

**Univerzita Palackého v Olomouci**  
**Cyrlometodějská teologická fakulta**

**Katedra systematické teologie**

Obor: Teologické nauky

Bc. Lukáš Obr

**Tajemství Kristovy osoby a lidské spásy**  
**v myšlení Karla Farského**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

**2013**

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně  
s využitím uvedených pramenů a literatury.*

.....

*V Brně dne 18. 4. 2013*

*Mé poděkování patří předně vedoucímu práce,  
váženému panu Prof. Ctiradu Václavu Pospíšilovi, Th.D.,  
za jeho velice kolegiální a laskavou spolupráci.*

*Děkuji dále přátelům z náboženských obcí CČSH  
v Brně I a v Brně – Židenicích, za zapůjčení klíčové části  
bibliografie, která doplnila literaturu, dostupnou  
ve vědeckých knihovnách v Brně a v Praze.*

## Obsah

Úvod	5
I. Předpoklady k dílu Karla Farského	8
I. 1 Teologie katolického modernismu	8
I. 2 Česká Katolická moderna a modernismus v českých zemích	13
I. 3 Církev československá	17
II. Karel Farský: profil osobnosti	22
III. Postily	29
III. 1 Žánr Postil	29
III. 2 Farský a Písmo	30
III. 3 Mesiáš	33
III. 4 Synovství Boží	34
III. 5 Kristův a náš kalich	37
III. 6 Velikonoční tajemství	40
IV. Kratší věroučné texty	46
IV. 1 Československý katechismus	46
IV. 2 CČS. Stručné informace o náboženských názorech	50
IV. 3 Odlišné názory v CČS o věcech víry	53
V. Liturgie	55
Závěr	62
Seznam zkratk a použité bibliografie	66
A/ Zkratky	66
B/ Prameny	67
C/ Literatura	67
Obrazová příloha: ThDr. Karel Farský	72

## Úvod

Devatenácté století – takzvané dlouhé devatenácté století, které rámuje francouzskou revolucí z r. 1789 a na druhé straně událostmi první světové války – bylo dobou zásadní proměny života naší civilizace. Dynamika a dosah přechodu od tradiční společnosti k moderní, zahrnující výdobytky národně liberálních revolucí, nových politických a ekonomických teorií, nových ideologií, nacionalismu a nesmírného vědeckotechnického rozvoje, se dá srovnat snad jen se změnami, které na tváři evropské krajiny zanechalo předtím století třinácté. Pozitivismus a aplikace výsledků vědeckého bádání do života lidí způsobily kompletní proměnu myšlení v novém, industriálním věku, který také přinesl zcela nová schémata sociální stratifikace a nové podoby veřejného života.

Výzvy a nároky, které toto vše představovalo pro křesťanstvo, byly enormní. Jejich zásadní nezvládnutí mohlo znamenat ponechání budoucích generací napospas zrychlenému procesu sekularizace. Celá tato epocha skončila navíc v požáru doposud neviděného světového konfliktu, který západnímu světu přivodil civilizační šok, způsobil závažnou duchovní krizi, a zanechal nesmírná zranění na svědomí jednotlivců i celých národů.

Bolesti tohoto přechodného období našly v duchovní oblasti samozřejmě řadu výrazů. Jedním z nich je fenomén katolického modernismu, teologického proudu, spojeného v některých zemích s řadou církevně opravných iniciativ. Mezi jeho jednoznačné reprezentanty v českém prostředí patří i reformní katolický kněz a pedagog Karel Farský (1880-1927), jehož teologií se tato práce zabývá. K. Farský byl po první světové válce protagonistou bolestivého rozkolu, z něhož r. 1920 vzešla nová církevní struktura, Církev československá (husitská). Farský, který byl jejím I. patriarchou, se o vznik a počáteční budování této církve zasloužil nezastupitelným způsobem.

Výzkumným záměrem naší práce je expozice a věcná kritika určité části z Farského teologického odkazu. Konkrétně jeho christologie a soteriologie, tedy nauky o osobě Ježíše z Nazareta – jehož křesťané nazývají Kristem, neboť v něm vírou rozpoznávají svého Pána a Spasitele – a o jeho spásném dílu pro lidstvo.

Pro práce Farského a jeho současníků, sdílejících podobné životní zkušenosti – mějme nyní na mysli ty, s nimiž se potkal na půdě Církve československé – platí ve zvýšené míře hermeneutická obtíž, plynoucí z jejich velmi specifického a historicky jedinečného pozadí. Teologické výpovědi autorů, jako je Farský, nejsou dost dobře srozumitelné mimo svůj původní dějinný rámec. Vlastně hůř než to, vytrženy mimo prostor a čas, mohou být silně zavádějící, aniž by to bylo na první pohled dobře patrné. Farského

literární odkaz – jak zasvěceně připomíná Z. Kučera – je v jistém smyslu zpředmětnělou formou a výrazem existenciálních pocitů, dalece dnes vzdálených obzoru toho, co je pro nás intuitivně a bezprostředně uchopitelné.<sup>1</sup> Interpretace Farského textů musí být tedy hluboce kontextuální a musí být vedena poctivým úsilím o vhled do jeho dobově podmíněného myšlenkového horizontu.

Duchovním pohybem, historicky rámuujícím Farského teologii, se proto budeme zabývat významnou měrou. Věnujeme tomu první kapitolu, která se pokusí pojmenovat nejdůležitější předpoklady a východiska Farského díla. Prezентujeme zde teologické principy katolického modernismu a shrneme jejich tuzemskou syntézu s motivy českého reformního hnutí v katolické církvi, abychom nakonec zachytili jejich uplatnění v krystalizačním procesu teologické orientace mladé CČS. Dále ve druhé kapitole představíme Farského biografii, doplněnou o postřehy, vytvářející hlubší osobnostní profil – nakolik nám může být z historického odstupu přístupný. Následující kapitoly, třetí až pátá, se pak už budou věnovat vlastní interpretaci Farského nejvýznamnějších textů s ohledem na prvky christologické a soteriologické reflexe, přítomné v nich ať už výslovným, či zavinutým způsobem. Postupovat budeme od obširnějších a nesystematických statí exegetické povahy směrem ke stručnějším, koncisejším věroučným výkladům, určeným náboženské výchově a prezentaci církve. Celé pojednání zakončíme christologickým zhodnocením liturgického textu, taktéž spadajícího do rozsahu Farského díla. Přitom budeme samozřejmě dbát, abychom veškerou textovou analýzu konali v kritickém rozhovoru s dosavadní starší i mladší literaturou.

Zajímavost a zdůvodnění zvoleného námětu práce tkví ve dvou skutečnostech. Pochopení teologického dědictví K. Farského (a christologické hledisko k němu poskytuje výborný vstup) je klíčové pro porozumění celému dosavadnímu vývoji husitské teologie. Jde o vývoj poměrně dynamický, zaujímavý tvůrčí úsilí tří generací a představující určitou laboratoř, v níž jako by byla znovu prožívána řada z těch problémů, se kterými se Kristova církev potýkala v prvních staletích své existence.<sup>2</sup> Přitom lze spatřovat, že při každém pohybu směrem k redefinici či rozvinutí věrouky CČS(H) vycházely teologické debaty právě od interpretace původního teologického vkladu prvního patriarchy, jehož étos jakoby

---

<sup>1</sup> Srov. KUČERA, Z.: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 35; popř. TÝŽ: *O teologickou totožnost CČSH*. Praha 1988, s. 29.

<sup>2</sup> Tento přílehlavý postřeh viz POSPÍŠIL, C. V.: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010. Tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800-1989. Komentovaná bibliografie*. Brno 2011, s. 87.

trvale zavazoval.<sup>3</sup> Důsledky tohoto závazku vůči Farskému mají své světlé i stinné aspekty. Chceme-li ovšem rozumět nejen historii, nýbrž i dnešnímu stavu a perspektivám teologie Církve československé husitské – v níž žije svůj život víry i autor předkládané práce – je třeba tyto aspekty zasvěceně registrovat.

Druhý motiv je potom obecnější a souvisí s Farského zakotvením v teologii katolického modernismu. Literatura vypovídá o modernismu jako o snaze překonat vzniklou propast mezi životem a smýšlením církve na jedné straně a převažujícími vědecko-filosofickými trendy moderní doby na straně druhé. Nakolik toto skutečně platí, natolik je modernismus svébytným příkladem inkulturačního úsilí v časovém ohledu. Problém adekvátního a zároveň autentického vtělování Kristova evangelia do všech dob s jejich měnícím se kulturním zázemím, je něčím, co teology nepřestane do konce tohoto světa zaměstnávat. Poučit se proto zkušenostmi našich předků a předchůdců – třeba právě i stoupenců modernismu s veškerými jeho vzestupy a pády, může být jistě užitečné pro kohokoli, kdo se teologií a otázkou přiměřenosti teologického vypovídání vzhledem k jeho adresátům zabývá.

V úvodu pak ještě otevřeně doznejme, že odkaz modernistického teologa Farského je samozřejmě předmětem, který může snadno rozdělovat. Je tedy nezbytné kultivovat svůj vědecký přístup tak, abychom se z jedné strany nedopouštěli nekritické předpojatosti a nesnažili se obhajovat mínění, která před zřetelným obsahem křesťanského zjevení neobstojí; ze strany druhé pak, abychom zachovali princip interpretační vstřícnosti a vyhnuli se osobním odsudkům, k nimž nemá teolog žádnou licenci. Interpretace Farského textů musí být nesena elementární mravní solidaritou s jejich autorem. Smysl naší historické kritiky nechť souzní se slovy, jimiž vysvětloval povahu své práce národní buditel Josef Dobrovský:

*„Non personas persequor, sed errores, non criminari, sed prodesse volo.“<sup>4</sup>*

---

<sup>3</sup> Srov. SPISAR, A.: *Duch Farského – autoritou církve československé*. In: *Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista*. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 216-231; KAŇÁK, M.: *Na přelomu generací. (Kapitoly o životě československé církve a jejich předních pracovnících)*. Praha 1956, s. 54.

<sup>4</sup> KUTNAR, F. – MAREK, J.: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátků národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*. Praha 1997, s. 145.

## I. Předpoklady díla K. Farského

### I. 1 Teologie katolického modernismu

Referovat o katolickém modernismu a vyhnout se přitom určité terminologické vágnosti je nesnadné. Nemůžeme mluvit v pravém slova smyslu o modernistickém hnutí, nejde o organizované uskupení, ani přímo teologickou školu. Modernismus je zastřešující označení pro řadu trendů či tendencí,<sup>5</sup> uplatňujících se v teologické práci autorů, kteří na přelomu 19. a 20. století toužili reevangelizovat svět, jenž se odcizoval církevní zbožnosti. S vidinou znovuzískání evropského člověka pro život víry chtěli vytěžit kladný potenciál nových myšlenkových směrů a objevů. Uplatnit moderní historické a literárně kritické metody při zkoumání Písma, využít nové poznatky přírodních věd a především do teologie usadit myšlenku pokroku a vývoje. Stav teologie podle nich zaspal za vývojem ostatního duševního úsilí a v myslích vědecky orientované společnosti začal působit rozpory.<sup>6</sup> Tuto propast chtěli nějakým způsobem překlenout. Dále byli modernisté přesvědčeni o potřebě akceptovat pozitivní povahu demokratických idejí a rovněž si přáli systémové zkvalitnění kněžského vzdělání jeho důsledným přesunem na půdu univerzit.<sup>7</sup>

Touhy modernistů šly ruku v ruce s obavami, že nositelé úřadu v církvi nedělají v této věci dost, nebo naopak propast mezi moderním světem a katolickou církví prohlubují, takže církví hláсанé evangelium působí anachronně. Za argumenty jim sloužil jednak papežský *Syllabus* z r. 1864, ale v jisté míře i nauka 1. vatikánského koncilu, proti níž se částečně vymezovali. *Syllabus* Pia IX. byl seznamem omylů, jež měly být z katolického hlediska zavrženy. Nalézal se v něm panteismus, naturalismus, racionalismus, socialismus a komunismus, ale také liberalismus a některé názory o vztahu církve ke státu. Nadto zde byla odmítnuta neomezená víra v pokrok.<sup>8</sup>

Na první pohled není těžké odušit, že *Syllabus* pojmenovával správně některé moderní ideje, které jsou s církevní naukou opravdu za každých okolností neslučitelné. Příliš ale nediferencoval a nutil teology držet se zpátky i od těch impulzů, které mohly být

---

<sup>5</sup> Srov. MAREK, P.: *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*. Rosice u Brna 1999, s. 9.

<sup>6</sup> Srov. KUČERA, Z.: *Užitečné návraty: o přesvědčivost křesťanského poselství. Odkaz Aloise Spisara*. In: *Modernismus. Historie, nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Edd. Z. Kučera, J. B. Lášek. Brno 2002, s. 226-249, zde s. 231.

<sup>7</sup> VOGEL, J.: *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*. Brno 2001, s. 15.

<sup>8</sup> SVOBODA, R.: *První vatikánský koncil (1869-1870)*. In: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Pracovní překlad. Edd. K. Skalický a kol. Praha 2006, s. 5-17, zde s. 10.



přínosem. Něco podobného by se dalo říci i o protimodernistických dokumentech z r. 1907, dekretu *Lamentabili sane exitu* a encyklice Pia X. *Pascendi Dominici gregis*. Jakkoli je podstatná část encykliky *Pascendi* věnována uchopení, představení a analýze modernismu, jako pramen pro studium modernistické teologie selhává. Modernismus, který se zde prezentuje, je v jistém smyslu fikcí, poněvadž dokument syntetizuje velké množství tezí, posbíraných od řady autorů, a konstruuje tak vnitřně nekoherentní systém, který v takovéto absolutní podobě nikdy nikdo nezastával.<sup>9</sup>

Nauky modernistů působily na představené církve tak kontroverzně i proto, že metodicky vycházely z jiné filosofické báze, než která byla v církvi trvale favorizována, a jejíž autoritu vatikánský koncil r. 1870 znovu potvrdil. Je třeba říci, že modernisté si takto počínali s velkou vírou v sílu katolicismu, kterou právě chtěli před evropským odborným fórem obhajovat.<sup>10</sup> Integrovaní jiných typů filosofické práce, než jakou je scholastika a tomismus, bylo v jejich očích rozhojňováním bohatství jazyků, jimiž může křesťanská teologie promlouvat. Proto se oproti mínění hierarchie cítili být naopak ve službě pravé obecnosti církve.<sup>11</sup> Otevřeli tím zajisté zajímavou příležitost, ale zároveň si také nachystali past, jaké se potom namnoze nedokázali vyhnout – totiž nebezpečí nadřazení konkrétní filosofie nad Boží zjevení, které vede nakonec k obsahovým zkreslením toho, co má církev tradovat, a k závěrům, ležícím mimo pole legitimního teologického pluralismu.<sup>12</sup>

Ve francouzském prostředí, které bylo samotnou kolébkou evropského modernismu, byl v 19. stol. filosofický vývoj určován jednak Kantovou transcendentální filosofií a jednak iracionalismem a spiritualismem v podání H. Bergsona. Kantovství ovlivnilo francouzské modernisty svým agnosticizmem – skepsí vůči principiální možnosti přirozené teologie a vyloučením metafyzických otázek za gnoseologický horizont člověka. Bergson potom motivoval k určitému antiintelektualismu, ke spíše citovému prožívání náboženské víry a k důrazu na tvořivý vývoj veškeré skutečnosti.<sup>13</sup> K tomu samozřejmě přistoupila i fascinace vývojovou teorií H. Spencera.

Francouzský modernismus byl velice spekulativním a dosáhl největší teologické hloubky. Jeho hlavní představitel, biblista, religionista a semitolog Alfréd Loisy (1857-1940), vytyčil zřejmě nejcharakterističtější rys teologie modernismu – nahrazení tradičního

<sup>9</sup> VOGEL, J.: *Herman Schell...*, s. 17.

<sup>10</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Teologické principy modernismu*. NR ČČS XXXII/1961, s. 175-190, zde s. 176.

<sup>11</sup> Srov. KUČERA, Z.: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 15.

<sup>12</sup> Obecně k tomu srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří - Praha 2005, s. 96-97; TÝŽ: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří - Praha 2007, s. 229.

<sup>13</sup> TOTH, D.: *Ideje modernismu v díle Zdeňka Trtíka*. In: *Modernismus. Historie, nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Edd. Z. Kučera, J. B. Lášek. Brno 2002, s. 250-255, zde s. 254.

pojetí zjevení psychologizují kategorií náboženské zkušenosti. Loisy neuznává žádnou objektivní dimenzi zjevení, nevěří ve vnější zjevení.<sup>14</sup> Jediným zjevením je pro něj duchovní zkušenost, odehrávající se v lidské duši. Jde v podstatě o jednostranné zaměření na imanenci Boha ve světě a v lidstvu. Takto pochopené zjevení podle něj zprostředkovávají – ovšem v nestejně míře – všechna náboženství. Křesťanství je pak nejvyšším náboženským stupněm, protože od pradávna prožívanou náboženskou zkušenost dovádí k vrcholu. Specificky křesťanské zjevení je vztah, postřehnutý Ježíšem v jeho duši, který ho sjednocuje s Otcem: „*Kristus nám nepřinesl nějaký nový systém náboženský, nýbrž svého ducha. Kristův duch pak jest sklon vůle vnitřního člověka k Bohu jako Otci.*“<sup>15</sup>

Teologicky originální byl i britský modernismus, zastoupený předně v díle jezuitského kněze a žurnalisty Georga Tyrella (1861-1909). Ten rozpracoval modernistické pojetí dogmatu. Jestliže zjevení má povahu imanentně pociťované Božské síly a niterné zkušenosti s Bohem, pak teologická reflexe, ústící do vzniku dogmatických formulací, je pokusem zaznamenat skrze intelektuální pojmy tuto bezprostřední zkušenost. Znění dogmatu je pouze symbolem, jehož účelem je komunikace a zprostředkování obsažené zkušenosti – aby se ze zkušenosti jednotlivce stala zkušenost celku. Je to tedy křesťanský život sám, který má být směrnicí teologie, a nikdy naopak.<sup>16</sup> Konkrétní dogma je vždy nedokonalé a měnitelné. Dogmatická formulace, která ve změněném kulturním rámci žádnou zkušenost nevyvolává, je podle modernistů bezcenná a musí být nahrazena. I historická křesťanská kréda považuje Tyrell za směs pravdy a omylu, které je třeba opravovat.<sup>17</sup> Je známo, že se modernisté dovolávali vývojové teorie dogmat J. H. Newmana, neznali ale nejspíše všechna jeho díla a navazovali pouze na určitý aspekt jeho metody, takže jsou věrni jeho duchu spíše jen tam, kde u něj nalézají odpovědi na vlastní otázky.<sup>18</sup>

Loisy i Tyrell měli v počátku svého konfliktu s učitelským úřadem církve poměrně dobrou vůli zachovat poslušnost jeho autoritě a některé své názory revidovat. Tam, kde

---

<sup>14</sup> Srov. koncilní nauku v kánonu Dogmatické konstituce o katolické víře *Dei Filius*: „*Jestliže někdo řekne, že božské zjevení nemůže být učiněno věrohodným vnějšími znameními, a proto musí být lidé k víře pohnuti pouze vnitřní zkušeností jednoho každého nebo soukromým vnuknutím: a. s.,*“ *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad.* Edd K. Skalický a kol. Praha 2006, s. 81.

<sup>15</sup> Citováno dle TRTÍK, Z.: *Teologické principy modernismu.* NR CČS XXXII/1961, s. 175-190, zde s. 180.

<sup>16</sup> VOGEL, J.: *Herman Schell...*, s. 19.

<sup>17</sup> Srov. MAREK, P.: *Apologetové nebo kacíři?*..., s. 14; TRTÍK, Z.: *Teologické principy modernismu.* NR CČS XXXII/1961, s. 188-189. K tomu srov. protichůdný názor z období modernistické krize – GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Kam spěje „nová teologie“?* Kosoř 2010, s. 9: „*Je velmi nebezpečné říkat: Pojmy se mění, tvrzení zůstávají. – Když se změní i pojem podstaty, tvrzení už nezůstávají pravdivými tímž způsobem ani v témže smyslu [...] To platí tím spíše, když se opovrhne celou metafyzikou, celou ontologií a je-li tu snaha nahradit filosofii bytí filosofií jevu, dění nebo akce.*“

<sup>18</sup> SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie.* Praha 2004, s. 138.

pracovali, chtěli být katolickými apologety, ne buřiči. Dokumenty z r. 1907, které doslovně citovaly teze, vytržené z jejich knih, a které jim navíc podsouvaly promyšlenou strategii zlovolné destrukce katolické víry,<sup>19</sup> vyprovokovaly ovšem sérii ostrých polemik, které v obou případech skončily exkomunikací.

V Německu a Itálii měl modernismus zprostředkovanější, ale stále svébytnou podobu. Namísto systematické teologie řešil spíše praktičtější otázky života církve. Výrazně nad průměr vynikl německý dogmatický teolog Herman Schell (1850-1906), jehož dílo je zaměřeno zvláště apologeticky – přál si navrátit katolicismu ztracené pozice v duchovním životě národů a zabránit jeho uzavření do ghetta. Hovořil o přehodnocení centralismu ve vedení církve a o smysluplném zapojení laiků. Přál si také reformu vzdělávání kléru a teologii chtěl pěstovat na takové vědecké bázi, aby mohla obstát v diskursu moderně profilovaných vědních oborů.<sup>20</sup>

V Itálii to byl např. Romolo Murri, který pomohl vytvořit tzv. sociální modernismus, orientovaný pastoračně, požadující obnovu sociální a politické angažovanosti kněžstva. Murri vyzýval k celkově většímu zájmu církve o sociální problémy moderní průmyslové společnosti.<sup>21</sup> Do určité míry šlo o ožívování a pokračování myšlenek, otevřených Lvem XIII. Přál si také v církvi uplatnit demokratické principy.

V ostatních evropských zemích, včetně Rakouska-Uherska, se nevyskytovaly takto výrazné a tvůrčí modernistické osobnosti, takže modernismus zde byl pěstován v těsné materiálové závislosti především na francouzských a německých autorech, jejichž práce zde byly postupně popularizovány.

Modernismus byl sice velice heterogenním teologickým proudem, přesto ale nyní můžeme na základě našeho stručného výkladu shrnout některé jeho reprezentativní rysy, společné většině modernistů. Jsou to: princip náboženské zkušenosti, resp. princip imanence, který v krajním pojetí mohl vést k panteismu; odmítnutí vnějšího zjevení a možnosti jeho objektivní stránky; agnosticismus – skepse vůči možnostem metafyzického poznání přirozeným světlem rozumu<sup>22</sup>; teologický (a též liturgický) symbolismus;

---

<sup>19</sup> Srov. *Encyklika Jeho svatosti, papeže Pia X. „Pascendi Dominici gregis“ o naukách modernistů*. Ed. J. Kachník. Olomouc 1908, s. 5-7.

<sup>20</sup> MAREK, P.: *Apologetové nebo kacíři?...*, s. 16; podrobně k této osobnosti VOGEL, J.: *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*. Brno 2001.

<sup>21</sup> Srov. MAREK, P.: *K recepci evropského katolického modernismu v českém prostředí*. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Fakultas philosophica. Historica 31/2002, s. 243-254, zde s. 249-251.

<sup>22</sup> Srov. kolizi s naukou magisteria v Dogmatické konstituci o katolické víře I. vatikánského koncilu *Dei Filius*, kapitola 2., *Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad*. Edd K. Skalický a kol. Praha 2006, s. 67-69.

dogmatický evolucionismus.<sup>23</sup> Všechny tyto principy také propojuje zásadně dějinný pohled na existenci církve – reflexe jejího soudobého stavu v historických souvislostech.<sup>24</sup> Odtud plynula i smělost v reformních požadavcích organizačního, pastoračního a disciplinárního rázu.

Můžeme snad věřit, že původním a hlavním motivem modernismu byla opravdu služba evangelium v komplikovaném, měnícím se světě – snaha překonat narůstající náboženský indiferentismus a obhájit katolickou víru u množství lidí, které ji v Evropě začalo považovat za definitivně zdiskreditovanou.<sup>25</sup> Šlo o svého druhu inkulturační úsilí, které se ovšem nevyhnulo omylům a přílišnému zabřednutí v dobovém filosofickém milieu.

Konflikt modernismu s antimodernismem, resp. katolickým integralismem, trval v několika fázích řadu desetiletí a skutečně překonán byl postupně až v období po druhé světové válce. Nekompromisní boj proti modernistickým postojům byl veden logikou, která je v kontextu doby snad pochopitelná a měl samozřejmě vzhledem k věroučným excesům určitou legitimitu. Je ale každopádně politováníhodné, že v období po r. 1907 a zejména po zavedení tzv. antimodernistické přísahy pro všechny kandidáty kněžství i profesory filosoficko-teologických oborů v r. 1910 se v mnoha zemích a místních církvích vytvořila atmosféra strachu a praxe udavačství.<sup>26</sup> Samotný pojem modernismu se poněkud zvulgarizoval a vyprázdnil, když se z něj stávala nadávka a někdy též účinný nástroj k vyhocení postranně motivovaných profesních sporů. Ve značné míře toto platí právě pro církve v Rakousku-Uhersku. Vídeň patřila v rámci Evropy k předním protimodernistickým střediskům.

---

<sup>23</sup> Podobný výčet i s následnou obšírnější analýzou učinil TRTÍK, Z.: *Teologické principy modernismu*. NR CČS XXXII/1961, s. 175-190, zde s. 185; Rekapitulaci hlavních tezí modernistické teologie viz též FRÝDL, D.: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno 2001, s. 18, nebo ŠMÍD, M.: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007, s. 67-68.

<sup>24</sup> Srov. KUČERA, Z.: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 11; dále např. KOŠÍČKOVÁ, S.: *Církev československá jako dědička duchovních tradic Katolické moderny*. In: *Česká katolická moderna*. Sborník z konference konané 10. listopadu 1998 v Prostějově. Ed. P. Marek. Olomouc – Prostějov 2000, s. 83-86, zde s. 83.

<sup>25</sup> Srov. např. MAREK, P.: *Katolický modernismus jako výzva k rechristianizaci české společnosti?* In: *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě*. Ed. J. Hanuš. Brno 2011, s. 288-301.

<sup>26</sup> MAREK, P.: *Apologetové nebo kacíři?...*, s. 19; KUČERA, Z.: *Hoře a milost...*, s. 17.

## I. 2 Česká Katolická moderna a modernismus v českých zemích

Modernismus v Čechách a na Moravě měl vícero pramenů. Skutečnému prolnutí modernistické teologie do českého prostředí předcházela existence tzv. Katolické moderny, uměleckého uskupení, jehož počátek bývá obvykle kladen do r. 1895, kdy vyšel almanach českých katolických básníků *Pod jedním praporem*. R. 1896 byl potom stejnými autory založen časopis *Nový život*, který se stal hlavní tribunou tohoto volného literárního sdružení (vedle periodik *Bílý prapor*, *Hlídka*, *Rozvoj* aj.).

Představiteli Katolické moderny byli většinou kněží, teologové, popř. pedagogové. Patřili sem K. Dostál-Lutinov, S. Bouška, J. Š. Baar, X. Dvořák a další. Jejich cílem bylo obrodit českou náboženskou literaturu, pozvednout ji na úroveň zahraničních vzorů a jejím prostřednictvím působit apologeticky na českou veřejnost.<sup>27</sup> Zasažení všeobecným úpadkem zbožnosti, se kterým byli konfrontováni v počátcích svého profesního působení, usilovali opětovně přesvědčit svůj národ o hloubce katolické víry. Vedle autorské a vydavatelské aktivity také podporovali osvětovou činnost, zakládali knihovny apod. Vysoká idea křesťanské obrody společnosti nacházela ovšem odpůrce jednak v necírkevní veřejnosti, konkrétní projevy a akce moderny ovšem nebyly podporovány ani církevní hierarchií. Záhy se u těchto mladých osobností objevilo určité rozčarování a zklamání z celkového stavu církve, který se jim odhaloval spolu s reflexí vlastní nepřipravenosti pro dílo, které si vytkli.<sup>28</sup>

Současně byli zástupci literární moderny stále více inspirováni díly modernistických teologů, které prezentovali a recenzovali ve svých časopisech. Pod jejich vlivem a vlivem situace přijali přesvědčení, že má-li katolická církev povznést ducha společnosti z krize, nestačí obroda jednotlivých osob, ale je třeba i systémová obroda celé církve.<sup>29</sup> Koncem 90. let 19. stol. tak lze pozorovat, že Katolická moderna se z literárního směru vyvinula v církevně reformní sdružení, v němž umělecký program ztratil primární místo ve prospěch otázek sociálního postavení nižšího kléru, role kněží ve veřejném a politickém životě, problémů souvisejících s pastorační činností, a popř. také podpory

---

<sup>27</sup> ŠMÍD, M.: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007, s. 59-61.

<sup>28</sup> Srov. DOSTÁL-LUTINOV, K.: *K vývoji a snahám Katolické Moderny*. In: Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů. Ed. J. Hanuš. Brno 2005, s. 181-183, zde s. 182:

*„My volali, jak jsme naučení byli: Církev nese pravdu a vědu pravou! – Ale svět se nás ptal: Dokažte! Podívejte se na bajky ve svých latinských knihách. – A když jsme se ohlíželi po své zbrojnici, viděli jsme, že je špatně zásobená! Že jsme nebyli dobře vychováni pro tento boj.“*

<sup>29</sup> Srov. MAREK, P.: *Problémy a boje Katolické moderny*. In: *Mezi tradicí a reformou. Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století*. Ed. J. Hanuš. Brno 2002, s. 7-39, zde s. 19.

aktivního vlastenectví.<sup>30</sup> Moderna se navíc stále více přiklápěla k vznikajícímu křesťansko-sociálnímu hnutí, co ještě dále budilo nedůvěru představených vůči ní.<sup>31</sup> V tomto jejím rysu můžeme spatřovat počínající resentment české husitské minulosti.

Programovým zaměřením byla moderna blízká Jednotě katolického duchovenstva v království českém, stavovské organizaci, vzniklé r. 1902, která sdružila zhruba tři čtvrtiny kléru v Čechách. Katolickou modernu je třeba od Jednoty odlišovat, moderna zůstala úzkým intelektuálním kruhem, Jednota duchovenstva byla naproti tomu masovou organizací. Oboje pak zase není možné jednoduše ztotožňovat s modernismem, protože nešlo o výslovně modernistická fóra, ačkoli v obou modernisté samozřejmě byli a zejména v Jednotě získali příležitost k uplatnění a prezentování svých reformních návrhů.<sup>32</sup>

Jednota během svého působení formulovala několik programových prohlášení a zorganizovala několik sjezdů, z nichž nejdůležitější a poslední se konal r. 1906 v Přerově. Tzv. přerovský program, který odsud vzešel, vycházel obsahově z programu Katolické moderny, dále z podnětů zejména německého a italského modernismu, z oživené ideje cyrilometodějství a ovšem také étosu národního obrození a buditelství, bez jehož registrace nelze specifické povaze českého modernismu dostatečně porozumět.<sup>33</sup>

Program obsahoval tyto požadavky: ukončení útoků na katolickou církev včetně odmítnutí hesla *Los von Rom* (které se jako určité hnutí šířilo od r. 1897 z Německa); svobodně volené církevní úřady a demokratizaci církevního života; přihlášení se k cyrilometodějské tradici; zavedení bohoslužeb v národním jazyce; českou církevní samostatnost; zdobrovolnění (ne zrušení) celibátu; úpravu sociálních poměrů nižšího kněžstva; zapojení církve do politického života; svobodu sdružování pro katolické kněžstvo a svobodný odborný katolický tisk.<sup>34</sup>

V Jednotě se v jistém smyslu střetly dva koncepční přístupy. Zástupci Katolické moderny, kteří se činnosti Jednoty účastnili – jako její vůdčí tvář, Karel Dostál-Lutinov (1871-1923), věřili v možnost reformovat církev skrze činnost vysokoprofilového intelektuálního uskupení teologů. Nejvýraznější představitel samotné Jednoty, Emil

---

<sup>30</sup> ŠMÍD, M.: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007, s. 61.

<sup>31</sup> MAREK, P.: *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*. Rosice u Brna 1999, s. 34-35.

<sup>32</sup> MAREK, P.: *Problémy a boje Katolické moderny...*, s. 31.

<sup>33</sup> KUČERA, Z.: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 22.

<sup>34</sup> ŠMÍD, M.: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007, s. 92-93; Podrobné znění programu viz FRÝDL, D.: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno 2001, s. 27-29, vč. slov: „Odmítáme tudíž heslo *Pryč od Říma*. Naším heslem jest: Uplatnit se v Římě, imponovat vedení církevnímu silou mravní a kulturní i hmotnou a získati jeho vlivu a autority ku prospěchu a slávě církve české.“

Dlouhý-Pokorný (1867-1936), naproti tomu snil spíše o všelidové organizaci s podporovou všech vrstev společnosti, která by reformovala a demokratizovala církve důsledně zdola.<sup>35</sup> Katolická moderna zůstala ale příliš slabou a ani Jednota duchovenstva neměla v širší společnosti takovou podporu, jakou by si přála. Její činnost se nakonec nepodařilo rozvinout v žádném ohledu, protože byla na počátku roku 1907 českými biskupy rozpuštěna jako domnělá organizace českého modernismu. Následoval zákaz časopisů vydávaných Katolickou modernou a dočasné vyhasnutí reformních snah, stvrzené vydáním encykliky *Pascendi* téhož roku.

Stav útlumu trval až do pohnutých měsíců konce první světové války, kdy začal v Kroměříži vycházet nový časopis *Právo národa*, hlásící se v osobách svých redaktorů (M. Pavlík a A. Spisar) k modernismu. V listopadu r. 1918 byla potom obnovena Jednota katolického duchovenstva v čele s J. Š. Baarem. Staronová Jednota přijala někdejší přerovský reformní program. Kněžím, v ní sdruženým (do konce r. 1918 zhruba 1300 osob, později až okolo čtyř tisíc), šlo o zachování a rozvoj katolického života i v nových politických podmínkách. Byli ale přesvědčeni, že to nepůjde bez výrazných reforem a alespoň místních úprav života církve s ohledem na aktuální situaci. Protikatolická zatíženost obecného mínění v české veřejnosti dostoupila na počátku první československé republiky kritické meze.<sup>36</sup> V kontrastu k určité počáteční bezradnosti svých hierarchů byli právě duchovní Jednoty podstatně pružnější k adekvátní reakci na vznik nového státu. Viděli v republice řadu nových příležitostí, takže její ustavení upřímně vítali a dávali najevo, že ji přijímají a kladně hodnotí její demokratické principy.

V létě roku 1919 vyslala Jednota svou delegaci do Říma, aby zde o svém reformním programu jednala přímo s papežem Benediktem XV. a s římskou kurií. Program byl pro tuto příležitost shrnut do několika nejzávažnějších bodů ve stručném memorandu: zřízení českého patriarchátu (samostatné církevní provincie, která by na cyrilometodějské tradici stavěla určitý most mezi západním a východním křesťanstvem); rozšíření církevní samosprávy a posílení laické spolupráce; upravení systému obsazování far; česká liturgie; úprava kněžského studia a výuky náboženství v moderním duchu; zdobrovolnění celibátu. Program byl doplněn o stručnou zprávu ohledně těžkostí náboženských poměrů v jednotlivých regionech Československa.<sup>37</sup> Představy delegátů o dosažitelnosti těchto

---

<sup>35</sup> ŠMÍD, M.: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007, s. 97-98.

<sup>36</sup> Srov. např. KAŇÁK, M.: *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva. (Dějinná zkratka let 1800-1920)*. Praha 1951, s. 88.

<sup>37</sup> Celý text memoranda viz KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 24-26.

změn byly ovšem poněkud naivní. V důsledku špatné připravenosti delegace (včetně slabých jazykových kompetencí), nedobrého přijetí ze strany kardinála státního sekretáře P. Gasparriho, řady nedorozumění a momentálních nahodilostí, jako i zbytečně časného návratu, vyzněla celá akce zcela naprázdno, zřejmě s nelibými pocity určité trapnosti na všech zúčastněných stranách.<sup>38</sup>

Po návratu delegátů se hnutí začalo rychle vnitřně diferencovat. Určitá jeho část nebyla ochotná smířit se s daným stavem a chtěla dále usilovat o uskutečnění reformem. V Jednotě se tak vyprofilovalo radikálnější křídlo s názvem Ohnisko. Poprvé se také objevuje myšlenka provést reformy za každou cenu prostou cestou činu. Tiskovinou Ohniska, v jehož čele se objevil plzeňský profesor náboženství Karel Farský, bylo již zmíněné Právo národa. Po jmenování nového pražského arcibiskupa, F. Kordače – osobnosti nesporně vysokých kvalit, kterého ovšem reformisté neakceptovali, došlo k vynucenému a definitivnímu rozchodu Jednoty a Ohniska. Jednota ukončila svou činnost r. 1922. Ohnisko se transformovalo v Klub reformních kněží, jehož předsedou byl K. Farský, a který nadále sdružoval okolo 480 duchovních. Setrvali zde ti, kteří postupně změnili názor ohledně reformovatelnosti Římskokatolické církve směrem ke skeptickému stanovisku.

Celá situace se vyhroutil řadou nevratných kroků, ke kterým se členové klubu uchýlovali. Jednak šlo v některých případech o uzavírání občanských manželství, což hnutí v očích veřejnosti spíše poškodilo a vedlo ke zkratkovité bagatelizaci všech reformních snah u jejich odpůrců. Dále to ale bylo sloužení bohoslužeb v českém jazyce, počínaje vigilií slavnosti Narození Páně r. 1919. Inkriminování kněží na sebe těmito kroky uvalili exkomunikaci a došlo k faktickému církevnímu rozkolu, když Klub na své schůzi 8. 1. 1920 odhlasoval vznik nové, národní církve – Církve československé, která se veřejnosti představila 10. 1. 1920 *Provoláním k národu*<sup>39</sup> z pera K. Farského.

---

<sup>38</sup> Podrobněji k historii cesty vyslanců Jednoty do Říma viz FRÝDL, D.: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno 2001, s. 86-94.

<sup>39</sup> „Věrní odkazu svatého mučedníka kostnického „Pravdy každému přejte“, po velkých bojích a vnitřních strastech, jimiž trpí náboženská duše národa, uvědomili jsme si povinnost, kterou přítomné dny osvobození ukládají i stavu duchovnímu. Opět a opět usvědčuje nás vývoj veškerého života ve svobodné československé republice o pravdivosti výroku našeho velikého filosofa, že česká otázka je stále otázkou náboženskou, otázkou tolikráté řešenou, ale pro nepřízeň poměrů nikdy nedořešenou, nýbrž znepokojující nitro každého vážného českého člověka. Nadešla opět po staletích doba, kdy může česká duše přikročit k rozhodnutí odvěkého rozporu svého nitra: být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, nebo sloužit Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvíčtivostí a sebe s Bohem. Proto, aby konečně bylo očištěno i mravní, rodinné a sociální žití českého člověka na podkladě dosavadní křesťanské kultury, jak se vyvinula u nás svérázně zásluhou apoštolů soluňských Cyrila a Metoděje, Mistra Jana Husa a Českých bratří, pokročilo duchovenstvo československé, sdružené v Klubu



### I. 3 Církev československá

V následující stati se nebudeme zabývat faktografickým výčtem všech okolností vzniku CČS(H), ani podrobnou historií první etapy její existence a její organizační výstavbou.<sup>40</sup> Pokusíme se spíše stručně vystihnout duchovní a teologický pohyb, který toto vše provázel.

Hodnocení těchto událostí s jejich aktéry a všestrannými důsledky, které nalezneme v literatuře, zůstává z pochopitelných důvodů poněkud ambivalentním. Při nakládání s naší historickou látkou je třeba vyvarovat se na jedné straně jakékoli neodpovídající idealizace zakladatelského díla reformistů, na druhou stranu musíme ale také umět rozeznat množství bezcenných bulvárních argumentů u jejich dobových odpůrců a dále je neopakovat. Je nepochybné, že kdykoli dojde mezi křesťany k rozkolu, je to následek velikých pochybení řady lidí na obou stranách sporu. Pro nás je dnes důležité poctivě úsilí pochopit celý problém v jeho dějinném rámci a ze zkušenostního horizontu účastníků.

Zakladatelská generace CČS(H) byla poznamenána zážitkem nezdaru Katolické moderny a původní Jednoty duchovenstva, nepochopením a odcizením ze strany rakouské hierarchie. Nasála neblahé ovzduší doby před první světovou válkou a během ní, kdy její představitelé absolvovali kněžskou a teologickou formaci a kdy činili první kroky ve své službě. Nepoznali nic jiného, než církev s jejím tehdejším nátěrem austrokatolicismu. Navíc zde bylo vnější přinucení legitimizovat během války skutečnosti, naprosto odporující smyslu jejich povolání, které chápali jako těžko odčinitelné zlo a prohřešek proti jejich svědomí. Nelze se proto divit, že se modernistického programu chytali jako určitého světla ve tmách a byli ochotni s ním spojovat svou budoucnost v dobrém i zlém, stejně jako se nelze divit mínění o nemožnosti skutečně reformovat katolickou církev. Ti, kteří kývli na reformy cestou činu a na odluku, se každopádně vydávali do veliké existenciální nezajištěnosti, což samo o sobě svědčí o upřímnosti jejich proklamovaných motivů.

Vzhledem k množství lidí, kteří po válce z nejrůznějších důvodů vystupovali z katolické církve, aniž by nadále jakýmkoli způsobem praktikovali křesťanskou víru, lze

---

*reformního kněžstva na svém sjezdu 8. ledna 1920 ku zřízení samostatné církve československé,*  
KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 47-48.

<sup>40</sup> K tomu viz MAREK, P.: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*. Brno 2005, s. 212-216; FRÝDL, D.: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky...*, s. 143-147; KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, zejména s. 34-50; SPISAR, A.: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936, s. 89-95.

z historického odstupu hodnotit kladně roli CČS jako určité záchranné sítě alespoň pro část z nich.<sup>41</sup>

Musíme ovšem na tomto místě poukázat na diskontinuitu vnitřního vývoje otců nové církve vzhledem k předcházejícímu období. Rozdíl mezi přestoupivšími do CČS a postavami dosavadního reformního hnutí není pouze v míře radikality, resp. kvantitě ohledu vůči církevnímu úřadu. Rozdíl je taktéž kvalitativní. Katolický modernismus byl přece motivován zásadně apologeticky, jeho smiřování katolicismu s moderní dobou bylo ve službě budoucnosti katolické církve. Modernistická kritika katolické církve dávala smysl právě jen na její půdě. Odsud je k vnitřnímu naladění čl. reformistů nesmírně daleko. Ti svým krokem v podstatě vyjadřovali, že cíle české katolické moderny jsou neuskutečnitelné. Proto není možné prezentovat dějiny modernismu v českých zemích na způsob hladké vývojové linie, ústící do vzniku Církve československé, jako přímé dědičky toho nejlepšího z odkazu modernismu.<sup>42</sup> Skutečnost je komplikovanější.

Konkrétně je tato diskontinuita patrná i v chápání politické angažovanosti církve. Zatímco předválečné reformní úsilí souvisí mimo jiné i se zakládáním katolických politických stran, představitelé CČS považovali takovou formu vstupování do veřejného dění za nepřijatelnou. Jakkoli se snažili o viditelnost své církve ve veřejném prostoru a navazovali kontakty i se světem profesionální politiky, odmítali personální prolnutí s ní a nazývali jej škodlivým klerikalismem.

I když se na první pohled musí zdát, že pohnutky ke vzniku nové církve byly ryze praktické, řekněme disciplinární a pastorační povahy, je třeba říci, že její vedoucí osobnosti pocíťovaly už od počátku také zásadní nutnost věroučné revize.<sup>43</sup> Prvotní teologický vývoj byl ale samozřejmě poznamenán spontaneitou celého hnutí, rozkolísaností v otázce věroučné orientace a také množstvím energie a pozornosti, které byly odčerpány naléhavými problémy dne: bojem o uznání ze strany státu, otázkami materiálního zajištění, problémem držby kostelů atd. Zjištěné nálady řady členů také vedly k nepřiměřeně revolučním výkladům nastalé situace a vyhlášeného principu svobody svědomí. Učitelské slovo církve se tu muselo potýkat s falešným liberalismem, který

---

<sup>41</sup> Nárůst členů CČS: v lednu 1921 kolem dvou set tisíc lidí, v srpnu téhož roku více než půl milionu, a při sčítání lidu r. 1931 takřka osm set tisíc, KOVÁŘ, F.: *Svědectví a vyznání. Projev biskupa – patriarchy dr. Fr. Kováře k 30. Výročí založení církve československé*. Praha 1950, s. 6.

<sup>42</sup> Tak mnohdy starší literatura čl. husitské provenience, jako např. KAŇÁK, M.: *Z dějin reformního úsilí...*; ale ještě i v novější produkci zastupuje tento dějepisný přístup metodicky i obsahově spíše slabší publikace TONZAR, D.: *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církve československá husitská*. Praha 2002.

<sup>43</sup> Radikálně reformní záměry ohledně budoucí věrouky, přítomné hned v prvních měsících církve, dokladuje přesvědčivě TRTÍK, Z.: *Nejstarší pokus dr. Farského o systematické vyjádření hlavních věroučných principů*. NR CČM XIV/1942, s. 193-201.

nechtěl uznávat žádnou vázanost individuální svobody;<sup>44</sup> teologie v ČČS čelila přepjatému praktikismu a jistému zlehčování v důsledku dílčí modernistické teorie o neracionální povaze křesťanské víry.<sup>45</sup>

Před církví ležel obtížný úkol uspokojit nějakým způsobem nesmírně rozmanitá očekávání věřících. Potkávali se tu jednak tradičně věřící lidé, zakořenění ve zbožnosti svých předků, kteří čekali např. liturgické úpravy a lidovější ráz církve, ale nikoli vážnou změnu věrouky, spolu s těmi, kterým imponoval spíše národní a vlastenecký tón, ale skutečné víře už byli poměrně vzdáleni. K těm druhým se ČČS cítila být obzvláště poslána s úkolem usnadnit jim opětovně nebo i vůbec původní setkání s Kristem a jeho evangeliem. Tomu tedy odpovídá i výrazná teologická disonance,<sup>46</sup> zaznívající v prvních letech života církve. Je zřetelná i v textu tzv. ideových směrnic, schválených v lednu 1921 na prvním valném církevním sjezdu, jímž započala cesta příprav k prvnímu řádnému sněmu.

Směrnice připravil Matěj Pavlík (1879-1942), který zapracoval i některé připomínky Aloise Spisara (1874-1955). Dokument byl, nikoli Pavlíkovou vinou, značně nedozrálý a poznamenaný snahou propojit řadu nesourodých tezí.<sup>47</sup> Explicitně deklaruje, že věrouka má být ve shodě s exaktní vědou, jejíž metoda má být aplikována i na všechny oblasti náboženské skutečnosti. Nalézáme tu gró modernistického dogmatického evolucionismu: „*Církev se zavazuje k uznávání zákona vývoje i pro myšlenku náboženskou a křesťanství, pro dogmata a všechna usnesení církevních sněmů, jež jsou etapami ve vývoji křesťanské myšlenky a podmíněny svou dobou. Všechny pojmy křesťanské myšlenky mají být kriticky revidovány a nově klasifikovány vzhledem k své životnosti; co uschlo a nepřináší podnětu, má padnout.*“<sup>48</sup>

Na druhou stranu směrnice stejně tak jednoznačně potvrzují návaznost ČČS na učení prvních sedmi ekumenických koncilů a především víru nicejsko-cařihradského

---

<sup>44</sup> KOVÁŘ, F.: *K naší theologické orientaci*. NR ČČS XXV/1954, s. 274-292, zde s. 281.

<sup>45</sup> TRTÍK, Z.: *Služba systematické teologie církvi*. NR ČČS XXXII/1961, s. 19-26, zde s. 19; srov. též velmi cenou reflexi prvotního duchovního vývoje ČČS ve stati RUTRLE, O.: *Církev československá v poměru ke svým tradicím*. NR ČČS XXXVII/1966, s. 1-11; popř. i KUČERA, Z.: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 39.

<sup>46</sup> Srov. RUTRLE, O.: *O smysl vývoje církve československé*. NR ČČS XXIX/1958, s. 49-56; 97-109; 181-192, zde s. 52.

<sup>47</sup> Bezprostřední vysvětlující komentář autora viz GORAZD-PAVLÍK, M.: *Aby bylo jasno*. In: Směřování. Texty a dokumenty k 80. Výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Ed. P. Aleš. Olomouc 2002, s. 60-72; TÝŽ: *K směrnicím z ledna 1921*. In: Směřování. Texty a dokumenty k 80. Výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Ed. P. Aleš. Olomouc 2002, s. 103-115.

<sup>48</sup> Celé znění směrnic viz TONZAR, D.: *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská*. Praha 2002, s. 69-70. K dogm. evolucionismu a vůbec modernistické inspiraci v procesu formování věrouky ČČS srov. KUČERA, Z.: *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno 2002, s. 111-116.

kréda. V církvi se fakticky vyprofilovaly dva proudy: jeden – řekněme liberální, reformní, svobodně teologický, a druhý – ortodoxní.<sup>49</sup> Mezi přední obhájce prvního, kterému bylo v církvi přáno citelně více, patřil K. Farský. Modernisté se oproti svým ortodoxním bratřím, vedeným na Moravě M. Pavlíkem a v Čechách B. Zahradníkem-Brodským, cítili zcela nevázaní ohledně dalšího systematicko-teologického vývoje.<sup>50</sup> Do přihlášení se k jakémukoli historickému krédu se nutili spíše s ohledem na současnou situaci, kdy byla CČS v kontaktu se srbskou pravoslavnou církví, s níž se vyjednávalo o vysvěcení biskupů v apoštolské posloupnosti. Skutečně vysvěcen byl v září 1921 v Bělehradě jen M. Pavlík, který tehdy přijal jméno Gorazd. U něj už ovšem zůstalo, protože vůči ostatním kandidátům měli srbští partneři výhrady. Vycházelo najevo, že se Církev československá se svou převládající duchovní orientací do pojmového obsahu pravoslaví nevejde, a že teologické uvažování K. Farského a ostatních předních osob církve není v této chvíli ani v širším smyslu křesťansky ortodoxní. Neschopnost vzájemného dorozumění a věroučného sladění v důsledku diametrálně odlišného předporozumění základním teologickým pojmům nakonec vedla až k rozchodu dvou duchovních proudů. Gorazd-Pavlík působil dále jako biskup Pravoslavné církve v Československu a Církev československá pokračovala v profilování své svobodně teologické orientace.<sup>51</sup>

Určitým mezníkem počátečního vývoje byl první řádný sněm, zahájený v létě 1924. K. Farský, který byl v průběhu sněmu zvolen I. patriarchou Církve československé, tu upozornil a zpětně doznal, že přijetí starokřesťanské tradice včetně nicejsko-cařihradského vyznání víry bylo provizoriem, došlo k němu ve chvatu a znamenalo rozpor s podstatným směřováním čl. teologie.<sup>52</sup> Zmínka o starověkých koncilech a nicejsko-cařihradské ortodoxii – vykládané ovšem „v duchu nynějšího stavu lidské kultury“, která byla původně

---

<sup>49</sup> Přikláníme se zde k tomuto terminologickému úzu dosavadní literatury i přes jeho vágní a částečně zavádějící charakter. Rozpoložení tzv. svobodně teologického proudu vystihuje SPISAR, A.: *Dějiny dogmatu*. Praha 1940, s. 114-116.

<sup>50</sup> Na toto konto Pavlík: „Nelze však představit si vývoj křesťanství tak, že by se jím přešlo přes základní pravdy křesťanské jako přes něco, co bylo, ale není [...] Určovatelem křesťanství je Kristus, a jeho nejlepším zachycením byla víra jeho učedníků, a nikdo z nás není oprávněn dávat křesťanství jiný základní obsah, než který byl věřen jeho učedníky. Vývoj může být v lepším pochopení, v novém vyjádření, v nové formulí, v nové definici, v novém použití, ale ne v opuštění základů,“ GORAZD-PAVLÍK, M.: *K směrnicím z ledna 1921...*, s. 108.

<sup>51</sup> CČS(H) shrnuje tuto kapitolu svých dějin pojmem „pravoslavná krize“, což je poměrně nešťastné a jen málo výstižné spojení. Pravda je, že tato látka zřejmě ještě čeká na své kvalitnější historiografické zpracování a reflexi uvnitř církve, o čemž svědčí už podstatná míra rozdílů, s nimiž k této věci referují různí autoři, ať už nezávislí nebo konfesně zakotvení. Podrobně k problematice tzv. pravoslavné krize v CČS viz MAREK, P.: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*. Brno 2005, s. 226-252; KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 63-67; SPISAR, A.: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936, s. 154-165.

<sup>52</sup> *Zpráva o I. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924*. Praha 1924, s. 47-49. Srov. KOVÁŘ, F.: *K naší theologické orientaci*. NR CČS XXV/1954, s. 274-292, zde s. 282.

v úvodním článku církevní ústavy, byla na sněmu nahrazena zřetelně modernistickou formulací, v níž dominuje postavení Ducha Kristova jako nejvyšší a závazné normy pro věrouku CČS:

„Církev československou tvoří křesťané, kteří usilují naplniti současně snažení mravní a poznání vědecké Duchem Kristovým, jak se zachoval v Písmu a v podání starokřesťanském a jak jest dochován národu hnutím husitským a českobratrským.“<sup>53</sup>

Duch živého Krista, přítomný v obci věřících, je vlastně formou křesťanského zjevení podle pojetí katolického modernismu.<sup>54</sup> Farský, který nauku o Duchu Kristovu do víry CČS zavedl, ovšem nestihl toto pojmové určení hlouběji propracovat. Po jeho smrti vedl další liberální vývoj první generace čsl. teologů ke stavění této nedostatečně vyjasněné normy do domnělého protikladu k jakékoli církevní tradici.<sup>55</sup>

Vedle Karla Farského, jako vytyčitele základního směřování teologické orientace, byli nejvýznamějšími teology I. sněmu a vůbec celé počáteční periody CČS Karel Statečný (1870-1927) a již zmiňovaný Alois Spisar.<sup>56</sup> Mezi představitele první teologické generace CČS(H) lze zařadit i III. patriarchu, Františka Kováře (1888-1969), který je zároveň určitým svorníkem s generací druhou, jejíž příklon k důslednější biblické teologii mu po druhé světové válce umožnil poněkud přehodnotit svůj původní modernismus. I. sněm provedl vlastní redefinici apoštolské posloupnosti. Církev přistoupila ke svěcení kněžstva kněžstvem a své biskupy pak ordinovala ve víře, že je nositelkou apoštolské posloupnosti jako celek, a že tuto sukcesi je třeba chápat nikoli mechanicky, ale duchovně jako posloupnost ve víře a věrnosti evangeliu.<sup>57</sup>

Směrnici sněmu a dalšího úsilí CČS se stalo heslo *Dokončit českou reformaci*.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 69-70.

<sup>54</sup> Srov. KOVÁŘ, F.: *K základům*. NR CČS I/1929, s. 2-13; 53-61; 97-113; 145-169, zde s. 13: „Pro každou další formulaci křesťanskou, má-li býti stejně nábožensky účinnou, musí býti zásadou, vraceti se k Ježíšově zkušenosti a přítomněním, znovuprožíváním jeho zkušenosti dávatí obsahu víry formulaci dobově účinnou. Ježíšův duch musí býti vodítkem, ne formulace.“

<sup>55</sup> KUČERA, Z.: *O teologickou totožnost CČSH*. Praha 1988, s. 46-47; dále srov. TÝŽ: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu*. Brno 2001, s. 40-41. Podrobněji k Farského pojetí normy Ducha Kristova viz KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 95-98.

<sup>56</sup> Jejich přínos stručně vystihuje např. KUČERA, Z.: *Základní otázky husitské teologie*. ThR 8/1999, č. 1, s. 8-12.

<sup>57</sup> KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 71. Srov. sněmovní referát *Svěcení a zřizování duchovních CČS* od K. F.: „Podržujeme svátost svěcení kněžstva jakožto svěcení kněžstva kněžstvem za účasti staršovstva církve. Nemáme za to, že úřad biskupský jest zvláštní svátost; naopak, jsme přesvědčeni z Písma svatého i praxe církevní katolické nevylímajíc, že biskupské svěcení jest úkon pravomoci, kterým církev zmocňuje kandidáta k dozorčí činnosti nad životem církevním určitého okruhu,“ *Zpráva o I. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924*. Praha 1924, s. 176-177.

<sup>58</sup> Viz sněmovní naukový referát K. Statečného, *ibidem*, s. 41.

## II. Karel Farský: profil osobnosti

K. Farský se narodil 26. července 1880 v podkrkonošském Škodějově, drobné osadě obce Roprachtice, kde absolvoval základní vzdělání. Rodinné zázemí a život v zemědělské osadě se vyznačovaly jednak přísnou zbožností, jednak chudobou a tvrdostí životních podmínek. Malé hospodářství umožňovalo obživu jen za cenu enormního pracovního úsilí celé rodiny, kde byly krom K. Farského ještě čtyři další děti. Je třeba předeslat, že pokud Farského životopisci<sup>59</sup> svorně upozorňují právě na tento rys jeho dětství<sup>60</sup> – absenci jakéhokoli nadbytku a pohodlí – není to jen výraz určitého sentimentu, ale poukaz na významný formující činitel jeho osobní spirituality.

Když roprachtický farář upozornil na chlapcovo studijní nadání, znamenalo pro rodinu – ostatně čerstvě po smrti Farského otce – značnou komplikaci poslat jej studovat do Prahy. Možné to nakonec bylo hlavně díky dlouhodobé pomoci strýce škodějovských dětí, Josefa Farského (1851-1910), vyšehradského kanovníka, spirituála a později ředitele pražského kněžského semináře. Do maturity na Akademickém gymnáziu v r. 1900 žil K. Farský u svých prarodičů. Namísto dlouhého a nákladného studia medicíny, o kterou měl původně zájem, zvolil si potom studium v kněžském semináři. Později vypověděl, že jeho rozhodnutí ke kněžství bylo náhlé a byl tehdy v jistém smyslu obětí neutěšených poměrů.<sup>61</sup>

Během celého studia si počínal s trvale vynikajícím prospěchem. Kněžské svěcení přijal 29. 6. 1904 a strávil potom dva roky pastorační činností jako kaplan ve dvou malých farnostech na východě Čech. Vrátil se nicméně do Prahy ke studiu na české teologické fakultě Karlo-Ferdinandovy univerzity. Doktorát teologie získal r. 1909 (dizertace *O božském zjevení a zázracích v Písmu svatém*). Již v této době zřejmě začal vznikat jeho spis *Stvoření*, zamýšlený snad jako budoucí habilitace, vydaný ale nakonec až r. 1920. Ten je již teologicky zřetelně modernistický a nese se v duchu konkordismu ve vztahu vědy a víry.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Farského biografii viz KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982; PEŠKOVÁ – KOUNOVSKÁ, O.: *Farský žije*. Praha 1947; KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy církve československé*. Praha 1951. Poslední publikace obsahuje (s. 115-121) i kompletní bibliografii K. F., zpracovanou někdejšími knihovníkem HČBF, Blahoslavem Kovářem.

<sup>60</sup> Podrobnosti k této životní periodě K. F. ve formě osobních vzpomínek viz FARSKÝ, J.: *Za rodným bratrem*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 15-44.

<sup>61</sup> NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 164-180, zde s. 167.

<sup>62</sup> K historickému problému teologického konkordismu viz např. TRESMONTANT, C.: *Základy teologie*. Brno 1995, s. 49-53.

Akademickou kariéru, která se mu začala otvírat, znemožnil spor s arcibiskupem Lvem Skrbenským. Podstata sporu není dnes beze zbytku čitelná. Věc se dílem týkala Farského strýce, kterého se jeho synovec veřejně zastal pro nějakou křivdu, která se mu měla od arcibiskupa stát, dílem to bylo asi zbytečné nedorozumění ohledně disciplinárních otázek.<sup>63</sup> Farský se pak stal profesorem náboženství na několika pražských gymnáziích a r. 1914 byl přeložen na reálné gymnázium do Plzně.

Plzeňská etapa byla pro jeho názorové zrání mimořádně důležitá. Ze školské dokumentace plyne, že svoje povinnosti plnil na vysoké úrovni, jeho práce se vyznačovala pečlivostí příprav na výuku a zejména osobní přesvědčivostí a řečnickými dovednostmi, se kterými dokázal vyvolat živý zájem mladých studentů.<sup>64</sup>

Farský si tehdy osvojil návyky a profesní ctnosti dobrého učitele, které ho pak provázely už stále, a vytvořily zřejmě jeho duchovenský typus. Jeho přístup ke všem pozdějším úkolům se vyznačuje právě promyšlenou pedagogičností a humanismem vychovatele.

V Plzni začal časopisecky publikovat a ve stále větší míře se účastnil i kulturního života v Praze. Koncem první světové války se vyhrotil jeho opětovný konflikt, tentokrát s novým pražským arcibiskupem, Pavlem Huynem. Zde již šlo o hluboké nedorozumění obou mužů ohledně způsobu vzdělávání mládeže a zejména výkladu národních dějin. Spor umocňovala dynamika vnitřně vyšinutého válečného období.<sup>65</sup>

Ilustrativní může být v tomto kontextu případ nevydané učebnice *Mravouka*, sepsané Farským r. 1916. Ta neobdržela církevní schválení nikoli pro modernistickou teologii, která zde mohla být v podkladu přítomna,<sup>66</sup> ale pro příliš protiválečný postoj ve výkladu přikázání „Nezabiješ“, se kterým autor nazývá válku mravní zvrhlostí, odporující duchu Kristovu.<sup>67</sup>

Tímto příkladem zde chceme říci jednoduchou věc: Pokud budeme – a tomu se ovšem nevyhneme – kritizovat výraznou časovost Farského myšlení, problematickou spojitost s duchem doby a skutečnost, že jeho převážně nesystematicky podaná teologie je v jeho díle takřka vždy rámována kontextem dobových vnitrocírkevních, konfesních a společenských polemik, pak je zároveň nutné uvážit, že prožil celý svůj život, zejména

---

<sup>63</sup> Srov. KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 11.

<sup>64</sup> NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 167.

<sup>65</sup> Jak dokresluje např. průběh Huynovy vizitace plzeňských škol nebo epizody jako „incident v Koterovské ulici“ apod., srov. KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 14-45.

<sup>66</sup> K obsahu učebnice srov. NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 171.

<sup>67</sup> Srov. KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy církve československé*. Praha 1951, s. 54; 108-109.

profesní a tvůrčí, v době oné „světové revoluce“, kdy byla křesťanská zbožnost v Evropě podrobena mnoha protivenstvím ryze časové povahy, a to v enormní míře. Farského generace modernistů stála do jisté míry v konfliktu s duchem doby, který pravé katolictě církve zdaleka nenapomáhal, a do jisté míry byla sama samozřejmě také jeho obětí – podle kyvadlového efektu navzájem se burčujících krajních pozic.

Po vzniku ČSR a obnovení Jednoty katolického duchovenstva v lednu 1919 se nechal Farský ze svého působiště přeřadit na ministerstvo školství a národní osvěty jako pracovník oddělení pro věci církevní. Tím pádem přesídlil do Prahy a mohl se naplno zapojit do reformních aktivit – v čele tzv. Ohniska a později Klubu reformních kněží. Veřejně vystupoval s přednáškami, kde prezentoval svá stanoviska k nastalé krizi církevního života, shrnutá v publikaci *Český problém církevní*. Zde komentuje program Jednoty a kriticky si všímá jeho výhradního zaměření na otázky církevní kázně a pastorece, nikoli na věroučnou bázi v podobě dogmat.<sup>68</sup> Sám ale jako primární – co do pořadí k řešení – uvádí taktéž zejména požadavek demokratizace církve a prodchnutí jejího života národními tradicemi.<sup>69</sup> Rovněž se zabýval překladem Misálu,<sup>70</sup> čímž přispěl ke slavení českých bohoslužeb o Vánocích 1919.

Farský tedy nakonec dospěl k názoru o nereformovatelnosti Římskokatolické církve a tím se uvnitř přechodného a vnitřně se členícího hnutí odlišil od většiny duchovních Jednoty. Soustředil kolem sebe ty, kdo chtěli dovést požadované reformy do konce cestou činu,<sup>71</sup> neuměli si už představit zdárnou syntézu skutečných nebo domnělých rozporů, které zakoušeli, a nehodlali ji do budoucna umírněně vyhlížet v rámci stávajícího pořádku.<sup>72</sup> Svůj myšlenkový zápas této doby, odcizení svým představeným, původ svého přesvědčení a motivy vysvětluje v knihách *Přelom* a *Z pode jha*.

---

<sup>68</sup> FARSKÝ, K.: *Český problém církevní*. Praha 1919, s. 22.

<sup>69</sup> Při dalším díle na ČČS ovšem opakovaně varoval před vnějškově pojatou proměnou náboženského života a pouhým vlastenčením, zatímco církvi je zapotřebí hlavně evangelia. Srov. některé postily z let 1921 a 1922 - FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 24-25; s. 109: „Ale jednotlivci je také málo platný národní ráz, kterým se ČČS honosí. Ani českost, ani slovanství nedovede ukojiti náboženského rozrušení, které dnešním člověkem zmítá.“; s. 123, kde na pozadí výkladu Jan 4,5-42, když hovoří o samařských věřících, píše: „Pouhé znárodnění církve neuspokojuje Ježíše. On žádá jejího zduchovění a v tom vidí reformu“.

<sup>70</sup> Podrobně k vydání Českého misálu viz KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský...*, s. 24-32.

<sup>71</sup> Srov. MAREK, P.: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)*. Brno 2005, s. 116-130.

<sup>72</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Z pode jha. (Vznik církve československé)*. Praha 1920, s. 45-46: „Pravda, hlubokých myslitelů mezi těmi 140 duchovními, kteří odhlasovali odluku od Říma, není; to jsou jen trpitelé, nemohoucí už snést despotického útlaku církevní nadvlády, rozporu mezi předepsanou věrou a vědou a z toho vyplývajících rozporů mravních. V těch mužích je však také idea, žhavá a bolestná, idea našeho církevní náboženského utrpení odvěkého, pro kterou nemají namnoze ani výrazu, majíce duše podnes spoutány okovy naprosté odvislosti dogmat, počínajíc papežskou neomylností a končíc smrtelným hříchem, kterého se dopouštějí, slouží-li mši česky.“



Vývoj událostí, jejichž byl významným protagonistou, chápal ale zásadně kontinuálně, jako přirozené vyústění dlouhodobého procesu, nikoli jen jako výraz okamžité nespokojenosti nižšího českého kléru.<sup>73</sup> Přitom je u něj patrné osvojení té filosofie českých dějin, kterou na dobové intelektuální scéně reprezentoval zejména T. G. Masaryk<sup>74</sup> se svým platonizujícím pojetím reformačního ideálu jako ideje, prostupující celé národní dějiny ke svému naplnění.<sup>75</sup>

R. 1924 byl K. Farský zvolen biskupem tehdejší západočeské diecéze a zároveň prvním patriarchou CČS. Ordinován byl k této službě spolu s ostatními biskupy 6. 1. 1925. Během doby strávené ve vedení církve se kromě angažovanosti v procesu postupné profilace a konsolidace mladého křesťanského uskupení staral zejména o formaci bohoslovců a také navazoval mezinárodní ekumenické vztahy. Jeho zásluhou je vypracování církevní ústavy. Vedle A. Tuháčka a J. Píchy přinesl také klíčový díl práce na nové liturgii, která vyšla r. 1923 a r. 1924 se stala jedinou a závaznou liturgickou formou CČS. Zemřel předčasně, 12. 6. 1927, po zhruba rok trvající nemoci, která ho v posledních měsících života připoutala k lůžku.

Z množství dobových svědectví je vidět jakou přirozenou autoritu i nevšední lásku Farský mezi svými lidmi vzbuzoval. Přes propast času nám dnes literární stopy tohoto mimořádného místa K. Farského v paměti CČS(H) mohou připadat nepřiměřené a plně řečnického patosu, ale nedají se jen proto brát na lehkou váhu. Je pravda, že k Farského osobní přesvědčivosti přispívalo i značné praktické nepohodlí a malá zajištěnost, spojená s jeho všestrannou organizátorskou službou v CČS, které snášel spolu s vysokým pracovním vypětím.<sup>76</sup> Tento smysl pro osobní oběť museli vnímat i jeho odpůrci.

Ze skutečnosti vysoké závaznosti Farského odkazu pro Církev československou (husitskou) – při dynamice jejího dalšího teologického vývoje – plyne pro historika teologie hermeneutická nesnadnost jeho práce: Musíme bedlivě sledovat a rozlišovat, jakým způsobem o Farského teologii referuje generace jeho spolupracovníků, kteří na něm

---

<sup>73</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Z pode jha. (Vznik církve československé)*. Praha 1920, s. 42: „My, kteří stojíme při rekonstrukci tohoto díla domněle nového, nepokládáme se za žádné zakladatele církve československé ani za reformátory. My jen šli a jdeme přirozenou cestou českého života, a majíce zraky pokorně sklopeny k zemi tak, jak nás učil Řím, zahlédli jsme na té cestě v kalu a blátě, jímž s nestejnou opatrností se brodíme s celou naší společností, třpytivou, krásnou, drahocennou perlu pravé české, lidské zbožnosti, kterou našemu národu vzpomenuť šťastní nálezci (míněni Cyril a Metoděj, Mistr Jan Hus, Chelčický a čeští bratři s biskupem J. A. Komenským) odkázali, a nepřítzeň dějin do bláta zašlapala. Tu perlu jsme zvedli a upozorňujeme na ni národ; ona jest jeho.“

<sup>74</sup> Jak si všímá rovněž SALAJKA, M.: *O orientaci a směřování CČSH*. ThR 7/1998, s. 33-35, zde s. 33.

<sup>75</sup> Srov. např. HAVELKA, M.: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895-1989*. Praha 2001, s. 92.

<sup>76</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Náboženský odkaz Dr. K. Farského*. NR CČS XXIII/1952, s. 166-171, zde s. 169.

po jeho smrti oceňovali zejména liberálně-modernistické stránky jeho myšlení, a jakým potom generace následující, která ve snaze najít legitimizaci pro svou biblickou a poněkud ortodoxnější orientaci, oceňovala z Farského odkazu spíše jeho liturgii a projevy spirituality, méně postihnuté dobovým modernismem.<sup>77</sup>

Rozdílný způsob chápání a navazování na Farského je právě umožněn i skutečnou dvojpólovostí, přítomnou v jeho teologii<sup>78</sup> – tím, že je dílem zaměřena apologeticky směrem k moderní společnosti s nastupujícím „vědeckým světovým názorem“, a dílem k věřícím církve, zakotveným v biblickém zjevení a církevní tradici, mezi nimiž se Farský prokazoval s vyznavačským zápalem jako muž modlitby a následování Krista. Jak výborně upozornil už Z. Trtík: takřkajíc nedialektické pochopení izolovaných Farského výroků by muselo vést k falešnému pochopení jeho teologie.<sup>79</sup> Vše je samozřejmě komplikováno tím, že sám Farský nestihl podat svou teologii soustavným a uceleným způsobem. Byl sice myšlenkovým inspirátorem své církve, ale zároveň nesl i velkou část praktických úkolů: „*Byl misionářem. Síla jeho byla v daru oragnisace. Ten byl výraznější než dar myšlenkové, řekněme theologické tvořivosti. Sloužil.*“<sup>80</sup>

Při snaze vystihnout jeho osobnost v jednom slově bývá Farský nazýván reformátorem, organizátorem, zakladatelem. Zde se přikloníme spíše k pojmenování vychovatel či pedagog, protože to, jak už bylo naznačeno, vystihuje dobře vnitřní založení jeho práce. Válečné období působí ve společnosti vždy patologické jevy. K. Farský se zamýšlel nad slabostmi a charakterovými vadami „české duše“, plynoucími ze života národa ve válce, ale i vadami, způsobenými podle něj rozpory ve svědomí v důsledku konfliktu stávající víry církve a moderních vědeckých poznatků, stávající organizace církve a moderního společenského ideálu demokratizace. Výslednicí je prý plochost a mělkost národní povahy, poddajnost mravního charakteru a nedostatek pevného náboženského přesvědčení, spojený s rozpolceností českého člověka.<sup>81</sup> Někdejší rakouskou církevní hierarchii Farský obviňuje z diskreditace evangelia v českém národě, která má za následek náboženskou dezorientaci.

---

<sup>77</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Cesta československé církve*. NR CČS XXX/1959, s. 241-256, zde s. 244.

<sup>78</sup> Srov. KUČERA, Z.: *Vlny husitské teologie*. ThR 7/1998, s. 35-41, zde s. 35, popř. TÝŽ: *Trojčinná teologie. Základ teologie ve zjevení*. Brno 2002, s. 116.

<sup>79</sup> KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 83-87.

<sup>80</sup> ŽILKA, F.: *Patriarcha Dr. Karel Farský*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 140-143, zde s. 142. Praktické zaměření K. F. líčí jeho srovnáním s patriarchou Kovářem RUTRLE, O.: *Vliv myšlení patriarchy dr. Fr. Kováře na praxi československé církve*. NR CČS XXI/1950, s. 91-140, zde s. 91-96.

<sup>81</sup> Srov. RUTRLE, O.: *Farského ideál nové církve*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 6-47, zde s. 9; 15; KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský...*, s. 50-51; 56-57.

Vznik CČS interpretuje jako poslední projev celkové československé revoluce ducha,<sup>82</sup> která by ovšem potencionálně mohla vyústit také v už definitivní náboženskou lhostejnost v osamostatněném národě, čemuž chce bránit rehabilitací evangelia skrze apologii přiměřenou době se svými filosofickými a vědeckými stanovisky. Proto vidí jako hlavní úkol CČS přispění k výchově a kompletní převýchově národa – výchově k sebevládě a samostatnému, kritickému a kompetentnímu úsudku ve věcech víry. V tom vidí základ pro celkový mravní přerod společnosti.<sup>83</sup>

Celé Farského myšlení je určeno velkým výchovným záměrem, který v jeho pojetí vyžadoval maximální přizpůsobení se konkrétním adresátům v konkrétní dějinné situaci, nesené určitými zkušenostmi a momentálními bolestmi. Toto přizpůsobení se týkalo pomoci hledajícím a získání moderního sekulárního člověka pro Krista; nebylo namířeno ke zrelativizování vztahu člověka k Bohu a kompromisům ve věcech praktikování víry. Je však třeba zkoumat, zda přesto nepřesáhlo v dílčích momentech mez, za kterou už určitý způsob inkulturace evangelia přináší také jeho věcnou deformaci.

Vychovatelskému založení konvenuje také Farského pojetí Božího zjevení – jako Boží výchovy lidské společnosti, která prolíná celými dějinami a není ještě ukončena, i když svůj vrchol má už nyní v Ježíši Kristu.<sup>84</sup> Při preciznějším pohledu vysvítá, že je to v podstatě klasické modernistické pojetí zjevení – kladoucí důraz na Boží imanenci, na Boží působení v přírodě a na přírodu, v člověku a na člověka. Pojetí, kterému vlastně samotný termín „zjevení“ ani příliš nevyhovuje, protože sebou přináší konotace na způsob zjevování se Boha nadpřirozenou cestou.<sup>85</sup> Souvisí s tím Farského reminiscence osvícenského racionalismu, konkordismus a svérázný způsob interpretace Písma svatého, které budou níže předmětem podrobného výkladu.

Řečeno tedy v úhrnu: K. Farský navázal zcela jednoznačně na obrozenecký typ českých lidových kněží, kteří během 19. stol. přijímali osvícenskou osvětu a v jejím duchu se cítili poslání k širokým vrstvám lidí, aby pomohli ve všestranném smyslu zvelebit jejich živobytí, zatímco se zároveň dostávali do napětí se svými církevními představenými.<sup>86</sup> Farský tento typ doplnil obzvláštním národním cítěním, jež bylo povzbuzeno pojetím českých dějin dle F. Palackého a jeho méně kritických interpretů. Z ideálů osvícenství si vzal za svůj zejména obdiv a důvěru vůči závěrům dobové vědy, v jejichž světle je podle

---

<sup>82</sup> SPISAR, A.: *Ideové dílo bratra patriarchy*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 86-100, zde s. 86.

<sup>83</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 28-29; 327; 493.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 377. Srov. komentář SPISAR, A.: *Duch Farského...*, s. 222.

<sup>85</sup> Srov. SPISAR, A.: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952, s. 20-22.

<sup>86</sup> RUTRLE, O.: *Farského ideál nové církve*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 6.

něj třeba revidovat tradiční porozumění křesťanskému dogmatu. Vlivy národně obrozenecké (moment sociální a národní) a osvícenské (racionalismus, resp. pozitivismus) se pak u něho spojily se specifickými teologickými východisky katolického modernismu.

### III. Postily

#### III. 1 Žánr Postil

Jestliže literatura konstatuje ve Farského teologii dvě stránky – jednu obrácenou k duchovně tápajícímu člověku moderny, nedůvěřivému k tradičním náb. formám a systémům, a druhou, zaměřenou k vnitřnímu životu a budování obecnství křesťanské víry – pak střední člen a prostředkující výraz Farského myšlení bývá nalézán v jeho *Postilách*.<sup>87</sup> Na jejich základě se proto pokusíme vytvořit plastický obraz Farského teologického myšlení se zřetelem na charakteristické rysy jeho christologické a soteriologické reflexe.

Jedná se o sbírku evangelních výkladů, uveřejňovaných v letech 1921-1924 každotýdenně na první straně církevního periodika Český zápas. V souborném knižním vydání byly vydány pod názvem *Naše postila* r. 1925 a znovu, v redakci M. Kaňáka, r. 1952. Jde o rozšířené a členům církve poměrně dobře známé Farského dílo, jehož obsah nás musí eminentně zajímat, neboť nejširší členská základna ČČS jím byla prostřednictvím tisku v prvních letech trvání církve významně formována. *Postily*, se svým převážně církevně historickým a etickým tematickým záběrem, byly jistě důležitým faktorem v procesu nalézání trvalejšího sebepojetí církve.

*Postily* jsou svérázným útwarem, kterému nebylo ani původně vždy rozuměno, pokud nebyl brán ohled na jejich pravý účel, a není snadné jim porozumět ani dnes, pokud nebereme ohled na dobový rámec jejich vzniku a jejich adresáta.<sup>88</sup> Nejsou to klasické homilie v pravém slova smyslu. Motivem uveřejňování těchto textů byla snaha vyložit zásadní náboženské ideje nové církve,<sup>89</sup> aby tak byla čitelnější v dobovém zmatku, dále snaha působit apologeticky proti mylným názorům o ní, a rovněž vzdělat a upevnit víru jejich členů v duchu Farského teologie – to vše prostřednictvím výkladů nedělního a svátečního evangelia. Nemáme-li být jako čtenáři zklamáni, nemůžeme tedy od *Postil* čekat primárně důslednou exegesi, ale spíše angažované polemiky a postřehy k časovým potřebám církve, která žila napětím mezi ortodoxní a svobodně teologickou orientací.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> TRTÍK, Z.: *Služba systematické teologie církvi*. NR ČČS XXXII/1961, s. 19-26, zde s. 21.

<sup>88</sup> Srov. SPISAR, A.: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952, s. 3-4.

<sup>89</sup> KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský...*, s. 14. M. Kaňák provedl tematickou periodizaci *Postil* do čtyř řad, kryjících se rozsahem s jejich čtyřmi ročníky. První z nich, úvodní, nijak nepojmenovává, druhou až čtvrtou potom pojmenovává jako řady: prakticko-výchovnou, věroučně-teologickou a prakticko-teologickou. Je to ovšem periodizace povšechná a jen s velmi přibližnou platností, srov. ibidem, s. 87-94.

<sup>90</sup> Srov. KOVÁŘ, F.: *Dílo jeho pera*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 106-122, zde s. 121.

Z tohoto hlediska jsou *Postily* výmluvným historickým dokumentem. Konečný příklon ČČS ke svobodně teologické orientaci na I. sněmu r. 1924 považoval sám Farský za úspěch působení tohoto svého díla.<sup>91</sup>

### III. 2 Farský a Písmo

Základem náboženství je pro Farského evangelium. Pojem evangelia, na rozdíl od soudobé liberální teologie, neztotožňoval jen s hlásáním historického Ježíše. Celek evangelia není dle Farského dán pouze Ježíšovou naukou, ale i jeho činy a celkovou existencí.<sup>92</sup> Proti tradovanému podání chce ovšem tuto existenci představit v pravdivější podobě, a to skrze „demytologizaci“ Písma dle modernistických zásad. Náboženství má být podle Farského podloženo rozumovým poznáním Boha a vztahu člověka k Božímu zákonu a „úroveň náboženské osvěty má odpovídati úrovni všeobecného vzdělání.“<sup>93</sup>

Tato osvícenská demytologizace u něj neznamená aplikaci historické a literární kritiky způsobem, který by např. určitá biblická líčení identifikoval jako legendy nebo vyprávění s alegorickým významem, popř. pracoval s rozklíčováním různých biblických redakcí apod. K tomu Farský nemá příliš sklon. Často sice tvrdí, že svatopisci užívali hojných podobností a měli ve zvyku, ovšemže bona fide, přehánět. Pro opravdovou alegorii a vůbec rozlišování různých smyslů Písma ale mnoho citu neprojevuje. Zajímá ho víceméně smysl doslovný a morální. Písmo je mu učebnicí morálky a náboženství.<sup>94</sup> Pokud to jen jde, lpí na historičnosti všech konkrétních událostí, popsanych v Písmu. Tento popis ale jakoby dešifruje racionalistickou optikou, aby ukázal, že jakékoli nadpřirozené biblické události se ve skutečnosti mohly dít a děly přirozeným způsobem. Farský si přál odstranit rozpory, které v doslovně chápaném biblickém podání objevuje věda. Nicméně jeho metoda, zatížená určitou těžkopádností a mechaničností konkordismu, toho dosahuje jen za nesmírnou cenu potencionální ztráty jakéhokoli duchovního smyslu Bible.<sup>95</sup>

V podstatě principiální nemožnost zázraků patří u něj přímo k základním východiskům práce s textem Písma svatého. Jelikož je tomuto východisku ochoten při

<sup>91</sup> NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 176.

<sup>92</sup> TRTÍK, Z.: *Evangelium v odkazu dr. K. Farského*. ThR ČČSH 10/1977, s. 62-66.

<sup>93</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 33.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 312.

<sup>95</sup> Srov. MÁNEK, J.: *K Farského výkladu Písma*. NR ČČM XII/1940, s. 7-12. Dále srov. TÝŽ: *Farský a Bible*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. *Novodobý hlasatel Ježíše Krista*. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 66-79, zde s. 73-74: „*Kdybychom Farského neznali jako modlitebníka a Kristova svědka, mohli bychom tu vidět možnost srážky s pravými hloubkami zbožnosti.*“

exegesi mnohé obětovat, musíme uznat, že se mu toto přesvědčení stává spíše předsudkem, který nepřekonal, a kterým se ve skutečnosti nechal limitovat. Farského argument v této věci nevychází ale jednoduše z tak neomezené autority, kterou by přiznával vědě. Je to argument skutečně teologický, usilující o zakotvení jak v pravdě rozumu, tak v pravdě víry skrze svědectví Písma, a proto si zaslouží pozornost, přestože plodí v posledku invalidní závěr.

Klíč k jeho pochopení je v modernistickém důrazu na Boží imanenci. Přírodní zákony, řád fungování kosmu, jsou pro Farského totožné s Boží vůlí přítomnou ve světě. V jistém smyslu dokonce s Bohem samým, imanentním vůči světu. Proto Boží jednání, které by přirozený řád nějak obcházel či dočasně suspendovalo, implikuje dle Farského náhledu rozpor přímo v Boží vůli – Bůh jako by popíral sám sebe. Kolidovalo by to s Boží neproměnností.

Předně jde o Kristovy zázraky v evangeliích: Kristus ve skutečnosti zázraky nekonal – ne ani tak proto, že by to nebylo možné, ale protože je u něj dokonalá jednota jeho vůle s vůlí jeho nebeského Otce, proti níž nechce konat.<sup>96</sup> „*Já a Otec jsme jedno*,“ (Jan 10,30). Tuto jednotu Farský neustále připomíná a uvádí jako stav, do něhož směřuje celé lidstvo – do harmonie s Bohem Otcem, která je harmonií všeho života, a počíná se už v rozumném řádu stvoření. Různá uzdravení<sup>97</sup> a podivuhodné činy,<sup>98</sup> které Ježíš konal, nemají tedy nadpřirozenou povahu – vycházejí naopak z jeho lepšího pochopení přírody, zákonitostí fyziologie, medicíny atd., zkrátka z vyšší míry proniknutí do onoho stavu světové harmonie, který jde ruku v ruce s naprostou oddaností vůli Otce. Způsob podání biblických autorů ovšem dle Farského vychází z jejich mimořádné úcty vůči Ježíšovi, s níž chtěli jeho působení vyzdvihnout, a to prostředky odpovídajícími jejich kulturní povaze.

Dodejme, že Farský dobře ví, že samotná věda spolu s pokrokem techniky jsou vůči mravní pravdě indiferentní. Tato pravda je podle něj „*v milé, ujasněné harmonii lidské*

---

<sup>96</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 69.

<sup>97</sup> Farského Ježíš je mimořádný znalec nejrůznějších léčebných metod, včetně sugesce a hypnózy, stejně jako chirurgie, a také psychiatrie (zdánlivé vymytání zlých duchů např. v Lk 11,14-26). Oproti svému okolí byl schopen kvalitnější diagnózy, takže poznal, že Jairova dcera (Mt 9,18-26) není ve skutečnosti mrtvá; že to, co nevzdělaní lidé jeho doby pokládali za posedlost, je epilepsie (Mk 9,14-29), apod. Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 53; 74; 132; 163; 522-523.

<sup>98</sup> Zázrak nasycení zástupů (Mt 14,13-21) byl podle K. F. zázrakem solidarity, vyvolaný Ježíšem v srdcích lidí, kteří byli ochotni rozdělit se o své cestovní zásoby; na hoře proměnění (Mk 9,2-13) se učedníci pod Ježíšovým vedením modlili a upadli do hypnického spánku, aby ve vidění poznali autoritu svého Mistra; Ježíš krácející po moři (Mt 14,22-33) ve skutečnosti plaval, ale v myslích evangelistů stál již „*daleko nad obyčejné smrtelníky, a musil tudíž i po vodě jinak se ubírat nežli obyčejní smrtelníci*;“ a konečně při výkladu zázračného rybolovu (Jan 21,1-14) K. F. maximálně obnažuje svou předpojatost, když tvrdí, že apoštolové zkrátka potřebovali od Ježíše – intelektuála a znalce přírody – odborně poradit ohledně svého řemesla (jakkoli na rozdíl od něj bylo právě jim denní obživou...). Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 75-78; 215-219; 311-314; 445-450.

*duše s přírodou a jejím řádem věčným, v účinnivé ochotě být toho řádu co nejužitečnějším vykonavatelem a spolutvůrcem dobra a radosti, na nichž tu tvoří Bůh věčný.“<sup>99</sup>*

Argumentace ohledně zázraků je zajímavá, její slabina je ale v jednostranném tematizování imanence. Pravda je, že Stvořitel, který by vložil do světa takové zákony, jež by pak musel překračovat při každé příležitosti, kdy by se chtěl ve svém stvoření nějak projevit, by byl spíše podoben božskému diletantovi – taková představa opravdu postrádá eleganci, lehkost a skvělost, se kterou jedná Hospodin. Chceme-li ale zůstat věrni biblickému zjevení, musíme jedním dechem doplnit, že stejně tak není možné, aby byl svrchovaný Tvůrce vnitrosvětskými zákonitostmi nějak omezen. Bůh je suverén. Je transcendentní a od svého stvoření neodvisí, proto nemůžeme tvrdit nic principiálního o možnostech resp. nemožnostech jeho svobodného působení ve světě, neboť „*u Boha není nic nemožného*“, (Lk 1,37). Nevyjasněnost, či nezralost v pojetí paradoxního vztahu Boží imanence a transcendence je něčím symptomatickým pro teologii celé zakladatelské generace ČČS.

Jde-li o Farského nakládání s Písmem v *Postilách*, musíme si ještě všimnout dvou obecných rysů jeho přístupu. K. Farský nepoužil žádný ze stávajících překladů Bible, ale při publikování svých biblických úvah používal svůj vlastní překlad, který se vyznačuje literární kvalitou, ale zároveň také volností, jež místy přechází až v návodnost. Farského překlady evangelia jsou poněkud poplatné jeho teologii, jak konstatovala už biblistika druhé teologické generace ČČS(H).<sup>100</sup> Opět je zde pozitivní záměr: Přiblížit Bibli tomu českému člověku, který ji předtím dostal do rukou jen zřídka. A to tak, aby mu nezněla cize. Nebezpečím je zde ale odcizení se původnímu dojmu vlastní biblické řeči, do něhož Farský místy upadá, zejména při křečovitých pokusech o aktualizaci textu v církevně historické rovině.<sup>101</sup>

Dále – a to je věc, která musí vždy budit kritickou pozornost – je to Farského ne zcela vyrovnaný vztah k různým knihám biblického kánonu. Ze Starého zákona oceňuje zřetelně nejvíce obsah prorockých knih, ale nezdůrazňuje už tolik souvislost prorocké činnosti s Mojžíšovým zákonem. Mezi evangelií favorizuje Lukášovo. Silně problematický

---

<sup>99</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 452.

<sup>100</sup> MÁNEK, J.: *Farský a Bible*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 69-73. Srov. KOVÁŘ, F.: *Dílo jeho pera*. In: Sborník Dra Karla Farského..., s. 121-122.

<sup>101</sup> Např. neustálé vnitřní ztotožňování farizejského směru s moderním klerikalismem a židovských zákoníků s církevními knížaty monarchistické epochy působí dnes až protivně a nesvědčí ani o dobrém pochopení starověkého náboženského rámce a struktury pozdně židovské společnosti, srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 17; 38; 371.



je jeho vztah k teologii apoštola Pavla. Knihou, kterou pak Farského pozornost takřka zcela pomíjí, je Zjevení Janovo.<sup>102</sup>

### III. 3 Mesiáš

Chce-li Farský působit k mravnímu přerodu společnosti, ví, že je to možné jen naprostou zaměřeností a soustředěním k Ježíši Kristu, neboť „*Kristus byl nepopíratelně jedinečným zjevem lásky Boží k lidstvu.*“<sup>103</sup> Ježíšovu odpověď na slova svého učedníka: „*Pane, ukaž nám Otce, a víc nepotřebujeme!*“ (Jan 14,8) interpretuje Farský následnou parafrází: „*Pohled' na mne, pozoruj můj život, moje slova, mé činy, jak harmonicky shodný jest život můj s tím, čemu vás o Bohu učím; a vidíš Boha.*“<sup>104</sup> A dále opět píše: „*Ježíš žil věrně dle vůle Boží, jak ji svým svědomím poznával, žil mravně, spravedlivě, poctivě, silně, každému dobře – hle, takový je Bůh.*“<sup>105</sup>

Obsahem mesiášství je podle Farského naučit lidstvo lepšímu, mravně pozvednutému životu, sdělit mu vlastně smysl jeho života. Ježíš je pro něj právě takovým mesiášem, který hlásal obrodu náboženství a nový život.<sup>106</sup> O totéž už sice usilovali starozákonní proroci, varující před mravním úpadkem, ale bez úspěchu, takže jim nezbyvalo než s důvěrou vyhlížet příchod toho, kdo v budoucnu jejich posláním završí a spasí lidi definitivně – toho Pomazaného Božího, jímž se stal Ježíš.<sup>107</sup> Ten totiž vyučil lidi lásce podle Boží vůle.

V základu Ježíšova mesiášství, pojímaného v dosti etizujícím smyslu, je podle Farského jeho zjevitelská role. Tu vlastně váže pevně a výhradně právě k funkční stránce jeho osobnosti, zatímco ontologický rozměr Ježíšovy identity – tajemství jeho osoby, nechává stranou, nebo k ní referuje způsobem, odpovídajícím antitetičnosti teologie ČČS v jejích nejranějších létech, kdy se především vyrovnávala s teologií své matečné církve a vyhraňovala vůči ní.<sup>108</sup> To platí o Farského uvažování obecně. Jestliže dobová katolická teologie kladla důraz zejména na Kristův kněžský a královský úřad, Farský chce připomenout a předně tematizovat úřad prorocký.<sup>109</sup> Ježíš je mu mesiášem pro svou nauku

<sup>102</sup> MÁNEK, J.: *Farský a Bible*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 68-69.

<sup>103</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 456.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 102, srov. rovněž s. 177.

<sup>105</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>106</sup> Srov. ibidem, s. 17; 149; 229.

<sup>107</sup> Srov. ibidem, s. 536-539.

<sup>108</sup> Srov. MÁNEK, J.: *Základní linie ideového vývoje církve československé*. NR ČČS XXVII/1956, s. 194-198, zde s. 195.

<sup>109</sup> MÁNEK, J.: *Farský a Bible*. In: Patriarcha Dr. K. Farský..., s. 75-76.

a své činy během pozemského působení. Je mesiášem jako Prorok a Učitel, který chce lidem vrátit pravou lidskost.<sup>110</sup>

*„V tom je právě spasitelnost Ježíšova díla, že on nepřišel lidmi vládnout, nýbrž lidem sloužit a že položil jako hlavní novou směrnicí lidstvu: Člověče, chceš-li být člověkem, nesmíš žít pro sebe, nýbrž pro druhé. Mnoho-li se věnuješ druhým, tolik žiješ lidsky.“<sup>111</sup>*

Farského pojetí je radikálním humanismem,<sup>112</sup> motivovaným snahou vyhnout se obrazu Krista, jako pasivního nástroje vykoupení, a proto předestírajícím před oči věřících co možná nejvíce lidskou Kristovu aktivitu, zaměřenou na vzdělání oblasti mezilidských vztahů. Tedy aktivitu, kterou je potom zase v lidských možnostech napodobit a následovat.

Tento hodnotně motivovaný, ale jednostranný trend uvažování vedl Farského dosti daleko, až k podstatné revizi christologického dogmatu, jak asi náš dosavadní výklad začíná napovídat. Musíme nyní otevřeně zodpovědět palčivou otázku: Jaké stanovisko Farský zaujímá, pokud tedy běží o nejhlubší tajemství osoby Ježíše Nazaretského?

### **III. 4 Synovství Boží**

Tak mnoho si K. Farský zakládal na maximální expozici plného Kristova lidství, že dokonce prohlásil ortodoxní dogma o Bohočlověku za výsledek řeckého, gnostického myšlení, odchýleného od pravého smyslu novozákonní zvěsti. Proces krystalizace tohoto dogmatu interpretoval jako postupné vítězství teoretického rozumu a spekulace nad prostým následováním Ježíše v praxi. Faktická jedinečnost jeho osobnosti, vyvěrající z jednoty jeho vůle s vůlí Boží, ze skutečnosti, že se v něm Bůh tak vrcholně zjevil a v něm přímo přebýval, vedla prý k mylnému zbožštění jeho samotného.<sup>113</sup>

*„... on [Ježíš] žije Bohem a v Bohu a Bůh žije tudíž v něm;“ „Nepřijímá pro sebe domněnky, že on je Bůh, nýbrž výslovně opakuje, že jeho jednotnost s Bohem jest poměru synovského;“ „Toto usjednocení s Bohem [...] jest věcí dobré vůle jednoho každého. Záležíť pouze na tom, aby člověk měl dobrou vůli a ochotu dbát na Boží zákon [...] Kristus*

<sup>110</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 135; 286.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>112</sup> Srov. KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 165-167.

<sup>113</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 455-457; 117-119; srov. komentář SPISAR, A.: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952, s. 26.

je sobě vědom, že je k tomu potřebí velké síly mravní i odvahy. Ale druhým půjde se již snáze za ním, když on cestu již jednou proklestil a ukazuje lidstvu jako pastýř dobrý.“<sup>114</sup>

Podle Farského dospěl Ježíš svatostí svého života do ideálního stavu synergie s Bohem, „...obsáhl svou nesmírnou duší pojem lásky Boží vesmírné. Procítil nekonečnou soustavu životní síly Boží v tvorstvu,“<sup>115</sup> poznal svou vůli a svým intelektem řád stvoření, jímž je Bůh přítomen ve světě, a do této světové harmonie se dokonale vřadil.<sup>116</sup> Odtud plyne jeho uschopnění k jednání domněle nadpřirozené povahy. Je to ve skutečnosti vztah synovství, k němuž Ježíš vede i ostatní.

To je velmi podstatné – synovství Boží zde není od věčnosti existujícím vztahem, zakládajícím Kristovu identitu vtěleného Božího Slova, ale je obsahem Ježíšovy nauky, totiž jím rozpoznanou Boží vůli pro celé lidstvo. Od okamžiku, kdy si jako syn Boží „provovědomý“<sup>117</sup> ujasnil správný poměr k Otci, hlásá Ježíš i směrem k ostatním: „Synové a dcery Boží jste!“<sup>118</sup> „...on nečinil si z vědomí svého synovství Božího privilej, on odkázal tu ideu celému člověčenstvu, doporučiv každému jako základ života náboženského velebný Otčenáš“<sup>119</sup> Ježíšovo spasitelské dílo záleží v jeho moci udělat syny a dcerami Božími i ostatní a to prostřednictvím své nauky, podepřené činy a životní obětí.

Okamžikem onoho ujasnění si základního principu svého následného hlásání bylo prý pro Ježíše dějství jeho křtu v Jordánu od Jana Křtitele (Mt 3,13-17). Tuto významnou epifanii interpretuje Farský zcela poplatně modernistickému názoru jako niterný Ježíšův zážitek – Otcův hlas z nebe zazněl pouze v jeho srdci.<sup>120</sup> Tehdy se poprvé v lidstvu zrodilo právě v Ježíšovi jasné a konkrétní vědomí jeho „vesmírného a člověčenského poměru k Bohu“ a on jej byl nadále schopen, proniknut Boží milostí, do důsledků prožívat.<sup>121</sup> Aby tento vnitřní charakter události obhájil, upozorňuje Farský na znění Lk 3,21-22, kde řečenému bezprostředně předchází Ježíšova modlitba.

Ve chvíli, kdy Farský odkazuje na modlitbu Páně z Mt 6,9-15, dotýká se také mimoděk hlavní slabiny svého názoru. Tento text je totiž skutečně jediným místem v evangeliích, kde Kristus říká „Otče náš“, a jsou to slova, kterými se mají podle jeho pokynu modlit uředníci. Sám se ale takto spolu s uředníky nemodlí; jeho modlitba je

<sup>114</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 239; 253-254.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 434.

<sup>116</sup> Srov. *ibidem*, s. 81.

<sup>117</sup> Farského originální termín, který se v teologii ČČS(H) nevžil, srov. SPISAR, A.: *Ideové dílo bratra patriarchy*. In: *Sborník Dra Karla Farského...*, s. 93.

<sup>118</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 45.

<sup>119</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>120</sup> Srov. *ibidem*, s. 186-189.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 206.

obvykle soukromá. Kristus evangelií činí postřehnutelný rozdíl mezi svým osobním vztahováním se Božího Syna k Bohu Otci a všeobecným synovstvím Božích dětí. Jde o dva odlišné vztahy, založené v podstatně jiné ontologické dimenzi. Rozdíl není menší, než rozdíl stvořeného od nestvořeného. Biblický text to odhaluje s dostatečnou mírou explicitnosti, abychom mohli vyloučit, že by šlo o mylný závěr pozdější teologické spekulace.

Vlastní argument zrazuje Farského i tehdy, když opakovaně naráží na titul „Syn člověka“, který o sobě Kristus v evangeliích používá s vysokou frekvencí. Vykládá ho výhradně jen jako projev Ježíšovy pokory, se kterou nechce zanechat pochybnost ohledně svého lidského a právě jen lidského původu.<sup>122</sup> Nijak nepracuje s faktem, že původ tohoto titulu je nepochybně ve starozákonní knize Daniel, kde se uprostřed líčení apokalyptické vize hovoří o příchodu Syna člověka (Dan 7,13-14) v nebeských oblacích, jemuž je dána veškerá, univerzální a věčná moc. Přes určitou pluralitu výkladů ohledně této bytosti lze říci, že titul „Syn člověka“ je spojen předně s plností lidství, ale rovněž i s eschatologickým a transcendentním charakterem identity jeho nositele. Ježíš se jím zřejmě distancoval od dobových představ triumfalistického, politického mesianismu, ale zároveň tajemně ukazoval i k svému budoucímu oslavení.<sup>123</sup> Farského vede při poukazech na tento oblíbený Ježíšův titul dobrá dílčí intuice, ale svou interpretací nevyčerpává celý jeho obsah.

My k tomu musíme říci, že pouhé lpění na plnosti lidské přirozenosti v Kristu ještě samozřejmě neodporuje christologickému dogmatu. Takového důrazu může být v určitých dobách dokonce ve zvýšené míře opravdu třeba. Farský ale bohužel křivdí ortodoxní nauce, když ji obviňuje z odcizování Krista lidem a lidské přirozenosti.<sup>124</sup> Křesťanská ortodoxie neznamena popření nebo nějaké uzávorkování plného Kristova lidství, ale bez jeho újmy s ním spojuje – neoddělitelně a ovšem nesmíšeně – ještě něco dalšího a nedozírně přesazného, božskou bytnost, sdílenou osobami Trojice.

Nyní je tedy také jasné, že Farský, vzhledem k nastavení své výkladové mřížky, nemohl číst Ježíšovy divy jako znamení, vyjevující poznenáhlu jeho božskou moc, a nemohl v nich vidět žádnou skutečně nosnou informaci. Tato znamení, resp. smysl zpráv o nich racionalisticky neutralizoval, aby vytěžil čistě morální poselství evangelia. Proto také říká, že evangelium je třeba studovat od hory, tj. od horského kázání, a nikoli od zázraků,

---

<sup>122</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 90; 173-175; 199: „...je to člověk jako jiní, žid jako žid, „syn člověka“ – jak si Ježíš říkal – tak jako druzí synové lidští.“

<sup>123</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 42; 67-68.

<sup>124</sup> Jako např. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 279.

protože Ježíše jako divotvorce následovat nelze.<sup>125</sup> Úsilí o vyzdvižení morálního rozměru Kristovy osoby a tak nalezení jeho pravdivější podoby vedlo Farského pro jeho jednostranně pojatá teologická východiska k redukci biblické zvěsti a paradoxně – přes všechnu Farského upřímnou fascinaci Ježíšem – k nebezpečí oslabeného vnímání jeho jedinečnosti<sup>126</sup> a autority u příjemců takto pojaté christologie.

### III. 5 Kristův a náš kalich

Synovství Boží, pojímané tedy Farským v etickém smyslu, tato skutečnost Ježíšem odhalená a jím spolu s jeho následovníky žitá, má samozřejmě také zásadně etické důsledky. Obsahem toho nového života, který Spasitel lidstvu předvedl a odevzdal, je podle Farského kříž – Kristův úděl, který s ním musí sdílet ti, kdo ho následují.

Farský často připomíná slova o následování z Lk 9, 23-24: „*Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne. Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne, zachrání jej.*“ Položit svůj život pro Krista znamená Farskému položit ho za ty ideály, které Kristus hlásal. Za těmito ideály vidí pak na prvním místě lásku k lidem.<sup>127</sup> „Kříž“, který je třeba na sebe brát, chápe tu vůbec jako „*oběť, bolest života; ale bolest radostnou, oběť lásky.*“<sup>128</sup> Neustálé rozjímání nad povinností oběti pro bližní je druhou a nezbytnou půlkou Farského ústřední teze, která začíná slovy o synovství Božím.

Jestliže po vzoru ideálního člověka Ježíše rozeznáváme, že jsme syny a dcerami Božími, máme mít mezi sebou takovou lásku, jakou Bůh pro své děti chce. Tato láska je vydaností druhým, kterou opět nejlépe ztělesnil Ježíš, harmonizující naprosto se záměrem Boha Otce. Čím více jsme této lásky a oběti schopni, tím více jsme účastni Boží vůle, tím více jsme Bohu samému blíže. Právě obětavá láska – cílevědomé odumření pro druhé – získává člověku pravý a věčný život.

„*On [Ježíš] shledal, že člověk musí se umět obětovati, chce-li být člověkem, a dát se v službu druhým, aby byl platným součinitelem vůle Boží.*“ „*Kdo by myslil, že dýše a žije jen pro sebe, aby sám svůj život zvelebil na úkor druhých, vykořistěním druhých, ten ztratí*

<sup>125</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 54; 132-133.

<sup>126</sup> Srov. KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 143.

<sup>127</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 116.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 115.

*svůj život; přijde o něj, dožije a odejde, a nebude znát, že tu byl. Protože žítí znamená být užitečný a prospěšný. A člověk žije jen tolik, na kolik je užitečný.*<sup>129</sup>

Snad aby Farský oproti objektivním vnějším okolnostem, za nichž Ježíš svou obětí dokonal, zdůraznil spíše jeho svobodný záměr a vnitřní motivovanost, hovoří o Kristově údělu také jako o „kalichu“, čímž následuje specificky evangelní terminologii z Lk 22, 42 či Mt 20, 22. A také tím samozřejmě referuje k ústřednímu symbolu české reformace a otevírá možnost jeho teologické redefinice.<sup>130</sup>

*„Jest tedy údělem následovníků a zejména předáků Ježíšova díla kalich, to jest utrpení, obětavě podstoupené pro blaho a spásu druhých lidí.“ „A to je smysl našeho českého kalicha husitského. Tenť neznamena jen přijímání pod obojí, ale znamená veliké odhodlání pracovat a trpět pro blaho druhých.*<sup>131</sup>

Farskému záleží na tom, aby vysvětlil hlavně každodennost, neokázalost, skrytost a vytrvalost obětavé lásky, o které hovoří. Obětování se je v jeho pojetí habituální postoj, ctinnost. Je to něco, k čemu je na místě, jaké zaujímá, povoláný každý Ježíšův následovník. „...bývá životní kalich mnohého neznámého pracovníka, mnohého otce rodiny a manžela, mnohé ženy a matky, mnohého syna a dcery nesmírně plný obsahu, a oni pijí jej, obětují se.“<sup>132</sup> To, že člověk nesobecky a se zaměřeností na druhé plní úkoly, které před něj život klade, že se snaží položit své zájmy, schopnosti a práci „ve službu věčnosti“ – to právě dává životu smysl a je počátkem spásy.<sup>133</sup>

Farský si je vědom, v jak příkrém protikladu je evangelium vůči duchu světa v moderní době. Kriticky komentuje iluzorní argumenty, na nichž naše civilizace vztyčila modlu dravého a bezohledného přístupu ke všemu okolí, a podle nichž je k naplnění životních cílů zapotřebí druhé lidi přemáhat, odstrkovat a podrobovat.

*„Život že je boj? A jedno že si podmaňuje druhé? Zdá se tak. Ale není tomu tak v řádu věčného zákona Božího. Dlužno se dívati na veškero dění vesmírné s hlediska*

<sup>129</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 81; 116.

<sup>130</sup> V tomto kontextu je snad možné si všimnout a ocenit, jak šťastné je emblematické spojení kalicha a (z něj vyrůstajícího) kříže, typické pro CČS(H), které lze na pozadí teologie jejího prvního patriarchy vidět jako spojení dvou obsahově ekvivalentních symbolů, z nichž jeden svou rozšířeností a obecnou čitelností reprezentuje univerzální církev, zatímco druhý odkazuje k určité partikulární tradici, ale oba svým obsahem ukazují jediným směrem, takže mohou společně dobře symbolicky vystihovat identitu dílčího křesťanského společenství na určitém místě a v konkrétním národě.

<sup>131</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 23; 168. Dále k Farského vztahu k husitské tradici, který je samozřejmě bohatší, viz KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 108-112.

<sup>132</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 168.

<sup>133</sup> Srov. ibidem, s. 90, popř. s. 295: „Život nese boly a utrpení s sebou. A lidstvo může tuto životní nevyhnutelnost nésti buď tak, že jeden svaluje své trápení na druhého a druhý ovšem zase navzájem na něho, anebo že jeden druhému jeho trápení snímá a druhý zase navzájem jemu. Onen první životní poměr je peklo; kdežto výhled do druhého jest zkazkou nebeského ráje.“

*opačného, odkud je viděti, že jedno se obětuje druhému, jeden tvor, že tu je pro druhého, jeden že musí sloužiti druhému a život že je vlastně ne boj, nýbrž samá oběť.*

*Tímto nazíráním si člověk nijak svých životních strastí nepřidělá, ty zůstanou tytéž, ale život dostává teprve vlastně svůj smysl a člověk ví, proč je na světě, proč pracuje a trpí, proč vyprazdňuje ten svůj vezdejší kalich sladkosti a hořkosti; proto, aby svým životem posloužil novému životu. Čím víc kdo dovede lidstvu okolo sebe a po sobě prokázati služby, tím přednější mu náleží místo.*<sup>134</sup>

Tyto tóny Farského odkazu patří jistě k těm nejhodnotnějším. Připomeňme navíc hluboký soulad, jakým se vyznačoval obsah jeho morálního kazatelství a životní praxe. Farský byl v tomto ohledu integrální osobností, což jeho slovům propůjčuje výraznou vážnost. Ryzí a také teologicky obsažný je i tento Farského postřeh: „*Je-li kde v celém vesmíru co krásného a dobrého, je to krásné a dobré tím, čím sdílí svoje přednosti a svoji bytost s druhým tvorstvem.*“<sup>135</sup>

Farský rád připomínal, že „*opravdová čistá láska životní jest sám Bůh*“. První list Janův, odkud jsou vzata známá slova, která tímto způsobem parafrázoval, měl ve velké oblibě a text jeho čtvrté kapitoly dokonce považoval za určitou trest' křesťanství.<sup>136</sup> Opravdová láska se pak podle něj neobejde bez sdílení vlastní bytosti. Nevidíme ovšem, že by si Farský kladl podrobněji otázku, co z obojího vyplývá pro naše poznání samotného Boha. Spokojuje se s vědomím, že Ježíš tuto lásku dokonale zjevil. Speklativnější teologická aplikace Farského postřehů na Boží podstatu by ho musela zpětně vést k promýšlení christologického a odtud i trinitologického dogmatu v tradičnějším stíhu. Že své výtečné intuice ohledně Boží ekonomie nepromítl také do odpovídajícího pojetí imanentního života v Bohu, to ale můžeme mít Farskému jen stěží za zlé, předpokládalo by to mimo jiné i mnohem větší všeobecnou míru trinitologické reflexe, než které katolická teologie na přelomu 19. a 20. století dosahovala. Přesto je nezbytné věcně konstatovat, že právě zde je jedna ze slabin teologického uvažování K. Farského.

Musíme také položit otázku, nakolik je vlastně Farského etika a teologie, vyvěrající z osobitého pojetí synovství Božího a sebeobětování se, něčím tak specificky křesťanským. Resp. nakolik je dle Farského lidská spása vázána právě na Ježíše Krista. Je Ježíš jako lidský učitel natolik nezastupitelný? Farský píše, že u nikoho jiného nebyl takový soulad nauky a života, se kterým se Ježíš vydal naprosto všanc lidem a podstoupil dokonce i smrt

<sup>134</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 167.

<sup>135</sup> *Ibidem*, s. 310.

<sup>136</sup> *Srov. ibidem*, s. 458-459.

na kříži, aby dotvrdil opravdovost svého učení. Spásnost jeho díla pro ostatní prý přitom záleží právě v onom učení. Farský tvrdí, že jiného, než plně lidského mesiáše by nebylo možné následovat – a to je pravda. Druhá věc ale je, zda může lidský a pouze lidský mesiáš vést lidstvo do účasti na Božím životě.

Farský je zaměřen na lásku, které je Ježíš vzorem. A také sám tvrdí: „*Kdož v lásce přebývá, v Bohu přebývá, a Bůh v něm.*“<sup>137</sup> Jak jsme viděli, cesta do sjednocení s Bohem vede podle něj přes obětavý život – sdílení Kristova kalichu, potažmo kříže. Přisvědčíme ale, že je to vposledku samotný Bůh, kdo jedině může člověka do takového stavu – účasti na Boží přirozenosti (2Pt 1, 4) pozvednout. Cesta k Bohu Otci je následováním Krista – Božího Syna. Čistě lidská aktivita by toho navzdory sebevětšímu úsilí nedosáhla. Vynecháme-li z obzoru křesťanské víry a teologie pravdu o Bohočlověku, zanecháme jí tím nepřekonatelné trhliny a nesourodosti.

### III. 6 Velikonoční tajemství

Rekonstruovat nyní na základě *Postil* Farského názory o Kristově utrpení, smrti, vzkříšení a následném nanebevstoupení je obtížný úkol. V následujícím výkladu vykročíme okamžitě in medias res – totiž k významu zpráv o Kristově zmrtvýchvstání, abychom Farského velikonoční víru z tohoto středu postupně rozmotali.

Otázka Kristova zmrtvýchvstání byla pro Farského především mnohem méně důležitou, než je pro křesťanskou ortodoxii. Autor *Postil* je cele zaměřen na soteriologický význam Kristovy nauky – lidská spása odvisí od následování Krista v jeho morálním příkladu, aniž by bylo třeba činit víru o jeho vzkříšení předmětem dogmatu. Farský neměl víru v Ježíšovo tělesné vzkříšení. Jeho podání staví do určité protivy vyznění evangelií na jedné straně a teologii apoštola Pavla na straně druhé. Pavlova rozhodná slova ohledně důležitosti této víry (1 Kor 15,17): „*Nebyl-li však Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších,*...“ mu má Farský v podstatě za zlé.<sup>138</sup> Apoštola obviňuje, že právě u něj má počátek pozdější duchovní rozpoložení, s nímž si historická církev vytkla

<sup>137</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 462.

<sup>138</sup> Ibidem, s. 256: „*Teprv apoštol Pavel, který Krista nikdy neviděl a neslyšel, sestrojil si pro svoji činnost apoštolskou, a ne bez silné zaujatosti proti určitým proudům ve své bývalé náboženské společnosti židovské, formuli: Nestalo-li se to všechno s Kristem tak a tak, jak já kážu, tedy je víra naše marná. – Tak nemluvil ani Pán.*“



za svůj úkol obranu dogmat namísto prostého následování Ježíše. V Pavlově nauce je prý dokonce přední kámen úrazu, který lidem křesťanská věrouka odjakživa působí.<sup>139</sup>

Přitom to neznamena, že by Farský vůbec žádným způsobem v Kristovo vzkříšení nevěřil, ale povahu této vzkříšené existence, spojované spíše s eschatologickým obzorem dějin spásy, přibližuje ve svých postilových textech jen neurčitě.

*„I Kristus vstane. Neboť jako nižádná částka žádné energie nemůže nikde v celém vesmíru jíti nazmar a obrácena býti vniveč, tak ani hotové plody ducha lidského [...] Jakž by mohl zajíti Kristus?“<sup>140</sup>* Smysl celého vzkříšení je podle něj v podřízení se Božímu zákonu: Všeobecné vzkříšení nastane, až bude celé lidstvo prodchnuto takovým smýšlením, jako Ježíš. On je do té doby v lidstvu přítomen svým Duchem, jehož si osvojujeme skrze evangelium. *„Dokud však lidé jsou ve hříších svých, marna a prázdna jest všecka víra, ba ani Kristus z mrtvých vstalý. Kristus musí začít žít v člověčenstvu, lidé musí vstát z hrobu hříchu [...] Proto jest výsledkem úvahy o zmrtvýchvstání Kristově opravdovost našeho křesťanství.“<sup>141</sup>*

Explicitnějším se Farského výklad stává díky následující analogii se „vzkříšením“ proroka Eliáše (srov. Mk 9,13): *„Ale vstal Eliáš, – jak srozuměli slovům Ježíšovým oni tři učedníci, – v prorocké síle a v činech Jana Křtitele, vstaly jeho prorocké snahy a myšlenky, vstal jeho posvátný oheň nadšení reformátorského, vše napravujícího, a ožil zas v Janovi.“<sup>142</sup>* A právě tak jako vidí přítomnost Eliášovu v činnosti Jana Křtitele, tak také Farský chápe přítomnost Ducha Kristova v církvi.

Eschatologii se Farský věnoval velice málo a v *Postilách* takřka vůbec. Podrobnější spekulaci kolem pojmů posmrtného života, života věčného a posledního soudu se spíše vyhýbal a dával najevo skepsi ohledně principiální možnosti konkrétnějších tvrzení v této oblasti. O konečném určení lidského života pro věčnost každopádně nepochyboval. *„...jest ještě mnoho mezi nebem a zemí, co člověku jest utajeno. I v samé smrti je velký kus tajemství života. A skonání je začátek zmrtvýchvstání.“<sup>143</sup>*

Jestliže Farský odmítá stavět svou víru na skutečnosti Ježíšova vzkříšení třetího dne po jeho ukřižování, má to také důsledky pro jeho uvažování o významu kalvárské oběti. Obecně Farský na téma utrpení říká: *„Není zásluhou každé utrpení. Záležít na tom, je-li utrpení nevyhnutelno a zdali jest účelno, je-li přiměřeno příčině a svému důvodu a s jakým*

<sup>139</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 83.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>143</sup> *Ibidem*, s. 218.

*duchem jest podstupováno.*<sup>144</sup> Kristovo utrpení splňuje podle Farského tyto podmínky v absolutní míře. Hovoří o něm jako o hrdinském výkonu, kterým Ježíš potvrdil pravost své nauky. Stvrdil své sjednocení s Otcovou vůlí, když mu na kříži poslušně odevzdal svou duši, přičemž si byl vědom, že jiného východiska není, aby dílo celého jeho života nepozbylo věrohodnosti:

*„...myšlenka spásy lidské žádá si toho, aby on, nejuvědomělejší syn člověka, uznaně nejlepší z nejlepších, byl pověšen. Lidmi jiného nic nepohne, nežli soucit, vzbuzený velikou hrůzou. Lidstvu je potřebí vrátit cit.“*

*„...Kristus viděl před sebou neustále kýžený úspěch své oběti: člověka přemoženého pohledem na vlastní zlobu a zdrceného lítostí z přemíry vlastní špatnosti. Těšil se: Až uvidí jej trpěti, budou se snad i ti protivníci přece ptáti samých sebe: Pro koho že ten syn člověka trpí? A budou si musit odpovědět, že pro ně. A zastydí se nad svou zlobou a nad svým slaboštvím. Cit lidskosti ozve se v nich a bude protestovati proti nelidskosti na něm spáchané.“*

*„Sám padne, ale jeho idea, jeho myšlenka lidského spasení bude žít, v té ideji on lidstvu z mrtvých vstane a bude žít, žít věčně jako obrozující živá Boží pravda, věčně živý zákon mravnosti jednou provždy lidstvu žitý a zosobněný, zlidštěný v lidském těle a krvi.“*<sup>145</sup>

Kristova oběť, vykonaná z lásky k lidstvu, má tedy člověkem otrást a uvést ho na cestu následování Ježíšova příkladu – má člověka smířit s Bohem. Proto je třeba tuto oběť po celé následující věky horlivě zvěstovat, připomínat a liturgicky zpřítomňovat, aby vydávala své ovoce.<sup>146</sup>

S tímto by vlastně mohl Farský skončit – to podstatné, co věřil o Ježíšově spásném díle, už řekl. Musel se ale ještě navíc postavit tváří v tvář evangelním zprávám o setkáních učedníků se Vzkříšeným. Pokud Farský nevěřil v tělesné zmrtvýchvstání, netvrdí kvůli tomu ještě, že Ježíš svůj hrob neopustil. Tvrdí totiž, že ve skutečnosti Ježíš vůbec nezemřel. Ježíšovo utrpení prý ukončila mdloba a stav bezvědomí, ze kterého se později probрал, aby se ještě nějakou dobu setkával se svými učedníky a poté úplně zmizel z veřejného působení.<sup>147</sup> Ježíšovy běžné životní projevy po vzkříšení, jeho stolování s učedníky atd. Farský zmiňuje k dotvrzení svého názoru, i když z hlediska jeho

<sup>144</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 227.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 205-206; 235-236; 233.

<sup>146</sup> Srov. ibidem, s. 234.

<sup>147</sup> Srov. Farského překlad Mk 16,6: „...Ježíše hledáte Nazaretského, ukřížovaného? Ten přišel k sobě, není zde,“ FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 235. Evangelistou použité sloveso *egeiró* může k takovému překladu navádět, není to ale jediný biblický termín pro vzkříšení, který musí teologická reflexe registrovat.

interpretace na otázce Ježíšovy smrti vlastně tolik nesejde. Evangelium o nanebevstoupení Páně pak odbývá v jednom textu *Postil* jen velmi krátce v tom smyslu, že jde o svědecky nezajištěnou událost, jejíž líčení je jen projevem planých zázračných očekávání mezi Ježíšovými následovníky.<sup>148</sup> Se svým názorem na Ježíšovu smrt byl Farský osamocen i v rámci CČS. Jeho církve ho v této jednotlivosti nenásledovala.<sup>149</sup>

Nyní je ještě dlužno zdůraznit jeden výrazný motiv Farského *Postil*, jeho polemický tón v souvislosti s pojetím hříchu, které s naukou o vykoupení pochopitelně úzce souvisí. Řekli jsme, že Ježíšova oběť je v jeho interpretaci morálním apelem. Kristus visí na kříži, aby lidstvu – byť za cenu vlastního života – napříště zošklivil násilí a naopak ho nadchnul pro lásku k Bohu a lidem, jaké je sám nejlepším vzorem k následování. Farského Kristus chce být původcem vnitřní proměny lidského srdce, změny, jejímž agentem je v jistém smyslu člověk sám. Farský tedy vyhoceně zdůrazňuje tzv. spásu podle člověka a až úzkostlivě potlačuje objektivní aspekty Kristova spasitelského díla, resp. objektivní soteriologický význam jeho kříže.<sup>150</sup> Z řady textů přitom vysvítá, že je v tomto ohledu motivován odporem k chápání lidstva jako pouze trpného příjemce vykoupení, pojímaného pomocí právních termínů, kdy se hřích definuje jako dluh vůči Bohu. Farský vysvětluje hřích jako „*poblouzení z pravé cesty života*“, které lze překlenout obratem v srdci člověka – návratem na dobrou cestu. Představa hříchu jako újmy vůči Bohu, volající po satisfakci, je mu vrcholně protivná.<sup>151</sup>

„*Odpuštění hříchů značí pak ovšem u Krista něco jiného nežli ve slovníku a slohu římském, jakému jsme navyklí. Ne tak prominutí, slevení, které člověku Bůh povolí; nýbrž vymanění, oproštění, vysvobození a návrat na cestu pravdy a spravedlnosti Boží.*“

„*Veliké životní dílo Ježíšovy hrdinné oběti zvráceno tu článkem právnícké víry, že lidstvu dědičným hříchem nadobro propadlému zkáže musil přijíti vykupitel hodnosti božské, aby svou smrtí za nás Bohu zaplatil. Přišel, zaplatil, a tím jsme vykoupeni.*“<sup>152</sup>

<sup>148</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 448-450.

<sup>149</sup> SPISAR, A.: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952, s. 51-52. A. Spisar na stejném místě shrnuje a dává vysvitnout, nakolik byl Farského názor na velikonoční dějství pro první čl. teologickou generaci inspirativní: „*V naší církvi věříme, že Ježíš vpravdě zemřel, že nevstal z mrtvých s tělem svým ať jakýmkoli, ale že ve smrti přešel v náplň věčnosti a dosáhl života věčného, t.j. dokonalého u Boha, a že jest oslaven, protože s Bohem plně usjednocen jako nikdo jiný. Proto tělesně se nezjevoval, na nebe nevstoupil. Žije však u Boha oslaven a má a chce žítí v lidstvu tím způsobem, že lidstvo jde za ním, následuje ho ve víře v Boha, Otce nebeského, a snaží se co nejvíce a co nejlépe následovat jeho příkladu a vzoru v životě a v jednání, v lásce k Bohu a k lidem, k lidem všem, i k nepřátelům, a tak doufá dosáhnout také života věčného, t.j. s Bohem sjednoceného.*“

<sup>150</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 289-2293; 325.

<sup>151</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 396-397.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 259; 541; srov. též SPISAR, A.: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952, s. 47-48.

Můžeme tedy vidět, že to, proti čemu se Farský tak energicky vymezuje, není vlastně ortodoxní nauka. Svými komentáři ve skutečnosti nemíří na katolickou víru, ale pouze na jednu dílčí soteriologickou teorii, resp. jeden dílčí aspekt v tradičním pojmání soteriologického významu Kristova kříže, který může, vztažen osamoceně a do krajnosti, implikovat značně heterodoxní závěry. Jedná se o raně středověkou teorii, explikující spasitelný význam Ježíšovy oběti pomocí tzv. Božích práv.<sup>153</sup> Podle ní má božství Ukřižovaného význam jako hodnota, která jedině může vyvážit Boží újmu a uspokojit tak volání Otce po zadostiučinění. Toto zadostiučinění navíc Bůh nemůže nevyžadovat, aby nepozbyl svou spravedlnost. Je to výklad, z jehož rámce totálně vypadá vědomí Boží lásky a milosrdenství, které se ale právě na Ježíšově kříži vrcholně zjevuje. Přitom samotná aplikace pojmu satisfakce má v soteriologii svou legitimitu, ovšem v antropocentrickém smyslu, kdy je jako její důvod nahlížena nikoli obnova Boží cti, ale spíše náprava hříchem vnitřně narušeného člověka.<sup>154</sup>

Zodpovězení otázky, nakolik lze právě Farskému zazlívát tuto záměnu ortodoxie s teorií o Božích právech, přesahuje rámec naší práce. Výpovědi jeho i jeho dalších spolupracovníků ale naznačují, že právě tento nešťastný teologický výkon byl naukou, v níž jeho generace vyrostla a se kterou byla konfrontována během své formace. Že Farský toto učení odmítl, je dobře pochopitelné. Jeho teologická revize ovšem zabředla v opačných krajnostech a dala vzniknout názorům, které jsou sice takřka protichůdné, ale právě proto podobně nevyvážené a vybočují z prostoru únosného a legitimního teologického pluralismu.

S tímto postřehem můžeme kapitolu, věnovanou christologické a soteriologické koncepci, obsažené v *Postilách* K. Farského, uzavřít. Farského výklad je vyprovokován reálnými deficity v oblasti reflexe Kristova lidství a spasitelného významu předvelikonočního Ježíšova působení. Při pokusu o nové zdůraznění těchto skutečností ale vychází až příliš vstřícně dobovému pozitivismu a předpojatostem vůči tradiční křesťanské nauce.

Farského snaha usnadnit modernímu člověku cestu k opětovnému přijetí evangelia jde až za kritickou hranici – jeho interpretace odstraňuje nejen pohoršení, plynoucí z dobově podmíněných nedorozumění, ale bohužel i samo autentické pohoršení kříže, které je evangelium vlastní; pohoršení paradoxu evangelní víry, které je ve skutečnosti Boží mocí a moudrostí pro povolání (1 Kor 1,24). Toto konečné pohoršení by neměla žádná teologie

---

<sup>153</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 333-337.

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 338-341,

a žádný inkulturační proces setřít. Paradoxalita v hlubině křesťanského dogmatu a specificky paradox kříže je naopak něčím nadkulturním,<sup>155</sup> čemu se musí každá společnost a každý jednotlivý člověk nutně vystavit, má-li v jeho srdci nastat trvalé obrácení a má-li mít podíl na spáse, dokonané na Kristově kříži.

---

<sup>155</sup> POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 298-299; TÝŽ: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří - Praha 2005, s. 157.

## IV. Kratší věroučné texty

Zatímco byly na stránkách Českého zápasu uveřejňovány *Postily*, vznikala a postupně vycházela i Farského drobnější díla s dogmatickou relevancí. Jejich forma byla určována konkrétními jednotlivými úkoly, které si Farský, jakožto obhájce a propagátor svobodně teologické orientace v CČS, vytkl. Získat kompletní představu o Farského christologii nám samo o sobě žádné z těchto děl neumožňuje. Každé z nich je třeba číst se zřetelem na celkový přehled autorovy bibliografie. Mozaiku Farského víry navíc tyto kameny vytvářejí teprve spolu s jeho Liturgií.

Prvním z těchto kamenů je *Stručný výklad nauky náboženské*, připojený ke zpěvníku z r. 1922. Ten, ačkoli radikalismem svého modernismu nezaostává za následujícími díly, nezbudil zvláštní ohlas ani kritiku. Toho se naopak dostalo *Československému katechismu*, vydanému téhož roku. Nejobsáhlejším systematickým pojednáním o věrouce CČS z pera Farského je potom přepracovaný a rozvedený *Stručný úvod*, publikovaný r. 1925 samostatně pod titulem *CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organisaci církve československé*. Když svou teologii vyložil v pozitivním ohledu, pocítil pak Farský s mírným časovým odstupem ještě potřebu explicitnějšího vyjasnění jejich hlavních rozdílů od katolického podání. Tomuto záměru posloužila stať *Odlisné názory v CČS o věcech víry*, připojený opět k vydání čsl. zpěvníku z r. 1927.

### IV. 1 Československý katechismus

Podnět k sestavení publikace, která měla usnadnit školní výuku náboženství v duchu Církve čsl., nevyšel přímo od Farského, ale od Františka Kalouse. Farskému se katechismová forma otázek a odpovědí příliš nezamlouvala, měl v úmyslu později vytvořit učebnici čítankového typu, nikoli sumář zhuštěných definic, který by sváděl k pouhému memorování.<sup>156</sup> Vyšel zde nicméně vstříc určité poptávce uvnitř církve. Výběr hlavních tezí, zcela vycházejících z Farského teologie, provedl Kalous. Farský jej doplnil a za celý počín převzal hlavní odpovědnost.<sup>157</sup>

Pomůcka, která měla spíše pracovní povahu a jejíž autoři – mějme to na paměti – si byli vědomi neúplnosti zde podávané nauky, byla modernistickým křídlem církve vřele

<sup>156</sup> NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel...*, s. 173.

<sup>157</sup> SPISAR, A.: *Třetí vydání Českomoravského katechismu*. NR CČM XIV/1942, s. 130-145, zde s. 130.

přijata. Schválila ji západočeská a východočeská diecéze ČČS, příznačně pak nikoli diecéze moravská. Biskup Gorazd měl vydání katechismu Farskému za zlé, protože přijetí nějakého oficiálního věroučného dokumentu se původně plánovalo až na příhodnější a zralější dobu připravovaného církevního sněmu.<sup>158</sup> Ohledně míry oficiálnosti katechismu ostatně vznikaly nejasnosti a kontroverze.<sup>159</sup> Dílo působilo každopádně provokativně pro svůj ryze modernistický obsah a klíčovým způsobem proto urychlilo kolizi mezi ortodoxním a svobodně teologickým proudem.<sup>160</sup>

Text katechismu je členěn do čtyř oddílů. Dogmaticky nejzávažnější je první část s názvem *Náboženství*, rozdělená do kapitol *Život světa; Poznávání Boha; Učení Ježíše Krista; Ježíš – hrdinný trpitel lidstva*. Část druhá, *Příkázání a odkazy*, se zabývá morálkou. Po ní následují oddíly *Bohoslužba a Církev*.

Katechismus zásadním způsobem přehodnocoval tradiční výklady křesťanské věrouky, revidoval zažitá termíny a přeznačoval obsahy. Jeho úskalím je značná komprimovanost. Stručné teze autoři nemohli dostatečně rozvést a vysvětlit.<sup>161</sup> Samy o sobě tyto formule nebyly dost srozumitelné, protože jim – jako určitému zhuštění – chyběl širší referenční rámec. Katechismus byl jaksi výtahem ze systému, který zatím existoval jen v hlavách určitých osobností. Knížka tak přímo vybízela k nedorozumění. A to tím spíše, že zde byl použit velmi netradiční výkladový postup. Farský chtěl vést výklad po vzoru empirické vědy. Záměrně tedy nestavěl axiomatický systém, ale základní tvrzení o Bohu vyvozoval aposteriorně z lidské zkušenosti, rámované pozorovatelnou realitou stvořeného světa.

Jako důsledek sklidil silnou kritiku a nařčení z panteismu, opřené o místo, kde se na otázku „*Co je živý zákon světa?*“ odpovídá: „*Živý zákon světa je Bůh.*“<sup>162</sup> Domníváme se, že při vši nešikovnosti katechismového vyjádření, je podezření z panteismu nesprávné. Uvedená otázka se nachází v kapitole *Život světa*. Farský tu chtěl nejpravděpodobněji tlumočit jen fakt, že lidstvem poznávaná zákonitost vesmíru – pozorovatelný rozumný a účelný řád světa – má svůj původ v Bohu jakožto Stvořiteli. Je zde samozřejmě znát

<sup>158</sup> GORAZD-PAVLÍK, M.: *K směrnicím z ledna 1921...*, s. 114-115.

<sup>159</sup> A. Špisar a Z. Novák hovoří o neoficiální a soukromé povaze *Československého katechismu*, naproti tomu M. Kaňák jej uvádí jako oficiální věroučnou publikaci ČČS s poukazem na stanovisko dvou diecézních rad, srov. SPISAR, A.: *Ideové dílo bratra patriarchy...*, s. 89; NOVÁK, Z.: *Farský vychovatel...*, s. 173; KAŇÁK, M.: *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy církve československé*. Praha 1951, s. 85.

<sup>160</sup> Srov. KOVÁŘ, F.: *Dílo jeho pera*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 106-122, zde s. 121.

<sup>161</sup> SPISAR, A.: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936, s. 190.

<sup>162</sup> FARSKÝ, K. – KALOUS, F.: *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Pífbam 1922, s. 3.

vyhraněný modernistický důraz na Boží imanenci. Nicméně o panteismus by mohlo jít, kdyby byl inkriminovaný článek postaven opačně, kdyby na otázku po jsočnosti Boha odpovídal, že Bůh je živým zákonem světa a tak ho ztotožňoval s vnitrosvětskou realitou. K tomu ale v *Československém katechismu* nedochází. Takovouto logickou přesmyčku bohužel zapříčinil, jakkoli ve snaze o obranu Farského, A. Spisar, který jeho slova interpretoval nesprávně jako údajnou definici Boha. Identifikace „*Bůh = zákon světa*“ patří Spisarovi, nikoli Farskému.<sup>163</sup> Fakt, že má Farský na mysli osobního Boha, odlišného od přírody, vysvětluje i z uvedení Božích vlastností: „*nesmírný a věčný, nejvyšší dobrý a svatý; sám duch a čistá pravda.*“<sup>164</sup> Ostatně dnes víme, že v připravovaném, ale již nerealizovaném třetím vydání katechismu Farský formulaci poněkud opravil: „*Kdo je věčně živý zákon světa? – Věčně živý zákon světa jest Bůh, sám zákon všeho i zákonodárce.*“<sup>165</sup>

Z hlediska christologie a soteriologie je katechismus velkým zklamáním. Farského nauka o Kristu a jeho spásném díle je nesystémově rozdrolena do několika kapitol, aniž by ve struktuře díla hrála viditelně primární úlohu. Katechismu jako celku – a je to zřejmě jeho největší slabina – fatálně schází jasná christocentrická kompozice.

Kapitola *Poznávání Boha* seznamuje čtenáře s Ježíšem jakožto s člověkem, který nejlépe poznal a lidstvu vyložil Boží mravní zákon (ot. 12). Je to učitel, který vede člověka ke sjednocení se s Bohem, aby se člověk stával spolutvůrcem Boha (ot. 13-14). Syny Božími jsou ti, kdo pochopili Boží pravdu a po Ježíšově vzoru celým svým životem usilují o sjednocení s Boží vůlí (ot. 31). Je k tomu zapotřebí nadšení a láska, které se nazývá Duch svatý (ot. 19-20).<sup>166</sup> Katechismus výslovně uvádí, že Ježíš Ducha svatého přijal při svém křtu v Jordáně (ot. 21). Bez dalšího rozvedení to vyznívá adoptianisticky. Život synů

---

<sup>163</sup> SPISAR, A.: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936, s. 187.

<sup>164</sup> FARSKÝ, K. – KALOUS, F.: *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Píbram 1922, s. 3.

<sup>165</sup> TRTÍK, Z.: *Slovo a život Dr. Karla Farského*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 48-65, s. 51.

<sup>166</sup> Později K. F. toto neosobní označení Ducha sv. doplnil jeho pojmenováním „*Božské oduševnění*“ a „*proniknutí síly Boží člověkem.*“ Jde o výraz Boží imanence vůči lidskému srdci, nakolik je s Bohem v jednotě. Duch svatý je pro K. F. Bůh, přítomný v člověku. Tato přítomnost se projevuje právě oním radostným nadšením Božího dítěte. Je to tedy paralelní a analogická teze k Farského nazírání rozumného řádu stvoření jako projevu Boha Otce, imanentního světu. To ovšem ze znění *Čsl. katechismu* nebylo patrné. Toto pojetí neimplikuje neosobnost Ducha sv., ale jednoosobnost Boha jako takového. Srov. FARSKÝ, K.: *ČČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Praha 1925, s. 22-23. Oprávnění této interpretace je vidět i z Farského neotisknuté přípravy ke katechismu, viz TRTÍK, Z.: *Slovo a život Dr. Karla Farského...*, s. 58; srov. dále; KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 150-151.



Božích pojmenovává katechismus jako království nebeské (ot. 33) a současně říká: „Člověk, sjednocený s pravdou Boží, účasten je života Božího a žije život věčný“ (ot. 58).<sup>167</sup>

V kapitole o Ježíšově učení se zvláště zdůrazňuje povinnost apoštolů otevírat lidem bránu Boží pravdy s odkazem na Mt 16,13-19 (ot. 25). Toto poslání učedníků je dle Farského stěžejním rysem jejich pokračování v Ježíšově učitelské činnosti. Otevírat modernímu člověku cestu k Bohu, nikoli zavírat a uzavírat tak vně Boha i sebe sama – to byl vlastně také jeden z původních motivů celého modernismu, ať už byly jeho skutečné plody jakékoli.

Nauku o synovství Božím, zhruba rekapitulovanou v těchto částech katechismu, doplňuje potom v kapitole *Ježíš – hrdinný trpitel lidstva* nauka o smyslu Kristovy oběti, resp. o obsahu jeho kalicha. Ježíš cenil evangelium – svou poznanou nauku o synovství Božích dětí – více, než svůj tělesný život. Pro vítězství tohoto evangelia v lidstvu se obětoval (ot. 36-37). Ježíšův úděl sdílíme, když trpělivě a statečně neseme kříže našich vezdejších životů (ot. 41). Spasitelem či Vykupitelem je Ježíš zván proto, že byl této oběti schopen – dokázal lidstvu, že nad slabostí a zlobou lze zvítězit (ot. 45-46). Tímto svým příkladem lidstvo osvobodil od hříchu. I v katechismu, tak jako v *Postilách*, se hřích definuje výslovně jako odchylka lidského jednání od Božího zákona. Pokáním, tj. rozhodnutím vrátit se na cestu Boží pravdy, získává člověk opětovné sjednocení s Bohem, které bylo narušeno (ot. 49-54).

Kontroverzní je Farského shrnující teze, že „křesťanskému člověku jest Ježíš věčně živým zákonem mravnosti a náboženství“ (ot. 60).<sup>168</sup> Na první pohled tato věta podněcuje nejrůznější výklady. Z faktu, že je připojen odkaz 1 Pt 2,21-25 ale vyplývá, že tu chtěl Farský zopakovat význam Ježíšova života a díla, jako následováníhodného morálního příkladu. Se stejnou intencí píše v oddíle *Příkazy a odkazy*: „Koho uznáváme my svým největším prorokem? – My uznáváme Ježíše Krista svým největším prorokem; Jak nazýváme Ježíše, protože je naším největším prorokem? – Protože Ježíš je naším největším prorokem, nazýváme jej jediný náš Pán.“<sup>169</sup>

Je nabíledni, že *Československý katechismus* usiloval o metodické novátorství i určitý stylový efekt, vyjadřoval nezávislý až nevázaný přístup k obsahu křesťanské víry, a snažil se veřejnosti předložit takové formulace, které by byly přijatelné i pro málo náboženské lidi, odchované výhradní důvěrou v závěry pozitivní vědy. Na věřící,

<sup>167</sup> FARSKÝ, K. – KALOUS, F.: *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram 1922, s. 10.

<sup>168</sup> Ibidem.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 11.

nesdílející Farského teologické založení, působil velmi radikálně až nekřesťansky. Jakkoli to bude znít banálně, my zde musíme říci, že *Československý katechismus* je především dílo značně nejasné. Prosvítá sice, že Farského christologická a soteriologická reflexe se polemicky točí kolem otázek, zda je Ježíš Bohočlověkem a zda svou smrtí na kříži učinil Bohu zadost za všechny hříchy lidstva.<sup>170</sup> Úplně jasnou odpověď ohledně těchto dvou traumatických bodů svého přesvědčení zde ale Farský nepodává. Teze katechismu jsou mnohoznačné a interpretačně příliš pružné. Farský asi záměrně volil vyjádření, která kalkulovala s momentálním rozpoložením a možnostmi svých adresátů, a snad si i s ohledem na své odpůrce dovoľoval jen tolik explicitnosti, kolik považoval za únosné v dané chvíli.<sup>171</sup> To, že na jedné straně použil tradiční terminologii, kterou ale na straně druhé radikálním způsobem a ne vždy zcela srozumitelně redefinoval, působí ve výsledku neseriózně.

Katechismus každopádně prezentuje několik krajních důrazů: Kristovo lidství; Kristův učitelský úřad; morální rozměr jeho oběti. V jistém smyslu je dílo výmluvné i tím, o čem takřka nehovoří a co nechává stranou: Kristovo vzkříšení; život věčný; poslední soud.

#### **IV. 2 CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé**

V rámci Farského díla jde o nejpodrobnější systematicko teologický text. Právě v systémovosti má ale spisek určitou slabinu. Je tvořen řadou kratších pojednání, kde se témata dogmaticko teologická, morálně teologická, pastorační, liturgická a jiná, střídají v nahodile působícím sledu, takže logickou strukturu celku lze stopovat jen obtížně. Při naprosto povšechném přehledu by se snad dalo říci, že výklad postupuje od otázek v užším slova smyslu věroučných směrem k morálním a odtud ke spiritualitě a náboženské praxi. Neplatí to ale důsledně.

Původní verze díla vyšla připojena ke *Zpěvníku písní duchovních CČS*. Tímto způsobem byly v něm obsažené myšlenky dostupné širokému členstvu církve. Samostatné vydání mělo potom sloužit propagaci církve navenek. Farský si přál upoutat pozornost inteligence své doby. Získat pro vstup do Církve československé ty, pro něž mohlo být

<sup>170</sup> Srov. SPISAR, A.: *Třetí vydání Českomoravského katechismu*. NR CČM XIV/1942, s. 130-145, zde s. 137.

<sup>171</sup> Toto lze přesvědčivě tvrdit už proto, že přesně stejného názoru byl Farského hlavní spolupracovník na díle katechismu, srov. KALOUS, F.: *Z ideové práce v církvi českomoravské. Od Farského ke Spisarovi, od Spisara ke Kovářovi. Jubilejní úvaha k 15. výročí smrti br. Farského a k 20. výročí vydání jeho katechismu*. NR CČM XIV/1942, s. 157-163; TÝŽ: *Farského kredo?* NR CČS XXIV/1953, č. 6, s. 22-28, zde s. 23.

náboženství zajímavé pouze, jestliže jim bylo prezentováno způsobem, který souhlasil s jejich vědecko-filosofickým vzděláním a světonázorem.<sup>172</sup> Tento zřetel je tu ještě evidentnější, než v *Československém katechismu*. Zorným úhlem výkladu byl dogmatický evolucionismus spolu se zásadou svobody svědomí.<sup>173</sup>

Ohled na záměr a adresáta brožury je znát už z toho, jak zde Farský rozpracovává pojem Boha a jeho vztah ke světu, když v kapitole *Bůh, svět a člověk* píše: „*Bible připisuje světový řád zákonu Tvůrcovu, Božímu slovu čili Boží vůli vyjádřené v líčení vzniku světa typickým: I řekl Bůh. Ale vůle Boží – toť (i podle katolické věrouky) podstata Boží sama – Bůh sám; a tedy věčně živý zákon všehomíra = Bůh v přírodě, lidským duchem a citem člověku čím dál dokonaleji – třebaš že jen nepřímo a vždy nedokonale – poznatelný.*“<sup>174</sup>

Ku prospěchu tohoto vyjádření je, že autor rovněž upřesňuje: „*Tento řád všehomíra jest věčný. I kdyby světa nebylo, on by přece byl pravdivý a platil by.*“<sup>175</sup> Tím se alespoň jakýmsi způsobem činí zadost Boží transcendenci. Přesto v citované formulaci dostupuje Farského imanentismus<sup>176</sup> svého vrcholu. Není v ní dostatečně zdůrazněna osobní povaha Boha, takže v tomto ohledu je ve srovnání s *Československým katechismem*, jenž nakonec vyznívá teističtěji, určitým regresem.<sup>177</sup> Zajímavá je zmínka o poznatelnosti Boha, na kterou Farský dále navazuje: „*V důsledku právě pověděného nelze tudíž říci jinak, nežli že i veškerá vážná přírodověda všech oborů a věda vůbec [...] jest vlastně i ve smyslu líčení biblické kosmogonie bohovědou – theologií, a opravdový vědátor theologem.*“<sup>178</sup>

Mústkem od obecné nauky o Bohu k christologii je pojem oběti. Jak vidno, poznání přírodního řádu stvoření je u Farského do velké míry totožné s poznáním Stvořitele. Podstatou onoho řádu má být totiž právě oběť – obětování se jedněch pro druhé, udržující na zemi řetěz života; úsilí každé generace ve prospěch svých potomků a nástupců. Vnitřní silou tohoto zákona oběti je, jak lidstvu zjevil Kristus, láska – a tou je pak v nejvyšší míře opět Bůh sám. „*Proto nestačí člověku, podle Ježíšova učení, aby, jsa obrazem a podobenstvím Božím, jen panoval přírodě. Člověk má býti nositelem Boží lásky [...] Ale co mínil Ježíš láskou? Nic jiného než oběť.*“<sup>179</sup>

<sup>172</sup> MEDEK, R.: *Kapitoly z dějinně dogmatických zápasů Církve československé husitské*. [netištěná habilitační práce] Husova československá bohoslovecká fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 1980, s. 39.

<sup>173</sup> SPISAR, A.: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936, s. 181.

<sup>174</sup> FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé*. Praha 1925, s. 6.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Pojetí Boha ve víře církve českomoravské a br. prof. dr. Alois Spisar*. NR CČM XVI/1944, s. 1-4, zde s. 3.

<sup>177</sup> MEDEK, R.: *Kapitoly z dějinně dogmatických zápasů Církve československé husitské...*, s. 38.

<sup>178</sup> FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace o náboženských názorech...*, s. 7.

<sup>179</sup> *Ibidem*, s. 17.

Christologie spisu je naprosto implicitní a roztržštěná. Důraz je kladen na Boží zákon a Ježíš je na různých místech zmiňován jen jako vykladač tohoto zákona, učitel, díky jehož kázání se lidé teprve stávají dětmi Božími. Farský opět prezentuje nauku o synovství Božím a sjednocení se s Bohem. Dosáhnout po Ježíšově vzoru této jednoty znamená stát se účastným věčnosti. Smrt je pak jen „*fází vývoje života věčně mládnoucího z Boha.*“<sup>180</sup> Království nebeské je vláda Božího řádu v lidském srdci.<sup>181</sup> V kapitole *Kristův kříž a kalich* Farský rekapituluje, co už dříve napsal na téma Ježíšova utrpení. Smysl Kristova kříže shrnuje takto: „*Svým utrpením na kříži dovršil a naplnil Ježíš své učení o zlu ve světě.*“<sup>182</sup> Je to smysl ryze existenciální, ale ne metafyzický.

Dle Farského tkví Kristovo vykupitelské dílo v jím zprostředkovaném poznání Božího mravního zákona – zákona oběti. Je to ono poznání, které osvobozuje od hříchu. Hřích je odmítnutím úkolu být Božím spolutvůrcem, je jednáním proti Božímu řádu.<sup>183</sup>

Výrazně otevřenějším se v tomto spisu stává Farského plné mínění o Kristově vzkříšení. Biblické líčení této události prý obsahuje rozpory a nesrovnalosti. Tělesné zmrtvýchvstání je proto předmětem odvěkých sporů, které zůstávají nedořešeny, ale nemají vlastně pro křesťanství valného významu. „*Naštěstí nezávisí Ježíšovo dílo náboženské obrody lidstva na jeho zmrtvýchvstání [...] Chtít své náboženství činit závislým na důkazech o vzkříšení není nic jiného dle samotného výroku Ježíšova nežli řadit se k onomu zlému pokolení, které stále jen hledá znamení, zázraky, ale jemuž nejde o náboženství.*“<sup>184</sup>

Farský se tu – stejně jako v *Postilách* – přiklání k názoru, že Ježíš byl po své exekuci jen zdánlivě mrtev a následně přišel zpět k vědomí. Navíc ale připojuje domněnku, že se po krátkém čase uchýlil k essenským poustevníkům, z jejichž společenství vzešel, a v němž před začátkem svého veřejného působení získal lékařské a jiné poznání a dovednosti. Farský tu nenahlíží, jak ošemetné je upírat Ježíšovi jeho nestrannost a spojovat jeho osobu s kterýmkoli s dobových židovských proudů.<sup>185</sup>

Především ale Farský nepřestává poukazovat na životnost Kristových myšlenek, které bez ohledu na otázku jeho tělesné záhuby ožily v díle jeho vyznavačů a podle Farského se také s rostoucí silou postupně uplatňují v dějinách.<sup>186</sup>

---

<sup>180</sup> FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace o náboženských názorech...*, s. 10.

<sup>181</sup> Srov. ibidem, s. 10-11.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>183</sup> Srov. ibidem, s. 10.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>185</sup> K dané problematice srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 95-97.

<sup>186</sup> Srov. FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace o náboženských názorech...*, s. 28.

### IV. 3 Odlišné názory v CČS o věcech víry

Stručná stat' *Odlišné názory* je Farského závěrečným doplněním dřívějších věroučných textů, pořízeným už v době jeho propuknuvší nemoci. Vyšla krátce před smrtí I. patriarchy CČS, ve vydání jeho zpěvníku r. 1927. Začíná slovy: „*Věříme v jednoho Boha, živého, osobního, jenž rozumu našemu jest nepochopitelný a mluvě naší nevyslovitelný.*“<sup>187</sup> Farský má jednak potřebu naposledy ujistit o své víře v osobního Boha, dále pak také koriguje vyznění filosofujících výkladů, jimiž začínaly jeho starší práce, a z nichž se mohlo zdát, že jejich autor legitimuje přirozenou teologii, k jejímž možnostem měl ale modernismus značnou nedůvěru. V *Odlišných názorech* píše, že existence Boha je sice z jeho projevů ve stvoření zjevná, ale kdo Boží péči o svět sám nerozeznává, ten nemůže být přesvědčen ani žádným důkazním výkonem našeho intelektu.<sup>188</sup>

Učení o Ježíšově osobě a díle zde Farský shrnuje následujícím způsobem: „*O Kristu věříme, že byl člověk jako my zrozený zákonem všelidským. Naplněn Bohem vyrovnal se s jeho zákonem, takže život jeho byl zosobněním vůle Boží na zemi. Jeho náboženství je sjednotit lidstvo láskou Boží v jednu rodinu dětí Božích. Odhodláním nechat se ukřižovat obsáhl Kristus v nesmírné lásce své duše veškero člověčenstvo a žije v této ideji v lidstvu dodnes jako nehynoucí Spasitel obracející lidstvo k sobě a Bohu.*“<sup>189</sup>

Farský se zde opětovně vymezuje proti tradiční nauce o vtělení, dále prezentuje Ježíšovo dílo jako veliký duchovní pohyb směřující k univerzální jednotě, a navíc nechává znovu vyniknout významný motiv svého teologického schématu, patrný předtím i v textu katechismu a brožury z r. 1925, motiv, který je uvozen slovy o Ježíšově náboženství.

Křesťanství je jistě Ježíšovým náboženstvím, ale rovněž a předně také náboženstvím o Ježíšovi. V ortodoxii je toto rozlišitelné, ale nikoli odlučitelné. Rozdíl mezi obojím se stává fatálním ve chvíli, kdy se jedna část pravdy o povaze křesťanství absolutizuje a druhá potlačí. Farský se právě prokazuje jen jako výhradní následovník Ježíšova náboženství a upírá mu bohooctu.

Cestou k tomu bylo již dříve zmiňované modernistické úsilí o demytologizaci evangelia, sahající přednostně na ta místa biblického textu, která nějakým způsobem ukazují na Kristovo božství, aby zbylo to, co je naopak klíčové pro rekonstrukci onoho Ježíšova náboženského názoru. A je to opět specificky modernistické pojetí zjevení a

<sup>187</sup> *Zpěvník písní duchovních CČS*. Ed. K. Farský. Praha 1927, s. 295.

<sup>188</sup> Srov. *ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

odtud plynoucí, značně diferencující pohled na závaznost Písma, které má u Farského za následek, že to tedy není samo zjevení, které by bylo konstitutivní pro jeho názor o Kristu, ale že naopak Farského pohled na Ježíše, resp. na jeho nauku, je naprosto zformován a ohraničen tímto jeho teologickým předporozuměním. „Ježíšovo náboženství“ musí mít zkrátka takové parametry, aby vyhovovalo celku Farského myšlení.

Pokud ale ze vztahu křesťanů ke Kristu vypustíme kult klanění a ponecháme jen lidské následování, je to určitá zpronevěra na apoštolské víře. Apoštol Pavel tolik zdůrazňoval nutnost přilnout vírou ke Kristu – navázat se na jeho osobu, vstoupit do jeho příběhu, do jeho smrti a do jeho vzkříšení, protože si byl vědom spásného významu Kristovy osoby – nikoli jen Kristovy nauky. Farský ale lidskou spásu centruje právě k nauce, nikoli k osobě. Tím bohužel křesťanskému náboženství bere jeho radikální novost a principiální odlišnost od jiných světových náboženství, tkvící v pravdě o Bohočlověku, který není jen zprostředkovatelem spásonosného poznání, ale je samotným Spasitelem.<sup>190</sup> Otevírá se tak nebezpečí čistě skutkařské morálky; oslabuje se vědomí univerzality spásy, která v Kristu je, a plnosti zjevení, kterou on představuje. Je to jednoznačný krok zpět.

Tyto všestranné důsledky svých tezí Farský pochopitelně nedohlédal. Z obzoru racionalistického přístupu k evangeliu, jenž byl jeho primárním metodickým východiskem, mu zůstaly skryty. Je ale důležité je dnes jasně pojmenovat, chceme-li do hloubky porozumět dědictví – té šíři otázek a problémů – které jako teolog zanechal svým přívržencům a nástupcům.

---

<sup>190</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006, s. 299-300.

## V. Liturgie

V následující kapitole soustředíme svou pozornost na Farského návrh liturgie, který byl I. sněmem CČS při jeho prvním zasedání r. 1924 přijat za jednotný a závazný ritus Církve československé.<sup>191</sup> Tento konečný výstup přechodného období liturgické plurality není o nic méně důležitým pramenem pro poznání Farského víry, než jeho jiné práce. I když je samozřejmě pramenem specifickým. Pokusíme se zde zachytit, jak svědčí přímo nebo i nepřímo o christologických a soteriologických aspektech Farského myšlení, ale nebudeme konat jeho komplexní analýzu z hlediska liturgiky; stranou necháme Farského sakramentologii i další otázky, pokud nesouvisí s tématem naší práce těsnějším způsobem.<sup>192</sup>

Při tvorbě liturgického textu neměl Farský důvod brát ohled na onu moderní náboženskou skepsi a dobové kulturní zázemí svých současníků. Oproti jeho souvislým výkladům, v nichž vždy nalézáme motiv apologetický, propagační či polemický, je liturgie útvarem, který formoval a posiloval nejvlastnější život víry náboženských obcí CČS. Obecně platí, že by bohoslužba měla být nejčistším a kompletním vyjádřením víry církve. To jednoznačně hovoří pro závažnost liturgie jakožto teologického pramene. Navíc víme o tom, s jakou vážností Farský osobně k liturgickému slavení i k jeho teologické bázi přistupoval. V CČS od počátku usiloval o dosažení liturgické jednoty a vyslovoval se proti individuální svévoli v této oblasti i proti jakýmkoli projevům liturgické neúcty a diletantství. V tomto duchu také vychovával bohoslovce.<sup>193</sup>

Minimálně po formální stránce nese Farského liturgie zřetelné inspirační vlivy římského mešního řádu, v jednotlivostech pak i východní liturgie sv. Jana Zlatoústého. To je doplněno důrazy typicky reformačními, tak aby byla vytvořena větší rovnováha mezi

---

<sup>191</sup> První bohoslužebnou knihou CČS(H) byl *Český misál*, vydaný r. 1919 Klubem reformních kněží. Z popudu K. F. zpracoval r. 1921 nový bohoslužebný řád Alois Tuháček (1883-1945), který dostal za úkol přiblížit se východnímu křesťanskému obřadu. Pro neshody s K. F. nebyl Tuháčkovův návrh nakonec publikován. V části církve se používala východní liturgie sv. Jana Zlatoústého. Farský pak sám přistoupil k tvorbě takového formuláře, který by nejlépe odpovídal teologii převažujícího modernistického proudu CČS. Hudební složka je dílem Josefa Píchy. Farského návrh je vlastně ordinářiemi, které muselo být později doplněno proměnnými částmi liturgie. Toto doplnění spolu s liberálně teologickou revizí vykonal A. Tuháček. Upravená liturgie vyšla r. 1939. Pozdější liturgický vývoj v CČS(H) směřoval opět k původní podobě liturgie od K. F., jakkoli ne beze zbytku. Srov. BUGEL, W. a kol.: *Liturgická a ekleziální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc 2011, s. 93-105; srov. dále KAŇÁK, M.: *Liturgický projev církve čm. v historickém přehledu a vývoji*. NR CČM XIV/1942, s. 27-32; 97-103; 167-176; 208-217.

<sup>192</sup> Kvalitní bibliografii, věnovanou teologické reflexi Farského liturgie a liturgice CČS, uvádí T. Butta v kolektivní publikaci BUGEL, W. a kol.: *Liturgická a ekleziální pluralita...*, s. 99.

<sup>193</sup> KALOUS, F. – KAŇÁK, M.: *Poznámky k rukopisu Liturgie od dr. K. Farského*. NR CČM XIV/1942, s. 145-154.

bohoslužbou slova a slavením Večeře Páně. Je to liturgie zpívaná a výrazně dialogická, zapojující shromáždění věřících k bohaté spoluúčasti na slavení spolu s předsedajícím. Strukturu tvoří tyto části: Úvod k bohoslužbě; Modlitby; Zvěstování; Obětování; Zpřítomnění Ježíše Krista; Přijímání; Požehnání.<sup>194</sup> Sám Farský uvádí za obsahově podstatné prvky liturgie: „a) Čtení z Písma a zvláště z evandělia Kristova s výkladem, b) obětování sebe a svých mohoucností Bohu v duchu Kristově, c) připomínka oběti Ježíšovy zpřítomněním si ho ve svátosti chleba a kalicha, a posléz d) usjednocení se s Kristem ve svatém přijímání, které kněz vysluhuje pod obojí způsobou...“<sup>195</sup>

Ze všeho, co bylo dosud v předchozích kapitolách této práce řečeno, vyplývá, že Farský reprezentuje zbožnost, která se modlí spíše spolu s Ježíšem, ale nikoli k Ježíšovi, a v jejímž pozadí je modální pojetí Boha. Jeho nauka o Ježíšově výjimečném lidství, vzatá do krajních důsledků, by vlastně vylučovala samu možnost formulace modliteb směrem ke Kristu. Proto je znění Farského liturgie, jež je jasně christocentrická, a jež se zdá alespoň na první pohled tlumočit tradiční trojiční víru, určitým kontrapunktem.<sup>196</sup> To vidíme již z úvodních slov kněze při apoštolském pozdravu: „*Milost Pána Jezu Krista, a láska Boží, a účastenství Ducha svatého se všechněmi vámi!*“ S tím souzní i trojiční schéma závěrečného požehnání: „*Požehnání všemohoucího Boha Otce, a mír Jezu Krista, i milost Ducha svatého nechť sestoupí na nás a zůstane nám i budoucím.*“<sup>197</sup> Zpívaná modlitba kněze před čtením z Písma je nadto zakončena slovy: „...*neboť Tobě z nás náleží veškerá čest i sláva, Otci, Synu, Duchu svatému po věky věkův.*“<sup>198</sup>

Farského vlastní víra o Trojici je poměrně zřetelná z textu, který není přímo součástí bohoslužebného řádu, ale který je v původním vydání liturgie přímo citován. Jde o píseň *Věříme*, obsaženou i ve *Zpěvníku písní duchovních CČS*, kterou Farský doporučuje zařadit po homilii namísto historických vyznání víry. Její znění je následující:

„*Věříme v Boha jednoho, - Otce a tvůrce mocného, - kterýž silou lásky živí - vesmír hmotný i duchovní. Věříme také u věčné - rození Slovem odvěkým, - Jezu Kristem, Pánem naším - lidstvu slavně vyjevené. Jenžto je z Boha věčného - jak odlesk světla zjevený, -*

---

<sup>194</sup> BUTTA, T.: *Uvedení do bohoslužebné teorie a praxe v Církvi československé husitské. Prakticko-teologický výklad Liturgie podle patriarchy Karla Farského*. Praha 2005. Zde uvedenou a rozebranou strukturu dnes užívané *Liturgie podle patriarchy Karla Farského* lze rozpoznat i v původním Farského návrhu.

<sup>195</sup> FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace...*, s. 41.

<sup>196</sup> Trojiční poselství této liturgie shrnuje nejnověji HUŠKOVÁ, I.: *Základní etapy uchopení trojičního tajemství ze strany CČS(H)*. [netištěná diplomová práce] Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2009, s. 20-23.

<sup>197</sup> FARSKÝ, K.: *Liturgie (mše) pro Církev československou*. Praha 1924, s. 4; 32-33.

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 11.



v němž se Bohu zalíbilo: - onť Immanuel, Bůh s námi. Silou, jíž všecko povstává, - rodí se a vždy zmlazuje, - z věčnosti nám mile vzešel - poučit a spasit bídné. Probuzen duchem Věčnosti, - z máteře zrozen Marie, - člověka syn, neváhal pak - přes kříž spěti k spáse naší. Předvěděv dobře dle Písem, - že byť i zabit bude žít - pozítří již zas; a vládne - evanděliem svým lidstvu. Konaje stálý světa soud – v království svém nemíjivém, - které zřídil dítkám Božím, - budeme-li chtít jimi býti. Věříme v Ducha svatého, - životné silné nadšení; - vzházít z Boha nám, a razí - nové dráhy svými věšci. Věříme v církev obecnou - mající své apoštoly, - jednu, svatou, toužící vždy - po obnově z bludů starých. Věříme v křestní očištu - od hříchů, jak Ježíš kázal. - A s nadějí, žítí věčně, - patříme vstříc budoucnosti. “<sup>199</sup>

Text písně dovoluje polemizovat s názorem A. Spisara, podle něhož Farský zásadně nekonal spekulaci o imanentní Trojici.<sup>200</sup> Zde jasně vyznává víru ve věčné Boží Slovo, pložené z Otce. Jak už víme, toto Slovo – Boží myšlenka – se dle Farského projevuje v zákonech světa. Je to Bůh v přírodě. Nejlépe tuto myšlenku poznal a jaksi sám na sobě vyslovil člověk Ježíš. Ten je vrcholem Božího zjevení, protože je ztělesněním Božího slova. Proto jej Farský nazývá „Bůh s námi“. Láska, kterou v Ježíši poznání Božího řádu ve světě vzbudilo, je pak Duchem svatým. Jeho nositelem můžou být po Ježíšovi i ostatní lidé, když z Ježíšovy nauky poznají pravdu o Bohu.

Můžeme tu cítit psychologické pojetí imanentní Trojice, které Farský ostatně zcela explicitně formuloval už během prvních věroučných diskusí na půdě CČS.<sup>201</sup> Jde o pojetí, využívající analogii s lidskou myslí. Syn je zde obdobou myšlenky, rozené z Boží mysli; a Duch svatý obdobou reflexe Boha o sobě, tedy Božího sebeuvědomění. V podstatě stejný koncept se objevil už v křesťanském starověku.<sup>202</sup> Vede k modalismu, k víře v jednoosobového Boha, který se pouze v oblasti Boží ekonomie projevuje různými způsoby. Význam Trojice ekonomické pak Farský shrnul takto: „*Tak stává se člověk,*

---

<sup>199</sup> FARSKÝ, K.: *Liturgie (mše) pro Církev československou*. Praha 1924, s. 14-15; popř. *Zpěvník písní duchovních CČS*. Ed. K. Farský. Praha 1927, s. 6-7. V době prvního vydání Farského liturgie neměla ještě CČS své vlastní krédo, které by při bohoslužbách mohla ve shodě se svou teologií používat. Na dogmaticko-teologickou závažnost písně *Věříme* upozorňuje HUŠKOVÁ, I.: *Základní etapy uchopení trojičného tajemství ze strany CČS(H)*..., s. 18-20.

<sup>200</sup> Srov. SPISAR, A.: *Ideové dílo bratra patriarchy*..., s. 93.

<sup>201</sup> Svědectví o tom zpřístupnil TRTÍK, Z.: *Nejstarší pokus dr. Farského o systematické vyjádření hlavních věroučných principů*. NR CČM XIV/1942, s. 193-201. Srov. další Trtíkův komentář: TRTÍK, Z.: *Pojetí Boha ve víře církve českomoravské a br. prof. dr. Alois Spisar*. NR CČM XVI/1944, s. 1-4, zde s. 3; TÝŽ: *Otázka Trojice*. NR CČS XXII/1951, s. 300-311.

<sup>202</sup> Farského inspirovanost učením Aurelia Augustina pojednává MEDEK, R.: *Kapitoly z dějinné dogmatických zápasů Církve československé husitské*. [netištěná habilitační práce] Husova československá bohoslovecká fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 1980, s. 42-44.

*poznavší smysl věčného řádu Pravdy Boha Otce jako Syn Boží nositelem a vykonavatelem Ducha Božího. Toť tajemství Trojice Boží v člověku.*<sup>203</sup>

Farského vypovídání o Trojici ovšem poznamenává nesystematičnost a jistá vnitřní nesourodost. Kritickým momentem, který jeho názor každopádně odlišuje od ortodoxního učení, je vztah Ježíše k věčné Boží myšlence – Slovu. Tímto vztahem je u Farského reprezentace, vyjadřovaná pojmem zosobnění, ale nikoli ontologická totožnost. Tak je v jeho teologii vnášena mezi imanentní a ekonomickou Trojici zásadní disparátnost a osoba Krista je vyloučena z esenciální účasti na vnitřním životě Boha.

S vírou o Kristu jakožto lidském zjeviteli Boha, jehož význam pro nás tkví předně v jeho nauce, korespondují tato místa liturgie: Jako modlitbu kněze před novozákonním biblickým čtením navrhuje Farský slova: *„Rozsvět' v srdcích našich, lidumilný Bože, nehynoucí světlo Božského poznání svého, bychom v záři svaté pravdy tvé, jak nám ji Kristus zjevil, učili se také duchem žít a v citech pro ni něžnou láskou účinně planuli.“* Modlitba nad dary při prvním pozdvihování chleba a kalicha s vínem obsahuje formulaci: *„...jen tvojí vůlí živi jsme a z tvého života se živíme, tak jak poznání to obnovil v nás Syn tvůj, Ježíš Kristus, ...“* V jednom momentu je tento důraz zvláště patrný. Farský vsunul přímo do formule ustanovení Večeře Páně slova, která v podstatě nově definují smysl celého svátostného konání: *„...takt' i kalich s vínem po večeři vzav, aby zůstavil nám smysl životního utrpení a v srdce vštípil přesvědčení, že má člověk jeden druhému se obětovati a píti z kalicha života svého sladké i trpké, příjemné i odporné, žehnaje, jim píti z něho dával řka: Tentoť kalich jest ta nová smlouva v krvi mé, kteráž vylévá se za vás. To číňte na mou památku.“*<sup>204</sup> Lze odtud odečíst charakteristický důraz na Kristův učitelský úřad a pojetí jeho oběti jako oběti ve prospěch spásné ideje, kterou je třeba trvale zakotvit v lidstvu. Tento text – tolik viditelný pro svoje umístění do jinak pevně dané podoby konstitutivních slov, je trestí Farského etiky, s níž jsme se seznámili zejména při četbě *Postil*.

Upozornit musíme vedle toho ještě i na fakt, že na některých místech se liturgický text – jakkoli není snadné objasnit souvislost této skutečnosti s celkem Farského učení – obrací v modlitbě ke Kristu. Ten je tím prezentován jako vlastní aktér svátostného dění, čímž se mimo jiné referuje k jeho vzkříšené existenci. Nejreprezentativnější je v tomto ohledu modlitba kněze před přijímáním:

*„Vyslyš nás, Pane Jezu Kriste, s trůnu věčné slávy své a přijď' a posvět' nás! Sám nás učiň sobě hodny přijmout přečisté tajemstvo chleba a kalicha v účastenství s tebou.“*

<sup>203</sup> FARSKÝ, K.: *CČS. Stručné informace...*, s. 22-23.

<sup>204</sup> FARSKÝ, K.: *Liturgie (mše) pro Církev československou*. Praha 1924, s. 22-23.

*(Věříme a vyznáváme, že ty jsi v pravdě syn Boží, jenž spásu a blaho jsi zjednal nám hříšným. Věříme, že v tomto tajemstvu zpřítomňuješ se nám, bychom přebývali v tobě a ty v nás, majíce moc býti dcerami a syny Božími, s tebou, synem Božím nejmilejším. Pročež modlíme se: Nechat' oproštění jsme již od svých vin a čisti. Tobě vzdáme celou bytost svou a tebou Bohu.) Účastnými tajemné své večeře nás učíš tak, jak pohostil jsi oněch jedenáct. A nechť žádnému z nás není políbení svatých tvých tajin k duchovní zkáze, nýbrž k radosti a blahu.“* Po společných slovech obce: „*Pane, nejsme hodni, abys vešel k nám, ale toliko rci slovem, a uzdraveny budou duše naše,*“ zakončuje kněz: „*Pán Ježíš Kristus račiž uchovati duším našim království své věčné. Amen.*“<sup>205</sup> Připojme navíc i aklamaci, zaznívající po přijímání: „*Živť jsem já; už ne já – ale živť jest ve mně Kristus.*“<sup>206</sup>

Uvedená modlitba odhaluje víru v oslavené bytí vzkříšeného Krista, který po své smrti přebývá u Otce a zároveň vstupuje – především v bohoslužbě – do života věřících. Ve Farského liturgii nenachází teorie o zdánlivé smrti a dalším Ježíšově pozemském životě nejmenší místo. Můžeme souhlasit se Z. Trtíkem, že tento intelektuální koncept má v rámci Farského teologie pouze jakousi bodovou povahu bez vážnějších důsledků. Farský s touto teorií sice na teoretické rovině koketoval, ale v hloubi duše zřejmě nikdy nesrostl.<sup>207</sup> Ve zmíněné modlitbě je zároveň opět vidět Farského pojem synovství Božího. Je to vztah, do něhož jsme zváni a vtahováni Kristovým příkladem. On jako první získal podíl na životě věčnosti ve sjednocení s Bohem. Je živý a jeho přítomnost v obci věřících je tím, co Farského teologie nazývá Duchem Kristovým. Přitom rozdíl mezi ním a námi není podle této teologie ontologický, nýbrž eschatologický.<sup>208</sup> Eschatologická realita vstupuje do naší časnosti skrze Ducha Kristova. Skrze něj může být Bůh osobně přítomen i v nás, tak jako v Kristu.<sup>209</sup>

Farského liturgie zůstala kotvou, která navzdory všem intelektuálním a jiným poryvům dob nepřestala Církev československou (husitskou) pevně a přesvědčivě poutat do rodiny křesťanstva. I přes modernistický obsah, který se explicitněji prozrazuje spíše jen na několika málo místech, ubezpečuje věřící o nejpodstatnějších pravdách víry a o

---

<sup>205</sup> FARSKÝ, K.: *Liturgie (mše) pro Církev československou*. Praha 1924, s. 29-30. Toto velice cenné místo Farského návrhu z pozdějších redakcí liturgie natrvalo vypadlo.

<sup>206</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>207</sup> KADERÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 149-150.

<sup>208</sup> Srov. *Křesťanská víra, církev a bohosloví. Teologická abeceda prof. Dr. Zdeňka Trtíka. Praktický výběr ze studií v Náboženské revui a Theologické revui Církve československé (husitské)*. Ed. M. Salajka. Praha 2004, s. 42.

<sup>209</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Slovo a život Dr. Karla Farského...*, s. 54.

vlastním smyslu bohoslužebného konání, jímž je účast v přítomném Kristu a milosti jeho golgotské oběti.<sup>210</sup>

Hlubšího teologického docenění došla tato liturgie až ve druhé teologické generaci CČS(H). Farského spolupracovníci a bezprostřední následovníci byli v duchu modernismu okouzlení jeho racionalistickými pokusy o tlumočení víry jazykem přítomného věku. Následující generace se s liberálně teologickým zúžením evangelia u svých předchůdců vyrovnávala problematicky. Ve snaze o určitý teologický obrat a vývoj při zachování principiální věrnosti odkazu zakladatele církve, musela doznat, že opravdový a komplexní duchovní profil K. Farského je jí zatím ve skutečnosti neznámý.<sup>211</sup> Pokus o jeho rekonstrukci a nové promyšlení pak započal právě od analýzy liturgie.

Nebylo by adekvátní hovořit přímo o dvojakosti Farského díla. Ale částečná výrazová polarita, daná jistou diskrepancí mezi obsahem obřadních textů a modernistickými dokumenty typu *Československého katechismu*, tu zcela evidentně je a je dokonce třeba říct, že do určité míry poznamenala teologický vývoj CČS(H) neblahým způsobem.<sup>212</sup> Dodejme, že problém této polarity se nedá odbít poukazem na Farského názorový vývoj. Katechismus i liturgie vnikly ve stejné době. Tváří v tvář otázce oné dvoupólovosti lze v zásadě formulovat dvě hypotézy: Buď je Farského víra vyjádřena nejpriléhavějším způsobem v katechismu a odlišný duch liturgie je zapříčiněn Farského ohledem na zvyklosti a dosavadní tradiční víru členů církve, nebo se jeho víra naopak nejlépe zrcadlí v liturgii a ráz apologetické části jeho literárního odkazu je dán snahou o syntézu evangelia s vědeckými názory, kterou si CČS vytkla za jeden ze svých hlavních ideových úkolů.<sup>213</sup> Přikláníme se zde spíše ke druhému stanovisku. To první Farskému podsouvá neupřímnost, až jistý cynismus, pro což ale věcně vzato není opravdový důvod. Pro druhé naopak mluví okolnost, že zatímco své věroučné teze Farský do konce života postupně měnil, revidoval a zpřesňoval v návaznosti na oprávněné i neoprávněné námitky, liturgii, která mu byla nejhlubším zdrojem duchovního života, neměl potřebu nijak opravovat.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Srov. KADEŘÁVEK, V. – TRTÍK, Z.: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982, s. 113.

<sup>211</sup> TRTÍK, Z.: *Uvedení do teologie CČS*. Praha 1963, s. 56. Zde též srov. s. 57: „Udělejte z Farského několika teologických dobových formulací jeho ducha, prohlaste věrnost takto pojatému duchu Farského a budete zítřka teologicky v koncích. Takové je dnes nebezpečí idealistického, legalistického a intelektualistického chápání teologických formulí Farského.“

<sup>212</sup> Srov. TRTÍK, Z.: *Odpovědnost naší teologie*. NR CČS XXVI/1955, s. 4-15, zde s. 12-13.

<sup>213</sup> SPISAR, A.: *K našemu učení*. NR CČS III/1931, s. 51-62, zde s. 52; KAŇÁK, M.: *Úvahy o vzniku, vývoji a poslání CČS*. NR CČS XXX/1959, s. 154-156; 185-186; 193-204, zde s. 154.

<sup>214</sup> TRTÍK, Z.: *Evangelium v odkazu dr. K. Farského*. ThR CČSH 10/1977, s. 62-66, zde s. 65.

Jednostranný důraz Z. Trtíka na význam liturgie, jako svrchovaného hermeneutického klíče k celku Farského teologického odkazu,<sup>215</sup> je snad poněkud přehnaný. V základních obrysech s ním však lze souhlasit. Farského liturgie doplňuje prameny k poznání jeho teologie podstatným, nezbytným a nenahraditelným způsobem. Je tím nejcennějším z odkazu I. patriarchy pro Církev československou (husitskou).

---

<sup>215</sup> TRTÍK, Z.: *Evangelium v odkazu dr. K. Farského*. ThR CČSH 10/1977, s. 62-66, zde s. 63-65.

## Závěr

Všechny analyzované prameny dokumentují ve větší či menší míře Farského zakořeněnost v teologii katolického modernismu. Úsilí, aspirující na zdařilou interpretaci Farského, by nikdy nemělo zapomínat jeho závislost na dílech významných zahraničních modernistů a tedy odvozenost jeho základních teologických postulátů. Činit Farského originálním myslitelem znamená činit ho do velké míry nesrozumitelným. Nejzřetelněji se u něj modernismus hlásí o slovo v jeho vyhraněném imanentismu, psychologickém pojetí Božího zjevení a odmítání víry v nadpřirozenou formu Božích projevů. Dále je to Farského pocit závazku vůči přesvědčivým výsledkům vědy a snaha o konkordismus vědeckých názorů s důsledně historicky pojatým líčením Bible.

Modernismus představoval pro Farského prostředek vymezení se vůči církevní nauce, v níž byl formován. Tak je tedy i jeho christologie a soteriologie konaná převážně via negationis, jako antiteze k obsahům víry o Kristu, které se Farskému staly kamenem úrazu. Zejména jde o Kristovo božství a o pojetí spásy jakožto Ježíšovy satisfakce za škodu, způsobenou Bohu lidmi.

Pravdou je, že ve Farského věroučných rozkladech je zpravidla přítomna jiskra správné intuice, rozpoznávající některý reálný deficit momentální věroučné reflexe. Znepokojovalo ho zřejmě nedoceňování významu Kristova plného lidství v křesťanské praxi, nedoceňování spásného významu předvelikonoční části Ježíšova životního příběhu, včetně jeho úlohy jako proroka a učitele, a potom také zmíněné pojetí Ježíšovy oběti na základě Božích práv, vymykající se v určitých parametrech vlastní podstatě křesťanské zvěsti. Ke všem těmto tématům se ale Farský vyslovoval způsobem, který deficitní stránky mnohdy nejen že nevyvažoval, nýbrž bohužel obracel do protichůdných krajností. Proto má v jeho teologii Kristův poměr k Otci a Kristova oběť čistě existenciální a morální rozměr. Ježíš je zde výhradně lidským učitelem poznání Boha a jeho zákona. Je následováníhodným příkladem. Jde o christologii radikálně existenciální a funkcionální. Její ontologická stránka se projevuje jen v polemice s ortodoxním učením o Kristově boholidství. Je to též vyhraněná podoba tzv. christologie zdola – christologická reflexe zde vychází pouze od historického Ježíše dějin. Prvky soteriologické reflexe, které lze ve Farského textech rozeznat, zase jednostranně tematizují jen subjektivní aspekty Ježíšova spásného díla. Spása se tu jeví předně jako lidský výkon. Farského podání otevírá sice prostor velkých morálních nároků na člověka, stírá ale evangelní pohoršení kříže, a protože

Kristovo mesiášství váže předně k jeho nauce, nenechává věřící dostatečně konfrontovat s veškerou novostí, která spočívá v realitě vzkříšení.

Kyvadlový efekt, kterému Farského teologie podléhala, zavalil její nevyrovnanost. Je to na jedné straně nevyrovnanost ve vztahu k církevní tradici a na druhé straně k duchu doby. V prvním ohledu jde o to, že Farský, tak jako i modernisté jinde v Evropě, postavil evangelium do umělé opozice vůči christologickému dogmatu starověkých koncilů.<sup>216</sup> Duch antické filosofie, vanoucí v jistém smyslu z jazyka ortodoxní nauky, je podle něj vnější příměsí, která zakalila původní a jednoduché obsahy víry. Nechápal tedy dogma a dosavadní katolickou teologii jako logickou extenzi evangelia a jako organismus, vyrůstající ze semena zjevení. Mezi oboje se dle Farského dostala zásadní distance, kterou je třeba znovu překlenout při respektování prokazatelných závěrů moderního vědeckého bádání.

Nevyrovnaný vztah k duchu doby je potom patrný právě z Farského oslnění přírodní vědou a stupněm vývoje, kterého na přelomu 19. a 20. století dosáhla. Ne ve všech ohledech Farský rozpoznal mez, za kterou mohou metodické inspirace, přenášené z oblasti speciálních věd do teologie, působit obsahové zkreslení křesťanské víry. Dialog víry s vědou, jakkoli nezbytný, nemá vést křesťana k principiální uzavřenosti vůči transcenci Božího zjevení. Obecně si byl Farský sice vědom, že poslední pravdy o své přítomnosti i budoucnosti poznává člověk pouze ve víře. Ve svém úsilí o obhajobu křesťanství tvářil v tvář modernímu nařčení z kulturní překonanosti, vycházel ale sekulárnímu myšlení až příliš vstříc.

Ptáme-li se, jak to, že popření božské přirozenosti v Kristu u Farského a jeho modernistických stoupenců nemělo v dlouhodobém ohledu pro duchovní život Církve československé (husitské) nějaké mnohem fatálnější důsledky, pak asi musíme odpovědět poukazem na šťastnou nedůslednost Farského jako teologa. Skutečně nejde o banální otázku. Farského radikální teologický řez se dotýká samé esence křesťanské víry. Striktně vzato by jeho nauka mohla vést k rozmělnění a oslabení Ježíšovy autority jako pouhého proroka, jehož kázání je nakonec závazné jen podmíněně a po kritickém přezkoumání. U Farského ovšem něco podobného nevidíme. Jeho duchovní život byl upřímně soustředěn ke Kristu, jako osobě vrcholně a jedinečně zjevující Boha. V celém Farského úsilí lze rozpoznat centrální touhu vstoupit duchovně do Ježíšova příběhu a zkušenosti. Tato hluboká existenciální zaměřenost na osobu Krista uchránila Farského toho, aby se u něj

---

<sup>216</sup> Srov. KASPER, W.: *Dogma pod Božím slovem*. Praha 1971, s. 13-15.

některé teoretické důsledky jeho heterodoxní nauky promítly i do jeho praxe. Snad se nedopustíme jen psychologismu a velké nadsázky, když řekneme, že Farského intelekt sice Kristu upřel bohopoctu, ale jeho srdce si vůči němu zachovalo postoj horoucího vyznavačství.

Narážíme zde vlastně na určité vnitřní meze Farského modernismu. Evidentně ne všechno z toho, co Farský jako křesťanský apologeta a teologický novátor přijímal v teoretické rovině, proniklo také a zapustilo kořeny do hlouby jeho osobní zbožnosti. Farského příklad je tak mimo jiné určitým verdiktem nad modernismem jako takovým: Víra, která je racionalisticky okleštěna a zbavena své vnitřní paradoxality, paradoxality mající svůj počátek v tajemství Kristova vtělení a realitě Bohočlověka – není sto naplnit niternou touhu po setkání s Bohem v intimní blízkosti a poskytnout člověku trvalé ujištění o finální naději našeho života.

Bez ohledu na Farského osobní zbožnost je potom další věcí, že potencionálním neblahým důsledkům své christologie vystavil i ostatní věřící. Připomeňme ovšem, že CČS(H) nepřestala žít a čerpat především z Farského liturgie, která je kompletně nesena vírou v úzké duchovní obecenství s Kristem jako jediným prostředníkem spásy. Liturgie – zasažena modernismem jen v poměrně malé míře – sehrála roli bezpečného referenta křesťanské víry.

Farského teologie obsahuje jistě řadu ryzích momentů a postřehů trvalé hodnoty. Jako celek působí ovšem jaksi muzeálním dojmem. Sdílí a odráží ducha své epochy podobně, jako i plody dalších oborů duševní činnosti. Pohlédneme-li např. na svět meziválečného evropského umění, vidíme právě tak mnoho průkopnické energie, avantgardnosti a experimentátorství, neseného přesvědčením, že staré způsoby uměleckého výrazu spolu s celkovou kulturou 19. století zásadně selhaly. Vnímáme však tento smělý futurismus moderní avantgardy jako historicky ohraničený, uzavřený a v jistém smyslu i vyhaslý jev. Víceméně analogicky se to má i s četbou teologického odkazu Karla Farského. Sám Farský byl sice jistě přesvědčen, že právě modernismus umožnil lidem pravé a důsledné následování Ježíše. Z historického odstupu a se znalostmi všech souvislostí se nám dnes ale skutečnost jeví jinak.

Nejde přitom pochopitelně o to, abychom my, lidé stejně omylní a chybní jako Farský, soudili nějak zle jeho osobu. Analýza všech implikací jeho díla má ale sloužit tomu, abychom se z jeho práce poučili: Pokud jde o teologii CČSH, aby zbytečně nedoplácela na důsledky starých omylů; a v univerzálním ohledu, abychom napříště věděli, že teologie, která je ve věcech víry ochotná k přílišným kompromisům vůči



intelektuálnímu a kulturnímu povětrí jednoho daného období, velice rychle zastarává a ztrácí schopnost působit na spiritualitu církve tak, aby tato církev získávala Kristu nové učedníky i za všech měnících se okolností.

To, co s Farským sdílet můžeme a máme, je pak jeho upřímný idealismus při budování církve, idealismus v nejlepší smyslu toho slova, naprosto vzdálený obyčejné touze po osobní prestiži nebo vlivu, jaká se tu a tam uplatňuje i v křesťanské církvi. Farský zůstává inspirativní pro vnitřní jednotu svého kazatelství a života a také pro bytostnou snahu připodobňovat se celkovou obětí svého života Ježíši Kristu. Bylo by škoda neocenit Farského vysoký mravní étos, formující zbožnost čínorodých, angažovaných křesťanů a obětavých lidí. Vzájemné sdílení životních údělů má být podle této civilní, každodenně uplatňované zbožnosti zrcadlením harmonie, se kterou svět stále udržuje jeho Stvořitel.

*„Ano, takovým světovým nazíráním by bylo lidstvu lze založiti i nový život, po jakém touží. Souhlasíš také? Tedy chop se svého kalicha a pij a služ.“<sup>217</sup>*

---

<sup>217</sup> FARSKÝ, K.: *Postily*. Praha 1952, s. 168.

## **Seznam zkratek a použité bibliografie**

### **A/ Zkratky**

<b>CČS</b>	Církev československá
<b>CČS(H)</b>	Církev československá (husitská)
<b>ČZ</b>	Český zápas
<b>HČBF</b>	Husova československá bohoslovecká fakulta
<b>NR CČM</b>	Náboženská revue církve českomoravské
<b>NR CČS</b>	Náboženská revue církve československé
<b>ThR</b>	Theologická revue
<b>ThR CČSH</b>	Theologická revue Církve československé husitské

## **B/ Prameny**

*Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Pracovní překlad.* Edd K. Skalický a kol. Praha 2006.

*Encyklika Jeho svatosti, papeže Pia X. „Pascendi Dominici gregis“ o naukách modernistů.* Ed. J. Kachník. Olomouc 1908.

FARSKÝ, Karel – KALOUS, František: *Československý katechismus. Učebnice pro mládež a věřící církve československé.* Příbram 1922.

FARSKÝ, Karel: *CČS. Stručné informace o náboženských názorech, úkolech a organizaci církve československé.* Praha 1925.

FARSKÝ, Karel: *Český problém církevní.* Praha 1919.

FARSKÝ, Karel: *Liturgie (mše) pro Církev československou.* Praha 1924.

FARSKÝ, Karel: *Postily.* Praha 1952.

FARSKÝ, Karel: *Z pode jha. (Vznik církve československé).* Praha 1920.

*Zpěvník písní duchovních CČS.* Ed. K. Farský. Praha 1927.

*Zpráva o I. řádném sněmu církve československé konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924.* Praha 1924.

## **C/ Literatura**

BUGEL, Walerian a kolektiv: *Liturgická a ekleziální pluralita na území Československa v první polovině 20. století.* Olomouc 2011.

BUTTA, Tomáš: *Uvedení do bohoslužebné teorie a praxe v Církví československé husitské. Prakticko-teologický výklad Liturgie podle patriarchy Karla Farského.* Praha 2005.

DOSTÁL-LUTINOV, Karel: *K vývoji a snahám Katolické Moderny.* In: Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů. Ed. J. Hanuš. Brno 2005, s. 181-183.

FARSKÝ, Josef: *Za rodným bratrem.* In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 15-44.

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

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald: *Kam spěje „nová teologie“?* Kosoř 2010.

GORAZD-PAVLÍK, Matěj: *Aby bylo jasno.* In: Směřování. Texty a dokumenty k 80. Výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Ed. P. Aleš. Olomouc 2002, s. 60-72.

GORAZD-PAVLÍK, Matěj: *K směrnicím z ledna 1921*. In: Směřování. Texty a dokumenty k 80. Výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Ed. P. Aleš. Olomouc 2002, s. 103-115.

HAVELKA, Miloš: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895-1989*. Praha 2001.

HUŠKOVÁ, Iveta: *Základní etapy uchopení trojičního tajemství ze strany CČS(H)*. [netištěná diplomová práce] Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, 2009.

KADEŘÁVEK, Václav – TRTÍK, Zdeněk: *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha 1982.

KALOUS, František – KAŇÁK, Miloslav: *Poznámky k rukopisu Liturgie od dr. K. Farského*. Náboženská revue církve českomoravské XIV/1942, s. 145-154.

KALOUS, František: *Farského kredo?* Náboženská revue církve československé XXIV/1953, č. 6, s. 22-28.

KALOUS, František: *Z ideové práce v církvi českomoravské. Od Farského ke Spisarovi, od Spisara ke Kovárovi. Jubilejní úvaha k 15. výročí smrti br. Farského a k 20. výročí vydání jeho katechismu*. Náboženská revue církve českomoravské XIV/1942, s. 157-163.

KAŇÁK, Miloslav: *Dr. Karel Farský. O životě a díle prvního patriarchy církve československé*. Praha 1951.

KAŇÁK, Miloslav: *Liturgický projev církve čm. v historickém přehledu a vývoji*. Náboženská revue církve českomoravské XIV/1942, s. 27-32; 97-103; 167-176; 208-217.

KAŇÁK, Miloslav: *Na přelomu generací. (Kapitoly o životě československé církve a jejich předních pracovnících)*. Praha 1956.

KAŇÁK, Miloslav: *Úvahy o vzniku, vývoji a poslání CČS*. Náboženská revue církve československé XXX/1959, s. 154-156; 185-186; 193-204.

KAŇÁK, Miloslav: *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva. (Dějinná zkratka let 1800-1920)*. Praha 1951.

KASPER, Walter: *Dogma pod Božím slovem*. Praha 1971.

KOŠÍČKOVÁ, Světluše: *Církev československá jako dědička duchovních tradic Katolické moderny*. In: Česká katolická moderna. Sborník z konference konané 10. listopadu 1998 v Prostějově. Ed. P. Marek. Olomouc – Prostějov 2000, s. 83-86.

KOVÁŘ, František: *Dílo jeho pera*. In: Sborník Dra Karla Farského. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 106-122.

KOVÁŘ, František: *K naší theologické orientaci*. Náboženská revue církve československé XXV/1954, s. 274-292.

KOVÁŘ, František: *K základům*. Náboženská revue církve československé I/1929, s. 2-13; 53-61; 97-113; 145-169.

KOVÁŘ, František: *Svědectví a vyznání. Projev biskupa – patriarchy dr. Fr. Kováře k 30. Výročí založení církve československé*. Praha 1950.

*Křesťanská víra, církev a bohosloví. Teologická abeceda prof. Dr. Zdeňka Trtíka. Praktický výběr ze studií v Náboženské revui a Theologické revui Církve československé (husitské).* Ed. M. Salajka. Praha 2004.

KUČERA, Zdeněk: *Hoře a milost. Ke kořenům teologie radikálního modernismu.* Brno 2001.

KUČERA, Zdeněk: *O teologickou totožnost CČSH.* Praha 1988.

KUČERA, Zdeněk: *Trojiční teologie. Základ teologie ve zjevení.* Brno 2002.

KUČERA, Zdeněk: *Užitečné návraty: o přesvědčivost křesťanského poselství. Odkaz Aloise Spisara.* In: *Modernismus. Historie, nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu.* Edd. Z. Kučera, J. B. Lášek. Brno 2002, s. 226-249.

KUČERA, Zdeněk: *Vlny husitské teologie.* Theologická revue. Náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty University Karlovy v Praze 7/1998, s. 35-41.

KUČERA, Zdeněk: *Základní otázky husitské teologie.* Theologická revue. Čtvrtletník University Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty 8/1999, č. 1, s. 8-12.

KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátků národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století.* Praha 1997.

MÁNEK, Jindřich: *Farský a Bible.* In: Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 66-79.

MÁNEK, Jindřich: *K Farského výkladu Písma.* Náboženská revue církve českomoravské XII/1940, s. 7-12.

MÁNEK, Jindřich: *Základní linie ideového vývoje církve československé.* Náboženská revue církve československé XXVII/1956, s. 194-198.

MAREK, Pavel: *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny.* Rosice u Brna 1999.

MAREK, Pavel: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924).* Brno 2005.

MAREK, Pavel: *K recepci evropského katolického modernismu v českém prostředí.* Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Fakultas philosophica. Historica 31/2002, s. 243-254.

MAREK, Pavel: *Katolický modernismus jako výzva k rechristianizaci české společnosti?* In: *Christianizace českých zemí ve středoevropské perspektivě.* Ed. J. Hanuš. Brno 2011, s. 288-301.

MAREK, Pavel: *Problémy a boje Katolické moderny.* In: *Mezi tradicí a reformou. Rozhovory o moravském katolicismu ve 20. století.* Ed. J. Hanuš. Brno 2002, s. 7-39.

MEDEK, Rudolf: *Kapitoly z dějinně dogmatických zápasů Církve československé husitské.* [netištěná habilitační práce] Husova československá bohoslovecká fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 1980.

NOVÁK, Zdeněk: *Farský vychovatel.* In: Patriarcha Dr. K. Farský. Novodobý hlasatel Ježíše Krista. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 164-180.

- PEŠKOVÁ – KOUNOVSKÁ, Ola: *Farský žije*. Praha 1947.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Kostelní Vydří - Praha 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří - Praha 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha - Kostelní Vydří 2006.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav: *Různé podoby české trinitární teologie a pneumatologie 1800-2010. Tvářnosti české katolické trojiční teologie a pneumatologie 1800-1989. Komentovaná bibliografie*. Brno 2011.
- RUTRLE, Otto: *Církev československá v poměru ke svým tradicím*. Náboženská revue církve československé XXXVII/1966, s. 1-11.
- RUTRLE, Otto: *Farského ideál nové církve*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. *Novodobý hlasatel Ježíše Krista*. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 6-47.
- RUTRLE, Otto: *O smysl vývoje církve československé*. Náboženská revue církve československé XXIX/1958, s. 49-56; 97-109; 181-192.
- RUTRLE, Otto: *Vliv myšlení patriarchy dr. Fr. Kováře na praxi československé církve*. Náboženská revue církve československé XXI/1950, s. 91-140.
- SALAJKA, Milan: *O orientaci a směřování CČSH*. Theologická revue. Náboženský dvouměsíčník Husitské teologické fakulty University Karlovy v Praze 7/1998, s. 33-35.
- SCHOOF, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004.
- SPISAR, Alois: *Dějiny dogmatu*. Praha 1940.
- SPISAR, Alois: *Duch Farského – autoritou církve československé*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. *Novodobý hlasatel Ježíše Krista*. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 216-231.
- SPISAR, Alois: *Ideové dílo bratra patriarchy*. In: Sborník Dra Karla Farského. *Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé*. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 86-100.
- SPISAR, Alois: *Ideový obsah postil Dr. Karla Farského*. Praha 1952.
- SPISAR, Alois: *Ideový vývoj církve československé*. Praha 1936.
- SPISAR, Alois: *K našemu učení*. Náboženská revue církve československé III/1931, s. 51-62.
- SPISAR, Alois: *Třetí vydání Českomoravského katechismu*. Náboženská revue církve českomoravské XIV/1942, s. 130-145.
- SVOBODA, Rudolf: *První vatikánský koncil (1869-1870)*. In: *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Pracovní překlad. Edd K. Skalický a kol. Praha 2006, s. 5-17.
- ŠMÍD, Marek: *Masaryk a česká katolická moderna*. Brno 2007.

TONZAR, David: *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská*. Praha 2002.

TRESMONTANT, Claude: *Základy teologie*. Brno 1995.

TRTÍK, Zdeněk: *Cesta československé církve*. Náboženská revue církve československé XXX/1959, s. 241-256.

TRTÍK, Zdeněk: *Evangelium v odkazu dr. K. Farského*. Theologická revue Církve československé husitské 10/1977, s. 62-66.

TRTÍK, Zdeněk: *Náboženský odkaz Dr. K. Farského*. Náboženská revue církve československé XXIII/1952, s. 166-171.

TRTÍK, Zdeněk: *Nejstarší pokus dr. Farského o systematické vyjádření hlavních věroučných principů*. Náboženská revue církve českomoravské XIV/1942, s. 193-201.

TRTÍK, Zdeněk: *Odpovědnost naší teologie*. Náboženská revue Církve československé XXVI/1955, s. 4-15.

TRTÍK, Zdeněk: *Otázka Trojice*. Náboženská revue Církve československé XXII/1951, s. 300-311.

TRTÍK, Zdeněk: *Pojetí Boha ve víře církve českomoravské a br. prof. dr. Alois Spisar*. Náboženská revue církve českomoravské XVI/1944, s. 1-4.

TRTÍK, Zdeněk: *Slovo a život Dr. Karla Farského*. In: Patriarcha Dr. K. Farský. *Novodobý hlasatel Ježíše Krista*. Ed. O. Rutrle. Praha 1953, s. 48-65.

TRTÍK, Zdeněk: *Služba systematické teologie církvi*. Náboženská revue církve československé XXXII/1961, s. 19-26.

TRTÍK, Zdeněk: *Teologické principy modernismu*. Náboženská revue církve československé XXXII/1961, s. 175-190.

TRTÍK, Zdeněk: *Uvedení do teologie CČS*. Praha 1963.

VOGEL, Jiří: *Herman Schell, apologeta a dogmatik. Dílo katolického modernisty a jeho vliv na Církev československou husitskou*. Brno 2001.

ŽILKA, František: *Patriarcha Dr. Karel Farský*. In: Sborník Dra Karla Farského. *Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele církve československé*. Ed. F. Pokorný. Praha 1928, s. 140-143.

Pozn.: Texty Písma svatého jsou citovány dle Českého ekumenického překladu: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha 2005. Zkratky názvů biblických knih respektují úzus téhož vydání.



ThDr. Karel Farský (1880-1927)