

Zdeněk R. Nešpor
a kol.

**ENCYKLOPEDIÉ
CÍRKVE
ČESKOSLOVENSKÉ
HUSITSKÉ**

KAROLINUM

Encyklopedie Církve československé husitské

Zdeněk R. Nešpor a kol.

Lektorovali:

doc. PhDr. Kristina Kaiserová, CSc.

prof. ThDr. Jan B. Lášek, Dr. h. c. mult.

Kniha vznikla v rámci projektu „100 let Církve československé husitské: historicko-sociologická syntéza“, podpořeného Grantovou agenturou ČR (reg. č. 21-01429S); autoři za tuto podporu děkují.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2023

Vstupní studie Zdeněk R. Nešpor, Pavel Kolář a Blanka Altová
Mapy a fotografie Zdeněk R. Nešpor
Jazyková korektura anglického shrnutí Darren L. Ireland
Redakce Lenka Ščerbaničová
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První vydání

© Univerzita Karlova, 2022

© Zdeněk R. Nešpor a kol., 2022

ISBN 978-80-246-5357-0

ISBN 978-80-246-5364-8 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Předmluva 7

Nástin dějin Církve československé (husitské) (*Ždeněk R. Nešpor*) 10

Kořeny a vznik Československé církve 11

Hledání vlastní náboženské orientace 13

Konsolidace v meziválečném období 16

V těžkých časech války – i poválečné obnovy 18

Církev v období vlády komunistického režimu 20

Hledání identity ve svobodné společnosti 23

Literatura 24

Organizační vývoj Církve československé (husitské) (*Ždeněk R. Nešpor*) 26

Náboženské obce ČČS(H) 27

Diecéze ČČS(H), její zahraniční obce a celocírkevní orgány 31

Literatura 33

Teologický a liturgický profil Církve československé (husitské) (*Pavel Kolář*) 34

Teologie a nauka 36

Bohoslužebná praxe 42

Literatura 53

Sakrální architektura Církve československé (husitské) (*Blanka Altová*) 56

Architektura v době formování církve 58

Konsolidace církve i její sakrální architektury po roce 1924 66

Exkurs 1: František Bílek v Církvi československé 68

Exkurs 2: Národní sloh v sakrální architektuře ČČS 71

Nové směry sakrální architektury 73

Církevní stavby v poválečném Československu 87

Závěr 92

Literatura 94

Encyklopedická část (*Ždeněk R. Nešpor*) **98**

Příloha: Náboženské obce ČČS(H) mimo současnou Českou republiku **426**

Statistika věřících Církve československé (husitské) **436**

Zdroje **441**

Summary **442**

Prameny a literatura **445**

Mapy **458**

Předmluva

Zdeněk R. Nešpor

Náboženskohistorická topografie je jednou z nejstarších vědeckých disciplín překračujících jednotlivé akademické obory zabývající se náboženstvím. Snaha o popis, analýzu a vzájemné srovnání sakrálních míst a staveb předcházela jak jejich uměleckohistorické soupisy v užším slova smyslu, tak sociologické nebo sociálně geografické rozборы. První případy tohoto typu můžeme v českých zemích najít už v raném novověku, ne-li dříve, a na moderní vědeckou úroveň se začaly dostávat postupně v průběhu 18. a především v 19. století. Vznikly tak „průvodce“ po římskokatolických diecézích královéhradecké (Johann C. Rohn, 1777; Josef M. Král, 1825–27), brněnské a olomoucké (Gregor T. Wolný, 1855–66), českobudějovické (Johann Trajer, 1862) a litoměřické (Adolf Seifert, 1899), soupis a popis posvátných míst hlavního města Prahy (František Ekert, 1883–84) a nakonec nejobsáhlejší a nejdůkladnější *Posvátná místa Království českého* Antonína Podlahy (1907–13). Tato díla lze jistě v mnoha ohledech doplňovat, opravovat a nově promýšlet, k čemuž docházelo již od jejich vzniku, a ostatně i samotná „náboženská mapa“ římskokatolické církve v českých zemích se od této doby významně proměnila. Přesto tvoří nezpochybnitelný fundament poznání a těžko si dnes představit, že byla dílem mravenčí píle jednotlivců. Na zpracování adekvátních moderních náhrad by se musely podílet – a příležitostně se i podílejí, byť nikoli výlučně pod hlavičkou náboženskohistorické topografie – celé týmy odborníků.

V případě nekatolických církví existují pokusy o podobné zpracování předbělohorské situace (Hrejsovy *Sborové Jednoty bratrské*, 1935–39), zatímco období pronásledování alespoň částečně, místně a personálně dokumentují edice zpovědních seznamů (Josef V. Šimák, 1909–38) a ranou toleranci edice přihlášek k evangelickým konfesím (Eva Melmuková a kol., 1988–2006, dosud nedokončeno). Jednotlivé církve nadále v průběhu 19. a 20. století příležitostně vydávaly různé almanachy, schematicity, statistické a výroční publikace informující souvěřce o jejich místních společenstvích a dalších provozních záležitostech, pohřích ovšem v různém metodickém nastavení i kvalitě zpracování. O systemizaci a významné doplnění všech těchto údajů se pokusil Zdeněk R. Nešpor nejprve

v případě „lidových“ evangelických církví (a církve starokatolické) (2008) a ve spolupráci se Zdeňkem Vojtíškem v případě menších křesťanských církví a skupin (2015). Ze států uznaných – v aktuální církevněprávní terminologii „registrovaných“ – křesťanských církví a náboženských společností v současné České republice tak zůstala nezpracována pouze Církev československá husitská (do roku 1971 jen Církev československá), jejíž encyklopedii čtenář dostává do rukou nyní.

Cílem encyklopedie je zachytit a alespoň v hrubých rysech naznačit stoletý vývoj této druhé až čtvrté největší české církve v lokálních a regionálních souvislostech. Ukázat, jak rozdílný zájem a angažovanost věřících, ale také vnější vlivy a kontextuální podmínky v některých oblastech umožnily rozmach a rozkvět, zatímco v jiných zapříčinily stagnaci a úpadek, pokud zde církev vůbec kdy působila. Kromě vlastního společenství věřících, jehož charakter a vývoj nemůže v místních rozměrech podrobněji zachytit nic než dílčí sondy (pokud existují, je na ně v encyklopedii odkazováno), dává poměrně dobrý obraz situace popis a analýza náboženských a dalších staveb (nemovitostí), které dané společenství vlastnilo nebo alespoň užívalo. Sbory (kostely) a další modlitebny, sborové domy a fary, ale stejně tak zvonice, hřbitovy nebo jiné objekty jsou němými svědky velkých i těch menších dní Církve československé. Některé z nich jsou známé a jako emblematické symboly meziválečné architektury a církevního stavitelství často zpracováváné, jiné mimo úzký okruh zájemců (a početně rovněž omezené členy církve) veřejně prezentujeme nejspíš poprvé. Ve všech případech jsou však svědectvím obrovského úsilí, práce a hluboké víry příslušných náboženských obcí i jejich vedoucích jednotlivců, odkazem, který by neměl být zapomenut ani v dnešní uspěchané době.

Prostřednictvím úvodních kapitol podává encyklopedie základní přehled vývoje a organizace, teologických a liturgických specifik a konečně stavebního úsilí Církve československé (husitské) od jejího založení v lednu 1920 až do současnosti. Teprve v tomto kontextu je možné číst místní hesla encyklopedické části, v jejíž příloze jsme pamatovali i na náboženské obce ležící dnes již mimo území České republiky (na Slovensku a na Ukrajině) nebo ty, které byly vždy zahraniční (Kanada, Rakousko, Spojené státy americké). Dílo pak uzavírá historicko-statistický přehled rozložení věřících na území dnešní České republiky, přehled literatury k dějinám a současnosti církve, jejích součástí a/nebo staveb, a konečně mapové přílohy, které ilustrují některé důležité (a kartograficky zpracovatelné) momenty či trendy církevního vývoje. Ve všech případech jsme přitom pramenně vycházeli především z církevního tisku a z publikovaných i nepublikovaných pramenů místních, zohlednili jsme také veškerou dostupnou literaturu. Jakkoli to v žádném případě neznamená, že by výzkum místních a regionálních dějin, společenství, staveb a specifik Církve československé (husitské) byl ukončen, věříme, že encyklopedie v tuto chvíli přináší jeho důležité shrnutí a tím rovněž přispívá k hlubšímu a plastičtějšímu poznání tohoto náboženského společenství i moderní české religiozity jako celku.

Vydání encyklopedie má však ještě jednu motivaci. Církev československá (husitská) má v určitých kruzích nedobrou pověst, od jejího založení až do dnešních dní ji příležitostně provázejí obvinění z náboženské mělkosti, podléhání politickým vlivům, oportunismu. Nepochybně se stala útočištěm mnohým těm, kdo se z různých důvodů chtěli rozejít s římskokatolickou církví, avšak nechtěli se úplně vzdát náboženského ukotvení a současně se pro ně nechtěli moc angažovat. Mnozí z povrchních věřících pak církev v období nucené sekularizace za vlády komunistického režimu s lehkým svědomím opustili, anebo v ní i zůstali a pracovali ve skutečnosti proti jejím zájmům. Církev byla v mnoha případech spíše obrazem maloměšťácké průměrnosti, partikulárních osobních zájmů a temných stránek lidské povahy než ryzí náboženskou veličinou. To však platí i o všech ostatních církvích a současně to není a nikdy nebyla pravda celá. Církev československá (husitská) má být na co hrdá. Měla a má množství obětavých členů, vytvořila a udržuje nepominutelné kulturní hodnoty, jako každá jiná náboženská organizace je ve svém jádru odpovědí na boží volání. Encyklopedií bychom chtěli připomenout tyto ne vždy a všem viditelné hodnoty, chceme ji věnovat jako památku úsilí, obětavosti, statečnosti a víry všech opravdových členů této církve.

Nástin dějin Církve československé (husitské)

Zdeněk R. Nešpor

Církev československá (husitská) byla po celou dobu své existence druhou až čtvrtou nejpočetnější českou církví a v mnoha ohledech byla nositelkou progresivistických tendencí moderních náboženských dějin (redukce klerikalismu i konfesionalismu, propojování náboženských a národních identit, ordinace a duchovní služba žen, podpora pohřbu žehem ad.). Výjimečnou se stala i v mezinárodním měřítku, protože i když analogické „národněkatolické“ církve po první světové válce vznikly i v dalších zemích (Chorvatsko, Maďarsko, Rakousko), měly nanejvýš několik tisíc věřících a nedlouhé trvání, zatímco Československá církev jich měla nejméně o dva řády víc a nedávno oslavila sto let své existence. Proto je až zarážející, jak nedostatečně jsou dosud zpracovány dějiny, vnitřní vývoj i religionistické charakteristiky tohoto společenství.

S jednou výjimkou, a tou je samotný vznik nové církve. Ten zaujal už dobové pozorovatele (např. Czákó 1925: 69–79) a později byl zpracován v rozsáhlé, podrobné a interpretačně bohaté literatuře domácí i zahraniční (připomeňme alespoň Marek 2005, 2015; Urban 1973; Schulze Wessel 2011; dále viz Daske 1987). Naopak pozdější církevní dějiny jsou pokryty jenom nahodile a celkově zcela nedostatečně. Jako by i zde platilo tvrzení Ferdinanda Peroutky, že „její zrod byl největším jejím výkonem“ (Peroutka 1991: 901), a pak už se „nic podstatného nestalo“ (srov. i nejnovější zahraniční publikaci: Jurek 2019). Jenomže uštěpačný kritik neměl pravdu a Československá církev přes všechny nezdary a polovičatosti vplula do moderních náboženských dějin a stala se jejich nepominutelnou součástí. Přitom nezakrnila jenom na oslavování a reinterpetaci svých počátků, i když k tomu někdy tendovala, ale procházela poměrně komplikovaným a šířeji společensky významným vývojem. Nedosáhla asi takového kulturního a společenského vlivu, jaký v české společnosti pozdního 19. a většiny 20. století měla evangelická církev, významu, jenž výrazně převyšoval početní zastoupení evangelíků. Avšak už pro svou velikost, vazby na určité politické strany a další zájmové skupiny nebo řadu společensky vlivných členů Církve československá (husitská) neodmyslitelně patří do našich moderních náboženských dějin a musí být věnována dostatečná pozornost i jejím „pozdějším létům“.

Právě k tomuto cíli, stejně jako ke snaze o zohlednění lokálních a regionálních specifik církevního a náboženského vývoje, směřuje výzkumný projekt, v jehož rámci je vydávána i tato encyklopedie. Těžko však výsledkům výzkumu předbíhat, proto tato kapitola nemůže být než předběžným nástinem dějin Církve československé (husitské), zpracovaným na základě různorodé existující literatury a dosud spíše jen započatých nejnovějších výzkumů.

Kořeny a vznik Československé církve

Někteří autoři spojení s Církví československou (husitskou) hledají kořeny svého společenství v tradicích české reformace, které se měly udržet v latentní lidové nespokojenosti s vnuceným pobělohorským katolicismem (Farský 1924; Kaňák 1946) a naplno zaznít v nonkonformistické religiozitě toleranční doby (Škrámovská 1963). I když nelze popřít, že někteří potomci náboženských sektářů konce 18. a počátku 19. století nebo alespoň některé jejich myšlenky do Církve československé nakonec našly cestu, šlo o jev regionální povahy a často i zde příliš okrajový, sloužící nanejvýš jako jeden ze zdrojů jejího vzniku (srov. Nešpor 2004). Pro doložení mnohem obecnějšího prvního předpokladu zase chybí relevantní pramenné zdroje, jde o sice lákavou, ale v konkrétních případech zcela neprokazatelnou hypotézu. Spíš je třeba uvažovat o postupně vzrůstajícím odporu části společnosti vůči římskokatolické církvi ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století (Nešpor a kol. 2010; Balík a kol. 2015), který ostatně z této církve již dříve vyvedl část českých Němců (Heinke-Probst 2012; srov. Schulze Wessel 2011). Zatímco římskokatolická církev bez ohledu na měnící se společnost buďtovala svou „pevnost katolicismu“ a vděčně se opírala o podporu habsburského státu, rostl počet těch, jimž se autoritativní, údajně samospasitelné a neměnné náboženství zajídalo a jimž snad ještě víc vadila neochota církevní hierarchie naslouchat hlasům zvnějšku – namnoze včetně laických církevních kruhů.

Tato nespokojenost přitom rostla nejenom mezi laiky, kteří se s církví postupně rozcházelí nebo již rozešli, ale také mezi některými římskokatolickými teology a duchovními. Ať už proto, že z vědeckých důvodů nemohli přijmout oficiální dogmatické lpění na – z jejich pohledu – zastaralých a/nebo neprokazatelných prvcích církevního učení, nebo proto, že si uvědomovali vzrůstající neadekvátnost církevních institucí a politických a sociálních kroků tvářící v tvář rychle se modernizující společnosti a jejím sociálním, ekonomickým i dalším problémům. Nebo i proto, že se cítili příliš svázáni církevními předpisy a hierarchickou organizací, která dávala veškeré mocenské a rozhodovací pravomoci do rukou úzkého okruhu nejvyšších, obvykle silně konzervativních církevních představitelů. Z této nespokojenosti některých teologů a (části) nižšího kléru se na konci 19. století zrodil takzvaný katolický modernismus (Arnold 2014), který výrazně zasáhl i české prostředí (Marek 1999; Vogel 2001; Kučera – Lášek 2002).

Poměrně rozsáhlé hnutí katolické moderny na přelomu 19. a 20. století sdružovalo teology a duchovní žádající věroučnou a praktickou modernizaci

a liberalizaci církve, počínaje kázní a distribucí moci mezi kněžími až po revizi církevního učení a (pojímání) bible. Modernistická teologie se uplatnila především ve Francii, Spojeném království a v Itálii, zprostředkovaně i v Německu, a i když se v žádném případě nestala oficiálním církevním učením, její sociální prvky došly uplatnění během pontifikátu Lva XII. (v úřadě 1878–1903, encyklika *Rerum novarum* z roku 1891). Projevila se také v umělecké oblasti, především v literatuře a publicistice (Putna 1998: 261–254). Následující papež Pius X. (v úřadě 1903–14) však modernismus ostře odmítl (encyklika *Pascendi Dominici gregis* a dekret *Lamentabili sane exitu*, obojí 1907) a všichni římskokatoličtí kněží museli nadále skládat přísahu, že s touto herezí nemají nic společného. Stoupeneci modernismu se dílem podřídili, dílem z církve vystoupili – k obojímu došlo i v českých zemích, kde část zejména mladšího, často i umělecky orientovaného kléru recipovala modernistické myšlenky z Německa. V římskokatolické církvi tak setrvali například spisovatelé a básníci Jindřich Šimon Baar (1869–1925), Sigismund Bouška (1867–1942), Karel Dostál-Lutinov (1871–1923) a Xaver Dvořák (1858–1939) či politik Jan Šrámek (1870–1956), církev v první dekádě 20. století opustili publicisté František Loskot (1870–1932) a Ladislav Kunte (1874–1945) nebo budoucí sociolog Inocenc Arnošt Bláha (1869–1960).

Přestože byla katolická moderna jako ideový a církevněreformistický proud potlačena (jako literární směr do jisté míry trvala i nadále, přirozeně bez tohoto označení), mnozí její stoupeneci se sice navenek podřídili, ale myšlenek na modernizaci římskokatolické církve se nevzdali. Další popud jim dalo úzké sepětí církve s Rakouskem-Uherskem během první světové války, údajné protičeské tendence vyšších církevních hodnostářů a všeobecné národní nadšení po vzniku Československé republiky. Myšlenky na liberalizační, modernizační a demokratickou reformu církve tak po první světové válce mezi částí českých duchovních znovu ožily, ozývaly se hlasy po revizi dogmatiky, náboženské praxe (zavedení českých bohoslužeb) a rozvolnění dosavadních pravidel kněžského chování (demokratizace církevní správy, volba biskupů, odstranění celibátu) (Frýdl 2001; Marek 2005, 2015). Takto orientovaní kněží v roce 1919 znovuzaložili Jednotu katolického duchovenstva (první takový spolek existoval již v letech 1902–07), jíž předsedal J. Š. Baar a mezi jejíž další organizátory patřil například spisovatel a bratr ministra železnic Bohumil Zahradník-Brodský (1862–1939). Nedočkali se však souhlasu biskupů a naopak nově ustanovený pražský arcibiskup František Kordač (v úřadě 1919–31) vystupoval ostře protimodernisticky. Ani poselství Jednoty k papeži (byl jím Benedikt XV., úřadující 1914–22) v červenci 1919 nepřineslo než odmítnutí jakýchkoli změn v teologii nebo církevním právu. Jednota katolického duchovenstva se začínala rozpadat, respektive radikálněji orientovaní reformisté nebyli spokojeni s váhavým a podřizujícím se postojem její většiny. V září 1919 proto založili samostatný Klub reformního duchovenstva. Další vyhrocení situace nastalo o Vánocích téhož roku, kdy reformisticky orientovaní kněží i přes arcibiskupův zákaz sloužili mši česky (standardní liturgie byla tehdy výlučně latinská) a byli za to z římskokatolické církve exkomunikováni.

Dne 8. ledna 1920 se v Praze sešla schůze Klubu reformního duchovenstva, jíž se účastnilo 215 kněží. Během schůze došlo k hlasování o setrvání v římskokatolické církvi a většina 140 účastníků je odmítla. Tím byla založena Církev československá. Rozchod kněží se svou církví se přitom opíral i o nedávnou anketu Zahradníka-Brodského mezi katolickým klérem, která ukázala poměrně velkou podporu reformních myšlenek (Schulze Wessel 2003). Jenže od podpory v anketě ke skutečnému aktivnímu reformismu bylo daleko a k organizační secesi samozřejmě ještě dál. K nadšeným zakladatelům nové církve se přidalo jenom poměrně málo souputníků, a to leckdy spíše z pragmatických než ideových důvodů. Třeba proto, že nadále nehodlali skrývat své soužití s ženami a nemanželské děti. Církvi československé se navíc nedostalo ani velké podpory odjinud. I když zdůraznila svůj křesťanský charakter a přihlásila se k tradici „národních světců“ Cyrila a Metoděje, Jana Husa a českých bratří a ve svém prohlášení se snažila získat významné intelektuály a představitele státu, úspěšná většinou nebyla. Vznik církve naopak mnozí odsoudili – jmenovitě třeba historikové Josef Pekař a Josef Šusta nebo lékař a filozof František Mareš – a prezident Masaryk, k němuž se církev hlásila jako ke svému učiteli, se na její podporu odmítl jakkoli vyjádřit. Ostatně i většina původních modernistů a církevních reformistů se při vědomí církevního rozkolu raději stáhla zpět a hlavními organizátory byly úplně jiné postavy, především Zahradník-Brodský, Karel Farský (1880–1927), Matěj Pavlík (1879–1942) a Rudolf Pařík (1889–1961). Rozkol samozřejmě odsoudili představitelé římskokatolické církve i představitelé dosavadní Jednoty katolického duchovenstva, ta však záhy byla stejně rozpuštěna (srov. Cinek 1923, 1926; z novější literatury obdobně odmítavě Němec 1975).

Hledání vlastní náboženské orientace

Jestliže se Československé církvi nepodařilo získat vlivné proponenty, ani v masovějším měřítku rozpoutat „novou českou reformaci“, neznamenalo to úplný neúspěch. Kněží, kteří se k Československé církvi přihlásili, s sebou obvykle přivedli i část svých farníků a zájem veřejnosti byl dokonce ještě větší. Mnohé náboženské obce vznikaly „na zelené louce“, z iniciativy aktivních laiků, s nimiž místní římskokatolický farář nesympatizoval a kteří často ani nemohli dlouho získat vlastního duchovního, protože těch měla nová církev citelný nedostatek. V prvním československém sčítání lidu, které proběhlo v únoru 1921, se k Církvi československé přihlásilo přes půl milionu osob, a i když později její růst zpomaloval, nepochybně pokračoval přinejmenším po celá dvacátá léta. Ostatně i proto, že sčítání lidu tehdy evidovala formální církevní příslušnost a část „čechoslováků“ si před prvním censem prostě nestačila vyřídít potřebné dokumenty, aby se k nové církvi mohli přihlásit. Církev se rychle stala reálnou náboženskou veličinou českých zemí (na Slovensku a Podkarpatské Rusi vzhledem k odlišné legislativě prozatím nesměla působit), a tím se výrazně odlišila od podobných snah o „národní katolicismus“ v jiných nástupnických zemích po

Rakousku-Uhersku (Chorvatsko, Maďarsko, Rakousko). Přes nebezpečí, které to znamenalo v domácí (Slovensko, vztahy s římskokatolickou církví) i mezinárodní politice (další rozkol ve vztahu ke Svatému stolci), vláda nemohla jinak a 15. září 1920 Církev československou formálně uznala.

Od státního uznání církve jako takové ke schválení jednotlivých náboženských obcí ovšem nevedla úplně jednoduchá cesta (první náboženské obce byly státem schváleny teprve v roce 1922) stejně jako k povolení rozšíření činnosti na Slovensko a Podkarpatskou Rus (1925). Podobně musely být řešeny i další praktické otázky. Stoupenci Československé církve na řadě míst zabírali římskokatolické kostely a fary, nebo římskokatolickou církev alespoň nutili k jejich spoluužívání, což vyvolávalo rušení veřejného pořádku (na několika místech muselo být vyhlášeno stanné právo a povoláno vojsko) a později obvykle mělo i soudní dohry. Státní úřady nebo soudy až na pár výjimek označily tyto zábery za nezákonné a vynutily si vrácení objektů římskokatolické církvi, naopak vláda Československé církvi pomohla ekonomickou podporou výstavby nových chrámů a modliteben. A rovněž tím, že ji zařadila mezi takzvané dotační církve, dostávající na svou činnost státní subvence – právě tento aspekt byl jedním z důvodů opožděného a spíše opatrného schvalování československých náboženských obcí ministerstvem školství a národní osvěty. Přes uvedenou podporu si „čechoslováci“ samozřejmě museli své organizační a hmotné zázemí vybudovat sami: postavit nebo alespoň pronajmout kostely – v církvi se stalo obvyklým mluvit o „sborech“ –, modlitebny či další bohoslužebná místa a fary. V některých lokalitách se prosadila alespoň stavba zvoníc, když nebylo možné prozatím pomýšlet na větší svatostánky, a před polovinou dvacátých let (interkonfesionální zákon 1925) rovněž zřizování vlastních hřbitovů, když římskokatolická církev bránila pohřbívání „odpadlíků“ na zádušní hřbitovy. Všechno to samozřejmě bylo nákladné a vyžadovalo půjčky, některé náboženské obce se tak zadlužily na dlouhá desetiletí.

Zakladatelé Církve československé vedle toho usilovali o spojení se zahraničními církvemi, a to jak ze symbolických důvodů jednoty křesťanské církve, tak kvůli mezinárodní i domácí podpoře etablovanou náboženskou organizací, a konečně i kvůli praktické otázce svěcení biskupů a kněží v apoštolské posloupnosti. V tomto ohledu se nabízelo víc episkopálních nebo starokatolických církví, které by s „čechoslováky“ rády spolupracovaly, avšak zakladatelé církve se zpočátku z nacionálních (slovanská vzájemnost) i politických důvodů orientovali především na srbskou pravoslavnou církev. Po určitých jednáních došlo k vysvěcení Matěje Pavlíka biskupem pravoslavné církve (1921, přijal jméno Gorazd), připravovalo se několik dalších biskupských svěcení a uvažovalo se o pravoslavném svatořečení Jana Husa. Současně však v rodící se Československé církvi sílily hlasy odmítající pravoslaví jako příliš exotický a pramálo moderní náboženský směr, hlasy volající spíše po návratu k původnímu modernismu a jeho dalšímu rozšíření (Marek 2005; Marek – Bureha 2008; srov. Šuvarský 1979; Marek 2019). Zatímco jediný vysvěcený biskup Pavlík a především moravské náboženské obce formující se církve nadále prosazovali její pravoslavnou

orientaci, vzrůstající část českých obcí a církevních představitelů se začala klonit spíše k anglosaskému episkopalismu a někteří dokonce k nekonfesním formám „svobodného křesťanství“ (blízkým třeba unitářskému hnutí).

Poslední uvedený proud reprezentoval především Karel Farský, který spolu s Františkem Kalousem (1881–1965) v roce 1922 vydal *Československý katechismus*, první věroučnou příručku mladé církve, mnohými ovšem považovanou za překračující hranice křesťanství. Příručka například tvrdila, že Bůh je „živý zákon světa“, odmítla učení o Duchu svatém jako třetí osobě Trojice a vymezila mu místo božího nadšení v lidech, Ježíše považovala jen za největšího z proroků, mezi nimiž uváděla i Muhammada, Buddhu nebo Konfucia (Farský – Kalous 1922). Kolem Farského a Kalousova katechismu nastala zjevná roztržka, protože Pavlík (dlící ovšem na mnohaměsíční misijní cestě ve Spojených státech) a část církve jej odmítli stejně jako představitelé srbského pravoslaví, zatímco část jej naopak schválila (pražská a východočeská diecézní rada). V církvi nastal rozkol a boj obou směrů i jejich různých představitelů o vliv, trvající až do června 1924. Tehdy Pavlík se svými stoupenci, jichž se nakonec ukázala malá menšina (byli však mezi nimi i mnozí výrazní představitelé církve v prvních letech její existence), Církev československou opustili a začali budovat českou pravoslavnou církev (Marek – Bureha 2008). Její centrum bylo především na Moravě, kde si vybuodovala zhruba deset náboženských obcí a získala přes dvacet tisíc věřících, naopak integrace dalších pravoslavných proudů a skupin byla jenom částečná a kanonickoprávní (jurisdikční) postavení české pravoslavné církve dlouho nejisté. Do její existence za druhé světové války dramaticky zasáhla ochrana parašutistů, kteří provedli atentát na zastupujícího říšského protektora Reinharda Heydricha (1942), jež vedla k mučednické smrti vladky Gorazda a úplné likvidaci církve (Jindra 2015), stejně jako poválečná obnova pod taktovkou imigrantů ze Sovětského svazu.

Vlastní Československá církev se naopak pod vedením Karla Farského vnitřně konsolidovala a názorově sjednotila. Převládnutí Farského směru symbolizovala i jeho volba nejvyšším představitelem církve – patriarchou (Farský zastával úřad do své smrti v letech 1924–27) stejně jako organizační konsolidace diecézí a dalších církevních orgánů a institucí. Přitom bylo v modernistickém duchu rezignováno na apoštolskou poslušnost a biskupové byli prostě voleni, církve si však současně ponechala řadu bohoslužebných a organizačních zvyklostí římskokatolické církve. Usilovala rovněž o začlenění amerických Čechů a Slováků, z nichž mnozí se již dříve rozešli s římskokatolickou církví (Vlha 2010; Balík a kol. 2015: 315–381), a omezení o další zahraniční misijní pole. Její teologický a spirituální profil však zdaleka ještě nebyl dotvořen, přičemž někdy o svém dalším směřování dokonce nechávala hlasovat členskou základnu (Hník 1930). Brzy se ostatně ukázalo, že tato ne-definitivnost se týkala i organizačních a provozních záležitostí – to když autoritativního a současně charismatického Farského v úřadě patriarchy nahradil Gustav Adolf Procházka (1872–1942). Na druhou stranu Farského skon, respektive jeho demonstrativní pohřeb žehem v provizorním pražském krematoriu jednoznačně ukázal církevní podporu

tomuto modernímu způsobu pohřbívání; Církev československá se stala nejen jedním z nejhlasitějších proponentů kremačního hnutí, ale začala ve svých sborech systematicky budovat kolumbária a urnové háje, které se pro ni staly z velké míry charakteristickými.

Konsolidace v meziválečném období

Jestliže pozdější Církev československá (husitská) vysoko vyzdvihovala a dodnes vyzdvihuje svého prvního patriarchu Karla Farského jako faktického zakladatele, tvůrce ideového programu a koneckonců i církevní liturgie (např. Kaňák 1951; Lahodný 1955; Butta a kol. 2017), děje se tak zcela oprávněně. Farský byl nejenom výrazným myslitelem, ale ukázal se i jako skvělý organizátor, pod jehož vedením byly položeny základy organizační i náboženské konsolidace církve. Navíc do církve jednoznačně vstoupil z ideových pohnutek – zatímco kupříkladu v případě dvou dalších prvních biskupů, G. A. Procházky a Ferdinanda Stibora, se vedle toho uplatnila i skutečnost, že tak legalizovali své partnerky a nemanželské děti –, obětoval jí veškeré své snažení a vlastně i život – zemřel zcela vyčerpán v nedožitých sedmačtyřiceti letech. Tolik pro novou církev nedokázal – nebo nemohl – udělat žádný z jeho nástupců a pokračovatelů, i když tím nechceme snižovat význam dalších velkých postav tohoto období, jako byli teologové Karel Statečný (1870–1927) a Alois Spisar (1874–1955) nebo biskupové Gustav Adolf Procházka, František Kordule (1885–1940), Josef R. Stejskal (1894–1946) a Ferdinand Stibor (1869–1956). Po Farského smrti proto vyvstala otázka, kdo ho v úřadě patriarchy nahradí. Sám snad uvažoval o teologovi Františku Kovářovi (1888–1969) (Hrdlička 2007: 97), avšak ten do církve vstoupil teprve v roce 1925 a neměl prakticky žádnou podporu. Reálný střet nastal mezi výrazněji modernisticky orientovaným teologem Spisarem a pragmatickým organizátorem, v té době východočeským biskupem Procházkou, přičemž přesvědčivě zvítězil druhý.

Procházkova volba vedla k výraznější, nejméně organizační konsolidaci církve. Počáteční vzepětí a charismatické působení Karla Farského byly mnohdy vystřídaný skepsí, k níž vedl i útlum přestupového hnutí, nucené opouštění zabraných římskokatolických kostelů, malý úspěch církevní misie na Slovensku a nakonec i nastupující hospodářská krize. Církev musela řešit praktické organizační a ekonomické otázky, právě v tomto období si ostatně vybudovala většinu svých sborů a modliteben, případně splácela úvěry za ty dříve postavené (první nově postavený sbor byl otevřen již v roce 1923 v Hořelících, dnešní Rudné). Autoritativní druhý patriarcha tyto záležitosti chtěl nechtěl řešit, i když mnohdy za cenu ideového konzervatismu (Procházka s olomouckým biskupem Stejskalem dokonce víceméně tajně přijali biskupské svěcení v apoštolské posloupnosti) a mocenského odstraňování oponentů. Jednou z (dočasných) obětí byl ředitel bohoslovecké koleje Kovář, zatímco se svým dřívějším oponentem Spisarem se Procházka dokázal dohodnout. Nabídl mu vypracování ideových

zásad církve, které byly schváleny na církevním sněmu v roce 1931 a v jejichž duchu Spisar vedl třetí až sedmý ročník *Náboženské revue CČS* (1931–35; časopis původně založil F. Kovář), stejně jako děkanskou hodnost na nově založené Vysoké škole bohovědné (1932).

Bohoslovci Církve československé zprvu studovali na evangelické Husově fakultě a měli jenom vlastní teologickou kolej, zajišťující jejich formaci; jako učitelé na Husově fakultě z řad členů CČS(H) působili Karel Statečný (1870–1927) a Rudolf Urban (1887–1934). Vzhledem k počtu bohoslovců se to zdálo nedostatečné, avšak církev nedokázala zajistit větší počet kvalitních učitelů, kteří by prošli habilitačním řízením. Usilovala proto o zřízení vlastní teologické vysoké školy, na níž by mohli působit také církevní představitelé – po řádné profesuře toužili i patriarcha Procházka a biskup Stejskal, nehledě k dalším, a to aniž habilitovali (Procházka neměl ani doktorát). Za těchto okolností církev Vysokou školu bohovědnou sice zřídila (1932), avšak nezískala pro ni státní uznání ani pozitivní hlasy odborné veřejnosti a škola musela být z ekonomických důvodů po dvou letech likvidována. Studenti se vrátili na Husovu fakultu, kde vznikla samostatná československá sekce a byla systemizována místa pro teology tohoto směru, což bylo řešení sice polovičaté, ale z akademického hlediska korektní (a pro státní pokladnu schůdné). Na Husově fakultě tak nově začali vyučovat profesori Spisar a Kovář a docent František M. Hník (1905–1962), nehabilitovaný patriarcha Procházka tu působil jen jako lektor.

Procházkův patriarchát provázely další střety vnitřní i vnější. Společně se Spisarem polemizoval s evangelickým teologem Josefem L. Hromádkou o charakteru a vývoji Církve československé, již Hromádka vyčítal ideovou mělkost a v podstatě nekřesťanský charakter (Spisar 1932; Procházka 1933), uvnitř církve se proti němu formovala opozice ve Společnosti Karla Farského, odmítající jeho autoritativní tendence a oslovující především mladší část duchovních i laiků (1933). Procházkovi se nepodařilo udržet, respektive k církvi výrazněji připoutat její zahraniční obce, a bez větších úspěchů skončila rovněž snaha jeho manželky Aurelie (1878–1936) o institucionalizaci církevní sociální práce: řada náboženských obcí sice založila sociální odbory, avšak ty se vyčerpaly na konání dobročinných sbírek a výročních akcí, zatímco diakonická zařízení byla zcela výjimečná (obec v Praze-Královských Vinohradech; Šimšík 1939). Procházka naproti tomu vcelku právem zdůrazňoval svůj podíl na ukotvení církevní organizace i posílení mezinárodního věhlasu církve (společně s biskupem Stejskalem se zúčastnil řady ekumenických kongresů), situace ovšem došla tak daleko, že chtěl být a byl oslavován bezmála jako nejvýznamnější osobnost založení církve (Prášek 1932). Vznikající kompetenční i osobní spory a nepřátelství se podařilo překlenout jenom v některých případech, mezi ideové vůdce církve se v polovině třicátých let vrátil například již zmiňovaný František Kovář.

Církev však současně musela čelit vnějším tlakům v měnící se politické situaci. Po odstoupení českého a moravského pohraničí na základě mnichovské dohody přišla o několik náboženských obcí, podobně jako na jižním Slovensku

a Podkarpatské Rusi v důsledku Vídeňské arbitráže (1938, maďarská vláda příslušné náboženské obce rovnou zrušila a jejich majetek vyvlastnila). Po rozdělení Česko-Slovenska se totéž opakovalo i v případě zbývajících slovenských náboženských obcí (1939), z nichž byla po druhé světové válce obnovena jen jediná, a to ještě ve značně omezeném měřítku (bratislavská obec zůstala bez stálého duchovního až do roku 1988). Církev byla donucena ke změně názvu na Církev českomoravská (1940), přišla o některé své tiskoviny a v souvislosti s uzavřením českých vysokých škol i o možnost legálního studia budoucích duchovních (1939). Členem Církve československé ostatně byl i student Jan Opletal (1914–1939), oběť šarvátky při zakázané demonstraci na oslavu 28. října, jehož pohřeb se stal záminkou pro uzavření českých vysokých škol. Jiní členové či duchovní církve naopak shledávali pozitiva v užší spolupráci s německými církvemi a našli se dokonce přímí stoupenci jednání s takzvanými Německými křesťany (*Deutsche Christen*), ideovými kolaboranty s nacismem usilujícími o „očistění“ křesťanství od židovských vlivů (Hrdlička 2007: 255–264).

V těžkých časech války – i poválečné obnovy

Během německé okupace a druhé světové války tlak na součinnost nebo dokonce organizační připojení Českomoravské církve k pronacistickým německým křesťanským proudům pochopitelně posílil. Církevní vedení v čele se stárnoucím a posléze těžce nemocným patriarchou se jim sice snažilo čelit, avšak bylo nepochybně slabší stranou, kterou dále oslabilo úmrtí biskupa Korduleho (1940) a posléze i patriarchy Procházky (1942), za něž protektorátní úřady nedovolily ustanovit či zvolit nástupce. Po většinu druhé světové války tak církev řídil diecézní tajemník Jan Lomoz (1890–1957, ve funkci 1929–44), formálním správcem byl slezský biskup Stibor. Činnost církve byla však nutně ochromená, a i když se podařilo odolat tlaku Německých křesťanů nebo jiným formám kolaborace, zavést pololegální studium budoucích duchovních a podobně, někteří členové církve považovali válečnou rezistenci za nedostatečnou. Spolu s vakancí nejvyššího církevního úřadu to v poválečném období umožnilo nastolit v církvi takzvanou národní správu, samozvané kolektivní vedení, jež s tichým souhlasem politických špiček v církvi provedlo řadu významných organizačních změn.

Stejně jako většina ostatních českých církví i Církev českomoravská okupaci a druhou světovou válku spíše trpně přečkala, než aby se výrazněji zapojila do národní agitace nebo dokonce do odbojové činnosti. Našli se samozřejmě duchovní a laici, kteří se do odboje výrazně zapojili, stejně jako existovaly další oběti válečných perzekucí z církevních řad (Kaňák 1975; Hobza 1985; Jindra 2017), v zahraničním odboji se výrazněji uplatnil teolog F. M. Hník. Intelektuální činnost církve byla naproti tomu v podstatě omezena na obcházení zázkazu vzdělávání budoucích duchovních, zatímco veřejné působení mimo čistě náboženské úkony nebylo zejména v pozdějších válečných letech ani možné. Specifikem Církve českomoravské bylo naopak to, že v několika konkrétních

případech pro své účely adaptovala židovské synagogy a tím je s největší pravděpodobností zachránila před zkázou. Nešlo přitom o zcela novou záležitost, církev získala a k bohoslužbám užívala několik někdejších synagog již v meziválečném období, činíc tak čistě z praktických důvodů, avšak v období vzdmutého antisemitismu šlo přece jen o věc výjimečnou, v jednotlivých případech umocněnou i tím, že v některých svatostáncích nějaký čas probíhaly křesťanské i židovské bohoslužby souběžně (Kladno, Rakovník).

Poválečnou očistu a konsolidaci církve, jež se pochopitelně vrátila k názvu Československá, vedla v letech 1945–46 kolektivní Ústřední národní správa (F. Hub, M. Kouřil, V. Lorenc, V. Molkup, M. Novák, F. Roháč, F. Soukup), v jejímž čele stanul nadaný biblista a jeden z opatrných odpůrců kolaborace Miroslav Novák (1907–2000). Válečné angažmá proti alianci s Německými křesťany (Hrdlička 2010: 60–70) mu přitom zjednálo potřebnou autoritu, zatímco mocenskou podporu mu zajišťovalo tajné členství v komunistické straně (ibid.: 89–94) – meziválečná Církev československá měla blízko především k národně-socialistické straně (F. Prášek), nyní se církevní vedení posunulo ještě výrazněji nalevo. Národní správa církve na jednu stranu odstranila některé přetrvávající i aktuální organizační problémy, na druhou stranu si však v mnohém vyrovnávala účty s ideovými a mocenskými oponenty a církev jako celek orientovala silně levicově. Představitelé tohoto mocenského centra výrazně podpořili také expanzi do znovu připojeného pohraničí, kde usilovali o získání co největšího podílu majetku likvidované Německé evangelické církve (Nešpor 2011). Podobně církev postupně získala řadu nevyužitých synagog a po komunistickém převratu v únoru 1948 rovněž množství zrušených obchodů a provozoven, i když v těchto případech často jen do pronájmu. Tím konečně z velké míry vyřešila dlouhodobý nedostatek bohoslužebných, případně i dalších prostor. S podporou levicových politických stran se tato „expanze (nejen) do pohraničí“ sice podařila, avšak mnohé nově založené církevní obce se ukázaly jako dlouhodobě neživotné.

Úplnou konsolidaci přinesla teprve likvidace národní správy a volba teologa Františka Kováře třetím patriarchou církve (v úřadě 1946–61). Podobně byly obsazeny dosud vakantní biskupské stolce (královéhradecký a olomoucký – olomoucký biskup Stejskal zemřel v roce 1946) a nově byla od úřadu patriarchy oddělena západočeská diecéze (1946), jejímž prvním biskupem se stal Miroslav Novák. Další nezbytný počín představovala obnova činnosti Husovy fakulty, na níž se vedle řádných profesorů Kováře, Spisara a (nově) Hníka jako vyučující uplatnili M. Kaňák, M. Novák a O. Rutrle, přičemž Hník a později Kovář zastávali i děkanský úřad (v meziválečném období se děkanem nikdy nestal člen CČS(H)). Došlo rovněž k rozvoji církevní sociální práce, vznikly další sociální ústavy a začala jejich koordinace na úrovni diecézí. Úplnou novinkou, řešící opětovně významný nedostatek duchovních, se pak stala ordinace žen a jejich nástup do duchovenské služby, byť zprvu v nižší pozici pomocných duchovních (první ženou vysvěcenou na kněze byla v roce 1947 Olga Pešková-Kounovská [1905–1967], v roce 1951 rovněž první ustanovená docentka teologické fakulty)

(Nešpor 2020). Po početně nevelké a myšlenkově spíše okrajové unitářské společnosti se tak Československá církev stala druhou českou, respektive československou církví, která umožňovala duchovní službu žen. V realitě to ovšem mělo čtená úskalí, první generace žen-farářek obvykle musely své službě obětovat vlastní rodinný život.

Zatímco v celocírkevním měřítku a na nejvyšších patrech církevního vedení docházelo k převratným, třebaže ne vždy na první pohled viditelným změnám, běžný provoz jednotlivých náboženských obcí pokračoval víceméně kontinuálně. V závislosti na místních poměrech se někde rozvíjel a jinde spíše stagnoval, Církev československá se viditelněji neuplatnila ani v „nově získaném“ pohraničí. Přes vhodný společenský a ideový kontext (vzpejaté národovectví, široká podpora socializace ad.) nedošlo ani k jejímu většímu zatraktivnění pro mimocírkevní veřejnost, dokonce spíše ustal příliv věřících, charakteristický – i když postupně slábnoucí – pro celé meziválečné období (Nešpor 2008: 153–154). Církev se organizačně upevnila a dokázala využít dobových možností, nijak dramaticky se však nerozvíjela a nevynikala ani žádnou velkou afinitou.

Církev v období vlády komunistického režimu

Vzhledem k levicové orientaci (většina) vedení církve, korespondující se socioekonomickým postavením a názory členstva (srov. Srb 1949), nepřekvapuje, že Církev československá rétoricky podpořila komunistický převrat a v prvních letech vlády nového režimu se mohla cítit dokonce protežovaná. Důvodem byla přitom jak ideová a praktická blízkost (důraz na nacionalismus a nižší sociální vrstvy) včetně kritického stanoviska vůči „společnému nepříteli“ – římskokatolické církvi, tak úvahy o Československé církvi jakožto předchůdkyni, ne-li přímo vůdkyni procesu de-katolizace společnosti. Podle některých představitelů komunistického režimu se měla stát vzorem nebo přímo vůdkyní nového výstupového hnutí z římskokatolické církve, snad se dokonce opětovně uvažovalo i o jejím znovuspojení s pravoslávím (tyto úvahy se v jiném kontextu objevily již v prvních letech druhé světové války). Tomu odpovídá skutečnost, že teprve po únoru 1948 bylo s konečnou platností rozhodnuto o likvidaci Německé evangelické církve a převodu části jejího majetku stejně jako dalších nemovitostí na Církev československou, zvýšily se státní dotace na provoz církve a v neposlední řadě rozdělením dosavadní Husovy fakulty v roce 1950 získala vlastní teologickou fakultu (poskytující vzdělání i duchovním několika menších církví, především unitářům a starokatolíkům) – Husovu československou bohosloveckou fakultu. Jejím prvním děkanem se stal František Hník (ve funkci 1950–52) a nové obsazování jednotlivých kateder otevřelo cestu mladší a střední generaci teologů, kteří byli směrodatní pro další vývoj církve: Rudolf Horský (1914–2001), Miloslav Kaňák (1917–1985), Jindřich Mánek (1912–1977), Otto Rutrle (1908–1976), Zdeněk Trtík (1914–1983). Místo mezi nimi zpočátku zaujala i Olga Pešková-Kounovská, jako výrazná žena-teoložka později „nahrazená“ Anežkou Ebertovou (1923–2009).

Z podnětu učitelů bohoslovecké fakulty Rutrla, Mánka a především Trtíka došlo v padesátých letech ke kritice dosavadního „svobodného křesťanství“ a k diskusi o dalším teologickém směřování církve. Výsledkem se stal postupný návrat k ortodoxnější křesťanské věrouce, reprezentovaný nově koncipovaným církevním zpěvníkem (1957) i mezinárodními a ekumenickými aktivitami biskupa a pozdějšího patriarchy Nováka (1963 vstup do Světové rady církví). František Kovář sice zůstal až do roku 1961 hlavou církve (nahradil jej právě Novák, úřad patriarchy vykonávající v letech 1961–90), ale jeho vliv na její teologickou orientaci i organizační záležitosti postupně zjevně slábl. Dilem ostatně i proto, že byl při výkonu svých pravomocí značně omezován jak činností státních orgánů církevního dozoru, tak vůči nim vstřícnými představiteli kléru, takže ne vždy mohl zohledňovat (jenom) teologická hlediska. V této souvislosti je třeba zmínit ještě jedno ideové pnutí. Přestože Církev československá byla přinejmenším v prvních letech komunistické vlády do určité míry protežovaná, podobně jako Českobratrská církev evangelická a několik dalších menších církví, velmi záhy se ukázaly limity této politiky stejně jako skutečnost, že věřící se nezávisle na konfesi stávali občany „druhé kategorie“. Mnozí proto začali církve opouštět, a to včetně některých jejích duchovních a ideových představitelů. Část „radikální levice“ se s křesťanstvím úplně rozešla a z církve vystoupila, třeba docentka Pešková-Kounovská nebo významný ideolog a publicista Václav Vyšohlíd (1910–1989), někteří bývalí duchovní začali dokonce pracovat ve státních orgánech represivní (proti-)náboženské politiky: Vladimír Ekart (1910–?) či František Hub (1904–1967), laik Ladislav Šimšík (1907–1967). Oficiální církevní vedení ovládli jejich soupeřníci, třeba patriarcha Novák nebo olomoucký biskup Leo Marceluch (1915–2009), zatímco stoupenci jiné ideové orientace církve – například Marceluchův předchůdce Hník (v biskupském úřadě 1956–61) – byli rychle marginalizováni. Tím spíše to platilo o laicích a duchovních, které komunistický režim přímo perzekvoval (Jindra 2007).

Přes oficiální proklamace o svobodě vyznání a některé dílčí kroky ve prospěch Církve československé – která se za ně odvděčovala rétorickou konformitou větší než kupříkladu evangelíci (srov. Hanuš 2000; Morée – Piškula 2015) – nelze popřít systematický proticírkevní tlak komunistického režimu a jeho dlouhodobou úspěšnost. Církev musela ještě v padesátých letech rezignovat na své sociální aktivity (postátnění sociálních ústavů), vzdát se významné části publikační činnosti (zánik a omezení periodik, přeměna tiskového družstva Blahoslav na účelové zařízení podléhající dozoru Ústředního církevního nakladatelství), podstatně omezena a v některých krajích fakticky likvidována byla i výuka náboženství ve školách. Církev měla sloužit „na dožití“ svým členům, aniž by vyvíjela jakoukoli činnost „za kostelními dveřmi“. Mnozí se s tím smířili a jen doufali, že se situace časem změní, faktem zůstává rovněž významný pokles zájmu laiků a snížení náboženské socializace v rodinách. Výsledkem se každopádně stal dlouhodobý úpadek církve a náboženského života, kterému aktivní menšina nedokázala příliš vzdorovat. Úpadek byl obzvláště patrný v konjunkturních náboženských obcích zformovaných teprve po druhé světové válce

a dosud nedostatečně konsolidovaných, současně došlo k (prakticky) úplnému rozchodu se zahraničními náboženskými obcemi a k jejich postupnému zániku (jako poslední zanikla 1972 obec v Newarku).

Výraznější zlom nepřineslo ani celkové oživení religiozity v souvislosti s obrodným hnutím šedesátých let nebo aktivizace odporu po jeho potlačení s nástupem takzvané normalizace. Církev československá i její představitelé se drželi spíše stranou a za svůj konformismus byli chváleni staronovými orgány státního církevního dozoru (Morée – Piškula 2015: 300–301; Hrdlička 2010: 193–211), aniž by se ovšem již opakovalo jisté protežování této církve ve srovnání s jinými, především s církví římskokatolickou. Spíše poklidné vody nečetných vnitrocírkevních diskusí rozvířila pouze debata o rozšíření názvu církve o přídomek „husitská“, reflektující národní a údajně i sociální zázemí církve (srov. Hobza 1969) a končící bez větších rozporů schválením na církevním sněmu v říjnu 1971. Na témže sněmu byly oficiálně přijaty Trtíkem formulované *Základy víry* (Základy víry 1958) a ukončeno členství v mezinárodní asociaci svobodných církví, dávno už jen čistě formální. Po padesáti letech své existence se církev nazvala Církví československou husitskou s nečekaným praktickým důsledkem: dosavadní „čechoslováci“ začali být zvnějšku spontánně nazýváni – i sami se nazývat – „husity“, jakkoli ideová, neřkuli organizační návaznost na tradici původního husitského hnutí byla trvale jenom dílčí. Pro vnitřní život církevního společenství však změna názvu znamenala málo a v období takzvané normalizace vesměs pokračoval dosavadní úpadek, jenom nedostatečně kompenzovaný početně spíše slábnoucí aktivní menšinou.

Za tento stav věci i zjevný konformismus vůči vládnoucí komunistické straně byl po listopadovém převratu v roce 1989 obviněn fakticky jen jeden vrcholný představitel církve – dosavadní patriarcha Miroslav Novák, v květnu 1990 donucený k rezignaci. Jakkoli přitom nelze pochybovat, že právě Novák byl živoucím symbolem církevní konformity, ba až kolaborace (aniž se to vylučovalo s jeho autentickým žitým křesťanstvím), jeho odchod neinicioval žádné hlubší změny uvnitř církve a její fungování i společenská situace se začaly měnit jen velmi pomalu. Příznačná se přitom stala volba nového patriarchy v roce 1991 – stal se jím dosavadní brněnský biskup Vratislav Štěpánek (1930–2013), v letech 1986–90 působící jako poslanec České národní rady, kandidát na prahu šedesátky, konciliantní a zajisté nikterak „revoluční“.

Hledání identity ve svobodné společnosti

Některé výhody po pádu komunistického režimu Církvi československé husitské takřkajíc „padly do klína“, aniž by se o ně sama valně přičinila. To se týkalo jak odstranění státního dozoru nad církvemi a možností ničím neomezeného organizačního rozvoje při zachování státních dotací na provoz, tak zájmu širší veřejnosti o dlouho potlačované náboženství, v případě CČS(H) fedrovaného i popularitou „národního husitství“. Jestliže současně došlo k restituci několika církevních nemovitostí protiprávně zabraných komunistickým režimem, řada náboženských obcí musela naopak řešit skutečnost, že se ocitla v nájmu jiných restituentů, aniž by byla s to platit komerční nájem. Podobně komplikovaná byla i situace bohoslovecké fakulty. S myšlenkou inkorporace Husovy fakulty do svazku Karlovy univerzity přišli sami její představitelé (s podporou své církve) již v prosinci 1989 a v následujícím roce vedla ke společnému vstupu všech teologických fakult: vedle přijetí fakulty, která dostala jméno Husitská teologická fakulta, byla do nejvýznamnější české univerzity reinkorporována také Katolická teologická fakulta a nově přijata Komenského (nyní Evangelická) teologická fakulta. Husitská fakulta se ovšem ještě dlouho potýkala s výraznými personálními (dědictví normalizačního děkana Salajky, na fakultě ostatně působícího až do roku 1999, spolupráce některých pedagogů s komunistickou Státní bezpečností) i manažerskými problémy (pochybení děkana Holetona v roce 2007).

Teologicky církev zůstala na prostředkujícím stanovisku mezi římským katolicismem a protestantismem. Na jednu stranu v roce 1994 vstoupila do takzvaného Leuenberského společenství evropských protestantských církví, proklamujícího svátostnou jednotu a vzájemnou zastupitelnost, na druhou stranu jsou v církvi stále živé i proudy katolicizující, usilující o posílení episkopálních prvků stejně jako prohloubení mysticky laděné zbožnosti. Další diskuse vyvolalo svěcení duchovního Antonína Jelínka (*1955) v episkopální apoštolské církvi v Portugalsku, odvolávající se na apoštolskou poslušnost, vedoucí nakonec k jeho odchodu z CČS(H) a k rozkolu v několika náboženských obcích (2001–02); Jelínek se svými stoupenci nakonec zakotvil ve slovenské Starokatolické církvi. Jiná skupina duchovních a laiků CČS(H) v Teplicích se koncem první dekády 21. století formovala pod názvem Církev husitská a v roce 2010 neúspěšně usilovala o státní registraci. Tyto spíše marginální tendence v celocírkevním měřítku převážila volba a ustanovení Jany Šilerové (*1950) olomouckou biskupkou (v úřadě 1999–2013). Šilerová se stala první ženou-biskupkou v postkomunistické střední a východní Evropě a její služba se stala předmětem jak masivní adorace náboženských modernistů, tak na druhou stranu i záminkou mezicírkevních a do určité míry i vnitrocírkevních kontroverzí.

Smutnou stránku nového hledání vlastní identity představovalo v prvních dvou dekádách polistopadového vývoje církve několik silně medializovaných skandálů. Prvním bylo odhalení značné části církevních představitelů, významných teologů a dalších osobností církve jakožto tajných spolupracovníků

komunistické Státní bezpečnosti, s čímž se ostatně potýkaly i jiné české církve. K tomu však záhy přistoupily některé sporné ekonomické aktivity a mocenské boje v nejužším církevním vedení. Tak byl v roce 2005 pozastaven výkon funkce patriarchy Janu Schwarzovi (*1958, v úřadě od 2001), který následně musel rezignovat a (nakrátko) přestoupil do unitářské náboženské společnosti, zatímco o dva roky později byl k rezignaci donucen pražský biskup Karel Bican (1951–2019, v úřadě od 1999), tentokrát kvůli zjevnému morálnímu pochybení. Spolu s řadou menších pochybení a nepříliš zřetelným působením na veřejnosti tyto skandály značně poškodily renomé celé církve, jako problematické se ukázaly i některé mechanismy jejího vnitřního fungování. Ke konsolidaci došlo teprve za patriarchátu Tomáše Butty (*1958, v úřadě od 2006), ideově ovšem nepřilíši vyhraněného (srov. Butta 2019a, b; 2020).

Literatura

- Arnold, Claus. 2014. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad.
- Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek. 2015. *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha: Argo.
- Butta, Tomáš a kol. 2017. *Karel Farský. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské*. Praha: CČSH.
- Butta, Tomáš. 2019a. *Církev mezi tradicí a otevřenou budoucností*. Praha: CČSH.
- Butta, Tomáš. 2019b. *Zprávy patriarchy Církve československé husitské z období 2006–2018*. Praha: CČSH.
- Butta, Tomáš. 2020. *Od zvolení k 100. výročí. Projevy, dopisy a příležitostná kázání patriarchy CČSH z let 2006–2020 I–II*. Praha: CČSH.
- Cinck, František. 1923. *Církev zbudovaná na frázích*. Olomouc: Našinec.
- Cinck, František. 1926. *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925*. Olomouc: Lidové závody tiskařské a nakladatelské.
- Czakó, Ambrose. 1925. *The Future of Protestantism with Special Reference to South-Eastern Europe*. London: G. Allen.
- Daske, Ulrich. 1987. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche in der deutschen theologischen Literatur und in Selbstzeugnissen*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Farský, Karel. 1924. *Stát a církev. Poměr státu českého k církvi římské od prvopočátku až do roku 1924*. Praha: Blahoslav.
- Farský, Karel – Kalous, František. 1922. *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: vl. n.
- Frýdl, David. 2001. *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno: L. Marek.
- Hanuš, Jiří. 2000. Zpytování svědomí: Církev československá. *Getsemany* 2000, 5 (106), nestránkováno.
- Heinke-Probst, Maria. 2012. *Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1918–1938 (–1946). Identitätsuche zwischen Nationalität und Bekennnis*. Leipzig – Berlin: Kirchhof & Franke.
- Hník, František M. 1930. *Za lepší církví. Duševní studie o příčinách přestupů do Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Hobza, Radek. 1969. K názvu CČS „husitská“. *Theologická revue CČS* 2, 1969, s. 26–29, 46–53.
- Hobza, Radek. 1985. Členové CČSH hradecké diecéze v odboji za 2. světové války. *Theologická revue CČSH* 18, 1985, s. 164–173.
- Hrdlička, Jaroslav. 2007. *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek.
- Hrdlička, Jaroslav. 2010. *Patriarcha Dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*. Brno: L. Marek.
- Husova československá bohoslovecká fakulta. 35 let života a práce. *Theologická revue CČSH* 18, 1985, s. 24–33, 112–128.
- Chadima, Martin. 2017. *Dr. Karel Farský. I. patriarcha Církve československé (husitské)*. Hradec Králové: Královéhradecká diecéze CČSH.
- Chadima, Martin. 2019. *Gustav Adolf Procházka. II. patriarcha Církve československé (husitské) a jeho doba*. Hradec Králové: Královéhradecká diecéze CČSH.
- Jindra, Martin. 2007. *Strážci lidskosti. Dvanáct příběhů příslušníků Československé církve (husitské) vězněných po únoru 1948*. Praha: NO CČSH na Starém Městě.
- Jindra, Martin. 2015. *Česká pravoslavná církev od Mnichova po obnovu v roce 1945*. Praha: ÚSTR.
- Jindra, Martin. 2017. *Sáhnout si do ran tohoto světa. Perzekuce a rezistence Církve československé (husitské) v letech 1938–1945*. Praha: ÚSTR + Církev československá husitská.
- Jurek, Daniel. 2019. *Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwi-*

- schen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kadeřávek, Václav – Trtík, Zdeněk. 1982. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: ÚCN (Blahoslav).
- Kaňák, Miloslav. 1946. *Církev československá v historickém vývoji a přehledu*. Praha: Blahoslav.
- Kaňák, Miloslav. 1951. *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Kaňák, Miloslav. 1975. *Církev československá husitská v boji proti nacismu. Theologická revue ČČSH 8, 1975, s. 29–35.*
- Kučera, Zdeněk – Lášek, Jan B. (eds.). 2002. *Modernismus – historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Brno: L. Marek.
- Lahodný, Stanislav. 1955. *Farský a naše dny*. Praha: ÚCN (Blahoslav).
- Marek, Pavel. 1999. *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*. Rosice u Brna: Gloria.
- Marek, Pavel. 2005. *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918–1924)*. Brno: L. Marek.
- Marek, Pavel. 2015. *Česká reformace ve 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920–1924*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Marek, Pavel. 2019. *Biskup Gorazd (Pavlík). Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Marek, Pavel – Bureha, Volodymyr. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Morée, Peter – Piškula, Jiří. 2015. „*Nejpokrokovější církevní pracovník*.“ *Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*. Benešov: EMAN.
- Němec, Ludvik. 1975. *The Czechoslovak Heresy and Schism. The Emergence of a National Czechoslovak Church*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011. *Mizení náboženství z veřejného prostoru. Kostely, kaple, modlitebny a fary Německé evangelické církve. Lidé města 13, 2011, 3, s. 397–441.*
- Nešpor, Zdeněk R. 2020. *Bez slávy i bez diskuse, aneb ordinace žen v českých církvích. Lidé města 22, 2020, 1, s. 37–57.*
- Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2010. *Náboženství v 19. století. Nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium.
- Peroutka, Ferdinand. 1991. *Budování státu I.–IV*. Praha: Lidové noviny.
- Pokorný, F. (ed.). 1928. *Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele Církve československé*. Praha: TND ČČS.
- Prášek, Ferdinand. 1932. *Vznik Československé církve a patriarcha G. A. Procházka*. Praha: ÚR ČČS.
- Procházka, Gustav A. 1933. *V boji za pravdu. Přípomínky k Hromádkovým kritikám Církve československé...* Praha: ÚR ČČS.
- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura 1848–1918*. Praha: Torst.
- Schulze Wessel, Martin. 2003. *Tužby katolického duchovenstva a založení Československé církve. Dotazníková akce Bohumila Zahradníka-Brodského 1918*. In Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.): *Bůh a božové. Náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP, s. 245–254.
- Schulze Wessel, Martin. 2011. *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922*. München: Oldenbourg.
- Spisar, Alois. 1932. *Církev československá. Slovo ke stejnojmennému článku prof. Dr. Hromádky...* Praha: Blahoslav.
- Srb, Vladimír. 1949. *Statistická příručka Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Šimšík, J. 1939. *Dětský domov dr. Karla Farského. Kalendář Český zápas 1939: 18–20.*
- Škramovská, Dagmar. 1963. *Náboženské blouznění ve východních Čechách. Náboženská revue ČČS 34, 1963, 3, s. 98–109.*
- Šuvarský, Jaroslav. 1979. *Biskup Gorazd. 1879–1979*. Praha: Metropolitní rada pravoslavné církve.
- Urban, Rudolf. 1973. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg: J. G. Herder Institut.
- Vlha, Marek. 2010. *Česká komunita ve Spojených státech a náboženský konflikt*. In Zdeněk R. Nešpor – Kristina Kaiserová (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století*, s. 402–420, Ústí nad Labem: Albis international.
- Vogel, Jiří. 2001. *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*. Brno: L. Marek.
- Základy víry. 1958. *Základy víry Československé církve*. Praha: ÚR ČČS.

Organizační vývoj Církve československé (husitské)

Zdeněk R. Nešpor

Církev československá (husitská) uplatňuje, stejně jako většina tradičních křesťanských církví, teritoriální organizační princip.¹ Její základní organizační jednotkou je náboženská (církvní) obec, společenství věřících na územním základě vedené farářem a radou starších.² Radu starších volí celá obec, duchovní je dosazen shora, vyžaduje se však souhlas obecní rady starších. Obec se obvykle k bohoslužbám a dalším formám náboženského života schází společně, může však vytvořit partikulární společenství – bohoslužebná střediska, lokální společenství žijící (také) vlastním náboženským životem.

Obce jsou podle územního principu sdruženy do diecézí, v jejichž čele stojí volený biskup (biskupský úřad byl zprvu doživotní, v současnosti je volební období sedmileté – totéž platí pro úřad patriarchy) a diecézní rada. Diecéze se po organizační stránce mohou dělit na vikariáty. V čele celé církve stojí od roku 1924 patriarcha (do roku 1946 byl současně pražským biskupem) a ústřední rada, v současnosti tvořená patriarchou, všemi biskupy, volenými laickými zástupci všech diecézí, zástupcem Husitské teologické fakulty UK a dalších církevních orgánů. Volbu nejvyšších církevních orgánů, schvalování vnitřních předpisů a podobné záležitosti vykonává církevní sněm.

-
- 1 Kanonickoprávně ukotvený teritoriální charakter „partikulárních církví“ (= organizačních jednotek uvnitř církve, diecézí a jejich součástí) je nejzřetelněji vymezen v římskokatolické církvi, srov. *Kodex kanonického práva* (CIC), kánon 368n., pozůstatkem jeho důsledné aplikace je rovněž institut tzv. titulárních biskupů; toto členění však ponechaly v platnosti i reformační církve, třebaže kladou menší důraz na hierarchickou organizaci (srov. *Církevní zřízení Českobratrské církve evangelické*, § 4). K udržení principu teritoriální organizace přispěla raně novověká konfesionalizace uplatňováním zásady *cuius regio, eius religio*, a třebaže řada menších, nonkonformistických církví právě tuto zásadu odmítá, v kongregacionistickém duchu jsou i tyto církve vesměs budovány na teritoriálním principu (srov. Nešpor – Vojtíšek 2015). Současné pokusy – i v rámci římskokatolické církve – o nahrazení či spíše doplnění teritoriální církevní organizace cílenou tzv. kategoriální pastoračí a dalšími podobnými tendencemi (Kašný 2007, srov. De Groot 2018) jsou dosud příliš zárodečné, než aby měly výraznější vliv.
 - 2 Kvantitativní údaje přebíráme podle Nešpor (2018), statistické údaje podle přehledu Nešpor – Vojtíšek 2015: 558–641.

Náboženské obce CČS(H)

Vznik Církve československé, respektive jejích jednotlivých obcí na počátku dvacátých let byl dost bouřlivý. Duchovní, kteří se rozešli s římskokatolickou církví a založili novou církev, s sebou obvykle strhli přinejmenším část svých farníků a vedle toho se masivní agitační a přednáškovou činností snažili získat další příznivce. Této agitace se účastnilo i několik laiků a další – včetně žen – pro ni připravovali půdu. Církve tak rychle pronikla do všech větších českých a moravských měst osídlených českým obyvatelstvem a mnohde se uplatnila i na venkově. V několika desítkách případů přitom docházelo k veřejným potyčkám a k nezákonným záborům římskokatolického majetku, které nezřídka končily soudními procesy a ojediněle i vyhlášením stanného práva. Třebaže nově vznikající církev neměla velkou oporu mezi českými intelektuálními elitami, které od ní vesměs odrazovaly, liberálně pojatým a nacionálně citlivým „lidovým katolicismem“ na svou stranu dokázala strhnout zhruba polovinu aktuálně vystupujících z římskokatolické církve. Při sčítání lidu v roce 1921 se k Církvi československé přihlásilo přes půl milionu osob a činilo ji tak druhou nejpočetnější náboženskou organizací českých zemí. Bouřlivé počátky CČS(H) doplnil ještě boj o teologickou orientaci i o věřící mezi liberály a pravoslavně orientovanými církevními vůdci, končící v roce 1924 odchodem Matěje Pavlíka (Gorazda) a jeho skupiny do Pravoslavné církve. Zatímco v Čechách přestupové hnutí k CČS(H) v průběhu dvacátých let ustávalo, na Moravě trvalo až do následující dekády a k nové vlně přestupového hnutí k CČS(H) došlo v Čechách i na Moravě po druhé světové válce (Tabulka 1).

Tabulka 1: Církevní příslušnost v českých zemích podle sčítání lidu 1910–50.

církev	1910		1921		1930		1950	
	absolutně	%	absolutně	%	absolutně	%	absolutně	%
římskokatolická ³	9 620 075	94,8	8 210 771	82,1	8 390 228	78,6	6 824 908	76,7
pravoslavná	1 072	0,0	9 221	0,1	33 564	0,3	50 365	0,6
československá	–	–	523 232	5,2	791 167	7,4	946 813	10,6
evangelická a. v.	231 525	2,3	150 687	1,5	–	–	–	–
evangelická h. v.	122 565	1,2	3 080	0,0	–	–	–	–
československá ev.	–	–	231 199	2,3	290 994	2,7	401 729	4,5
německá ev.	–	–	–	–	130 981	1,2	–	–
slezská ev.	–	–	–	–	46 777	0,4	57 741	0,6
ostatní křesťanské	18 437	0,2	30 719	0,3	53 477	0,5	49 590	0,5
nekřesťanské a neurčeno	142 113	1,4	128 980	1,3	119 166	1,1	45 025	0,5
bez vyznání	12 981	0,1	716 515	7,2	832 795	7,8	519 962	5,8
celkem	10 148 768	100	10 005 734	100	10 674 383	100	8 896 133	100

3 Včetně církve řeckokatolické a arménskokatolické.

Existovaly ovšem výrazné regionální rozdíly. První československý census v roce 1921 dokumentoval přítomnost církve převážně ve středních a východních Čechách, v části západních Čech a na střední Moravě; nadpoloviční podíl věřících měla CČS(H) pouze v okrese Louny. Naopak v oblastech s německojazyčným osídlením a ve většině moravských a slezských okresů nebyla přítomna vůbec.⁴ Tyto rozdíly se v následujících dekádách stíraly, byť ani poválečné osídlování českého pohraničí nedokázalo CČS(H) rozšířit do všech novoosídlenec-kých oblastí a stále zůstávaly signifikantní regiony bez přítomnosti této církve (část Českomoravské vrchoviny, jihovýchodní Morava). Důvodem bylo i to, že „Československá církev měla od svého založení největší oporu ve městech“ (Srb 1949: 11) a potřeba konsolidace vznikajících náboženských obcí a jejich zajištění bohoslužebnými prostorami tento trend posílila neméně než probíhající urbanizace. Z tehdejších okresních měst náboženská obec CČS(H) nesídlila v 55 (31 %) v roce 1949 a v 10 (13 %) v roce 1960.

Řadu z počátečních náboženských obcí se však nepodařilo udržet, respektive ani obsadit duchovními, jichž měla církev v počátečním období – než si zajistila vzdělání a formaci vlastního kléru – zásadní nedostatek. Dalším problémem byla absence bohoslužebných prostor, protože vybudování vlastních sborů a modliteben bylo neobyčejně nákladné (i přes poskytované státní subvence a lokálně významnou pomoc některých měst a obcí) a provizorní užívání alternativních prostor (školní třídy, sokolovny, hostince ad.) zase dehonestující. V průběhu třicátých let proto rostl počet náboženských obcí CČS(H) jen zvolna, mírně se jej dotklo odstoupení pohraničí po Mnichovu a opět se zrychlil teprve po druhé světové válce (Tabulka 2).⁵ V prvních poválečných letech v přímé souvislosti s bojem mezi Českobratrskou církví evangelickou a CČS(H) o majetek zrušené Německé evangelické církve, kdy některé náboženské obce v pohraničí vznikly patrně z čistě účelových důvodů (Piškula 2009; Nešpor 2011), ale rovněž díky možnosti užívání a mnohdy i odkupu někdejších synagog zaniklých židovských obcí, které mohly být snadno konvertovány na modlitebny a sídla obcí. Zásadní význam mělo rovněž umožnění ordinace ženám, které řešilo problém nedostatku kléru (Nešpor 2020), a později i podpora ze strany komunistických orgánů (Hanuš 2000).⁶ V roce 1948 a později vzniklo plných 77 (21 %) z maximálního počtu 368 náboženských obcí CČS(H) v českých zemích, jehož bylo dosaženo 1959. Průměrný počet členů obce byl 3157 v roce 1930 a 2931 o dvacet let později, mezi jednotlivými obcemi však stále byly výrazné rozdíly.

4 Totéž samozřejmě platilo i o Slovensku a Podkarpatské Rusi, kde až do poloviny dvacátých let CČS(H) nemohla ani legálně působit. I později bylo zastoupení církve v těchto oblastech zcela marginální, až na úplné výjimky ji tvořili hlavně Češi, kteří na Slovensko a Podkarpatskou Rus dočasně migrovali z pracovních důvodů.

5 Srbův předpoklad kontinuálního, nebo dokonce akcelerujícího růstu na úkor římskokatolické církve ve třicátých a čtyřicátých letech (Srb 1947–48) se nepotvrdil, k výraznějšímu růstu počtu věřících CČS(H) došlo až v prvních poválečných letech.

6 Naopak pozdější „ochladnutí“ komunistů vůči nekatolickým církvím stejně jako ekonomické důvody vedly ke snižování počtu věřících i duchovních, ve druhém případě typicky v případě mužů. Řadu náboženských obcí CČS(H) v tomto ohledu zachránila právě ordinace žen, které přitom mnohdy obětovaly svůj osobní a rodinný život potřebám církve (Noble 2004; srov. Tomešová 2003–05).

Tabulka 2: Věřící a náboženské obce CČS(H) v českých zemích 1921–50.

rok	počet věřících	počet náboženských obcí
1921	523 232	312 ⁷
1930	791 167	247
1940	–	245
1950	946 813	323

Jestliže v prvních letech komunistické vlády byla církev československá spíše protežována, alespoň ve srovnání s ostatními církvemi (obdobně na tom byla i Českobratrská církev evangelická), tato privilegia záhy skončila. Již před polovinou padesátých let nastoupil tvrdý ateizační režim, který věřící omezoval a stavěl do role občanů druhé kategorie a v jehož důsledku docházelo k rychlému, generačně podmíněnému úbytku religiozity (Hamplová 2001). I když žádná nezávislá náboženská statistika neexistovala – zjišťování církevní příslušnosti vypadlo i ze sčítání lidu – a všechna data shromážděná pracovníky státního církevního dozoru je třeba brát s rezervou a dále je třeba zohlednit skutečnost, že nezachycují všechny existující formy religiozity, nýbrž jen její církevně organizovanou a „viditelnou“ část, během čtyř dekad vlády komunistického režimu došlo k odklonu velké části české společnosti od církví a tento trend v devadesátých letech 20. století a později dále pokračoval.

„Normální“ reakcí církví na úbytek věřících by mělo být slučování a celková redukce počtu náboženských obcí, v případě Církve československé (husitské) – ale zdaleka nejen jí – však k ničemu takovému dlouho nedocházelo (Tabulka 3). Z tabulky je na první pohled patrný mnohem pomalejší pokles počtu místních obcí, takže zatímco ještě v roce 1991 na jednu náboženskou obec CČS(H) připadalo 567 věřících, o dvacet let později to bylo jen 106 věřících. Tento poměr ovšem poněkud zvyšovala skutečnost, že řada obcí byla jen administrována, s omezenou duchovní správou, a některé existovaly už jen čistě formálně. Pomalá reakce na úbytek farníků také zřejmě má několik příčin: konzervatismus církví jakožto sociálních organizací, naděje na dočasný charakter tohoto úpadku, který bude záhy zvrácen, a v neposlední řadě asi i snahu o maximální využití dostupných zdrojů.

V období vlády komunistického režimu, který církev a věřící systematicky potlačoval, nepochybně žily naděje na obnovu v důsledku politické změny. Ke zvýšení (církevní) religiozity po pádu komunistického režimu sice nedošlo, naděje na obnovu církevního života však mohou trvat dál, třeba v souvislosti s hledáním kulturních kořenů, změnami státně-církevních vztahů nebo i v působení konkurenčního tlaku v duchu teorie racionální volby. Pokud by k něčemu takovému došlo, stejně jako kvůli „zástupné“ funkci církví, je třeba mít „v záloze“ fungující církevněsprávní infrastrukturu, tedy udržovat co nejvíc obcí alespoň v lokálních a regionálních centrech. Komunistický režim přitom tyto naděje

7 Stav k 1. květnu 1922.

v podstatě toleroval, i když nejspíš z přesvědčení o jejich lichosti – nefunkční náboženské obce byly formálně nadále podporovány, protože to mnoho nestálo a aby režim nebyl obviňován z omezování církevního a náboženského života.⁸

Tabulka 3: Věřící a náboženské obce CČS(H) v českých zemích 1960–2011.

rok	počet věřících	počet náboženských obcí
1960	–	368 ⁹
1970	–	351 ¹⁰
1980	–	336
1991	178 036	314
2001	99 103	300
2011	39 229	288

Odstranění státního dozoru nad církevním provozem v devadesátých letech 20. století tuto situaci v podstatě jen prolongovalo. Stát se sice vzdal zásahů do organizace a vnitřního života jednotlivých církví, nadále však ekonomicky podporoval jejich provoz a přispíval na platy duchovních. Výše tohoto příspěvku byla zprvu určována počtem věřících v rámci censu, záhy však přešla na interní jednání církevního odboru ministerstva kultury s jednotlivými církvemi a jejich svazy, přičemž jedním z nejdůležitějších hledisek byl právě počet duchovních – a tedy místních náboženských obcí. Církev by přirozeně byly samy proti sobě, kdyby něco takového iniciovaly. Tuto situaci mění teprve současné nové uspořádání státně-církevních vztahů, kdy zákon o takzvaných církevních restitucích z roku 2012 zahrnuje postupné snižování státního příspěvku na provoz církví až na nulu v roce 2030. Církevní samofinancování s sebou nejspíš přinese racionální zhodnocení efektivity jednotlivých místních společenství, respektive udržování příslušných budov a systemizovaných míst duchovních: Motivy čistě ekonomické únosnosti však nelze ani v tomto případě přeceňovat, protože církve včetně CČS(H) si již vytvořily mechanismy na vydržování (některých) obcí i v případě jejich ekonomické nesoběstačnosti.

Přesto lze konstatovat, že snižování počtu náboženských obcí, k němuž v omezené míře začalo docházet již v období takzvané normalizace, po pádu komunistického režimu zrychlilo (a to i přes vznik několika nových obcí). V případě CČS(H) se úbytek nejvíce dotkl náboženských obcí v bývalém pohraničí, ustavených po druhé světové válce, a to dominantně v případě menších obcí. Totéž platí i pro menší obce ve vnitrozemí, které jsou rovněž častěji jenom administrovány – pokud ovšem naopak neslouží jako zázemí pro městské obce, z nichž některé kvůli restitucím a dalším společenským procesům ztratily dosud užívané, avšak formálně nevlastněné objekty. Podobným směrem se ubírá redukce počtu bohoslužebných středisek, kdy se stále víc počítá s dojížděnkou

⁸ K menšímu počtu zániků jednotlivých náboženských obcí (v ještě menší míře ke vzniku nových) přitom docházelo, celkový trend však v žádném případě neodpovídal změnám v počtu věřících.

⁹ Údaj za rok 1959.

¹⁰ Údaj za rok 1971.

věřících do lokálních center. Úbytek počtu náboženských obcí je přitom podmíněný i regionálně. Kromě urbanizace a regionální diferenciacce, zahrnující i specifické postavení hlavního města, však nejsou zjevné další důvody, jež by vedly k systematické redukci počtu „husitských“ náboženských obcí – primárně z toho důvodu, že k výraznějšímu snižování jejich počtu (prozatím) nedochází.

Diecéze ČČS(H), její zahraniční obce a celocírkevní orgány

Zásadní organizační význam v Církvi československé (husitské) mají diecéze. Důvodem je skutečnost, že tato církev po secesi z římskokatolické církve biskupské zřízení pouze oslabilo a doplnilo o presbyterní prvky, v zásadě je však zachovala jak v učitelské, tak v organizační rovině. Náboženské obce tvořící se ČČS(H) byly proto záhy organizovány do diecézí na regionálním základě. V roce 1921 byly zřízeny první tři diecéze: Západočeská (později podle sídelního města označovaná i jako Pražská), Východočeská (zprvu také Kutnohorská, později Královéhradecká) a Moravsko-slezská (později Olomoucká). V roce 1923 k nim rozdělením poslední uvedené přibyla čtvrtá diecéze – Slezská (později Ostravská; dosavadní Moravsko-slezská diecéze se přirozeně přejmenovala na Moravskou). V čele diecézí stáli doživotně volení biskupové a kolektivní diecézní rady, volené na dobu určitou. Celou církev reprezentoval rovněž doživotně volený patriarcha, přičemž platilo pravidlo, že v Praze sídlící patriarcha byl zároveň západočeským biskupem (k rozdělení funkcí došlo v roce 1946). Naopak olomouckému biskupovi náležela správa všech církevních obcí na Slovensku a Podkarpatské Rusi.¹¹

Odstoupení pohraničních území na základě mnichovské dohody, respektive Vídeňské arbitráže vedlo k zániku většiny obcí ČČS(H) v těchto oblastech, některé obce byly relokalizovány na území druhé republiky. Rovněž rozpad Česko-Slovenska vedl k nucenému zániku všech slovenských obcí ČČS(H), podobně jako již dříve reagovala maďarská vláda na území odstoupeném po Vídeňské arbitráži. Volné svazky s americkými obcemi, pokud nebyly přetrženy již dříve (nebo pokud tyto komunity samy nezanikly), nebyly pochopitelně dále udržovány a rozvolnily se ještě víc. Kromě mezinárodní válečné politiky tu ovšem hrála roli i neobsazenost úřadu patriarchy i dalšího z celkových čtyř biskupských úřadů stejně jako bezprostředně poválečné organizační změny a mocenské turbulence uvnitř církve. Ke znovuobsazení vakantních biskupství a již zmiňovanému rozdělení kompetencí patriarchy a západočeského biskupa došlo v letech 1945–46.

11 Náboženské obce mimo území tehdejšího Československa (v tomto období jen ve Spojených státech) měly zvláštní charakter, respektive byly k ČČS(H) fakticky jenom volně přidružené; tyto obce ani nebyly nijak začleněny do standardní církevní organizace.

V roce 1950 se církve podřídila požadavku státní správy upravit hranice diecézí podle krajských hranic, přičemž rozdělením dosavadních diecézí vznikly dvě nové – Brněnská a Plzeňská. Jedinou další změnou bylo zrušení Olomoucké diecéze a její připojení k diecézi Ostravské v roce 1962, hned následujícího roku však bylo sídlo diecéze přeneseno zpět do Olomouce (nadále se proto nazývala Olomouckou). Naopak nebyl učiněn fakticky žádný pokus o obnovu nebo rozšíření církevního působení na Slovensku ani o záchranu postupně upadajících zahraničních obcí. I v období komunistické vlády tak v CČS(H) zůstaly více než dvojnásobné rozdíly v počtu náboženských obcí mezi diecézemi, v současnosti jsou tyto rozdíly víc než trojnásobné, a to i nepočítáme-li zcela specifický případ Slovenské diecéze (Tabulka 4). Pokus o obnovu, nebo spíše nový start „husitského“ hnutí na Slovensku byl podniknut ještě před pádem komunistického režimu, v roce 1988 byla obsazena bratislavská náboženská obec, v roce 1990 byl zřízen slovenský vikariát a v roce 2000 samostatná Slovenská diecéze CČS(H), zasahující i do Vídně.

Tabulka 4: Vývoj počtu náboženských obcí v diecézích CČS(H) 1922–2018.

diecéze	1922	1950	1966	2018
Pražská (Západočeská)	40	111	111	119
Královéhradecká (Východočeská)	39	84	83	62
Olomoucká (Moravsko-slezská, resp. Moravská)	28	44	54	43
Ostravská (Slezská)	–	26	–	–
Brněnská	–	41	57	39
Plzeňská	–	48	50	37
Slovenská	–	–	–	4

Z organizačních jednotek Církve československé (husitské) je třeba dále zmínit kanceláře ústřední, respektive diecézních rad, organizačně zajišťující provoz příslušných útvarů. Největší význam přirozeně mělo a má církevní ústředí, které koordinuje celocírkevní orgány a instituce (školy a vzdělávací organizace, vydavatelství, časopisy, archiv, v určitých obdobích i další). Církevní ústředí zřizovalo bohosloveckou kolej a úzce spolupracovalo s teologickou fakultou, organizovalo církevní vojenskou správu, v současnosti přinejmenším koordinuje i další formy kaplanské služby v nemocnicích, sociálních zařízeních, ozbrojených složkách a věznicích. Nejdůležitější z těchto aktivit a jejich organizační zázemí jsou v encyklopedické části shrnuty v příslušném hesle u hlavního města Prahy, případně u jednotlivých diecézí. Mocenské i jinak motivované spory mohly ovšem vést k tomu, že se vůči církevnímu ústředí formovala také opozice – v meziválečném období zaštitěná kupříkladu Společností Karla Farského.

Jestliže množství církevních podniků CČS(H) vznikalo na ústřední nebo alespoň na diecézní bázi, v jednom významném případě to dlouho neplatilo. Církevní sociální (charitativní) činnost byla organizována v rámci jednotlivých náboženských obcí, přičemž širšího dosahu docílila jenom jediná

z nich – náboženská obec v Praze na (Královských) Vinohradech. Tato obec ještě v meziválečném období zřídila první církevní sirotčinec a po druhé světové válce starobinec, a i když byla v bezprostředně poválečném období tendence postavit sociální snahy na diecézní bázi (na Moravě a v českém Slezsku k tomu došlo prostřednictvím spolupráce všech diecézí), v Čechách bylo provozování i nových sociálních ústavů svěřeno právě zkušené vinohradské obci. Nemohlo se však rozvíjet příliš dlouho, církvím byla totiž již na začátku padesátých let zakázána práce s dětmi a mládeží a v polovině dekády (v ojedinělých případech i později) se musely vzdát i péče o seniory. Teprve v roce 1994 vznikla zastřešující Diakonie a misie CČS(H) (dnes Husitská diakonie), jejíž jednotlivá střediska však postupně získala právní subjektivitu a některé další nadace či sociální podniky s církví souvisí jen volně nebo neformálně. Tato zařízení je proto smysluplné (opětovně) traktovat spíše v lokálních souvislostech jednotlivých náboženských obcí.

Literatura

- 90 let Církve československé husitské. 2010. Praha: CČSH.
- Balatková, Jitka. 2003. Organizační vývoj CČSH na Moravě a ve Slezsku. In *Vývoj církevní správy na Moravě. XXVII. Mikulovské sympozium 2002*. Brno: SOKA Břeclav, s. 227–241.
- De Groot, Kees. 2018. *The Liquidation of the Church*. Oxon – New York: Routledge.
- Hamplová, Dana. 2001. Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství v českém poválečném vývoji. *Soudobé dějiny* 8, 2001, č. 2–3, s. 294–311.
- Hanuš, Jiří. 2000. Zpytování svědomí: Církev československá. *Getsemany* 2000, č. 5 (106), nestránkováno.
- Kašný, Jiří (ed.). 2007. *Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011. Mizení náboženství z veřejného prostoru. Kostely, kaple, modlitebny a fary Německé evangelické církve. *Lidé města* 13, 2011, č. 3, s. 397–441.
- Nešpor, Zdeněk R. 2018. Sto let Českobratrské církve evangelické a Církve československé (husitské): Náboženské organizace, společenská poptávka a racionalita řízení. *Český časopis historický* 116, 2018, č. 4, s. 1059–1078.
- Nešpor, Zdeněk R. 2020. Bez slávy i bez diskuse, aneb ordinace žen v českých církvích. *Lidé města* 22, 2020, č. 1, s. 37–57.
- Nešpor, Zdeněk R. – Vojtíšek, Zdeněk. 2015. *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Praha: Karolinum.
- Noble, Ivana. 2004. Bůh ani v kalhotách, ani v sukni... *Theologie a společnost* 2, 2004, č. 1, s. 24–27.
- Piškula, Jiří. 2009. Boj o majetek Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku mezi Českobratrskou církví evangelickou a Církví československou. In *Cesta církve I*. Praha: Českobratrská církev evangelická, s. 4–17.
- Po druhé našimi diecésemi. *Kalendář Blahoslav* 1958, s. 151–162.
- Po třetí našimi diecésemi. *Kalendář Blahoslav* 1959, s. 173–183.
- Pohl, Hynek. 1955. Domovy Dr. Karla Farského. *Kalendář Blahoslav* 1955, s. 107–111.
- Salajka, Milan. 2003. *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920–2000. Komentovaný přehledný manuál*. Praha: CČSH.
- Sekot, Aleš. 1982. *Církev československá husitská*. Praha: SPVC MK ČSR.
- Soupis náboženských obcí CČSH 1920–1989. *Theologická revue CČSH* 22, 1989, s. 129–139.
- Srb, Vladimír. Náboženský obraz českých zemí. *Kruh* 2, 1947–48, č. 5, s. 2–4.
- Srb, Vladimír. 1949. *Statistická příručka Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Tomešová, Milena. 2003–05. *Býti farářkou I–II*. Náchod: Juko.
- Urban, Rudolf. 1973. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg: J. G. Herder Institut.
- Vyprávění o našich diecéších. *Kalendář Blahoslav* 1957, s. 124–133.

Teologický a liturgický profil Církve československé (husitské)

Pavel Kolář

Církev československá husitská se pokládá za církev reformační husitského směru. Je svébytným eklesiálním (církvevním) útvarem, který nelze jednoznačně zahrnout mezi církve katolicismu, protestantismu ani východního křesťanství (Filipi 2012; Vogel 2015c; Štampach 2010). Historické zdroje své identity v rámci křesťanstva hledá zvláště v české reformaci (15.–16. století) a katolickém modernismu (19. a počátek 20. století). V posledních letech promýšlí svoji proklamovanou středovou konfesní pozici mezi tradičním katolicismem a protestantismem v návaznosti na současná historická bádání o české reformaci, v jejichž rámci se uplatňuje interpretace utrakvismu jako *via media* (David 2012).

Základní profil CČSH vyjadřuje její pojmové určení: „Církev československou husitskou tvoří křesťané, kteří usilují naplnit současně snažení mravní a poznání vědecké Duchem Kristovým, jak se nám zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském a jak je dosvědčen hnutím husitským, česko-bratrským a dalším úsilím reformačním.“ Obecná křesťanská tradice, ke které pojmové určení odkazuje, je reprezentována historickými naukovými a vyznavačskými dokumenty, jež tvoří věroučné prameny učení církve. Prvním a rozhodujícím z nich je kanonický text Bible (Písmo svaté Starého zákona a Nového zákona). Starokřesťanská tradice je shrnuta a zastoupena Apoštolským vyznáním víry a Nicejsko-caňhradským vyznáním víry, které CČSH přijímá jako vyznání nerozdělené církve (1054) a vyznání ekumenická, tedy všeobecně sdílená křesťanskými denominacemi. V bohoslužebném životě CČSH jsou emblematickými osobnostmi období nerozdělené církve Konstantin (Cyril) a Metoděj. Dědictví české reformace pak církev spojuje s programovým textem Čtyři pražské artikuly (1420) a konfesním dokumentem Česká konfese (1575) (*Žáklady* 2014). Osobnostmi reprezentujícími tuto tradici jsou Jan Hus a Jan Amos Komenský. Další úsilí reformační odkazuje nejen ke světové reformaci, ale také ke katolickým reformním hnutím, zvláště osvícenskému (Veverková 2010) a modernistickému (Marek 1999; Kučera – Lášek 2002). CČSH jejich věcný záměr vyjádřila formulací svého Velkého vyznání víry, určeného pro liturgickou praxi, a také Malého vyznání víry, vhodného pro katechezi (*Žáklady* 2014).

Dosavadní recepce této obecné křesťanské tradice, v níž je důraz položen na českou reformaci, vedla k postupné krystalizaci několika rysů Církve československé husitské, které utvářejí její eklesiální proprium a identitu v křesťanské ekumeně (Matyáš 1999). Nejdůležitějším z nich je pojetí Ducha Kristova jako základní a svrchované normy (*norma normans*) křesťanského života, církve i lidské společnosti. S ohledem na ni jsou Bible, další věroučné prameny křesťanské tradice i současné učení církve normou odvozenou (*norma normata*) (srov. Filipi 2012; Kučera 1988). Všechny ostatní znaky se k této ústřední normě vztahují a jsou jejím rozvedením do důležitých oblastí života církve. Pojmem „Duch Kristův“ vyjadřuje CČSH svoji víru v trojjediného osobního Boha, který se zjevil v Ježíši Kristu, Božím Synu, a skrze Ducha svatého tvoří církev přítomnou ve světě jako eschatologickou předjímku nového bytí (pravého lidství), jehož zdrojem je milující Bůh sám, dějinnou podobou život víry, lásky a naděje v následování Krista a završením sjednocení s ním ve vzkříšení jako účasti na proměně celého stvoření mocí Ducha svatého (Kučera 1988; Vogel 2005). Druhým konstitutivním znakem je liturgie, jejíž ústřední dění je vyloženo pojmem zpřítomnění. Církev jím vykládá svoji víru, že prostřednictvím zvěstování evangelia a symbolického jednání s chlebem a kalichem vína je v jejím středu v Duchu svatém přítomný obětovaný, vzkříšený a oslavený Ježíš Kristus, Bohem Otcem poslaný a milovaný Syn, aby budoval shromážděné jako své pozemské tělo (jehož on sám je hlavou) a proměnil jejich životy vírou utvářenou láskou (*fides caritate formata*). V rovině osobního života věřících se norma Ducha Kristova vztahuje k zásadě svobody svědomí, třetímu znaku církve. Zásada tematizuje osobní odpovědnost a poslušnost Ježíši Kristu, živé a osobní Pravdě, která věřící osvobozuje od „lidských nálezků“ a lidské autority, které se v dějinách staly či stávají součástí křesťanské tradice a nárokují si poslušnost věřících (Vogel 2012).

Zásadu svobody svědomí promítla církev i do principů svého zřízení (organizace). To bývá charakterizováno jako presbyterně-synodní s episkopálními prvky (Filipi 2012; srov. Kolář 2015). Vychází z reformačního učení o obecném kněžství Kristova lidu (všobecné kněžství pokřtěných) a z katolické tradice svátostného kněžství, vnitřně členěného na službu jáhenskou, kněžskou a biskupskou (Vogel 2005). Základními synodálními prvky jsou: rady starších a shromáždění náboženských obcí; diecézní rady a diecézní shromáždění v rámci diecézí; ústřední rada, sněm a církevní zastupitelstvo v rámci celku církve. Ve všech se v různé míře uplatňuje presbyterní prvek, tj. zásada spoluúčasti laiků (mužů i žen) a duchovních (mužů i žen) na jednání a rozhodování. Odpovědnost za dohled (*episkopé*) nad výkonem duchovní služby v diecézích a celku církve je spojena se službou biskupů (episkopů), resp. patriarchy. Autorita úřadu v církvi je pojímána jako charismatická, vycházející z apoštolského charakteru církve, který spočívá v jejím založení na Ježíši Kristu a na kruhu apoštolů povolání Kristem a ve věrnosti církve učení apoštolů dosvědčenému Biblií. Za svůj další charakteristický znak pokládá Církev československá husitská úctu k vědeckému poznání a otevřenost vůči světu. Od svých počátků uplatňovala ve svém

životě soudobé poznatky přírodovědných, lékařských, historických i sociálních věd. Vědeckou racionalitu pokládala za důležitý nástroj k poznání světa (kosmu), lidské společnosti i člověka a usilovala o její začlenění do svého poslání „naplnit současné snažení mravní a poznání vědecké Duchem Kristovým“ (Vogel 2013; Vogel – Vik 2013).

Teologie a nauka

Teologická nauka církve je v současné době vyjádřena v několika církevně schválených dokumentech.¹ Nejvýznamnějším z nich jsou *Žáklady víry Církve československé husitské*, naukový text ve formě katechismu přijatý VI. sněmem v roce 1971 za oficiální formulaci věrouky. V roce 2014 byl rozhodnutím VIII. sněmu doplněn o *Stručný komentář k Žákladům víry CČSH a některým jejich formulacím*, který se vyjádřil k některým církví diskutovaným otázkám z oblasti eklesiologie (např. apoštolská sukcese), christologie (např. Mariino panenské početí nebo Ježíšovo vzkříšení) a sakramentologie (např. přítomnost Krista ve večeři Páně a svátostné kněžství). Nauku o všeobecném kněžství pokřtěných, svátostném kněžství a rozličných službách v církvi, s důrazem na službu kněze, jáhna a biskupa, rozvíjejí VIII. sněmem schválené dokumenty *Služby v církvi* (2014) a *Řád duchovenské služby* (2005). Liturgický život církve je regulován poměrně obecně a stručně formulovaným *Bohoslužebným řádem*, schváleným již v roce 1971 VI. sněmem. Typologicky novým dokumentem přijatým VIII. sněmem r. 2014 je *Církev československá husitská ve vztahu k ekumeně*, který tematizuje vztah CČSH nejen k jiným křesťanským církvím, ale také k významným světovým náboženským tradicím. Teologické reflexi etických aspektů enviromentálních, sociálních, politických a ekonomických otázek moderní globalizující se společnosti se věnují *Žáklady sociálně etické orientace Církve československé husitské* z roku 1981, které v některých ohledech nesou výrazné stopy doby svého vzniku.

Dosavadní dějiny utváření teologie CČSH lze charakterizovat jako svého druhu dialog mezi jejími teologickými generacemi (Kučera 1988). Jednotlivá formativní období mohou být přehledně, s jistým zjednodušením, charakterizována následovně:

1. liberálně modernistické;
2. inkluzivního biblického personalismu;
3. spásně dějinného trinitárního personalismu (teologie prostého života);
4. personalistické trinitární eklesiologie v kontextu sekularizující se a pluralitní společnosti.

¹ Všechny prezentované dokumenty jsou v elektronické formě dostupné na: <https://www.cesh.cz/documenty.php>.

Období liberálně-modernistické

Generační zkušenost zakladatelů Církve československé byla poznamenána první světovou válkou a ovlivněna optimismem spojeným se vznikem a budováním samostatného československého státu. K intelektuálním tradicím, které na ně působily nejsilněji, patřily katolický modernismus a po omezení přístupu k jeho literární tvorbě zejména kulturně liberální protestantismus. Počátek tohoto období reprezentuje *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé* (1922), sestavený Karlem Farským (1880–1927) a Františkem Kalousem (1881–1965), jenž byl ve své době předmětem značné kritiky ze strany zainteresované veřejnosti. Jednalo se o pokus vyložit základní obsah křesťanství pro potřeby výuky náboženství ve škole i v nové církvi, při němž oba autoři vycházeli z předpokladu, že jeho čtenářům je tradiční jazyk církevních katechismů cizí a nesrozumitelný. Představitelé křesťanských církví v nové republice jej pokládali za výraz rozchodu nové církve s tradiční křesťanskou ortodoxií. Katechismus však odrážel spíše skeptický přístup k dogmatickým otázkám mezi duchovními první generace, kteří kladli mnohem větší důraz na praktické stránky křesťanství (Farský 1925b) a ortopraxí poměřovali ortodoxii.

Československý katechismus neměl status oficiálního církevního učení. Tím se stalo až *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé* (1932), schválené a přijaté I. řádným sněmem církve na jeho druhém zasedání v roce 1931. Text nového katechismu připravil Alois Spisar (1874–1955), který jej postupně rozvinul do podoby zatím jediné ucelené dogmatiky, *Věrouky (Úvod do věrouky v duchu církve československé, 1939; Věrouka v duchu církve českomoravské I., 1941; Věrouka v duchu církve československé II., 1946)*. Vyznačovala se apologetickým přístupem k tradičnímu obsahu křesťanské nauky, kterou se v ní A. Spisar pokusil systematicky vyložit pomocí modernistického a liberálně protestantského teologického myšlení. V kontextu ČČSH představovala stvrzení víry v trojjediného osobního Boha, který se zjevil v osobě a díle Ježíše Krista a skrze Ducha posvěcuje a se sebou sjednocuje věřící shromážděné v církvi, jak o tom přinášejí svědectví zejména historické texty Bible. Za noetický základ křesťanského života byla pokládána náboženská zkušenost, kterou zakladatelská generace prezentovala jako specifickou psychologickou zkušenost objektivní existence Boha ve světě, o kterém přírodní vědy předpokládají, že je do sebe uzavřeným celkem, v němž absolutně platí zákon příčinnosti (Kučera 2002; Vogel 2005).

K výrazným teologickým osobnostem zakladatelské generace patřil František Kovář (1888–1969), který ve své tvorbě uplatnil mimo jiné své široké znalosti ze soudobé srovnávací vědy náboženské a z psychologie náboženství. V Církvi československé měly klíčový význam jeho práce z oboru biblistiky. Do českého církevního i akademického prostředí uvedl moderní studium biblických literárních forem (*Výklad Evangelia Markova, 1941; Počátek Evangelia Lukášova, 1945*). V církvi prohluboval zájem o historický, kulturní a náboženský kontext vzniku a utváření raně křesťanské církve a kanonických biblických textů. Svá biblická

bádání pak propojil s církevní praxí postupným vydáváním několika svazků *Malé Bible* (I. díl vyšel v roce 1953), ve které církvi nabídl výklad vybraných biblických oddílů pro potřeby kazatelské a katechetické činnosti duchovních (Hrdlička 2007).

Dialog se soudobým českým reformním pedagogickým hnutím navázali zejména Rudolf Urban (1887–1934), který ve své práci *O lepší výchovné cesty* (1932) promýšlel novou podobu náboženského vyučování v kontextu sekulárního veřejného školství, a Jaroslav Halbhuber (1887–1972), jenž pro církev připravil několik moderně koncipovaných učebnic náboženství (např. *Prameny. Učebnice věrouky, mravouky a liturgiky*, 1935).

Intenzivní zájem nové církve o hospodářské, sociální a politické otázky reflektoval ve svých textech František Maria Hník (1905–1962). Jeho kniha *Za lepší církvi. Duševní studie o příčinách přestupů do církve československé* (1930) byla první prací svého druhu v českém kontextu, která k analýze stavu církve využila empirické metody výzkumu užívané moderní anglosaskou sociologií. Publikací *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství. Rozbor vztažnosti mezi teologií a sociální službou* (1935) Hník reagoval na intenzivní rozvoj sociálních aktivit v církvi a nabídl ucelenou teologickou reflexi moderní sociální práce a jejího významu pro kvalifikovanou a na vědeckých poznatcích založenou sociální činnost církve. Pokládal rovněž za nezbytné, aby otázky moderní společnosti církev řešila v kontextu ekumenického křesťanství, jehož příkladem mu byla oxfordská konference Work and Life (1937), které se zúčastnil a církvi o ní předložil podrobnou zprávu v publikaci *Otázky veřejného života s hlediska ekumenického křesťanství* (1939). Po válce byla jeho práce značně ovlivněna a poznamenána ideologií nastupujícího komunistického režimu (*Církev a mezinárodní otázky*, 1950; *Církev v čase rozhodování. K základům sociálně theologické orientace v Československé církvi*, 1956).

Inkluzivní biblický personalismus

Během druhé světové války se zformovala nová generace výrazných církevních osobností, která iniciovala významnou změnu v teologii a učení Církve československé. Zkušenosti z pastorační a kazatelské činnosti potvrdily nastupující generaci aktuálnost nového, studiem Bible utvářeného porozumění církvi jako především duchovní realitě, osobnímu společenství lidí, jejichž život je niterně utvářen vírou a svědectvím o Bohu přítomném a jednajícím v dějinách i v konkrétních životních situacích. Prvním zřetelným výrazem nového promýšlení eklesiologických témat byla publikace Otto Rutrleho (1908–1976) *Základní problémy duchovní péče* (1940). Od tradiční, prakticky zaměřené pastorálky s důrazem na individuální péči, církevní kázeň a kněžskou stavovskou solidaritu, jak ji v církvi uplatňoval například její druhý patriarcha Gustav A. Procházka (1872–1942) (Chadima 2019), se Rutrleho přístup lišil nejen důrazem na církev jako obecnství křesťanů utvářené jejich uvědomělým rozhodnutím víry, ale také snahou založit praktickou teologii v ČČS(H) jako vědeckou disciplínu, v níž se uplatňují poznatky a metodické postupy moderních věd o člověku a lidské

společnosti (Kučera 1988b). Praktickým rozvedením nového přístupu se stal církevní dokument *Základy řádu duchovní péče církve československé* (Praha 1948), přijatý II. sněmem církve v roce 1947, který pokrýval základní oblasti působení církve od náboženských obcí přes veřejné školy až po politický život. Oproti dosavadní církevní praxi, která se soustředila na školní prostředí, byla v dokumentu akcentována nezastupitelnost živého církevního společenství a osobního svědectví víry ve formování dětí a mládeže (Kubíková 1986; Salajka 2001).

Důraz na Bibli jako základní pramen i normu teologického myšlení vedl k rozvoji církevní biblistiky, kterou reprezentovaly zejména odborné práce Jindřicha Mánka (1912–1977). Jeho originální studie o tématu stolování v Novém zákoně *Stolování s Ježíšem* (1952) ovlivnila teologickou diskusi o povaze svátosti večeře Páně, jejíž výklad již nešlo spojit pouze se zprávou o poslední večeři Ježíšově, ale bylo třeba zohlednit celou Ježíšovu radikální praxi společných jídel a místo, které taková společná jídla měla v jeho slovu o přicházejícím Božím království. Výsledky soudobé biblistiky uplatnil také v publikaci *Dům na skále. Ježíšovo kázání na hoře* (1967), kterou Mánek přispěl k osvětlení biblických norem křesťanského života v církvi i sekularizované společnosti.

Systematické a normativní uchopení změny, k níž došlo v teologii i praxi církve po druhé světové válce, představovalo dílo Zdeňka Trtíka (1914–1983). Emblematickou se stala jeho fundamentálně teologická práce *Vztah Já–Ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství* (1948). Soudobou existenciální filozofii a personalismus užil k objasnění a interpretaci evangelia v teologii dialogického biblického personalismu a konkrétní křesťanské existence. Krizi moderního člověka, jejíž příčiny diskutoval v českém kontextu T. G. Masaryk a kterou Alois Spisar pokládal za důsledek nedostatečného pojmu Boha, položil Trtík primárně jako otázku antropologickou, když hodnoty individualismu a autonomie moderní kultury spojil se zkušeností samoty, izolace, úzkosti a odcizení. Konkrétní odpovědí na tuto krizi je duchovní realita nových osobních vztahů lásky a solidarity (*agapé*), která má svůj původ v osobním setkání s Ježíšem Kristem, Božím Slovem, jež zjevuje Boha jako věčnou dialogickou přítomnost a věčné „Ty“ člověka, které v Duchu zakládá pravou lidskou existenci ve společenství (*communio*) s druhými ve světě. Ježíšův kříž a vzkříšení představil jako střed dějin spásy a církev jako dějinné tělo vzkříšeného a oslaveného Krista, který jí neodvolatelně zaslíbil svou přítomnost, panuje v ní v Duchu uprostřed lidských vztahů lásky a skrze její službu a svědectví pokračuje ve svém díle spásy v dějinách (Trtík 1982). Vztahy mezi předmětnou skutečností světa, nepředmětnými osobními vztahy v dějinách a Boží věčnou dialogickou přítomností zasadil v návaznosti na Karla Heima (1874–1958) do multidimenzionálního modelu univerza (Trtík 1963; Vogel 2005; Vogel 2013; Kučera 1988a). Pojetí církve jako základní existenční formy biblické víry v dějinách vtělil Trtík do koncepce nového věroučného textu *Základy víry církve československé*, který vznikl v průběhu padesátých let 20. století ve formě katechismu a byl přijat VI. sněmem v roce 1971 za oficiální formulaci nauky církve (Trtík 2004). Dokument představuje tvůrčí návrat k tradičním pramenům křesťanské nauky, tedy Bibli a její

interpretaci v trojiční a christologické nauce prvních ekumenických koncilů. Své nové teologické směřování církev oficiálně stvrdila vstupem do Společenství Světové rady církví v roce 1963, spřízněnost s reformačními tradicemi pak roku 1994 členstvím v takzvané Leuenbergské konkordii, dnes Společenství evangelických církví v Evropě.

Důraz na konkrétní lidskou existenci, na klíčový význam osobních vztahů lásky a na církev jako existenční formu nového života z víry v kontextu sekularizovaného státu veřejně deklarujícího svoji ateistickou ideologii působil od šedesátých let na proměnu teologické reflexe pastorační praxe církve. V centru její pozornosti stála podpora osobního rozhodnutí pro Krista a život s ním v obecnosti církve skrze naslouchání svědectví Bible a slavení svátostí při sborových bohoslužbách nebo v konkrétních mezních životních situacích. Zdeněk Trtík otevřel svou personalistickou antropologií prostor pro rozvoj pastorální psychologie, ve které Jiřina Kubíková (1930–2020) a Vratislav Kratochvíl (*1932) zpracovávali poznatky moderní psychologie, zejména přístupy psychoanalýzy a logoterapie, pro potřeby duchovní služby v církvi (Kubíková 1986).

Spásně dějinný trinitární personalismus (teologie prostého života)

S normalizační situací ve společnosti a jejími důsledky pro náboženský i církevní život se začala vyrovnávat nová, třetí generace teologů a teoložek Církve československé (husitské). Zdeněk Kučera (1930–2019) na ni odpověděl systematickou reflexí starokřesťanského trinitárního a christologického dogmatu s využitím jeho interpretace v moderní protestantské i katolické teologii. Radikální biblický personalismus Zdeňka Trtíka, spřízněný s myšlením Emila Brunnera (1889–1966) a ovlivněný existencialismem, rozvinul v publikaci *Pravda a iluze moderní teologie: Emil Brunner – Paul Tillich – obrat teologie ČČSH* (1988) o důraz na esenci a nové bytí v díle Paula Tillich (1886–1965), jehož teologickou metodu korelace se snažil promyslet v kontextu sekularizované a detradicionalizované společnosti. Boží Slovo čili zjevení, dosvědčené Biblí a věrohodně interpretované křesťanskou tradicí, pokládal za dostatečný ontologický důvod a jediný gnozeologický pramen teologie. Ve své habilitaci *Trojiční teologie* (Kučera 2002) rozvinul Hermanem Schellem (1850–1906) inspirovanou interpretaci trojiční nauky v teologii mysteria Boží Trojice jako dialogického bytí lásky, v němž Boží osoby žijí každá pro jinou a v jiné a skrze to pro sebe. Dokonalé Boží personální bytí pro sebe, jež je zároveň bytím pro druhé a ve druhých, je esenciálním základem každého lidského společenství (Vogel 2005). Boží přítomnost ve světě a dějinách má charakter moci života a bezvýhradného osobního příklonu k člověku v Božím Slovu, neboli Božím věčném Ty zjeveném v Ježíši Kristu skrze Ducha svatého. Bůh, který je ve svém nejvlastnějším bytí pravou láskou, se lidem sdílí a dává poznat nikoli v abstraktním vztahu dvou subjektů, ale v konkrétních existenciálech prostého života lidí, v jejich prvotních vztaznostech, které ustavují, udržují a rozvíjejí lidské bytí a jsou základem kultury a civilizace. K těmto prvotním vztaznostem patří vztah matka–dítě, otec–syn,

muž–žena, přátelství apod. Boží přítomnost v těchto základních vztažnostech lidského života je spásou v podobě nové životní praxe, jejíž eschatologickou předjímku v Duchu svatém je společenství církve (Vogel 2005; Kučera 1988a; Kučera 2004).

K objasnění Boží přítomnosti ve světě a v dějinách zaměřil svoji pozornost v praktické teologii Milan Salajka (1928–2012), který významně ovlivnil diskusi i rozhodnutí církve v mnoha oblastech její církevní i společenské praxe. Církev poznával jako duchovní společenství žijící a angažující se (i politicky) v konkrétní místní, společenské, politické, kulturní i ekonomické situaci světa. K objasnění této situace užíval některé konceptuální nástroje marxistické sociální a politické teorie. Zřetelně položil důraz na náboženskou obec jako základní životní formu křesťanského církevního společenství. V návaznosti na reformovanou tradici podrobně osvětloval význam řádů pro utváření duchovního i institučního charakteru církve. Základ i završení jejího duchovního života viděl ve slavení bohoslužby, jejíž výklad zasadil do širokého kontextu dějin křesťanské liturgie a v návrzích na její reformu a obnovu uplatnil ekumenický rozměr. V návaznosti na práce F. M. Hníka prezentoval církvi přehled závěrů ekumenických shromáždění Světové rady církví a spolu s patriarchou Miroslavem Novákem (1907–2000) prosazoval význam ekumenických vztahů pro orientaci a další směřování církve. S F. M. Hníkem sdílel také zájem o uplatnění empirických metod při analýze potřeb církve, v plánování duchovní péče, organizaci náboženských obcí a diecézí i v hospodářské činnosti (Salajka 1983; Salajka 1998; Salajka 2000).

Církev jako společenství víry angažované ve světě a přijímající spoluodpovědnost za jeho přítomnost i budoucnost učinila středem svého myšlení Anežka Ebrtová (1923–2009), která v církvi ustavila sociální teologii jako relativně samostatný směr teologické reflexe. Jako předsedkyně sociálně etického sněmovního výboru stála za vznikem dokumentu *Základy sociálně etické orientace církve československé husitské* (1983), který byl VI. sněmem v roce 1981 přijat za normativní a dosud platný text pro utváření a formulaci postojů církve ke společenským, politickým, hospodářským i environmentálním otázkám (globálního) lidského společenství. Ačkoli byly poznamenány politickými vlivy reálného socialismu, představovaly důležitý pokus o vyjádření pravdy evangelia v kontextu sociálněvědní reflexe globální problematiky lidského společenství ve světě, který snese srovnání s obdobnými dokumenty jiných církví (Vogel 2008).

Zřetel k vědeckému zkoumání biblických pramenů teologické práce a k problematice jejich interpretace zastupovala v rámci třetí teologické generace práce novozákoník Zdeňka Sázavy (1931–2017) a starozákoník Vladimíra Kubáče (1929–1993). Sázavova literární činnost zprostředkovala církvi přístupy a poznatky soudobé biblistiky s důrazem na školu dějin redakce a tradic (Sázava 1988) a na uplatňování biblické hermeneutiky v ekumenických dokumentech (Sázava 2001). Podobně jako pro vědeckou a výkladovou práci Kovářovu i pro odbornou činnost Zdeňka Sázavy byl určující ohled na konkrétní kazatel-ské, pastorační, vzdělávací a misijní potřeby církve, jimž měla a má biblistika

v tradici CČSH sloužit. Tento ohled byl příznačný i pro tvorbu V. Kubáče, který dosud převážně na Nový zákon zaměřenému biblickému studiu v církvi otevřel svět starozákonního literárního svědectví o Bohu (Kubáč 2016).

Trinitární eklesiologie v kontextu sekularizující se a pluralitní společnosti

Ve svých pozdních textech Zdeněk Kučera tematizoval vedle sekularizace problematiku postmoderny a střetu civilizací. Soustředil se na teologickou a filozofickou reflexi nového společenského a kulturního kontextu, který je nadále určován sekularizací, ale významnými se pro něj stávají pluralita, dialog i napětí mezi náboženskými a vědeckými interpretacemi světa, postupující detradicionalizace a individualizace náboženského i společenského života či masový vliv nových médií. Církev československá husitská na tuto novou situaci odpovídala, a dosud odpovídá, opakovanými diskusemi o své identitě v kontextu českých dějin (česká reformace), současné české společnosti i ekumeny (Vogel 2015c). Pozornost soustředí na eklesiologická témata a jejich konkretizaci v oblasti vztahů mezi duchovní a laickou (resp. profesní a dobrovolnou) službou v církvi, v pojetí autority biskupské služby (Vogel 2005; Vogel 2015a; *Služby v církvi* 2014), v odpovědnosti za hospodářské zabezpečení činnosti církve po finanční odluce od státu nebo v dílčích aspektech pastorální činnosti (*Pastorální pravidla ke svátostem*). V současné době neprobíhá – mimo úzký okruh – v církvi významnější systematická recepce dokumentů produkovaných ekumenickým společenstvím církví. O přesah vnitrocírkevní diskuse k širší společenské diskusi o charakteru současné západní společnosti a globálních otázkách usiluje ve své teologické práci zejména Jiří Vogel (Vogel 2015b; Vogel – Kučera – Vik 2012; Vogel – Vik 2013).

Bohoslužebná praxe

Církev československá husitská je církví s tradiční liturgickou praxí, která je dlouhodobě formována spojením i napětím mezi konstitutivními prvky západní, respektive římské liturgické tradice, její kritickou recepcí českou i světovou reformací, důrazy osvícenského reformního katolicismu, reformními návrhy modernismu i zásadami moderního liturgického hnutí, které se rozvinulo v ekumenické hnutí liturgické obnovy (Holeton – Kolář – Bařhová 2020; Gerhards – Kranemann 2017; Medek 1982; Bolton 1969; Jodock 2000; Pecklers 2015; Kopeček 2016, Butta 2020). Na utváření i proměnu forem této praxe, jejího věcného obsahu i její teologické interpretace mají od počátku vliv vývoj a proměny teologického myšlení, nauky i ekumenického směřování církve.

Bohoslužebný řád

Základní rámec současné bohoslužebné praxe církve je stále vymezen *Bohoslužebným řádem církve československé husitské*, který byl schválen zasedáním VI. sněmu v roce 1971. Představuje především teologickou, nikoli právní normu, kterou mají všechny orgány církve i její jednotlivci poměřovat svou liturgickou praxi a tvorbu. Svým spíše obecným charakterem přenáší poměrně značnou odpovědnost za konkrétní podoby praxe na dílčí orgány církve nebo osoby zodpovědné za duchovní správu (farář, biskup, patriarcha).

Za společný řád liturgického dění v celé církvi pokládá *Liturgii* a *Agendu* jako výrazy tradování liturgického díla prvního patriarchy církve Karla Farského. *Liturgie* je pořádkem pro slavení bohoslužby s večeří Páně (eucharistií), *Agendu* pak tvoří soubor pořádků pro slavení svátostných, pastorálních a příležitostných obřadů. Zejména v teologickém souladu s nimi mají být jakékoli „jiné liturgické tvary“, jejichž vznik řád umožňuje s ohledem na zvláštní příležitosti a účely, zejména pastorální či slavnostní.

Bohoslužebný řád stanovuje také obecné zásady pro volbu míst a času k bohoslužebným shromážděním, dále pro úpravu prostoru, ve kterém se mají bohoslužby konat pravidelně, tedy sboru nebo modlitebny, pro vhodné postoje a gesta při bohoslužbě i osobní modlitbě, a v neposlední řadě pro podobu liturgických předmětů a liturgického oděvu, jímž se stal černý talár s červeným kalichem na hrudi a bílou štolou.

Podoba a dosah změn v bohoslužebné praxi jsou do značné míry určovány tím, jak církve reguluje oprávněnost (*ius liturgicum*) k tvorbě a schvalování pramenů této praxe, tedy zejména bohoslužebných řádů, liturgických knih či jednotlivých příležitostných pořádků. Liturgické dokumenty závazné pro celou církve přijímá a schvaluje církevní sněm, popřípadě církevní zastupitelstvo jako nejvyšší církevní orgán v době mezi zasedáními sněmů. V rámci své povinnosti pečovat o poslání církve je Ústřední rada v čele s patriarchou oprávněna vydávat liturgické materiály doporučené pro užívání v celé církvi. Na úrovni jednotlivých diecézí má obdobnou možnost Diecézní rada v čele s biskupem. Za liturgický život v náboženské obci a tvorbu příležitostných obřadů s ohledem na pastorační potřeby odpovídá farář.

Liturgie a církevní rok

Počátky bohoslužebného řádu církve jsou spojeny s liturgickými referáty Aloise Tuháčka (Tuháček 1921) a Františka Kalouse (Kalous 1924a), které schválili delegáti I. sněmu (1924), respektive valného sjezdu (1921) Církve československé v Praze (Kolář 2022). Tuháček navrhl, aby po nezbytných úpravách zůstal základním pořádkem pro slavení bohoslužby s večeří Páně římský měsíční pořádek (*ordo missae*), jak jej v církvi aktuálně reprezentoval *Český misál* (1919–20), který představoval nedokončený projekt bohoslužebné knihy pro

nově vznikající církve. Naproti tomu F. Kalous, předseda sněmovního liturgického výboru, představil *Liturgii* vytvořenou Karlem Farským jako svébytný liturgický tvar, který by církev měla přijmout za závazný pořádek pro slavení své bohoslužby (Butta 2011). Přijetím tohoto návrhu se uzavřelo období po vzniku církve, ve kterém se objevilo několik odlišných návrhů nové církevní liturgie (Kaňák 1942).

Liturgie

Farského *Liturgie* ve své revidované podobě dodnes utváří základní podobu bohoslužby s večeří Páně v ČČSH, která ji pokládá za nejvlastnější výraz své duchovní i eklesiální identity a za svůj ústřední liturgický projev, jímž ji vzkříšený a oslavený Kristus, přítomný v moci Ducha svatého, buduje jako své tělo ve světě. Církev *Liturgii* chápe jako samostatný organický celek, který je po formální stránce vystavěn na potridentském římském *ordo missae* (Honč 2013). Vedle důsledné vernakularizace ji charakterizují reformační důraz na větší výběr čtení z Bible, na pevné místo kázání v rámci liturgie a na obnovu přímlyvné modlitby. Zásadní z teologického hlediska se stala personalistická interpretace eucharistie jako dialogického zpřítomnění obětovaného a vzkříšeného Ježíše Krista a sjednocení s ním ve společenství církve v (sebe)obětující lásce skrze díkůvzdání (dobrořečení) a přijetí svátostných darů chleba a vína. Tímto výkladem se církev vyrovnávala a stále vyrovnává zejména s římskokatolickým učením o transsubstanciaci. K určité teologické i jazykové emancipaci *Liturgie* od tradice potridentského mešního pořádku přispělo také záměrné začlenění některých upravených textů modliteb z Liturgie Jana Zlatoústého, z níž již dříve čerpaly například liturgické návrhy Matěje Pavlíka (1879–1942) nebo Aloise Tuháčka. Jejich užití mělo také zvýraznit katolicitu nové liturgie. Od osmdesátých let minulého století až po současnost se tento původní záměr odráží ve snaze církve uplatnit ve své bohoslužebné tvorbě ve větší míře prameny ekumenických liturgických tradic.

Pořádek *Liturgie* bývá členěn do sedmi po sobě následujících částí, počínaje (1.) úvodními modlitbami s apoštolským pozdravem a doznáním vin přes (2.) tužby jako formu přímlyvné modlitby, (3.) zvěstování zahrnující čtení oddílů z Bible, kázání a vyznání víry, následované (4.) obětováním s důrazem na chvalozpěv, tedy tradiční prefaci zakončenou aklamací Svátý/Požehnaný, (5.) zpřítomněním tvořeným eucharistickou modlitbou se zvěstným odkazem k poslední večeři Ježíšově, (6.) přijímáním pod obojí způsobou až po (7.) závěrečné požehnání.

K důležitým teologickým hodnotám, které si církev s *Liturgií* spojuje, patří jednoduchost a srozumitelnost, ucelenost (s jednotícím prvkem ve zpřítomnění/sjednocení), účelnost (zaměření všech částí ke společnému cíli), katolicita (vztah k obecné tradici církve) a vroucnost (spojující v sobě psychologickou a teologickou rovinu slavení, neboť označuje jak specifickou emocionalitu, tak i duchovní sjednocení s Kristem).

V současné době je pro bohoslužebnou praxi v církvi příznačný nárůst plurality a individualizace v důsledku „jiných liturgických tvarů“ mezi jednotlivými diecézemi, který koreluje se vzrůstem hospodářské autonomie jednotlivých diecézí v souvislosti s probíhající hospodářskou odlukou církve od státu. Část církve se k tomuto růstu plurality staví kriticky, neboť v něm vidí oslabování role *Liturgie* jako garantky identity a jednotícího prvku. Rostoucí pluralita je bezpochyby výzvou pro ústřední orgány církve, které mají dbát na jejich soulad s liturgickou tradicí církve reprezentovanou zejména *Liturgií*. Jinou důležitou otázkou je vytvoření a sdílení pravidel pro práci s prameny různorodé ekumenické proveniencí při tvorbě nových liturgických tvarů (Kolář 2018).

Bohoslužebná kniha CČSH

Liturgie i přes významné změny zůstala jen variací tradičního římského ordinária. K jejímu rozvinutí do podoby bohoslužebné knihy, která Farského revidované ordinárium zasadila do kontextu liturgického roku s jeho dobami, svátky a významnými církevními slavnostmi a pro proměnné části *Liturgie* přinesla soubory textů bohoslužebného propria, došlo vydáním *Bohoslužebné knihy* církve československé v roce 1940 (Kaňák 1942; Tuháček 1934; Tuháček 1941). Texty propria, připravené zejména péčí Aloise Tuháčka, však přestávaly být výrazem víry církve v důsledku vývoje teologického myšlení v církvi a razantních změn ve společnosti po druhé světové válce.

Významným rozhodnutím VI. sněmu (1971–81) bylo pověření sněmovního liturgického výboru k novelizaci již v roce 1939 výrazně revidované *Liturgie* Karla Farského, která by její obsahové vyznění přiblížila původní verzi přijaté I. sněmem v roce 1924 a přinesla obnovu původního teologického, svědeckého a zvěstného záměru. K této obnově mělo přispět i vytvoření nového bohoslužebného propria. Reformní práce byla svěřena nejprve takzvané misálové subkomisi liturgického výboru pod vedením Michaela Moce (*1950), která během deseti let připravila text *Liturgická čtení a modlitby* s explicitním vztahem ke sněmem přijatým *Základům víry*. Po skončení sněmu v práci pokračovala liturgická komise církve, odborně vedená Milanem Salajkou, profesorem Husovy československé bohoslovecké fakulty (po roce 1989 pak Husitské teologické fakulty UK). Její pracovní návrhy prošly postupně celocírkevní diskusí a po zapracování podnětů byla VII. řádnému sněmu v roce 1991 postoupena ke schválení finální verze bohoslužebné knihy (Kalenský 1999). Nová, církevním sněmem schválená *Bohoslužebná kniha Církve československé husitské* byla vydána Ústřední radou CČSH v Praze roku 1992 ve dvou sešitových svazcích, její druhé, revidované vydání publikovala Ústřední rada v Praze roku 2004.

Sněmem schválená bohoslužebná kniha vedle novelizovaného textu *Liturgie* patriarchy Karla Farského s podrobně rozpracovanými rubrikami, který nese název *První liturgie církve československé husitské*, obsahuje také bohoslužebný pořádek takzvané *Druhé liturgie CČSH*, přijatý jako jiný liturgický tvar autorizovaný církví. *Druhá liturgie* je výsledkem výrazného zásahu do dosavadního tradování

Liturgie Karla Farského v církvi, který směřoval zejména ke zpřehlednění její struktury, k redukci textů ordinária ve prospěch bohoslužebného propriu, k praktickému zapojení celé obce potlačením zpívaných rezponzivních textů a upřednostněním recitace, k pojetí sborových přímluvných modliteb jako významného liturgického prvku, k rozšíření počtu biblických čtení v rámci liturgie a k přetvoření dosavadního liturgického zpřítomnění (kánonu) v eucharistickou modlitbu s využitím ekumenických pramenů. Pro zvláštní příležitosti počítá *Druhá liturgie* se zařazením Apoštolského nebo Nicejsko-cařihradského vyznání víry. Podle svědectví o práci liturgické komise to byla právě *Druhá liturgie CČSH*, která se měla stát autentickým výrazem a obnovou původního teologického a zvěstného záměru *Liturgie* Karla Farského v novém dějinném a ekumenickém kontextu života CČSH. Pro mnohé však představovala příliš výrazný odklon od zažité textově-hudební tradice *Liturgie* Karla Farského (1939) a obava ze ztráty významného jednotícího prvku církve vedla k požadavku na vytvoření konzervativnějšího návrhu revidované liturgie, takzvané *První liturgii*, do které se vtiskly jen některé ze záměrů tvůrců *Druhé liturgie*.

Druhý svazek sněmem schválené *Bohoslužebné knihy* vyšel s podtitulem *Liturgické modlitby* podle období církevního roku (malý misál). Církevní rok je v něm rozvržen do vánoční, velikonoční a svatodušní doby. Vánoční doba zahrnuje čas adventu, Vánoc a zjevení Páně. Velikonoční doba se člení na čas postu, čas utrpení a umučení Páně (svatý či pašijový týden) a čas vzkříšení a zjevování Páně. Dobu svatodušní tvoří čas svatodušních svátků (Letnice) a čas trojiční víry po Letnicích. Kniha pro jednotlivá období nabízí soubor proměnných liturgických modliteb: zaslíbení Božího odpuštění; tužby se sborovými modlitbami a přímluvami; modlitba před čtením ze svatých Písem; modlitba smíření; chvalo zpěv; modlitba ke sjednocení s Kristem. Není však členěn na jednotlivé neděle a svátky, jak je to obvyklé. Příslušný soubor modliteb je vždy určen pro celé odpovídající období liturgického roku. Typ i uspořádání proměnných modliteb odpovídá zřetelně pořádku *Druhé liturgie*.

Bohoslužebnou knihu z roku 1992, respektive 2004 pravidelně doplňoval svazek aktuálního *kazatelského plánu*, který rozvinul její příliš obecné temporální proprium. Obsahoval biblické verše, biblické oddíly a modlitby pro všechny neděle a svátky liturgického roku, které v daném roce měly být slaveny. Zatímco temporální část zůstávala v zásadě stále táž, v části věnované svátkům svědků víry a významným a památným dnům (*de festis*) docházelo k určitým změnám v jejich počtu a složení. Některá vydání kazatelského plánu přinesla také nové obřady, které mohly náboženské obce začlenit do svého slavení významných křesťanských svátků či dob.

Otázce úcty ke svatým se věnoval ve svém stručném shrnutí nauky pro Československou církev v jejich počátcích Karel Farský (Farský 1922, 1925a) a jeho názor potvrdil František Kalous ve svém návrhu bohoslužebného řádu (Kalous 1924a). Jejich odpověď, že připomínka významných křesťanských osobností a svědků víry má v církvi výhradně vzdělávací význam, se kterým se neslučují tradiční liturgické prvky úcty ke svatým a jejich ostatkům (Kolář