, ale také metabolická, hematologická a genetická. Kromě těchto onemocnění u žen bývá neplodnost způsobena neprůchodností vejcovodů, různými vadami dělohy a onemocněním endometriózou.

Z uvedeného sdělení diagnóz neplodnosti je zřejmé, že neplodnost je možné medicínsky popsat, analyzovat, léčit. Tento medicínský směr léčby neplodnosti je uznáván světovou lékařskou komunitou. Lékaři se potkávají se svými pacienty z důvodu diagnózy a terapie. Proto vznikla snaha o léčbu neplodnosti i takovým způsobem, kterému se říká umělá lidská reprodukce, pokud není možná přirozená lidská reprodukce. Profesor Robert Edwards z Velké Británie dokázal přivést první dítě na svět pomocí umělé lidské reprodukce v roce 1978. Technologie umělé lidské reprodukce byla týmová práce vysoce erudovaných odborníků. V roce 2010 získal prof. Edwards Nobelovu cenu za fyziologii a lékařství. Od roku 1978 přišly na svět již miliony dětí z neplodných párů.²⁶ Z lékařského hlediska vynikají u neplodnosti, jako u všech chorob, dva pojmy: diagnostika a terapie.

Z české historie

Prof. MUDr. Ladislav Pilka, DrSc. poprvé v roce 1982 přivedl první dítě na svět „ze zkumavky“ v Československu. Odtud se pak umělá lidská reprodukce šířila do ostatních států východního bloku. V jeho týmu byl také prof. MUDr. Pavel Trávník, DrSc., který se podobně, jako prof. Pilka, stal představitelem významu a realizátorem umělé lidské reprodukce a poukázal na to, že dnes v evropských státech žije 4 až 15 procent populace z umělé lidské reprodukce.²⁷ Oba lékaři nezavírali oči před etickými problémy umělé lidské reprodukce a oba byli přesvědčeni, že medicína je služba lidem, tedy v tomto případě neplodným párům. V České republice je evidováno až 25 procent neplodných párů. Až čtyři tisíce dětí se v České republice rodí ročně pomocí umělé lidské reprodukce.

Argumentace římskokatolické církve

Římskokatolická církev se k problematice umělé lidské reprodukce vyjádřila v dokumentu *Dignitas personae* ze dne 8. září 2008. Bude poukázáno na hlavní teze nesouhlasu s umělou lidskou reprodukcí, které římskokatolická církev zastává. Níže uvedené citace z tohoto dokumentu zdůrazňují důraz argumentace katolické církve.

1. Početí a narození dítěte se má stát v manželském svazku. Partnerské soužití chápe církev jako jistou hru na manželství.

26) [Cit. 7. 3. 2017]. Dostupné z: http://zdravi.euro.cz/domaci-lekar/clanek?id=454662&seo=nobelovu-cenu-za-lekarstvi-ziskal-brit-robert-edwards&category=profesni-aktuality&seo_name=sestra.

27) [Cit. 7. 3. 2017]. Dostupné z: <http://www.travnikbrno.cz/history.php?lang=cs&pgtitle=Pozn%E1mk%20k%20historii%20asistovan%E9%20reprodukce>.

2. Léčba neplodnosti musí respektovat právo na život od jeho početí až po přirozenou smrt. Dále manželé vzájemně respektují právo na otcovství a mateřství. To znamená prostřednictvím toho druhého a budou ctít hodnoty sexuality, to tedy znamená, že početí dítěte se bude dít prostřednictvím manželského úkonu na základě manželské lásky. Církev odmítá techniku využití jiných pohlavních buněk, odmítá heterologní umělé oplodnění a techniky homologního umělého oplodnění, které nahrazují nebo vylučují manželský sexuální úkon.
3. Homologní techniky by byly dovolené, pokud nenahrazují přirozený manželský sexuální úkon. Umělá inseminace v manželství je nepřípustná kromě případu, v němž by technický prostředek nenahrazoval manželský styk, nýbrž usnadňoval a napomáhal k dosažení jeho přirozeného cíle.
4. Římskokatolická církev odmítá oplodnění *in vitro* z toho důvodu, že se vnímá embryo jako shluk buněk, které jsou používány, tříděny a neúčinné jsou likvidovány. Počet přebytečných embryí je u umělé lidské reprodukce vysoký. Tak je radost z narození dítěte zaplácena vědomím zničených embryí, které v sobě měly schopnost stát se rozvinutým lidským jedincem. Právo na život embrya se neuznává.
5. „Tato tristní a často zamlčovaná realita je naprosto zavrženíhodná, poněvadž různé způsoby umělého oplodnění, které zdánlivě slouží životu a jsou obvykle s tímto záměrem používány, otevírají zároveň možnosti pro nové úklady proti životu“.
6. Římskokatolická církev argumentuje i tím, že „život a identita lidských embryí je vydána do moci lékařů a biologů, a tak se nastoluje nadvláda techniky nad vznikem a osudem lidské osoby. Taková nadvláda již svou povahou odporuje důstojnosti a rovnosti, které musí být společné rodičům i dětem. Početí *in vitro* je výsledkem technické činnosti, s jejíž pomocí dochází k oplodnění, a to pak ve skutečnosti není výrazem a plodem manželského spojení, a dokonce to tak ani není zamýšleno.“ Proto církev formuluje, že se jedná o činy mravně nepřípustné. Odmítá embryonální selekci, při které další embrya jsou odsouzena ke smrti.
7. „Preimplantační diagnostika, která je úzce spojena s umělým oplodňováním, je již sama o sobě nedovolená a je fakticky zaměřena na *kvalitativní selekci a následující destrukci embryí*, což je v podstatě interrupční praxe. Preimplantační diagnostika je tedy výrazem *eugenické mentality*, „která používá potrat jako prostředek selekce, jímž je možné zabránit narození plodů zasažených nějakými deformacemi. Tento způsob myšlení je hanebný a v nejvyšší míře

odsouzeníhodný, protože se odvažuje poměřovat užitečnost lidského života nějakým měřítkem „normálnosti“ a tělesným zdravím, čímž zároveň otevírá cestu k uzákonění infanticidy a eutanázie“.

8. Embryo není pro církve laboratorní a biologický materiál. Zastává se osob, které by se narodily i s vážným postižením z následujícího důvodu: „Byla-li v dřívějších dobách praktikována diskriminace z důvodů rasy, náboženství nebo sociálního původu, přestože byl všeobecně uznáván pojem a požadavky lidské důstojnosti, dochází dnes k neméně závažné a nespravedlivé diskriminaci, která vede ke zneuznání etického a právního statutu lidských bytostí postižených těžkými patologiemi či postiženími. Zapomíná se tak, že nemocní a lidé s postižením netvoří jakousi zvláštní kategorii, protože nemoc a postižení patří k lidství a týkají se osobně všech, i když člověk jimi není přímo postižen.“

Závěr

Lékařská argumentace a římskokatolické církve sledují významné cíle. Jeden z hlavních cílů je prospěch člověka a nakonec celé společnosti. Každá strana však vidí „dobro“ člověka a společnosti částečně jinak. Jako příklad lze uvést text vztahující se k diagnostice spermií prof. Trávníka: „Mezi pracovníky zabývajícími se asistovanou reprodukcí je dostatečně známo, že zdrojem vývojových vad mohou být chromozomové aneuploidie, pocházející z vajíček, případně vznikající v průběhu prvních dělení v embryonálním vývoji. V loňském roce se objevily první práce, které pomocí analýzy spermií na mikročipech potvrzují náš již dříve publikovaný názor, že zdrojem chromozomových poruch mohou být i spermie. Nicméně se ukazuje, že spermie mohou být kromě aneuploidií a strukturních vad zdrojem i vývojových vad, vznikajících jiným mechanismem. Pokud k oplození použijeme metody asistované reprodukce, máme šanci výběrem spermií výskyt takto vzniklých vad snížit, jak prokázali francouzští autoři. Povzbuzuje nás to k hledání ještě dokonalejších metod výběru spermií pro oplození, než máme dosud k dispozici (PICSI a IMSI).²⁸ Na straně druhé římskokatolická církev argumentuje nedovoleností výběru a ničení embryí, jak bylo výše v textu poukázáno. Medicína vyjadřuje navenek, že pomocí vhodné preimplantační diagnostiky se chce zasloužit o zdravotně „vylepšenou“ společnost, římskokatolická církev vidí dobro společnosti i za cenu přínosu zdravotně postižených lidí, protože taková společnost svou péčí o tyto lidi se humanizuje a orientuje se pro – sociálně.

Argumentace medicíny a římskokatolické církve se míjejí. Odlišnost argumentací se dostává do praktického života. Existují katolíci, kteří z důvodu touhy po

28] [Cit. 8. 3. 2017]. Dostupné z: <http://paveltravnik.blogspot.cz/>

dítěti odmítají nauku římskokatolické církve a využívají současné medicíny (statistiky nejsou). Mnozí katolíci tak žijí v konfliktu s požadavky církve. Jiní katolíci nauku římskokatolické církve dodržují a hledají řešení své situace např. pomocí adopce. Medicína udělala od roku 1982 velké pokroky v technologii umělé lidské reprodukce, kdy značná nadprodukce nadbytečných embryí se snižuje. Podle autora článku se má respektovat svědomí a rozhodnutí jedince, který pak volí dosažitelnou pomoc pro svou životní situaci. Lidé, kteří se neidentifikují s katolickou církví, přijímají pomoc medicíny se samozřejmostí. Čas ukáže dopad umělé lidské reprodukce v pozitivním nebo negativním smyslu slova. Čas ukáže, zda-li argumentace římskokatolické církve měly proročskou vizi či nikoli.²⁹

III. Umělé oplodnění z hlediska judaismu a Státu Izrael Pavla Damohorská

Úvod

Judaismus vždy přikládal a přikládá velkou důležitost dětem, manželství je tradičně uzavíráno za účelem početí. Je to dáno jak náboženskými, tak historickými a politickými důvody. Vzhledem k tomu, že v judaismu neexistuje jediná pozemská autorita, která by vydávala závazná stanoviska pro všechny členy komunity, jsme také v otázce umělé reprodukce svědky mnoha názorů a diskuzí. Obecně lze však říci, že vzhledem k důležitosti dětí a rodinného života souhlasí mnohé rabínské autority³⁰ současnosti s asistovanou, umělou reprodukcí, byť ne všichni souhlasí se všemi typy tohoto způsobu početí dítěte. Rabínská stanoviska se v tomto případě opírají jak o Tóru, tak o pozdější tradici.

Z historie

Základním biblickým veršem uváděným na podporu souhlasného stanoviska je Gn1,28: „B-h jim požehnal a řekl jim: ‚plodte se a množte se a naplňte zemi‘“.³¹ Tento verš je chápán židovskou tradicí jako příkaz a navíc jako první příkaz Bible, který dal Hospodin člověku. Pozdější halacha³² na tomto základě odvodila, že se jedná o příkaz vztahující se na muže, neboť u žen se předpokládá přirozená touha mít děti (srov. Ketubot 62a-b).³³ Dalším významným veršem, který se v této sou-

29| Dále srov. DOLISTA Josef, *Úvod do bioetického myšlení*, Plzeň, ZČU 2015. ISBN 978-80-261-0192-5.

30| Za odpůrce umělého početí bývá označován rabi Eliezer Waldenberg.

31| Hebrejsky se tento příkaz označuje jako pru u-rvu.

32| Halacha neboli židovské právo.

33| Halachická literatura rovněž diskutuje otázku, kdo povinnost „plodte se a množte se“ splnil. Traktát Jevamot 6:6 prezentuje názory dvou vykladačských škol. Hilelova zastává stanovisko, že povinnost pru u-rvu splnil ten, kdo má syna a dceru a argumentuje Gn5,2 („Jako muž a ženu je stvořil...“), zatímco dle Šama-

vislosti zmiňuje, je Iz45,18: „Toto praví Hospodin, stvořitel nebe, onen B-h, jenž vytvořil zemi, jenž ji učinil, ten, jenž ji upevnil na pilířích; nestvořil ji, aby bylo pustá, vytvořil ji k obývání...“

Z dalších biblických citací uváděných na podporu umělého početí se zmiňují příběhy pramatek izraelské pospolitosti, tj. Sáry, Rebeky a Ráchel. Dokonce Ráchelino prohlášení z Gn30,1, kdy naléhala na Jáka: „Dej mi dyny! Nedáš-li, umřu“ chápou některé rabínské autority, jako např. středověký učenec Raši, tak, že bezdětná osoba je považována za mrtvou.³⁴ Podobně traktát babylonského Talmudu Nedarim 64b uvádí: „Jehošua b. Levi řekl: ‚Ten, kdo nemá děti, je jako mrtvý.‘“³⁵

Z minulosti jsou dochovány informace o tom, že se bezdětnost snažily také členové židovské komunity na základě dostupných poznatků a postupů léčit.³⁶ Mnohé autority či židovská společnost jako celek měly tendenci často přičítat neschopnost mít potomky většinou ženám³⁷, neplodnost byla také oprávněným důvodem k rozvodu.³⁸

Argumentace

Již od starověku zdůrazňují rabínské autority důležitost dětí a splnění povinnosti pru u-rvu. Přesto, že, jak již bylo uvedeno výše, mnohé rabínské autority souhlasí s umělým oplodněním, naráží tento způsob početí na jiné halachické problémy. Asi nejdiskutovanější je otázka klasifikování procesu umělé inseminace (či spíše způsobu získávání semene) jako porušení zákazu, který můžeme do českého jazyka přeložit jako zákaz „plýtvání semenem“ (srov. Gn38,9-10). Další otázkou je darování sperma či vajíčka od cizího dárce. Někteří rabíni s tímto nesouhlasí a podporují umělé oplodnění pouze v případech, že vajíčko i sperma jsou od daného

jovy školy splnil povinnost ten, kdo má dva syny. Traktát babylonského Talmudu Jevamot 64a uvedenou diskuzi dále rozvádí a uvádí např. příběh Sáry a Hagar.

- 34| WAHRMAN, Miryam: *Assisted Reproduction and Judaism* [cit. 21. 2. 2017]. Dostupné z: www.jewishvirtuallibrary.org/assisted-reproduction-and-judaism.
- 35| WISEMAN-STEIN, Sara: *Kol akara. The Voice of Barren Women* [cit. 20. 2. 2017]. Dostupné z: http://sites.utoronto.ca/wjudaism/contemporary/articles/a_stein1.html. Citováno také v SHALEV, Carmel, GOOLDIN, Sigal: *The Uses and Misuses of In Vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations*. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 2006, s. 152 [cit. 20. 2. 2017]. Dostupné z: http://www.academia.edu/4717104/The_Uses_and_Misuses_of_In_Vitro_Fertilization_in_Israel_Some_Sociological_and_Ethical_Considerations.
- 36| Více k tomuto tématu například BAUMGARTEN, Elisheva: *Mothers and Children*. Oxford: Princeton University Press 2007, s. 30nn. ISBN-13: 978-0-691-13029-3.
- 37| BAUMGARTEN, Elisheva: *Mothers and Children*, s. 30.
- 38| Mužova povinnost zplodit děti je v halachické literatuře diskutována na mnoha místech. Mišna, traktát Jevamot 6:6 uvádí: „Pokud se muž oženil se ženou a zůstal s ní po deset let, ale ona neporodila dítě, musí splnit povinnost pru u-rvu...Buď se s ní rozvede nebo si vezme ještě jinou ženu.“

nejlépe halachicky sezdaného páru. Pokud se jedná o sperma jiného dárce, narážíme v tomto případě na další téma, a to otázku kvalifikovat úkon aplikace spermatu cizího muže jako cizoložství. Problematické, z hlediska halachy, může být oplodnění i darováním semene od židovského dárce. Nejen že může jít o „plýtvání semenem“, ale je otázkou, zda dítě takto počaté není z hlediska halachy „mamzer“ (tj. označení dítěte narozeného z nepovoleného vztahu)³⁹. Při dárcovství bývá také diskutována otázka možného incestu, neboť donátoři jsou anonymní a údaje o počtu dárců a počtu inseminací od jednoho dárce jsou tajné.⁴⁰ Z těchto důvodů také někteří rabíni dávají přednost darování spermatu než židovským dárce.⁴¹

Když dojde k oplodnění prostřednictvím donátora semene nežidovského původu, pokud se narodí chlapec, nepožívá kohenského ani levijského statutu. Pokud se narodí dívka, nesmí si vzít příslušníka kněžského rodu (kohena), neboť její biologický otec není žid. Pokud došlo k oplodnění prostřednictvím darování vajíčka nežidovskou matkou, musí dítě po narození postoupit konverzi, neboť dle tradičního judaismu je židem ten, kdo má židovskou matku nebo konvertoval. V tomto případě rozlišují některé autority dvě matky, tzn. ta, která poskytla genetický materiál a ta, která dítě porodila. M. Wahrmanová ovšem poukazuje na jistou relevanci diskuze k otázce mikroskopických či velmi malých „nekošer“ částí v jinak „košer“ jídle či pokrmech, které nečiní celé jídlo „nekošer“. Proto se nabízí, zda otázka maternity může být založená na tom, která matka dítě porodí než na matce, která poskytne „mikroskopický“ materiál.⁴²

Dalším palčivým problémem, se kterým se v otázce umělého oplodnění potýkají i ostatní náboženská uskupení (a nejen ony), je osud nepoužitých oplodněných vajíček. Dle některých nemá vajíčko oplodněné mimo dělohu statut člověka a může být „vyřazeno“ (discarded)⁴³. Nicméně ne všechny rabínské autority se s tímto názorem ztotožňují. Existuje opět několik možností, k nimž se rabíni

39] BOKEK-COHEN, Ya'arit: *Jewish Law, Scarcity of Sperm Donors and the Consequent Private Import of Sperm of Non-Jews by Israeli Women*. Gynecology and Obstetric Investigation, 2015, s. 107 [cit. 14. 3. 2017.] Dostupné z: <http://www.karger.com/Article/PDF/435880>.

40] V Izraeli působilo dle údajů izraelského ministerstva zdravotnictví k roku 2017 sedmáct spermobank [cit. 15.3.2017]. Dostupné z: http://www.health.gov.il/Subjects/Med_Inst/Sperm_Bank/Documents/sperm_banks_Israel.pdf, většina z toho je státních. In: BOKEK-COHEN, Ya'arit: *Jewish Law, Scarcity of Sperm Donors and the Consequent Private Import of Sperm of Non-Jews by Israeli Women*, s. 107.

41] BOKEK-COHEN, Ya'arit: *Jewish Law, Scarcity of Sperm Donors and the Consequent Private Import of Sperm of Non-Jews by Israeli Women*, s. 107.

42] WAHRMAN, Miryam: *Assisted Reproduction and Judaism* [cit. 21. 2. 2017]. Dostupné z: www.jewishvirtuallibrary.org/assisted-reproduction-and-judaism.

43] V této souvislosti se často zmiňuje stanovisko izraelského rabína Mordechaje Eliyaha. S tímto učencem také bývá spojován vznik izraelského Puah Institute (1990), který pomáhá židovským neplodným párům. Více na www.JewishFertility.com a www.puahonline.org.

mohou stavět různým způsobem. Jsou tací, kteří souhlasí s jejich uchováním a použitím pro další oplodnění či vědecké účely, někteří jsou pro, aby se nepoužitá darovala jiným neplodným párům, např. do zahraničí (což mnoho autorit nepodporuje)⁴⁴. Někteří dokonce navrhují implantovat všechna oplodněná vajíčka, což má na druhé straně následek v podobě snížení možnosti úspěšného oplodnění.⁴⁵

Stát Izrael

Jak již bylo uvedeno výše, věnoval a věnuje judaismus velkou pozornost otázce plodnosti a dětí po staletí. Tragické následky šoa znamenaly výrazný úbytek židovské populace. Tato katastrofická událost společně ještě s demografickými podmínkami nově vznikajícího židovského státu měla a má vliv na pro-natalistní politiku Státu Izrael. Prof. Shlomo Mashiach prohlásil: „Není pochyb o tom, že holocaust je jedním z důvodů, proč jsou v Izraeli děti tak důležité.“⁴⁶

První IVF byla v Izraeli provedena v roce 1981,⁴⁷ v současnosti se Stát Izrael v počtech provedené umělé reprodukce drží na čele celosvětového žebříčku.⁴⁸ „Rodičovství je považováno za základní lidské právo založené na biblických a dalších náboženských pramenech.“⁴⁹ Vychází se především z tzv. Základního práva: Lidská důstojnost a svoboda (Basic Law: Human Dignity and Liberty).⁵⁰ Zájem státu o to, aby jeho občané měli potomky, se prakticky promítá např. do hrazení umělé reprodukce zdravotním pojištěním (pro početí dvou dětí) nebo naopak v opatřeních proti potratům.⁵¹ Public Health Regulations z roku 1979 upravují (společně s další-

44| BREITOWITZ, Yitzchok: *The Preembryo in Halacha*, s. 10 [cit. 21. 2. 2017.]. Dostupné z: <http://www.jlaw.com/Articles/preemb.html>.

45| *Ibid.*, s. 3-4.

46| SHALEV, Carmel, GOOLDIN, Sigal: *The Uses and Misuses of In Vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations*, s. 166.

47| SPERLING, Daniel: *Commanding the "Be Fruitful and Multiply"*: Reproductive Ethics, Law and Policy in Israel. 19 Cambridge Q. of Healthcare Ethics, 2010, s. 364 [cit. 20. 2. 2017]. Dostupné z: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/S0963180110000149>.

48| Srov. SHALEV, Carmel, GOOLDIN, Sigal: *The Uses and Misuses of In Vitro Fertilization in Israel: Some Sociological and Ethical Considerations*, s. 152 a 154.

49| LEVUSH, Ruth: *Israel: Reproduction and Abortion: Law and Policy*. The Law Library of Congress, Global Legal Research Centre, 2012, s. 1 [cit. 5. 3. 2017]. Dostupné z: <https://www.loc.gov/law/help/il-reproduction-and-abortion/israel.php>. Případem uváděným v této souvislosti je kauza Nachmani versus Nachmani z roku 1996, popsaná mimo jiné také M. Gelpeovou. In: GELPE, Marcia: *The Israeli Legal System*. Durham: Carolina Academic Press 2013, s. 370nn. ISBN-13: 978-1594608681.

50| GELPE, Marcia: *The Israeli Legal System*, s. 370nn a 379.

51| Judaismus jako náboženský systém potrat povoluje, pokud je ohrožen život matky. Vychází tak z pojetí založeném na Ex21,22-25, že fetus nemá statut osoby. Život matky má přednost do té doby, než dítě opustí tzv. porodní cesty (srov. Chulin 58a, Gitin 23b). In: BIALE, Ruth: *Women and Jewish Law*. New York: Schocken Books 1995, s. 219nn. ISBN 0-8052-1049-0. Izraelská legislativa od r. 1977 povoluje potrat například

mi ustanoveními izraelského ministerstva zdravotnictví) otázku darování spermatu⁵², Public Health (In Vitro Fertilization) Regulations z roku 1987 nebo Egg Donation Law z roku 2010 jsou některými zákony upravujícími otázku umělé reprodukce v Izraeli. Zákon z roku 2010 umožňuje dárkyním ve věku 21-35 let darovat vajíčko ženám ve věku 18-54 let. Dále mohou ženy, vdané či svobodné, podstoupit umělé oplodnění do 45 let, pokud se jedná o jejich vajíčko⁵³ (u darovaného do 54 let).

Z náboženského hlediska je zajímavé, že v rámci souhlasných prohlášeních o dárcovství např. vajíčka je přikládána váha také příslušnosti ke stejnému náboženství (možno učinit výjimku), dále nesmí být dárce příbuzný ženy ani muže příjemkyně, dárkyně nesmí být vdaná (možno učinit výjimku, pokud neexistuje jiná možnost)⁵⁴, dárcovství je anonymní. Zákon o darování vajíčka z roku 2010 dále stanovuje, že dárce nemá žádná rodičovská práva či závazky k dítěti.⁵⁵

V roce 1996 byl přijat zákon, který se do angličtiny překládá jako Surrogate Motherhood Agreements (Zákon o náhradním mateřství). Stanovuje, že vajíčko, které má náhradní matka donosit, nesmí být její, ale může být právní matky či jiného dárce, zatímco sperma musí být budoucího otce. Náhradní mateřství je dle tohoto zákona pouze pro sezdané páry, náhradní matka nesmí být vdaná, nesmí být v příbuzenském vztahu s budoucím otcem a matkou, všichni musí být občané Státu Izrael. Matky musejí být stejného náboženského vyznání.⁵⁶

v případě znásilnění, ze zdravotních důvodů, nízkého věku matky, z důvodů závažných defektů plodu. Socio-ekonomické důvody byly na nátlak strany Agudat Jisrael ze zákona vypuštěny. In: Ibid., s. 237. Potraty jsou povolovány speciální komisí stanovenou nemocnicemi či ministerstvem zdravotnictví. Dle údajů R. Levushové bývá v posledních letech přes 90% žádostí o potrat vyhověno. In: LEVUSH, Ruth: *Israel: Reproduction and Abortion: Law and Policy*, s. 1 a 13-14.

- 52| SCHUZ, Rhona: *Israel: The Developing Right to Parenthood in Israeli Law*, 2013, s. 204 [cit. 20. 2. 2017]. Dostupné z: <http://weblaw.haifa.ac.il/en/JudgesAcademy/workshop4/Documents/Lecture4.pdf>. V této souvislosti se stal známým případ Yigala Amira, který zavraždil izraelského premiéra Yitzhaka Rabína. Amir se se svou žádostí stát se otcem (prostřednictvím umělé inseminace) obrátil v roce 2006 na představitele izraelské vězeňské služby. Jeho žádosti bylo vyhověno, nicméně toto rozhodnutí bylo neúspěšně napadeno členy izraelského parlamentu u nejvyššího soudu (případ Dobrin versus Izraelská vězeňská služba, 2006). In: GELPE, Marcia: *The Israeli Legal System*, s. 378nn.
- 53| SPERLING, Daniel: *Commanding the "Be Fruitful and Multiply": Reproductive Ethics, Law and Policy in Israel*, s. 365.
- 54| LEVUSH, Ruth: *Israel: Reproduction and Abortion: Law and Policy*, s. 8.
- 55| SCHUZ, Rhona, BLECHER-PRIGAT, Ayelet: *Israel: dynamism and schizophrenia*. In: *The Future of Child and Family Law*, ed. by E. SUTHERLAND. Cambridge: Cambridge University Press 2012, s. 185nn. ISBN 978-1-107-00680.
- 56| Ibid., s. 186.

Závěr

V judaismu neexistuje jediná pozemská centrální autorita, která by vydávala závazná ustanovení pro všechny. Proto jsme i v otázce umělého oplodnění svědky mnoha názorů, které jsou od těch zcela negativních po povolující za určitých podmínek až po zcela povolující všechny možné postupy při umělém oplodnění. Z většinového hlediska lze však tvrdit, že mnohé rabínské autority ve větší či menší míře umělé oplodnění povolují. Stát Izrael má velice propracovanou pro-natalistní politiku, která rovněž zahrnuje podporu umělé reprodukce. Je to dáno nejen náboženskými, ale také historickými a demografickými důvody.

DVA CÍRKEVNÍ HISTORICI PROFESOŘI FRANTIŠEK M. BARTOŠ A MILOSLAV KAŇÁK¹

JAROSLAV HRDLIČKA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
jaroslav.hrdlicka@seznam.cz

The two Church History professors: František M. Bartoš and Miloslav Kaňák

Abstract: The teacher and student relationship between the two Church history professors and members of both ČCE and ČČSH, Miloslav Kaňák (1917-1985) and František Michálek Bartoš (1889-1972), transcended the bounds of their different confessional memberships.

After completing his high school in Klatov, M. Kaňák studied theology at HČEBF and history at FF UK and the State Archival Institute. He could only finish his studies after the end of the Second World War. In the year 1946 he successfully obtained his doctorate under professor Bartoš. Between 1947 and 1949 he studied at the Methodist Drew Theological Seminary as part of the Drew University in Madison.

After returning to his homeland he successfully habilitated his work on catholic modernism under professor Bartoš at HČEBF. After the formation of the Hussite Czechoslovak Theological Faculty (HČBF) that followed its division from HČEBF, Kaňák was made into a professor of both Czech and universal church history. Even after the separation from HČEBF he remained in contact with his teacher in both professional and personal capacity, right to his death in 1972.

Keywords: Czechoslovak Hussite Church (ČČSH); Catholic Modernism; František Michálek Bartoš; Miloslav Kaňák; Matthew Spinka

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 169 – 180.

Je dokladem skutečného ekumenismu i vědecké opravdovosti, že učitelský a žákovský vztah dvou církevních historiků může za určitých podmínek překročit meze jejich rozdílné konfesní příslušnosti. Platí to i pro desetky let trvající vztah profesorů Františka M. Bartoše a Miloslava Kaňáka, učitele a žáka, členů ČCE a ČČSH.

O prof. ThDr. PhDr. Miloslavu Kaňákovi vyslovil roku 1998 ve slovníkovém hesle prof. Jan B. Lášek: „Je trvalou zásluhou K. a jeho stejně smýšlejících kolegů (Bartoš, Molnár, Říčan), že se české marxistické historiografii nikdy nepodařilo beze zbytku ovládnout prostor.“²

Prof. M. Kaňák (17. února 1917 Bakov nad Jizerou - 24. ledna 1985 Praha) prezentoval věřícím ČČSH českou reformační minulost, ale také kořeny dějin a historii této církve. Po studiu na reálném gymnáziu v Klatovech v letech 1929 - 1937 začal

1 | Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově HTF, Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti (Progres Q01) v roce 2017.

2 | LÁŠEK, Jan B. Miloslav Kaňák. In *Slovník českých filosofů*, Brno: MU, 1998, s. 257.

studovat teologii na HČEBF.³ Po studiu zde (1937-39) složil nedlouho před uzavřením českých vysokých škol, 9. října 1939, první státní zkoušku.⁴ V letech 1937-1939 studoval i na FF UK a mezi 1. říjnem 1938 a 27. listopadem 1939 absolvoval přednášky na Státní archívni škole.⁵

7. dubna 1940 byl M. Kaňák patriarchou G. A. Procházkou vysvěcen na jáhna CČSH. V červnu 1941, dva měsíce před kněžským svěcením, se obrátil na prof. Františka Kováře, aby mu pomohl s umístěním do některé z pražských náboženských obcí, v níž by se mohl věnovat studiu historie.⁶ 31. srpna 1941 byl pak patriarchou Procházkou vysvěcen na kněze.⁷ Poté, od 1. září 1941, až do 1. prosince 1945, působil jako farář v náboženské obci CČSH Praha-Vysočany.⁸ O svém studiu i duchovenském působení odtud během války několikrát informoval prof. Kováře.⁹ Vedle duchovenské činnosti v letech 1940–1942 vyučoval i náboženství CČSH na Státním dívčím reálném gymnasiu (Slezská ul.), a Českém reálném gymnasiu (Křemencová ul.) v Praze.¹⁰

Porážka Třetí říše a obnova Československé republiky vytvořily podmínky pro obnovu činnosti Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké (HČEBF) od června 1945.¹¹ Zde Kaňák mezi 10. červencem 1945 a 30. lednem 1946 pokračoval ve studiu, 22. prosince 1945 dovršeném druhou státní zkouškou.¹²

Stopy Kaňákových válečných i poválečných osudů se výrazně promítly do korespondence s jeho učitelem z HČEBF historikem prof. F. M. Bartošem.¹³ V prv-

- 3| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz. Maturitní zkoušku absolvoval s vyznamenáním 14. června 1937.
- 4| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz.
- 5| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz. Státní archívni škola nebyla organizačně součástí UK. Studium na ní bylo možné pouze souběžně s PF a FF UK.
- 6| ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-40, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis z 21. srpna 1941*. Informoval jej, že od diplomata, spisovatele a překladatele Julia Skarlandta (1879-1950) dostal nabídku historických knih, mezi nimi i klasického díla Jacquese Lenfanta (1661-1728) o koncilu v Kostnici. Mimo to zde mohl vidět i dopisy Benita Mussoliniho, v nichž psal o své knize o M. Janu Husovi.
- 7| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz.
- 8| Tamtéž.
- 9| ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-40, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopisy z 8. září 1941 a 7. března 1942*.
- 10| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz.
- 11| Právní základnu zahájení činnosti vysokých škol po válce vytvořilo vládní nařízení č. 9/ 1945 Sb. z 25. května 1945. Husova fakulta navázala ve své činnosti na právní stav platný k 29. září 1938. V červnu 1945 se přihlásilo 253 studentů. Značnou část tvořili faráři, jáhni, katecheté i noví adepti studia bohosloví CČSH.
- 12| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz.
- 13| V ANM uchovaná korespondence M. Kaňáka s Bartošem zasahuje léta 1940 – 70. KAŇÁK, Miloslav. Mé

ním uchovaném dopise z 22. března 1940 mu bohoslovec Kaňák slíbil, že se chce „mnoho učit a hodně poznávat z minulosti (...).“¹⁴ Dopis vznikl již po uzavření českých vysokých škol 17. listopadu 1939. Žák zde učiteli nabídl pomoc s přepsáním edice Dobrovského korespondence s A. Helfertem.¹⁵ Tu Bartoš s J. Volfem vydali ve válečném roce 1941.¹⁶

V květnovém dopise z roku 1940 Kaňák komentoval postup přepisů této korespondence. Zmínil se i o své plánované práci o baroku s pracovním názvem *Naši osvícenci o baroku*. Ten dokládá, že v této době tématicky tíhl k osvícenství. Nabídl učiteli i studii o pronikání kalvínské reformace do českého prostředí a jejím vlivu na českou náboženskou otázku.¹⁷ Oba dopisy dokládají žákovu kladnou odezvu na Bartošovu snahu vést jej k pravidelné badatelské i studijní práci v době války.

Kaňákův dopis Bartoši z léta 1940 byl nesen snahou seznámit se s *Oesterreichische Biedermanns-Chronik* i s prameny rakouského osvícenství, zde především s korespondencí Augustina Zippeho. Popsal tu i svou návštěvu u literárního historika prof. Alberta Prážíka 24. července 1940. Ten jej zaměřil na další prameny a díla rakouského osvícenství i české reformace.¹⁸ Roku 1941 žák učiteli mohl věnovat prvotinu, spisek o J. Dobrovském.¹⁹

Korespondence s učitelem z roku 1941 dokládá žákův rostoucí odklon od témat osvícenství a probuzenou fascinaci dílem katolického modernisty Františka Loskota.²⁰ V dopise z léta 1941 Kaňák učiteli prozradil plán věnovat Loskotovi obšírnou studii.²¹ Žák zde zmiňuje i svou bohosloveckou práci *Rozbor historické, li-*

vzpomínky na profesora dr. F. M. Bartoše. *Český zápas*, 1982, roč. 62, č. 19, s. 3. V Praze to pro ně znamenalo i pravidelné procházky s rozhovory v Krčském lese.

- 14| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 22. března 1940*.
- 15| *Tamtéž*. Kaňák přislíbil využít pro práci i díla *Oesterreichische Biedermanns-Chronik*, Wien: Wucherer, 1784.
- 16| VOLF, Josef a BARTOŠ, František M. (edd.). *Dopisy Josefa Dobrovského s Augustinem Helfertem*, Praha: Melantrich, 1941.
- 17| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 8. května 1940*.
- 18| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 31. července 1940*.
- 19| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 45, složka 2124, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *torzo nedatovaného dopisu*; srov. též KAŇÁK, Miloslav. *Úsilí o vnitřní svobodu náboženskou a náboženské názory Josefa Dobrovského*, Domažlice: Baarova společnost, 1940, 80 s.; KAŇÁK, Miloslav, *Podobizny*. Praha: ÚR CČM, 1941, s. 34-38. Dobrovskému věnoval Kaňák v této době pozornost i v další brožuře.
- 20| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 1. května 1941*. Píše učiteli, že si shromažďuje všechna Loskotova významnější díla.
- 21| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 28. července 1941*.

turgické a ideové struktury liturgie patriarchy dr. K. Farského, již dokončil pro dr. O. Rutrleho v rámci poloilegálních válečných zkoušek bohoslovců ČČSH. Informuje učitele i o další konzultaci svého osvícenského badatelského tématu, opět u prof. A. Pražáka.²² O více než rok později, v říjnu 1942 uvádí v dalším dopise učiteli, že Loskotovi již věnuje většinu svého badatelského a studijního času.²³

Ještě v roce 1941 se obrátila na Bartoše Loskotova manželka Anežka. Seznámila jej s plánem k 16. únoru 1942 vypravit vzpomínkovou brožuru s manželovou podobiznou, vylíčením jeho života a činnosti, snímkem jeho rukopisu a ukázkami z jeho textů. Na brožuru chtěla věnovat ze svých životních úspor 5000 korun. Poprosila Bartoše o krátký úvod a vyjádřila prosbu, zda by M. Kaňák do brožury nepřispěl částí své vznikající práce o jejím manželovi.²⁴ Jiný dopis A. Loskotové Bartošovi dokládá její přání vydat tuto brožuru v nakladatelství *Život a práce*.²⁵

Na vytištění své práce o Loskotovi Kaňák po úmrtí jeho manželky získal odkazem její spořitelní knížku Národní záložny s 5800 korunami. Ještě v roce 1944 ji na Bartošovu radu dal k dispozici pozůstalostnímu jednání a uplatnil na ní dědický nárok. Rozhodl se vznést nárok i na Loskotovu knihovnu s tím, že by dědicům za ní složil několik tisíc korun. Tuto knihovnu chtěl uchovat jako celek. Ve stejné době informoval Bartoše, že je rozhodnut Loskotovi věnovat monografii.²⁶ K splnění plánu A. Loskotové na vydání této brožury nedošlo. Válečná inflace peněžní sumu určenou na vydání spisku zbavila jakékoliv hodnoty.

V roce 1943 si oba historici korespondovali především o dataci Husova narození, příbuzných J. A. Komenského a členu ČČSH básníku Janu z Wojkowicz.²⁷ F. M. Bartoš podpořil v této době Kaňáka i na půdě ČAVU.²⁸

22| Tamtéž.

23| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 23. října 1942*. Zde projevuje zájem i o dílo sochaře F. Bílka, jako modernisty a člena ČČSH.

24| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 7, složka 534, Anežka Loskotová-Františku M. Bartošovi, *dopis z 6. října 1941*. Byla si vědoma přátelství obou historiků za těžkých dob 1. světové války, kdy si její manžel u Bartoše uložil část své korespondence; LOSKOTOVÁ Anežka (1878-1944), novinářka a překladatelka.

25| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 7, složka 534, Anežka Loskotová-Františku M. Bartošovi, *dopis z 23. srpna 1941*. Autorka dopisu zde informuje i o své vážné nemoci; BARTOŠ, František M. Úvodem. In LOSKOTOVÁ Anežka, *Dr. Fr. Loskot. Kněz. Novinář. Učenec. Člověk*, Praha: nákladem vlastním, 1933, s. 5-6. Prosbu vdovy o Bartošovu předmluvu inspiroval jeho úvod ke knize, již o manželovi napsala a vydala v roce 1933.

26| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 21. července 1944*. Svůj plán oznámil ještě i A. Loskotové.

27| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopisy z 10. a 18. března a 5. října 1943*.

28| Archív AV ČR, fond Komise pro vydávání pramenů českého hnutí náboženského ve 14. a 15. století, karton 229, inv. č. 398, sign. 320.1, *Zápis ze schůze Komise z 18. června 1943*.

V létě roku 1944 Bartoš, cítící se v Praze ohrožený nacisty, přijal Kaňákovo pozvání do jeho rodné Poleně na Klatovsku a strávil zde s manželkou v ústraní dva měsíce.²⁹ Na podzim, 30. listopadu 1944 pak byli profesoři F. M. Bartoš a F. Kovář oba svědky na svatbě svého žáka s katechetkou Alenou, rozenou Fišerovou, konané ve Vinohradském sboru ČČSH.³⁰

Mezi sklonkem února a počátkem dubna 1945 byl mladý historik hospitalizován po dobu šesti týdnů se záškrtem v nemocnici Na Bulovce. Pak opustil Prahu a jako rekonvalescent do poloviny května 1945 pobýval u rodičů v Poleni na Klatovsku.³¹

Po válce na obnovené Husově fakultě v sekci ČČSH došlo k změnám ve složení pedagogického sboru. Řádnými profesory byli A. Spisar a F. Kovář. Po návratu z londýnské emigrace se jím stal i presidentu E. Beneši blízký F. M. Hník.³² Suplentem praktické teologie byl jmenován dr. O. Rutrle, suplentem pro Starý Zákon dr. M. Novák.

Kaňák na sklonku roku 1945 dokončil první část své práce o F. Loskotovi (až po jeho odchod z řk. církve) a oznámil prof. F. Kováři, že ji plánuje podat na Husově fakultě jako dizertační práci.³³ 24. května 1946 pak mladý historik získal doktorát teologie na základě obhájené disertační práce **Th. a PhDr. František Loskot, život a dílo kněze-modernisty**.³⁴ Loskota pak připomínal české historické obci i své církvi i v dalších letech, během jeho životních výročí.³⁵

Na sklonku roku 1946 byl M. Kaňák jmenován asistentem na katedře církevních dějin vedené prof. Bartošem.³⁶ Učitel v této době žáka v recenzích jeho

-
- 29| KAŇÁK, Miloslav. Mé vzpomínky na profesora dr. F. M. Bartoše. *Český zápas*, 1982, roč. 62, č. 19, s. 3. Navzokově se setkali s prof. Albertem Pražákem.
- 30| ÚR ČČSH, osobní fond M. Kaňák, Osobní výkaz; KAŇÁK, Miloslav. *Cit. dílo (1982)*, s. 3. Svatbu vykonal tamní farář Arnošt Šimšík; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 31. října 1944*.
- 31| KAŇÁK, Miloslav. *Cit. dílo (1982)*, s. 3; ÚAM ČČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-40, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis z 18. dubna 1945*. O onemocnění, plánu rekonvalescence i svém studiu informoval i prof. F. Kováře.
- 32| Archiv AV ČR, fond Historický klub, roč. 1946, karton 29, č. j. 7/46, Hubert Ripka-Historickému klubu, *dopis z 2. ledna 1946*. Hník se podílel na seznamu publikací, jež byly vydány ve válečném exilu v Londýně.
- 33| ÚAM ČČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-40, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis z 10. prosince 1945*.
- 34| ÚR ČČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz; KAŇÁK, Miloslav. *Cit. dílo (1982)*, s. 3.
- 35| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. srpna 1964*.
- 36| KAŇÁK, Miloslav. *Cit. dílo (1982)*, s. 3. Bartoš Kaňáka vyzval k podání žádosti o místo prozatímního asistenta s výhledem k doktorátu; KAŇÁK, Miloslav. Deset let Husovy československé bohoslovecké fakulty. *Náboženská revue ČČS*, 1960, roč. 31, č. 6, s. 244.

vydaných textů nešetřil, a to především když nabyl dojmu, že by mohl pracovat i publikovat podstatně lépe.³⁷

Již v létě 1946 mohl Kaňák navázat kontakty s americkým husitologem českého původu, dlouholetým Bartošovým přítelem prof. Matthewem Spinkou.³⁸ 3. února 1946, na schůzi profesorského sboru Husovy fakulty, se usnesli její účastníci, že o rok později bude možno oslavit výročí dvaceti pěti let vzniku fakulty. Na této oslavě měl být udělen čestný doktorát fakulty právě prof. Spinkovi.³⁹ Další schůze sboru 12. června 1946 rozhodla, že promotorem aktu se stane prof. F. Kovář, referentem prof. F. M. Bartoš.⁴⁰ Čestný doktorát pak byl M. Spinkovi udělen 8. července 1946.⁴¹

Setkání s americkým husitologem, ale i podpora profesorů Bartoše a Kováře otevřela Kaňákovi možnost studia v USA. Od 1. října 1947 do 30. června 1949 studoval na metodistickém *Drew Theological Seminary*, součástí *Drew University* v Madisonu (New Jersey), městě v blízkosti New Yorku.⁴²

Po příletu do USA pobýval nejprve několik dnů u svého strýce Josepha C. Kanaka ve Flemingtonu v New Jersey.⁴³ USA vnímal mladý historik od počátku svého

- 37| BARTOŠ, František M. Dr. Miloslav Kaňák: Ve znamení kříže a kalicha. Dvacet dvě kapitolky z náboženského vývoje křesťanského lidstva. Knihovna čas. Český zápas IV-VI. 1946, Praha, Blahoslav, str. 119, cena 33 Kč. *Náboženská revue ČČS*, 1946, roč. 17, č. 4, s. 255-256.
- 38| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 3, složka 203, František M. Dobiáš-Františku M. Bartošovi, *dopis z 16. února 1939*. Jejich vědecké přátelství bylo známé; BARTOŠ, František M. Anglický životopis Husův M. Spinky. *Kostnické jiskry*, 1969, roč. 54, č. 13, s. 3; srov. též ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 13. prosince 1949*. „Věřte mi, že jsem Vaším ctitelem a obdivovatelem a je mi ctí počítat Vás mezi své přátele.“ SPINKA Matthew prof. (1890-1972), americký husitolog čs. původu. V USA žil od patnácti let.
- 39| KOVÁŘ, František. *Deník z 3. února 1946*, RAFK, fond F. Kovář.
- 40| KOVÁŘ, František. *Deník z 12. června 1946*, RAFK, fond F. Kovář; srov. též ÚAM ČČSH, neinventovaný fond F. Kováře. Prof. Kovář byl se Spinkou spojen přátelským vztahem již z meziválečné doby.
- 41| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *karta z 2. srpna 1946*; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 5. září 1946*. Již z USA požádal Bartoše o zaslání řeči, již v Praze při jeho promoci pronesl patriarcha prof. F. Kovář.
- 42| ÚR ČČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz. Zde 27. května 1949 obhájil MA, 16. října 1949 doktorský titul; ÚAM ČČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-46, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis z 19. září 1947*. Stipendium Crusade for Christ mu pokrylo ubytování, stravu i zdravotní péči na univerzitě. Finanční prostředky pro působení vně univerzity mu poskytl ÚR ČČSH; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis ze 7. srpna 1947*; DREW Daniel (1797–1879), metodista, americký finančník a obchodník, roku 1867 otevřel Drew Theological Seminary.
- 43| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis ze 7. srpna 1947*; ÚAM ČČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-46, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis ze 7. srpna 1947*; Joseph C. Kanak (+1950). *The Courier - News from Bridgewater*, New Jersey, 1950, roč. 59, 24. July, s. 20. Usadil se v USA v roce 1915, byl veterán první světové války.

pobytu jako zemi velkých kontrastů, na jedné straně pokroku, na druhé nepochopitelné jednoduchosti.⁴⁴ O svém studiu v Madisonu i tamní univerzitě informoval v CČSH pravidelně patriarchu prof. Kováře.⁴⁵

V listopadu 1947 ohlásil žák z USA Bartošovi, že se studijně věnuje především katolickému modernismu. Informoval, že práce na monografii o F. Loskotovi se mu rozrostla do značných rozměrů. Návrat do Československa v této době plánoval již na léto 1948.⁴⁶

Kaňákovy dopisy patriarchovi Kovářovi z listopadu 1947 a prof. Bartošovi z ledna 1948 dokládají, že si i v zámoří uvědomoval rychle narůstající posun Československa doleva.⁴⁷ K vlivné radikální levici (F. Roháč) v CČSH se vyjádřil odmítavě. Konstatoval, že se tímto směrem vydat nehodlá a názorově si je blízký s patriarchou Kovářem. Vyjádřil přání jít v CČSH středním směrem, bez extrémů nalevo i napravo. Upozornil Bartoše, že se mezi 12. - 20. lednem 1948 chystá v Hartfordu navštívit prof. Spinku.⁴⁸

V lednu 1948 potvrdil M. Spinka Bartošovi pobyt Kaňáka ve své rodině. Konstatoval: „Kaňák je Vám upřímně oddán. (...) I jinak se v názorech dosti shodujeme.“⁴⁹ O Kaňákovu pobytu v USA informoval přítele i v dalších měsících.⁵⁰ I Kaňák referoval do Prahy o dojmu z návštěvy u prof. Spinky. Konstatoval, že mu tento historik pomohl mnohé si lépe objasnit.⁵¹

-
- 44] ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-46, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis ze 18. srpna 1947*.
- 45] ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-46, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopisy ze 7. srpna, 19. září, 13. října a 13. listopadu a 7. prosince 1947*; ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Plechatého, sign. A IV-52, Miloslav Kaňák-Františku Plechatému, *dopis ze 7. února 1949*. Po několika měsících začala v Madisonu studovat i historikova manželka Alena.
- 46] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 13. listopadu 1947*. Vyjádřil snahu napsat i monografii o K. Farském.
- 47] ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Kováře, sign. A IV-46, Miloslav Kaňák-Františku Kováři, *dopis z 13. listopadu 1947*; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 6. ledna 1948*.
- 48] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 6. ledna 1948*.
- 49] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 18. ledna 1948*.
- 50] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis ze 4. července 1948*. V létě 1948 Kaňák psal Spinkovi, že v USA zůstane ještě příští rok. Spinkovi počítali i s jeho návštěvou; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 26. prosince 1948*. Návštěvu u Spinkových Kaňák ohlásil na leden, či únor 1949.
- 51] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 8. února 1948*.

Po únoru 1948 Kaňák učitele informoval, že zaznamenal politický přelom ve vlasti. Neočekával však od něho nic zásadně nového.⁵² Pak se, zřejmě i pod dojmem nových informací z domova, na delší dobu odmlčel. Poslední dopis učiteli z USA napsal v dubnu 1949.⁵³ V létě 1949 se pak manželé Kaňákovi vrátili ze studií v USA do Čech.⁵⁴

Po návratu do vlasti se Kaňák habilitoval na HČEBF prací o katolickém modernismu, již jeho učitel zhodnotil jako podstatnou pro postizení tohoto jevu „církevních dějin nové doby (...).“⁵⁵

30. srpna 1950 byla za Hníkova předsednictví svolána porada osob navržených z ÚR CČSH k jmenování profesory nové Husovy československé bohoslovecké fakulty (HČBF). Mezi přítomnými byl i doc. Kaňák.⁵⁶ Personální obsazení katedry dějin na nové Husově fakultě bylo navrženo SÚC 4. září 1950 s obsazením: doc. Miloslav Kaňák, dr. Václav Kadeřávek.⁵⁷ Kaňák pak byl jmenován s účinností od 1. října 1950 profesorem českých i obecných církevních dějin nové fakulty.⁵⁸

HČBF zahájila činnost 6. října 1950 ustavující schůzí fakultní rady. Jejím prvním děkanem se stal prof. F. M. Hník. Před veřejností se zviditelnila akademickou slavností v Karolinu 16. října 1950.⁵⁹

Jmenováno bylo sedm katedrových profesorů, čtyři profesori stolic, dva docenti a pět asistentů.⁶⁰ Prof. Kaňák se ujal vedení katedry církevních dějin (1950

-
- 52| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 29. března 1948*; ÚAM CČSH, fond Korespondence F. Plechatého, sign. A IV-52, Miloslav Kaňák-Františku Plechatému, *dopis z 13. února 1948*. Zajímal se o přípravné práce k výročí 30. let trvání CČSH.
- 53| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. dubna 1949*.
- 54| Manželé Kaňákovi-služebníci míru. *Český Zápas*, 1949, roč. 32, č. 1, s. 3. Zde datace jejich návratu do vlasti.
- 55| KAŇÁK, Bohdan. František Michálek Bartoš a Miloslav Kaňák - církevní historici, husitologové a vychovatelé mnoha generací duchovních. In *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství víry dneška*, Praha: ÚR CČSH, 2012, s. 154. Citován Bartošův posudek Kaňákovy práce uchovaný v archívu autora studie.
- 56| NA, fond SÚC - Husova fakulta, karton 123, inv. č. 144, *Zápis o pracovní poradě bratří navržených ÚR CČSH k jmenování profesory HČBF z 30. srpna 1950*.
- 57| NA, fond SÚC - Husova fakulta, karton 123, inv. č. 144, *Personální obsazení HČBF - návrh ze 4. září 1950*.
- 58| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz; LÁŠEK, Jan B. Miloslav Kaňák zemřel. *Křesťanská revue*, 1985, roč. 52, č. 8, s. 173.
- 59| SALAJKA, Milan. Husova československá bohoslovecká fakulta, 35 let života a práce. *Theologická revue CČSH*, 1985, roč. 18, č. 1, s. 24. Nová Husova fakulta sídlila zprvu v Praze na Starém Městě, Konviktská ul. 292/ 22, od roku 1953 v Praze Dejvicích, V. V. Kujbyševa 523/ 5. Děkani F. M. Hník 1951 - 52, O. Rutrlé 1952 - 54, Z. Trtík 1954 - 56, J. Mánek 1956 - 58, M. Kaňák 1958 - 66.
- 60| Fakulta při zahájení činnosti zaevidovala 108 studujících, z toho 64 řádných, 6 externistů a 38 pro krátké kazatelské vzdělání.

- 80).⁶¹ Pod jeho vedením zde byla badatelsky zaměřena pozornost na husitství. Roku 1951 byla v rámci katedry zřízena stolice pro studium husitské doby a dějin husitství.⁶² Kaňákově působení na nové HČBF se neodehrávalo vždy bez obtíží. V roce 1954 o nich informoval i Bartoše.⁶³

Po válce M. Kaňák pokračoval ve studiu na FF UK. 27. března 1952 mu zde byl na základě obhájení disertační práce o Josefu Dobrovském udělen doktorát filozofie.⁶⁴

I po rozdělení HČEBF zůstal žák v pravidelném lidském i odborném kontaktu se svým učitelem. Bartoš se o žakově publicistické i přednáškové činnosti dovídal i z kontaktů s řadou dalších historiků.⁶⁵

Pod Bartošovým vedením Kaňák spolupracoval s klasickými filology Rudolfem Schenkem a Františkem Šimkem na přípravě a vydání edic pramenů české předreformace a reformace. I tito jeho spolupracovníci informovali pravidelně Bartoše o společné práci s Kaňákem.⁶⁶

V rámci setkávání za těchto let Bartoš půjčoval žákovi i knihy, mezi nimi například monografii katolického historika Jeana Bouliera *Jean Huss* (1958). Kaňák po Novém roce 1960 vydal o monografii v Českém Zápase recenzi, Bartoš též.⁶⁷

V druhé polovině padesátých let a v šedesátých letech minulého století si Kaňák s Bartošem psali i o svých připravovaných knihách a odborné literatuře. V roce 1959 žák Bartoše informoval o chystané monografii o Josefu Frantovi Šumavském, na jejíž vydání podepsal smlouvu u Krajského nakladatelství v Plzni.⁶⁸ O pět let později učitele upozornil, že o vydání této monografie po léta neúspěšně zápasí.⁶⁹

61] KAŇÁK, Miloslav. Deset let Husovy československé bohoslovecké fakulty. *Náboženská revue ČČS*, 1960, roč. 31, č. 6, s. 245.

62] KAŇÁK, Bohdan. *Cit dílo* (2012), s. 151-152, 154-155.

63] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2246, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis ze 7. dubna 1954*.

64] ÚR ČČSH, fond M. Kaňák, Osobní výkaz.

65] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 9, složka 788, Bohuslav Souček-Františku M. Bartošovi, *dopis z 22. srpna 1952*.

66] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák - Františku M. Bartošovi, *dopis z 5. ledna 1954*; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 9, složka 754, Rudolf Schenk - Františku M. Bartošovi, *dopis z 23. června 1954*; KAŇÁK, Miloslav. 85 let prof. dr. Fr. Šimka, *JSH*. 1967, roč. 36, č. 4, s. 222-225; SCHENK, Rudolf (edd.) *M. Matěj z Janova Výbor z Pravidel Starého i Nového Zákona*, Praha: ÚCN-Blahoslav, 1954, 318 s.

67] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 44, složka 2114, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 19. prosince 1959*; KAŇÁK, Miloslav. Francouzský kněz o M. J. Husovi. *Český zápas*, 1960, roč. 43, č. 8, s. 3-4; BARTOŠ, František M. Nová katolická obrana M. Jana Husa – Abbé Boulier. *Kostnické jiskry*, 1960, roč. 45, č. 40, s. 3.

68] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 15. září 1959*.

69] ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. srpna*

V roce 1967 jej informoval, že monografii vyzvedne z držení tohoto nakladatelství, jež se po léta k jejímu vydání nemá a začne hledat jiné, jež by ji skutečně vydalo.⁷⁰

Před 550. Husovým výročím (1965) vyjádřil Kaňák v dopise učiteli radost, že HČBF a CČSH bylo umožněno vydat husovský sborník, do něhož pak přispěl studii.⁷¹

Na začátku roku 1967 Kaňák Bartošovi blahopřál k druhému dílu jeho Husitské revoluce. Konstatoval, že v něm svým způsobem pokračuje vydávání Laichterových dějin. Vyjádřil v blahopřejném listě i pochybnost, zda by někdo z dobových českých marxistických historiků byl v tomto vydávání schopen sám pokračovat.⁷²

Několika listů učiteli z této doby věnoval Kaňák i svému viklefovskému bádání.⁷³ V létě 1967 jej informoval o intenzivní práci nad viklefovským tématem ve spolupráci s farářem CČSH, klasickým filologem K. Červeným. Vedle monografického zpracování života anglického filosofa a teologa tu ohlašuje i čítanku ukázek jeho nejdůležitějších textů. Jeden z dopisů dokládá i Kaňákovo studium Viklefa během přednáškového pobytu v Oxfordu mezi lednem a březnem 1965 a návštěvu vídeňských knihoven v roce 1967. Monografii o Viklefovi i výbor z jeho díla ohlásil Kaňák učiteli na léta 1970-71.⁷⁴ V roce 1969 napsal Kaňák učiteli, že monografii o Viklefovi již téměř dokončil. V roce 1970 jej upozornil, že ještě pracuje na úpravách výboru Viklefových spisů k monografii.⁷⁵ V témže roce zachytil i neúspěch De Vooghtovy snahy navštívit IV. Symposium Hussianum Pragense, konané v Táboře 22. - 25. září 1970 k 550 výročí založení tohoto města. Vstup do země mu nebyl povolen.⁷⁶

1964; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2248, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. dubna 1964*. Kaňák toho roku jako děkan HČBF Bartošovi popřál i k 75. narozeninám.

70| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 1. srpna 1967*; KAŇÁK, Miloslav. *Josef Franta Šumavský*. Praha: Melantrich, 1975.

71| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. srpna 1964*; KAŇÁK, Miloslav. K pramenům názorů Husových. In *Hus stále živý. Sborník studií k 550. výročí Husova upálení*. Praha: ÚCN, 1965, s. 9-19.

72| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 10. ledna 1967*.

73| *Tamtéž*. „Já se již delší dobu potýkám s Viklefem, snad se mi podaří něco z tohoto studia udělat.“

74| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 1. srpna 1967*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, L. A. Garrard- Miloslavu Kaňákovi, *dopis z 8. října 1964*.

75| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2249, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 29. března 1969*; ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 29. září 1970*.

76| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 29. září 1970*. Kaňák vyjádřil lítost, že se zde s De Vooghtem již nemohl setkat. Upozornil, že ten chystá spis o M.

Bartoš se dožil přednáškového pobytu svého žáka na Manchester Cellege v Oxfordu o M. Janu Husovi od 17. ledna do 13. března 1965.⁷⁷ Dočkal se i jeho přednáškového pobytu na *Meadville Lombard Theological School* (Chicagská univerzita) v zimním semestru 1969/70.⁷⁸ Z USA jej žák informoval o své přednáškové činnosti zde.⁷⁹ O setkání s Kaňákem v rámci tohoto pobytu v USA Bartoše informoval i prof. M. Spinka.⁸⁰ V USA se Kaňák účastnil i 20. Kongresu I.A.R.F., konaného v Bostonu.⁸¹ Svobodnému křesťanskému proudu zůstal věrný i v době, kdy se jeho církev vydala směrem mimo něj.⁸²

Poslední pramennou stopu věnovanou Kaňákovi z doby sklonku Bartošova života v jeho archívní pozůstalosti v ANM nacházíme v dopise katolického historika Václava Bartůňka z května 1971. Ten Bartoše informuje, že mu Kaňák doplnil bibliografii o Husovi z anglických publikací.⁸³ Prof. Bartoš pak 12. května 1972 zemřel.⁸⁴ Žák se zúčastnil pohřebního obřadu, vypraveného synovcem jeho učitele JUDr. Vladimírem Adamusem.⁸⁵

Jakoubkovi ze Stříbra; KAŇÁK, Miloslav. Symposium o Táboru a husitské revoluci. *Český Zápas*, 1970, roč. 53, č. 40, s. 2.

- 77| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, L. A. Garrard- Miloslavu Kaňákovi, *dopis z 8. října 1964*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Patriarcha Miroslav Novák-Církevnímu odboru MŠK, *dopis z 19. října 1964*.
- 78| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Dr. Malcolm Sutherland-Mirolavu Kaňákovi, *zvací dopis z 27. prosince 1968*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Prof. Rudolf Horský-Mirolavu Kaňákovi, *dopis z 10. ledna 1969*. Děkan HČBF prof. Horský vyjádřil souhlas s Kaňákovým pobytem v USA; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Miloslav Kaňák-ÚR CČSH, *dopis z 12. ledna 1969*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, ÚR CČSH-Sekretariátu pro věci církevní MK, *dopis ze 17. ledna 1969*.
- 79| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 12. srpna 1969*.
- 80| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 10, složka 793, Matthew Spinka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 2. září 1969*. Spinka se s Kaňákem sešel před jeho odjezdem z USA.
- 81| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 5, složka 422, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 12. srpna 1969*. Upozornil Bartoše, že římskokatolická církev má na kongresu pozorovatele. K tomu uvedl: „Všelijaká ta naše - respektive Dr. Trtíka - vystoupení proti I.A.R.F. nadělala hodně škody naší CČS, která měla a má ve svobodném křesťanství své místo a určité uznání.“
- 82| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2249, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 29. března 1969*. Již na jaře 1969 Kaňák komentoval ideový vývoj CČSH, spjatý v této fázi především s prof. Z. Trtíkem. Konstatoval, že v CČSH bude za svou spolupráci s I.A.R.F. označen za liberála narušujícího teologickou jednotu církve. Uvedl, že v CČSH nastává „hon na liberály“.
- 83| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 64, složka 2625, Václav Bartůňka-Františku M. Bartošovi, *dopis z 14. května 1971*.
- 84| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 1, složka 64, *Úmrtní list Františka M. Bartoše z 12. května 1972*.
- 85| Jaroslav Hrdlička-Vladimír Adamus, *Rozhovor z 20. března 2003*; ADAMUS, Vladimír JUDr. (1921-2013), syn Bartošovy sestry Marie Adamusové, roz. Bartošové (1891-1959), provdané za archiváře a historika Aloise Adamuse (1878-1964).

Kaňákova vědecká práce byla oceněna udělením čestného doktorátu teologie *Meadville Lombard Theological School* (Chicagská univerzita).⁸⁶ Diplom mu předal historik prof. John Godbey. Tohoto čestného aktu, jenž proběhl v květnu 1974 v Praze na HČBF, se již prof. Bartoš nedočkal.⁸⁷ Nedožil se ani vydání Kaňákovy monografie *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce* (Praha: ÚCN, 1973), jež byla na autorovo přání rozeslána řadě zahraničních historiků, především profesorům F. Seibtovi, P. de Vooghtovi a F. G. Heymannovi.⁸⁸

Svému učiteli psal žák pravidelně recenze jeho děl.⁸⁹ V přáních k jeho sedmdesátinám a pětasedmdesátinám ocenil, že s porozuměním pro vývoj CČSH vychovával generace jejích duchovních.⁹⁰ I na sklonku Bartošova života dokázal stát na jeho straně vůči leckdy kritickým hodnocením jeho hypotéz a teorií ze strany mladších českých historiků a historiček.⁹¹ Do posledních let svého života na učitele s láskou i úctou vzpomínal v církevním tisku.⁹² Nebyl jediným. Na sklonku života byl v CČSH Bartoš oceněn i teology a duchovenstvem CČSH, z velké části ještě historikovými žáky.⁹³

-
- 86| ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Dr. Malcolm Sutherland-Miloslavu Kaňákovi, *dopis z 14. února 1974*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Miloslav Kaňák-Ministerstvu kultury ČR, *dopis z 27. února 1974*. Kaňák zde zmínil i již zesnulého profesora fakulty M. Spinku.
- 87| KADEŘÁVEK, Václav. Uznání odborné práci v církvi. *Český zápas*, 1974, roč. 57, č. 21, s. 3: Na přípravě slavnostního aktu na fakultě se výrazně podílel, tehdy bohoslovec a pomocná vědecká síla Kaňákovy katedry, biskup ThDr. Jan Hradil, Th.D.
- 88| ÚR CČSH, osobní fond M. Kaňák, Miloslav Kaňák-ÚR CČSH, *dopis z 14. února 1974*; ÚR CČSH, fond M. Kaňák, Miloslav Kaňák-Fredericku G. Heymannovi, *dopis z 1. února 1974*.
- 89| KAŇÁK, Miloslav. F. M. Bartoš: Co víme o Husovi nového?, *Náboženská revue CČS*, 1946, roč. 17, č. 5, s. 319-320.
- 90| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2247, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 3. dubna 1959*; KAŇÁK, Miloslav, Pozdrav k jubileu. *Český zápas*, roč. 44, 1964, roč. , č. 15, s. 3.
- 91| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 50, složka 2249, Miloslav Kaňák-Františku M. Bartošovi, *dopis z 25. ledna 1968*. Obsaženým například v práci J. Nechutové o Mikuláši z Drážďan.
- 92| KAŇÁK, Miloslav. Mé vzpomínky na profesora dr. F. M. Bartoše. *Český zápas*, 1982, roč. 62, č. 19, s. 3.
- 93| ANM, fond F. M. Bartoš, karton 29, složka 1651, František Kalous-Františku M. Bartošovi, *dopis z 5. února 1962*. V roce 1962 mu napsal děkovní dopis i spolupracovník patriarchy K. Farského, duchovní a katecheta CČSH František Kalous.

JEŽÍŠ JAKO UČITEL

ZUZANA SVOBODOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
 HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
 3. LÉKAŘSKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY, ÚSTAV ETIKY A HUMANITNÍCH STUDIÍ
 THIRD FACULTY OF MEDICINE CHARLES UNIVERSITY, DEPARTMENT OF ETHICS AND HUMANITY STUDIES
 TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
 UNIVERSITY OF SOUTH BOHEMIA IN ČESKÉ BUDĚJOVICE, FACULTY OF THEOLOGY
 zuzana.svobodova@lf3.cuni.cz

Jesus as teacher

Abstract: Zuzana Svobodová's contribution entitled Jesus as Teacher is concerned with the concept of Christ as teacher within Christology of Prof. Zdeněk Sázava, mainly based on his work *Mistr a Pán* ("Master and Lord", Prague: Blahoslav 1988). This Christology and its topicality are reflected upon vis-à-vis the testimony of the New Testament, at a period in time, which Prof. Radim Palouš called "The time of education". The multiple notions of the teacher and education as shown the biblical record are analyzed in the context of Patočka's reflection on the basic approaches to education and training in his book "Philosophy of Education".

Keywords: teacher; New Testament; education; Christology; philosophy of education
 TEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 181 – 188.

Text je věnován památce profesora Zdeňka Sázavy.

Úvod¹

Novozákoník profesor Zdeněk Sázava hned na počátku své knihy „Mistr a Pán“ zdůvodňuje její název: Zatímco totiž titul „Mistr“ je nejběžnějším oslovením pro Ježíše v době jeho pozemského působení, titul „Pán“ odkazuje k povelikonočným událostem, kdy Ježíš je vnímán jako Pán společenství, které vyznává jeho vzkříšení a nanebevstoupení, ale také je vyznáván jako Pán kosmu. Kromě toho je titul „Mistr“ obecnější, užívají jej v Novém zákoně nejen jeho učedníci, ale také Ježíšovi nepřátelé, zatímco titul „Pán“ je pro Ježíše užíván jen jeho vyznavači².

Pro rozvoj mezináboženského dialogu, ale nejen pro něj, se mi jeví titul „učitel“ jako vhodný termín, neboť odkazuje k základní lidské zkušenosti, kdy člověk uznává autoritu učícího a sám sebe chápe jako učícího se. Tuto zkušenost lze nalézt v různých náboženských (i v rozmanitých kulturních) prostředích.

1 | Tento příspěvek vznikl v rámci plnění programu rozvoje vědních oborů na Univerzitě Karlově HTF, Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin (Progres Q05) v roce 2017.

2 | SÁZAVA, Zdeněk. *Mistr a Pán*. 1. vyd. Praha: Blahoslav v Ústředním církevním nakladatelství, 1988, s. 6.

Lze podle novozákonních svědectví nalézt nějaký typický rys, který by bylo možné zachytit na osobnosti Ježíše vnímaného jakožto učitele? Je učitelství Ježíše něčím typické? Lze čerpat z popisu Ježíše jako učitele inspiraci pro učitelství jako poslání i dnes?

Termíny pro učitele v Novém zákoně – shody a rozdíly

Abych zjistila, jaký význam mají jednotlivé termíny týkající se pojmu „učitel“ v Novém zákoně, zkoumala jsem téměř stovku výskytů, z toho 59 míst výskytu termínu „διδασκαλος“, 15 míst s termínem „ραββι“, dvě místa s „ραββουνι“, sedm výskytů „επιστατα“, dvě s „καθηγητης“, čtyři s „γραμματευς“, po jednom jsem zkoumala termíny „οδευτης“, „σοφος“, „παιδευτης“, „ψευδοδιδασκαλος“, „νομοδιδασκαλος“³. Čtyřem nejdůležitějším termínům pro pojem učitel užívaným v Novém zákoně jsou věnovány nejbližší následující řádky.

Termín „didaskalos“ v Novém zákoně

V Novém zákoně je výraz „διδασκαλος“ celkem 59krát, zcela převládá výskyt v evangeliích (50krát): nejčastěji – 17krát – používá termín Lukáš, po dvanácti výskytech je termín u Marka i Matouše, a 9krát u Jana. 41krát označuje výraz Ježíše, z toho 29krát je užitý jako přímé oslovení. Kromě Ježíše je v rámci evangelií nazýván „διδασκαλος“ také Jan Křtitel (L 3,12), Nikodém (J 3,10) a učitelé zákona (L 2,46). Jako označení učitelů v církevních obcích nacházíme termín „διδασκαλος“ ve Sk 13,1; 1K 12,28; Ef 4,11 a Jk 3,1 – učitelé měli v církevní obci zvláštní zodpovědnost. Autor dopisu se nazývá „διδασκαλος“ v 1Tm 2,7 a 2Tm 1,11 – a sice společně s titulem hlasatele (κηρυξ) a apoštola (αποστολος).

Termín „rabbi“ v Novém zákoně

Termín „ραββι“ je v Novém zákoně 15krát, dvakrát se vyskytuje jeho stupňovaná forma (ve smyslu vyznání, jako výsostné oslovení) „ραββουνι“ (Mk 10,51; J 20,16). Všechny výskyty jsou v rámci třech evangelií (Lukáš tento termín neužívá) – u Matouše čtyřikrát, u Marka na třech místech, u Jana 8krát.

U Mt 23,7 užívá titul „ραββι“ Ježíš o zákonících a farizeích, v následujícím verši zakazuje Ježíš učedníkům nazývat se tímto titulem, přesto Walter Grundmann⁴,

3| Srov. SVOBODOVÁ, Zuzana. *Pojem „učitel“ v Novém zákoně*. Ineditní text. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra biblických věd. Vedoucí práce: Dr. Ladislav Heryán. 2002.

4| GRUNDMANN Walter. *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelische Verlagbaustalt, Berlin 1968. *Jeruzalémská Bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. 1. české vyd. Překlad František X

ve svém výkladu Matoušova evangelia poukazuje na skutečnost, že titul „ραββι“ hrál v prvních stoletích církve úlohu oslovení plného úcty. J 3,26 užívá titul „rabbi“ o Janu Křtiteli. V ostatních případech je titulem „ραββι“ osloven Ježíš. Matoušovo evangelium nechává jako „rabbi“ oslovovat zákoníky (a farizeje) a Jidáše Iškariotského. U Marka tak hovoří apoštol Petr a Jidáš Iškariotský, u Jana, který dle některých termín archaizuje, jej používají dva Janovi učedníci, Natanael, Nikodém a učedníci Ježíšovi.

Evangelista Marek nechává i apoštola Petra, aby Ježíše oslovoval „rabbi“. Markovská církevní obec byla tvořena jak pohano- tak židokřesťany.

Matouš, který by jistě nemusel titul „rabbi“ vysvětlovat, jelikož jeho čtenáři jsou židokřesťané, nechává pouze Jidáše Iškariotského, aby oslovil Ježíše „rabbi“, ostatní učedníci Ježíše žádným titulem neoslovují. Pouze v Mt 26,18 by se mohlo zdát, že učedníci používají titul „διδασκαλος“, ale jde spíše o vyřízení slov Ježíšových. Někteří vidí zde důkaz Ježíšovy jedinečné role učitele mezi jinými učiteli, protože je zde užito „διδασκαλος“ bez dalšího vysvětlení a předpokládá se, že na tato slova budou adresáti reagovat poslušností, vykonáním požadovaného.

Lukáš se oslovení „rabbi“ naprosto vyhýbá, jeho posluchači jsou pohanokřesťané, proto užívá titul helénskému prostředí bližší, titul „επιστατης“.

U Jana učedníci oslovují Ježíše výhradně „ραββι“. Zatímco čtvrtý evangelista nezpochybňuje, že učitel a Rabbi Ježíš z Nazareta je Syn Boží, nepřebírá Lukáš na žádném místě pro své helénistické čtenáře nesrozumitelné slovo „ραββι“ a namísto něj používá řecké slovo „επιστατης“ (Mk 9,5 = L 9,33). U Matouše oslovují učedníci Ježíše ne „ραββι“, ale „κυριε“ (Mt 17,4 – Mk 9,5).⁵ Asi nejlepším překladem pro janovské „ραββι“ by bylo: „velký učitel“, jelikož ten, kdo toto oslovení užívá, jej zároveň považuje za jedinečného učitele, který má moc a zná všechny odpovědi (J 2,25). Jan se nezdráhá užít pro Ježíše titul „rabbi“ zřejmě právě proto, že „ραββι“ označuje v doslovném smyslu někoho, komu patří velká úcta, kdo je *velký* a zároveň proto, že adresáti evangelia neznají židovské učitele „*rabbi*“.

Termín „epistatés“ u Lukáše

Šestkrát uvádí Lukáš oslovení „επιστατα“, všechna jsou určena Ježíšovi. Pronášejí je ti, kdo žádají na Ježíšovi nějaký (záchranný) čin, projevení jeho moci. Konkrétně je to třikrát Šimon Petr, a dále po jednom užití učedníci, Jan, deset malomocných.

Halas, Dagmar Halasová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 2229 s., 3 l. obr. příl. (mapy). ISBN 978-80-7195-289-3, s. 486.

5| *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Ed. Lothar Coenen, 3. vyd., Theologisches Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1972, heslo ραββι.

Termín „kathégétés“ u Matouše

V jediném verši u Mt 23,10 je použit (ovšem hned dvakrát) termín „καθηγητης“. Jinde tento termín v Novém zákoně nenalzáme. Je vložen do úst Ježíše a lze jej ve druhém případě chápat jako výsostný christologický titul. Výraz „καθηγητης“ použil např. Plutarchos pro Aristotela a označuje učitele filosofů – duchovní vůdce a rádce ve věcech svědomí. Podle Grundmanna uvedené místo u Matouše vyjadřuje, že společenství učedníků je bratrství pod bratrským panováním Ježíše.⁶

Pojem učitel u jednotlivých evangelistů

U Marka je užito dvanáctkrát termínu „διδασκαλος“, z toho třikrát učedníky, osmkrát židy a vně stojícími (farizeji, saduceji, zákoníky, bohatým mužem), jednou tak hovoří Ježíš o sobě, při poslání učedníků se vzkazem. Evangelista Marek užívá třikrát termínu „ραββι“, dvakrát tak oslovuje Petr Ježíše, jednou Jan, jednou je užita forma „ραββουσι“ slepým Bartimaeem. Souhrnně: pro Markovo evangelium je nejčastější titul pro učitele „διδασκαλος“, méně častý, i když zřejmě významnější titul je „rabbi“, jednou v postavení výsostného titulu oslovení „ραββουσι“.

Evangelista Matouš se v ústech učedníků vyhýbá jakémukoli oslovení Ježíše, židé jej oslovují „διδασκαλε“, Ježíš sám hovoří o sobě ve smyslu výsostných titulů jednou jako „διδασκαλος“, jednou jako „καθηγητης“. Oslovení „ραββι“ je učedníkům výslovně Ježíšem nedoporučeno. Pro Matouše, vycházejícího ze židovství, písičího pro židokřesťany vykázanými ze synagogy, je příznačná přeměna titulů „διδασκαλε“ a „ραββι“ na „κυριος“ (Mt 8,25 – Mk 4,28; Mt 17,4 – Mk 9,5), zákoníci oslovují Ježíše „didaskale“, aramejským (hebrejským) „rabbi“ jej oslovuje zrádce Jidáš (u Marka naproti tomu apoštol Petr užije oslovení „ραββι“ dvakrát, u Mk 10,51 je použito stupňovaného „ραββουσι“ ve smyslu výsostného titulu, oslovení „Ραββι“ užívá u Marka Jidáš také). Celkově nacházíme v evangeliu podle Matouše termín pro učitele „διδασκαλος“ jedenáctkrát. Nejčastěji tak oslovují Ježíše při dotazech zákoníci, farizeové, výběrčí chrámové daně, bohatý mladík, saduceové. Ve třech případech pochází „διδασκαλος“ od Ježíše – jednou označuje učitele obecně, jednou je tak vyjádřena jedinečnost Boha jako učitele (Mt 23,8b) a jednou posílá učedníky se vzkazem s tímto titulem, jakoby na tomto místě byl daný termín heslem (Mt 26,18). Souhrnně lze říci, že v evangeliu podle Matouše Ježíš sám sebe nazývá „διδασκαλος“ a „καθηγητης“.

Lukáš volí termíny pro pojem učitele pouze dva, a to „διδασκαλος“ pro uči-

6| GRUNDMANN Walter. *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelische Verlagbaustalt, Berlin 1968. *Jeruzalémská Bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. 1. české vyd. Překlad František X Halas, Dagmar Halasová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 2229 s., 3 l. obr. příl. (mapy). ISBN 978-80-7195-289-3, s. 487.

tele obecně, tedy i pro Ježíše. Má-li však být vyjádřeno oslovením i postavením a význam Ježíše jako učitele, volí řecký termín „επιστατης“.

Formu výrazu „διδασκαλος“ nacházíme u Lukáše sedmnáctkrát, z toho ji o Ježíšovi používají třináctkrát Ježíšovi posluchači (vyjma učedníků) – patří mezi ně celníci, farizeové, saduceové, zákoníci a další. Třikrát ji užívá Ježíš (dvakrát jako označení každého, kdo učí a má žáky, jednou sám o sobě). Jednou ji užívá evangelista pro označení učitelů v chrámě.

Evangelista Lukáš však užívá ještě dalšího termínu pro učitele. Jde o oslovení „επιστατα“, které je užito v Novém zákoně pouze u Lukáše, a to sedmkrát. Šestkrát jej vůči Ježíšovi užívají učedníci (z toho třikrát Petr, jednou Jan) a jednou skupina deseti malomocných. Evangelista Lukáš nalézá pro své helénistické publikum jako vhodnější výraz pro pojem učitele „επιστατης“, neboť jím vyjadřuje absolutnost Ježíšovy moci.

Naopak oslovení „rabbi“ Lukáš neužívá. Tam, kde bylo toto oslovení u paralel v Markově evangeliu, tam je výraz „επιστατα“. Dvakrát je „επιστατα“ v Lukášově singulární látce (Sondergut) – L 5,5; 17,13.

V Janově evangeliu je užito osmkrát oslovení „rabbi“, z toho dvakrát je uvedeno, že to přeloženo znamená „διδασκαλος“. Jednou užívají toto oslovení učedníci Janovi, jednou Natanael, jednou Nikodém, pětkrát učedníci.

Stupňovaná forma „ραββουνι“ je užita jednou, ústy Marie Magdalské vůči vzkříšenému Kristu (J 20,16). I zde je oslovení vysvětleno: „to znamená διδασκαλε“, některé rukopisy (it^a, r¹ – dvě verze italy, jedna ze 4., jedna ze 7. st.) zde mají: „to znamená κυριε“, jiné (D, it^d) mají „κυριε διδασκαλε“, a zase jiní (it^e, ff²) „διδασκαλε, κυριε“.

„Διδασκαλε“ se u Jana jako oslovení Ježíše užívá jednou z úst zákoníků a farizeů, dvakrát jej užívá Ježíš, jednou o Nikodémovi, jednou o sobě samém ve spojení s titulem „κυριος“. Jednou jej užívá Marta o Ježíšovi, nejde zde však o přímé oslovení.

Nabízí se otázka, proč Jan vkládá učedníkům do úst titul rabbi, jehož se evangelisté Lukáš a Matouš zdráhali užít (u Marka je „ραββι“ a „διδασκαλος“ použito v ústech učedníků celkem nerozlišeně, židé – zákoníci, farizeové aj. – Ježíše oslovují pouze „διδασκαλε“). Janovo používání titulů je v tomto případě bližší použití u Marka. Je zde však přesto zřejmě rozdíl: Janovo evangelium vzniklo asi v letech 100–110 po Kr., jistě již delší dobu po zničení chrámu v roce 70 (sr. J 11,48), které přineslo mimo jiné i zinstitutionalizování titulu rabbi – z titulu se stala funkce. Od této doby museli všichni, kteří se chtěli stát „rabbi“ navštěvovat předepsanou dobu studium, a poté byli ordinováni na „ραββι“.⁷ Markovo evangelium bylo se-

7 | *Biblický slovník*. Adolf Novotný, Kalich – ČBS, 1992, heslo „rabbi“.

psáno kolem roku 70 a zdá se, že Marek ještě o rabínských školách neví. Jan naproti tomu ví již o nich velmi jistě – viz J 7,15 (sr. Mt 13,54; L 2,47). Janovo publikum je pohanokřesťanské, titulu „rabbi“ zřejmě nerozuměli, přesto jej Jan užívá. Musí k tomu mít tedy výslovný důvod. Chce tím zřejmě říci, že Ježíš byl učitelem, ale jiným, než jaké znají jeho posluchači. Z výskytů tohoto oslovení v Janově evangeliu vyplývá, že Jan chce říci, že Ježíš byl učedníky a těmi, kdo v něj uvěřili, vnímán jako „rabbi“, Jan tím vyjadřuje velikost a výjimečnost učitele Ježíše. Jan tak navazuje spíše na původní význam, kdy „ραββι“ vyjadřovalo uctivé oslovení někoho, kdo je významný, a kdo si zaslouží úctu.

Titul učitele je pro Jana spojen s titulem Pán. Ježíš se u Jana označuje sám jako „διδασκαλος“ ve výsostném smyslu.

Vztah k Ježíšovi jako učiteli v Novém zákoně

Vztah mezi učedníky a Ježíšem byl jiného druhu než mezi rabínskými žáky a rabim: Jestliže je Ježíš v evangeliích nazýván „ραββι“ a „διδασκαλος“, pak je tímto oslovením vyjadřován poněkud jiný vztah jeho žáků k němu, než jaký je mezi židovským *talmíd* („μαθητης“) a jeho učitelem. Podle stuttgarského komentáře vyslovuje Ježíš v Mt 23,1-12 absolutní odmítnutí titulů, které by mohly z učedníků učinit „naukové a vůdčí autority“⁸. Společenství učedníků (a tedy celé církve) nesmí v praxi nikdy zapomenout, že jediným jeho vůdcem, učitelem je Kristus a otcem Bůh. Zároveň však je třeba mít na paměti slova z Mt 7,21-23, kde je řečeno, že nestačí Ježíše pouze nazývat Pánem. Rovněž však nestačí pouze naplnit Zákon (!); nejde o jednotlivé skutky, ale o prokazování milosrdenství.⁹ Novozákoník Z. Sázava viděl v Mt 23,8 snahu novozákonní obce dodat oslovení „Učitel“ „kristologický obsah nebo tu shledáváme alespoň náznak něčeho podobného“.¹⁰

Ježíš se v mnohém navenek shoduje s židovskými učiteli, je však v nejednom ohledu výjimečný. Když vykládá Zákon, neodvolává se na písemnou ani ústní tradici, ale hovoří s absolutním nárokem, sám za sebe, s vědomím vlastního výsostného postavení. Téhož jsou si vědomi jeho žáci, a tak ne oni si volí Ježíše, ale on sám je volá k následování a k vzájemnému bratrství pod Jeho vedením. Ježíšova slova (i činy) byla stále spojena s jeho mocí (εξουσια), kterou se tolik odlišoval od zákoníků. Pro učedníky a tak i pro všechny křesťany je Ježíš jakožto učitel ten, který zná veškerou pravdu a má veškerou moc.

- 8| LIMBECK, Meinrad. *Malý stuttgarský komentář Nového zákona*. 1. díl, Evangelium sv. Matouše, přel. Pavla Bezručová, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996, s. 236 „Hledání Krista v dějinách“.
- 9| MRÁZEK, Jiří. *Komu je psáno Matoušovo evangelium*. In Teologická REFLEXE III, 1997, s. 21–25.
- 10| SÁZAVA, Zdeněk. *Mistr a Pán*. 1. vyd. Praha: Blahoslav v Ústředním církevním nakladatelství, 1988, s. 123.

Titul „Učitel“ sice není obvykle počítán mezi Ježíšovy tzv. „výsostné“ tituly, jakými jsou tituly Syn Boží, Pán, Kristus, Syn člověka, ale Ježíš je tímto titulem oslovován v Novém zákoně nejčastěji. Jde často o prosté oslovení, které bylo v Ježíšově době běžné, jde však na několika místech i o užití titulu učitel ve smyslu výsostného, christologického titulu (Mt 23,8.10; J 3,2; J 13,13n; jako christologicky zaměřené užití termínu „διδασκαλος“ se vykládá¹¹ též Mk 14,14; J 11,28). V základu možná stojí představa mesiáše jako učitele moudrosti, případně vztah k typologii dle Mojžíše – učitele. U Lukáše se jeví časté poukazování na Ježíše jako na učitele blízké helénskému ideálnímu obrazu putujícího filosofa, aniž by s ním byl plně kongruentní.¹²

Význam učitele dnes

Radim Palouš nazval dobu po výstupu prvního člověka na Měsíc Světověkem¹³ – mohlo by se sice zdát, že jde pouze o malebný překlad onoho anglického termínu „global age“, ale Radim Palouš dal světovému ještě hlubší filosofický výklad – jde o epochu, v níž člověk svým vlastním pozemským působením ovlivňuje svět v celku, ať se mu to líbí či nelíbí. V nové epoše je člověk více než kdy dříve vyzván k odpovědnému bytí, neboť nejen veškeré informace mají možnost šířit se nyní rychleji, ale i další důsledky lidské činnosti. Naše odpovědnost je tedy odpovědností planetární. Zároveň však nazývá Radim Palouš tuto novou epochu jako „čas výchovy“¹⁴. Lze to interpretovat jako odpověď na otázku, jakým způsobem člověku sdělit velikost dosahu jeho činů – tedy: výchovou. Oč odpovědněji má nyní člověk jednat, o to více je třeba soustředit pozornost na jeho výchovu. Člověk ne-vychovaný je člověkem bez ohledu, bez vnímání odpovědnosti – Komenský označoval takového jedince jako „samosvojného“ a biblický Starý zákon měl pro takovéto lidi označení „svévolníci“. Může-li člověk nyní v krátkém čase svými prostředky ovlivnit veškerý život, pak je zapotřebí, aby bylo co nejméně lidí takto samosvojných, svévolných, aby byla člověku věnována ona péče, která byla již v antice odhalena jako nejdůležitější, totiž řecká „epimeleia tés psychés“, péče o duši, neboli latinská „cultura animi“, což je péče o životní princip, která je možná jen díky tomu, že

11| *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Ed. Lothar Coenen, 3. vyd., Theologisches Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1972, heslo Lehre, část „διδασκαω“, s. 858.

12| *Neues Bibel-Lexikon*. M. Görg a kol., Benziger, Zürich, Düsseldorf 1995, heslo „Lehrer“.

13| Srov. Palouš 1990 a 2000.

14| Radim Palouš vydal knihu s názvem „Čas výchovy“ poprvé v samizdatu strojopisně v edici Nové cesty myšlení roku 1983, poté knižně v Křesťanské akademii v Římě roku 1987, znovu pak již ve Státním pedagogickém nakladatelství v roce 1991.

člověk je bytostí radikálně (totiž v základu – *radix*¹⁵) otevřenou, dia-logickou. To znamená, že člověk je spatřován jako ten, který je schopen reagovat na působení výchovy („*paideia*“).

Radim Palouš tak navazuje na svého učitele, Jana Patočku, který při interpretaci Komenského významu pro současnou dobu upozorňuje, že žádná doba nebyla dosud tak nevychovaná a člověk nebyl tak ponechán sám sobě, jako je doba dnešní¹⁶. Neznamená to však vítězství lidskosti, ale spíše – podle interpretace Komenského – nelidské ponechávání člověka v labyrintech samosvojnosti, na což by lidskost člověka měla odpovědět snahou o pomoc z těchto labyrintů, což je odpovědnost těch, kteří si uvědomují ještě skutečnost jinou než labyrintní¹⁷, totiž orientovanou a smysluplnou, kde Logos je poznán jako Mistr a Pán.

V zimním semestru 1938–39 přednesl Jan Patočka na odbočce Školy vysokých studií pedagogických v Táboře cyklus přednášek s názvem *Filosofie výchovy*¹⁸. Kdybychom Patočkou zde načrtnutá dosavadní pojetí výchovy v lidských dějinách chtěli porovnat s tím, co se dozvídáme o Ježíšově vztahu k poslání učitele a žáků v Novém zákoně, pak jistě novozákonní pojetí výchovy není typu přirozeného, podle něhož příroda sama si člověka vychovává, ale jedná se o cílevědomou činnost, která míří ke svobodě člověka, o výchovu, která je péčí o vzrůst, o rozkvet, péčí o plodnost, v níž se uplatňuje nezbytná podřízenost chovance vůči autoritě, vychovateli či učiteli, případně Učiteli jedinému a nejvyššímu, poslední Pravdě a Lásce, který jediný je dárce života, oslovující člověka v jeho svobodě k uskutečnění proměny smýšlení, obrácení, základního pohybu nazývaného „*metanoia*“. Výchova v tomto kontextu pak může být kosmickým procesem¹⁹, život rozšiřující, činností osvobozující k odpovědnému bytí.

15| *Radix* – latinsky kořen.

16| Srov. Patočka 1998, s. 355–356.

17| Srov. Patočka 1998, s. 358–359.

18| Srov. Patočka 1996, s. 363–440.

19| Srov. kapitola *Kosmicita* in PALOUŠ, Radim, SVOBODOVÁ, Zuzana. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2011, 166 s. ISBN 978-80-246-1901-9, s. 25-52.

HUSA, JEDNOROŽEC A PELIKÁN: ZJEVENÍ KRISTA VE STVOŘENÍ V KONTEXTU HUSITSKÉ TEOLOGIE

ZBYNĚK KINDSCHI GARSKÝ

THEOLOGICAL FACULTY OF THE UNIVERSITY OF BERN
zbynek.kindschi-garsky@theol.unibe.ch

Goose, Unicorn and Pelican: The Revelation of Christ in the Creation in the Context of Hussite Theology

Abstract: «The heavens are telling the glory of God and the firmament proclaims his handiwork» says the psalmist (Ps 19:1) and «since the creation of the world his eternal power and divine nature, invisible though they are, have been understood and seen through the things he has made» writes the apostle Paul (Rom 1:20). God reveals itself not only in the «Book of Books», but also in the «Book of Creation» (nature) and so called «theologia naturalis» is a part of Hussite theology. However, not everybody knows that the literary source of Christian natural theology is not just the Scripture but also an almost forgotten Early Christian writing called «Physiologus». The author of this small ancient work, written in Greek, probably about 200 CE in Egypt in Alexandria, is a first Christian who discovers the mystery of the revelation of Christ in the nature. This work containing allegorical interpretations of animals, plants and stones was translated into almost all cultural languages and in Middle Ages spread in the form of so called «bestiaries» all over Europe and it became the most translated book of ancient literature besides the bible. Its theological fundament is the belief that Christ is a hermeneutical key not only to the understanding of the Scripture, but also of the nature and of the whole world which was created through him (John 1:3).

Keywords: revelation; creation; natural theology; allegory; physiologus

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 189 – 211.

1. Úvod

Církev československá husitská (ČČSH) nikdy nebyla a není protestanskou církví, která by se držela pravidla *sola scriptura* (pouze Písmo), ale «svrchovanou autoritou církve i každého věřícího je Duch Kristův». ¹ Její teologie také zná «zjevení ve stvoření» a tzv. *theologia naturalis* (přirozená teologie) vždy byla a dodnes je integrální součástí husitské teologie. ² Základy víry (ZV) zde podávají nárys tohoto uč-

1| CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ HUSITSKÁ, (1971) 2014. *Základy víry Církve československé husitské se Stručným komentářem*. Praha: Církev československá husitská, 141.

2| Srov. TONZAR, David, 2005. ThDr. Karel Farský a interdisciplinární dialog počátku 20. století: Novodobá husitská teologie a její «přirozená teologie». In: BENEŠ, Karel a MACHULA, Tomáš. *Stav dialogu přírodovědců s teologi: témata – osobnosti – instituce*, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity.

ní a hodí se proto velmi dobře k úvodu do tématu. Důležitá je zde v tomto ohledu především jejich II. část «O Božím Slovu čili zjevení» a v ní články 60, 62, 63 a 65.

Článek 60 definuje tzv. «stupně zjevení»:

60. Které jsou stupně zjevení?

Stupně zjevení jsou: stvoření, Stará smlouva v dějinách Izraele, Nová smlouva v Ježíši Kristu a budoucí zjevení v slávě. (Žd 1,1–2)

Výraz «stupně» přitom budí dojem, že se zde nejedná jen o horizontální/časovou linii dějin spásy, ale i o linii vertikální v pohledu na plnost zjevení. Pokud tomu tak skutečně je, pak tato linie provokuje přinejmenším dvě otázky a sice na začátku (1) a na konci (2):

1. Na začátku je podle mého názoru potřeba zodpovědět otázku, jak je to se zjevením a jeho plností před Adamovým pádem (Gn 2);
2. a na konci se pak nabízí otázka, zda se ono budoucí zjevení ve slávě (1K 13,12) ještě odehrává v čase či nikoliv, neboť nikoliv v čase, ale s časem stvořil Bůh tento svět.³

To však jen na okraj, neboť dnes nás zajímá především naše přítomnost, jež patří «Nové smlouvě v Ježíši Kristu» a náš vztah ke «zjevení ve stvoření». Zjevením ve stvoření se ZV zabývají v čl. 62, který ho označuje jako zjevení «prvotní čili obecné»:

62. Co je zjevení ve stvoření?

Zjevení ve stvoření je zjevení prvotní čili obecné a záleží v tom, že již stvořením chce se Stvořitel darovati svým tvorům k obecnství. (J 1,1–3; Gn 1,27; Iz 43,6–7; Ž 19,2; Sk 14,16–17; Ř 1,19–20)

Toto spočívá podle ZV v daru *obecnství* Stvořitele a stvoření. K tomuto obecnství patří bezpochyby i *poznání*, neboť plné obecnství bez *poznání* není možné. Konkrétně to znamená (a to dokládá i biblická dokumentace ZV k čl. 62), že Boha lze poznat ve stvoření (Ž 19,2) a že člověk, který byl stvořen k obrazu Božímu (Gn 1,27), je schopen poznání Boha (Ř 1,19–20): «Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.»

Je však starou biblickou pravdou, že toto obecnství Boha s člověkem (a se stvořením) bylo porušeno hříchem (Gn 3), což ZV víry reflektují samozřejmě také a sice v čl. 63:

3| Augustin, *De civitate Dei*, XI,6: «[...] procul dubio non est mundus factus *in tempore*, sed *cum tempore*».

63. Čím je stvořitelství úmysl mařen?

Stvořitelství úmysl je mařen hříchem, pro nějž prvotní zjevení se v člověku nemůže uplatnit. (Gn 3,1–22; Gn 6,5–6; Ř 1,21–23)

Ono «prvotní zjevení» se tedy nemůže v člověku uplatnit a tím trpí i lidské poznání Boha: «Poznali Boha, ale nevzdali mu čest jako Bohu ani mu nebyli vděční, nýbrž jejich myšlení je zavedlo do marnosti a jejich scestná mysl se ocitla ve tmě. Tvrdí, že jsou moudří, ale upadli v bláznovství: zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za zobrazení podoby pomíjitelného člověka, ano i ptáků a čtvernožců a plazů» (Ř 1,21–23). Jediné, co člověku z tohoto prvotního zjevení zbylo je «hříchem porušené svědomí a tušení Boha»:

65. Co zbývá z prvotního zjevení v člověku?

Z prvotního zjevení zbývá v člověku hříchem porušené svědomí a tušení Boha. (Ř 2,14–15; Sk 17,26–27)

Tady «příběh Božího zjevení ve stvoření» v ZV jakýmsi způsobem končí. «Nebesa [sice dál] vypravují o Boží slávě» a «obloha hovoří o díle jeho rukou» (Ž 19,2), ale zjevně zde není nikoho, kdo by této řeči porozuměl – spíše toto «[t]ušení Boha vede člověka k modlářskému náboženství, protože není čistým poznáním Boha» (ZV 2014, čl. 67). Bůh se sice opět zjevil ve «Staré smlouvě v dějinách Izraele» a «v tomto posledním čase» (Žd 1,2) v «Nové smlouvě v Ježíši Kristu» (ZV 2014, čl. 60), ani toto poslední zjevení však jako by nemělo jakýkoliv vliv na prvotní zjevení ve stvoření. Je tomu však opravdu tak? Karl Barth by určitě řekl ano. Já si to však nemyslím a myslím, že si to nemyslí ani teologie CČSH, kterou tvoří křesťané, kteří «usilují naplnit poznání vědecké Duchem Kristovým». ⁴ Nejde přitom o to, chtít zachovat o něco méně či více z onoho prvotního zjevení a poznání pro křesťanství, jako je tomu v ostatních náboženských systémech. ⁵ Jde o to, že kategorickým odmítnutím zjevení ve stvoření bychom odmítli i *zjevení Krista ve stvoření* a zcela tak podcenili zásadní zlom v dějinách, který zde přináší Nová smlouva: V Kristu jsme totiž *nové stvoření* (2K 5,17) ⁶ a tím je zcela jistě obnoveno nejen naše obecnství s Bohem a naše svědomí, ale i naše poznání Boha ve stvoření. Neboť Kristus je bezpochyby klíčem jak k porozumění Písma (Staré smlouvy), ⁷ tak i přírody a konečně i celého světa, který byl skrze něj (λόγος) stvořen: «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ

4| ZV (2014), 6.

5| Např. v rámci tzv. «zelené teologie», viz BAUCKHAM, Richard, 2011. *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*, Waco (TX): Baylor University Press.

6| 2K 5,17: «ὡστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. [Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pomínulo, hle, je tu nové!].»

7| L 24,32: «οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; [Což nám srdce nehořelo, když s námi na cestě mluvil a otvíral nám Písma?].»

χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν [Všechno povstalo skrze ně(j) a bez něho nepovstalo nic, co jest]» (J 1,3). Na následujících řádcích se proto pokusím načrtnout pokračování tohoto příběhu Božího zjevení ve stvoření.⁸

2. Zjevení Krista ve stvoření

Ad fontes (k pramenům) jistě není špatné moto a pro porozumění křesťanské přirozené teologii určitě neuškodí si položit otázku, odkud církev její *theologia naturalis* vlastně má.⁹ Podíváme-li se do nového vydání RGG⁴ (1998–2007) dostane se nám zhruba následující odpovědi:

«Auf dem Boden des Christentums hat die n.Theol. ihren Kristallisationskern in der Vorstellung der ‹zwei Bücher›, des Buches der Natur und des Buches der Schrift, gefunden, die beide Gott zu ihrem Urheber haben. Erstmals bei Augustin (Gen. lit.) belegt, ist diese Vorstellung bereits bei den Apologeten präsent und wird hier bereits als Hinweis auf eine zweifache natürliche Erkenntnisquelle verstanden: das sinnlich wahrnehmbare Zeugnis der äußeren Welt und die ‹eingeborene Gotteserkenntnis› der Seele, die sie als ‹anima naturaliter christiana› (Tertullian) qualifiziert.¹⁰

Je pravdou, že Augustinovi (354–430 n.l.) velmi pravděpodobně vdčíme za představu «dvou knih» a za pojem *liber naturæ* (kniha přírody),¹¹ je však zcela jisté, že Augustin nebyl prvním křesťanským teologem, který tuto «knihu» poprvé otevřel, aby ji vyložil a položil tak základy křesťanské přirozené teologie. To se stalo již mnohem dříve a činí tak dnes již téměř zapomenutý raně křesťanský spis zvaný *Physiologus*. Autor tohoto nenápadného antického díla napsaného v Egyptě někdy kolem roku 200 n.l. je prvním křesťanským teologem odhalujícím tajemství Kristova zjevení ve stvoření. K prvním čtenářům tohoto malého spisu obsahujícím alegorické výklady zvířat, rostlin, kamenů (a dalšího) patří např. Klemens Alexandrijský, Origenes nebo právě Augustin a díky tomu, že byl brzy přeložen téměř do všech západních kulturních jazyků a ve středověku se ve formě tzv. bestiářů rozšířil po celé Evropě, se stal nejen nejprekládanější knihou antické literatury vedle Bible, ale je i původním literárním pramenem křesťanské přirozené teologie. Jak však přišel tento raně křesťanský teolog na nápad *vykládat přírodu a svět jako*

- 8| Užívané zkratky viz SCHWERTNER, Sigfried M., 2014. *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin: De Gruyter.
- 9| Pro některé křesťanské církve může být dokonce odpověď, zda se jedná o teologii biblickou či pozdější, informací teologicky zásadní a normativní.
- 10| *Natürliche Theologie*. I. Religionsgeschichtlich. RGG⁴. 6, 120.
- 11| I když trochu jinak, než jak uvádí RGG⁴, viz HENNING DRECOLL, Volker, 2005. «Quasi legens magnum quendam librum naturae rerum» (Augustinus, C. Faust. 32:20): The Origin of the Combination Liber Naturae in Augustine and Chrysostomus. In: VANDERJAGT, Arie J. a BERKEL, Klaas van. *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Groningen Studies in Cultural Change 16, Leuven: Peeters, 35–48.

«knihu», která mluví o Kristu? Než zodpovíme tuto otázku, je potřeba, abychom porozuměli přístupu prvních křesťanů k Písmu a ke světu – ten se totiž značně liší od přístupu našeho, resp. od přístupu většiny dnešních teologů a exegetů.

2.1 Alegorie jako (raně) křesťanská cesta k porozumění Písmu, přírodě a světu

Auch die äußere Welt, mit ihren ewigsten Gesetzen wie mit ihren flüchtigsten Erscheinungen, strahlt in tausend zarten und erhabenen Allegorien, wie ein magischer Spiegel, das Höchste und Innerste unsers Wesens auf uns zurück. [...] Aber Wenige dringen ein in die heilige Allegorie, und verstehen den Sinn dieser Verknüpfung, zu welcher die Natur sie auffordert.

Friedrich Schleiermacher

Tento citát německého evangelického teologa Friedricha D.E. Schleiermachera (1768–1834),¹² ohlašuje konec jedné velké epochy, neboť romantismus, zdá se mi, je «labutí písní» této «svaté alegorie» a alegorického přístupu k Písmu ve světě okcidentu. Alegorie či alegorická exegeze zde přitom více než 1500 let¹³ formovala nejen teologické myšlení, ale i umění a literaturu¹⁴ a byla interpretační metodou *par excellence*, pokud šlo o otázku Boha a světa.¹⁵ Božská *Commedia* známého italského básníka Dante Alighieriho, která se ve své alegorické technice přímo opírá o tzv. «čtverý smysl Písma»,¹⁶ by zde mohla posloužit jako jeden z nejnámějších příkladů.¹⁷ Ještě roku 1799 píše Friedrich Schlegel: «Jede Allegorie bedeutet Gott und man kann von Gott nicht anders als allegorisch Reden [Každá alegorie znamená Boha a o Bohu nelze mluvit jinak, než alegoricky]»,¹⁸ a o něco později ve své Vídeňské přednášce (1812) k «Dějínám staré a nové literatury» (Geschichte der alten und neuen Literatur):

- 12] SCHLEIERMACHER, Friedrich, 1800, *Monologen: Eine Neujahrsgabe*, Berlin: Christian Sigismund Spener, 5–6.
- 13] O'KEEFE, John, 2009. *Alexandrian Exegesis*. *EBR*. 1, 763–767.
- 14] Srov. ECO, Umberto, 2007. *Umění a krása ve středověké estetice*. Praha: Argo, a HUIZINGA, Johan, 2015. *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart: Reclam.
- 15] Podrobně viz BRINKMANN, Hennig, 1980. *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen: Max Niemeyer, a LUBAC, Henri de, 1998. *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Vol. 1. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- 16] Viz Cassian, *Collationes patrum*, 14.8. CASSIAN, Johannes, 2014. *Unterredungen mit den Vätern / Collationes patrum*. Teil 2, Collationes 11 bis 17, vyd. Gabriele ZIEGLER. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag. Quellen der Spiritualität 9.
- 17] DANTE, 1966. *Dante Alighieri: Il Convivio*, vyd. SIMONELLI, Maria. Bologna: R. Pàtron, k recepci viz HÖLTER, Eva, 2002. «Der Dichter der Hölle und des Exils»: *Historische und systematische Profile der deutschsprachigen Dante-Rezeption*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 18] SCHLEGEL, Friedrich, 1958. *Friedrich Schlegel: Kritische Ausgabe seiner Werke*, vyd. BEHLER, Ernst. Paderborn: Schöningh, XVIII, 347, č. 315.

Unter der Allegorie, im wahren Sinne des Worts, ist hier der ganze Inbegriff der gesamten christlichen Bildlichkeit und Sinnbildlichkeit zu verstehen, als Ausdruck, Hülle und Spiegel der unsichtbaren Welt, nach christlicher Erkenntnis derselben.¹⁹

S nástupem moderní biblistiky v 18. a 19. století n.l.²⁰ však alegorie upadla v teologii stejně tak v nemilost, jako v klasické idealistické estetice:²¹ Nejdříve byla vyloučena z kánonu metod (protestanské) exegeze²² a později je v exegezi dokonce problematizován a tabuizován i samotný pojem alegorie.²³ Alegorii byl (zejména v německé protestanské exegezi) dokonce vyhlášen «boj», jak ukazuje následující citát německého protestanského teologa Adolfa Jülichera (1857–1938):

Der Sinn des Wortes «Allegorie» muss hier in erster Linie genau umschrieben werden, weil es der Kampf gegen die *allegorisierende Auslegung* von Jesu-«Parabeln» ist, an dem ich mich mit dieser Arbeit beteiligen möchte, ein schon seit mehreren Generationen mit wechselnder Energie geführter Kampf. Man muss den Feind kennen, wenn man ihn zu vernichten wünscht.²⁴

Jülicherova epochální práce k Ježíšovým podobenstvím byla mezitím podrobena kritice a zastarala,²⁵ většina biblistů však dodnes nechce s alegorií mít nic společného a téma bylo v rámci teologie víceméně přenecháno patristice.²⁶ V lepším

19| SCHLEGEL, Friedrich, 1822. *Sämtliche Werke*, Wien: Jacob Mayer, II, 127.

20| Podrobně viz REISER, Marius, 2007. *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift: Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck. WUNT 1/217, nebo KUGEL, James L., 1998. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era*, Cambridge (MA): Harvard University Press, a KUGEL, James L., 2007. *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press. Výtky vůči alegorii lze samozřejmě najít už u německých reformátorů, alegorie zůstává však exegetickou metodou, jak dokládá např. Lutherův komentář k Janovu evangeliu, viz GARSKÝ, Zbyněk, 2012. *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes: Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern*. Tübingen: Mohr Siebeck. WUNT II/325, 191.

21| K tomu podrobně GADAMER, Hans-Georg, 1990. *Gesammelte Werke I: Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, (76–87) 84–86. Zde sehrál negativní roli i vzestup moderního pojetí symbolu (Goethe); viz KLAUCK, Hans-Josef, (1978) ²1986. *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*. Münster: Aschendorff. NTA.NF 13, (132–139) 133: «Man kann es als Ironie der Geistesgeschichte betrachten, daß ausgerechnet der Symbolbegriff dazu herhalten muß, die Emanzipation der Kunst theoretisch zu fassen und sprachlich zu beschreiben».

22| V římsko-katolické exegezi se stále ještě jedná o legitimní metodu výkladu Písma, viz *Katechismus katolické církve* (KCC) III.109–119.

23| Srov. Reiser (2007), 1–38.

24| JÜLICHER, Adolf, (1886/1888) ²1899. *Gleichnisreden I: Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 50.

25| Srov. Klauck (1986) a KLAUCK, Hans-Josef, 1998. Allegorie/Allegorese III. *RGG*⁴. 1, 305–306.

26| Viz např. KANNENGISSER, Charles, 2006. *Handbook of Patristic Exegesis*. Leiden: Brill. The Bible in Ancient Christianity 1.

případě je ještě vzata na milost tzv. «typologie»,²⁷ jež je vnímána jako «biblická»,²⁸ fenomén alegorie však jakoby v Písmu neexistoval či nesměl existovat a meto-
dická pojednání o alegorii jsou v moderní exegetické literatuře jevem poměrně
řídkým.²⁹ Velmi dobře popisuje současnou situaci M. Reiser:

Allegorese gilt heute gewöhnlich als eine – glücklich überwundene – Form von
willkürlicher Exegese, bei der die Intention der Texte und ihren Autoren grob miß-
achtet wird; eine Art Interpretation, bei der Assoziation und Phantasie freies Spiel
haben und den Text nur als Spielball benützen.³⁰

Alegorická metoda výkladu Písma (alegoreze)³¹ však není «svévolnější» než
jiné exegetické metody. Katolická exegeze je vůči alegorii samozřejmě otevřeněj-
ší,³² než protestanská exegeze, a totéž by se dalo říci i o husitské;³³ z celkového po-
hledu na moderní biblistiku lze však zcela jistě mluvit o obecném deficitu v bádání
s ohledem na alegorii jako fenomén a to zejména ve srovnání s jinými obory, jako
je např. estetika či germanistika, která své dřívější nepřátelství vůči alegorii již dáv-
no překonala.³⁴ Tento deficit v bádání zcela jistě přispěl nejen k tomu, že alegorie
je dodnes v rámci moderní biblické exegeze vnímána jako něco zcela zastaralého
a cizího, ale i k *pokřivenému pohledu na dějiny* křesťanské alegorické exegeze.
Jako příklad nám zde může opět posloužit nové vydání RGG⁴:

- 27| K pojmu *typologie* viz GOPPELT, Leonhardt, 1939. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh: C. Bertelsmann. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II/43. Tento pojem je v exegezi užíván dodnes a sice bez ohledu na kritiku H. de Lubaca, který již roku 1947 podle mě přesvědčivě doložil, že se jedná o terminologii moderní, kterou nelze v rámci raně křesťanské exegeze uplatnit (podrobně viz MARTENS, Peter W., 2008. *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*. *Journal of Early Christian Studies*. 16(3), 283–317).
- 28| Reiser (2007), 99: «Im besten Fall läßt man noch die Typologie als biblisch sanktioniert gelten».
- 29| I zde existují samozřejmě výjimky a dokonce i hlasy, jež volají po rehabilitaci alegorie (WILKEN, Robert L., 1998. In *Defense of Allegory*. *Modern Theology*. 14(2), 197–212). K alegorické exegezi viz např. Reiser (2007), Kugel (1998, 2007) nebo Garský (2012). V české exegetické literatuře viz např. POKORNÝ, Petr, 2005. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 144–148.
- 30| Reiser (2007), 99.
- 31| Pojmem «alegoreze» zde označuji alegorickou exegezi, viz Garský (2012), 25.
- 32| Viz např. Klauck (1986).
- 33| Srov. MÁNEK, Jindřich, 1952. *Apoštol Pavel*. Praha: Blahoslav, 14: «Alegorická exegeze bývá chybně hodnocena. Soudí se totiž, že v ní jde o volné výtvary, nekontrolovatelné rozumem. Ale už sama skutečnost, že ji užíval Filon Alexandrijský by měla varovat před uvedeným nekritickým hodnocením. Ve skutečnosti byla allegorická exegeze pro prorocké a tvůrčí duchy jedinou cestou, kterou bylo možno se dostat ze zajetí litery».
- 34| Viz sborníky HAUG, Walter (ed.), 1979. *Formen und Funktionen der Allegorie: Symposium Wolfenbüttel 1978*, Stuttgart: J.B. Metzler, a HASELSTEIN, Ulla (ed.) 2016. *Allegorie: DFG-Symposium 2014*, Berlin: De Gruyter.

Die allegorische Schriftauslegung der frühen Kirche knüpft an Methoden des hell. Judentums an (Philo von Alexandrien), den hl. Texten und Traditionen in der aktuellen philos. und ethischen Diskussion nach dem Vorbild der stoischen Mytheninterpretation einen tieferen Sinn (griech. *hypónoia*) zu entlocken und ihm neue Geltung zu verschaffen.³⁵

Tento obraz alegorie a alegorické exegese rané církve, který je v odborné literatuře s menšími či většími obměnami znovu a znovu prezentován,³⁶ by si zcela jistě zasloužil již několik korektur,³⁷ z nichž zde uvedu pouze dvě:

1. Aniž by bylo nutné vliv «stoické interpretace mýtů» a «Filona Alexandrijského» na «alegorický výklad Písma rané církve» podceňovat, je potřeba říci, že se zde nejedná o linii či «řeku», ale spíše o «deltu» různých proudů tradice. Dva – pro raně křesťanskou alegorezi nejdůležitější – proudy zde navíc často buď zcela chybí, nebo hrají pouze marginální roli: *Nový zákon* a tzv. *střední platonismus*.
2. Dějiny alegorie nezačínají Homérem, ale mnohem dříve. I zde by tedy byla nutná korektura, jak poznamenává Daniel Selden:

The recent re-edition of *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (2012) would have provided an occasion for rethinking the history of allegory. Instead, however, the handbook continues to pander the received idea that «allegorical literature began as far back as the sixth century BCE, when the poems of Homer began to be interpreted as if they concealed moral, scientific, philosophical, and even spiritual truths». The earlier florescence of allegory in Egypt, however, pushes the date for the recourse to *metaphora continua* back by some 2500 years, not only to the Fourth Dynasty, but to the Predynastic period (5500–3100 BCE) itself, whose artistic achievements culminated in the Narmer Palette (c. 3100 BCE).³⁸

-
- 35| Allegorie/Allegorese. IV. Kirchengeschichtlich. *RGG*⁴. 1, 306.
- 36| Viz již Mánek (1952), 14: «Se Septuagintou přebírá Pavel leckdy i způsob výkladu, jakým se k Písmu blížil diasporní, řecky mluvící hebrejský svět. Pavel užívá i tam alegorické exegese, která byla domovem hellenismu. Židé ji odtud převzali, poněvadž ji potřebovali, neboť jim umožňovala dostat se nad literu Písma, osvobodit se z otroctví písmen».
- 37| *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR) zde podává obraz lepší a je ji v tomto ohledu možno na rozdíl od *RGG*⁴ doporučit. Srov. KONSTAN, David, a RAMELLI, Ilaria (eds.), 2009. Allegory. *EBR*. 1, 780–815. KONSTAN, David, a RAMELLI, Ilaria, 2009. Allegory: I. Greco-Roman Antiquity. *EBR*. 1, 780–785. RAMELLI, Ilaria, 2009. Allegory: II. Judaism. *EBR*. 1, 785–793. MITCHELL, Margaret M., 2009. Allegory: III. New Testament. *EBR*. 1, 793–796. MITCHELL, Margaret M., 2009. Allegory: IV.A–B. Christianity. *EBR*. 1, 796–800.
- 38| SELDEN, Daniel, 2016. The Crossing Out of Egypt: Introductory Essay. In: HASELSTEIN (2016), (3–30) 10; dále viz i GOLDWASSER, Orly, 1995. *From Icon to Metaphor: Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. *Orbis Biblicus et Orientalis* 142.

To platí i pro evropskou literaturu, pokud zohledníme *Derveni Papyrus*.³⁹

Alegorie je podle mě stará jako lidský jazyk sám.⁴⁰ Pro naše téma je zde však nejdůležitější korektura či námitka první. První křesťanští exegeté totiž byli v jedné věci zajedno: Alegorické metodě výkladu Písma se nenaučili od «stoiků» či od «židů», ale jejich pravými učiteli jsou apoštolé, především Pavel a Jan.⁴¹ V tomto svědectví rané církve byla – a dodnes ještě často je – spatřována pouze apologe-
tika. Myslím si, že tomu tak není a že Pavel a Jan zde (společně se středním platonismem) hrají větší roli, než jim byla doposud přisuzována.

Pojem *alegorie* (ἀλληγορία) je možné v řecké literatuře doložit již poměrně brzy, ale nebyl právě rozšířený. Avšak mezi prvním stoletím př.n.l. a druhým stoletím n.l. zažívá opravdový «boom», (což platí i pro sloveso ἀλληγορεῖν).⁴² Důvodem pro to je zřejmě skutečnost, že se tohoto do té doby čistě rétorického pojmu chopila (stoická) exegeze, která jej přetváří: poprvé je slovem ἀλληγορία označena také metoda výkladu. Pro nás je nejdůležitějším svědkem této «expanze» alegorie z rétoriky do *hermeneutiky* řecký platonický filozof a delfský kněz Plutarch (ca 45–120 n.l.): to, co staří dříve nazývali «skryté významy (ὑπονοίαι)» je nyní nazýváno *alegoriemi*: «ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις».⁴³ Plutarch zde má před očima zřejmě Pseudo-Heraklitův komentář k Homérovi. Zajímavé je však ono «nyní (vův)», které naznačuje, že ještě v Plutarchově době bylo označení staré (z exegeze mýtů dobře známé) «ὑπόνοια» pojmem «ἀλληγορία» něčím novým. To, že platonik Plutarch nenachází v (převážně stoické) metodě alegoreze velké zalíbení pro nás nemusí být velkým překvapením. Co však překvapí, a je svým způsobem určitou ironií dějin, je skutečnost, že se pojem *alegorie* později prosadí právě k označení velmi podobné metody interpretace v raně křesťanské exegezi značně ovlivněné středním platonismem. K tomu zcela jistě zčásti přispělo již starší užívání tohoto pojmu v židovské exegezi (Aristobulos, Filon Alexandrijský),

39| KOUREMENOS, Theokritos, TSANTSANOGLU, Kyriakos, a PARÁSSOGLU, George M. (eds.), 2006. *The Derveni Papyrus*. Firenze: Olschki. Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini 13.

40| RICŒUR, Paul, 1993. *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH, 189: «Je to ve vlastním slova smyslu alegorická funkce řeči: ALLA AGOREUEIN = říkat (tím, že říkám jednu věc) něco jiného».

41| Viz např. LUBAC, Henri de, (1999) ³2014. *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, vyd. VODERHOLZER, Rudolf. Freiburg: Johannes. Theologia romanica XXIII, 343–391.

42| Srov. *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). Dostupné z: <<http://stephanus.tlg.uci.edu>> [cit. 08.11.2017].

43| Plutarch, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 19E.

kde se pojem alegorie objevuje zhruba ve stejné době jako ve stoické exegezi, zásadní roli zde však podle mého názoru sehrál *locus classicus*⁴⁴ křesťanské alegoreze – jediný výskyt slovesa «ἀλληγορεῖν» v Novém zákoně a sice v listu Ga 4,24: γέγραπται γάρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρως. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γενένηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως δι' ἐπαγγελίας. ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθηκαί...⁴⁵

Zde teologicky a metodicky navazují první křesťanští exegeté, aby zformovali pojem alegorie a metodu alegorické exegeze podle svých představ. Ten nejznámější z nich, Origenes, píše: «Si quis haec secundum litteram solum audire uult et intellegere, magis cum Iudaeis quam cum Christianis debet habere auditorium. Si autem uult Christianus esse et Pauli discipulus, audiat cum dicentem <quia lex spiritalis est> [Rom 7,14] et, cum de Abraham atque eius uxore ac filiis loqueretur, pronuntiantem haec esse allegorica».⁴⁶ Nejedná se však jen o alexandrijské exegety Origena či Klemense a «cultural revision» v Alexandrii,⁴⁷ ale např. i o církevního otce Tertulliana, který užívá pro (správnou) metodu církevního výkladu Písma latinské podoby slovesa ἀλληγορεῖν «allegorizare».⁴⁸ V čem však přesně spočívá toto *novum* křesťanské alegorické exegeze, které ji v očích prvních křesťanských autorů tak fundamentálně odlišuje od ostatních podobných metod stoické či platónské interpretace? Abychom mohli zodpovědět tuto otázku, je potřeba nejdříve říci něco málo o fenoménu alegorie obecně.

Raně křesťanská alegorie jako taková zná v podstatě významy/smysly pouze dva: najdeme zde tzv. smysl «literární» resp. «dějinný» a *druhý*, který bývá většinou nějak opsán, nejčastěji však bývá nazván smyslem «duchovním» či «alegorickým».⁴⁹ Zde však představuje v odborné literatuře poměrně rozšířená klasická rétorická definice alegorie určitý problém. Tato klasická definice odvozuje pojem

44| Viz LANZINGER, Daniel, 2016. *Ein «unerträgliches philologisches Possenspiel»? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. NTOA 112, 200–202.

45| Ga 4,22–24: «Čtete tam, že Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně a druhého ze ženy svobodné. Ten z otrokyně se narodil jen z vůle člověka, ten ze svobodné podle zaslíbení. Je to řečeno *obrazně* [alegoricky]. Ty dvě ženy jsou dvě smlouvy...».

46| *Gen. homil.* 6,1: «Kdo chce tento příběh slyšet a rozumět mu pouze v doslovném smyslu, nechť poslouchá kázání raději u židů než u křesťanů. Kdo chce však být učedníkem Kristovým a Pavlovým, nechť slyší, že tento říká, že «zákon je duchovní» (Ř 7,14) a zvěstuje, že tomu, co je o Abrahamovi, jeho ženách a synech, vyprávěno, *je potřeba rozumět alegoricky*; podobně např. i ve 3,5: «... allegorias nostras, quas Paulus docuit [... našim alegoriím, které učil Pavel]».

47| DAWSON, David, 1992. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley (CA): University of California Press.

48| *Adversus Marcionem*, IV,17,12.

49| Pozdější «čtvrtý smysl Písma» (poprvé doložen u Cassiana v *Collationes patrum*, 14.8) vyplývá z dalšího členění «duchovního smyslu» na tropologický, alegorický a anagogický, viz de Lubac (2014).

alegorie od «ἄλλα ἀγορεύειν» ve smyslu «řící něco jiného (než co je míněno)» a dále směřuje alegorii s metaforou:

ἄλληγορ-ία, ἡ, *allegory, veiled language*, Cic.Att.2.20.3 (pl.): – *allegorical exposition of mythical legends*, Plu.2.19e; κατ' ἄλληγορίαν Longin.9.7. II. *figurative, metaphorical language*, Demetr.Eloc.99, Cic.Orat.27.94, Quint. Inst.8.6.44; χρῆσθαι μεταφοραῖς ἢ -γορίας Phld.Rh.1.174 S., cf. 164 S.⁵⁰

V případě křesťanské exegeze však «řící něco jiného (než co je míněno)» neplatí, neboť literární smysl zde není (až na výjimky) negován, což je zásadní rozdíl ve srovnání např. se stoickou alegorezí.⁵¹ Alegorie navíc nemá s metaforou mnoho společného a pro porozumění alegorii je důležitý spíše její rozdíl ve vztahu k metafoře:

Bei Metaphern sind wörtliche und metaphorische Elemente syntaktisch miteinander verknüpft. Bildspender und Bildempfänger sollen metaphorisch identifiziert werden. [...] Bei der Metapher liegt eine Bedeutungsver schmelzung vor, bei der Allegorie eher ein Bedeutungssprung. [...] Die Metapher ist metaphorisch eindeutig, wobei die zugrundeliegenden wörtlichen Bedeutungen mitaktualisiert und mitgewußt werden [...]. Die Allegorie hingegen ist zweideutig, sie hat eine und noch eine andere Bedeutung.⁵²

Výše uvedená definice odpovídá mnohem lépe fenoménu alegorie, jak jej známe z (raně) křesťanské exegeze, a osvětluje i hermeneutický proces alegorického výkladu Písma: Na rozdíl od metafory, kde dva významy splývají v jeden, který je však sám o sobě srozumitelný, nelze v případě alegorie druhý (alegorický) smysl přímo z textu odvodit – text či výpověď musí být nejdříve *dekódovány*.⁵³ To se děje

50| LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, a JONES, Henry Stuart, (1940) ⁹1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

51| Srov. VODERHOLZER, Rudolf, 2013. *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung: Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik*. Regensburg: Friedrich Pustet, 134: «Allegorische Auslegung im christlichen Kontext bedeutet nicht die Leugnung der Geschichte, sondern ihre Durchleuchtung auf ihren tieferen Sinn hin», dále viz de Lubac (1998, 2014). Obecně k problému «dvojího smyslu» viz i Ricœur (1993), (188–202) 189: «Označuji tím i jistý účinek smyslu, na jehož základě určitý výraz, jehož rozměry mohou být různé, znamená vedle jedné věci zároveň i něco jiného, aniž proto přestává znamenat věc první».

52| KURZ, Gerhard, (1982) ⁶2009. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 35–36.

53| Viz např. Garský (2012), 26–27: «Dies kann man noch am folgenden Beispiel verdeutlichen: In der Hirtenrede von Joh 10 wird der Ausdruck |Jesus| syntaktisch mit |Hirte| verknüpft und die Bedeutungen von <Jesus> und <Hirte> verschmelzen in einer <Jesus Hirte> Metapher. [...] Wenn man dagegen in dem barmherzigen |Samariter| in Lk 10,25–37 auch <Jesus> erkennt, geschieht dies nicht aufgrund einer metaphorischen Verknüpfung, sondern aufgrund einer intertextuellen Verknüpfung und der intertextuellen Lektüre auf der Folie von Joh 8,48. Die Bedeutungen von <Samariter> und <Jesus> verschmelzen in diesem Fall nicht [...]. Vielmehr bekommt der Ausdruck |Samariter| noch die allegorische Bedeutung <Jesus>».

ve většině případů za pomoci tzv. «kulturní encyklopedie»,⁵⁴ která nabízí kodifikovanou symboliku.⁵⁵ Tato encyklopedie však musí být nejdříve dějinami napsána: Je-li např. v naší západní encyklopedii pelikán symbolem Krista,⁵⁶ vděčíme za to pouze alegorickému/christologickému výkladu řeckého Physiologu⁵⁷ (viz níže 2.2). Jak však autor tohoto raně křesťanského spisu přišel na nápad, že tento pták má něco společného se spasitelem? Tato první interpretace, která se ve své podstatě rovná «objevu», musí stát na nějakém *onto-teologickém* základě, který zde vůbec dovolí vidět nějakou analogii. Pro (raně) křesťanské teology byl tímto základem *Logos* (J 1,1): Inkarnace Božího Slova (J 1,14) zde totiž otvírá člověku nejen zcela nový přístup k Bohu,⁵⁸ ale i ke zcela novému (alegorickému) porozumění Písmu, přírodě a světu,⁵⁹ který byl skrze něho stvořen (J 1,3):

[T]he incarnation is not only universal in its comprehensive disclosure of the divine Logos but it is also universal in that in the taking on of flesh the Logos makes himself comprehensible to all those who wear flesh. Therefore in the incarnation he is the universal pedagogue, both in his own unique time and in our time, because in the incarnation he has created the human conditions of his own perfect intelligibility for all time.⁶⁰

Zde je inkarnace a křesťanská teologie Logu zároveň odpovědí na otázky vznesené a nezodpovězené platonismem, jak poznamenává Daniel Boyarin:

Christian Logos theology, the notion of Christ as the incarnation of the Word, provided a solution to problems left unsolved by Platonism, precisely in that crucial area of epistemological theory, as well.⁶¹

- 54| K pojmu kulturní encyklopedie viz ECO, Umberto, 2010. *Lector in fabula: Role čtenáře aneb Interpretační kooperace v narativních textech*. Praha: Academia, zejména 85–105; intertextualita patří samozřejmě do kulturní encyklopedie také.
- 55| Viz např. BATTISTINI, Matilde, 2005. *Symbols and Allegories in Art*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum.
- 56| Srov. SCHMIDT, Heinrich, a SCHMIDT, Margarete, 2007. *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst: Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik*, München: C.H. Beck, 93–94.
- 57| *Physiologus* 4.
- 58| Srov. BOYARIN, Daniel, 2016. The Word and Allegory; or, Origen on the Jewish Question, in: HASELSTEIN (2016), (31–66) 48: «In the Incarnation, the Logos «offered himself to be known», in a way, I would add, that nothing but a physical body and voice can be known».
- 59| OLEJNICZAK LOBSIEN, Verena, 2016. Topopoetik der Herrschaft: Allegorische Ökonomien bei Spenser und Shakespeare, in: HASELSTEIN (2016), (382–413) 389: «Die Inkarnation ist gleichsam die Ur-Allegorie; in den Worten des Prologs zum Johannes-Evangelium: «Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen» (Joh 1,14).»
- 60| TORJESEN, Karen J., 1986. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin: De Gruyter. *Patristische Texte und Studien* 28, 115.
- 61| BOYARIN, Daniel, 2010. Origen as Theorist of allegory: Alexandrian contexts. In: COPELAND, Rita, a STRUCK, Peter T. (eds.), *Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge: Cambridge University Press, (39–54) 39.

Platonismus zde pak ranému křesťanství nabízí ontologický základ, který umožňuje vidět onu – pro raně křesťanskou hermeneutiku fundamentální – analogii věcí viditelných a neviditelných:

The very existence of allegory as a hermeneutical theory is made thus dependent on a Platonic universe of correspondences (not antagonisms) between things seen and things unseen [...].⁶²

Raně křesťanská exegeze a teologie zde tak staví na předpokladech středního platonismu, kde «Gott legt Spuren des Göttlichen in die Welt, die - entsprechend gedeutet - den Weg zu ihm weisen [Bůh zanechává stopy božství ve světě, které – patřičně interpretovány – ukazují cestu k němu]». ⁶³ Tuto strukturu světa zachycuje v *De tranquillitate animi* krásným obrazem Plutarch:

ἱερὸν μὲν γὰρ ἁγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον· εἰς δὲ τοῦτον ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως οὐ χειροκμήτων οὐδ' ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατῆς, ἀλλ' οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν, φησὶν ὁ Πλάτων, ἔμφυτον ἀρχὴν ζωῆς ἔχοντα καὶ κινήσεως ἔφηνεν.⁶⁴

Roli *mystagoga*, který uvádí člověka do tajemství této obrazové struktury světa a kterou měl ve středním platonismu logos filozofický (λόγος ἐκ φιλοσοφίας),⁶⁵ tak v křesťanství přejímá Logos inkarnovaný (J 1,14), který jako Duch (J 16,13) uvádí do veškeré pravdy (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση). Tato «logická» funkce Ducha je sice dodnes v teologii teoreticky přijímána, prakticky však pro mnoho teologů a exegetů představuje jakýsi «black box» u kterého není zcela jasné, jak funguje. Raně křesťanská (alegorická) exegeze však byla v tomto onto-teologickém systému velmi pevně zakotvena a většina exegetických pravidel, která zde lze najít,⁶⁶ stojí právě na předpokladech tohoto onto-teologického systému, (jako např. «li-

62] Boyarin (2010), 46.

63] HIRSCH-LUIPOLD, Rainer, 2005. Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch. In: *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. Berlin: De Gruyter, (141–168) 159.

64] Plutarch, *De tranquillitate animi*, 20,477C: «Neboť svět je nejsvatější a bohu nejhodnější chrám. Do něj je člověk skrze narození uveden, ne, aby spatřoval díla lidské ruky a nepohyblivé obrazy boží, ale aby spatřoval ony vnímatelné smysly, které božský duch stvořil jako obrazy neviditelného, jak říká Platon, do kterých vložil počátek života a pohybu».

65] Hirsch-Luipold (2005), 159.

66] Srov. např. Martens (2008), 310–312, k Origenovi: «Origen can insist (1) upon the principle of similitude, that there be a likeness between the literal and nonliteral referent. [...] (2) such an interpretation must proceed in accordance with the ecclesiastical rule. [...] Another guideline (3) for discovering the nonliteral meaning of a passage is to attend to the etymological significance of a term. [...] Many nonliteral interpretations of scriptural passages also take their cue (4) from other passages in Scripture – «interpreting Scripture with Scripture». [...] Yet perhaps the most frequently mentioned guideline for nonliteral interpretation (5) is to follow the precedent of previous allegorical interpretations set by authoritative exegetes, Paul in particular».

keness between the literal and nonliteral referent»,⁶⁷ která je ontologicky zakotvena v platónském předpokladu analogie⁶⁸ a teologicky podmíněna nedělitelnou jednotou Logu). Onomu *jiný* (ἄλλος) v křesťanském pojmu alegorie je zde tedy nutno porozumět christologicky a sice stejně jako u pojmu *jiný přímluvce* (ἄλλος παράκλητος) v J 14,16: tento *jiný* přímluvce je s tím prvním *totožný*.⁶⁹

2.2 Physiologus jako literární pramen křesťanské přirozené teologie

Na tomto výše popsaném onto-teologickém základě raně křesťanského alegorického přístupu k Písmu, přírodě a světu staví i již zmíněný spis s názvem *Physiologus*. Řecký výraz «φυσιολόγος» zná již Aristoteles (*Metaphysica* 986b) a volně bychom jej mohli přeložit jako «přírodovědec». Nejedná se však o přírodovědce v dnešním slova smyslu, ale o někoho, kdo nejen dokáže porozumět přírodním jevům a fenoménům, ale umí je i filozoficky/teologicky vyložit:

φῦσιολόγ-ος (parox.), ὁ, *one who inquires into natural causes and phenomena, esp. of the pre-Socratic philosophers*, Arist. *Metaph.* 986b14, 990a3, de An. 426a20, PA641a7, al.; φ. μάλλον ἢ ποιητήν, of Empedocles, *Id. Po.* 1447b19; ὁ φ., title of play by Sopater, *Ath.* 3.101a; οἱ ἀρχαῖοι φ., title of work by Chrysippus, *D.L.* 7.187; as Adj., παρρησία φ. cj. in *Epicur. Sent. Vat.* 29: Sup., ἀνήρ -ώτατος τῶν παλαιῶν *Phid. Mus. p.* 108K. Adv. *φῦσιολό-γως M. Ant.* 10.31.⁷⁰

Napsán byl tento spis, jak již bylo řečeno, neznámým autorem v řečtině někdy kolem roku 200 n.l.⁷¹ v Egyptě (snad v Alexandrii)⁷² a stal se téměř okamžitě

67| Martens (2008), 310.

68| Srov. HIRSCH-LUIPOLD, Rainer, 2009. Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament. In: HIRSCH-LUIPOLD, Rainer, GÖRGEMANN, Herwig, a ALBRECHT, Michael von (eds.). *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*. Literaturgeschichtliche Perspektiven: Ratio Religionis Studien I. Tübingen: Mohr Siebeck. STAC 51, (117–146) 133: «Klemens von Alexandria bringt diese Sicht in einer hermeneutischen Passage in den *Stromateis* auf den Begriff, wenn er über den νόμος sagt, auch wenn dieser nur ein Bild und Schatten der Wahrheit sei, so sei er eben tatsächlich ein Schatten (d.h. er macht wirklich – wenn auch nur in Umrissen – etwas vom Wesen der Wahrheit sichtbar)».

69| J 16,13: «ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν [Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy, neboť nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší...]». Metodicky to znamená, že tzv. alegorický/duchovní smysl nemůže protičit (jinde v Písmu zvěstovanému) smyslu literárnímu, neboť Písmo samo je inkarnací Logu.

70| *LSJ* (1996).

71| K dataci podrobně viz ALPERS, Klaus, 1996. *Physiologus*. *TRE*. 26, (596–602) 598, a SCHNEIDER, Horst, 2016. *Physiologus*. *RAC*. 27, (722–743) 729–730.

72| Pro egyptský původ svědčí mimo jiné užívání koptských jmen měsíců (*Physiologus* 7), egyptská fauna (*Physiologus* 26) nebo egyptská etymologie, jež stojí např. na pozadí alegorického výkladu druhé vlastnosti Iva (*Physiologus* 1; srov. ALPERS, Klaus, 1984. Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyranden. In: REINITZER, Heimo (ed.). *All Geschöpf ist Zung' und Mund: Beiträge aus dem Grenzbereich*

antickým křesťanským «bestsellerem». Pro to svědčí zejména skutečnost, že byl záhy přeložen prakticky do všech významných jazyků okcidentu i orientu: latiny, etiopštiny, koptštiny, syrštiny, arabštiny, arménštiny a slovanských a dalších evropských jazyků včetně islandštiny.⁷³ Nejstarší (tzv. první) redakce⁷⁴ obsahovala nejprve asi jen 48 kapitol s alegorickými (zejména christologickými) výklady zvířat, rostlin, kamenů (a dalšího), jejich počet se však s postupem času zvyšoval. S výjimkou bible neovlivnila žádná antická kniha evropskou kulturu tolik, jako právě *Physiologus*. Jeho vliv se totiž neomezuje pouze na vědu a literaturu, ale zasáhl i umění, architekturu či heraldiku: právě za široce rozšířenou symboliku *pelikána* či známý příběh o *jednorožci* vděčíme pouze autorovi tohoto raně křesťanského spisu.⁷⁵ S ohledem na křesťanskou přirozenou teologii pak lze bez přehánění říci, «daß dieser so unscheinbar aussehende *Physiologus* eine der einflußreichsten und folgenreichsten Schriften des Altertums war [že tento tak nenápadně vypadající *Physiologus* byl jedním z nejlivnějších a nejvýznamnějších spisů starověku]».⁷⁶

Přesto je tento «seminal Christian text on animals [vlivný křesťanský text o zvířatech]»⁷⁷ dnes mezi teology téměř neznámý⁷⁸ a jak poznamenává H.-J.

von Naturkunde und Theologie. Hamburg: Friedrich Wittig. *Vestigia Bibliae: Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs* 6, (13–87) 53).

- 73] Přehled viz HAGELBERG, Leonie, 2011. *Physiologus*. *Brill's New Pauly: Supplements I*. Vol. 2, Dictionary of Greek and Latin Authors and Texts. [cit. 06.11.2017]. Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.1163/2214-8647_bnps2_COM_0173>. Nejznámější latinskou verzí je *Physiologus Bernensis* (Cod. 318 Burgerbibliothek Bern) ca z roku 830 n.l., který je nejstarší *ilustrovanou* verzí *Physiologu* a nese «a few traces of the illusionism of early Alexandrian painting», WOODRUFF, Helen, 1930. *The Physiologus of Bern: A Survival of Alexandrian Style in a Ninth Century Manuscript*. *The Art Bulletin*. 12(3), (226–253) 242. Viz STEIGER, Christoph von, a HOMBURGER, Otto (eds.), 1964. *Physiologus Bernensis: Voll-Faksimile-Ausgabe des Codex Bongarsianus 318 der Burgerbibliothek Bern*. Basel: Alkuin. Digitální faksimile dostupná z *e-codices*: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bbb/0318>> [cit. 06.11.2017].
- 74] SBORDONE, Francesco (ed.), 1936 (1976, ²1991). *Physiologus*. Roma: Società Anonima Editrice „Dante Alighieri“ (Hildesheim: Olms), 1–145.
- 75] Srov. Alpers (1984).
- 76] Alpers (1984), 46.
- 77] GRUMETT, David, 2011. *Animals in Christian Theology*. *Religion Compass*. 5(10), (579–588) 582.
- 78] Srov. TREU, Ursula, (1981) ³1998. *Physiologus: Naturkunde in frühchristlicher Deutung*. (Berlin: Union) Hanau: Artia, 112–113: «[Der *Physiologus* ist] den klassischen Philologen kaum bekannt. Ihnen war der Inhalt zu abstrus und der Stil zu schlecht, so daß sie ihn, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einfach übersahen. Die Theologen kannten ihn nicht, weil seine theologischen Aussagen zu unbedeutend waren». K deziderátům bádání viz RIEDINGER, Rudolf, 1977. D. Kaimakis, *Der Physiologos nach der ersten Redaktion*. *Byzantinische Zeitschrift*. 70(1), (109–112) 112. Některým z nich se nyní věnuje náš projekt «*Das <Evangelium der Natur>. Der griechische Physiologus und die Wurzeln der frühchristlichen Naturdeutung* (The «Gospel of Nature»: The Greek Physiologus and the Roots of Early Christian Interpretation of Nature)» pod vedením R. Hirsch-Luipolda na univerzitě v Bernu financovaný Švýcarským národním fondem (SNF), Podrobněji viz <<http://www.physiologus.unibe.ch>> [cit. 08.11.2017], a dále KINDSCHI GARSKÝ,

Klauck, jedná se o «eine sträflich vernachlässigte Quelle [trestuhodně zanedbaný pramen]»;⁷⁹ a to navzdory tomu, že je k dispozici řada překladů do moderních jazyků.⁸⁰ Důvody pro toto «kulturní zapomnění» (cultural forgetting)⁸¹ jsou poměrně komplexní, následující tři však zřejmě sehrály zásadní roli:⁸²

1. Physiologu se stal zčásti osudným právě jeho úspěch: byl totiž nejen stále překládán do nových jazyků, ale i dále psán (a to prakticky do dnešní doby),⁸³ takže jeho tzv. třetí redakce (z doby byzantské)⁸⁴ obsahuje již více než 60 kapitol a rukopisná tradice tak trochu připomíná hydru. Právě proto trvalo poměrně dlouho, než se objevilo kritické vydání tohoto antického spisu, které by ho zpřístupnilo odborné veřejnosti, (ačkoliv byl Physiologus vydán již roku 1587 v Římě v nádherné ilustrované řecko-latinské edici Ponce de Leona).⁸⁵ První moderní kritickou edici řeckého Physiologu připravil tak až v roce 1936 F. Sbordone, kterému se poprvé podařilo utřídit a srovnat všech 77 tehdy známých řeckých rukopisů.⁸⁶ Edice F. Sbordoneho (1936/²1991) je dodnes bohužel také

Zbyněk, 2016. Das «Evangelium der Natur»: Der Physiologus als Quelle der abendländischen Symbolik und Theologie. *KGS Forum*. 27, 14–20. Dostupné z: <http://www.babs.admin.ch/de/aufgabenbabs/kgs/prints.html> [cit. 06.11.2017], a KINDSCHI GARSKÝ, Zbyněk, a HIRSCH-LUIPOLD, Rainer (eds.), 2018. *Christus in natura: Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus*. Berlin: De Gruyter. Studies of the Bible and Its Reception 11 [v tisku].

- 79| KLAUCK, Hans-Josef, 2008. *Die apokryphe Bibel: Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 100. I zde existují samozřejmě výjimky, viz např. GRANT, Robert, 1999. *Early Christians and Animals*. London: Routledge, 44–72, který tématu «Alexandrians and the Physiologus» věnuje celou kapitolu včetně překladu.
- 80| Německy: PETERS, Emil (ed.), 1898 (1976). *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*. Berlin: S. Calvary (Hildesheim: Olms). Festschriften der Gesellschaft für deutsche Philologie 15; SEEL, Otto, (1960) ²2005. *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik*. (Zürich: Artemis & Winkler) Düsseldorf: Patmos; Treu (1981); SCHÖNBERGER, Otto, (2001) 2014. *Physiologus: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam. Anglicky: Grant (1999, 44–72); CURLEY, Michael J., 1979 ²2009. *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*. Chicago (IL): University of Chicago Press. Francouzsky: ZUCKER, Arnaud, (2004) ²2005. *Physiologos: Le bestiaire des bestiaires*. Grenoble: Jérôme Millon.
- 81| ASSMANN, Jan, 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 215–218.
- 82| Srov. PERRY, Ben E., 1941. Physiologus. *PRE*. 20(1), 1074–1129, a Alpers (1996).
- 83| Viz např. BORGE, Jorge L., 2002. *The Book of Imaginary Beings*. London: Vintage.
- 84| K jednotlivým redakcím viz Sbordone (1936), IX–CXIX. První redakce (*redactio prima*) je datována obvykle do 2.–3. stol., druhá (*redactio secunda quae vocatur Byzantina*) do 5.–6. stol. a třetí (*redactio tertia quae vocatur pseudo-Basiliana*) do 10.–11. stol. n.l. Grafický přehled zde nabízí VERMEILLE, Alexandre, 2006. *Physiologus: De l'Orient à l'Occident; Un patchwork multiculturel au service de l'Écriture*. Neuchâtel: Université de Neuchâtel, II–VII.
- 85| PONCE DE LEON, Luis (ed.), 1587. *Sancti Patris nostri Epiphanius episcopi Constantiae Cyprae ad Physiologum*. Roma: Zanetti & Ruffinelli.
- 86| Recenze viz PERRY, Ben E., 1937. Physiologus, ed. F. Sbordone. Milan 1936. *AJP*. 58(4), 488–496.

- jedinou moderní kritickou edicí řeckého Physiologu⁸⁷ a s ohledem na stav bádání je bohužel zastaralá. F. Sbordone navíc neměl k dispozici nejstarší *kompletní*⁸⁸ řecký rukopis – *Pierpont Morgan Ms. 397 (G)* z 10. století, který vydal teprve v roce 1966 D. Offermanns (v syn. edici s rukopisem M).⁸⁹
2. Druhým důvodem je podle mě skutečnost, že Physiologus (na rozdíl od kanoizovaných spisů) cirkuloval jako «herrenloses gut»⁹⁰ po celé Evropě a stává se pramenem středověkých *bestiářů*⁹¹ a *encyklopedií*, jako např. encyklopedie Isidora Sevillského (ca 560–636 n.l.),⁹² ve kterých žije dál. Původní pramen – řecký Physiologus – pak již nebyl potřeba a «[m]it dem ausklingenden Mittelalter wird es still um den ‹Physiologus› [s odeznívajícím středověkem je kolem ‹Physiologu› ticho]». ⁹³ To je také dodnes důvodem, že Physiologus je znám především mediavistům a i zbytkem odborné veřejnosti je vnímán spíše jako středověká literatura.⁹⁴ Málokdo však ví, že se jedná o raně křesťanský egyptský spis, který byl napsán zhruba ve stejné době jako rukopisy z Nag Hammadí a který by si – podobně jako tyto rukopisy – zasloužil pozornost odborné teologické/exegetické veřejnosti.
 3. To, že se většina teologů a zejména biblistů o tento antický spis doposud mnoho nezajímala, lze však zčásti omluvit jeho dřívější pozdní datací. Zatímco dnes panuje relativní konsens,⁹⁵ že Physiologus byl napsán někdy na přelomu 2. a 3.

-
- 87| Přípravováno je však vydání Physiologu v rámci edice *Fontes Christiani*, viz SCHNEIDER, Horst, 2002. Das Ibis-Kapitel im Physiologus. *Vigiliae Christianae*. 56, (151–164) 151.
- 88| Nejstarším *fragmentem* řeckého Physiologu je v současné době papyrus PSI XVI 1577 ze 6. stol. n.l., viz STROPPIA, Marco, 2011. Un papiro inedito del Fisiologo (PSI inv. 295). In: BASTIANINI, Guido, a CASANOVA, Angelo (eds.). *I Papiri letterari cristiani*. Florenz: Istituto Papirologico «G. Vitelli». Studi e Testi di Papirologia N.S. 13, 173–192.
- 89| OFFERMANN, Dieter (ed.), 1966. *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*. Meisenheim am Glan: A. Hain. Beiträge zur klassischen Philologie 22.
- 90| LAUCHERT, Friedrich (ed.), 1889 (1974). *Geschichte des Physiologus*. Strassburg: Karl J. Trübner (Genève: Slatkine), 66.
- 91| Viz HENKEL, Nikolaus, 1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter*. Tübingen: Max Niemeyer. Hermaea: Neue Folge 38, nebo HASSIG, Debra, 1995. *Medieval Bestiaries: Text, Image, Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 92| MÖLLER, Lenelotte (ed.), 2008. *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*. Wiesbaden: marix.
- 93| Seel (1960), 62.
- 94| Titulek anglického vydání Physiologu «Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore» (Curley 1979/2009) je v tomto případě příznačný.
- 95| Srov. Alpers (1996) a ALPERS, Klaus, 2000. Physiologus. *DNP*. 9, 998–1000; TREU, Ursula, (1999) 2009. Physiologus. *LThK*³. 8, 276–277; IMORDE, Joseph, 2003. Physiologus. *GGG*⁴. 6, 1330; a Schneider (2016).

století n.l.⁹⁶ a že se jedná o původní raně křesťanský spis,⁹⁷ bylo dřívější bádání o Physiologu poznamenáno jeho negativním hodnocením z pera M. Wellmanna (1930),⁹⁸ který datoval Physiologus až do 4. století n.l.,⁹⁹ aby pro něj mohl postulovat pohanskou «předlohu» a tuto připsat «Bolosu Mendeskému».¹⁰⁰ Tato pochybná konstrukce byla sice v 90. letech minulého století úspěšně dekonstruována,¹⁰¹ Physiologus tím však zmizel z korpusu *antické raně křesťanské literatury* a to dříve, než se mohl dočkat zájmu moderní biblistiky.¹⁰² Přitom existuje novozákonní rukopis, který Nový zákon a Physiologus dodnes spojuje a sice minuskule GA 537, ve které se bezprostředně po Janově evangeliu nachází (dosud neznámý?) fragment řeckého Physiologu (f. 145a).¹⁰³

Řecký Physiologus je v každém případě «eine der merkwürdigsten Erscheinungen der gesamten Literatur [jeden z nejpodivnějších úkazů celé literatury]»¹⁰⁴ a jediný spis svého druhu. Skutečné paralely ať již v křesťanské, židovské či pohanské literatuře v podstatě neexistují. K jeho pramenům patří sice Septuaginta (LXX), Nový zákon a některé apokryfní spisy¹⁰⁵ a najdou se zde i informace z anticke přírodovědecké literatury (Aristoteles), ty jsou však často velmi obecné a více

96| Tak ale již HOMMEL, Fritz (ed.), 1877. *Die äthiopische Übersetzung des Physiologus nach je einer Londoner, Pariser und Wiener Handschrift*. Leipzig: J.C. Hinrichs, a Lauchert (1889); viz Lauchert (1889), 65.

97| I zde již Lauchert (1889), 46–48.

98| Srov. WELLMANN, Max, 1930. Der Physiologus: Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung. *Philologus: Zeitschrift für das klassische Altertum, Supplementband*. 22(1), (1–116) 1: «Es ist merkwürdig, daß ein inhaltlich so unbedeutendes, den geistigen Niedergang deutlich widerspiegelndes Büchlein [...] in der Weltliteratur eine so hervorragende Rolle hat spielen können.»

99| Wellmann (1930), 11. K pozdní dataci se kloní také SCOTT, Alan, 1998. The Date of the Physiologus. *Vigiliae Christianae*. 52(4), (430–441) 441, a TREU, Ursula. 1959. ‚Otterngezücht‘: Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus. *ZNW*. 50, (113–122) 117, která zde však není konzistentní: viz TREU, Ursula. 1966. Zur Datierung des Physiologus. *ZNW*. 57, (101–104) 103.

100| Wellmann (1930), 112–114..

101| Alpers (1984).

102| Srov. Alpers (1984), 39: «Man muß sich die Frage vorlegen, weshalb die Exegeten bisher daran gehindert worden sind, die hier vorgetragene – wie mir scheint, in sich schlüssige und eigentlich einfache – Entstehungsgeschichte der für die gesamte Kunst- und Kulturgeschichte so bedeutsamen und folgereichen Einhorn-Erzählung des Physiologus zu finden.»

103| University of Michigan MA 19 z 12. stol. n.l. (digitální faksimile dostupná z: <http://www.csntm.org/manuscript/View/GA_537> [cit. 08.11.2017]). Fragment zmiňují také SCRIVENER, Frederick H. A., 1893, *Adversaria Critica Sacra: With a Short Explanatory Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, a Gregory, Caspar R., 1909. *Textkritik des Neuen Testaments*. Leipzig: J.C. Hinrichs, aniž by v něm však rozpoznali Physiologus. Fragment byl prezentován Z. Garským na kolokviu «Das Neue Testament im hellenistischen Kulturraum» 27. října 2012 v Bernu.

104| Lauchert (1889), 1.

105| Alpers (1996), 598.

než polovina Physiologem popisovaných vlastností zvířat je v antické (na Physiologu nezávislé) literatuře naprosto jedinečná.¹⁰⁶ Physiologus je podle mého názoru v rámci antické literatury podobné *novum* jako evangelium,¹⁰⁷ pouze s tím rozdílem, že k němu neexistují paralely ani v rámci křesťanské literatury. Důvodem je zjevně skutečnost, že je produktem zcela nové a velmi specifické interpretace přírody a světa. To lze snadno ukázat, podíváme-li se na dvě typické kapitoly Physiologu a sice «O pelikánu» (4) a «O jednorožci» (22), které významným způsobem ovlivnily okcidentální symboliku:

Physiologus 4: Περὶ πελεκάνου / O pelikánu

I. Καλῶς ὁ Δαυὶδ λέγει· «ὠμοιώθην πελεκᾶνι ἐρημικῶ» (Ps 101,7^{LXX}).

II. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πελεκάνου ὅτι φιλότεκνός ἐστι πάνυ· ὅταν γεννᾷ τοὺς νεοσσοὺς καὶ ὀλίγον αὐξήσῃσι, τύπτουσιν εἰς τὸ πρόσωπον τῶν γονέων· οἱ δὲ γονεῖς κολαφίζουσι τὰ τέκνα καὶ ἀποκτείνουσιν. ὕστερον δὲ σπλαγχνίζονται οἱ τούτων γονεῖς, καὶ τρεῖς ἡμέρας πενθοῦσι τὰ τέκνα ἃ ἀπέκτειναν. τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ ἢ τούτων μήτηρ ἑαυτῆς τὰς πλευράς ἀναπτύσσει, καὶ τὰ αἵματα αὐτῆς στάζοντα ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα τῶν νεοσσῶν ἐγείρει αὐτά.

III. Οὕτω καὶ ὁ Κύριος ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ εἶπεν· «υἱοὺς ἐγέννησα καὶ ὑψωσα, αὐτοὶ δὲ με ἠθέτησαν» (Is 1,2^{LXX}). ἐγέννησεν ἡμᾶς ὁ δημιουργὸς πάσης κτίσεως, καὶ ἐτύψαμεν αὐτόν· πῶς οὖν ἐτύψαμεν; ἐλατρεύσαμεν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. ἀνελθὼν οὖν ἐπὶ τὸ ὕψωμα τοῦ σταυροῦ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἀνοίξας τὴν ἑαυτοῦ πλευράν, ἔσταξε τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ εἰς σωτηρίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον· τὸ μὲν αἷμα διὰ τὸν εἰπόντα· «λαβὼν τὸ ποτήριον ἐυλόγησε» (Mt 26,27), τὸ δὲ ὕδωρ ἐπὶ τὸ βάπτισμα τῆς μετανοίας.

IV. Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πελεκάνου.

I. Pěkně říká David: «Podobám se pelikánu v poušti» (Ž 102,7).

II. Physiologus řekl o pelikánu, že miluje své děti nadevše. Když totiž vyseděl mláďata a ona trochu poryrostla, klovaří rodiče do obličejů; i rodiče však klovaří děti a zabijí je. Později je to ale rodičům líto a truchlí tři dny nad dětmi, které zabili. Třetího dne si jejich matka roztrhne hrud' a její krev, která kapena mrtvá těla mláďat, je probudí opět k životu.

III. Tak pravil i Pán u Izajáše: «Syny jsem zplodil a vyzpělil, ale vzepřeli se mi» (Iz 1,2). Stvořitel všeho stvoření nás zplodil a my jsme ho bili. Jak jsme ho bili? Sloužili jsme stvoření místo stvořiteli. Vystoupil nyní náš spasitel do výše kříže a otevřel svou hrud'; kapala krev a voda ke spasení a životu věčnému: krev, neboť je řečeno: «vzal kalich a vzdal díky» (Mt 26,27), voda pak ke křtu pokání.

IV. Pěkně tak mluvil Physiologus o pelikánu.

Physiologus 22: Περὶ μονοκέρωτος / O jednorožci

I. Ὁ Ψαλμὸς λέγει· «καὶ ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου» (Ps 91,11^{LXX}).

II. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ μονοκέρωτος ὅτι τοιαύτην φύσιν ἔχει· μικρὸν

106| Alpers (2000) 2013.

107| Srov. Garský (2012), 87–95.

ζῶον ἐστίν, ὅμοιον ἐρίφῳ, δριμύτατον δὲ σφόδρα· οὐ δύναται κυνηγὸς ἐγγίσει αὐτό, διὰ τὸ ἰσχύειν αὐτὸ πολὺ, ἔν δὲ κέρασ ἔχει, μέσον τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. πῶς οὖν ἀγρεύεται; παρθένον ἀγνήν [ἐστολισμένην] ρίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ ἄλλεται εἰς τὸν κόλπον αὐτῆς, καὶ ἡ παρθένος θηλάζει τὸ ζῶον, καὶ αἶρει αὐτὸ εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ.

III. Φέρεται οὖν τὸ ζῶον εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος: «ἤγειρε γὰρ κέρασ ἐν οἴκῳ Δαυὶδ τοῦ πατρὸς ἡμῶν» (Lc 1,69), καὶ κέρασ σωτηρίας γέγονεν ἡμῖν. οὐκ ἠδυσνήθησαν ἄγγελοι καὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι, ἀλλ' ἐσκήνωσεν εἰς τὴν γαστέρα τῆς ἀληθοῦς ἀγνῆς Παρθένου Μαρίας, «καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Io 1,14).

I. Žalmista říká: «A vgnýšen bude můj roh jako jednorožce» (Ž 92,11).

II. Physiologus řekl o jednorožci, že má následující vlastnost [*physis/natura*]: je to malé zvíře, podobné kozlíkovi, ale velmi divoké; lovec se mu nemůže přiblížit, protože je velmi silné; má jeden roh uprostřed své hlavy. Jak je tedy chyceno? Posadí před něj čistou (hezky oděnou) pannu a ono jí skočí do klína a ta panna kojí to zvíře a přinese je do paláce krále.

III. Toto zvíře nese nyní obraz [tvář] spasitele: «A vzbudil roh z domu Davidova, našeho otce» (L 1,69) a stal se nám rohem spasení. Andělé a mocnosti ho nemohli přemoci, ale učinil si příbytek v lůně vpravdě čisté panny Marie, «a Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi» (J 1,14).]

Jak vidíme, mají obě kapitoly pevnou strukturu a totéž platí pro většinu ostatních kapitol Physiologu: Začínají tematickým citátem z Písma (I.) *Starého zákona* (zde Žalm 102,7 a 92,11 ve verzi LXX) a po něm následuje zpravidla *přírodní pozorování* (II.) uvedené slovy «ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ [Physiologus řekl o]...» (zde o pelikánu, jednorožci), kde jsou popsány pro interpretaci důležité vlastnosti dotyčného zvířete (rostliny, kamene atd.). Po této historicko-přírodovědné části následuje vlastní *alegorický výklad* (III.), který je v některých pozdějších rukopisech dokonce nadepsán slovy «Ἑρμηνεία (výklad)». Zde přichází poměrně často ke slovu Nový zákon jako klíč k alegorickému výkladu (zde Mt 26,27 a L 1,69, J 1,14 a další) a interpretace *christologická* (tak v obou případech i zde); lze však najít i výklad *morální*, vztahovaný na člověka (viz např. *Physiologus* 6) či *alegorický*, vztahovaný na ďábla (viz např. *Physiologus* 45). Kapitola je pak zpravidla uzavřena frází typu: «Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ [Pěkně tak mluvil *Physiologus* o]...» (IV.), jako např. *Physiologus* 4.

Stavebními kameny jsou zde tedy skutečně výše uvedené prameny (zejm. LXX a NZ), ty však obsahují podobnou alegorickou interpretaci přírody pouze latentně (srov. např. Ž 19,2; Ř 1,20a nebo Mt 10,16) a to samé lze říci o židovské literatuře (Filon Alexandrijský, Aristeův list atd.). Jejich interpretační metoda vypadá totiž stejně nebo podobně pouze na první pohled: Filon Alexandrijský, Aristeas, Bar-

nabáš a další, kteří zde s ohledem na symbolickou interpretaci zvířat často bývají uváděni jako vhodné paralely, vykládají s pomocí svých «přírodovědeckých» znalostí *Písmo* (LXX) a předmětem jejich interpretace je text. U našeho spisu je tomu přesně obráceně: *Physiologus* vykládá s pomocí *Písma* (LXX/NZ) *přírodu a přírodních dění*. V prvním případě je příroda paradigma výkladu, v druhém pak syntagma: Je-li v Novém zákoně Kristus «lvem» (Zj 5,5), odhaluje *Physiologus* ve lvu «Krista» (*Physiologus* 1). A jak poznamenává K. Alpers: «So wird also implicite die Natur zu einer Art Buch, in dem der Christ von Gott «lesen» kann, denn [Tak se příroda implicitně stává jakýmsi druhem knihy, ve které křesťan může «číst» o Bohu, neboť] *omnis natura Deum loquitur* [Hugo ze Sv. Viktora, *Eruditio didascalica*, 6,5]».¹⁰⁸

Je-li alegorický výklad *Písma* prvních křesťanských exegetů do určité míry produktem *intertextuality* Starého a Nového zákona,¹⁰⁹ pak je alegorický výklad *Physiologu* produktem «intertextuality» *Písma* a přírody. Tato «intertextualita» je však možná pouze díky «Slovu», které je v přírodě i *Písmu* totéž (J 1,1–3). *Physiologus* tak staví na výše popsaném onto-teologickém základě, tj. filozofickém systému středního platonismu a raně křesťanské teologii Logu. Nepřekvapí tedy, že nejbližší paralelu k interpretaci přírody raně křesťanského *Physiologu* najdeme právě u Plutarcha.¹¹⁰ Ve spise *De Iside et Osiride*, kde se zabývá legitimní egypťského uctívání zvířat, můžeme číst následující:

[Egypťané uctívají] ἀσπίδα δὲ καὶ γαλῆν καὶ κάνθαρον, εἰκόνας τινὰς ἐν αὐτοῖς ἀμαυρὰς ὡσπερ ἐν σταγόσιν ἡλίου τῆς τῶν θεῶν δυνάμεως κατιδόντες [kobru, lasičku a chrobáka, protože v nich poznali nejasné obrazy bohů, tak jako lze v kapkách rosy vidět obrazy slunce].¹¹¹

Neboť stejně jako ve všem ostatních věcech v «chrámu tohoto světa»¹¹² zanechal Bůh i ve zvířatech stopy svého božství, ony *vestigia dei*.

108| Alpers (1984), 46.

109| Podrobně viz Garský (2012); srov. i Eco (2007), 85: «Starý zákon je obrazem Nového zákona, je jeho literou a Nový zákon je duší této litery, tedy – ze sémiotického hlediska – Starý zákon je rétorickým výrazem, jehož obsahem je Nový zákon».

110| Srov. GÖRGEMANNS, Herwig (ed.), (2003) 2009. *Plutarch: Drei religionsphilosophische Schriften*. Zürich: Artemis & Winkler, 349 (*De Iside et Osiride*, 381B): «Es deutet sich damit eine symbolische Sicht der Natur an, wie sie sich in der spätantiken Schrift *Physiologus* und in den mittelalterlichen Tierbüchern, den Bestiarien, entfaltet hat.» Podobně Curley (2009), xi–xii: «Among the ancients, however, it is to Plutarch's treatise *On Isis and Osiris* that we must turn to find the first explicit association of animal symbolism with theological speculation.»

111| *De Iside et Osiride*, 381A.

112| Plutarch, *De tranquillitate animi*, 20,477C, viz výše.

3. Závěr: Perspektivy husitské přirozené teologie

Na předchozích řádkách se mi snad částečně podařilo narýsovat ono slíbené křesťanské pokračování příběhu Božího zjevení ve stvoření resp. ukázat, jakým způsobem byl tento příběh v rámci raně křesťanské *theologia naturalis* dopsán či lépe řečeno rozepsán. Neboť platí-li na začátku řečené, totiž, že v Kristu jsme «nové stvoření» (2K 5,17), pak tím tento příběh Božího zjevení zcela jistě nekončí, ale spíše začíná. Některé otázky totiž stále ještě zůstávají a nemohly být v rámci tohoto příspěvku zodpovězeny, jako např. otázka zda «má příroda subjektivitu», kterou už v roce 1994 nastínil Z. Kučera,¹¹³ a jak je to v tomto ohledu se stvořením samotným, které «bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal» a kde trvá naděje «že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích» (Ř 8,20–21). Křesťanské teologii a vědě, která je touto teologií v okcidentu již po staletí formována,¹¹⁴ se zde podle mého názoru otevírají zcela nové možnosti přístupu k přírodě, Bohu a světu kolem nás a záleží pouze na nás, zda je využijeme. To platí tím spíše pro *husitskou* teologii, která je zde v mnoha ohledech teologií svobodnější a která, pokud zůstane věrná svým modernistickým počátkům, by zde mohla najít odvahu se chopit oné prorocké funkce, kterou teologie mezi ostatními vědami má, a dostát tak svému symbolu. Ve středověkých bestiářích má totiž *husa* pověst veskrze dobrou, poněvadž je ptákem natolik pozorným, že jeho bdělost zachránila svého času i Řím:

113] Viz KUČERA, Zdeněk, 1994. Hat die Natur eine Subjektivität? In: HUMMEL, Gert (ed.). *Natural theology versus theology of nature?: Tillich's thinking as impetus for a discourse among theology, philosophy, and natural sciences. / Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?: Tillichs Denken als Anstoss zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft*. Berlin: De Gruyter, (58–64) 63: «An dieser Stelle läßt sich die oben erwähnte Position des Personalismus erweitern und eine Brücke schlagen zu einem Mensch, Mitkreatur und Mitwelt umfassenden Verstehen. Schon Martin Buber hat im «Nachwort» (1957) zu seiner berühmten Schrift «Ich und Du» (1923) festgestellt, daß die Tiere an der Schwelle zur Sprache stehen, daß uns auch «Wesen und Dinge der Natur ... eine Art Gegenseitigkeit gewähren». Wenn wir konsequent fortfahren, heißt das: Es gibt eine Blumensprache; die Wälder, die Flüsse sprechen; die Berge sprechen zum Menschen und Meer und Wind und Sturm schreien. Da muß ein Mensch hören. Dies meine ich konkret: Ein Geigenbauer, der die Stimme eines Baumes hört, hört schon die Stimme der zukünftigen Geige. Michelangelo hat in einem Marmorstein schon die Statue von David reden hören. Die Ökologen wissen, daß die Täler und Gebirge ihre lebendige Geschichte haben und dem Menschen widersprechen, wenn er sich an ihnen vergreift. In der Tat: Auch die Natur hat stufenweise einen Grad von Subjektivität. Diese ist nicht objektiv zu haben, auch nicht lokalisierbar - und dennoch überall und allezeit da. Das sind ihre «vestigia Trinitatis», die Spuren des Dreieinigen Gottes. Doch es hört sie nur, wer «Ohren hat zu hören»».

114] Viz např. VOPĚNKA, Petr, 2001. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci. Souborné vydání Rozprav s geometrií*. Praha: Práh.

Anser vigiliis noctis assiduitate clangoris testatur. Nullum autem animal ita odorem hominis sentit ut anser. Unde et clangore eius Gallorum ascensus in Capitolio deprehensus est. Unde Rabanus: Hec providos homines et erga custodiam suam bene vigilantes, significare potest.¹¹⁵

115| *Aberdeen Bestiary* (53r–53v) 53r: «The goose marks the watches of the night by its constant cry. No other creature picks up the scent of man as it does. It was because of its noise, that the Gauls were detected when they ascended the Capitol. Rabanus says in this context: «The goose can signify men who are prudent and look out for their own safety», Dostupné z: <<http://www.abdn.ac.uk/bestiary/>> [cit. 08.11.2017].

O TOM, CO JE VPRAVDĚ NEKONEČNÉ. METAFYZIKA A TEOLOGIE V POJETÍ WOLFHARTA PANNENBERGA

GUNTHER WENZ

HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE, MÜNCHEN, BRD
gunther.wenz@hfph.de

That which is infinite in truth. Metaphysics and theology as seen by Wolfart Pannenberg

Abstract: Wenz is fairly similar in terms of opinion to his former teacher Pannenberg and is known as today's foremost interpreter of his legacy. In his rather abstract study with an existential impact he ponders about the „eternal problem“ among theological questions, namely the relation between philosophy and theology. Based on the letter of Pannenberg's inheritance from 1952 addressed to Martin Heidegger, the text is given form of an intriguing story. Pannenberg's viewpoint is interpreted as an effort to bring about the renaissance of metaphysical legacy of philosophy, a vital issue of philosophical theology.

Philosophy without metaphysics is not worthy of its name and theologia naturalis/rationalis are a traditional part of it. One of the more prominent examples is the necessity of a philosophical doctrine about God, for without it theology loses its scientific nature. The relationship of Theology towards philosophy is one of constructive criticism. Metaphysical philosophy (i.e. the legacy of Pannenberg) reaches the meaning of reason through the theology of revelation. Wenz supports these claims by analyzing the foremost modernistic thinkers, namely Descartes, Kant and Hegel.

To sum up professor Wenz: Pannenberg clearly distinguishes theology from philosophy. A philosophical idea of God as a minimal requirement for any reasonable debate about God cannot be a substitution for the true reality that is God who had showed himself in the historical reality of the world. Transcendence in immanence is a philosophical nod to the incarnation in the figure of Christ. It is within him that the unthinkable base of Reason (ie Logos) has shown itself through the power of the Holy Spirit.

Keywords: metaphysics; philosophy; theology; Wolfart Pannenberg

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. p. 212 – 226.

Prolog

V srpnu roku 1952, resp. v pátek 15. 8., se čtyři mladí aspiranti teologických věd poměrně brzy zrána vydali na cestu z Heidelbergu do Schwarzwaldu na jedné motorce značky Zündapp 200 a druhé RT 125. Abychom učinili přesnosti zadosť, je opět třeba tyto údaje zpřesnit: oni totiž chtěli vyrazit, ale vše se zpozdilo. Wolfhart Pannenberg se na domluveném místě srazu u Dietricha Rößlera nacházel přesně v sedm. I Rolf Redtorff se tam na vypůjčené motorce dopravil co nevidět, a i čtvrtý člen výpravy, Klaus Koch, na sebe nenechal dlouho čekat, ale objevil se na svém vlastním stroji. Akce by bývala mohla začít, jak Pannenberg v dopise z 18. srpna 1952 napsal své pozdější ženě Hilke, „kdyby Rolf

u své vypůjčené mašiny nezjistil, že jí teče nádrž. Než ji majitel spájel (namísto svařování), utekly dvě hodiny." A to nebylo všechno. Když už se celá parta, jak dále píše Pannenberg, „konečně chystala vjet na dálnici, dostal se Klaus Koch (za nímž jsem seděl právě já) na olejovou skvrnu": trhlo to s nimi a spadli, ale naštěstí jen se zanedbatelnými následky. Kromě, jak uvádí Pannenberg, „několika několika oděrek a pár zásadnějších děr v mém (ostatně již tak jako tak vysloužilém) zele-ném obleku" jsme neutrpěli žádné škody.

Výprava mohla pokračovat, a už došlo jen k jednomu jejímu krátkému přeru-šení, když Rendtorffův přístroj při opouštění dálnice blízko Bruchsalu utrpěl další defekt. „Spadl mu řetěz. ... Poté, co jsme si všichni umazali ruce od oleje, jsme se krátce po dvanácté ocitli u kláštera v Maulbronn." Maulbronn nepředstavoval cíl jejich cesty. Po úspěšném prohlédnutí klášter opustili – tentokrát na kolech a niko-li pod koly, abychom to řekli s Hermannem Hessem. Další zastavení se konalo v be-nediktinském opatství Alpirsbach, potom všichni pokračovali hustým deštěm do Hinterzarten, kde už na ně čekal Ulrich Wilckens. Ten ty čtyři další den doprovázel na vlastním stroji. Kam? Do Todtnaubergu, kde na pozdní příjezd heidelberčanů dobrou hodinu musel čekat strážce bytí ve svém příbytku. Pak se to ale přece od-ehrálo. Ocitujme Pannenberga: „Uvítal nás tam takový malý, trochu tělnatý sedlák, který se ukázal být Martin Heidegger, a pohostil nás čajem a vynikajícím pečivem." Následně mistr s návštěvníky za účelem peripatetického filozofování, jak žertem pronesl, podnikl delší procházku. „Lidský," shrnul to Pannenberg, „byl naprosto okouzlující a tak bezprostřední a otevřený, že se s tím člověk u slavných lidí set-kává jen velmi zřídka, a rozhodně mi to nikdy neutkvělo jako poslední dojem."

O čem naši peripatetické ve Schwarzwaldy konkrétně diskutovali se z cito-vaného dopisu zjistit nedá. Zmíněna je pouze udivující Heideggerova otevřenost „vůči naší tezi týkající se identity filozofie a teologie pro věřící, ačkoli se zprvu snažil, oběma připsat jejich zvláštní oblasti". Shrnutí: „Odnosl jsem si z této návštěvy jednak hluboký dojem, jaký na mě udělala Heideggerova osobnost, a pak také potvrzení směru, jímž se ubírá moje uvažování." Ta krátká návštěva jádra skupiny kolem Pannenberga v Heideggerově todtnauberské chalupě měla ještě o něco delší dohru. Mladí Heidelberčané se pokusili navázat na započatý filozo-ficko-teologický dialog se starým mistrem i písemně. Za tím účelem Pannenberg sestavil dopis, jehož první verzi na určitých místech přepsal na základě řady velmi podrobných komentářů svých teologií se zabírajících přátel a na mnoha místech ji zásadně přeformuloval. Strojopisy se nacházejí v archivu Bavorské akademie věd v Pannenbergově odkazu/pozůstalosti. To, jestli Heidegger vůbec kdy spatřil výs-ledek tohoto náročného konzultačního procesu, je na základě průzkumu filozo-fova marbachského archivu spíše sporné. Ale i pokud by se ten dopis ke svému

adresátovi nikdy nedostal, společně s příběhem svého vzniku představuje vysoce působivé svědectví o duševních schopnostech tehdy sotva dvacetičtyřletého Pannenberg a jeho přátel z teologické fakulty

Přinejmenším tři aspekty onoho dopisu si zaslouží vyzdvihnout a blíže rozebrat, i proto, že pro Pannenbergův vývoj mají zásadní význam: 1. Pannenberg si nenechal líbit filozofické odloučení přinejmenším od ontoteologického pojetí metafyziky, pokud ne i od metafyziky jako takové, které propagoval Heidegger; už v r. 1952 se s velkou rozhodností bral za zachování, resp. obrodu metafyzického dědictví filozofie se zapojením filozofické teologie. 2. Pokud si filozofie zachová a zároveň obnoví tradiční metafyzický pojem Boha i za proměněných – a to nejen gnozeologicky- podmínek moderny, pak je a zůstává neodlučitelným partnerem teologie, a to především její systematické disciplíny, dogmatiky. Učení o Bohu v rámci dogmatiky není bez filozofických odkazů vědecky přiměřeně vůbec možné provádět. 3. Teologie a filozofie sdílejí společné téma a jsou zajedno v tom, že se obě orientují na zdůvodnění všech věcí. Toto byla hlavní myšlenka, kterou mladí heidelberští teologové hájili proti Heideggerovi. Současně bychom – jak velmi zřetelně ukazují návrhy onoho dopisu – vše hrubě zkreslili, pokud bychom si tuto tezi vyložili jako bezprostřední postavení na roveň filozofického a teologického přístupu k učení o Bohu. Filozofické a teologické náhledy na Boha sice nelze oddělit, ale podle Pannenberga je musíme pečlivě rozlišovat. Souvisí spolu totiž *diferencovaně*.

Ještě si ty tři oblasti trochu okomentujme. K té první: Co je to metafyzika? Cizí slovo z řečtiny, které čistě doslovně podle Aristotela popisuje takové děje, které následují za „fyzikou“ (*meta ta fysika*). Co se ale bere za obsah pojmu metafyzika? Tradičně do něj spadá jak ontologická otázka po bytí jsoucího obecně, jakož i otázka speciální metafyziky po světě jakožto ztělesnění jsoucího, po duchovním příbytku jsoucího a konečně otázka po tom, co všemu jsoucímu dává jeho bytí a udržuje jednotlivé entity a svět, aby jej přiblížilo ke smyslu bytí. Ta druhá otázka je ontoteologická, metafyzická otázka po Bohu. Podle Pannenberga přestává filozofie být filozofií v tom okamžiku, kdy tuto otázku přestane klást. Filozofie bez metafyziky není hodna svého jména. K metafyzice ale konstitutivně náleží i to, čemu se tradičně říká ontoteologie, *theologia rationalis / naturalis*.

K té druhé oblasti: pokud filozofie nedá vale metafyzice a ontoteologii, nýbrž se přidrží problémů posledního zdůvodnění věcí i za novodobých okolností a podmínek, tak je a zůstane neodmyslitelným partnerem v dialogu s teologií. Teologie, podle Pannenberga, bez vztahu k filozofii ztrácí svou vědeckost a s ní i obecný nárok na pravdu, který nezczitelně náleží k jejímu předmětu zkoumání. Teologii je třeba metafyziky, a to především v podobě filozofické doktríny o Bohu.

Ke třetímu bodu: Teologii od filozofické doktríny o Bohu nelze oddělit, je jí však třeba odlišovat. Křesťanská teologie dbá na to, co říká filozofie, a nijak jí nepředepisuje, co má na základě racionálních úvah vypovídat o ustavujícím základu entit a světa a o jejich smyslu bytí. Stejně tak si ale od filozofie nenechává předepisovat, jakým způsobem má mluvit o Bohu: to má za úkol zase ona na základě ducha Kristova zjevení a na základě biblické tradice. Vztah teologie k filozofii a metafyzice je vztahem konstruktivní kritiky a v Pannenbergově pojetí je nesen přesvědčením, že metafyzická filozofie se k náhledu na svou skutečnou podstatu a na základ smyslu veškerého rozumu dostává teprve skrze teologii zjevení. Co to konkrétně znamená si uvedeme na příkladu Pannenbergova vztahu ke třem skvělým filozofům moderny, kteří měli na jeho myšlení rozhodující vliv: jedná se o Descarta, Kanta a Hegela.

1. Pannenbergova recepce Descarta

V Bavorsku započalo ledacos pozoruhodného, např. „zcela svobodná ... filozofie“¹. Alespoň to tvrdí Friedrich Wilhelm Joseph Schelling v jedné poznámce ve svých „Mnichovských přednáškách k dějinám novější filozofie“², v níž líčí, „jak Descartes v Bavorsku filosofovat započal“³. Myslí tím 10. listopadu 1619. Do tohoto dne, který strávil jako důstojník hraběte Maximiliána Bavorského v zimním přibytku v Neuburgu na Dunaji, René Descartes v jednom svém autobiografickém ohlédnutí klade první okamžik, kdy začal s filozofií – okamžik ne nepodobný zážitku pietistického probuzení. Descartes dospěl k náhledu, který si i ten, kdo o jeho filozofii jinak nic neví, spojuje právě s ním: „Cogito, ergo sum“. Co se tím míní, rozvedl Descartes ve svých „Meditationes de prima philosophia“, jejichž metodologické východisko zní: De omnibus dubitandum est, o všem se může a musí pochybovat.

„De omnibus dubitandum est“, tak zní základní teze první meditace. Veškeré vnější předpoklady myšlení je třeba odložit a vydat je napospas radikalitě pochyb, aby se myšlení – abstrahujíc od všeho, co není ono samo – zcela ponořilo samo do sebe. K tomu, aby bylo možné dostat se k jistému a jasnému poznání pravdy, je třeba pochybovat o všech věcech, především těch materiálních. Jen tak si myšlení nenechá odvádět pozornost od smyslů a bude se soustředit samo na sebe. I když byl tento filozof zpočátku, v souladu s lidským prožíváním běžného všedního dne, toho (mylného) názoru, že za pravdivé lze bezprostředně mít všechno, zač vděčíme smyslům a jejich zprostředkovávání, brzy se přesvědčil, že nás právě smysly

-
- 1] F. W. J. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, Darmstadt 1975 (= Odd. I/10,1-200), 12n. Pozn. 1.
2] Münchener Vorlesungen zur Geschichte der Neueren Philosophie.
3] Viz p.č. 3 - tamtéž (F. W. J. Schelling).

občas klamou. A proto nám rozum dí, abychom nikdy zcela nevěřili smyslům, ale vystavovali je principiálním pochybám. Jde o pochyby zcela fundamentální povahy, neboť se týkají celého světa smyslů. Descartes se to snaží osvětlit z mnoha různých úhlů pohledu, např. s ohledem na skutečnost, že bdění a snění nikdy nelze rozlišit pomocí nějakých absolutně jednoznačných příznaků. Kupříkladu nelze vyloučit, abychom jmenovali už jen tuto možnost, že nějaký zlý a přitom všemocný démon způsobil, že neexistuje vůbec žádná země, žádné nebe, žádná extenzivní věc, žádné tvary ani veličiny, ale že to vše, co se odehrává, existuje pouze jakoby. Z tohoto i z jiných důvodů se filozof cítí nucen přiznat, že o všem, co dřív měl za pravdivé, je třeba a nutno pochybovat.

A poté, co přijmeme, že to všechno, o jehož bytí by se dalo i třeba jen v nejmenším pochybovat, opravdu není jisté a je pochyb o tom, že to existuje, dostává se druhá meditace k náhledu, který je nerozlučně spjatý s tou první: a sice že není možné, aby neexistovalo pochybující myšlení, které realizuje samo sebe. Jistota existence pochybujícího rozumu je nezpochybnitelná, protože jde o bezprostřední implikaci pochybující mysli jako takové. O všem se může a musí pochybovat: právě pochybování si je ale sebe samo v tomto procesu bez pochyb a nezpochybnitelně vědomo. Jistota takového myšlení, které odkazuje čistě samo k sobě, představuje druhou základní tezi Descartovy filozofie, jež dodává další obsah té první. Ať už se to s klamy světa smyslů má jakkoli, ani ten nejdalekosáhlejší klam nemá ve své moci prokázat, že neexistují, dokud si myslím, že existují: „Cogito, ergo sum”. A to je věta, na jejímž základě se Descartes v očích historie založené na síle dalšího působení stal „otcem moderní filozofie”.

Jen a pouze v myšlení a při přemýšlení si jsem vědom své existence. Myšlení je totiž to, co ode mne nelze oddělit právě tak, jako od něho nemohu oddělit jistotu svého já o sobě samém. Já jsem, existuji, o tom není pochyb. Na tomto descartovském základě se v novověku často vyvozovalo, že veškerá pravda spočívá na tom, že si já je samo sebou jisté, což je zjevné na základě reflexe. Podle Pannenbergova soudu je takový závěr mylný a směřuje ke zkreslení původní Descartovy myšlenky. Descartes totiž sebe-vědomé já v žádném případě nenechával, aby mělo původ samo v sobě, natož aby pak od tohoto já odvozoval existenci Boží. Naopak je tomu tak, že u Descarta netematizované vědomí Boha ve formě intuice týkající se nekonečna představuje už předpoklad pro onu jistotu já i jeho světa. Jako hlavní důkaz uvádí Pannenberg jedno místo ze třetí descartovské meditace, kterou cituje opakovaně, a jíž, jak ukazují jeho příruční kopie, věnoval soustředěnou pozornost.

„Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti ...; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse per-

ceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius ...” (Med. III, 28n.) Descartes na tomto místě podle Pannenbergova vyjadřuje jasně a jednoznačně „závislost pochopení něčeho konečného na intuici týkající se nekonečna”⁴, a to proto, aby ukázal, že „lidskému duchu je od přírody vtištěna idea Boha”⁵. Za tím účelem se odvolává na myšlenku nekonečna. „Nejde jen o nějaký sekundární výtvar našeho myšlení, který by vznikl negací, odvozením od myšlenky konečnosti.”⁶ Mnohem správnější pak je opačný pohled, kdy má každé vnímání konečnosti jako svou implicitní prerekvizitu ideu nekonečna.

A řekněme to nyní v přímé návaznosti na citovanou Descartovu větu ještě jednou: Pokud pochybující já dospěje skrze pochyby k jistotě své existence jakožto pochybující entity, pak si je vědomo jak své konečnosti, tak toho, že má jakožto konečná entita v rámci všeho konečného původ v nekonečnu. Toto pochopení se odehrává intuitivně a má povahu netematického, prereflexivního, pocitového vědomí Boha. Pannenberg tomuto vzhledu, který se opírá o třetí Descartovu meditaci, přisuzuje zásadní význam, protože vnímání nekončena – i kdyby zpočátku mělo být jen intuitivní – představuje naprostý základ pro možnost vnímání veškerých vjemů týkajících se světa i sebe pro konečné entity.

Podle běžného soudu dějin filozofie je Descartes ten, kdo se snažil opřít jistotu bytí u já i celek zkušenosti se světem o jednotu myšlení (Cogito), a nikoli o ideu Boha, jako tomu bylo v předkarteziánské metafyzice. Pannenberg tento konvenční pohled označuje za mylný a zavádějící. Až Kant se snažil založit veškeré poznání sebe sama i vnějšího světa na základě onoho „já myslím”. Descartes naopak zůstal neochvějně přesvědčen o konstitutivním významu ideje Boha pro vědomí sebe sama i světa, a prohlásil ji za základ jednoty veškerých zkušeností s předměty. Nyní ocitujeme Pannenbergova vlastní slova z jeho spisu „Metafyzika a idea Boha” (Metaphysik und Gottesgedanke), který nelze než doporučit i k samostatné četbě: „Meditacím sice předchází jistota onoho *cogito*, ale tato jistota přece nepochází v sobě samé, jelikož podmínkou pro představu vlastního já je právě představa nekonečna. Descartes tedy nepřemýšlel příliš subjektivisticky, alespoň ve srovnání s tím pojetím, které mu je dnes v dějinách filozofie připisováno. Jen pokud předpokládáme, že myšlenka já je daná, zachovává si *cogito* tu jistotu, na níž Descartes jakožto na výchozím bodu založil své meditace. Mohl to udělat, protože tomu, jak fakticky funguje naše vědomí, když začneme filozofovat, skutečně předchází vědomí sebe sama. Idea já ovšem v žádném případě není dána sama od sebe, nýbrž

4| W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 22.

5| Tamtéž.

6| Tamtéž.

jejím předpokladem je idea nekonečna, a sama o sobě je omezením nekonečna, což ostatně platí i pro všechny ostatní představy o konečných entitách.”⁷

Nebylo by těžké prokázat zásadní význam této myšlenky pro celý Pannenbergův koncept, např. na základě jeho systematické teologie. Snadné by bylo též v této souvislosti zmínit Schleiermachera, církevního otce z 19. století, a jeho určení náboženského citu jakožto bezprostředního zvnitřnění celého neděleného bytí. Namísto toho ale otevřemež druhou kapitolu, s názvem Pannenberg a Kant.

2. Pannenbergova recepce Kanta

V Descartově pojetí je intuice týkající se nekonečna nezbytným předpokladem každého konečného vnímání světa i sebe samého. A reflexivně uchopovat a dále explikovat vědomí Boha, které je v tomto intuitivním vědomí nekonečna implicitně a netematizovaně přítomno, je předmětem teologie rationalis či naturalis, jejíž klasickou podobu vyjadřují tzv. důkazy Boží existence. Řečeno s Pannenbergem: „Pokud má být poznání Boha věcí „přirozené teologie“ v tom smyslu, že se ho lze dobrat jen rozumovými úvahami a argumenty, pak vposledku spočívá na důkazech Boží existence.“⁸ Jejich obecně přijímaná kategorizace na tři třídy pochází od Immanuela Kanta. „První důkaz je *fysikoteologický*, druhý *kosmologický* a třetí *ontologický*. Víc jich není a víc jich ani být nemůže.“ (B 619/A 591) To se lze dočíst v souvislosti s „transcendentální dialektikou“ v „Kritice čistého rozumu“. Jakožto zdůvodnění se udává, že samotný postup zdůvodňování Boží existence metodicky započiná buď určitými zkušenostmi, nebo zkušeností s tím, že něco má být součástí zkušenosti, anebo nemá počátek ve zkušenosti, ale čistě na rovině pojmů.

Fysikoteologický způsob prokazování Boží existence na základě zkušenosti postuluje, že i entity, jež nejsou nadány rozumem či vůlí, např. hvězdy, se řídí určitými zákony či podléhají určitému řádu, který lze označit za smysluplný a účelný, a dávají proto usuzovat na nejvyšší vůdčí a řídící princip – tedy Boha v pozici světového kormidelníka. Kosmologické důkazy, které se takto jmenovitě nacházejí u Tomáše Akvinského (srov. STh I a, 2,3; také ScG I, 13), se zakládají na abstraktnějším přístupu, který se počíná samotným datem prvního zakusitelného pohybu. A jelikož si vše, co se v rámci světa pohybuje, podle smyslového vnímání s jistotou vyžaduje i hybatele, přičemž tento zároveň nemůže bezprostředně být i tím pohybovaným, a jelikož je taktéž nemožné v této řadě způsobování pohybu pokračovat donekonečna, neboť by absentoval onen počáteční pohyb a nedošlo by tudíž k vůbec žádnému rozpohybování, není zbytí a dostáváme se k prvnímu hybateli, jímž ale nikdo nehýbe (necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo

7| Viz výše, 22n.

8| Týž, Systematická teologie. Svazek 1. Göttingen 1988, s. 93.

movetur). Pod tímto prvotním hybatel – jímž nikdo nehýbe – se podle Tomáše Akvinského obecně chápe Bůh: „hoc omnes intelligunt Deum“

Druhý způsob dokazování Boží existence, který je analogický k tomu kinesiologickému, je kauzální důkaz. Provádí se *ex parte causae efficientis*, tj. sleduje cestu od příčin k důsledkům, jejichž z pohledu smyslů očividná posloupnost neumožňuje ani být příčinou samo o sobě a v sobě (*causa sui*), ani se ani nedá iterovat donekonečna, protože by se pak nedalo hovořit o řetězci příčin a následků. Z toho podle Tomáše Akvinského nutně vyplývá předpoklad prvotní příčiny (*est necesse ponere aliquam causam efficientem primam*). Všichni jí říkají Bůh: „quam omnes Deum nominant.“ Třetí cesta, kontingenční důkaz, má svůj pramen v tom, co je možné a co je nezbytné (*ex possibili et necessario*): Pokud by vše, co je, mělo kontingenční povahu, znamenalo by to, že by ve stavu možnosti být či nebýt nebylo zřejmé, proč vůbec něco je a proč to není nic: vše, co je pouhou možností, totiž nemá žádnou výchozí podstatu. Jelikož ale naše smysly jasně ukazují, že něco skutečně je a není to jen nic, nemohou ty potenciální entity (*possibilia*), které v sobě nenesou nutnost existence, ale získávají ji z jiného zdroje, představovat ztělesnění jsoucna. Mnohem nezbytnější je vyvodit závěry ohledně něčeho, co je samo o sobě nezbytné, aniž by příčina oné nezbytnosti pocházela odněkud odjinud, a co samo o sobě představuje příčinu způsobující nezbytnost jiných entit (*necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis*). Toto, co je nezbytné samo skrze sebe, všichni nazývají Bohem: „quod omnes dicunt Deum.“ Zbývá ještě čtvrtý tomášovský způsob, tzv. stupňovitý důkaz Boží existence, který se zakládá na rozdílných stupních dokonalosti a vede až k bytosti nepřekonatelně dokonalé, a pátý důkaz, který na základě fysikoteologických argumentů dospívá k přijetí předpokladu jakéhosi nejvyššího gubernátora.

Jiný způsob, jak dokázat Boží existenci, zvolil ve svém Proslogionu Anselm z Canterbury – jde o argument, který Kant nazýval ontologický. Vychází z myšlenky na to, nad co nelze myslet nic vyššího („*id quo maius cogitari non potest*“), což podle Anselma z Canterbury nutně musí nastat v důsledku vnitřní konsekventnosti přemýšlení. V důsledku toho tato entita nemůže být považována za neexistující, ale z nutné povahy našeho myšlení musí být brána za existující. Neboť pokud bychom ono „*id quo maius cogitari nequit*“ měli za neexistující (za něco, co by mělo jen intelektuální, ale ne věcnou povahu), nedalo by se to považovat za entitu, nad níž si nelze představit nic vyššího. K přijetí neodmyslitelné bytosti, jež je dokonale nezbytná, resp. nezbytně dokonalá, tudíž neexistuje žádná alternativa.

Tolik k důkazům Boží existence, na jejichž posouzení lze vynikajícím způsobem vystihnout vztah Pannenbergova ke Kantovi. Jak je známo, Kant tyto důkazy odmítá

jako málo opodstatněné, a sice s tím zdůvodněním, že s idejemi z oblasti metafyziky, včetně ideje Boha, není možné zacházet jinak než regulativně, nikoli objektivně. Ve vztahu k nim totiž není možné nic empiricky prověřit zkušeností. Co se týče fysikoteologie a jejího způsobu prokazování Boží existence, které se odvozuje od uspořádání příčin věcí pozorovatelného v přirozeném světě, a které z něj vyvozuje existenci prvotní příčiny, přiměřené k tomu, že přírodu lze pokládat za smysluplnou, uznává sice Kant do jisté míry její oprávněnost – a sice co do nároků praktického rozumu na konvergenci a vposledku i koincidenci toho, co je, a co by mělo být, jimž vychází vstříc. Nicméně celková tendence ke shodě mezi tím, jak věci přirozeně jsou, a tím, jak by z hlediska morálky být měly, může být postulována právě jen z hlediska morálky a ne ve smyslu racionálních přírodních věd. Fysikoteologický důkaz Boží existence se tudíž podle Kanta teoreticky ani nedá provést. Vyvození závěru ohledně nejvyššího kormidelníka přírody, jejíž naprosté zaměření na smysluplnost zajišťuje i smysl všeho přírodního a přirozeného, pak leží mimo schopnosti rozumového úsudku, jelikož pouze konečné veličiny umožňují, aby byly poznány rozumem. Naopak skutečnost jakési absolutní entity, jež udává smysl, je pro empiricky založenou teorii nedosažitelná.

Ještě výraznější je Kantova kritika kosmologických a ontologických způsobů dokazování. Abychom uvedli konkrétní příklad, závěr týkající se prvotní příčiny u každého řetězce příčiny a následku v rámci dění na světě, spočívá na jediné záludnosti: nic totiž nemluví proti tomu nechat řetězec příčin a následků iterovat donekonečna. Na druhou stranu, co se týče ontologického důkazu, u něj Kant prostě ukazuje na to, že tvrzení o neexistenci toho, nad co nelze myslet nic vyššího, v sobě neobsahuje žádný rozpor. Samo o sobě je samozřejmě protimluvem, postulovat pojem absolutní entity a zároveň popírat její existenci. Ale zrušíme-li pojem absolutního, vyřeší se tím i tvrzení o jeho existenci. Podle Kanta je z toho patrné, že věta „Bůh není“ neobsahuje logický protimluv. Existence totiž není žádný skutečný predikát ani pojem něčeho, co patří k jinému pojmu. Existence popisuje čistě to, jaká je daná poloha, a jinak nic.

Tisíc tolarů, které si představujeme, představuje stejné množství jako tisíc skutečných tolarů. Zavedeme-li úvahu o poloze pojmu, ruší se tak existence daného pojmu. V subjektu, který existuje, není pojem přítomen o nic víc než v subjektu, který je pouze potenciálně možný. Věta, že ta nejskutečnější bytost ze všech existuje, tak podle Kanta nevypovídá vůbec nic víc než samotný pojem té nejskutečnější bytosti. Myšlenku Boží existence tudíž rozum, má-li být rozumný, nemůže užívat jako konstitutivní, ale pouze regulativní. To, že rozum k průběžnému určování svých pojmů předpokládá, že se pojí se skutečnou bytostí, podle Kanta postřádá jakýkoli rozumový základ. Podle jeho soudu tak myšlenka nejvyšší bytosti

pro účely teoretického užívání rozumu zůstává pouhým ideálem, byť bezchybným, jehož jsooucnost sice není popřena, stejně tak ji ale ani není možné prokázat – stejně jako smysluplnost přirozeného světa zaměřenou na plnou realizaci svobody nebo jako nesmrtelnost či význam věčnosti v souvislosti s lidskou duší.

Co o Kantově kritice metafyziky obecně a samotné kritice důkazů Boží existence soudí Pannenberg? Podrobuje ji metakritice, neboť problematizuje její implicitní předpoklady. Jednak upozorňuje, že myšlení a bytí – nehledě na pro ně konstitutivní funkci nekonečna – by se fixovaly na konečné entity, čímž by bylo předem rozhodnuto o nemyslitelnosti entity absolutní. Dále v souladu s těmito úvahami uvádí, že Kant prohlašuje sebe si vědomé já za základ jednoty zkušenosti a za podmínku umožňující jakékoli vědomí jakéhokoli předmětu: podle motta, že „Myslím“ musí být schopno provázet všechny mé představy. Ocituje Pannenberg: „Byl to teprve Kant, kdo vyhlásil vědomí vlastní identity za podmínku umožňující zakoušení zkušenosti. Až jemu tedy náleží epochální význam, který je často připisován Descartovi: myšlenku, že veškeré vědomí založené na zkušenostech spočívá na základech sebe si vědomého já.“⁹

Nejen že Pannenberg Kantovi přiznává zásadní důležitost, ale uznává i to, že za podmínek novověku už filozofická teologie není primárně kosmologická, ale je třeba ji pojímat antropologicky-subjektivněteoreticky. Co však zpochybňuje, je Kantovo právo přijmout předpoklad, že já představuje transcendentální jednotící základ světa a jednotlivce, a stejně rozhodně zpochybňuje i s tím spojenou fixaci myšlení na konečné entity. Naproti tomu dává jednoznačně přednost Descartovi a tomu, že vnímání nekonečna je nutnou podmínkou pro veškeré poznávání sebe i světa. Podstatnou funkcí theologie rationalis a jmenovitě důkazů Boží existence – o jejichž schopnosti něco dokázat sice Pannenberg soudí stejně málo jako Kant, ale jimž věří v tom, že formulují základní pojmy a minimální podmínky pro rozumnou a obecně srozumitelnou řeč o Bohu – pak je uplatnit toto i na rovině úvah a reflexe.

3. Pannenbergova recepce Hegela

První dizertace, kterou Wolfhart Pannenberg vedl jako školitel, se zabývala pojmem nekonečnosti Boží u Řehoře z Nyssy.¹⁰ Její autor Ekkehard Mühlenberg se před nedávnem nechal slyšet, že idea nekonečna byla pro jeho učitele myšlenkou, již vždy věnoval nejen historický, ale i eminentní systematický zájem. Uvedl i to, že je v pokušení prohlásit tuto myšlenku za pořádací princip celého prvního dílu

9| Týž, *Metaphysik und Gottesgedanke*, s. 35.

10| E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966.

Pannenbergovy Systematické teologie a zejména v ní rozvíjeného učení o Božích vlastnostech: „ke smysluplné a tudíž vůbec věci odpovídající výpovědi o věčnosti, všudypřítomnosti a všemocnosti se Pannenberg dostává skrze to, že tyto vlastnosti explikuje na základě struktury „vpravdě nekonečného““¹¹

Bůh je všemocný, skutečnost, která vše určuje, všudypřítomný, a věčný. Je, aby-
chom navázali na podmínky postulované tzv. důkazy Boží existence, tím, kdo vše
uvádí do pohybu, hybatelem, který sám zůstává nehybný, je prvotní příčinou, k níž
náleží aseita a samozapříčinění, je ens necessarium, perfectissimum, je tou nej-
nezbytnější, nejdokonalejší bytostí a existujícím pojmem, nad nějž nelze myslet
nic vyššího. Všechny tyto přívlastky Boží jsou součástí tradiční teologie rationalis
a Pannenberg je uznává jako opisy obecných rámcových podmínek rozumné řeči
o Bohu. Když se Bohu říká prima causa, prvotní příčina já a světa, v žádném pří-
padě se tím nevyčerpává křesťanský pojem otcovského Stvořitele; pokud ale
o tomto otcovském Stvořiteli nelze říci i to, že je prvotní příčinou, pak není Bohem.

E. Mühlenberg má pravdu v tom, že mezi všemi výpověďmi o Bohu, jež uvádí
racionální teologie, dává Pannenberg jedné z nich přednost. Jde o nekonečnost
Boží, a sice ve smyslu pravé, nikoli zdánlivé, falešné nekonečnosti. Co to má zna-
menat? Na tuto otázku dává odpověď Hegel. Pokusme se jí dobrat krok za krokem.
Je nekonečno konečné? Nejen z terminologického hlediska by se zdálo nasnadě,
že odpověď na tuto otázku zní „ne“. Stejně jako konečno nemůže být nekoneč-
né, tak ani nekonečno nelze ztotožňovat s konečnem, k němuž se navíc vztahuje
značně odlišným způsobem. Nekonečno neguje konečnost a skrze tento protiklad
určuje samo sebe. V tom se navzdory zdánlivé samozřejmosti objevuje jedna spe-
cifická obtíž celé této myšlenky. Pokud totiž nekonečno není konečno, ale to, co
konečno neguje a vůči čemuž se vymezuje, nemá pak z definice nekonečno na
konečném hranici, která ho omezuje?

Říká se, že „Omnis determinatio est negatio“. Obráceně lze také říci, že „Omnis
negatio est determinatio.“ Nevyplývá z toho, že negací konečna určené nekoneč-
no je tímto definované a determinované, a tudíž i omezené? Takovému závěru se
lze jen stěží vyhnout. V tom případě ale vyvstává další závažný problém: máme
nekonečno, které je omezené a determinované konečnem a nalézá na něm svou
hranici. Tím pádem už není tím, zač se ze své povahy a podstaty vydává, a sice
nekonečnem. Nekonečnost, která je určena pouhým negováním konečnosti, je
v rozporu se svým pojmem a její hranice je k nalezení na místech, od nichž se
odvrací. Končí tam, kde má konec konečnost, a negace, která jí na tom umožňuje

11| Týž, Zur Herkunft des Gedankens der Unendlichkeit Gottes, in: G. Wenz (Hg.), „Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung. Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ (= Pannenberg-Studien Band 1), Göttingen 2015, s. 141-175, zde: s. 143.

nést podíl, na ni zpětně dopadá s takovou silou, že se její domnělá podstata zdá být jen pouhým zdáním. Každopádně by se z takové „zdanlivé“ nekonečnosti zrodilo pouze nekončící a jen ve své nekonečnosti nekonečné řetězení konečného. Naproti tomu dochází pojem „vpravdě“ nekonečného naplnění a uskutečnění teprve tehdy, když nekonečno přestává znázorňovat nějaký abstraktní protiklad ke konečnému, tj. ve chvíli, když – na rozdíl od konečnosti – tuto entitu nekonečno rozpozná i v rámci sebe sama.

V Pannenbergově pojetí náleží výše načrtnuté argumentaci, která navazuje na Hegelovu logickou analýzu nekonečna a dále ji rozvíjí, zásadní postavení. K tomu, aby byla směrodatná pro teorii absolutna, je nutné pojem vpravdě nekonečného jasně odlišovat od „matematického nekonečna“¹² a tak i od toho, čemu Hegel říkal „špatné nekonečno“¹³. V souladu s tím je třeba uznat, že ono v absolutním smyslu nekonečné nekonečno si není možné představovat pomocí abstraktního a nezprostředkovaného protikladu ke konečnu. „Dokud se totiž nekonečno pojímá pouze jako protiklad ke konečnému, zůstává jeho podstata omezena tímto protikladem ke konečnosti jako k jeho opaku – a to je právě znak konečného. Takové nekonečno, které je představeno v abstraktní transcendenci a v protikladu ke konečnu, je samo konečné. Aby mohlo být myšleno jako vpravdě nekonečné, nesmí být vůči konečnému nekonečno stavěno pouze do protikladu, ale tento protiklad musí zároveň i překonávat. Ve vztahu ke konečnosti musí být považováno jak za vůči ní transcendentní, tak imanentní.“¹⁴

To, co je vpravdě nekonečné, se neurčuje skrze protiklad vůči tomu konečnému, ale je schopno do sebe zahrnout rozdíl vůči tomu, co samo bezprostředně není, a samo ho i stanovit, aby se tak explikovalo v tom, co je jiné. V tomto kritériu Pannenberg spatřuje nejdůležitější podmínku rozumné řeči o Bohu: Boží podstata se neurčuje protikladem mezi sebou samým a světem. Bůh svou podstatu transcenduje, současně ji ale i vykládá a osvětluje – v ní, s ní, a pod její imanencí. Příčinu takové schopnosti hledejme přímo v Boží podstatě. Nekonečný Bůh je jediný, ale ve své jednotě není určen abstraktním protikladem vůči svému opaku, popř. vůči tomu, čím bezprostředně není. Otevírá naopak, aniž by současně přestal být nekonečnou jednotou, onomu konečnému jinému svou vlastní podstatu a samostatnost bytí, a sice v protikladu vůči němu. Podle toho, jak je určena jeho podstata, mu k tomu možnost dává právě to, co je vpravdě nekonečné a jehož absolutnost v sobě zahrnuje i potencialitu stanovit to relativní. A s tím to je i možnost pro to, čemu se tradičně říká božské stvoření a uchování lidstva a světa. Onen

12| W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, s. 28.

13| Tamtéž.

14| Tamtéž, s. 29.

způsob vztahu k tomu, co není bezprostředně ono samotné, nejenže absolutnímu není cizí, ale představuje i vnitřní určující moment jeho absolutnosti. Tímto způsobem lze podle Pannenbergova soudu uchopit strukturu trojiční ideje Boha, a sice prostřednictvím veskrze diferencované jednoty imanentních a ekonomických perspektiv – každopádně teprve ve formální abstraktnosti, a nikoli v oné konkrétnosti, která je příznačná pro křesťanské učení o trojjedinnosti.

V onom posledním postřehu je obsažena Pannenbergova teologická výhrada vůči Hegelovi a jeho nároku převést křesťanství do oblasti spekulativní metafyziky, jakož i v teorii zrušit křesťanské představy a v návaznosti na to z nich učinit pojmy. Hegel se sice jako žádný jiný novověký filozof snažil, aby s enormní silou myšlenky opět navracel význam obsahu dogmatické tradice a především učení o sv. Trojici jakožto ztělesnění křesťanského učení o Bohu v časech pokračující ztráty jeho významu. I tak u něj ale trojiční idea zůstala jen abstraktní a nebyla zachycena s onou konkrétní určitostí, která byla příznačná pro jeho podobu křesťanství a která byla pro celkovou soudržnost křesťanské teologie, od protologie přes soterologii až k eschatologii, zásadní a určující. Hegelovo trojiční absolutno proto nemohlo být stavěno na roveň trojjedinému Bohu, tomu, který se zjevil jako Stvořitel, Smírce a Dokonavatel, Bohu Otci, Synu a Duchu svatému. Proč ne? Platnou odpověď na tuto otázku Pannenberg poskytl už v červenci 1970 ve své hojně ceněné přednášce na stuttgartském hegelovském kongresu. Její název zněl: „Význam křesťanství v Hegelově filozofii“¹⁵

Hegelův požadavek na to, aby byly v rámci daného pojmu zrušeny náboženské představy, podle Pannenberga pomíjí, že filozofie a především filozofická metafyzika žijí z tradičních náboženských daností a bez péče o ně se nemají oč opřít. Jedním z důsledků nahrazení náboženství teorií, o něž Hegel usiloval, je dle Pannenberga pomíjení konečnosti ve všech východiscích určujících lidské myšlení, a celkový sklon nedoceňovat kontingenci v přirozeném a dějinném běhu světa. Pannenbergův požadavek, aby byl pojem (německy *Begriff*) sesazen a stal se z něj jakýsi „předvjem“ (německy *Vorgriff*), patří do tohoto kontextu. Důraz při tom klade na zjištění, že tato skutečnost není vnějškově navázána na Hegelovo myšlení. „Spíše se Hegelova myšlenková východiska ve své dialektické podstatě sama o sobě ukazují jako předjímající.“¹⁶ A i když to Hegel sám takto neřekl, přece tento předpoklad jaksí vyplývá při provádění „takové reflexe, která kriticky

15| Srov. tentýž, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels, in: tentýž, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1985, s. 78-113.

16| Tentýž, s. 112 nn. Poznámka 96.

uplatňuje implikace stanovených východisek a způsobu, jak jsou dále rozvíjena – a to i proti tomu, jak tomu rozuměl samotný Hegel¹⁷

Pannenbergova kritika Hegela sleduje konstruktivní cíl, a způsob, jakým to činí, je celkově příznačný pro Pannenbergův vztah k filozofii. Tím, že teologii kriticky odlišuje od filozofie, dává ji současně filozofii k službám. Tuto službu teologie filozofii lze vnímat skrze ono svědectví, že se předem nemyslitelný základ rozumu v Ježíši Kristu zjevil silou božského Ducha. Kdo u této poznámky myslí na pozdního Schellinga jeho kritiku Hegela, nemýlí se, nýbrž prokazuje svůj rozhled v oblasti dějin filozofie.

Epilog

Občas se tvrdívá, že Pannenberg podřadil teologii filozofii a že ideu Boha rozvíjel primárně na základě metafyzického pojmu toho, co je vpravdě nekonečné. O tom ale vůbec nemůže být řeč. Sice přiznává filozofické myšlenky toho, co je vpravdě nekonečné, spolu s jinými Božími přívlastky užívanými ve filozofické teologii, kriteriologickou funkci pro komunikovatelnou řeč o Bohu, nicméně filozofické charakteristiky Boží podle jeho soudu zůstávají poměrně abstraktní a neurčité a ve své abstraktní neurčitosti i nejednoznačné, přičemž ona nejednoznačnost musí být jednoznačně určena, aby se nestaly dvojnásobnými, ambivalentními a celkově zavádějícími. Toto platí jak pro metafyzickou myšlenku prvotního hybatele, základu, na němž je vše položeno, onoho ens necessarium popř. realissimum atd., jakož i pro ideu toho, co je vpravdě nekonečné, i pro trojičně uspořádanou ideu absolutna, jež si činí nárok odvozovat pojem absolutního ducha z logiky čistého rozumu.

Křesťanská teologie zjevení si po Pannenbergově soudu žádá takové filozofické učení o Bohu, které může dostát „minimálním podmínkám pro vnitřně konzistentní hovoření o Bohu“¹⁸ Filozoficky pojatá idea Boha jakožto ztělesnění oněch minimálních podmínek pro to, jak o Bohu rozumně hovořit, nicméně „nesnese záměnu za konkrétní Boží skutečnost. Idea Boha není totožná s Boží podstatou, která se zjevuje v jeho dějinném působení.“¹⁹ O vztahu teologie a filozofie toto říká, že teologie – oproti filozofii – své učení o Bohu právě ve svém nároku na rozumnost nemůže určovat a konstruovat bezprostředně na základě rozumu. Pokud by člověk v tomto ohledu neznal Pannenbergovy obavy, mohl by mít jako luterský teolog sklon domnívat se, že se jeho vztah mezi filozofickým a teologickým

17| Tamtéž.

18| Tentýž, Systematische Theologie Sv. 1, s. 426.

19| Tamtéž.

pojetím Boha podobá vztahu zákona a evangelia. Ještě více nasnadě by se mohlo jevit srovnání se „Schellingovým přiřazením negativní a pozitivní filozofie“²⁰. Schelling sice na rozdíl od Hegela, Kanta nebo Descarta pro Pannenbergu nepředstavuje „žádný skutečně zásadní referenční bod“²¹, přesto ale nelze přehlédnout, že Pannenbergovo učení o věcech Božských a jejich zjevování²² je v mnoha ohledech podobné tomu, které hlásal pozdní Schelling. Úkol, snést pro tuto tezi důkazy, by sice mohl přinést značné uspokojení, např. ve vztahu k přednáškám, které měl Schelling v zimním semestru 1831/32 na Mnichovské univerzitě a které jejich vydavatel prohlásil za „Prvotní verzi filozofie zjevení“ (Urfassung der Philosophie der Offenbarung).²³ Je ale záhodno, aby autor nechtěl všechno říci sám a přenechal tak i jiným příležitost dostat se ke slovu. V případě tohoto epilogu se jedná o toho, jehož hostům byl věnován prolog tohoto textu. Martin Heidegger označil Schellingova „Filozofická bádání o podstatě lidské svobody a s tím souvisejících předmětů“ (Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände), zahajující jeho pozdní období, za „jedno z nejhlubších děl německé a západní filozofie vůbec“²⁴, kteréžto „německý idealismus přimělo překonat jeho vlastní základní nastavení“²⁵. Totéž lze říci i o Wolfhartu Pannenbergovi, který se narodil 2. října 1928 ve Štětíně nad Odrou a zemřel 4. září 2014 v Gräfelingu u Mnichova: dal moderní evangelické teologii, dějiny jejíchž problémů mu byly známy tak dobře jako málokomu jinému²⁶, nový směr, a křesťanské ekumeně zanechal dogmatické dílo zásadního významu.

Překlad z němčiny Olga Richterová

-
- 20| Chr. Axt-Piscalar, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigem und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (ed.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, s. 319-337, zde: s. 331 Pozn. 33.
- 21| Tamtéž.
- 22| Srov. G. Wenz, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zum Streit Jacobis mit Schelling 1811/12, München 2011.
- 23| F. W. J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung. 2 svazky. Ed. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992.
- 24| M. Heidegger, Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Frankfurt a. M. 1988 (Kompletní vydání II. Oddíl: Vorlesungen 1919-1944. Sv. 42), s. 3.
- 25| Tamtéž, s. 6.
- 26| Srov. W. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

UCTÍVANÝ – ODSUZOVANÝ – PŘIPOMÍNANÝ: JAN HUS JAKO NÁRODNÍ POSTAVA VE ZNAMENÍ ČESKÉ KOLEKTIVNÍ PAMĚTI OD 19. STOLETÍ

DANIEL JUREK

JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ
jurek@ieg-mainz.de

Revered-Condemned-Remembered: Jan Hus as a national icon in the collective memory from 19th century onward

Abstract: Jan Hus is one of the most popular Czech national icons who found in very different ways a permanent place in the Czech collective memory. Especially from the second half of the 19th century onwards the memory of him increased during the Czech national rebirth and rose to a national cult. It was the Czech historian František Palacký who drew with Jan Hus an idealized identification figure which gave the Czech people a national character and their own historical personality. This national perspective on Hus continued in the time of the First Czechoslovak Republic and was further interpreted by the philosopher and president Tomáš Garrigue Masaryk. Jan Hus – often seen in combination with the Hussite movement – was seen like a real ideal of Czech nature and special moral authority. After the February of 1948 Jan Hus was in another way interpreted like a “social revolutionary” who could help to establish the communist regime and its ideology. An open and plural memory of Jan Hus began after the “velvet revolution” of 1989. In the post-communist time Hus was considered in an objective historical, theological and also special artistic way – this time not only in a close national, but also international context and common shared memory.

Keywords: Collective memory; cultural memory; Czech national rebirth; national symbol; social revolutionary; pop figure; Czech and European reformer

THEOLOGICKÁ REVUE | THEOLOGICAL REVIEW, 2017, Vol. 88, No. 2: p. 227 – 245.

„**M**ilujte se a pravdy každému přejte“. Nepřehlédnutelně velká můžeme tato slova najít jako nápis na podstavci působivého pomníku na pražském Staroměstském náměstí. Výrazný apel k českému národu, vyřčený oním mužem, jehož zobrazení jako by ovládalo střed pražského Staroměstského náměstí. Nabádavým a zároveň s tím rozhodným pohledem, povzneseným nad veškerá dění a události na náměstí, jako kdyby tato postava potlačovala vše záporné, předvíдалa vše ohrožující. Pro pozorovatele je obtížné uniknout před tímto nabádajícím pohledem, natolik silným se zdá být působení, které prorocky se vypínající postava vyzařuje, a tím všechny spoutá svým neodolatelným kouzlem. To, že ztělesněná postava je zcela určitě něco mnohem víc nežli jen osobnost, která si

zasluhuje připomínání, pozorovatel záhy pochopí. Tato postava musí mít pro český národ zcela mimořádný význam.

Kdo však byl tento muž, jemuž byl vystaven tento monumentální pomník, a co je příčinou toho, že je mu přisuzován takový mimořádný význam? Nikoli bezdůvodně se mělo stát slavnostní odhalení pomníku jednou z největších svátků, jaké kdy Praha zažila.¹ Dne 6. července 1915, 500 let po jeho násilné smrti na hranici v Kostnici, byla v takovém rozsahu připomínána jedna z nejvýznamnějších čelních postav české národa: Jan Hus (kolem 1370-1415). Husův pomník, postavený na pražském Staroměstském náměstí, je největší svého druhu, není však zdaleka jediným: také v dalších v městech můžeme najít pomníky k uctění Jana Husa. Tak jako například pomník, postavený v roce 1928 na Husově náměstí v Táboře, či pomník na místě Husovy smrti v Kostnici, který byl vybudován již v roce 1862. Vezmeme-li navíc v úvahu, jak nákladné vzpomínkové slavnosti a oslavy k uctění Husovy památky byly pořádány, jako třeba veliké oslavy u příležitosti jeho 500. výročí narození v roce 1869 v jeho rodišti Husinci, v jak rozsáhlém měřítku se jeho osobnost odrazila v literatuře, divadelním či výtvarném umění, je potřeba hovořit o značném oživení kolektivní paměti a připomínání si Jana Husa od 19. století. Proč však raný reformátor, který byl v pozdním středověku upálen jako kacíř, zažívá o staletí později takovou renesanci?² Jak se to může najednou stát, když převažující část obyvatelstva v Čechách byla v 19. století katolická? Jaké faktory jsou s touto oživenou vzpomínkou spojeny a jakou podobu přesně má tato vzpomínka dnes?

Zvýšený zájem o osobnost Jana Husa od 19. století, způsob vzpomínání na něho a symbolika, spojená s jeho postavou, dávají tušit hledání nové koncepce kolektivní identity. Hus při tom zřejmě představuje silný orientační bod kolektivní paměti, který by se zpočátku mohl zdát významným především pro identitu národa v průběhu národního obrození. Jan Hus je přitom jméno, které český národ po staletí provázelo neustále. Jeho přívržencům, kteří jej uctívali jako mučedníka a patrona, dodával sílu a motivaci a představoval pro ně vzor. Husitskému hnutí, které v Čechách vzniklo po jeho odsouzení a upálení, poskytl své jméno a podstata hnutí je charakterizována jeho postavou. Měli bychom spolu s renesancí Husovy postavy pohlédnout také na období, které bývá často označováno jako pro Čechy

1| Podrobně o projektování, proměnách a intenci pomníku Jana Husa na Staroměstském náměstí viz GALAN-DAUER, Jan: 6.7.1915. Pomník mistra Jana Husa. Český symbol ze žuly a bronzu, Praha 2008. Viz též: PACES, Cynthia: Prague Panoramas. National memory and sacred places in the twentieth century, Pittsburgh 2009, S. 17ff.

2| K užívání pojmu „renesance“ v této souvislosti viz SAMERSKI, Stefan: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert [*Renesance národních patronů. Kultura připomínání ve středovýchodní Evropě ve 20./21. století*], vydal Stefan SAMERSKI, Kolín nad Rýnem [aj.] 2007.

velmi slavné, na husitskou éru? Byla v Janu Husovi idealizována postava, v níž by se mohl odrážet celý český národ? Tato domněnka připouští závěr, že v průběhu ztotožnění s identitou došlo také k novému formulování historických narativ. Skutečnost, že od 19. století docházelo k takovému přehodnocení významu Husovy osobnosti, se jeví jako pozoruhodná. Na tomto místě je však potřeba sledovat otázku, jak byl Jan Hus připomínán.

V této přednášce bychom se chtěli zabývat připomínáním si památky Jana Husa v průběhu českých dějin od 19. století až po období postkomunismu po roce 1989, přičemž v centru pozornosti stojí nikoli historická osobnost Jana Husa, nýbrž historie a způsob, jakým byl připomínán. Zkoumání se zaměřuje na lokalizaci připomínané postavy Jana Husa v české kolektivní paměti. Jako koncepční základ analýzy je užíván pojem „*kolektivní paměť*“ podle definice Jana a Aleidy Assmannových, kteří tento pojem popisují jako širší pojem, uvnitř kterého pak rozlišují mezi dvěma rámci paměti - „*komunikativní*“ a „*kulturní*“ paměti.³ V popředí přitom stojí předpoklad, že mezi kolektivní pamětí, která je založena na každodenní komunikaci, a kolektivní pamětí, která se opírá o symbolicko-kulturní zvěcnění, existuje kvalitativní rozdíl.⁴ „*Komunikativní paměť*“ se vztahuje na komunikaci mezi současníky v každodenním životě a žije z interaktivní praxe, přičemž jeho platforma je nespecifická.⁵ Je přitom ohraničena na časové rozpětí kolem 80 let, a tudíž na ni můžeme pohlížet jako na „*krátkodobou paměť společnosti*.“⁶ Vzpomínkový prostor se tedy vytváří pouze na základě komunikační zkušenosti.⁷ Naproti tomu u „*kulturní paměti*“ se jedná o formu vzpomínek, která se opírá o skutečnosti každodennímu životu vzdálené. Vztahuje se k mýtické minulosti a je při tom formována a utvářena. Tato vzpomínková forma se při tom opírá o sym-

- 3] ASSMANN, Jan.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen [*Kulturní paměť, písmo, vzpomínky a politická identita v raných rozvinutých kulturách*], Mnichov 2007; ASSMANN, Aleida.: Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, [*Vzpomínkové prostory: Formy a proměny kulturní paměti*] Mnichov 2009; ASSMANN, Aleida: Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik [*Dlouhý stín minulosti. Vzpomínková kultura a dějinná politika*], Mnichov 2006. K rozlišování mezi „*komunikativní*“ a „*kulturní*“ paměti viz též: ASSMANN, Aleida a Jan: Schrift, Tradition und Kultur. [*Písmo, tradice a kultura*] Zde: Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema 'Mündlichkeit und Schriftlichkeit' [*Mezi svátkem a všedním dnem. Deset příspěvků k tématu 'Ústní a písemné podání'*], vydal Wolfgang RAIBLE, Tübingen 1988, str. 25-50.
- 4] Srov. ERLI, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, [*Kolektivní paměť a kultury připomínání. Úvod*], Stuttgart 2011, str. 30.
- 5] Srov. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis [*Kulturní paměť*], str. 50f.
- 6] WELZER, Harald: Das kommunikative Gedächtnis und woraus es besteht. In: Arbeit am Gedächtnis. Festschrift für Aleida Assmann [*Komunitativní paměť a z čeho se skládá. A zde: Práce na paměti. Oslavný sborník pro Aleidu Assmannovou*], vydal Michael C. FRANK, Mnichov 2007, str. 47-62, zde: str. 48.
- 7] Srov. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis [*Kulturní paměť*], str. 50.

bolicko-kódované skutečnosti, stejně jako o písemné podání, a slouží předávání smyslu.⁸ „Kulturní paměť“ se ovšem nemůže organizovat sama od sebe, musí ji nejprve podpořit členové nějaké skupiny a o vzpomínku se postarat.⁹ Tato podpora vzpomínky se konkretizuje v různých formách vyjádření. Ony formy vyjádření „kulturní paměti“ při tom poukazují nikoli na účel, nýbrž na smysl. Odpovídajícím způsobem jsou jako příklad uváděny především rity, svátky, symboly, ikony, pomníky nebo také idoly, aby získaly nějaký sakrální atribut.¹⁰ A právě také formy vyjádření jako tradiční svátky poskytují skupině identitu, neboť členové této skupiny si začínají být své příslušnosti ke skupině vědomi.¹¹ Také pokud jde o vytváření připomínaných postav se podle Assmana ustálila identita skupiny: „Připomínané postavy je potřeba vymezit určitým prostorem a po určité době je aktualizovat, takže jsou vždy v prostoru i čase konkrétní, třebaže to nebývá vždy v geografickém či historickém smyslu. Odkázanost kolektivní paměti na konkrétní orientaci vytváří krystalizační body.“¹² Vedle takovéto prostorové a časové souvislosti a vztahu ke skupině je jejich rekonstruktivita podstatným znakem připomínaných postav, jak Assmann jejich tři charakteristické znaky blíže pojmenovává.¹³ Je tedy na místě se dále podívat na to, zda byla připomínaná postava Jana Husa počínaje 19. stoletím natolik dominantní, aby mohla rozhodujícím způsobem ovlivnit „kulturní paměť“.

Znárodněný Jan Hus

Významným českým historikem Františkem Palackým (1798-1876) byl v polovině 19. století v Janu Husovi vykreslen idealizovaný obraz postavy národní identity, která měla reprezentovat celý český národ, a zároveň svou mravní čistotou a popisovaným charakterovým vlastnostem byla výrazným vzorem, takže se mohla v průběhu národního obrození stát čelní postavou. Palacký začal své dílo „Geschichte von Böhmen“ ve třicátých letech devatenáctého století psát německy. A právě třetí svazek těchto dějin (III/1)¹⁴ z roku 1845 vyzdvihuje život a vliv Jana Husa a podrobně popisuje jeho působení v Praze a jeho odsouzení na Kostnickém

8| Srov. tamtéž, str. 52.

9| Srov. ASSMANN, Aleida: Erinnerungsräume [Vzpomínkové prostory], str. 33ff.

10| Srov. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis [Kulturní paměť], str. 21.

11| Srov. tamtéž, str. 53.

12| Tamtéž, str. 38.

13| Srov. tamtéž.

14| PALACKÝ, František: Geschichte von Böhmen. Größtentheils nach Urkunden und Handschriften, Bd. III/1: Böhmen unter König Wenzel IV, bis zum Ausbruch des Hussitenkrieges. Vom Jahre 1378-1419 [Dějiny Čech. Převážná část podle listin a rukopisů, sv. III/1: Čechy za krále Václava IV. až do vypuknutí husitských válek. Od roku 1378 do roku 1419], Osnabrück 1968.

koncilu. Husitské období je podrobně popisováno ve druhé části třetího svazku (III/2)¹⁵ V českém vydání díla, které pod názvem „*Dějiny národu českého w Čechách a w Morawě*“¹⁶ vycházelo od roku 1848 a není přísně členěno chronologicky, navazuje Palacký symbolickým způsobem ihned na vylíčení z počátků svazku, který se zabývá husitským obdobím. V souvislosti s husitským obdobím, které je u Palackého popisováno jako vrcholný bod českých dějin, byla postava Husa velmi často propojována v jeden celek s jednotou národa. Jan Hus a husitské období byly interpretovány jako historický projev vlastního českého národního charakteru, který mohl posilovat národního ducha.

Po ztroskotání revoluce z roku 1848 a nabývajícím politizaci národního hnutí získává Palackého dílo pro české vlastence i širší vrstvy měšťanů stále větší význam, do popředí se dostává silnější zájem o vlastní dějiny. Pohled do vlastní minulosti se rozvinul v konstitutivní prvek kolektivního zajištění identity a vlastního uvědomění. Jan Hus ztělesňoval svobodu vědomí, pevnost postojů a pravdu, stal se symbolem svobodného myšlení, neboť se nesklonil před nedotknutelnou, absolutní autoritou církve, obětoval však svůj vlastní život pro svoji pravdu a svůj národ. Habsburská monarchie v 19. století vyla vnímána rovněž jako podobná absolutní autorita a v průběhu národní emancipace v habsburské říši se klíčová slova, jako „svoboda shromažďování“ či „svoboda slova“, stávala stále výraznějším přáním a požadavkem. Palackému se jeho idealizací Husa a husitského období nakonec podařilo připsat českému národu vlastní historickou osobnost, a tím ho také vést k českému národnímu sebevědomí.

Palackým idealizovaný a stylizovaný jako národní hrdina se Hus stával stále častějším motivem v poezii, literatuře, divadelním a výtvarném umění nebo též předmětem rozhovorů, a také v politice a novinářství nabyla Husova postava na významu. Josef Kajetán Tyl (1808-1856) symbolizoval Husa

kupříkladu ve svém dramatu „Jan Hus“, které vyšlo v roce 1848, a dal mu náležitě vyniknout jako postavě, převyšující všechno a povznesené nad všechno světské. Jeden z protagonistů této divadelní hry charakterizuje Husa dokonce jako „českého mesiáše“.¹⁶ Tématem Jan Hus se zabývali také významní čeští umělci jako Václav Brožík (1851-1901) a Karel Javůrek (1815-1909). Javůrkovo dílo „Černá země“ („Páni z Dubé a Chlumu u hranice v Kostnici“) z roku 1852 zobrazuje oba

15] PALACKÝ, František: *Geschichte von Böhmen. Großtentheils nach Urkunden und Handschriften*, Bd. III/2: *Der Hussitenkrieg, von 1419-1431 [Dějiny Čech. Převážná část podle listin a rukopisů, sv. III/2: Husitská válka. od roku 1419 do roku 1431]*, Osnabrück 1968.

PALACKÝ, František: *Dějiny národu českého w Čechách a w Morawě, dle původních pramenů [Geschichte des tschechischen Volkes in Böhmen und Mähren, nach ursprünglichen Quellen]*, Praha 1848.

16] TYL, Josef Kajetán: *Jan Hus: Dramatická báseň v pěti odděleních*. Zde: *Spisy Josefa Kajetána Tyla*, svazek XX, vydal Antonín GRUND, Praha 1954, str. 97-211, zde: str. 101.

rytíře, kteří doprovázeli Hus do Kostnice, v hlubokém zamyšlení a smutku. Jejich zbraně jsou skloněné k zemi a mají sejmuté přílby. Rytíř z Chlumu směřuje svůj pohled tázavě k nebi a napíná svoji pravou ruku ke spálené zemi. Rytíř z Dubé tu stojí v nehybném zamyšlení.¹⁷ Brožíkovo dílo „Jan Hus na Koncilu kostnickém“ z roku 1883 ukazuje Jana Husa hájícího se před koncilem. Hus stojí, oblečen do černého roucha, s pohledem obráceným k nebi a pravou rukou položenou na hrudi, před církevní autoritou. Po Husově pravici sedí na trůně král Zikmund, za ním je velký počet přítomných účastníků koncilu. Při předčítání obžaloby se zdá, jako by Hus dlel v modlitbě a povolával Boha za svého svědka. Důstojná pozice Husa při modlení jako by oslabovala moc a působení na něho ukazující ruky církevní autority.¹⁸ Motiv Jana Husa byl také vyobrazen na velkém počtu poštovních pohlednic. Na jedné z nich je například vyobrazen Husův portrét v oválu uprostřed, obklopený trnovou korunou. Pod oválem můžeme vidět Husův rodný dům v Husinci. Vlevo nahoře je zobrazena Betlémská kaple v Praze a vpravo nahoře zámek Gottlieben v Kostnici, v němž byl Hus v době svého vězeňského pobytu v Kostnici nějaký čas žalářován. Okraj pohlednice je zdoben folklórním motivem lístků a nahoře uprostřed můžeme vidět husitský kalich. Dole uprostřed je napsáno: „Jan Hus. Narozen 1369, upálen v Kostnici dne 6. července 1415.“¹⁹ V poslední třetině 19. se rozvinul opravdový kult Jana Husa. V roce 1869, u příležitosti 500. výročí Jana Husa, byla v Husinci uspořádána první velká vzpomínková slavnost, jíž se zúčastnilo 60.000 návštěvníků a v jejímž průběhu byla odhalena bysta Jana Husa na jeho rodném domě.²⁰ Následně byl potom zřízen bezpočet Husových pomníků po celých Če-

- 17| Obrázek v: VLNAS, Vít/ HOJDA, Zdeněk: Česko. „Dopřejte každému pravdy“. Zde: *Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama [Mýty národů: Evropské panorama]*, vydala Monika FLACKE, Berlin 1998, str. 502-527, zde: str. 519.
- 18| Abbildung in: VLNAS, Vít/ HOJDA, Zdeněk: Česko. „Dopřejte každému pravdy“. Zde: *Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama [Mýty národů: Evropské panorama]*, vydala Monika FLACKE, Berlin 1998, str. 502-527, zde: str. 518.
- 19| „M. Jan Hus. Nar. 1369, upálen v Kostnici 6. července 1415“. Obrázek v: JAWORSKI, Rudolf: *Deutsche und tschechische Ansichten. Kollektive Identifikationsangebote auf Bildpostkarten der späten Habsburgermonarchie [Německé a české náhledy. Kolektivní identifikace na obrázkových pohlednicích pozdní habsburské monarchie]*, Innsbruck 2006, str. 53.
- 20| Srov. ŠÍŠKA, Jakub: *Einst kommunistische Pilgerstätte und heute? Streit ums Geburtshaus von Jan Hus. [Kdysi komunistické poutní místo, a dnes? Spor o rodný dům Jana Husa]*. Zde: <http://www.radio.cz/de/rubrik/spezial/einst-kommunistische-pilgerstaette-und-heute-streit-ums-geburtshaus-von-jan-hus>, ze dne 06. 07. 2010 (18. 11. 13).

chách²¹, konaly se pouti do Kostnice, ulice byly pojmenovávány po Janu Husovi²² a proběhly dokonce také první veřejné vzpomínkové slavnosti.²³ Jestliže počátkem 19. století ještě panovalo váhavé a zdrženlivé připomínání památky na Jana Husa, které v něm oceňovalo především požadavek na českou řeč, mohla vzpomínka na něho v souznění s neustále narůstajícím kultem Husa v české kulturní paměti výrazně dominovat. Byla to právě národní, sekularizovaná symbolika, která v Husově kultu hrála nejdůležitější roli. Jan Hus byl vnímán zvláště jako postava, překračující hranice konfesí s převážně českou národní dimenzí. Můžeme přitom v sémantice Husova kultu pozorovat sakralizaci toho národního.²⁴ Kult měl svůj sociální základ právě v měšťanských a intelektuálních vrstvách, kteří častokrát zůstali svým členstvím v církvi svázáni s katolicismem, usilovali však o nekonfesní stát.²⁵ Právě zdůrazňováním toho národního se mohlo vytvoření kolektivní identity podařit a neustále narůstat. Jan Hus se stal národní postavou, hlavním bodem českého sebevědomí. Tato národní postava ke konci 19. století pevně zakotvila v české kolektivní paměti a značně se dotkla kulturní paměti Čechu a výrazně ji ovlivnila. Připomínání si Jana Husa byla přitom v kulturním i politickém životě všudypřítomná. Velký Husův pomník na pražském Staroměstském náměstí od sochaře Ladislava Šalouna (1870-1946) a velké oslavy spojené s položením jeho základního kamene v roce 1903 představují výrazný vrchol připomínání si Jana Husa v tomto kontextu.²⁶ Výrazně se při odhalení tohoto pomníku dne 6. července 1915 již dostává do popředí přání českého samostatného státu.

Obraz Jana v období první Československé republiky

Byl to Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), zakladatel státu a první prezident první Československé republiky, kdo navázal na Palackého dějinný obraz, postavě

- 21| Kromě Husovy bysty v Husinci byl v roce 1872 v severočeském městě Jičíně postaven pomník Jana Husa. Několik pomníků bylo vytvořeno zvláště na přelomu století, jako například v Lomnici nad Popelkou (1900), Bohušovicích nad Ohří (1911) nebo v Kolíně či Hořicích v Podkrkonoší (1914).
- 22| V mnoha městech v Čechách byly ulice pojmenovány po Janu Husovi, a tak byla třeba také pražská Dominikánská ulice přejmenována na Husovu. Srov. HILSCH, Peter: Johannes Hus: (um 1370-1415). Prediger Gottes und Ketzer [*Jan Hus, kolem 1370-1415. Kazatel Boha a kacíř*], Regensburg 1999, str. 292.
- 23| První veřejná vzpomínková slavnost pro Husa se konala 6. září 1869 v Praze. Srov. HILSCH, Johannes Hus, str. 292.
- 24| Srov. SCHULZE WESSEL, Martin: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation. In: Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert [*Konfessionalizace českého národa. Zde: Národnost a náboženství v Evropě*], vydal Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE, Frankfurt nad Mohanem 2004, str. 135-149, zde: S. 141.
- 25| Srov. tamtéž
- 26| Viz k tomu blíže GALANDAUER, Pomník mistra Jana Husa, str. 85ff.

Jana Husa i husitské období ovšem dodal moderní a náročnější smyslový obsah. Masaryk svůj pohled na národní postavu rozvíjel již v devadesátých letech devatenáctého století a usiloval o novou a promyšlenou interpretaci v této době již hluboko zakořeněné husitské tradice. Hus byl pro Masaryka představitelem etického nasazení pro opravdovost, pravdivost, morální čistoty a bojovníkem za svobodu vědomí, za prosazení a uznání pravdy.²⁷ Mravní ideál sociální humanity v průběhu do budoucna zaměřených pokrokových myšlenek měl pro Masaryka ústřední význam. V otázce po smyslu českých dějin se pro něho Hus stal ideální postavou národní identity, neboť v jeho osobnosti spatřoval souhru a propojení lidské humanity a typicky českých ideálů.²⁸ Jan Hus byl vnímán jako předchůdce moderní české mise a národní myšlenky: „Hus [...] je navždy a neoddělitelně spojen s duchovním vývojem českého národa. Zamýšlet se nad naším národem znamená zamýšlet se zároveň s tím i nad Husem.“²⁹ Především pro úsilí o morálku a náboženskou obrodu byl Hus pro Masaryka ztělesněním zvláštního ideálu lidskosti. Masaryk viděl v navázání na Husa zároveň i krok do moderní doby, neboť Hus svým vlastním životem hájil nejvyšší hodnoty všech národů světa. Idealizací národní postavy Husa mohly být osloveny jak převážně nekonfesně zaměřená vrstva české inteligence, tak i vrstvy prostých občanů. Při tom se Masarykovi podařilo svou interpretaci Husa vytvořit pro svůj národ historický ideál a poukázat na silnou kontinuitu. Češi znovu našli, jak říká Masaryk, cestu zpět ke svým původním národním snahám v době národního obrození. Ta je však podle něho jen pouhým pokračováním první reformace za Jana Husa a reprezentuje opravdové „češství.“³⁰ Odpovídajícím způsobem byl Hus začleněn jako přední postava a husitská tradice se stala pevnou součástí oficiálního pojetí dějin. Již v roce 1895 Masaryk ve svém díle „Jan Hus“ v souladu s tím prohlásil: „Jsme národem Husa a rádi za takové označujeme.“³¹

Pádem habsburské monarchie a nabytí samostatné státnosti získalo uctívání a připomínání si Jana Husa v souznění s husitskou dobou novou dynamiku a mohlo se bez překážek dále rozvíjet. To se ukázalo již na svobodných Husových osla-

27| Srov. FUNDA, Otokar A.: Masaryks Interpretation von Johannes Hus. In: Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen Symposiums in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993 [*Masarykova interpretace Jana Husa. Zde: Jan Hus – Mezi časem, národy, konfesemi. Přednášky na mezinárodním sympoziu v Bayreuthu od 22. do 26. září 1993*], vydal Ferdinand SEIBT, Mnichov 1997 (Publikace Collegium Carolinum; sv. 85), str. 405-413, zde: str. 406.

28| Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue: Jan Hus: naše obrození a naše reformace, Praha 1896.

29| MASARYK, Tomáš Garrigue: Hus českému studentstvu. První akademická slavnost Husova v Praze na Žofíně 29. června 1899. Zde: Jan Hus: naše obrození a naše reformace, vyd. Jan KANZELSBERGER, Praha 1990, str. 110.

30| Srov. MASARYK, Jan Hus, str. 2ff.

31| Tamtéž, str. 3.

vách dne 6. července 1919. Byly vystavěny další Husovy pomníky³² a Hus se znovu stal motivem historických románů, literatury pro mládež, uměleckých ztvárnění, národních pohádek či hudby.³³ Jan Hus jako motiv jedné české opery pod širým nebem byl navržen ruským dramatikem, který v roce 1917 emigroval, Alexandrem Kotomkin. Dne 6. července 1922 bylo toto dílo uvedeno na scéně přírodního divadla v pražské chráněné oblasti Divoká Šárka a s nadšením přijato pražskou veřejností.³⁴

Vrcholný bod připomínání si památky Jana Husa za první Československé republiky představuje zavedení oficiálního státního svátku na počest Jana Husa dne 6. července 1925. Tímto oficiálním státním svátkem a památným dnem, označovaným jako „Den upálení mistra Jana Husa“ byl nastolen vzpomínkově politický prvek, který vybízel veškeré obyvatelstvo Československé republiky k paměti na Husa. Když se prezident republiky Masaryk a předseda vlády Karel Kramář (1860-1937) oficiálně zúčastnili dne 6. července 1925 na velkolepé Husově slavnosti, byl papežský nuncius Francesco Marmaggi demonstrativně odvolán z Prahy. Následkem byla dalekosáhlá diplomatická aféra, neboť Svatá stolice přerušila diplomatické vztahy a teprve v roce 1927 byla ochotna znovu dospět ke shodě.³⁵ Vyhlášením 6. července za oficiální státní svátek a památný den na počest Mistra Jana Husa bylo připomínání si a uctívání Husa pozvednuto na další stupeň. Vzpomínání na něho bylo nyní oficiálně vyzdvíženo státem jakožto prvek identity společnosti a zakotveno v zákoně. Neustálým opakováním připomínání si památky v den oficiálního státního svátku se měl obraz národní postavy Husa udržovat v kulturní paměti živým. Zažilo-li připomínání si památky Husa již velký počet vrcholných momentů a národní postava si našla své pevné místo v české kulturní paměti, konfesionální napětí, k jejichž nárůstu docházelo, nepolevovala: již v rané fázi existence nové

- 32| Husovy byly postaveny například v roce 1920 v severočeské Železnici, kde pomník stojí na Husově náměstí, nebo v jihočeském Jindřichově Hradci, kde byl Husův pomník postaven r. 1923 v Husových sadech. Zmínit je potřeba také Husův pomník na Husově náměstí v Táboře, vytvořený v roce 1928, který je jedním z největších svého druhu.
- 33| Historik Václav Flajšhans vydal kolem roku 1918 dílo s názvem „Mistr Jan Hus národ český“, ve kterém zdůrazňuje Husův význam pro český národ v tomto raném období republiky. (FLAJŠHANS, Václav: Mistr Jan Hus a národ český. Dvaadvacet dokumentů s výkladem a poznámkami vydal a přeložil, Praha 1918, viz tam. V roce 1934 vydané „Husitské pohádky“ od Josefa Jahody (1872-1946) vykrešlují různé obrazy Husa: V jedné z pohádek je například Hus charakterizován studnou. Studna představuje pravdu, její voda čistá a průzračná. Hus je přitom představován jako symbol dobra – jako vzor, jak žít podle Božího zákona. Srov. JAHODA, Josef: Husitské pohádky: psané pro československý dorost, Praha 1934, str. 14.
- 34| Srov. SCHNEIBERGOVÁ, Martina: Opera pod širým nebem: Rusalka v Divoké Šárce. Zde: <http://www.radio.cz/de/rubrik/spazier/freilichtoper-rusalka-in-der-wilden-scharka> ze den 15. 09. 2007 (16. 01. 14).
- 35| Viz k tomu: GRAUS, František: Lebendige Vergangenheit. Überlieferungen im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter [Živá minulost. Předávání tradic ve středověku a v představách o středověku], Kolín nad Rýnem [aj.] 1975, str. 332.

Československé republiky se začali Husovou postavou zabývat také z náboženského hlediska. Na rozdíl od oficiálního uctívání Husa využívala katolická církev výročí svatého knížete Václava (kolem 908-935) a v roce 1929 byly uspořádány velkolepé Svatováclavské oslavy v Praze.³⁶ V nekonfesně orientované Československé republice však Václav jako připomínaná postava nemohl dosáhnout postavení Jana Husa, získal si však vedle Husa rovněž významné místo.

K výrazné kritice oficiální Husovy interpretace v Československu přistoupil ovšem uznávaný český historik Josef Pekař (1870-1937), který kritizoval zvláště zkreslování historických skutečností při pohledu na Husa.³⁷ Z jeho kritiky je zřejmé, že při vytváření předdimenzované identifikační postavy v žádném případě nešlo a nemělo jít o historicko-vědecký náhled, jednalo se a mělo se jednat spíše, pomineme-li biografické nepravdy, čistě o vytvoření idealizované a cíleně interpretované národní postavy. Jestliže se Jan Hus v 19. století stal symbolem českého národního obrození, byla idealizovaná národní postava za první Československé republiky rovněž dobře využitelnou. Ve svém oficiálním pojetí se přitom Hus v širší perspektivě stylizoval také stále více do podoby symbolu začínající emancipace v evropském kontextu a je interpretován jako triumf konečně vydobyté samostatné státnosti.

Jan Hus jako sociální revolucionář

Když byl Jan Hus popsán a interpretován komunistickým ministrem kultury Zdeňkem Nejedlým (1878-1962) jako „sociální revolucionář“, objevilo se v době vlády komunistů po roce 1948 další nové pojetí Husa. Navazovalo se sice na Husovu tradici z dob první republiky, postava Husa však byla interpretována nově ve smyslu socialistické ideologie. Nejedlý položil historický a kulturní základ pro nový pohled na národní postavu Husa, který měl vytvořit silný prvek ve smyslu socialistické ideologie. Hovořil při tom o „Husově programu“, který vnímal jako socialistický program a na který bylo možné se odvolávat: „Husův program je vlastně sociální program nové doby, jen s různými změnami a dalšími snahami o pokrok lidstva až po dnešek.“³⁸ Tímto programem měla začínat nová epocha a Hus měl být zvěsto-

36| K tomu podrobně: SAMERSKI, Stefan: Wenzel. Altes und neues Staatssymbol der Böhmisches Länder. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert [Václav. Starý a nový symbol státu v českých zemích. Zde: *Renesance národních patronů. Vzpomínkové kultury ve středovýchodní Evropě 20./21. století.*], vydal Stefan SAMERSKI, Kolín nad Rýnem 2007, str. 99-115.

37| Srov. PEKAŘ, Josef: Masarykova česká filosofie, Praha 1927; PEKAŘ, Josef: Jan Hus. Přednáška proslovená o Husově slavnosti dne 5. července 1902 ve velkém zasedacím sále radnice staroměstské v Praze, Praha 1902.

38| NEJEDLÝ, Zdeněk: Hus a naše doba, Praha 1947, S. 26.

vatelem nového pořádku a v souladu s tím i „připravovat cestu pro lepší budoucnost.“³⁹ Tento program se vyznačuje třemi body: zákonem kolektivu, odstraněním soukromého vlastnictví a rovností všech lidí. A právě „Husovým programem“ se mělo stát zřejmým, že začala nová epocha, za kterou bylo potřeba obzvlášť bojovat: „[...] také zde vidíme, že Husem začíná zcela nové období a že toto období je pro nás dnes stále aktuální, protože to, s čím Hus přišel, není ani dnes ukončené a my za to musíme bojovat.“⁴⁰ A právě proto, že „Husův program“ je obzvlášť aktuální a propojený s národem, měli bychom ho následovat: „Naším úkolem je usilovat o to, o co se snažil Hus.“⁴¹ Hus podle Nejedlého pojetí neměl být chápán jako zvěstovatel nového náboženství, nýbrž nového sociálního řádu.⁴² Jan Hus podle něho bojoval proti katolické církvi, protože odhalil její pravou tvář a strhl církvi masku organizačního média pro hospodářské, sociální a politické uspořádání světa.⁴³ Na Husa proto nesmíme nahlížet jako na „reformátora“, ale jako na „revolucionáře“:

„Je to ukazování cesty, pokusíme-li se dnes učinit z Husa nikoli revolucionáře, ale reformátora. Byl by vyzýval pouze k návratu k původnímu křesťanskému učení. K ničemu takovému Hus nevyzýval. Používal obraz první církve pro polemiku s tehdejší církví, tak jako my srovnáváme dobrou mladou buržoazii s dnešní korupcí. Hus se ale nikdy nezříkal toho, co nová doba vytvořila. Chtěl na tom stavět, mělo by to však být lépe využíváno, nikoli pro katolickou církev, nýbrž pro lid. A za toto bojoval a pro toto zemřel. Proto nebyl reformátorem, ale revolucionářem.“⁴⁴

Ve své interpretaci Husa se Nejedlý pokusil vykreslit jasnou spojitost mezi minulostí a současností a poukázat na kontinuitu. Jan Hus byl i zde určitým způsobem idealizován a interpretován tak, jak to vyhovovalo jeho představám a interpretační linii. Hus mohl v interpretaci Nejedlého odpovídat socialistickému obrazu světa, a tím také připravovat základ nové ideologie. Tak by se mělo na Husa v moderní epoše nahlížet jako na symbol bojovníka za osvobození lidstva od autority církve a jiných mocí či privilegovaných tříd. Revolucionářsko-lidová interpretace Jana Husa a husitské doby s utlumenou náboženskou dimenzí byla pozdvižena na úroveň oficiální ideologie státu a národa, což je zřejmé také z preambule k nové

39| Tamtéž, str. 19.

40| Tamtéž, str. 26.

41| Tamtéž, str. 27.

42| Srov. tamtéž, str. 35.

43| Srov. tamtéž, str. 10.

44| Srov. tamtéž, str. 25.

ústavě.⁴⁵ Hus se stal revolucionářem s moderní tváří a takovýto obraz zakotvil jak v politickém, tak i sociálně kulturním životě.

Již záhy po převzetí moci začala komunistická vláda obracet pozornost k veřejnému prostoru v Praze. Viditelný příklad toho představuje znovupostavení Betlémské kaple v letech 1948 až 1954.⁴⁶ Bylo potřeba vytvořit základ pro právní legitimaci nového politického řádu a obhajovat komunismus v průběhu československých dějin. K tomu mělo sloužit poukazování na kontinuitu, která měla být ukazována na výrazných orientačních bodech a příkladech. Jestliže byly osobnost Jana Husa a husitská doba pozdviženy na základní identifikační body a jestliže se tyto identifikační body měly, podobně jako tomu bylo za první republiky, upevnit v životě společnosti, pak bylo nutné najít a vytvořit další, vlastní kulturní vyjadřovací formy. Zdeněk Nejedlý, iniciátor znovupostavení Betlémské kaple, zdůraznil ve svém projevu u příležitosti jejího otevření dne 5. července 1954, že Hus, kdyby byl dnes ještě naživu, nekázal by v kostele, což bývala ve středověku jediná možnost, jak předávat velkému množství lidí učení o sociálních reformách. Dnes by Hus hovořil k lidu v nějakém velkém divadle nebo jiném místě. Vyhledával by si místo, kde se shromažďuje hodně lidí.⁴⁷ Betlémská kaple by vzhledem k její velikosti neměla být považována za kapli, ale za něco významově mnohem většího. Byla prvních shromaždištěm a místem setkávání národa, ve kterém bylo možné předávat lidem něco jiného.⁴⁸ To, že Betlémská kaple mohla být nyní předána lidu jako památník, mělo být zásluhou komunistické strany, neboť „buržoazně-kapitalistická“ první republika nikdy nepřipravovala plány na restaurování.⁴⁹ Avšak nyní, kdy byla uskutečněna revoluce, by měla Betlémská kaple, na které leží „krev lidu“ znamenat začátek revoluční československé architektury.⁵⁰

Znovupostavením Betlémské kaple se komunistické vládě podařilo vytvořit výrazný orientační bod a připomínání si Jana Husa sledovat ze své perspektivy. Památník Betlémská kaple je vrcholným bodem komunistického připomínání Jana Husa a jako výraz vzpomínky na Husa si našel své místo v české kulturní paměti. Komunistickým poutním místem se kromě Prahy stal Husův rodný dům v Husinci. V roce 1952 byl dům otevřen jako památník a první výstava o Husovi byla komu-

45| Ústava 9. května. Vyd. Ministerstvo informací, Praha 1948, str. 31.

46| Srov. k znovupostavení Betlémské kaple: PACES, Cynthia: Prague Panoramas. National memory and sacred places in the twentieth century, Pittsburgh 2009, S. 189ff. Viz též: KUBÍČEK, Alois: Betlémská kaple, Praha 1960.

47| srov. NEJEDLÝ, Zdeněk: Husův Betlém a náš dnešek, Praha 1954, str. 15.

48| srov. tamtéž, str. 14.

49| srov. tamtéž, str. 12.

50| srov. tamtéž, str. 7-8.

nistickou uspořádána v roce 1965. Stálé muzeum bylo v roce 1975 vysvěceno.⁵¹ Ve městě Tábor se udržovala živá vzpomínková kultura věnovaná Husovi a husity, která se stala pevnou tradicí. To, že Jan Hus také v období komunistické vlády mohl významnou měrou ovlivňovat českou kulturní paměť, se ukazuje i na dalších příkladech, jakou jsou poštovní známky, mince, výstavy či ne jeho podrobném probírání ve školních učebnicích.⁵² Výrazný vliv na kulturní paměť národa v dobách komunistické vlády měl také film „Jan Hus“ (1954)⁵³ režiséra Otakara Vávry (1911-2011). Médium film mohlo oslovit široké masy lidí a představit Husovu postavu v socialistické interpretaci, idealizujícím způsobem. Vykreslovaný revoluční Hus měl socialistické společnosti sloužit jako vzor a ztělesňovat ideologické hodnoty. Hus zde byl ukazován v oficiálním pojetí jako „sociální revolucionář“, jako obhájce prostého lidu a statečný mučedník, který pro svůj národ, pro spravedlivou společnost, dokázal jít na smrt. Obraz společenství, který je při tom navrhován, měl znázorňovat a zdůrazňovat komunistický model společnosti. Český lid je při tom jasně oddělen od nepřátelských obrazů, tedy církve a bohatých německých pánů. Záměr filmu je jasně čitelný: vzpomínka na Jana Husa jako sociální revolucionáře měla společnost zavazovat k věrnosti socialismu. Přitom je ve filmu silně znát výrazné vyhocení v oblasti fikce a zkreslování historických faktů. Ačkoli ve filmu v okázalé podobě vystupuje do popředí komunistická intence, musíme přesto chápat tento film jako jasný příspěvek do kulturní paměti na Jana Husa.

Jan Hus v postkomunistické době po roce 1989

Zatímco oficiální formy připomínání si památky Husa v dobách komunistické vlády podléhaly monopolu výkladu komunistické strany, dochází po politickém pádu v roce 1989 k pluralitě vzpomínání, které není zasazeno do žádného rámce oficiálního pojetí. Vzpomínka na Jana Husa mohla také státu, usilujícímu o orientaci a emancipaci, posloužit jako kulturní opora, a tím vytvářet pocit sounáležitosti propojený s myšlenkami kontinuity. Hus jako identifikační postava měl, jak je zřejmé z úhlu pohledu prezidentů republiky Václava Havla (1936-2011)⁵⁴ a Václava Klause (nar. 1941)⁵⁵, i v České republice představovat významný orientační bod.

51| Viz k výstavám a muzeu: <http://www.husinec.cz/mistr-jan-hus/rodny-dum/> (09. 12. 13).

52| Srov. jako příklad tyto školní učebnice: ŘÍHA, Bohumil: *Vlastivěda pro 4. ročník základní devítileté školy*, vyd. Státní pedagogické nakladatelství Praha, 1963; KRATOCHVÍL, Miloš / DŘEVO, Václav: *Obrázky z našich dějin. Pro pátý ročník všeobecně vzdělávacích škol*, vyd. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1961.

53| VÁVRA, Otakar: *Jan Hus. Historické drama*, Československo 1954, 115 minut. Premiéra filmu 29. 04. 1955.

54| Václav Havel byl od roku 1989 do roku 1992 prezidentem Československa a od roku 1993 do roku 2003 prezidentem České republiky.

55| Václav Klaus byl od roku 2003 do roku 2013 prezidentem České republiky.

Havel, první prezident České republiky, vyzdvihoval ve svém pohledu na osobnost Jana Husa zvláště jeho přesvědčení, které se překrývalo s Havlovou osobní filozofií. Tak napsal ke dni 6. července 1993 pozdravný dopis velkému vzpomínkovému shromáždění k uctění Husovy památky, které se konalo v Betlémské kapli: „Husův odkaz je prvořadý a mimořádně důležitý pro víru ve svobodu ducha a vědomí. Celý jeho život je bojem za svobodu myšlení ve spirituálních a náboženských věcech.“⁵⁶ Hus byl, jak říká Havel několik let později, velikým přínosem pro evropské dějiny, a bylo to právě také svými morálními principy: „Velkým přínosem Jana Husa pro evropské dějiny byl princip osobní odpovědnosti.“⁵⁷ Hus mohl pro mladou postkomunistickou demokracii představovat historickou veličinu, která poukazuje na kontinuitu a zároveň umožňovat vytváření nové identity, která je propojena s aktuálními problémy. S tím spojenou novou, aktuální perspektivu při pohledu na Jana Husa viděl Havel nejen jako legitimní, ale také jako nutný. Dle úhlu pohledu Václava Klause byl v Husově boji výrazný demokratický prvek. Navíc byl Jan Hus podle Klause opravdový český patriot, který pochopil důležitost zachování národní individuality. U příležitosti 6. července 2005 vyzdvihl Klaus veliký přínos Husa k uvědomění a identitě českého národa, přičemž zdůraznil: „Hus ovlivnil náš duchovní život a vědomí národa asi mnohem více než všichni ostatní. [...] Každý zná také jeho boj za pravdu, a on byl vždy pro druhé vzorem.“⁵⁸ Klaus viděl v Husovi v souladu s tím výrazný orientační bod právě v období utváření vlastní národní identity, ke které si český národ po politických událostech od konce roku 1989 musel najít cestu. V jednom svém projevu jiného druhu v roce 1997, který pronesl v Betlémské kapli, se Klaus vyjádřil takto: „Jeho život a dílo otevřely cestu, která umožnila překonat středověkou strnulost Evropy a poskytla lidem svobodu, aby sami mohli zodpovídat za svůj vlastní život. Toto vložil do rukou budoucnosti, ve které dnes žijeme.“⁵⁹ Klaus tedy vidí v Husovi také člověka, který připravoval cestu pro budoucnost, pro určitý pokrok. Oba prezidenti republiky vyzdvihovali zvláštní místo Husa v českých dějinách a poukazovali na s jeho obětí spojenou

- 56| Pozdravný dopis prezidenta České republiky shromáždění v Kapli betlémské dne 6. července 1993, Český zápas, Týdeník Církve československé husitské, str. 1.
- 57| Václav Havel, citováno podle FACIUS, Gernot: Die Wiederkehr des Johannes Hus. Der Papst strebt eine Neubewertung des Reformators an. Doch in der Kirche wie in Tschechien regt sich Widerstand. [*Návrat Jana Husa. Papež usiluje o nové přehodnocení reformátora. Avšak v cíkvi i v Čechách se objevuje povstání.*] Zde: <http://www.welt.de/print-welt/article502127/Die-WiederkehrdesJohannesHus.html> ze dne 14. 02. 2000 (18. 12. 13).
- 58| KLAUS, Václav, citován podle SAMERSKI, Wenzel, str. 110.
- 59| KLAUS, Václav: Husův odkaz je nepominutelnou součástí českých dějin. Zde: Český zápas, Týdeník Církve československé husitské ze dne 03. 08. 1997, str. 2.

odpovědnost. Skutečnost, že 6. červenec se stal státním svátkem i v České republice, podtrhuje význam, který byl národní postavě Husa přisuzován.

V dubnu 1990 dal papež Jan Pavel II. (Karol Józef Wojtyła, 1920-2005) při své návštěvě v Praze podnět k novému přehodnocení Jana Husa prací odborných kruhů, čímž v návaznosti na to došlo k založení speciální komise historiků, která po dobu devíti let pracovala na nové dokumentaci o Janu Husovi. Dvě konference tu měly mimořádný význam: Mezinárodní sympozium o Husovi - „Jan Hus mezi epochami, národy, konfesemi“ v Bayreuthu v roce 1993, které bylo financováno německými, holandskými a švýcarskými církevními sponzory a pořádáno Mnichovským Collegiem Carolinum⁶⁰, a významná konference o Husovi na Papežské lateránské univerzitě v Římě v roce 1999, které se zúčastnilo 100 vědců ze sedmi zemí.⁶¹ V prosinci 1999 vyjádřil papež Jan Pavel II. v průběhu konference v Římě své „politování“ nad smrtí Jana Husa a proklamoval ho jasně jako reformátora církve, což bylo veřejností oceňováno jako veliký krok vpřed: „Dnes [...] se cítím povinen vyjádřit své hluboké politování nad krutou smrtí Jana Husa smrtí a po ní následujícími ranami, které se staly zdrojem konfliktů a rozdělení v myslích a srdcích českého lidu“.⁶² Slova papeže představovala významný signál ze strany katolické církve, který se zdál být zmírněním pohledu ve vztahu k Janu Husovi. Intenzivní vědecký rozbor národní postavy Husa sloužil jak katolické církvi k vytvoření jiné perspektivy pohledu, tak i českému obyvatelstvu vnímat svůj identifikační symbol nově bez ideologického podtextu.

Jan Hus jako „popová postava“

K vlastnímu vnímání a připomínání si památky Jana Husa dospěla mladá česká generace postkomunistického období, která si Husovu postavu přiblížila své vlastní perspektivě. Tak slouží někdejší „sociální revolucionář“ Jan Hus reklamním účelům pro rockové koncerty či diskotéky a objevuje se v pestrých barvách na plakátech nebo letáčcích.⁶³ Hus jako „popová postava“ se stal také námětem jedné úspěšné písně české hudební skupiny „Monkey Business“. V roce 2003 zveřejnila tato mla-

60| Srov. SEIBT, Ferdinand: Jan Hus in Rom [*Jan Hus v Římě*]. Zde: Bohemia 40/2 (1999), str. 512-515, zde: S. 513.

61| Srov. MLÁDKOVÁ, Jitka: Das „zweite“ Leben von Magister Jan Hus (2. Teil). [*„Druhý“ život Mistra Jana Husa (2. část)*]. Zde: <http://www.radio.cz/de/rubrik/geschichte/das-zweite-leben-von-magister-jan-hus-2teil> ze dne 27. 08. 2011 (19. 12. 13).

62| Jan Pavel II., citace podle MLÁDKOVÉ, Das „zweite“ Leben von Magister Jan Hus (2. Teil). [*„Druhý“ život Mistra Jana Husa (2. část)*]. Zde: <http://www.radio.cz/de/rubrik/geschichte/das-zweite-leben-von-magister-janhus2teil> ze dne 27. 08. 2011 (19. 12. 13).

63| Například na plakátě Open Air Festival v Trutnově 2009: <http://blog.idnes.cz/blog/6717/137808/trutnov.jpg> (21. 12. 13).

dá popová skupina song „We Feel Better than Jan Hus“, která se vztahuje k historické osobnosti Husa. Jasně tu přitom zaznívá ironie, když v textu stojí:

„We feel better than Jan Hus. We feel better than Hus. Verstehen Sie Spass. It really burns me baby. We gotta face the party. [...] 1371 Jan Hus is born. 1402 as the people's favourite he is appointed to the newly erected Bethlehem chapel where he launches a twelve year crusade against the corrupt practices of the clergy. 1414 Hus is summoned to the Council of Constance by Zikmund Liška Ryšavá. He endures a puppet trial and ordered to recant. At his refusal he is condemned to death and burned at the stake on July 6th 1415.“⁶⁴

Zasazena do rámce moderních zvuků je krátce představena historická postava Husa. Když ale potom zaznívá „It really burns me babe“, tak je zde znát silnou ironii. Vážnost textu zachycuje rovněž věta „Rozumíte legraci“. Také v roce 2000 poprvé uvedená kabaretní divadelní hra „Jan Hus – Vzkříšení“ mladého českého divadelního souboru „Kabaret Caligula“ si humorně pohrává s postavou Hus a historickými skutečnostmi.⁶⁵ Hru s Husem a s ním spojovanou symbolikou, kritizující náhled z doby komunismu, naproti tomu využil mladý český režisér Miroslav Bambušek. Ve svém filmu „Jan Hus – mše za tři mrtvé muže“⁶⁶ z roku 2009 je na příkladu tří osudů zachycena mučednická symbolika Husa. Revolta tří mladých mužů proti státní moci končí nakonec jejich sebeupálením. Umírají za svobodu myšlenek a svoje přesvědčení. Černobíle pojatý film, který vyvolává výraznou náladu strachu a nejistoty, sahá na několika místech po Husovské symbolice. Při tom je také poukazováno zvláště na sebeupálení studenta Jana Palacha⁶⁷. Tři mladí muži ve filmu jsou zde představováni jako zástupci lidí, jimž společenské problémy za komunismu nebyly lhostejné.

Umělecká svoboda, do určité míry hra s historickou postavou Hus, je zcela novou formou vyjádření vzpomínky a interpretace Husa. Zatímco za komunismu se takové umělecké svobodě zabraňovalo, v postkomunistické době mohlo docházet ke zcela novým, ničím neohraničeným a individuálním formám ve vztahu připomínání si památky Jana Husa. Tyto tři příklady jsou při tom výraznými formami vyjádření vzpomínkové kultury. Také tyto zcela nové fenomény historie

64| Monkey Business: „We feel better than Jan Hus“. Viz k tomu oficiální internetovou prezentaci skupiny: www.monkeybusiness.cz (21.12.13).

65| Viz: http://www.kabaretcalgula.com/krev_a_slava_kc/nase_dilo/jan_hus_vzkriseni.php (16.01.14).

66| Viz podrobně k filmu: <http://www.acfk.cz/jan-hus.htm> (17.01.14).

67| Mladý student Jan Palach (1948-1969) se upálil 16. ledna 1969 na protest proti porážce „Pražského jara“ a okupaci vojsky Varšavské smlouvy. Jeho protest měl probudit československou společnost a vyburcovat ji k aktivnímu jednání.

připomínání si památky Jana Husa vstoupily do české kulturní paměti a svědčí o pluralitě vzpomínání.

Pevným orientačním bodem při vzpomínání na Husa se stal také hrad Krakovec: tady jsou pořádány každoročně různé vzpomínkové akce a aktivity. Patří k nim například Husovy pouti⁶⁸, přednášky nebo hudební představení. V roce 2011 byl na hradě vystaven také nový Husův pomník od sochaře Milana Váchy. Předlohou bylo zobrazení Husa v kronice od Ulricha von Richental.⁶⁹ Tento pomník byl slavnostně odhalen dne 6. července 2011 a je svědectvím živé vzpomínkové kultury.⁷⁰

Všeobecně je navíc také možné povšimnout si přání sdílet vzpomínky na Husa i v mezinárodním aspektu, jako například s německými či jinými evropskými sousedy.⁷¹ V této souvislosti se stále znovu pořádají společné Husovské vzpomínkové akce, které hledají mezinárodní dialog. Takovéto pravidelné vzpomínkové impulzy obvykle přicházejí od zvláštních skupin a organizací, které je plánují i pořádají. Církev československá husitská, Českobratrská církev evangelická, univerzity nebo spolky při tom hrály nejdůležitější úlohu.

Právě různorodé vzpomínkové formy, které můžeme vidět v postkomunistické době, staví způsob jeho vnímání na nový stupeň. Tato skutečnost by však v jiném ohledu neměla vést ke klamnému zdání, že Husovi už není přiřazován zdaleka takový význam, jako tomu bývalo ve druhé polovině 19. století, za první republiky nebo v dobách komunismu. Jako významná historická veličina a tradiční dědictví je sice Hus prezentován i nadále, není však již cíleně využíván. Zrušení systematické propagace způsobuje v tomto kontextu také to, že dochází ke zploštění paměti a vytrácení se kolektivní identifikační síly. Jsou tu například ankety, výrazně reduované učivo ve školních učebnicích, stejně jako mnohdy obsahově chudé komerční podání Jana Husa jako atrakce, tak jako je tomu u velkého Husova pomníku na Staroměstském náměstí nebo i Betlémské kaple vlivem čilého turistického ruchu, který tento dojem připouští. Navíc ještě připomínané postavy, jako Karel IV. nebo Svatý Václav získaly významně na dominanci a jsou z části připomínány více než

68] Srov. např. Husova pouť 1414-2014: <http://www.husovapout.cz/njuv.html> (23.12.13).

69] Viz k tomu: SOBEK, Jiří: Socha Mistra Jana Husa. Zde: <http://www.hrad-krakovec.cz/socha-mistra-jana-husa/> (23.12.13).

70] K odhalení pomníku viz např.: VYROUBALOVÁ, Martina: Na hradě Krakovec odhalili sochu meditujícího Mistra Jana Husa. In: http://praha.idnes.cz/nahradekrakovecodhalilisochumeditujicichomistrajanahusapbt/prahazpravy.aspx?c=A110706_164113_prahazpravy_mav ze dne 06.07.2011 (23.12.13).

71] Město Kostnice tady zaujímá zvláštní pozici. Srov. k tomu např. internetovou prezentaci města Kostnice: Vzpomínka na Husa s česko- německými slavnostmi. Zde: <http://www.konstanzerkonzil.de/web/index.php/de/augenblick/aktuellesarchiv/62augenblick/aktuelles/2013/486hustscheichischdeutsches-fest> (23.12.13).

Jan Hus.⁷² Národní postava Hus se musí v české kulturní paměti postkomunistického období v mnohem větší míře dělit s dalšími připomínanými postavami českých dějin a nemůže již mít v paměti převládající vliv. Hus však, i když je možné v určitém ohledu pozorovat takové zploštění vzpomínky, i nadále zaujímá zvláštní místo v české kulturní paměti, což názorně ukazuje celá řada vzpomínkových podnětů.

V průběhu velkého jubilejního roku Jana Husa 2015 k 600. výročí smrti Jana Husa bylo možné pozorovat rovněž nové, různorodé i mezinárodně zaměřené vzpomínkové impulzy. Vedle velkolepých oslav⁷³ v České republice samotné plánovalo také například město Kostnice na rok 2015 výročí koncilu pod heslem „Rok spravedlnosti“, které Jana Husa oceňovalo.⁷⁴ Jestliže byla postava Husa v dobách komunismu cíleně využívána k tomu, aby se česká společnost zavazovala k věrnosti socialismu, pak je Hus v průběhu probíhajícího mezinárodního dialogu a sjednocující se Evropy stále více povoláván jako nabádající příklad pro toleranci a respektování lidí jiného smýšlení a jiné víry, a tím v kulturní paměti získává novou podobu. Přitom se stále silněji formuje „Jan Hus jako Evropan“, který slouží jako mezinárodně připomínaná postava a vnímán jako důležitá součást „evropské reformace“.

Jan Hus v proměnách času

„*Já nebudu mít hrob, ale pomník!*“⁷⁵ Poté, co byl Jan Hus dne 6. července 1415 před branami Kostnice upálen na hranici, byl jeho popel rozsypan do Rýna, aby se tak zabránilo kultu relikvií a vzpomínkám na něho. Přesto však památka na Husa přežila staletí a byla během velkolepého plánování a změn u příležitosti jubilejního roku Jan Husa 2015 k jeho 600. výročí smrti nasměrována také do budoucnosti. Památka na něho nebyla od je od jeho smrti přerušena, byla však zatížena mnoha okolnostmi a motivacemi. Zvláště pak od druhé poloviny 19. století se připomínání památky Husa stupňovalo natolik výrazně, že mohlo v rozsáhlém měřítku ovlivňovat českou kulturní paměť. Jan Hus má od té doby své pevné místo v české kulturní paměti. S velkým Husovým pomníkem na Staroměstském náměstí v Praze, který byl v dlouhém procesu projektován, budován a v roce 1915 konečně slav-

72| Viz anketa České televize v roce 2005: Jan Hus obsadil až sedmé místo mezi „největšími Čechy“. Viz: Největší Čech. Volte největší osobnost Čech, Moravy a Slezska. Zde: <http://www.ceskatelevize.cz/specialy/nejvetsicech/> (06.01.14).

73| Viz k programu: <http://www.hus2015.cz/> (06.01.14).

74| Srov. oficiální internet stránky města Kostnice: <http://www.konstanzer-konzil.de/web/index.php/de/2015> (06.01.14).

75| Euripides: Iphigenie in Aulis [Euripides: *Ifigeneia v Aulidě*], citace podle ASSMANN, Aleida: Erinnerungsräume [Vzpomínkové prostory], str. 81.

nostně odhalen, nebo mezi roky 1948 až 1954 znovupostavenou Betlémskou kaplí, někdejším místem Husových kázání, můžeme na veřejném prostranství v Praze najít dva významné vrcholy pro připomínání Husovy památky, které se pevně usídlily v kulturní paměti své doby. Obraz Jana Husa se v průběhu jeho vzpomínkové historie mnohokrát změnil. V kontextu rozsáhlých změn společnosti a politických systémů se pak dostával pod různé úhly pohledů a častokrát jasně rozpoznatelné ideologické cíle. Hus byl pro politické cíle využíván jako nástroj, sloužil pro ospravedlňování a legitimizaci státních doktrín a měl zaujmout silnou pozici v systému hodnot během měnících se návrhů kolektivní identity. Přes propagování oficiální interpretace v průběhu kolektivního připomínání Husovy památky docházelo k překrývání vzpomínkových proudů a posunům akcentů. Záviselo to situací a skupinách, jak byly tyto proudy vzpomínek zdůrazňovány nebo jakou měly váhu. V souladu s tím byla také s Husem spojená symbolika vnímána a chápána vždy podle situace a kontextu či politického názoru. Různé tváře, které byly Janu Husovi přiřazovány, a dodnes zachované živé připomínání jeho památky ukazují, že Hus k českému národu prostě patří a jeho národ si jeho památku rád připomíná.

„Nezemřel, nemohl zemřít“.

Jiří LANGER: Talmud (ukázky a dějiny)

Praha: Kulturní komise Svazu Čechů židů v ČR, 1938, sv. 4, 1. vydání, 47 s.

Praha: Práh, 1992, 47 s., 2. vydání, ISBN: 80-85809-06-0.

Praha: Avatar, 2016, 35 s., 3. vydání, ISBN: 978-80-85862-90-4.

S talmudickými texty² přeloženými do češtiny (a publikovanými knižně) se až do dnešní doby setkáváme jen zřídka, i proto má opětovné vydání útlého spisku Jiřího Langer³ (1894 Praha-1943 Tel Aviv) „Talmud (ukázky a dějiny)“ stále svůj význam. Obecně lze překladatelské počiny textů Talmudu rozdělit podle jejich charakte-

ru do několika skupin. Za prvé se jedná o překlady souvislejších talmudických textů jako takových (kompletní překlad Talmudu do češtiny neexistuje), příkladem je etický mišnaický traktát⁴ „Pirkej avot - Výroky otců“⁵ doc. Bedřicha Noska nebo překlad části textu z traktátu Požehnutí⁶ „Ha-Ro'e. Židovský snář“⁷ dr. Markéty Holubové. Tyto publikace jsou v této oblasti ojedinělými publikačními počiny.⁸

Početnější jsou různé popularizující výběry rabínských (tedy také talmudických) textů, převážnou většinou agadického⁹ narativního charakteru, nebo jen rabínských výroků. Jedná se o překlady cizojazyčných knih do češtiny, např. překlad knihy E. Wiesela „Talmud – portréty

- 1| Ve druhém vydání obsahuje také dvě ilustrace (a grafiku na obálce knihy) od Jiřího Buška. Jiří Bušek (narozen v roce 1953 v Praze), ilustrátor a knižní grafik, designér, fotograf, majitel reklamního studia. Věnuje se také počítačové grafice. (Zdroj: JVK CB Národní knihovna <http://aleph.nkp.cz> (identifikační číslo xx0015307). Výtvarník ilustroval také další knihu Jiřího Langer „Zpěvy zavřených“ vydané v roce 1993 v Praze, nakl. Práh.
- 2| Tím rozumíme texty Babylónského (nejčastěji) nebo Jeruzalémského (zřídka) talmudu.
- 3| Celým jménem Jiří Mordechaj Ze'ev Langer.
- 4| Jedná se traktát Mišny, ale je součástí Babylónského talmudu (v oddílu Nezikin).
- 5| NOSEK, Bedřich: *Pirkej avot = Výroky otců: komentář: traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*. Z hebrejských originálů přeložil Bedřich Nosek. 55 stran. Praha: Sefer, 1994. ISBN 8090089577.
- 6| Jde konkrétně o folia 55a až 57b traktátu B'rachot oddílu Zeraim Babylónského talmudu. Přeložený text je agadického charakteru a tvoří jen část knihy, další část pak tvoří překlad doprovázený detailním gramatickým rozbořením, včetně slovní zásoby a frazeologie a podrobný poznámkový aparát.
- 7| HOLUBOVÁ, Markéta: *Ha-Ro'e - Židovský snář: výbor z talmudického traktátu Berachot (část Ro'e)*, 214 stran. 2. vydání. Chomutov: L. Marek, 2015. ISBN 978-80-87127-61-2.
- 8| Co se týká on-line zdrojů nabízí se překlady Miroslava Beneše a také on-line ješiva rabi Jicchaka Seiferta *Mogen ovaus*. Ing. Miroslav Beneš (1966-2010) byl překladatel Talmudu a dalších judaistických textů, zejména mystických. Přeložil do češtiny 18 traktátů Mišny a 15 dalších úplných traktátů Babylonského talmudu (obsahující mišnu i gemaru). Zanechal po sobě ještě pět dalších rozpracovaných talmudických traktátů. Profesí byl počítačový expert. Dostupné z < <http://talmud.webnode.cz> > [cit. 2017-03-10]. Rabi Jicchak Sefert (1975 v Brně) je autorem textů na vlastním webu Magen ovous (Magen avot). Dostupné z < <http://www.mogen.org> > [cit. 2017-03-10].
- 9| Na rozdíl od textů čistě halachických (nábožensko-právních).

a legendy¹⁰. Do stejné skupiny můžeme zařadit „Knihu rabínské moudrosti“¹¹ J. Petuchowského, „Příběhy z talmudu“¹² B. Bleefeld a R. Shooka“, knihu Z. Vilnaye „Legendy Jeruzaléma“¹³ nebo knihu V. Malky „Mistři židovské moudrosti“¹⁴. Kniha „Židovská moudrost tří tisíciletí“¹⁵ reprezentuje mudroslovnou literaturu (v úvodu nalezneme krátké pojednání exegezi a charakteru talmudické i obecně židovské moudrosti).¹⁶ Specifickým pojetím zpracování příběhů pak vyniká dvousvazkové dílo Jaakova bar Abrahama „Majsebuch (Kniha jidiš legend a příběhů)“¹⁷, které zpracová-

vá mimo jiné i řadu příběhů z Talmudu.

Poněkud výjimečným zůstává starší dílo pražského rabína Isidora Hirsche „Rabínská moudrost“¹⁸, protože jde o původní knihu v českém jazyce. Kniha vyšla v Praze již v roce 1916, ve druhém vydání pak v roce 2001. Do určité míry se podobá knize Jiřího Langer Talmud, celkově je rozsáhlejší. Obsahuje krátký úvod, který se zabývá historií, významem a charakterem Talmudu. V dalších třiceti tematicky uspořádaných kapitolách jsou seřazeny citace z Talmudu, ovšem bez bližšího údaje o konkrétním traktátu.

- 10| WIESEL, Elie: *Talmud – portréty a legendy*. 297 stran. Jedná se o populární knihu, neobsahuje prameny (což je ovšem záměr autora). 2. vydání, Praha: Sefer, 1993. ISBN 80-900895-5-0.
- 11| PETUCHOWSKI, Jakob Josef: *Kniha rabínské moudrosti (Příběhy mistrů staré židovské tradice)*, 152 stran. Jedná se o výběr moudrých výroků a vyprávění rabínských mistrů. Jednotlivá vyprávění jsou uspořádána tematicky do šestnácti oddílů. Část těchto převyprávěných příběhů má zdroj v Talmudu, pak je příběh doplněn odkazem na příslušný traktát a folio). Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-691-8.
- 12| BLEEFELD, Bradley R. rabi, SHOOK, Robert L.: *Příběhy z Talmudu (Legendy a učení staré židovské tradice)*, 192 stran. Bleefeld a Shook vybrali z agadického materiálu Babylonského talmudu sto jedna kratších příběhů na nejrůznější témata (příběhy jsou řazeny do tematických celků). Rabi Bleefeld připojil ke každému vyprávění krátký komentář. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-340-4.
- 13| VILNAY, Zev: *Legendy Jeruzaléma*, 288 stran. Jde o výběr legend z různých klasických spisů judaismu (a také z Talmudu). Kniha je rozdělena do 29 částí podle času a lokalit. Praha: Volvox Globator, 2000. ISBN 80-7207-367-2.
- 14| MALKY, Victor: *Mistři židovské moudrosti (Portréty dávných rabínů)*, 253 stran. Sbírka portrétů obsahuje příběhy postav z Talmudu. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-861-9.
- 15| *Židovská moudrost tří tisíciletí*. Editor Israel Steinberg, 259 stran. Israel Steinberg (1894-?) sesbíral hebrejské i jidiš výroky a citáty a vydal je v roce 1962 v Izraeli. Z této knihy učinila výběr Salcia Landmannová (vyšlo v roce 1983 v Mnichově). Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014. ISBN 978-80-7195-771-3.
- 16| *Židovská moudrost tří tisíciletí*, s. 5-35.
- 17| ABRAHAM, bar Jaakov: *Majsebuch aneb Kniha jidiš legend a příběhů, jak ji roku 5362/1602 vydal v Basileji Jaakov bar Avraham*. (Část první a druhá, původně v jidiš). Záměrem autora bylo seznámit židovské čtenáře z jazykové a kulturní oblasti jidiš (kteří neznali hebrejštinu ani aramejštinu) s agadickými texty Talmudu i dalších náboženských textů. Překlad z knihy vydané původně v roce 1602 v Basileji. Jedná se o celkem 255 (157 a 102) očíslovaných příběhů. Plzeň: Jindřich Vacek, 2005. ISBN 80-239-7584-6.
- 18| HIRSCH, Isidor dr.: *Rabínská moudrost (dle Talmudu sepsal J. Hirsch)*, 2. vydání, 2001, 95 stran. Olomouc: Votobia, 2001, 95 s. ISBN 80-7198-513-9 První vydání této knihy vyšlo v roce 1916 v nakl. J. Otto v edici Světová knihovna. Dr. Isidor Jicchak Hirsch (1864-1940) byl rabínem židovské obce v Praze - Karlíně, byl překladatelem hebrejských modliteb a spoluautorem prvního českého rabínského překladu Pentateuchu (spolu s dr. Gustavem Sicherem, poprvé vydáno v Praze v roce 1932).

V češtině je dále k dispozici několik knih, které píšou o Talmudu (a dalších dílech rabínské literatury). Mezi ně patří dnes už klasické dílo G. Stembergera „Talmud a midraš“¹⁹ nebo novější „Tanu rabanan“²⁰ doc. P. Slámy. Tato kniha na rozdíl od knihy předchozí obsahuje i příklady talmudických textů v českém překladu a s odborným rozbořem²¹. Kniha „Tanu rabanan“ je jistě zásadním počinem na českém poli akademického zkoumání Talmudu. Obsáhlou příručku je český překlad knihy Abrahama Cohena „Talmud pro každého“²², tato kniha je knihou o Talmudu, o jeho historii, struktuře, tématech a učení. Pro úplnost je třeba ještě uvést knihu doc. B. Noska „Aramejšťina babylonského talmudu“²³. Jde o učebnici gramatiky, která se používá k výuce aramejského jazyka

Babylonského talmudu.

Recenzovaná kniha Jiřího Langer „Talmud (ukázky a dějiny)“ je útlým svazek, má pouhých 47 stran malého formátu. První vydání je z roku 1938, kdy vyšlo jako čtvrtý svazek edice Kulturní komise Svazu Čechů v ČSR,²⁴ dalšího vydání se kniha dočkala až v roce 1992 v nakladatelství Práh.²⁵ V loňském roce došlo ke třetímu vydání²⁶, tentokrát v nakladatelství Avatar a v jednom svazku se stěžejním dílem autora „Devět bran“.²⁷ Všechna tři vydání byla publikována v prakticky shodné textové úpravě.²⁸

Spisovatel, prozaik i básník, Jiří Langer²⁹ se narodil 19. března 1894 v Praze v asimilované nábožensky vlažné středostavovské české židovské rodině. Jeho rodina byla rodinou obchodníků, on a jeho dva bratři však měli umělecké sklo-

- 19| STEMBERGER, Günter: *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury*, 1999, 447 stran. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-301-9.
- 20| SLÁMA, Petr: *Tanu rabanan: antologie rabínské literatury*, 2010, 547 s. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-722-1.
- 21| V kategorii talmudických textů obsahuje kniha úryvky z traktátů B'rachot, Šabat, Chagiga, Bava mecija, Sanhedrin a Mnachot (z Babylonského talmudu) a Pesachim (z Jeruzalémského talmudu). Kniha je zakončena glosářem a rejstříky.
- 22| COHEN, Abraham: *Talmud (pro každého)*. Z angl. originálu *Everyman's Talmud* (1995), 2006, 479 stran. Autor (1887-1957) se podílel na překladu Babylonského Talmudu do angličtiny. Talmud pro každého je uveden kratší teoretickou kapitolou, následuje 11 tematicky uspořádaných kapitol na zvolená témata judaismu. Témata jsou dokládána v textech Talmudu. Praha: Sefer, 2006. ISBN 80-85924-49-8.
- 23| NOSEK, Bedřich: *Aramejšťina babylonského talmudu (Praktická gramatika)*, 2001, 279 stran. Učebnice obsahuje také seznam literatury ke studiu aramejšťiny (s. 26-30). Praha: Karolinum, 2001, ISBN 80-246-0079-X.
- 24| LANGER, Jiří: *Talmud (ukázky a dějiny)*, 1938, 47 stran.
- 25| LANGER, Jiří: *Talmud (ukázky a dějiny)*, 1992, 47 stran.
- 26| LANGER, Jiří: *Devět bran (Chasidů tajemství), Talmud (ukázky a dějiny)*, 2016, 319 stran, část Talmud 35 stran.
- 27| Devět bran vyšlo poprvé v roce 1937 (Evropský literární klub Praha).
- 28| Nové 3. vydání však nedodržel původní stránkování a nahustilo tak text do méně stran. Text ovšem zůstává nezměněný. Moje recenze vychází z vydání druhého, které se shoduje s vydáním prvním.
- 29| Plným jménem Jiří Mordechaj Ze'ev Langer.

ny.³⁰ Také Jiří Langer se už od mládí zajímal o poezii, zejména o mystické básníky. Přes zájem o mystiku se dostal k mystice židovské a k chasidismu, který se stal jeho životní filozofií a životním osudem. Těsně před začátkem první světové války (bylo mu 19 let) odjel do východní Haliče, kde studoval hebrejštinu a aramejštinu, Talmud a mystiku ve společnosti východoevropských chasidů. V Haliči žil s přestávkami pět let. Do Prahy se definitivně vrací až po skončení 1. světové války. Pracuje jako literát a publicista (texty píše německy, hebrejsky a česky), stále žije jako zbožný žid, věnuje se studiu kabaly a dalších duchovních nauk, studuje také učení Freuda. Výsledkem pokusu o syntézu freudismu a učení kabaly je Langerova prvotina „Die Erotik der Kabbala“ (Erotika kabaly),³¹ která vychází v roce 1923. Pod jménem Georg Langer publikoval články ve vídeňském periodiku spolku psychoanalytiků Imago (Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften)³². Je velmi zdatný jazykově, je trilingvní, píše v němčině, češtině a hebrejštině, zná i ara-

mejštinu a arabštinu. V roce 1929 v Praze vydává dokonce sbírku vlastní hebrejské poezie „Pijutim ve-širej jedidut“ (Básně a písně přátelství)³³ a v roce 1937 i svoje mistrovské dílo „Devět bran (Legends chasidů)“. O rok později vydává ještě výběr vlastních překladů klasických hebrejských básníků deseti století „Zpěvy zavržených“³⁴ a vzápětí i knihu „Talmud (ukázky a dějiny)“. To už se ale píše rok 1939 a Jiří Langer musí krátce po vydání knihy prchat před nacisty z Prahy, z Československa. Vydává se na strastiplnou cestu do bezpečí přes Bratislavu, odtud dále lodí po Dunaji, cílem je židovská země zaslíbená - Palestina. Cesta mu ale trvale podlomí zdraví (místo týdnů trvá dlouhé měsíce při nedostatku jídla i teplého oblečení). Po příjezdu do Palestiny pokračuje ve své literární činnosti, píše a publikuje básně (v hebrejštině). Umírá v Tel Avivu v březnu 1943.³⁵

V krátkém úvodu své knihy „Talmud (ukázky a dějiny)“ z roku 1938 Jiří Langer uvádí, že se jedná o „informační knížku o Talmudu“, která má zájemci dát odpověď na otázku „Co je to vlastně, tenhle židov-

- 30| Ve druhém vydání obsahuje také dvě ilustrace (a grafiku na obálce knihy) od Jiřího Buška. Jiří Bušek (narozen v roce 1953 v Praze), ilustrátor a knižní grafik, designér, fotograf, majitel reklamního studia. Věnuje se také počítačové grafice. (Zdroj: JVK CB Národní knihovna <http://aleph.nkp.cz> (identifikační číslo xx0015307). Výtvarník ilustroval také další knihu Jiřího Langera „Zpěvy zavržených“ vydané v roce 1993 v Praze, nakl. Práh.
- 31| Tím rozumíme texty Babylónského (nejčastěji) nebo Jeruzalémského (zřídka) talmudu.
- 32| V roce 1928 to bylo pojednání „Zur Funktion der jüdischen Türpfostenrolle“ (O funkci židovské mezuzy), v roce 1930 pojednání „Die jüdischen Gebetriemen (Phylakterien)“ (Židovské modlitební řemínky).
- 33| Mordechaj Giorgio Langer: *Básně a písně přátelství*. Praha: nakladatel dr. Josef Flesch, 1929. V roce 2013 vyšlo také v českém překladu D. Goldmannové v nakl. P3K v Praze. ISBN 978-80-87343-25-8.
- 34| *Zpěvy zavržených (Malá antologie hebrejského básnictví X.-XIX. století)*. Praha, 1938. Vyšlo ve 2. vydání v roce 1993 (Praha: Práh. ISBN 80-85809-05-2) a naposledy pak ve 3. vydání v nakl. Vyšehrad, Praha, v roce 2000. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-384-1.
- 35| Předmluva Alexandra Popova. J. Langer: *Devět bran*. Talmud, nakl. Avatar, 2016, s. 5-14.

ský Talmud?“³⁶ Jiří Langer zveřejnil několik textů k tématu Talmudu³⁷ již předtím. V letech 1925 až 1927 publikoval řadu článků o různých aspektech judaismu v několika periodikách sionistických organizací, v německém *Selbstwehr* (a v související ročence *Jüdischer Almanach*)³⁸ i v českém periodiku *Židovské zprávy*³⁹.

Článek z roku 1925 „Tři tisíciletí práce“⁴⁰ má podtitul „Vybraná místa Talmudu a midrašů z dosud neuveřejněné knihy“ je malým předobrazem později vydané knihy. Věnuje se tématu vztahu židů k práci a bojuje se zažitou antisemitskou výtkou, že se snad židovská rasa odtahuje od práce. Text obsahuje řadu citací z Talmudu (a midrašů), zdroje citací nejsou v tomto případě uvedeny. V citacích a příbězích je opěvováno řemeslo a zdůrazňován význam práce pro život každého člověka. Ve stejném roce publikuje text „Láska k Erec

Jisra'el (Z našeho písemnictví)⁴¹, který hledá v textech Talmudu (a dalších textech judaismu) kořeny tak výjimečně silného vztahu Židů k Zemi zaslíbené, k Palestině.

Na počátku svého dalšího článku, „Talmud“ (1927),⁴² autor píše: „Talmud! – Již pouhý pohled na obrovské folianty tohoto monstrózního veledíla vzbuzuje úctu. Jako bychom stáli na úpatí gigantického horstva, které bylo vytvořeno během tisíciletí náhlými otřesy země i pozvolnými nánosy, takový jest náš dojem, stojíme-li před těmito dvanácti svazky Babylónského talmudu“. V článku poskytuje základní informace o obsahu a struktuře (šest pořadí mišny, barajta a gemara), o učencích Talmudu (dělení na tanaity a amoraity), o jazykové stránce Talmudu (mišnaická hebrejščina a aramejščina), o halaše a agadě, o historii Talmudu, o specifikách jeho studia, o jeho významu pro židy a židov-

36| *Talmud (ukázky a dějiny)*, s. 6.

37| Výběr těchto textů byl přeložen z němčiny do češtiny a vyšel jako součást sborníku Jiří Langer: *Studie, recenze, články, dopisy* v roce 1995. (Praha: Sefer, edice Judaika, sv. 6, ISBN: 80-85954-05-6).

38| Časopis *Selbstwehr* (Sebeobrana) vycházel v Praze v letech 1907–1938 s podnázvou „Unabhängige jüdische Wochenschrift“ (Nezávislý židovský týdeník) a od roku 1922 „Jüdisches Volksblatt“ (Židovský lidový list) byl sionistickým listem, který měl blízko k Spolku židovských vysokoškoláků Bar-Kochba (Verein jüdischer Hochschüler Bar-Kochba in Prag). Nakladatelství *Selbstwehr-Verlag* vydávalo také ročenku *Jüdischer Almanach*. Nejdůležitějším vydavatelem časopisu *Selbstwehr* byl od roku 1919 do roku 1938 Felix Weltsch, filosof a blízký přítel Maxe Broda a Franze Kafky, kteří do časopisu také přispívali. V této době byl *Selbstwehr* nejdůležitějším sionistickým časopisem v Československu a to až do konce roku 1938, kdy byl zakázán a veškerá jeho publikační činnost zastavena.

39| *Židovské zprávy* bylo první český psané, sionisticky orientované periodikum, vycházelo od 1918 do zač. 1939, vycházelo jako čtrnáctideník, později týdeník. ISSN: 1801-3619.

40| *Selbstwehr*, 19. 6. 1925. Česky viz *Studie, recenze, články, dopisy* (Praha: 1995, s. 34-36). Praha: Sefer, 1995. ISBN 80-85924-05-6.

41| *Selbstwehr*, 2.10.1925. Česky viz *Studie, články, dopisy* (Praha: 1995, s. 187-192).

42| *Židovské zprávy*, ročník 10, č. 38 (výtisk má jen 8 stran) a č. 40-41, vydáno dne 16. 9. a 4. 10. 1927, Praha: Ústřední Svaz sionistický pro Č.S.R. (1926-1939). Dostupné v depositáři Knihovny ŽM v Praze, ISSN: 1801-3619. Česky viz *Studie, recenze, články, dopisy* (Praha: 1995, s. 13-19).

ské náboženství. V dalším článku „Satan a moudří Talmudu“⁴³ se Langer zamýšlí nad obrazem Satana (padlého anděla) v judaismu a z Talmudu cituje několik příběhů, ve kterých Satan vystupuje. V článku nazvaném „Bnej Jisra'el“ (1937)⁴⁴ se ještě jednou zabývá specifickým židovského vzdělávání a výchovy dětí, protože Talmud je „chléb pro chlapce, olej pro starce, med pro děti“.⁴⁵

Langerova práce na řadě těchto článků byla nakonec zúročena v jeho knize „Talmud (ukázky a dějiny)“. Konečným impulsem k napsání samotné knihy byl podle autora požadavek jednoho státního úředníka, právníka působícího na Podkarpatské Rusi. Ten si stěžoval, že působí v kraji, ve kterém má Talmud zásadní význam, lidé podle něho žijí a ve styku s úřady se ho dovolávají, ale úředníci o Talmudu nic nevědí. Langer byl tedy vyzván Svazem Čechů židů v Československé republice⁴⁶, aby příručku k Talmudu vydal tiskem. Tak se také v roce 1938 stalo. Autor doufá, že tím „aspoň poněkud přispěje k obecnému seznámení s knihou, která svým obsahem a skladbou i svými osudy je v dějinách lidstva a jeho mravního a duševního vývoje zjevem ojedinelým“.⁴⁷ Vlastní kniha a výběr citací je v souladu s tímto vytyčeným cílem.

Kniha je rozdělena do dvou částí (označenými římskými číslicemi I a II), první nazvaná „Sto citátů“ má dvanáct podkapitol (na 25 stranách), druhá část (bez nadpisu) se dělí na sedm podkapitol (na 13 stranách), přičemž poslední sedmou částí je Doslov.

Úryvky v první části knihy jsou číslovány průběžně, od prvního až do stého. Členění do dvanácti podkapitol je tematické (viz názvy podkapitol), jednotlivé oddíly jsou různého rozsahu – viz počet citátů uvedený v závorce za názvem podkapitoly: Bůh, svět a duše (5), Stvoření člověka (1), Věčná blaženost (5), Ctnosti a utrpení (4), Práce a pracující (poměrně rozsáhlá, obsahuje 12 citátů), Žena a rodina (8), O pití vína (6), Zvířata (7), Světci a učenci (10), Mír (2), Láska k lidstvu (nejpočetnější téma - 35 citátů), Z modliteb stanovených Talmudem (obsahuje tři úryvky modliteb). I samotné úryvky jsou různého rozsahu, převládají kratší několika řádkové, některé citáty však tvoří celý odstavec (maximálně 12-13 řádků). Každý úryvek je doplněn údajem o zdroji.⁴⁸ Prameny jsou kromě Babylonského Talmudu (62 citátů), také Mišna (traktát Avot 5), Torat Kohanim (1), Tosefta (1), Midraš Raba (6), Šulchan aruch (15), Palestinský Talmud (3), Meírat

43] *Jüdischer Almanach, 5694* (1933-1934) Česky viz Studie, recenze, články, dopisy (Praha: 1995, s. 20-33). ISSN: 1214-9977.

44] *Jüdischer Almanach, 5698* (1937-1938). Česky viz Studie, recenze, články, dopisy (Praha: 1995, s. 68-71).

45] Podle Joma 75b. Ibidem s. 70.

46] Svaz Čechů-židů vznikl v říjnu 1918 sloučením Politické jednoty českožidovské a Svazu českých pokrokových židů. Svaz vydával vlastní periodikum Rozvoj, nejprve jako čtrnáctideník, od roku 1926 už jako týdeník. Svaz byl rozpuštěn na základě vládního nařízení v únoru 1939.

47] Z předmluvy Jiřího Langera ke knize Talmud (ukázky a dějiny), s. 6.

48] U talmudických citátů jde o folio, u dalších pramenů rabínské literatury jsou uvedeny čísla oddílů, kapitol a paragrafů.

Énajim (1), Séfer Hasidim (1), Hajé Adam (1).⁴⁹

Výběr citátů vyzdvihuje etické chování člověka, prosazuje mír a porozumění, spravedlnost a milosrdenství, soucit s člověkem v nouzi, význam zdrženlivosti a pokory, pracovitosti, obsahuje výroky proti lhaní, podvádění a křivému svědectví, výroky na podporu etického zacházení s hospodářskými zvířaty („není dovoleno člověku jíst, pokavad nenakrmil svůj dobytek“⁵⁰) a zákaz jejich týrání. Vyzdvihuje význam rodiny („Kdo neplodí děti, je roven vrahovi, jenž ničí obraz Boží.“) a zasazuje se o ochranu žen („Měj se na pozoru, abys nikdy nekřivdil své ženě.“)

Není náhodou, že nejobsáhlejší je část s tématem lásky k lidstvu.⁵¹ Prezentuje princip paběrkování, příkaz péče o nemocné a chudé (a výslovně i cizince), odpouštění, dodržování vlastního slova a pravdomluvnosti, význam milosrdenství („Almužna a skutky milosrdenství mají stejnou váhu jako všechny ostatní příkazy Boží dohromady.“), loajalita ke světské moci („Modlí se za blaho státní moci.“, „Zákon státní je nám též zákonem.“), úcta k jinověrcům („Mezi národy celého světa jsou lidé spravedliví, kteří budou mít podíl na věčné blaženosti.“, „Jinověrec dbalý zákona a velebně, potomek Áronův, jsou si rovni.“).

Kromě etických a morálních témat, obsahuje knihy i odlehčující výroky moudrosti a židovského vtipu (např. „Deset konví hovoru vylilo se na svět. Devět si jich vzaly ženy, jednu – ostatní svět.“, „Rozluka od zlé ženy je záslužný čin.“, „Vino a vonná koření otevřely mé srdce moudrosti.“).

Závěrečný oddíl úryvků nadepsaný „Z modliteb stanovených Talmudem“ obsahuje úryvky tří modliteb. Jedná se o úryvky „Z modlitby novoroční“, „Z každodenní modlitby“ a „Z modlitby po jídle“. V případě modlitby novoroční se jedná o dva úryvky z ranní modlitby⁵², totiž Svatost božího jména (Kdušat hašem) a Svatost dne (Kdušat hajom), každodenní modlitbou je úryvek modlitby Alejnu⁵³ a modlitbou po jídle je Birkat hazan⁵⁴ (poděkování za jídlo pro všechny). Citáty jsou doplněny poznámkami pod čarou (celkem jedenácti). Obsahují mimo jiné informace o košerování, o konverzích v judaismu a různé historické, jazykové i bibliografické údaje.

Druhá část knihy je historicko-teoretická, je rozdělená do šesti částí. Podkapitoly nesou názvy Talmud zevně, Autoři a řeč Talmudu, Obsah Talmudu, Mišna a Gemára, Šulhan Áruč, Osudy Talmudu a jeho studium. Jedná se o stručná pojednání o historii, struktuře a členění, autorech a jazyku základních děl rabínské literatury, tedy o Babylonském a Pales-tinském Talmudu. Krátce se zmiňuje také

49| Názvy děl jsou ve verzi transkripce Jiřího Langerá.

50| Kapitola VIII, s. 19.

51| Kapitola XI, s. 24-31.

52| Části amidy pro šacharit na Roš ha-šana.

53| Alejnu lešabeach la-adon ha-kol ... Nám přísluší se opěvovat Pána všeho.

54| Jedná se o v pořadí první ze čtyř požehnání Birkat ha-mazon (požehnání po jídle).

Mišna a Šulchan áru^{ch}⁵⁵. Obsahuje také poznámky o speciálním charakteru studia Talmudu: „Učí se mu nejen mládež v ješívách, nýbrž i otcové rodin, mladí a staří, ve svých domovech, třebaš po celý život, kdykoli mají kdy. S podobnou láskou ke knize nesetkáváme se nikde jinde na světě, v žádné jiné náboženské či národní pospolitosti“, „Dívky a ženy se Talmudu – až na nepatrné výjimky – neučí! Pro ně jsou jiné, zcela populární spisy“. „Talmud je nevyčerpatelnou studnicí nejen pro bohoslovce židovské i křesťanské, nýbrž i pro jazykozpytce, archeology, dějepisce, folkloristy, právníky, lékaře a filosofy.“⁵⁶

Knihy je zakončená doslovem, který se zabývá osudem Talmudu v našich zemích v Langerově době. Autor s lítostí konstatuje, že „v Čechách a na Moravě upadl Talmud v zapomnutí již v letech padesátých minulého (tj. 19. století) století, takže k němu má dnes již čtvrtá židovská generace stejný poměr jako mládež podle matřiky katolická k latinským spisům církevních Otců; totiž – žádný“ a dále konstatuje, že Talmud je, která zasluhuje lepšího osudu, protože „po stránce literární nemá téměř obdoby, leda snad v písemnictví indickém nebo čínském“. Autor dále vyzdvihuje vysoce etický charakter zákonů v Talmudu obsažených, co se týká např. ochrany pracujících, ochrany žen a ochrany zvířat. Ukazuje také na existenci odpůrců Talmudů, odpůrců, jejichž útoky jsou příkladem útoků na „všechno veliké a nevyvinutým

mozkům nepřístupné“, ačkoliv jejich znalosti Talmudu jsou mizivé, většinou Talmud ani nikdy neviděli. Na závěr doslovu formuluje argumenty na obranu talmudického židovství, které jsou bohužel aktuální i v dnešní době: „Ve skutečnosti není však Talmud knihou, která by jakkoliv ohrožovala majetek nebo dokonce i život jinověrců nebo která by mohla být veřejné morálce na škodu. Talmudické židovství je n á b o ž e n s t v í m í r u. Zapovídá šidit jinověrce nebo jim křivě přísahat a zavrhuje lichvu. Trestá zneuctění žen jiného vyznání a nařizuje jinověrce všemožně podporovati je, pokud se proti vlastním zákonům neprohřešují ctíti, jakož i aby se dbalo státních zákonů a pečovalo o blaho státu. Modlí se za osvícení všech národů a jejich vstoupení do království Božího.“⁵⁷

Co se týká jazykové stránky knihy (text obsahuje jen několik málo desítek hebrejských slov ve fonetické transkripci), používá Jiří Langer transkripci hebrejštiny (případně aramejštiny), která se příliš neliší od dnešních normy⁵⁸, nejedná se tedy o nijak výrazně aškenázský přepis. Označuje však délky vokálů (rozlišuje dlouhé a krátké), např. kamac („á“), na rozdíl od patachu („a“), cere („é“) na rozdíl od segol („e“), chirik gadol („í“), cholem gadol („ó“) apod., tedy např. „Šelómó“, Šemuél“, „Jehúda“, „Eleázar“. Hlasné ševa přepisuje jako „e“. Co se týká konsonant, zdvojené souhlásky nepřepisuje (např. Midraš Rabá), „chet“ přepisuje jako nijak neo-

55] Šulchan áru^{ch} (Prostřený stůl), halachický kodex Josefa Kara z 16. století.

56] Všechny citace jsou z kapitoly VI. Osudy Talmudu a jeho studium, s. 44-45.

57] S. 46. Tyto výroky ilustruje odkazy na dříve uvedené citace v první části knihy.

58] Podobá se zjednodušené transkripci, popsané jako norma E v odstavci II.5 článku P. Čecha a P. Sládka „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení (vyšlo v Listy filologické CXXXII, 2009, 3-4, s. 305-339).

značené⁵⁹ „h“, tedy neliší se od přepisu konsonanty „he“, tedy např. „hochmat“, „pesahim“, „Jóhanan“, „hajim“ apod., uvozující „jod“ přepisuje jako „i“, např. jméno Jicchak píše „Ishak“. Jako zajímavost uvádí na pravou míru obecně rozšířený omyl, totiž že „gemára je rodu mužského, nikoliv ženského, ale omyl už se vžil“⁶⁰. V řazení oddílů Mišny (resp. Talmudu) autor jmenuje (a překládá) šest oddílů takto: „Zerá'im, Mo'éd, Nezikim⁶¹, Našim, Zevachim⁶², Taharót“ a překládá je jako „Osení, Svátek, Škody, Ženy, Oběti, Očisty“⁶³.

Jiří Langer svým spisem reagoval na potřebu židovské komunity, na situaci, která ho trápila. Jednalo se o kontrast od cizení asimilované židovské komunity od učení judaismu na straně jedné a význam a bohatství tohoto učení na straně druhé. Byl přesvědčen, že židovské náboženství je nutnou součástí života každého žida a zahrnuje oddané studium klasických židovských textů. V této souvislosti také zdůrazňoval nutnost znalosti hebrejského (a aramejského) jazyka. Jeho kniha je v důsledku také apologetická. Reagoval na nepřátelské útoky na Talmud (a judaismus), tyto útoky podle něj pramenily z nevědomosti, fám a zakořeněných předsudků. Vybranými texty Talmudu dokazoval naopak vysokou etičnost tohoto základního židovského textu, který již ve starověku prosazoval ochranu člověka, zejména znevýhod-

něných členů společnosti, ale také ochranu zvířat i přírody. Dále poukazoval na neoprávněnost zažitých předsudků ohledně údajné nadřazenosti židů, údajné snahy škodit nežidovským spoluobčanům a také na touhu židů po míru a mírovém spojení. Jak trpké pro něj musely být v této souvislosti události šoa, nejen pro jeho strašné osobní zkušenosti na útěku před nacisty, ale hlavně obecně při sledování toho, jak se za jeho života antisemitismus proměnil v reálnou genocidu židovského národa.

Věra Razáková

Michael L. MILLER:
Moravští Židé v době emancipace
Nakladatelství Lidové noviny. Praha
2015. ISBN 978-80-7422-307-5

Kniha „*Moravští Židé v době emancipace*“ historika Michaela L. Millera vyšla poprvé roku 2011 v nakladatelství Stanford University Press. Již o čtyři roky později byla publikace k dispozici českému čtenáři, a to především díky překladatelské práci Kláry Míčkové, dále pak zásluhou historiků z Akademie věd ČR, jakož i přičiněním několika pracovníků Židovského muzea v Praze. České vydání je obohaceno o obrazový materiál z fondu Židovského

59| V současné odborné literatuře se používá „h“, nebo i „ch“.

60| V pozn. 1 na straně 41.

61| Správnější název je Nezikin (na konci s koncovým *nun*, nikoliv koncovým *mem*).

62| Zevachim (Oběti) je první traktát oddílu Kodašim (Svatosti, Svaté věci). Oddíly Nezikin a Našim jsou v současnosti používaných vydáních prohozené.

63| V češtině dnes obvykle používáme názvy Semena (na místo Osení), kromě Svátek také Stanovené časy, Termín nebo Období, Kodašim jsou Svatosti nebo Svaté věci, místo Očisty – Čistoty nebo Čistota. (Viz např. Petr Sláma: Tanu rabanan, Newman, Sivan: Judaismus od A do Z.)

muzea v Praze, který se ve vydání anglickém neobjevil. V současnosti se jedná o jedinou publikaci o moravských židech a židovských obcích na Moravě v období tzv. „židovské emancipace“, která je českému čtenáři k dispozici.

Vědecká práce Michaela L. Millera zůstala českému čtenáři doposud neznámá. Miller je absolventem newyorské Kolumbijské univerzity, kde získal doktorát z historie. Z této doby pochází také několik jeho studií, ve kterých se věnoval dějinám Židů v habsburské monarchii, zejména v období od 18. do 20. století. V současné době působí na Středoevropské univerzitě v Budapešti, kde pomohl založit Katedru židovských studií. Publikace *Moravští židé v době emancipace* patří mezi Millerova doposud nejvýznamnější díla.

V úvodu publikace autor podává vyčerpávající výčet především německy psané literatury, která na našem území o moravských židech vznikala do druhé světové války. Opomenuta není ani literatura poválečná, ta však již vznikala většinou v zahraničí - hlavně ve Spojených státech a v Izraeli. Literatura moderní se pak omezuje hlavně na dějiny jednotlivých moravských židovských obcí. Autor slibuje ponechat stranou historii jednotlivých židovských obcí a k moravským Židům chce přistoupit jako k soudržnému celku, souhrnu mnoha komplexních částí (s. 20). Komparací dochovaných historických pramenů se snaží „objasnit rozličné náboženské, ideologické, politické a socioekonomické výzvy, jež proměnily Židy v celé Evropě“ (s. 20) v období emancipace. Pojednávané období autor vymezuje emancipací francouzských židů v letech 1790-1791 a emancipací židů ruských roku 1917.

Kniha je rozdělena do osmi kapitol, obsahuje tři přílohy, úvod, seznam zkratk a působivý seznam užitých pramenné i sekundární literatury. Miller v knize nepřistupuje rovnou k období haskaly a emancipace, nýbrž dějiny židů na Moravě alespoň ve stručnosti popisuje již od 11. století. První kapitola knihy, která nese název „Od Přemyslovců k Habsburkům“ (str. 23-68) tak čtenáře na čtyřiceti stranách provádí historií moravských židovských obcí a jejich obyvatel od počátku 11. století až do konce 18. století, ve kterém již začínáme hovořit o počátku emancipace moravských i českých židů.

Zpoždění příchodu emancipačních tendencí do Čech a na Moravu mají podle autora na svědomí především tzv. Familiantské zákony. Tato přísná omezení donutila mnoho mladých židovských mužů odejít ze země a hledat štěstí jinde, nejčastěji pak v Uhrách. Zasažena tak byla početná skupina obyvatel, která by za vstřícnějších podmínek byla připravena přijmout nové myšlenky židovského osvícenství nebo z východu se šířícího chasidismu. Radikální demografické změny dle Millera vysvětlují skutečnost, proč se na Moravě chasidismus neujal a rovněž vrhá světlo na velmi krotkou podobu moravských emancipačních tendencí (str. 21). Toleranční patent Josefa II. židům sice v jejich situaci poněkud ulehčil, nicméně cílem tohoto opatření bylo proměnit židovské obyvatelstvo v pracovní sílu užitečnou především pro stát, nabídnout jim německé vzdělání a zajistit tak splnutí s většinovým obyvatelstvem monarchie (str. 59).

Výraznější úsilí o emancipaci židů na Moravě zaznamenáváme v závěru 18. a první polovině 19. století. O tomto

období pojednává hlavní část publikace. Nejvýznamnější osobností dobových emancipačních snah byl zastánce tradiční rabínské kultury rabi Mordechaj Benet, kterému je v knize věnován největší prostor. Představeny jsou i další vlivné moravské osobnosti jako Nehemias Trebitch a Hirsch Fassel (kapitoly 3-4), či Samson Raphael Hirsch (kapitola 5). Byl to však především Mordechaj Benet, který se zasloužil o oživení upadajícího židovského náboženského života Moravy 19. století (str. 69). Nejvýznamnějším prvkem formujícím život moravských židů a jejich úsilí o emancipaci během 19. století byl stupňující se česko-německý konflikt.

Kniha se věnuje tématu, které u nás nebylo doposud uspokojivě pojednáno. Knihu vnímám jako přínosnou nejen pro českou judaistickou obec, ale díky čtivému překladu také pro zájemce a historické nadšence z řad veřejnosti. Kvalitní a velmi čtivý překlad Kláry Míčkové je nutno zvýhodnit. Oceňuji rovněž poznámkový

aparát, který svým rozsahem úměrně odpovídá textu publikace - rozumný rozsah poznámkového aparátu se v mnoha moderních vědeckých publikacích vytrácí. Jak slibuje úvod, kniha se nezabývá dějinami jednotlivých moravských obcí, spíše přináší pohled na moravské obce jako na jeden celek, který byl schizofrenním rozdělením mezi sféry vlivu panovníka a jednotlivých šlechtických rodů postupně přiveden na pokraj své existence a zase zpět, právě díky přispění pionýrů české a moravské židovské emancipace.

V závěru připojuji drobnou výtku. Publikace pojednává o židech, kteří jsou vymezení především svou náboženskou orientací a žijí mimo stát Izrael – nejedná se tedy o příslušníky židovského státu – z tohoto důvodu považuji za nepatřičné psát slovo žid s velkým Ž, stejně jako bychom slovo křesťan nepsali s velkým K. Psaní slova nežid s velkým N vnímám jako zcela nevhodné, a to v jakémkoli kontextu.¹

Kamila Špinarová

1| *Vznik tohoto příspěvku byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze (projekt č. 507316). Projekt „Rabi Jehuda Liva ben Becal’el a kniha Zohar“ je řešen v rámci Husitské teologické fakulty UK.*