

DRUHÁ PŮLKA PRAVDY: OPOMINUTÁ DIMENZE VÍRY VOJVODOVSKÝCH ČECHŮ*

Marek Jakoubek

Filozofická fakulta ZČU Plzeň

The Second Half of the Truth: Omitted Dimensions of the Faith of the Czech Vojvodovo Community

Abstract: This article deals with the religiosity of the Czech Vojvodovo community. The article centres on the recapitulation of the “religious history” of Vovodovan Czechs, starting with the departure of the forefathers of the group from the Czech lands, through the period spent in the Banatian Czech village Svatá Helena, their subsequent arrival in Bulgaria at the end of the nineteenth century, and final their remigration of the community to Czechoslovakia after the Second World War. The last part of the text deals with the existential dimension of Vojvodovan faith. Though fundamental for Vojvodovo Czechs, this dimension has been almost completely omitted by the authors writing on the issue who, instead, preferred the practical aspects of the piety of the community.

Keywords: Vojvodovo; Bulgaria; Czech compatriots; religiosity; Evangelical Methodist Episcopal Church; Darbists

Když Lenka Budilová – badatelka zabývající se vojvodovskou problematikou již řadu let (a moje žena) – pracovala v rámci své práce *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům* (Budilová 2010) na kapitole „Vojvodovo – Krajanská obec nebo *civitas dei*?“ (s. 97-104), zeptala se mne: „A jaká byla vlastně ta jejich víra“? Po krátkém zaváhání mi bylo zřejmé, že její otázka míří do oblasti, která je v rámci vojvodovských bádání doposud bezmála nedotčenou. Ono zaváhání bylo přitom způsobeno chvilkovým dojmem, že danému tématu se přece věnovala již celá řada badatelů a bude tedy stačit nahlédnout do jejich prací. Záhy však bylo zřejmé, že tomu tak není.

* Text je dílčím výstupem projektu GAČR č. P405/10/0471.

Jak doboví pozorovatelé, tak i současní badatelé se zcela shodují v tom, že pro českou vojvodovskou komunitu bylo náboženství prvkem zcela klíčovým. Pokud jde o dobové pozorovatele, příznačná jsou v daném ohledu například svědectví českých a slovenských učitelů působících tehdy v Bulharsku. Ján Michalko, někdejší slovenský učitel v obci Brašljanica, tak ve své knize *Nashi v Bulharsku* uvádí, že „Ak skúmame kultúrny život Vojvodovčanov, na prvom mieste musí sa zastaviť ... pri náboženstve“ (Michalko 1936: 244). Obdobně i podle prvního českého učitele ve Vojvodově, Jana Findeise, „Vojvodovo žilo a žije tak bohatým životem náboženským ..., že vše ostatní se jevílo jen nutnými zjevy průvodními“ (Findeis 1929: 223), tedy že vojvodovským Čechům bylo smyslem života „budování nového Vojvodova v duchu čistého křesťanství“ (ibid.: 224). V dílech badatelů zabývajících se Vojvodovem se pak setkáváme s tezemi vlastně identickými, pouze v odlišných formulacích. Bulharský etnolog Vladimír Penčev tak o náboženství v případě společenství vojvodovských Čechů hovoří jako o etnodiferencujícím a etnozachovávajícím faktoru (Penčev 2006a: 96). Jaroslav Vaculík v principu shodně uvádí, že soudržnost vojvodovských Čechů „udržovala víra“ (Vaculík 2009: 40) a že náboženství bylo právě tím činitelem, který „formoval a zachovával identitu tohoto ... společenství“ (ibid.: 40). V obdobném duchu pak píše o náboženství jako o ústředním organizačním principu české vojvodovské komunity také autorská dvojice Hirt a Jakoubek (Hirt – Jakoubek 2005: 352n.).

Podíváme-li se na uvedené citace, zjistíme, že shoda, která mezi nimi panuje, se týká nejen samotného předmětu odpovídajících výpovědí (pozice náboženství v rámci komunity vojvodovských Čechů), ale také, řekněme, úhlu pohledu – o náboženství, respektive víře, se zde hovoří jako o *organizačním principu*, tematizuje se především jeho „praktická“ stránka, tedy to, jak ovlivňovalo *způsob života* vojvodovských Čechů. V této perspektivě jsou pak v dílech odpovídajících autorů obvykle komentovány především jednotlivé oblasti, které dané náboženství ovlivňovalo, respektive v nichž se takto manifestovalo, tedy především přísná morálka (Penčev 1988), přístup k práci, ke (školnímu) vzdělávání (Jakoubek – Nešpor 2006), jeho dopad na sféru příbuzenství (Budilová 2008) a folkloru (Penčev 2006) či jazyka (Hirt – Jakoubek 2005) apod. Popis či rozbor samotného *obsahu* daného náboženství, respektive víry, tedy věroučná stránka samotná, v dílech uvedených autorů v principu absentuje, přičemž oněch několik málo komentářů dané oblasti se zastavuje u tematizace jejího *charakteru*, a to navíc (ovšem patrně nikoli paradoxně) právě ve směru výše uvedených odkazů: zcela typickou je tak v tomto ohledu studie Z. R. Nešpora a kol., kteří

při tematizaci religiozity vojvodovských Čechů zdůrazňují „převážně ‚ortopraktické‘ vymezení jejich víry“ (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2001: 66). Jinak řečeno – autoři píšící o religiozitě vojvodovských Čechů se shodně nezabývají jejím obsahem, tedy otázkou, čemu, respektive v co vojvodovští Češi vlastně věřili, ale zaměřují se víceméně pouze na vnější projevy dané religiozity, přičemž jednou z nejtypičtějších výpovědí, na níž se všichni uvedení autoři shodnou (a která se v dílech většiny z nich objevuje v explicitní podobě), je v daném ohledu teze, že vojvodovští Češi „dbali na v pravdě náboženský život.“ (Hirt – Jakoubek 2005: 351; kurziva v původním textu).

Co se tedy bádání o religiozitě české vojvodovské komunity týče, setkáváme se s poměrně výrazným paradoxem – *na straně jedné* se vlastně všichni autoři shodují v tom, že víra byla pro dané společenství faktorem veskrze klíčovým. Shodují se v tom, že to byla právě (specifická) religiozita, která komunitu vojvodovských Čechů vymezovala od zbytku společnosti a přispívala hlavním dílem k jejímu zachování, tedy že „jejich *náboženství* chrání je od splynutí s okolím“ (Klíma 1925: 19; kurziva dodána). Někteří pak dokonce religiozitu považují za faktor, který si v procesu formování a konstituce dané komunity konkuroval s etnickou, respektive národnostní příslušností, pročež hovoří o komunitě *etno-konfesní* (Penčev 2006) a jiní jdou pak ještě dále a dokládají, že v případě tohoto společenství byla víra prvkem vůbec definičním, který etnické/národnostní příslušnosti dominoval, respektive (časově) předcházel (Hirt – Jakoubek 2005), tj. že členové dané komunity se vůči okolní společnosti vymezovali primárně jako *věřící* (vůči nevěřícím). *Na straně druhé* se ovšem uvedení autoři o této víře samotné vlastně vůbec nezmiňují, respektive víru vojvodovských Čechů popisují takřka bez výjimky vždy pouze v jejich „externích“ dimenzích. O vojvodovských Česích tedy víme, že byli horlivě a opravdově věřící, ovšem položme si znovu onu klíčovou otázku – „Jaká byla vlastně ta jejich víra“?

Zodpovědět uvedenou otázku se zatím nikdo nepokusil, a to především proto (přičemž danému faktu se nelze než podívat), že si ji jako takovou dosud nikdo nepoložil. Na rozdíl od řady jiných oblastí, jako je způsob obživy, odívání, folklorní obřadnost, jazyk a mnohé další, které jsou v dílech autorů píšících o Vojvodovu a jeho českých obyvatelích tematizovány od nejranějšího období, takže při jejich analýze se lze opřít o tu hojnější, tu méně hojný, v principu ale vždy alespoň nějaký materiál, na počátku cesty vedoucí k zodpovězení otázky po obsahu víry vojvodovských Čechů stojíme s příslovečně prázdnýma rukama. Na následujících stránkách se pokusíme uvedenou otázku zodpovědět, a to natolik, nakolik nám to dostupné zdroje dovolí; nezastíráme, že vzhledem

k absenci přímých zdrojů budou některé naše závěry spíše metodicky ne zcela zajištěnými extrapolacemi či hypotézami bez pramenného krytí. Než se však dostaneme k samotnému jádru daného tématu, vyjasníme si nejprve historicko-institucionální kontext, v němž se víra vojvodovských Čechů rozvíjela a realizovala.

Dějiny vojvodovské religiozity

Počátky – očima vojvodovských Čechů

V dějinách (religiozity) vojvodovských Čechů hraje jednu ze zásadních rolí odchod předků daného společenství z území Čech, a to jak v rovině aktérské, tak i badatelské. Pokud jde o samotné členy dané skupiny, jakož i o jejich předky, zaujímá tento moment v jejich narativech postavení vpravdě klíčové. Jako opakující se refrén se tak ve vyprávěních členů dané komunity objevují výpovědi o tom, že jejich předkové „byli [na území Čech] utlačovaný nábožensky“, respektive „měli potíže od katolíků“, kteří je „honili a říkali jim ‚kacíři‘“, přičemž nakonec „řekli ‚evangelíci ven‘ a tak šli“. V tomto podání tedy předkové vojvodovských Čechů z českého teritoria „odešli krz víru“, respektive „kvůli náboženství“, případně „kvůli Bibli“ či „kvůli ničení slova Božího“. Co se přitom týče časového vymezení tohoto exodu, naprostá převaha vyprávění udává, že k němu došlo „po Bílé Hoře“. Uvedený typ výpovědí, zaznamenaných v letech nedávných,¹ je přitom v zásadě shodný s výpověďmi mnohem staršího data pocházejícími z vyprávění o několik generací starších členů popisovaného společenství. Za příklad může v daném ohledu posloužit výpověď svatohelenského rodáka Karla Dobiáše (nar. 1871), žijícího od roku 1901 v bulharském Vojvodově, zaznamenaná roku 1949 Vincentem Blanárem během lingvistického šetření prováděného ve Vojvodovu, která zní: „Moje prarodiče přišli vot Kolína. Byli nuceňi jit do Maďarska skrzevá pronálsedováňi skrze víru“ (Blanár 1951: 117).

Zaměříme-li se přitom na to, jaký typ zbožnosti je ve výpovědích členů (ex) vojvodovského společenství týkajících se jejich předků prezentován, můžeme za poměrně výrazné označit dva hlavní momenty – za *prvé* se jednalo o víru založenou na nezprostředkované znalosti Bible. Bible (ve výpovědích často

¹ Uvedené výpovědi byly shromažďovány průběžně od roku 1997 do současnosti, jak ve Vojvodovu samotném, tak i na území ČR, při rozhovorech s bývalými obyvateli Vojvodova, kteří obec opustili v rámci poválečných migrací v letech 1949-50.

specifikovaná jako „kralická“) je tedy v tomto podání jedním z pilířů religiozity, jakož i vůbec společenství předků vojvodovských Čechů („Utekli kvůli Bibli. Katolíci je pronásledovali. A voni Bibli aby si uchovali, tak ji zapekli do chleba, udělali bochník chleba a tak ji přenesli, že jim to nevzali. Nechali majetky, baráky, krávy, pole a utekli do Rumunska. Kvůli Bibli.“²). *Druhým* specifickým momentem je pak v rámci těchto vyprávění snaha předků zachovat víru otců: „Prapradědečkovi řekli, že ‚bud‘ změni víru nebo ven‘ – víru nezměnil a tak odešli“, přičemž tato otcovská víra je charakterizována jako víra evangelická, v ostře opozici k nepřátelským a utlačujícím katolíkům: „Nechtěli si dát víru. Proč bysme byli katolíci, dyš naše předkové byli evangelíci. Tak ... se vystěhovali.“³

Není naším cílem zabývat se na tomto místě otázkou, nakolik uvedená vyprávění odpovídají historické skutečnosti a nakolik je jejich obsah „jen“ projekcí mnohem pozdějších událostí a názorů – (ex)vojvodovští Češi, o jejichž religiozitu se zde zajímáme, chápou tato vyprávění jako skutečná podání historie svých předků, přičemž tato vyprávění tvoří jeden z významných základů jejich (nejen) religiozní identity coby potomků pobělohorských exulantů, která je stejně skutečná, či, chcete-li, pravdivá jako všechny ostatní sociální identity. V této perspektivě jsou tedy výpovědi (ex)vojvodovských Čechů o jejich předcích stejně platné a spolehlivé jako závěry badatelů.

Počátky – očima badatelů

Kromě historického období, ve kterém se s vyprávěním (ex)Vojvodovčanů neshoduje, předložil na konci minulého století Zdeněk Nešpor hypotézu o původu vojvodovských Čechů, která ovšem jinak se zásadními momenty uvedeného příběhu v principu konvenuje. Ve své studii *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů* (Nešpor 1999) tak Nešpor dovozuje,⁴ že předkové vojvodovských Čechů byli toleranční sektáři, členové skupin, které „se po vydání Tolerančního patentu objevily ve východních Čechách a na českomoravském pomezí“ (Nešpor 1999: 129). Členové těchto skupin byli „tolerovanými církvemi odmítáni a sami je odmítali“, a protože vrchnostenská snaha přivést členy těchto skupin k některé z tolerovaných konfesí selhala, neboť „sektáři byli přesvědčeni

² Informátorka S. H., 16. 11. 2009, Chodov.

³ Informátorka K. L. B. Šumen, Bulharsko, 23. 2. 2010.

⁴ Omezujeme se zde pouze na prezentaci hlavní linie Nešporovy argumentace, ohledně jednotlivých Nešporem předkládaných dokladů jeho hypotézy viz především Nešporovu studii (Nešpor 1999) samotnou.

o správnosti svého výkladu a cokoli jiného odmítali“, byli nakonec jejich členové přesídleni především do oblasti Banátu a Sedmihradska (ibid.: 130).

Co se charakteristiky těchto sektářských společenství týče, uvádí Nešpor, že se jednalo o skupiny shromážděné okolo lidových náboženských učitelů, „svěbytných interpretů Bible ..., které se pevně držely vlastního výkladu křesťanského učení“ (Nešpor 1999: 130), přičemž jejich víra „byla orientována především mravně – rigoristicky“. Základem utváření těchto skupin přitom bylo jejich členy zakoušené „vědomí exkluzivní spásy“ (ibid.: 129). Podle Nešpora se tedy jednalo o skupiny vymezené primárně nábožensky, přičemž stran jejich (eminentně religiózního) světónázoru se Nešpor opírá o Kutnara, podle kterého je právě „náboženství a náboženský život hlavním obsahem jejich bytí, má v něm ústřední postavení, je pro ně životním zdrojem, z něhož vycházejí a k němuž se vrací a který postihuje všechny složky jejich individuálního a kolektivního života (Kutnar 1948: 165; cit. in Nešpor 1999: 130).

Srovnáme-li nyní Nešporovu hypotézu s naracemi (ex)Vojvodovčanů, ukáže se, že přes jisté faktografické odchylky (zejm. pak pobělohorské období vs. období po vydání Tolerančního patentu) se oba výklady shodují v klíčovém strukturálním momentu, jímž je důvod odchodu z českého teritoria.⁵ Tímto důvodem je v obou podáních *nekatolická víra* odpovídající skupiny/odpovídajících skupin, mající přímý *základ v Bibli*, respektive ve vlastním výkladu jejího textu, které se staly předmětem konfliktu těchto skupin s mocenskými strukturami určujícími mimo jiné též konfesní směřování obyvatelstva na daném území, jehož vyústěním bylo opuštění zemí koruny české.

Na Svaté Heleně

Jak Nešpor, tak (ex)Vojvodovčané se shodují v tom, že výše uvedené skupiny, které z náboženských důvodů opustily české teritorium a jež jsou v odpovídajících podáních považovány za předky vojvodovských Čechů, se posléze ocitly v (dnes rumunské části) Banátu, kde se v prvních letech druhé dekády devatenáctého

⁵ Ačkoli lákavá a mnohými snad pocíťovaná jako palčivá a naléhavá, není, máme za to, otázka *kdo má tedy pravdu*, v dané poloze zodpověditelná, ba jako taková vůbec případná, neboť badatelská pozice Nešporova a aktérská pozice (ex)Vojvodovčanů je každá situována ve zcela odlišném režimu pravdy, které jsou navzájem nepřevoditelné. Ačkoli nevylučujeme, že vojvodovské narativy by potenciálně mohly být metodicky kultivovány a stát se s Nešporovými závěry konceptuálně souměřitelnými, za daných okolností takový krok nelze provést (např. pramennou triangulací) zajištěným způsobem, proto se o něj (navíc v situaci, kdy takové zajištění v současnosti postrádá i samotná Nešporova *hypotéza*) nebudeme pokoušet.

století⁶ podílely na (spolu)zakládání Svaté Heleny, známé místní české obce, a staly se hlavní (jedinou?) složkou jejího nekatolického obyvatelstva.

Náboženský vývoj Svaté Heleny byl determinován především skutečností, že záhy po jejím založení se roku 1847 (Jech a kol. 1992: 12-16) do obce přistěhovali katolíci z nedaleké české vsi Alžbětinky (Elizabethfeld), kde vyschl pramen. Následné soužití obou skupin charakterizovala vzájemná separace projevující se v mnoha rovinách, jako např. náboženskou endogamií, stejně jako odděleným vyučováním dětí apod. Nekatolickou část obce přitom charakterizovala zejména proklamovaná výlučnost vlastní spásy se souběžným popíráním možnosti spásy jiných (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000: 112), která se projevovala mimo jiné v označování sebe samých za (jediné) *věřící*, a to jak ve vztahu k okolnímu rumunskému obyvatelstvu, tak neméně právě vůči svatohelenským katolíkům, kteří byli označováni za „světáky“ či „jdoucí se světem“. Vymezení skupiny si tedy zachovávalo religiózní charakter, v jehož středu stála víra zajišťující členům dané skupiny věčnou spásu.

Protože náboženský vývoj Svaté Heleny je dílčím předmětem řady publikací věnovaných této obci (Míčan 1934; Jech a kol. 1992; Hruza 1992; Heroldová 1996; Secká 1995), včetně studií zaměřených právě na rozbor uvedeného tématu (zejm. Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000), nebudeme sledovat jeho jednotlivé etapy, jejichž elaboraci přenecháme jiným (a případné zájemce odkážeme na odpovídající literaturu), a zaměříme se až na další klíčový moment odpovídajících procesů, které nakonec vyústily v odchod části nekatolického tábora do Bulharska.

Kromě neshod mezi svatohelenskými katolíky a nekatolíky se po delší čas projevovaly také spory v rámci samotného nekatolického tábora, náležejícího tehdy k církvi evangelické reformované, z jehož středu se na počátku devadesátých let 19. století oddělila skupina „svobodných reformovaných, kteří se vyznačovali asketickým životem“ (Heroldová 1996: 93). Tento krok byl přitom podnícen zejména působením kazatele a učitele Jan Chorváta, který do obce přibyl roku 1894 a „ve svých kázáních usiloval o opravu veškerého života tamního sboru“ (Auerhan 1921: 92). Jedno z malých okének do obsahu Chorvátova učení a jeho recepce svatohelenskými posluchači, pozdějšími členy odštěpenického sboru svobodných reformovaných, nabízí *Pamětní vzpomínky* Amálie Hrůzové, pozdější obyvatelky Vojvodova, která píše:

⁶ K problematice datace vzniku Svaté Heleny viz Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 74-75, pozn. č. 30.

Mluvil nám o pokání, o víře v Pána Ježíše Krista, o odpuštění hříchů skrze oběť Pána Ježíše na kříži gologotském, že krev Pána Ježíše nás očistuje od každého hříchu! *Začali jsme pomalu chápat tyto vzácné pravdy* (Hrůzová 2006: 107; kurzíva dodána).

Namísto „opravy“ však Chorvátovo vystoupení skončilo definitivním rozko-lem svatohelenského evangelického tábora, jemuž předcházela nucený odchod Chorvátův, za nímž stáli činovníci církve evangelické reformované. Odpovídající události i se stručným vylíčením nastalé existenciálně-religiózní situace Chorvátových posluchačů zaznamenala opět A. Hrůzová:

br. Jan Chorvát byl z Jednoty československé a vyučoval děti v evangelické škole reformované a jim se to právě nelíbilo a dali ho četníky „vyšupovat“ do Čech. Během tří hodin musel být hotov, připraven, přijel pro něj vůz a musel pryč. *Můžete si představit, jak nám bylo! Byli jsme probuzeni, ale ne znovuzrozeni!* (Hrůzová 2006: 107; kurzíva dodána).

Určitý obrázek o zlomu, který Chorvátovo vystoupení znamenalo, si lze učinit z dalšího vyprávění A. Hrůzové, která ve svých vzpomínkách pokračuje následovně: „Po této době“ píše, „k nám začal jezdit kněz z Klopodye ... Ten vždy ve svém kázání rozplakal posluchače tím, že řekl třeba: ... „Ó vdovo, kde je manžel tvůj?! ... My jsme z takového kázání neměli nic, *my jsme již poznali pravdu o spasení a vykoupení!*“ (Hrůzová 2006: 107; kurzíva dodána). Samotné jádro sporu mezi nově ustaveným sborem církve svobodné reformované, tedy v dikci A. Hrůzové „probuzenými“, kteří „poznali pravdu o spasení a vykoupení“, a těmi, kteří setrvali v církvi evangelické reformované, přitom podle této autorky a pamětnice spočíval v tom, „evangelíci [tj. ev. ref.] ... říkali, že *zdědili víru po svých otcích a tu že si nedají vzít!*“ (Hrůzová 2006: 107; kurzíva dodána). Jaký byl širší (věroučný) vztah členů reformované církve k víře jejich otců jako takové, tj. pro ni samu, nehledě na její konkrétní obsah, Hrůzová bohužel neuvádí a neumožňuje nám tak prozkoumat širší implikace uvedené teze; to je přitom škoda hned dvojnásobná, neboť uvedenou tezi o zachování otcovské víry neslyšíme v dějinách vojvodovské religiozity naposled.

Při vlastním vymezování přitom radikální skupina svobodných reformovaných využívala stejné dichotomie, jaká byla v předchozím období vlastní celému evangelickému sboru ve vztahu ke svatohelenským katolíkům, a oproti jeho (v jejich optice) „zesvětštělé“ části, tedy členům sboru církve evangelické

reformované, se sama začala označovat za (jediné) věřící (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000: 114-116). Konfesiční vydělení ovšem svobodným reformovaným kýžený klid nepřineslo: „Bylo jim ... snášet různá příkoří a proto hleděli odstěhovat se z Uher. Slyšeli, že v Bulharsku je náboženská svoboda a že jsou tam úrodné pozemky a proto začali uvažovat o vystěhování se tam“ (Auerhan 1921: 93); tyto úvahy se přitom zanedlouho staly skutečností.

Z uvedeného výkladu se zdá, že odchod „věřících“ ze Svaté Heleny je v principu strukturálním *repete* odchodu jejich předků z českého teritoria: nábožensky se vymezující skupina „věřících“ opouští pro vlastní víru (a na ni vázanou životní praxi) svou domovinu a odchází pryč za náboženskou svobodou. Z důvodu dodržení pravidel vědeckého *fair play* však nutno uvést, že existuje i výklad alternativní, upřednostňující coby hlavní důvody odchodu uvedené skupiny ze Svaté Heleny poměry hospodářské (nikoli religiozní). Uvedený výklad ovšem nalezneme především v textech českých autorů z doby před rokem 1989, jejichž výkladová schémata vycházela (musela vycházet) z principů marxistického materialismu upřednostňujícího jako hybnou sílu dějin a základnu společenských procesů právě faktory hospodářské. Podíváme-li se však do prací autorů starších, staví tyto poměry náboženské těm ekonomickým buď na roveň, nebo je jednoznačně upřednostňují. V neprospěch hospodářských příčin odchodu tak hovoří například Míčanova slova o tom, že skupina, která Svatou Helenu opustila a odešla do Bulharska, šla „z rozporů, ze zlosti“ (Míčan 1931: 39), přičemž o něco dále v textu ještě specifikuje, že se jednalo o „neshody s církevní úřady“ (ibid.: 39). Obdobně také podle Petra Kýšky, přímého účastníka komentovaných událostí, členové církve svobodné reformované začali „vyprodávat a stěhovat do Bulharska“ z důvodu „znepokojování a pronásledování“ ze strany „ouřadů ev. ref.“ (Kýška in Míčan 1934: 87). A rovněž i Jan Svoboda, pozdější český vojvodovský učitel, píše v dopise určeném Synodu československé církve evangelické, že vojvodovští Češi „přistěhovali se do Bulharska z Rumunska ... a učinili tak z důvodů náboženských, aby si založili nábožensky jednotnou obec“.⁷ V době exodu „věřících“ se tyto vydávali v zásadě do neznáma, proto také nevěděli a ani vědět nemohli, že onou kýženou obcí náboženské svobody a jednoty se zanedlouho stane – tehdy ještě neexistující – obec Vojvodovo v Bulharsku.

⁷ Svoboda, Jan – dopis adresovaný Synodu československé církve evangelické ze dne 21. května 1947, 2 strany; kurzíva dodána; osobní archiv Michala Pavláška.

Ve Vojvodovu

Po určitých peripetiích se svatohelenští přesídlenci usadili na samém počátku 20. století na tehdy neobývaném místě zvaném *Gladno pole* nacházejícím se 16 km od dunajského přístavu Orjachovo, kde založili zprvu bezejmennou vesnici, nazvanou záhy Vojvodovo. Již před příchodem na Vojvodovo se skupina dostala do kontaktu s Evangelickou metodistickou episkopální církví (EMEC)⁸ se sídlem v relativně nedalekém městě Pleven, jejíž kazatel působil v též nedalekém městě Lom. Podle archivních materiálů EMEC v Sofii došlo k prvnímu kontaktu v červenci roku 1899. „Tehdy Alois Karbula, Josef Čížek a ještě dva další odjíždí s povozy ... přes Orjachovo do Lomu hledat pastora ke křtinám a oddávkám. Cesta povozem z Vojvodova trvala dvě hodiny“.⁹ Výprava přitom byla úspěšná: „Bratři z Vojvodova nacházejí v Lomu evangelickou církev a pastora Petra Vasileva. Pastor Petr Vasilev odjíždí do Vojvodova a zůstává tam tři týdny. Podporuje církev a každý měsíc jednou, nebo dvakrát navštěvuje Vojvodovo“.¹⁰ Kromě P. Vasileva udává literatura ještě další metodistické kazatele, kteří jsou s Vojvodovčany v kontaktu, a to Bančo Todorova, metodistického faráře z Plevna (Michalko 1936: 244), a Konstantina Frajkova z Ruse (Míčan 1934: 108). Z dnešního pohledu snad spíše kuriózní, pro přímé účastníky někdejšího dění ovšem zaznamenáníhodné bylo i to, že „vesnici navštěvuje Jordan Cvetkov, zeť Gavriila Ilieva (první evangelista v Bulharsku a první metodistický pastor – Bulhar) jako prodáváč knih“.¹¹ Nad kontakty mezi EMEC a přesídlenci ze Svaté Heleny přitom držel ochrannou ruku samotný někdejší biskup americké metodistické misie v Bulharsku Brut, který se „vojvodovských metodistov ... silno ujímal“ (Michalko 1936: 244).

Někdy v této době, podle Michalka v roce 1902 (Michalko 1936: 244), dochází k oficiálnímu příklonu vojvodovských Čechů k metodismu. V perspektivě, která je našemu zkoumání povahy vojvodovské religiozity vcelku nakloněna, popisuje tuto změnu institucionálního zaštitění Míčan, který uvádí výpověď příslušníka následující generace Vojvodovčanů, podle něhož „Předkové ...

⁸ Stran zevrubného popisu historie a působení EMEC v Bulharsku, resp. v Osmanské říši viz Budišlová 2010: 97-104.

⁹ *Konferenční protokoly* uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nestránkováno, nedatováno).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*



Metodistický (tzv. dolní) kostel, stav v roce 1997. Foto M. Jakoubek.

neviděli rozdílů v učení církve metodistické a v učení církve reformované ... *jen základ aby byl na slovu Božím. To chtěli!*“ (Míčan 1934: 108; kurzíva dodána).

Petr Vasilev ovšem do Vojvodova nepřesídlil, zůstal v Lomu a do Vojvodova pouze docházel „hlavně oddávat, na pohřby a křtít děti, bylo nám vzácné i slovo Boží. Pak nám dali natrvalo kazatele Konstantina, učil nás písně, sloužil nám Slovem, byl velice příkladný: pomáhal nám při stavbě, navštěvoval nemocné a domy, znovu jsme se probudili ku slyšení Slova Božího! A pak naši chtěli kazatele Čecha, když tento šel do důchodu“, píše ve svých *Pamětních vzpomínkách* Amálie Hrůzová, pamětnice oněch událostí (Hrůzová 2006: 109). Tímto kazatelem se stal roku 1906 (Michalko 1936: 245¹²) Martin Roháček, spolupůsobící do té doby v metodistickém sboru ve Vídni (Míčan 1934: 108). Okolnosti jeho příchodu do Vojvodova popisuje starý Vojvodovčan Štěpán Hrůza (nar. 1918):

¹² Míčan (1931: 108) udává, že „podle jedněch 1904, podle jiných až v r. 1906“.

... tak přijel Martin Roháček ze Staré Túry¹³. To bylo v 6. roce, 1906. Přijel na inzerát. Dali do pražských novin inzerát, že je ve Vojvodově volný místo evangelického pastora, že může přijet, že je postavená fara, a že církev má 6 hektarů orné půdy, že je budou obdělávat farníci, a celou úrodu dají kazatelovi. A v neděli snůška vajec celý vesnice půjde na faru, že tam odnesou.

Mladý kazatel se ihned po příchodu do obce pustil do práce a záhy se ukázal jako velice aktivní a mnohostranná osobnost: „byl to výřečný kazatel, dobrý organizátor, zdatný církevní hospodář, výborný zpěvák“ (Míčan 1934: 109). Díky jeho působení sláva Vojvodova rostla (Hrůzová 2006: 109). Příznačnou příhodu oněch dní zaznamenala výše již citovaná A. Hrůzová:

Přišel k nám na návštěvu ministr zemědělství ze Sofie, pan Roháček hned sehnal zpěváky ... zazpívali panu ministrovi a jeho doprovodu ve stínu stromů, kde byli pohoštění. Pak se v novinách psalo, že Vojvodovo je vzorná obec a jak se z hladového pole stalo úrodné pole, jak obyvatelé Vojvodova žijí pěkně svorně, moderně obdělávají půdu, zkrátka vzorná obec, že by si z ní měly vzít příklad okolní vesnice! (Hrůzová 2006: 109).

Dané období je též obdobím největší prosperity vojvodovského metodistického sboru, a to – v rámci metodistické misie – v celobulharském kontextu. Jak dnes s hrdostí prezentují webové stránky vojvodovského sboru EMEC, v této době se „ve Vojvodovu rodilo a křtilo více dětí, konalo se více zásnub a bylo zde více noviců a více plných členů církve než na jakékoli jiné misii v celém Bulharsku¹⁴.“¹⁵ Nároky kazatele Roháčka, které vznášel na členy sboru, byly

¹³ Tj. ze Staré Turé na Slovensku. Ze Staré Turé – pozdějšího centra slovenského ústředí Modrého kříže – přitom pocházel také výše zmiňovaný svatohelenský učitel a kazatel Jan Chorvát. Pojilo-li oba kazatele něco více než pouze tento původ, není známo. Více k dané problematice viz in Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000: 116; Nešpor. – Hornofová – Jakoubek 2001: 73.

¹⁴ EMEC – internetové stránky Evangelické metodistické episkopální církve v Bulharsku, sekce „Loveč“; dostupné na: <http://www.emk.bg/bg/lovec.htm> 4; [1. 6. 2006].

¹⁵ Za zmínku z daného období stojí nepochybně fakt, že ačkoli společenství vojvodovských Čechů bylo od příchodu na bulharské území (stejně jako v předchozím období) výrazně uzavřenou a izolující se komunitou, charakteristickou mj. též výraznými endogamními tendencemi (srov. Budilová 2008, 2010), usilovalo na straně druhé o konverzi okolního obyvatelstva na svou víru, tedy o rozšíření řad společenství „věřících“ (jehož tvořili v daném regionu nepochybnitelné „osifikační jádro“), tedy o získání nových „bratří a sester“, a to prostřednictvím evangelizačních aktivit v regionu, jak uvádí např. poznámka o vojvodovském metodistickém sboru k roku 1911 v protokolech EMEC v Sofii: „Evangelizace pokračuje – místní [tj. vojvodovští Češi] (okolo 60 lidí) s 10 povozy a se zpěvníky, brožurami



Darbistický (tzv. horní) kostel, stav v roce 1997. Foto M. Jakoubek.

nemalé a jeho postoj k těm, kteří se jim nepodvolili, velice přísný. Na rozdíl od právě uvedených a jednoznačně pozitivních ohlasů Roháčkova působení je ovšem dojem, který Roháčkovy aktivity zanechaly v paměti řady (ex)vojvodčanů, mnohem rozpornější, jak je dobře vidět z vyprávění Š. Hrůzy:¹⁶

[Roháček] zaved abstinenci. Nutil věřící lidi, který měli vinohrady, aby je zlikvidovali. Ale oni protestovali, říkali: „My to máme čerstvý ke konzumaci“, a on říkal: „Ne! Ono vám něco zbude, uděláte si vínečko a pili byste. Všechno se musí zlikvidovat“ ... On začal přesvědčovat rodiče: „První polibek mezi chlapcem a děvčetem se smí uskutečnit až po svatbě. Jinak se nesměj scházet. A nebude si chlapec vybírat dívku, kterou by chtěl, ale rodiče jeho mu jí vyberou. To mla-

a biblemi, navštěvují sousední obce. Zastavují se na obecních náměstích, zpívají, rozmlouvají. Získali tak 10 lidí“ (*Konferenční protokoly*). Třebaže toto napětí mezi na straně jedné výrazně izolacionistickými a na straně druhé expanzionistickými tendencemi společenství vojvodovských Čechů představuje zajímavé téma, v rámci přítomné studie se mu dále věnovat nebudeme.

¹⁶ Chodov u Karlových Varů, 25. 7. 2010.

dý sou hloupý, ty tomu nerozuměj, ale rodiče na jedny straně, na druhý straně, daj pár dohromady.“ A na tom koni měl násadu krátkou, ale bič dlouhej. A každej večer, když se setmělo, tak sed na koně a projel všechny čtyry ulice. Běda chlapci a děvčeti, který nestačili utýct hned. On je sešlehal tím bičem a v neděli už z kazatelny: „Bratře, ty a ty, tvoje dítě hřeší! A ty ho nevychovááš dobře.“ Takovej režim tam zavedl.

Hlavní potíží Roháčkem propagovaného morálního extremismu však bylo, že jeho nárokům sám nedostával. Rozpory mezi hlásanými ideály a kazatelovou životní praxí přitom byly velice ostré. Ač tedy například nutil členy sboru k abstinenci (ba dokonce k likvidaci samotných vinohradů, jejichž produkce ovšem nebyla ani zdaleka určena k výrobě vína¹⁷), byl přistižen, jak si v nedalekém Orjachovu v restauraci sám víno, ale i kořalku k obědu objedná a s požítkem je konzumuje. Nutno přitom uvést, že ze strany kazatelovy se jednalo o prohřešek z těch menších. Tyto rozpory se nakonec staly důvodem, proč se někteří členové sboru po řadě konfliktů s osobou kazatele z církve vypsali. Centrální konflikt, kdy se proti kazateli postavili ne jednotlivci, ale sbor jako celek, však měly teprve přijít.

„Se jménem bratra Martina spojena jest sláva i úhona církve methodické ve Vojvodově“ (Míčan 1934: 109), popisuje působení Roháčkovo v obci její někdejší návštěvník V. Míčan, přičemž výstižně zachycuje ambivalenci dopadu aktivit tohoto kazatele v obci. Obdobný soud přitom vynáší i Amálie Hrůzová, která vzpomíná, že díky Roháčkovi „morálka a sláva naší vesnice stoupla na nejvyšší stupeň! Ale běda! Pád byl ještě větší“ (Hrůzová 2006: 109). Vzápětí však dodává: „o tom a rodinném životě pana kazatele nechci hovořit a psát“ (Ibid.: 109). Nejedná se přitom jen o osobní nechuť A. Hrůzové – obecné ticho se kolem Roháčkova pádu rozprostíralo již v době, kdy obec navštívil V. Míčan,¹⁸ který poznamenává, že „co se ve Vojvodově ... stalo, přikrývá rouška hlubokého mlčení“ (Míčan 1931: 110), přičemž jeden z Míčanových někdejších informátorů vypověděl: „Kdybych měl povídat, bylo by to hrozné, není to možné“ (Ibid.: 110). Tento postoj je přitom (ex)Vojvodovčanům vlastní dodnes, takže komentáře odpovídajících událostí se obvykle omezují na stručné „zkratka morálně propadl“. Odmitání „mluvit (o někom) nedobře“, coby součást mravní pozice (ex)

¹⁷ „Vino v obci se sice pěstovalo, ale nezkušovalo se. Zužitkovalo se jako ovoce“ (Míčan 1934: 110).

¹⁸ Ten do obce zavítal během své „evangelizační návštěvy“ Bulharska realizované ve dnech 19. 5. – 3. 6. 1932, tedy zhruba dekádu po zmíněných událostech.

Vojvodovčanů, má přitom explicitní náboženský základ, a tedy též úzce souvisí s tématem naší studie o povaze religiozity vojvodovských Čechů – důvodem, proč by se „o tom“ nemělo mluvit, který (ex)Vojvodovčané opakovaně udávají, totiž zní: „protože v Bibli se píše, že ‚To, co vychází z úst není hřích, co vychází z úst, to poškvřňuje člověka‘“;¹⁹ a protože „s tím, co vychází z úst, tím člověk hřeší ... je třeba se hlídat!“²⁰ Protože uvedené důvody našich informátorů respektujeme, spokojíme se s doposud řečeným a více o dané záležitosti nebudeme hovořit.²¹

Jak jsme již uvedli, kvůli sporům s kazatelem Roháčkem opustilo vojvodovský metodistický sbor dobrovolně několik jednotlivců. Po „mravním propadnutí“ M. Roháčka se však situace otočila: „Vystoupilo se proti kazateli, církev se ho zřekla“ (Míčan 1931: 110). M. Roháček ze svého postu sesazen a donucen obec opustit; stalo se tak roku 1919 (Ibid.: 1931: 11²²), 1920 (Michalko 1936: 113) či 1921.²³ Charakter jeho odchodu, stejně jako jeho další osudy, měly daleko k ideálům, jež kazatel dříve tak horlivě propagoval.

On si koupil 6 hektarů pole svýho a koupil si tam domek ve Vojvodově. Pak to všechno prodal, všechno to zpeněžil ... a když odešel, tak nechal ženu s dvouma dětma, nedal jim ani zlámanou grešli ... Pak nakonec ho viděli naši lidi v Sofii, že vybíral v kontejneru jídlo, aby nezemřel hladu. Nejdřív to zkoušel na nádraží, nosit kufry jako trager, ale pak viděl, že se neuziví, tak šel vybírat to. Jeden náš soused Kovařík ho tam nachytl u kontejneru a povídá: „Martine, co tady děláš?“, on se podíval: „Jdi pryč, já vás neznám! Jdi pryč!“, no tak on povídá: „A takhle's to dopracoval, vid'“, „Jdi pryč“, povídá. A tak odešel. Ani nevíme, kdy zemřel a jak zemřel, kdo ho pochoval...²⁴

¹⁹ Jedná se o parafrázi Mt. 15:11 – „Ne to, což vychází z ústa, poškvřňuje člověka, ale což z úst pochází, toť poškvřňuje člověka.“

²⁰ Informátorka Š. S., Dolní Dunajovice, 3. 4. 2010.

²¹ Případné zájemce o detailnější popis odpovídajících událostí přitom můžeme odkázat na Budilová 2010: 205-206.

²² O něco dále v textu však Míčan píše: „V r. 1922 svolána porada církve metodistické do Vojvodova, která usnesení staršovstva schválila, kazatele Martina R. zbavila práva kazatele a vypustila ho i ze seznamu svého členstva“ (Míčan 1934: 111).

²³ *Konferenční protokoly* uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nestránkováno, nedatováno).

²⁴ Informátor Š. H., Chodov, 18. 4. 2010.

Rozkol vojvodovského sboru

Kdo by si myslel, že s odchodem Roháčkovým nastane ve vojvodovském sboru klid, mylil by se, ty zdaleka největší turbulence měly totiž teprve přijít; i v tomto případě pak za nimi stála osoba kazatele.

Morální propad Roháčkův byl vojvodovskými Čechy uchopen jako osobní selhání a členové sboru s nadějí vyhlíželi nového kazatele. A. Hružová k tomu píše: „Když byl pak pan kazatel sesazen, tak my, kteří jsme byli dříve probuzení, prosili jsme Pána, aby nám poslal někoho, který by nás vedl k pokání a k víře v Pána Ježíše! A Pán nás vyslyšel!“ (Hružová 2006: 109-110). Nedlouho po Roháčkově odchodu přichází do Vojvodova roku 1921 (Michalko 1936: 245) či 1922²⁵ (Míčan 1934: 108²⁶) z Německa Lužický Srb Gottlob Kowal.²⁷ Kowal byl přitom výrazně charismatická osobnost, stejně jako před ním Roháček, a po počátečních komunikačních obtížích („zpočátku jsme málo rozuměli, protože mluvil svým jazykem, ale brzy se naučil česky a my zase trochu lužicky, takže jsme si rozuměli“; Hružová 2006: 110) začal mezi vojvodovskými Čechy získávat velký vliv, do značné míry právě díky svým kázním, respektive jejich, pro vojvodovské Čechy stejně překvapivému jako uchvacujícímu, obsahu. Vzpomíná opět A. Hružová:

[Kowal] nám začal mluvit ze Slova Božího dočista něco jiného: mluvil nám o hříchu, o pokání, o milosti, o oběti Pána Ježíše na Golgotě, o víře v NĚHO a krvi Jeho, která nás očisťuje, o vzkříšení, o jistotě spasení a o druhém příchodu Pána Ježíše pro církev svou na oblacích a další pravdy, o kterých nám nebylo hlášáno. Nám bylo hlášáno, že přijde soudný den a že jedni půjdou na levici a druzí na pravici a za to musíme činit dobře, abychom se dostali na pravici! A toto, co jsme teď slyšeli, bylo balzámem pro naši duši zraněnou! (Hružová 2006: 110).

Hružová, pozdější Kowalova následovnice, popisuje Kowalovo vystoupení v pochvalném respektuplném tónu, recepce Kowalova vystoupení na Vojvodově

²⁵ *Konferenční protokoly* uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nestránkováno, nedatováno).

²⁶ V pozn. pod čarou č. 155 na str. 108 Míčan uvádí: „Br. B. Kowal pochází ze sboru v Dešně (Disen) v Dolní Lužici. „Přišel na zimu, když jsme lámali kukuřici, 1922.“

²⁷ Křestní jméno, jakož i příjmení značně varíují (objevuje se též *Gotlib*, stejně jako překladové *Boholub*, ale i domácké *Bohouš*, posměšně také *Gótlja*, s ohledem na příjmení pak *Koval*, ale i *Kováč*); varianty Gottlob Kowal se držíme v souladu s verzí uvedenou na hrobě dotyčného v Halbendorfu v Horní Lužici.



Gottlob Kowal (vlevo).
Archiv autora.

však tehdy byla mnohem komplikovanější a nejednoznačnější. Kowalovo vystoupení totiž vyvolalo i značný nesouhlas a zazněly i hlasy výrazně konfrontační; krátkou zmínku o nich nalezneme u Hrůzové („Ale někteří, a to starší té společnosti, říkali, že je to nové učení, které my nepřijímáme“; Hrůzová 2006: 110, kurzíva dodána), v širším záběru pak zachycuje jádro následného sporu Š. Hrůza:

[Kowal] začal mluvit, ne tak jako mluvil Roháček, jinak byl Roháček řečník, on když začal mluvit, tak to všechno se třásl. ... A tenhle přišel a říkal: „*Ne, nikoho nespasí církev. Nikoho nespasí to, že je metodista. Nikoho nespasí, že je evangelík nebo katolík*“ nebo, já nevím, jakákoliv, „*musí uvěřit, musí poznat pána Ježíše Krista jako svého osobního spasitele. Jinak zahyne. Nic jiného není. Jediná cesta k páně Ježíšovi*“, řekl, když byl jako na zemi živ, tak říkal: „*Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k otci než skrze mě*“. A ten bratr Kowal tohleto kázal.

A část těch metodistů a hlavně to staršovstvo,²⁸ co tam bylo ve shromáždění, se proti němu postavili (kurzíva dodána).²⁹

Zásah metodistického staršovstva proti Kowalovi nabral záhy – zjevně díky Kowalově neústupnosti a odmítání podvolit se diktátu staršovstva – směr „od slov k činům“. Vyvrcholením této tendence byl pak zásah, který byl též samotnou příčinou rozštěpení sboru; jeho průběh i s klíčovými argumenty obou stran prostředkuje opět Š. Hruža, někdejší Kowalův soused:

a najednou slyšíme, vokno vtevřený, a bratr Koval křičel: „Pomóc, pomóc!“ Tak táta se tam šel podívat, co se děje, vrátil se a povídá: „Voni to staršovstvo přišli se sekerama, s krompáčema a že ho zabíjej. Chtěli rozbít dveře, že rozbijou dveře. Toho Němčoura vyhodíme, ten tady rozdělil církev. Von nám bude kázat! *My máme svojí otcovskou víru! Naši tátové věřili a my jsme to podědili po nich!*“ A bratr Koval říká: „*To vám není nic platný. Vy zahynete stejně, jako kdybyste nepodědili žádnou víru. I když jste podědili, nic jste nepodědili! Každěj osobně musí odpovídat sám za sebe.*“ No a v neděli, potom následovala neděle, v neděli už přišlo jenom polovina věřících do shromáždění.³⁰

V nastíněném podání je základ sporu vcelku zřejmý: metodistický argument *institucionálně zajištěné cesty ke spáse* (zděděné „víry otců“) zde stojí proti *osobnímu apelu* na každého jednotlivce, aby on sám uvěřil v Ježíše Krista coby svého osobního spasitele. Užšímu rozboru dané tematiky se budeme věnovat v kapitole následující, na tomto místě tak jen upozorníme na v právě uvedeném odstavci zachycené výše avizované *repete* argumentu o zachování „víry otců“ ze strany konzervativnější části vojvodovského (tehdy ještě metodistického) sboru, s jehož prvním výskytem jsme se již v dějinách religiozity (předků) vojvodovských Čechů setkali při rozkolu evangelického tábora na Svaté Heleně předcházejícím odchodu radikální části tohoto tábora za náboženskou svobodou do Bulharska (viz výše).

Spor vyvolaný Kowalem skončil na jaře roku 1925,³¹ kdy „br. Koval vystoupil i s věřícími, kterých bylo dobrá polovina z této společnosti [tj. metodistického

²⁸ Staršovstvo – institucionální jednotka metodistického sboru sestávající ze zhruba pěti starších bratří, která se stará zejména (třebaže nejen) o organizační stránku chodu sboru.

²⁹ Informátor Š. H., Chodov, 16. 5. 2010.

³⁰ Informátor Š. H., Chodov, 16. 5. 2010.

³¹ Míčan uvádí „15. března 1925“ (Míčan 1934: 111).

sboru]“ (Hrůzová 2006: 110). Současně s opuštěním metodistického sboru přestali následovníci Kowalovi pochopitelně navštěvovat také metodistický kostel, respektive metodistická shromáždění a začali se

shromažďovat zvlášť. Bratří V. Nechuta a Fr. Dobiáš, to byli první bratří, kteří se začali s láskou starat o sbor, měli starost, kde se budeme shromažďovat. To muselo být hned, abychom už v neděli se mohli shromáždit! A tu se sama přihlásila sestra Kopřivová, vdova, muž její padl v první světové válce: že ona má na dvoře velkou „šopu“ a před ní velkou moruši a že v létě se tam můžeme shromažďovat! To se rozhlásilo a hned první neděli přišlo tolik lidí, že naplnili nejen šopu, ale celý dvůr. Zpívalo se, modlilo, sloužilo Božím slovem, nehledělo se na čas! (Hrůzová 2006: 110).

Někdy v té době též došlo k institucionálnímu vymezení nově vydělené skupiny, která se od té doby začala označovat (a byla označována) jako *darbisté*,³² doboví autoři (Michalko 1936: 245; Míčan 1934: 111; Findeis 1930: 5) – a po nich řada dalších autorů – uvádí též označení „dětí Boží“, jehož původ je nejasný.³³ Jak přitom napovídá výše uvedená citace A. Hrůzové (Kováč vystoupil

³² Darbistické hnutí, též zvaní Plymouthští bratři, bylo založeno anglikánským knězem Johnem Nelsonem Darbym v Plymouthu roku 1830. Jejich učení vychází z kalvinismu, odmítají církevní hierarchii, veškeré funkce v jejich sborech zastávají laici, resp. pouze bratři. Klíčovou událostí v životech členů hnutí je znovuzrození; darbisté křtí pouze dospělé, přičemž v případě, že dotyčný je již pokřtěn, doporučuje se překřtění. Svrchovanou autoritou je pro darbisty text Bible, z osobností církevních dějin je uznáván pouze Kristus, jehož příchod je členy hnutí očekáván. Roku 1848 došlo v rámci hnutí k rozkolu a následnému rozpadu na „otevřené bratry“, kteří se s Darbym rozešli, a „uzavřené“ či „exkluzivní bratry“, kteří zůstali Darbyho ideálům věrní. Vzhledem k okolnostem (např. opakované misijní návštěvy Františka Jana Křesiny – prvního výrazného organizátora náboženského života otevřených bratří v českých zemích – v obci) se zdá, že Vojvodovo se nacházelo pod vlivem bratří otevřených. V souladu s logikou výše uvedeného rozkolu by mělo být označení „darbisté“ užíváno pouze ve vztahu k uzavřeným bratřím, resp. by nemělo být užíváno raději vůbec, neboť jak bratří uzavření, tak i otevření pro sebe jiné označení než „křesťané“, „věřící“, bratři“ apod. v principu odmítají. Opuštění daného termínu v naší práci a jeho nahrazení v obecném plánu přiměřenějším termínem „otevření bratří“ a jeho odvozeninami ovšem brání skutečnost, že vojvodovští darbisté sami sebe jako darbisty označovali a také byli jako darbisté označováni; ve vojvodovských souvislostech se tedy jedná o termín emický. V ČR hnutí působí pod názvem Křesťanské sbory; jejich činnost byla státem povolena roku 1956. Více k problematice hnutí otevřených, resp. uzavřených bratří (nejen) v ČR viz např. Šíma 2002.

³³ Za zmínku stojí fakt, že rétoriku „dětí Božích“ užívá také např. brožura Alexandra Marshalla *Přímé stezky pro děti Boží* (Praha 1927), přeložená a doplněná Františkem Janem Křesinou, absolventem Alianční biblické školy v Berlíně, jejímž cílem bylo vychovávat misijní pracovníky především pro Rusko a východní Evropu. Víme, že Jan Křesina byl G. Kowalem (spolužákem z Alianční školy?) do Vojvodova opakovaně zván (Hrůzová 2006: 110) a intenzivně zde působil; pro přímý (terminologický) vliv však doklady chybí.

i s *věřícími...*), v rámci odštěpeneckého procesu si darbisté nárokovali označení (jakož, pochopitelně, i status) *věřící* (oproti *nevěřícím* metodistům); i v této rovně byly tedy odpovídající události strukturální obdobou procesů, k nimž došlo na Svaté Heleně (a jichž byla řada účastníků vojvodovského rozkolu přímo účastna).

Zpod zmíněné moruše darbisté záhy přesídlili do domku, opuštěného po odchodu nějakého Čížka do Argentiny, který jim byl za daným účelem pronajat. Konečným cílem osamostatnění nově ustaveného sboru byla ovšem stavba vlastního kostela, která byla následně – za výrazné finanční pomoci Kowalovy – realizována. Poté, co si darbisté kostel postavili, začal být tento z důvodu prostorového plánu obce označován za *horní* oproti *dolnímu*, metodistickému, postavenému o něco později. Do jeho výstavby se metodisté scházeli v původní, v roce 1906 postavené (Michalko 1936: 245) a dnes již neexistující modlitebně nacházející se naproti někdejšímu obecnímu úřadu.

Rozdělení původního sboru s sebou do značné míry neslo též rozdělení do té doby jednotné a semknuté vojvodovské české evangelické komunity. V období těsně po zmíněné roztržce byla separace obou táborů nejsilnější, příkladná je pro dané období následující příhoda:

Jeli dva z Vojvodova do Belý Slatiny prodávat koně, jeden chodil do horního kostela, druhý do dolního. Jeden dobře prodal, druhý ne. Říká mu: „vezmeš mě za vůz, zapřáhneš mě?“ Ten říká: „nevezmu, nejseš z našeho kostela“.³⁴

Situace byla zlá, členové obou skupin se tehdy už „přestali mezi sebou nejen dohadovat, ale někteří též na sebe mluvit, bratr neznal se k bratru, sestra k sestře, mnozí, stýště se na to pomysleti, vychladli v lásce přátelské i v lásce sourozenecké“ (Míčan 1934: 111). Míčanovu (výstižnou) citaci dobového stavu, v kterém se vojvodovské společenství nacházelo, a napjaté atmosféry, která tehdy v obci panovala, přitom používáme záměrně – i v tomto případě se totiž jedná o téma, které pamětníci komentují jen neradi a slova k jeho popisu volí velice uváženě.

³⁴ Informátor A. P., nar. 1919; Valtice, 20. 3. 2008, cit. in Budilová 2010: 88.



Stavba „horního“ kostela. Archiv autora.

Situace po rozkolu

Rozštěpení vojvodovského metodistického sboru – chlouby metodistické misie v Bulharsku – a ztrátu skoro poloviny jeho členstva neslo ústředí EMEC v Sofii velice těžce a záhy spustilo „záchranou akci“ s cílem obnovit sbor v jeho někdejší podobě, tedy především získat zpět co nejvíce bývalých členů. Doklady o tom nacházíme v *Konferenčních protokolech*, kde čteme:

Aby byla zachráněna [metodistická] církev [ve Vojvodově], je vyslán pastor Vasil Zjajkov, který zůstává 6 týdnů a káže skoro každý den. Podařilo se mu navrátit zpět do církve značný počet členů (30 osob).³⁵

Ačkoli tón uvedeného zápisu je vcelku pozitivní, je otázkou, zda 30 osob představovalo skutečně „značný počet“, vezmeme-li v úvahu, že v roce 1926 obývalo

³⁵ *Konferenční protokoly* uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nestránkováno, nedatováno); kurzíva dodána.

Vojvodovo 768 osob (Nikolov 1996: 133), z nichž většinu tvořili právě Češi.³⁶ Co se týče dalšího vývoje, tentýž dokument hovoří o tom, že po Zjajkovovi byl do Vojvodova ústředím

vyslán pastor Janko Ivanov, který do Vojvodova přišel po ukončení svého vzdělání v Německu, a který slouží do příjezdu Josefa Harmana i s rodinou v červenci [roku 1926] z Maďarska. Jako pomocník je mu přidělen i místní kazatel Josef Čížek.

I Harman – slovensky hovořící Maďar³⁷ – je do Vojvodova vyslán cíleně (mj. též pro svou jazykovou kompetenci), přičemž Michalko udává, že se tak stalo na přímý popud superintendenta metodistické církve v Bulharsku Angličana Kanta (Michalko 1936: 246). Nicméně, ačkoli je zjevné, že uvedená roztržka vojvodovský metodistický sbor výrazně poznamenala, přičemž cílevědomé úsilí sofijského ústředí EMEC o jeho „záchranu“ svědčí o tom, že situace byla skutečně chápána jako velice vážná, existují také doklady o tom, že takové vnímání stavu metodistického sboru bylo záležitostí do značné míry relativní a bylo patrně především výrazem vnímání daných událostí v omezeném vojvodovském horizontu. Podíváme-li se totiž na celou věc v širším, celobulharském kontextu, ukáže se, že i přes všechny zmíněné problémy byla situace zbylé části metodistického sboru taková, že v roce 1926 (tedy rok po rozvratu sboru) sofijské ústředí EMEC – zjevně souběžně s realizací „záchranného plánu“ – do každoročních archivních protokolů poznamenává, že „[metodistická] církev ve Vojvodovu je označována za vzor duchovna“.³⁸ Třebaže to může znít do jisté míry paradoxně, zdá se, že tento vzorový stav metodistického sboru nejenže nebyl rozkolem výrazněji poznamenán, ale dokonce naopak: díky následnému vzniku „konkurence“ jím mohl být do značné míry podpořen, neboť jak píše dobový pozorovatel Michalko, „zdá sa nám, akoby obidva kostoly *závodily v nábožnosti*“ (Michalko 1936: 248; kurzíva dodána).

³⁶ K roku 1926 podrobné údaje podle jednotlivých národností absentují, nicméně v roce 1928 žilo ve Vojvodově Čechů 476 (Míčan 1934: 107-108).

³⁷ Slovenština však nebyla jeho (druhou) mateřštinou, podle Michalka se ji učil až v dospělosti, neboť se chtěl „stať kazateľom Slovákov v Nyiregyháze“, od čehož ovšem později pro protimaďarské smýšlení Slováků upustil (Michalko 1936: 246).

³⁸ *Konferenční protokoly* uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nestránkováno, nedatováno).

Po příchodu Harmanově se vojvodovský metodistický sbor opět konsolidoval, a ačkoli zprvu nebyli jeho členové s novým kazatelem spokojeni a žádali dokonce jeho nahrazení (Findeis 1930: 5), zůstal kazatel Harman ve Vojvodově ještě řadu let. Po Harmanově odchodu do Slováky osídlené Mrtvice (dnes Podem) na Plevensku působil na metodistickém kazatelském postu ve Vojvodově Bulhar Vasil Marinov, který byl roku 1937 nahrazen Simeonem Popovem. Ten pak v čele metodistického sboru ve Vojvodově setrval až do roku 1949, kdy byl obžalován z proamerické špionáže, označen za nepřítele státu a odsouzen. Tentýž rok pak v rámci poválečných migrací, řízených československým státem na základě mezinárodních smluv, opustila Vojvodovo přibližně polovina jeho českých obyvatel a mezi nimi též značná část metodistického sboru. Vzhledem k vlně represí proti (nejen) metodistickým kazatelům ze strany bulharského komunistického režimu již po S. Popovovi místo kazatele zůstalo nuceně prázdné, přičemž do definitivního opuštění obce vojvodovskými Čechy v následujícím roce vedli metodistická shromáždění Josef Čížek a Josef Skládal.

Narozdíl od situace metodistického sboru je institucionální pozice sboru darbistického značně nejasná. Jisté je, že B. Kowal byl původně do Vojvodova vyslán v rámci misie metodistické církve, přičemž až do roku 1925 jsou zápisy v archivních protokolech EMEC v Sofii týkající se jeho osoby naveskrz kladné. Situace se mění roku 1926, kdy odpovídající zápis uvádí, že: „Pastor (Gotlib Koval) tajně pracoval mezi soukromými osobami, když jim vštěpoval, že v metodistické církvi není spásy, ale že té lze dosáhnout jen v *jeho* církvi darbistické“.³⁹ Co měl zapisovatel na mysli termínem „v *jeho* církvi darbistické“, není jasné, přičemž žádné jiné doklady do situace jakékoli jasnější světlo nevnášejí; nejasná přitom zůstává také, vpravdě ovšem klíčová, vazba B. Kowala na darbistické hnutí. Co se situace po odluce obou táborů týče, uvádí Findeis, že darbsité „zůstávají bez církevní příslušnosti“ (Findeis 1929: 222), zatímco Necov uvádí, že jejich skupina „nebyla oficiálními místy plně uznávána, tudíž ani nemohla oddávat manželské páry“ (Necov 2006: 47). Zcela jisté přitom je, že stran odpovídajících církevních úkonů (tj. svateb a pohřbů) se darbsité poměrně záhy a až do vystěhování z obce v letech 1949-1950 uchýlovali k pastorovi metodistického sboru, který jim tyto služby podle všeho vcelku ochotně poskytoval. Výjimku tvořilo samozřejmě jedno z jader (věroučného) sporu mezi vojvodovskými metodisty a darbisty – křest (k tomuto viz níže). (Dospělé) členy sboru křtili v případě darbistů buď „bratři“ (nejasného institučního zázemí), kteří sbor

³⁹ Ibid.

na pozvání B. Kowala navštívili, anebo, podle vzpomínek pamětníků, samotní starší (již pokřtění, respektive překřtění) členové sboru. Jednu z prvních takových návštěv spojených s (hromadným) křtem zaznamenala A. Hrůzová:

... a tak jsme se vyučovali ze Slova Božího. *Stále více a více jsme poznávali pravdu i to, že se máme dát pokřtít.* V tu dobu k nám přijel br. Widmer ze Švýcarska, starší bratr s bílým plnovousem, byl u nás delší dobu a sloužil nám Slovem. Bylo to v létě, tak se dali pokřtít 3 bratři: br. V. Nechuta, Fr. Dobiáš a Fr. Kopřiva. Br. Widmer je pokřtil v řece. Po krátké době se rozhodlo více sester pro křest, bylo to v r. 1926. Šli jsme k řece, mnoho lidí věřících i nevěřících na břehu řeky, po modlitbě se nejprve kázalo a zpívalo, to byl pro mne den, na který nikdy nezapomenu! Mohutný zpěv se nesl po proudu vody do dalekého okolí, sestry poslušně podle vůle Boží vstupovaly do vody a br. Widmer je křtil, bylo jich 25 (Hrůzová 2006: 110; kurzíva dodána).

Výraznou institucionální odlišností mezi metodistickým a darbistickým sborem ve Vojvodově byla absence osoby kazatele u darbistů (Michalko 1936: 246). Jak (s hrdoostí) říkají pamětníci, členové darbistického sboru, „my sme faráře neměli“; byla-li tato skutečnost v daném případě výrazem – jinak pro darbistické hnutí typické – myšlenky všeobecného kněžství, společně s odporem proti rozdělení křesťanstva do denominací, pročež v hnutí neexistují jiné duchovní úřady než úřad sborových starších a veškeré funkce tak v odpovídajících sborech zastávají laici (s vyloučením žen, ovšem), anebo byla výrazem faktu, že Kowal nebyl (nemohl být) plnoprávným kazatelem podle legislativy bulharského státu (viz výše), není jasné. Jisté naopak je, že kázání mívali v jejich sborech jednotliví bratři („Žena má mlčet podle Bible“), tedy každý, „kto cítil vnuknutie Ducha svätého k reči“ (Ibid.: 246). Kowal byl tedy v rámci nově ustaveného sboru vůdcem pouze neformálním a po jeho odjezdu na misie do Ameriky někdy v první polovině třicátých let vedli dále chod sboru sami jeho členové, respektive starší bratři.

Ačkoli, jak bylo uvedeno výše, situace bezprostředně po odloučení obou sborů byla velice napjatá a doboví autoři referovali o „nesnášenlivosti“ obou táborů a „potlačování vzájemné úcty a důvěry“ (Findeis 1929: 224), již po několika málo letech se hroty vzájemných sporů otupily a „častěji a častěji“ začaly se ozývat „hlasy po vzájemném sblížení“ (Findeis 1930: 5). Třebaže k opětovnému sloučení obou táborů již nikdy nedošlo, byla po určitém čase jejich vzájemná odluka patrná pouze v době konání bohoslužeb („*V neděli jsme se*



Náhrobek G. Kowala v Halbendorfu. Archiv autora.

neznali. Potkávali jsme se a ani jsme se nezdravili⁴⁰. Jinak přes tejden žádnéj rozdíl nebyl, to jsme nevěděli, že jsou darbisti...“⁴¹), a to navíc ještě jen v případě dospělých – děti, stejně jako mládež, navštěvovala, ať již jednotlivě („měla jsem tam kamarádku...“), anebo hromadně („... mládež se někdy rozhodla: ‚dneska deme k darbistum‘) shromáždění obou táborů vcelku svobodně. K jistým „výměnám“ členů obou sborů pak docházelo také při sňatcích v případě, kdy novomanželé náleželi k odlišným táborům, neboť obě strany vcelku jednoznačně zachovávaly pravidlo, že žena následuje muže do jeho sboru. Až na několik klíčových oblastí, jejichž rozboru bude věnována následující kapitola, docházelo během času k postupnému sblížení obou táborů i v otázkách věroučných, takže v posledním období existence české vojvodovské komunity, tedy v letech předcházejících vysídlení naprosté převahy jejich členů do ČSR, tomu již podle pamětníků bylo tak, že ačkoli v obci i nadále existovaly oba sbory, „neznamenalo to, že se naše vyznání hodně lišila, že my jsme byli evangelíci a oni darbisti. Ne – kázalo se jedno a to samé“ (cit. in Penčev 2006: 97), respektive „měli jsme jaksi jednu víru. Vždyť jsme evangelíci“ (Ibid.: 97).

⁴⁰ Jiná z pamětnic navíc udává, že tento stav trval jen do konce bohoslužeb: „Jak jsme vyšli z kostela, tak jsme byli jedno“ (R.K. 28. 5. 2009, Dolní Dunajovice).

⁴¹ Informátorka Š. T., nar. 1920; Žabčice, 20. 3. 2008, cit. in Budilová 2010: 88; kurzíva dodána.

Víra na Vojvodově

Metodologické obtíže

V předchozích kapitolách jsme se věnovali především historickému a institucionálnímu (jakož i personálnímu) kontextu, v němž se religiozita vojvodovských Čechů a jejich předků realizovala, přičemž obsahu samotné jejich víry jsme se věnovali, kromě několika výjimek, víceméně jen rámcově. Této (záměrně) opomíjené oblasti se budeme věnovat na následujících stránkách, než se však pustíme do tématu samotného, musíme zmínit některá strukturální metodologická omezení, která tato tematizace vykazuje.

V následující části přítomné studie se budeme zabývat vírou vojvodovských Čechů; až na naprosté výjimky jsme stran informací k dané problematice odkázáni takřka beze zbytku na výpovědi pamětníků týkající se událostí a procesů, k nimž došlo před padesáti a více lety. Pokud jde o události starých let, jsou staří Vojvodovčané výjimečně spolehlivými a přesnými informátory s neobyčejnou a obdivuhodnou pamětí. V případě jejich víry je ovšem situace komplikovanější, neboť pro naprostou většinu z nich je jejich dnešní víra dnes stejně aktuální, jako byla jejich někdejší víra tehdy – ano, prošla řadou proměn („...člověk do toho dorůstá, uvěří, přijme Pána Ježíše, ale ještě jsou tam hodně pochybnosti v člověku, který časem se musejí vybrousit, časem se musejí zanechat ... časem si uvědomíš, uvidíš, že to není podle slova Božího a opustíš to...“⁴²), ale v řadě ohledů je to tatáž víra, neboť její základ (viz níže) je totožný; jejich víra je tedy stará i nová, zcela aktuální, byť letitá a s často velice komplikovanou a dlouhou historií. Z uvedeného důvodu je velice těžké hovořit v dané oblasti o nějakých minulých *faktech* vojvodovské víry, neboť čím vojvodovská víra *byla*, je výrazně determinováno tím, čím *je* dnes (neřkuli, čím *bude* zítra). Jinak řečeno: v odpovídajících výpovědích se tyto časové dimenze prolínají, respektive obsah odpovídajících výpovědí často postrádá časovou specifikaci či nějaké jasnější časové ukotvení. Právě proto, že víra je pro staré Vojvodovčany něčím živým, něčím, co se děje, respektive co žijí a zažívají ve svých životech, o své víře nereferují stejným způsobem jako o (minulých či přítomných) skutečnostech a událostech minulosti či přítomnosti, ale svou víru především vyznávají, přičemž režim pravdy, ve kterém se tak děje, má eminentně existenciální povahu, jíž jsou „objektivní“ kritéria v principu cizí. Výpovědi starých

⁴² Informátorka B. Č., 2. 8. 2010, Mikulov.

Vojvodovčanů o víře jejich, ale i těch druhých, tak mají velice osobní a zaujatý (nikoli však *a priori* neobjektivní, ale prostě s „objektivitou“ mimoběžný) charakter, přičemž tento charakter je jim vlastní, respektive mají-li být tím, čím jsou, je tento charakter jejich součástí stejně jako obsah, který prezentují. Z uvedeného důvodu se v následující partii nebudu snažit postupovat, tak jako doposud, striktně metodicky (pramenně, konceptuálně a terminologicky) zajištěným postupem, ale v některých případech upřednostním prezentaci poselství výpovědi informátora nad například provedením pramenné kritiky či triangulací referovaných dat.

Jinou potíž při snaze o rekonstrukci vojvodovské víry představuje, řekněme, změna pozic vojvodovských sborů, zejména tedy sboru metodistického. Jak jsme zmínili v závěru předchozí kapitoly, zprvu značně ostré rozdíly mezi vojvodovskými darbisty a metodisty se v průběhu času stíraly a oba tábory se k sobě začaly v řadě ohledů pomalu přibližovat. Během let, respektive desetiletí po migraci vojvodovských Čechů do ČSR přitom uvedený proces nabral zejména charakter věroučného přibližování se metodistického tábora táboru darbistického, takže dnes stojí staří Vojvodovčané, členové metodistických sborů, v řadě klíčových ohledů (pojetí víry, křtu apod.) velice blízko, ne-li zcela, na pozicích někdejších (jakož i současných) darbistů, respektive Křesťanských sborů (aniž by ovšem přestali být metodisty a opustili dané instituční pozice). Dnešní metodisté tak o někdejších metodistech na Vojvodově – jimiž ovšem tehdy sami také byli – referují nikoli v osobě první („my“), ale třetí – tedy jako o „nich“ („... oni věřili, že...“).⁴³ Tato situace pak poněkud komplikuje snahu poznat někdejší věroučné pozice metodistického (jakož ovšem do značné míry i darbistického) sboru ještě ve Vojvodovu.

S uvedenou problematikou souvisí také otázka vztahu víry vojvodovských darbistů ke starší víře vojvodovského metodistického sboru ještě před rozkolem. Je totiž zřejmé, že (chronologicky vzato) *nová* věrouka darbistů na metodistické pozice jak navazovala, tak je také popírala, přičemž klíč, podle něhož se tak dělo a který posléze vedl k ustavení dvou samostatných sborů, z nichž každý akcentoval jednu z uvedených linií vztahu obou věrovyznání, je dnes již neznámý. Zcela jistě naopak je, že příklon, respektive odpor k darbismu nebyl u členů

⁴³ Zejména nejasná přitom zůstává otázka, proč je v narativech (ex)Vojvodovčanů jak darbistické, tak i metodistické příslušnosti vykreslována religiozita metodistického sboru po rozkolu jako vlažná, „mechanická“ apod. (viz níže); existuje totiž řada dokladů pro to, že religiozita *obou* vojvodovských sborů byla velice intenzivní a hluboká (za všechny viz výše již citovaná výpověď Michalkova o tom, že „*obidva* kostoly *zavodily* v nábožnosti“; Michalko 1936: 248; kurzíva dodána).

vojvodovského metodistického sboru podmíněn ani věkem ani genderem ani rodinnou příslušností ani ekonomickým zázemím dotyčných osob či jinými nereligiózními faktory, ale především jejich vlastní náboženskou orientací. Ta přitom v některých případech, zdá se, byla pozicím darbismu (přinejmenším potenciálně) poměrně blízká a odpovídající osoby chápaly příklon k darbismu jako krok dále (dále na cestě, již doposud šli) tím správným směrem. V této perspektivě lze tedy vojvodovský darbismus chápat jako pokračování či jako výraz (jedné z tendencí) vojvodovského (předroztržkového) metodismu. Pozdější vývoj obou táborů, který nabral podoby věroučného přiblížení, ne-li souběhu obou táborů ve směru darbistických pozic, pak toto chápání vztahu těchto konfesí na Vojvodově víceméně potvrzuje. Protože pak, jak je výše uvedeno, k vojvodovskému metodismu máme přístup především prostřednictvím stanovisek, která jsou výrazně blízká někdejšími pozicím darbistickým, je třeba mít uvedené skutečnosti při četbě následujících kapitol na paměti.

Darbisté a metodisté

Prvním z rozdílů mezi metodisty a darbisty ve Vojvodově, o kterém jsme se již v krátkosti zmínili výše, byla absence kazatele u darbistů. Jak jsme již uvedli, chod sboru i shromáždění vedli starší bratři, co se přitom samotných kázání týče, dobře situaci zaznamenal tehdejší bulharský soused vojvodovských Čechů Neco Petkov Necov, který ve svých *Dějínách Vojvodova* píše: „Každý člen tohoto náboženského společenství, když se naučil něco z Evangelia, anebo z jiných náboženských knih a brožur, mohl předstoupit před účastníky bohoslužby a vykládat to, čemu porozuměl“ (Necov 2006: 47). Třebaže nemáme vlastně žádné prameny týkající se institucionálního zázemí darbistického sboru ve Vojvodově, jistě stojí za zmínku, že tato (přinejmenším organizační) charakteristika vojvodovského darbistického sboru koresponduje s věroučnou pozicí soudobých Křesťanských sborů v ČR (jejichž členy se někdejší vojvodovští darbisté po přesunu do ČSR po jistých peripetiích stali); v otázce bohoslužeb je totiž podle Křesťanských sborů „snahou věřících ... aby shromáždění vedl Boží Duch (1K 12 a 14); může to být prostřednictvím některého z bratrů ... nebo tak, že se jednotliví bratři zapojují, aniž by byli předem domluveni, podle toho, jak vnímají, že je vede Boží Duch.“⁴⁴ V obecném plánu přitom toto stanovisko vyplývá z toho,

⁴⁴ Křesťanské sbory (internetové stránky Křesťanských sborů ČR); dostupné na: <http://www.krestanskesbory.cz/kdo-jsme.php> [2. 8. 2010].



Náhrobek Tomše Hrúzy
na vojvodovském hřbitově.
Archiv autora.

že podle vnímání Křesťanských sborů se Nový zákon „nezmiňuje o roli kazatelů či farářů v dnešním pojetí.“ Jiným rozměrem dané diference je pak darbistický názor, že *spoléhání* metodistů na osobu kazatele stojí v kontradikci s *osobním* vztahem k Bohu, respektive Kristu, jakož i s osobním, nezprostředkovaným, čtením a rozuměním textu Bible, které jsou podle nich naopak klíčové.

Další, v memoárech patrně nejkomentovanější, odlišností vojvodovských metodistů a darbistů, byl postoj ke křtu. Tento prvek přitom ve vzpomínkách pamětníků často vystupuje v pozici jakéhosi zástupného symbolu celé odpovídající tematiky neshod mezi oběma tábory a představuje právě onen bod sváru, který posléze vedl k rozkolu sboru. Jak říká starý Vojvodovec A. Filip: „Žili jsme družně, *jen ten křest nás rozdělil*.“⁴⁵ Základní rozdíl spočíval v daném ohledu v tom, že metodisté křtili malé děti, zatímco darbisté křtili (respektive překřtivali) dospělé. Zdá se přitom, že někdejší darbistická pozice v principu

⁴⁵ Informátor A. F., 8. 5. 2009, Valtice.

odpovídá stanovisku současných Křesťanských sborů, ty křest vnímají „jako vnější projev vnitřní skutečnosti“. Podle Římanům 6 znamená křest zemřít (ponořit se) s Kristem a vstát (vynořit se) s ním k novému životu (viz též Ko 2).⁴⁶ Z uvedeného důvodu Křesťanské sbory křtí ponořením „a pouze ty, kdo vyznávají, že v Krista uvěřili, tedy vesměs dospělé; pokud ‚děti‘, pak natolik velké, že jsou schopny tomu porozumět a samy se vyjádřit“⁴⁷. Pro darbisty byl tedy křest manifestací toho, že daná osoba *uvěřila*, naopak metodisté „křtili malý děti a hotovo. A teď *tim pádem mysleli, že sou věřící*.“⁴⁸ Rozdíl obou skupin tedy spočíval v tom, že metodisté

křtili malý děti, když se narodily. A to pro ně znamenalo vítězství, *zaručenou spásu*. A Kowal byl věřící člověk, který to bral vírou v Boha, a on svědčil, *že musí člověk uvěřit a pokřtít se* – podle slova Božího.⁴⁹

A ještě v jiné perspektivě:

to naše pokřtění bereme jako Boží smlouvu, že to je jeho vůle, abysme vzali křest a abysme mu sloužili. *A oni* [tj. metodisté ve Vojvodově] *to nechťeli*. Oni jako malý, když se pokřtili, *tak to stačilo*. Jenže pak, když dítě vyrůstá, tak bere svět, Boha nechce a z některého se stane aj zločinec, aj zloděj, jako jak to je na světě. Tak jakože ten malej křest, to neplatí, to není správný. Tak to byl ten zlom. *Musí uvěřit, pokřtít se* a Bohu sloužit. A brát víru vážně ... Má být člověk určenej buď Bohu sloužit, nebo světu. To není slučitelné.⁵⁰

Odlišnost metodistického a darbistického pojetí křtu, jeho povahy, důvodů i konsekvencí, tedy poměrně dobře manifestuje také odlišnost pojetí víry obou skupin. Co se metodistů týče, podle nich tehdy „*všetky byli věřící. Kdo chodil*

⁴⁶ Křesťanské sbory (internetové stránky Křesťanských sborů ČR); dostupné na: <http://www.krestanskesbory.cz/kdo-jsme.php> [2. 8. 2010].

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Do značné míry překvapivá je skutečnost, že jak někdejší darbisté, tak i metodisté shodně uvádějí, že poslední metodistický kazatel. B. Popov s uvedenou praxí nesouhlasil a praktikoval ji pouze na nátlak sboru. Š. Hrůza tak například vzpomíná, že jednou „Popov šel okolo a zastavil se u nás. Povidal si s námi a přišlo taky na to, proč křtí malý děti. A on říká: ‚Sestro Hrůzová, já vim, já vim. Já si to jednou zodpovím. Ale co mám dělat.‘ ... ‚Já musím poslouchat‘, povidal, ‚Oni chtěj, abych to dítě pokřtil. Tak ho pokřtim!...“

⁴⁹ Informátorka B. Č., 2. 8. 2010, Mikulov.

⁵⁰ Informátorka B. Č., 2. 8. 2010, Mikulov.

do kostela, tak byli věřící. Tak to oni brali“, respektive „chodili do kostela a zpívali a modlili se, *to* [podle nich] *stačilo*“, a ještě jinak: „mysleli si, že to stačí takhle, když se chodí do kostela“. Tento názor však darbisté striktně odmítali: „...metodisti takhle: ‚Já chodím do kostela‘ a myslej, že to už platí, že to je jejich spasení, *ale to neplatí, to nejni k spasení tobě, nijak ti to nepomůže...*“. Zajímavou perspektivu na dané téma, zachycující jak někdejší metodistické pozice, tak i současné (metodistické) stanovisko, respektive změnu, k níž v daném ohledu došlo, prezentuje následující výpověď.

Štění mi to nejednou tej říkala: „Barči, tolik rokůch sme chodili k pánovi Popovemu a *žádnej tam tak neuvěřil*.“ Protože *to brali, že už sou věřící* – „Chodí do kostela, tak to platí.“ *A ono to neplatilo*.⁵¹

Podíváme-li se na uvedené citace z odstupů, je zřejmé, že metodistické pojetí víry a věřících se podle darbistů (jakož i současných metodistů) nacházelo mimo výseč (skutečné) víry a zastánci daných pozic tedy nebyli (skutečně) věřící. Vůbec nejstarším svědectvím takového přístupu k původní metodistické pozici je přitom mnohokrát již citovaný text Amálie Hrůzové, která v jedné pasáži svých *Pamětních vzpomínek* uvádí:

Br. Kovál držival biblické hodiny, všichni tam nechodili, jenom my, kteří jsme prahli po pravdě Boží, *mnozí jsme uvěřili*. Pak br. Kovál pozval z Čech br. Křesinu, ten přišel a měli jsme celý týden každý večer shromáždění a ten to potvrdil, co už jsme slyšeli *a mnoho duší uvěřilo* (Hrůzová 2006: 110; kurzíva dodána).

Z uvedeného úryvku je přitom zřejmé, že A. Hrůzová, ač aktivní metodistka (a tedy podle metodistického pojetí věřící), *uvěřila*, jak sama píše, až po kontaktu s Kowalem a jeho (a pozdější darbistickou) koncepcí víry, přičemž z nově zaujatého stanoviska A. Hrůzová chápe sebe samu před odpovídajícím aktem (jakož i veškeré ostatní, kteří daný krok neučinili) jako nevěřící. Takový postoj se ve zcela explicitní podobě stal záhy pro darbisty typickým a zůstal takovým až dodnes. Podle darbistů tak metodisté

nebyli ani věřící. Oni neuvěřili v pána Ježíše Krista jako ve svého osobního spasitele. Oni nevyznali svoje viny a hříchy aby prosili pána Ježíše za odpuštění. ... Aby

⁵¹ Informátorka B. Č., 2. 8. 2010, Mikulov.

se ponížili, aby přiznali, že jsou hříšníci. *Oni říkali, že mají otcovskou víru a tím to pro ně zvadlo.*⁵²

Právě tento moment je přítom, jak jsme již výše zmínili, strukturální obdobou situace, která se již v dějinách (předků) vojvodovských Čechů odehrála na Svaté Heleně (příčemž někteří účastníci vojvodovských událostí svatohelenský rozkol ještě sami zažili). Jedna skupina zachovává víru předků, druhá ji opouští ve prospěch radikálnějších pozic a z původního sboru se vyčleňuje, přičemž skupinu zachovávající otcovskou víru označuje za nevěřící („Ty nevěřící vstali všechny u metodistů...“).

Ovšem pozor – ačkoli, obecně vzato, darbisté, jak jsme viděli, považovali metodisty za nevěřící, neznamenalo to platnost rovnice metodisté = nevěřící, darbisté = věřící; právě pro koncepci víry darbistického sboru se ne každý jeho člen (a někdy ještě dlouhá léta) považoval za věřícího, a to právě proto, že sdílel uvedené pojetí víry a „cesta mu byla známa“:

*Já jsem ve Vojvodově nebyl věřící. Ani na Moravě jsem se nepokládal za věřícího. Ale cestu k spasení jsem znal. Věděl jsem, že člověk musí přiznat, že je hříšník, protože jsme zhřešili všichni...*⁵³

Ale také naopak – darbisté podle všeho připouštěli (anebo přinejmenším dnes připouštějí) možnost, že i mezi vojvodovskými metodisty byli věřící. Právě proto, že víra a vztah ke Kristu byly podle darbistů eminentně osobní záležitostí každého jedince, nebylo možno v dané otázce paušálně rozhodovat jen podle příslušnosti k odpovídajícím sborům, jinak řečeno: „...nemůžeme soudit, že nevyznal [svoje viny a hříchy aby prosil pána Ježíše za odpuštění]. *Taky moh vyznat* [tj. uvěřit].“

V určitém zjednodušujícím pohledu bychom uvedený rozdíl v pojetí víry obou skupin mohli označit za rozdíl mezi „institucionálním“ pojetím vlastním metodistům („Kdo chodil do kostela, tak byli věřící“) a pojetím individuálně-existenciálním zastávaným darbisty („...musí uvěřit v pána Ježíše Krista jako svého osobního spasitele“). Situace ve Vojvodově však nebyla – přinejmenším od vystoupení Kowalova – zdaleka tak jednoznačná. Přinejmenším někteří členové metodistického sboru totiž, jak dokládá následující výpověď, chápali

⁵² Informátor Š. H., 16. 5. 2010; Chodov u Karlových Varů.

⁵³ Informátor Š. H. (O), 16. 5. 2010; Chodov u Karlových Varů.

„institucionální“ stanovisko metodistů za nedostačující („... *já jsem to věděla, že to neplatí*. Já jsem byla v tom vychovaná od mala u rodičů“⁵⁴) a mnozí z nich proto *chtěli uvěřit*.

... sme byli takový velice probuzený děvčata – Štefi i já. *A chtěli sme uvěřit*. Věděli sme, že to je správný, že to je na dobrý cestě, že to je v naší polzu⁵⁵ ... v náš prospěch, ... my sme cítili, že bysme měli jít se předat Bohu. A u nás u Karbulů sme klečeli ... zatáhli sme lampu na málo, kluci spali, děti u nás, máma s tátou byli někde na besedě a my sme si klekli a modlili sme se. Už sme byli takový 16 letý, 15, 16 roků. Štefi je o rok starší. A tak sme se modlili. *Chtěli sme uvěřit*, ale pak, když sme řekli „Amen“, vstali sme, tak Štefi povídá: „Barči, eště tej to nechme ... A vdali sme se a jeden tam, jeden tam, já sem uvěřila v 53. roce, Štefina ne kolik let. Až když zemřel V. její ... tak potom sem na ní já pořád „Štefi, ty si slibovala. A nedodržela si. A dyby pán tě povolal, tak ty pudeš do zahynutí“. A ona ... teď je šťastná, říká: „Nechala sem se pokřtít, *uvěřila sem*.“⁵⁶

Je zřejmé, že Kowalovo působení tak stálo mj. také za redefinici „víry“ řady (nikoli ovšem všech) vojvodovských Čechů. Od rozkolu původního metodického sboru je tedy v daném případě třeba brát v úvahu významovou (a obsahovou) odlišnost termínů „víra“, respektive „věřící“ u obou táborů, přičemž v případě některých metodistů je navíc ještě nutné počítat s přinejmenším situačním zaujímáním pozice darbistické. Napětí mezi oběma významovými poli v rámci životního běhu jediné osoby lze dobře ilustrovat následující výpovědí někdejší (i současné) členky metodického sboru:

... v *Boha sem věřila od dětství*, chodila do nedělní školy, Bibli sem znala, zpívala podle Boha. Ale pořád, jak sem vám to říkala, pořád sem neřekla, „Pane, chci Ti být věrná, budu zachovávat Tvoji vůli“ ... i když sem udělala zle, tak sem jako věděla, že to není podle Boží vůle, *sem nebyla věřící*.⁵⁷

Doposud jsme se coby manifestaci („vnějšmu projevu vnitřní skutečnosti“) darbistické víry, respektive uvěření, věnovali křtu, nebyl to však projev uvěření jediný; dalším bylo veřejné vyznání víry, neboť „Pán Ježíš chce, abysme se kořili

⁵⁴ Informátorka B. Č., 2. 8. 2010; Mikulov.

⁵⁵ *Polza* – bulharsky *užitek, prospěch*.

⁵⁶ Informátorka B. Č., 13. 6. 2010; Mikulov.

⁵⁷ Informátorka B. Č., 13. 6. 2010; Mikulov.

a vyznali Pána veřejně. ... [aby se člověk] nestyděl před lidma a vyznal Ho před Otcem na nebesích.“ Jinak řečeno:

Člověk musí uvěřit *a vyznat Pána Ježíše*. To nejní jenom, že uvěřím a pokřtím se. Já jsem chodila každou neděli do kostela, ale když přijde na vás ten duch svatej, když o to prosí člověk, tak něco vás zevnitř nutí, *abyste vstali a vyznali ho před lidma*. Tam píše: „Kdo mě vyzná před lidma, vyznám ho před Otcem na nebesích.“⁵⁸ A tak vstane člověk, řekne třeba tři slova „Pane, odpusť mi moje hříchy, který sem to ... a já chci bejt tvoje“ a hotovo.⁵⁹

Podle pamětníků se jednalo o další z celé řady prvků, který v rámci svého působení ve Vojvodově, respektive v rámci podle všeho programové snahy o odklon od původních metodistických pozic k novým pozicím darbistickým, zavedl a prosadil B. Kowal a jímž se následně oba sbory odlišovaly.

Zreguloval to [Kowal] tak, že napřed musíš uznat, že seš hříšník, pak budeš v pokání prosit Božího syna, aby ti to odpustil. A až ti to odpustí, tak ti dá závdavek ducha svatého. To nevěřící člověk nemá. To nemůže chápat. *A tak ten člověk potom musí mluvit před shromážděním, do kterého chodil*. Třeba já, když jsem uvěřil, tak jsem vystoupil a hned jsem říkal: „Bratři a sestry, já sem odevzdal svůj život pánu Ježíši Kristu.“ ... *A tohleto metodisti nedělají. Oni veřejně nevystupují.*⁶⁰

V optice vojvodovských darbistů byli tedy věřící ti, „co vyznali pána Ježíše Krista a přijali ho do svého života a odevzdali mu svoje životy, prošli touhle procedurou a uznali, že jsou hříšníci“, protože „jedině hříšník, kterej vyzná svoje viny a hříchy a bude prosit upřímně za jejich odpuštění, je spasen. To je cesta jediná, jiná cesta není.“ Právě vyznání hříchů přitom zaujímal v daném pojetí klíčovou roli, neboť

nejní ani jedinej člověk, kterej by nezhřešil. A jestliže chce bejt spasen, jestliže věří, že Bůh existuje, jestliže věří, že člověk bude žít věčně, že těch 70, 80 let, k tomu ho Bůh nestvořil, stvořil ho k věčnému životu – a tak jestli v tohleto

⁵⁸ (Mt 10: 32) Kdožkoli tedy vyzná mne před lidmi, vyzná mne i já jej před Otcem svým, kterýž jest v nebesích.

⁵⁹ Informátorka Š. S., 1. 8. 2010; Dolní Dunajovice.

⁶⁰ Informátor Š. H. (O), 25. 7. 2010; Chodov u Karlových Varů.



Nový metodistický kostel. Foto M. Jakoubek, 2010.

věří, tak potom nezbyvá nic jiného než ta úzká cesta na kolena anebo i tak podle momentu, jak se to hodí, jak to přijde, prosit pána Ježíše, ale upřímně: „Jsem hříšník, pane Ježíši, prosím tě, odpusť mi.“ Jinak je se mnou zle.

Bez vyznání hříchů a následné prosby o jejich odpuštění není možné spásy dosáhnout; snažit se žít dobrý život nestačí:

... vono to nestačí, jenom bejt dobrej člověk, vono to nestačí. Musí si to s Bohem vypořádat: „Pane, odpusť mi, vím, že sem hříšnej.“ Každěj člověk na světě má hřích. Každěj. Narodili sme se v hříchu. ... Jsou lidi dobrý, který by řekl člověk, že je hotovej daleko víc než někerej věřící. Jenomže ten krok musí učinit, aby Bůh mu odpustil. A potom je chráněnej, i když někdy klesne...

Součástí, respektive vnějším projevem uvedeného procesu pak bylo i právě zmínované veřejné vyznání, které – stejně jako křest – sloužilo vedle své věroučné role mj. také jako vnější ukazatel odpovídající události víry. Veřejné vyznání tak v darbistickém, respektive obecním kontextu dávalo zcela zřetelně na srozuměnou, kdo uvěřil, respektive kdo je věřící.

... to bylo *vyznání na veřejnosti*: „Já jsem uvěřil. Já věřím v Pána Ježíše Krista jako ve svého osobního spasitele. Já jsem ho přijal do svého života a budu se snažit žít tak, aby se to líbilo jemu.“ *No a to už pak věděla celá ves, kdo to byl.*

V této kapitole jsme se věnovali některým rozdílům mezi vojvodovskými metodisty a darbisty s ohledem na jejich pojetí víry. Ukázali jsme si, že kromě absence instituce kazatele v případě darbistického sboru představovaly dvě další významné odlišnosti, jimiž se záhy začal od původních jednotných metodistických pozic nově ustavený darbistický sbor odlišovat, především veřejné vyznání víry a křest nově věřícího. Oba akty přitom měly charakter „vnějšího projevu vnitřní skutečnosti“, nicméně nejednalo se jen o pouhou externí a tedy zbytnou manifestaci již hotového a uzavřeného děje, ale integrální, platnou a nezbytnou (jakož také vyžadovanou) součást celého procesu, jímž se v rámci vojvodovského darbistického tábora stal člověk, který do té doby jen „znal cestu“, osobou věřící.

Věřící člověk tedy v souladu s darbistickým pojetím uvěřil v Pána Ježíše Krista jako svého osobního spasitele, tuto svou víru a svoje hříchy veřejně vyznal, jakož i před členy sboru prosil Pána Ježíše Krista za jejich odpuštění, přijal křest, coby symbol znovuzrození, je Bohu věrný, zachovává Jeho vůli ve svém životě a za svrchovanou autoritu považuje text Písma. Ačkoli všechny uvedené aspekty víry jsou v darbistické perspektivě velice důležité a závažné, zdá se přeci jen, že jakýmsi jejich pilířem je první zmíněný prvek, tedy víra v Ježíše Krista jako svého osobního spasitele. Třebaže v našem výkladu uvedený prvek a jeho klíčová pozice vyvstaly především v souvislosti s tematizací pojetí víry tábora darbistického, je to právě tento aspekt víry, který – jediný z uvedeného výčtu – mohli členové darbistického a metodistického sboru sdílet, respektive jehož přítomnost v rámci metodistického náboženského postoje na straně jedné darbisté (přinejmenším u některých členů metodistického sboru) připouštěli a na straně druhé (přinejmenším někteří) metodisté sami deklarovali. Právě tento rozměr víry lze tedy považovat za jakýsi věroučný svorník obou táborů a právě s ohledem na něj lze vojvodovský darbismus chápat jako pokračování, respektive naplnění jedné z ústředních tendencí vojvodovského metodismu.

Tuto *základní* dimenzi darbistické, jakož i metodistické vojvodovské víry bychom s jistou mírou licence mohli označit za dimenzi *existenciální*, a je to právě tato dimenze, která – jak naznačuje podtitul této studie – byla v dosavadních pracích věnovaných vojvodovským Čechům a jejich religiozitě v principu vlastně vždy a zcela opomíjena a popisovány byly pouze její, řekněme, externí projevy (viz výše), anebo byla pozornost věnována jiným oblastem či polohám



Pravoslavný kostel sv. Jiří. Foto M. Jakoubek, 2010.

religiozity vojvodovských Čechů, především pak poloze sociálně-organizační. Výsledky, k nimž jsme při rozboru tohoto (ústředního) rozměru vojvodovské víry dospěli, jsou v rámci této studie jen skrovné, upřímně řečeno, co se jejího výzkumu týče, jsme teprve na začátku. Naší ambicí však nebylo předložit detailní analýzu, ale pouze doložit existenci této doposud opomíjené oblasti vojvodovské religiozity a nastínit její kontury, to vše na pozadí historicko-institucionálního vývoje české vojvodovské komunity. Tento, snad skromný, nicméně stavu současného bádání a dostupným zdrojům odpovídající cíl jsme, máme za to, naplnili. *Terra nova* je objevena, bádání může začít.

Závěr

Na začátku této studie se při rekapitulaci dosavadních výsledků na poli bádání o religiozitě vojvodovských Čechů ukázalo, že v principu veškeré práce na dané téma, ať již sepsané dobovými pozorovateli, anebo současnými badateli, vyzdvihovaly *unisono* „v pravdě náboženský život“ vojvodovské české komunity, tedy její životní *praxi*, přičemž víře tohoto společenství jako takové, samé o sobě, se věnovali jen sporadicky. Dominantní postavení tak v dílech těchto autorů

zaujímá rozbor fenoménů, jako je postoj k práci, organizace veřejného života v obci a podobně, které byly ovšem, pravda, chápány primárně jako výraz vojvodovské religiozity, již byl přiřčen status institucionální sféry s funkcionální prioritou. Za kvintesenci tohoto postoje k religiozitě vojvodovských Čechů, artikulující v explicitní podobě jádro tohoto přístupu, lze považovat jednu z ústředních tezí díla Zdeňka Nešpora, respektive Z. Nešpora a kol. vycházející z premisy a dokladující „převážně ,ortopraktické‘ vymezení jejich víry“ (Nešpor – Horňáková – Jakoubek 2001: 66; kurzíva dodána). Tato teze, jakož obecně i celý odpovídající náhled na vojvodovskou religiozitu, je v principu správná, přesto se domníváme, že uzavřít diskusi o dané problematice takto by znamenalo vyslovit pouze onu příslovečnou půlku pravdy.

Ano, je pravdou, že „Vojvodovo žilo ... tak bohatým životem náboženským ..., že vše ostatní se jevilo jen nutnými zjevy průvodními“ (Findeis 1929: 223), rovněž tak je nepopiratelné, že v komparativní perspektivě byl náboženský život vojvodovských Čechů zcela výjimečný a nepřehlédnutelný, uchvacující pohled všech, kdo jej měli možnost sledovat, a představující dominantní rys této komunity navenek. Také teze o náboženství coby ústředním organizačním principu společenství vojvodovských Čechů je bezpochyby platná. Je však třeba mít na paměti, že *platnost těchto tezí je omezena pouze na externí pohled na tuto komunitu*. V optice členů této komunity totiž ke spáse (a ta byla a dodnes je pro /ex/Vojvodovčany hlavním, ne-li jediným cílem jejich vezdejšího usilování) nevedla primárně náboženská praxe, bohubilý život, ale především a hlavně víra, víra hluboká a opravdová, zakoušená ovšem nikoli v životní „praxi“, ale niterně, v nitru každého věřícího a v rámci jeho osobního vztahu s Bohem, respektive Ježíšem Kristem. Ač v řadě ohledů specifická, v tomto směru tedy pozice vojvodovských Čechů plně korespondovala (a dodnes koresponduje) s obecně křesťanským, a zvláště v protestantismu zdůrazněným, učením o *spasení na základě víry*.

Není to samozřejmě *jen* víra, která zaručí věřícímu spásu, nutné jsou též skutky, tedy život vedený podle Jeho vůle, neboť „když člověk uvěří, tak musí kapku ten život směřovat na pána Ježíše, na Jeho vůli, na jeho rozkazy“, uvěřit, to pro (ex)Vojvodovčany znamená také, že „Chci bejt k Tobě poslušnej. Chci žít podle Tvé vůle.“ Bohulibý život, či chcete-li, skutky, byly pro vojvodovské Čechy velice důležité, ba nezbytné a nepostradatelné. Dobře to mj. ukazuje i výše komentovaná epizoda z vojvodovských dějin, kdy tehdy ještě jednotný metodistický sbor *vyhnal svého kazatele*. M. Roháček byl přitom vyhnán ne proto, že by nevěřil, ale *proto, že nežil odpovídajícím životem*. V tom, že vojvodovští Češi

náboženskou životní praxi (skutky) výrazně akcentovali, se tedy výše zmiňovaní autoři nikterak nemýlí, přeci jen se ale domníváme, že považovat za typický rys religiozity daného společenství upřednostňování skutků (ortopraxe) nad víru, je do jisté míry až příliš zkratkovité, respektive neúplné (byť, pravda, v mnoha ohledech výstižné). Jak totiž říkají (a věří) staří Vojvodovčané, „ze skutků nebude spasen nikdo, kdyby měl sebevíc dobrých skutků. V Bibli je to jasně napsané: „ze skutku žádnej nebude spasen“⁶¹.⁶² Jinak řečeno:

... i když člověk je dobrej, skutky jako má, ale ze skutků spasený nebude ... musí bejt ta víra v Pána Ježíše. „Věř v pána Ježíše a budeš spasen ty i tvůj dům“,⁶³ tam píše v Bibli veršiček.⁶⁴

Chceme-li tedy situaci spatřit nikoli optikou vnějšího pozorovatele, ale takříkajíc vojvodským očima, pak bude náš pohled směřovat jiným směrem, než jaký naznačovala dosavadní bádání, charakterizující religiozitu vojvodovských Čechů jako orientovanou především na životní praxi. Narozdíl od dosavadní literatury byla totiž věroučná pozice vojvodovských Čechů (korespondující v daném ohledu s obecně křesťanským učením) taková, že na cestě ke spáse – klíčovému cíli, k němuž dotyční směřovali a směřují – drží nad skutky, ač nesmírného významu, přeci jen primát víra; tedy: skutky ano, nicméně „největší skutek je víra. Nic jiného. Kdybysme rozdali majetek a chudejm dali a to, to nic neplatí podle Bible. Ne, jenom víra. Kdo věří, bude spasen...“

Marek Jakoubek je sociální antropolog, absolvent Fakulty humanitních studií UK v Praze, doktorát z kulturologie (teorie kultury) získal na Filozofické fakultě UK v Praze. Přednáší na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko(-slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou. Je autorem monografie *Romové - konec (ne)jednoho mýtu* (Praha 2004), řady antologií a množství dílčích studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům.

⁶¹ (Ga 2: 16) Vědouce, že nebývá člověk ospravedlněn z skutků zákona, ale skrze víru v Jezukrista, i my v Krista uvěřili jsme, abychom ospravedlnění byli z víry Kristovy, a ne z skutků zákona, proto že nebude ospravedlněn z skutků zákona žádný člověk. (Ef 2: 8-8) Nebo milostí spasení jste skrze víru, (a to ne sami z sebe, darť jest to Boží). Ne z skutků, aby se někdo nechlubil.

⁶² Informátor Š. H. (O), 25. 7. 2010, Chodov u Karlových Varů.

⁶³ (Skutky apoštolské 16:30-31) Věř v Pána Ježíše Krista a budeš spasen ty i tvůj dům.

⁶⁴ Informátorka Š. S., 1. 8. 2010; Dolní Dunajovice.

Použitá literatura

- Budilová, Lenka. 2008. „Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u vojvodských Čechů.“ *Český lid* 95, 2008, 2: 127-142.
- Budilová, Lenka. 2010. *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům*. Rkp. disertační práce na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU. Plzeň: ZČU.
- Findeis, Jan. 1929. „Vojvodovo.“ In: *Jubilejní Ročenka Československé Kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofia: ČS dům T.G. Masaryka.
- Findeis, Jan. 1930. „Z Vojvodova v Bulharsku. Zpráva o povšechných krajanských poměrech.“ *Naše zahraničí* 5, 1930, 2: 5-6.
- Findeis, Jan. 1930b. „Vojvodovo.“ *Věstník Komenský* 5, 1930, 1: 1–3.
- Heroldová, Iva. 1996. „Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy.“ Pp. 67-95 in Stanislav Brouček (ed.): *Češi v cizině 9*. Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku AV ČR.
- Hruza, František. 1992. *Domov v cizině*. Ostrava: Vydavatelství Křesťanských sborů.
- Hrůzová, Amálie. 2006. „Pamětní vzpomínky Amálie Hrůzové.“ Pp. 106-111 in Marek Jakoubek – Zdeněk R. Nešpor – Tomáš Hirt (eds.): *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk R. 2006. „Předmluva.“ Pp. 13-25 in Marek Jakoubek – Zdeněk R. Nešpor – Tomáš Hirt (eds.): *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk R. – Hirt, Tomáš (eds.). 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje
- Jakoubek, Marek. 2008. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky. Edice Historyje rodu Čížkových a Karbulových Barbory Čížkové.“ *Český lid* 95, 2008, 4: 383-399.
- Jakoubek, Marek. 2009. „Pohled z druhé strany historie (pamětní vzpomínky Barbory Čížkové.“ *Historie-Historica, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis* 16, 2009, 244: 365-276.
- Jech, Jaromír – Secká, Milena – Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga. 1992. *České vesnice v rumunském Banátě*. (Češi v cizině 5). Praha: Ústav pro etnologii a folkloristiku ČSAV.
- Klíma, Stanislav. 1925. *Čechové a Slováci za hranicemi*. Praha: J. Otto.
- Kutnar, František. 1948. *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu*. Praha: Historický klub.
- Míčan, Vladimír. 1931. *Za chlebem vezdejším. Evangelizační návštěva československých osad evangelických v Rumunsku*. Brno: Biblická jednota.
- Míčan, Vladimír. 1934. *Nevratem v nový svět. O československých osadnících, jejich náboženských, školských, osvětových, hospodářských aj. poměrech v Bulharsku*. Brno: Biblická jednota.

- Nešpor, Zdeněk R. 1999. „Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 7, 1999, 2: 130-143.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 1999. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první: Počátky Svaté Heleny.“ *Lidé města* 2/1999: 66-88.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 2000. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část druhá: Rozkol na Svaté Heleně a další náboženský vývoj obce.“ *Lidé města* 4/2000: 112-139.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část třetí: Vojvodovo, obec denominačního typu.“ *Lidé města* 5/2001: 62-86.
- Nikolov, Bogdan. 1996 *Ot Iskār do Ogosta. Istorijata na 125 sela i gradove ot bivšija Vračanski okrāg*. Sofia: Alisa. (Kapitola „Vojvodovo (Gladno pole)“ byla publikována česky in: Jakoubek, Marek: „Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova, české obce v severozápadním Bulharsku.“ *Lidé města* 10, 2008, 1: 127-146).
- Penčev, Vladimír. 1988. „Njakoj problemi na adaptacijata na czeshkite zaselenci v Severozapadna Balgarija.“ Pp. 480-492 in *Vtori mezhdunaroden kongres po bālgaristika. Dokladi, No. 15*. Sofija: BAN.
- Secká, Milena. 1995. „Češi v rumunském Banátu.“ Pp. 92-115 in *Češi v cizině* 8. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
- Šíma, Pavel. 2002. „Uzavřená církev.“ *Dingir* 1/2002: 6-8.