



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

číslo 30 (2018/1)

K výročí Martina Luthera
Reformační teologie po pěti staletích

K výročí Martina Luthera

Reformační teologie po pěti staletích

Uspořádal Martin Prudký

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Martin Prudký

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

Obsah

MARTIN PRUDKÝ

Předmluva vii

MARTIN WERNISCH

Co je ona reformace, jejíž výročí si připomínáme?

Příspěvek k ujasnění pojmů 1

JAN ŠTEFAN

Ospravedlnění bezbožného člověka

Závisí na tomto článku všechno, co učí, jak jedná a na čem trvá

evangelická církev v 21. století? 35

TABITA LANDOVÁ

Vnější slovo a víra v srdci

K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera 69

PETR MACEK

Problematické aspekty Lutherova odkazu 89

JAN ŠTEFAN

Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého

evangelictví? 113

PETR GALLUS

Co je člověk?

Teologická antropologie ve světle reformační teologie 139

PETER MORÉE

Od Jana Husa k Martinu Lutherovi

O tom, jak se stal Jan Hus součástí luterské reformace 153

PETR POKORNÝ

Sola scriptura.

Smysl Lutherovy teze 167

JAN ROSKOVEC

Pavlova teologie prismatem reformačních principů 183

JIRÍ MRÁZEK

Lutherův výklad Podobenství o Samařanu a o Družíčkách 195

JAN ROSKOVEC

Janovo evangelium v reformaci 213

ONDŘEJ MACEK

Česká literární bilance Lutherova jubilejního roku 233

Předmluva

Jubilea a kulatá historická výročí bývají příležitostí, abychom si připomenuli významné postavy či události naší minulosti a znovu, v příslušném odstupu a v perspektivě proměněných kontextů zhodnotili, co z jejich díla zůstává živé, co z jejich tradovaného obrazu zasluhuje revizi a čím nás jejich odkaz může nadále inspirovat a orientovat. Loňské pětisetleté výročí vystoupení Martin Luthera bylo právě takovou příležitostí, a to zejména pro církev, instituce i jednotlivce, kterým Lutherův odkaz, luterství a reformační teologie nejsou lhostejné.

Předkládané číslo *Studii a textů Evangelické teologické fakulty* nabízí kolekci dvanácti článků z pera učitelů a spolupracovníků ETF UK, které vznikly v přímé souvislosti s loňským Lutherovým výročím.¹ Většinou se jedná o příspěvky, které v roce 2017 či na podzim roku předchozího zazněly na sympoziích a konferencích, které k Lutherovu výročí pořádaly evangelické církve, evangelické teologické fakulty a ekumenická grémia v tuzemsku i zahraničí (u některých článků je styl mluvené přednášky v publikovaném textu zachován).

Evangelická teologická fakulta UK uspořádala dne 14. listopadu 2017 ve svém sídle sympozium *500 let reformace*. Z příspěvků, které zde zazněly, jsou v tomto svazku zveřejněny tři. Orientaci v základních pojmech nabízí úvodní studie Martina Wernische „Co je ona reformace, jejíž výročí si připomínáme? Příspěvek k ujasnění pojmů“. Příspěvek Jana Štefana „Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého evangelictví?“ propojuje v systematickém pojednání historickou i aktuální rovinu klíčových momentů Lutherovy teologie s kritickými hroty do prostředí Českobratrské církve evangelické v její současnosti. Na témže sympoziu zazněl také příspěvek Jana Roskovce „Pavlova teologie prismaticem reformačních principů“, v němž autor vyhodnocuje klíčové momenty teologie apoštola Pavla, které se staly přímou inspirací a zásadním ukotvením Lutherova reformního vystoupení.

Již o rok dříve, tedy jako tématickou přípravu církve na nadcházející jubileum, pořádala svou teologickou konferenci Evangelická církev augsburského vyznání na Slovensku. Konala se pod bezpřívlastkovým názvem

¹ Jejich zpracování je přitom součástí podílu jejich autorů na různých grantových projektech či programech podpory vědecké práce. Afilie k těmto projektům a programům je uvedena u názvu jednotlivých článků.

Reformácia v Kúpelích Lúčky ve dnech 19.–21. října 2016.² K příspěvkům, které na této konferenci zazněly, zde patří celkem pět článků. Historickým souvislostem je věnována studie o recepci Jana Husa u Luthera a v luterské reformaci z pera Petera C. A. Morée („Od Jana Husa k Martinu Lutherovi: O tom, jak se stal Jan Hus součástí luterské reformace“). Systematicko-teologické pojednání ústředního článku Lutherova teologického programu pod otazníkem jeho dnešní platnosti nabízí Jan Štefan („Ospravedlnění bezbožného člověka: Závisej na tomto článku všechno, co učí, jak jedná a na čem trvá evangelická církev v 21. století?“). Kolekci doplňuje pojednání další z Lutherových klíčových tezí, totiž článek Petra Pokorného o zásadní roli Písma („Sola Scriptura: Smysl Lutherovy teze“). K tomuto souboru se pojí ještě dva příspěvky z oblasti novozákonní biblistiky, článek Jiřího Mrázka („Lutherův výklad podobenství o Samařanu a o družičkách“) a pojednání Jana Roskovce („Janovo evangelium v reformaci“).

Ostatní články, které v tomto čísle nabízíme, vznikly nezávisle na uvedených konferencích, k jejich tématu by se však dobře hodily. Tyto studie byly vesměs zpracovány v kontextu vědeckých projektů, na nichž se jejich autoři právě podíleli a v nichž se v souvislosti s Lutherovým jubileem jeho dílu také věnovali. Z nabízených textů jsme vybrali jednak další dvě systematicko-teologické studie, které vyhodnocují konkrétní oblasti Lutherova díla v kritickém odstupu a s vědomím problematických způsobů jeho recepcce – studii Petra Macka („Problematické aspekty Lutherova odkazu“) a článek Petra Galluse („Co je člověk? Teologická antropologie ve světle reformační teologie“), dále pak příspěvek Tabity Landové z oblasti praktické teologie („Vnější slovo a víra v srdci: K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera“).

Jestliže první článek této „jubilejní kolekce“ nabízí úvodní terminologickou orientaci a další studie pak historicko-teologická, systematicko-teologická, prakticko-teologická a biblicko-teologická pojednání, poslední článek – v rovině eklesiologické symboliky příznačně dvanáctý – poskytuje retrospektivní pohled a kritické představení publikací, které v kontextu jubilejního roku obohatily českou „luterovskou“ literaturu (ať už se jedná o překlady a nové edice textů samotného Martina Luthera nebo o studie o něm či jeho vlivu, případně o významu a působení jeho díla v dějinách i současnosti).

² Tuto konferenci dokumentuje sborník *Teologická konferencia ECAV na Slovensku 2016, Téma: REFORMÁCIA*, sestavený doc. PhDr. Milošem Klátikem, PhD. a vydaný v Lip-tovském Mikuláši, vyd. Transcusi 2017. Převzaté texty jsou zde publikovány s laskavé dohodě s vydavatelem.

Naším záměrem při sestavování tohoto tématického čísla *Studií a textů ETF* bylo nabídnout čtenářům články, které do jisté míry tvoří reprezentativní soubor, v němž jsou dílo a význam Martina Luthera pojednány v pohledu současné evangelické teologie. Proto v něm jsou zařazeny jak studie k několika klíčovým tématům (především k otázce ospravedlnění, tzv. materiálnímu principu reformace, a k výlučné roli Písma, tzv. formálnímu principu reformace), tak několik sond do dílčích témat a důsledků, k níž Lutherova či luterská teologie vede. Poslední článek je odkazem k širší nabídce a dalším studiím. Chtěli jsme se tím bilančně ohlédnout za uplynulým jubilejním rokem a poskytnout zájemcům o Martina Luthera, jeho teologii a jeho odkaz inspirativní čtení. Laskaví čtenáři nechtě posoudí, nakolik se nám to zdařilo.

Martin Prudký

Co je ona reformace, jejíž výročí si připomínáme? Příspěvek k ujasnění pojmů

Martin Wernisch

What is this Reformation whose anniversary we are celebrating? A contribution towards clarifying terms. After a complicated and varying development, the concept of Reformation was distinguished from a vague expression for virtually any form of reform and became related specifically to the process of the genesis and establishment of the Protestant churches. In historiography it also served for some time as a designation for an epoch in general history, but fairly soon this came to be called into question. However, in terms of theology and church history the term still continues to make good sense. The author argues that it should not be abandoned without any good reason and given over to chaos once again. He therefore prefers the established group of terms Reformation, Catholic Reformation, and Counter-Reformation rather than the term “Protestant and Catholic Reformations” that has emerged recently. However, this also means relinquishing the concept of the “first” and “second” Reformations – no matter how ingenious a tool it had been for Czech church historians in coming to terms with an anomaly that emerged in the 19th century, when Czech historians failed to adapt to the main European trend.

Keywords: Reformation, reform, Semper Reformanda, Counter-Reformation, terminology.

Oč půjde

Jubileum, k jehož připomínce jsme se shromáždili i na pražské evangelicko-theologické fakultě, se ve světovém měřítku slavilo opravdu vehementně. Což samo o sobě postačí na důkaz, že reformační dědictví je i po půl tisíciletí živou veličinou. Nemalý počet lidí k němu udržuje vztah dostatečně důvěrný, aby chápal, co se slaví a proč, víceméně intuitivně, bez nutnosti být nejprve poučen bližším výkladem. A dobře tak. Život vskutku předchází před vysvětlováním, a pokud nám něco je natolik cizí, abychom se nejprve museli ptát, co a proč, pak to sice může být znamením naší

⁰ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 *Teologie jako způsob interpretace historie, tradice a současné společnosti*.

vlastní ignorance, nicméně zároveň přichází na řadu i kontrolní otázka, zda právě nejde o něco, co už přikrývá náhrobek.

Jak snadné by ovšem věci ještě byly, kdyby se nabízely jen tyto alternativy! Ve skutečnosti je tomu přece tak, že lidský život jakožto život vědomý klade sám sobě množství otázek i ve své plné síle. Nutká pít se po smyslu, volá po postupné sebereflexi. A ta se neobejde bez ptaní kritického, jež bere pod svou lupu i skutečnosti, jež se zprvu zdály být samozřejmé. Nemusí takové být. Může je žít i sebeklam, blud, falešné porozumění – individuální stejně tak jako hromadně sdílené. Nástroje kritického myšlení jsou tedy nezbytné. Jenže zacházet s nimi není nijak lehké. Také toto umění podléhá lidské omylnosti. A ostří oněch nástrojů tudíž bývá i nebezpečné. Operační skalpel může životu výtečně posloužit, anebo jej chybným tahem náhle a zbytečně ukončit. Obávám se, že při operacích myšlenkových se taková nehoda může dít častěji než při těch medicínských – neboť i anatomie ducha se zdá být ještě komplikovanější než ona tělesná.

V každém případě žijeme v době, kdy je přímo módní rovnou pitvat a potom hrdě hlásit, že skutečnost je ještě horší, než se domnívali ti, kteří pacienta považovali za chorého: byl totiž shledán nebožtíkem. Ve floru je dekonstrukce – tato sestra destrukce, jež chodí elegantněji oděna, avšak svým charakterem zůstává jejím dvojčetem. Jejím přičiněním již byly vykonány pozoruhodné kousky; ostatně přiznejme, že také již ve stopách velmi starých tradic. Pravdu a skutečnost nedekonstruovali až postmodernisté, ale již sofisté. Pozdější filosofové snesli přesvědčivě působící argumenty, proč neexistují universální pojmy, ale ani duch, duše, jakož také hmota (o Bohu nemluvě). Naši současníci se zaměřují na vyvracení esencí – očekávám však, že všežravým termitům v budoucnu neodolá ani existence jako taková. Již dnes jsme v humanitních vědách tak daleko, že se nejeden trošečník jako své poslední jistoty křečovitě drží jen jednotlivých textů a odmítá z nich vyvozovat cokoli systematického (zatímco jiní z nich naopak skutečně vyvozují cokoli, co je jim libo).

Mohl by snad na tomto pozadí někdo očekávat, že zůstane ušetřena zrovna reformace? Opravdu nezůstala. Jeden z německých kolegů naopak na počátku nového tisíciletí shrnul situaci lakonickým konstatováním, že v novějším bádání se zdá být na reformaci „sporné skoro všechno“.¹ Kdybychom mu měli rozumět jako závěru, byl by to dost resignovaný povzdech. Bude však lépe zacházet s ním jako s východiskem a apelem, se kterým se lze vyrovnat. Akademická půda, na níž jsme se sešli, je pro

¹ BERNDT HAMM, Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend. Ein Beitrag zum Verständnis von Unwürdigkeit und Würde des Menschen, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), 181.

výcvik v zacházení s nástroji kritického myšlení přímo určena, a je tedy naším úkolem se výzvy chopit. Ne všechny položené otázky a námítky bude nutné přijmout, ale je správné se jim vystavovat. Se snahou rozlišit, které nás oprávněně vyvádějí z domněle samozřejmých předpokladů, jaké umějí přikrývat blaženou nevědomost, a vedou nás tak dál v sebeuvědomění – a které již skutečně představují spíše ono postmodernistické šaškování či snahu revisionistů upozornit, že teď jsou tady oni. Jejich oblíbené tvrzení, že všechno je jinak (nebo rovnou opačně), bývá humbukem, nicméně zkušenost dotvrzuje jako pravidlo vskutku železné, že věci bývají složitější, než se nám jevílo zpočátku. Nechme si tedy říci, že „reformace je tématem v dějepisectví i kultuře vzpomínání všudypřítomným, avšak vysoce sporným a zároveň nejasným,“ jak to formuloval jiný z vůdčích církevních historiků Německa² – a podívejme se na tento nám tak běžný pojem jako na cosi, s čím se teprve seznamujeme.

Na tomto místě ovšem musím hned poctivě upozornit na meze svého pokusu. Příslušné debaty sice sleduji nejpозději od 90. let, a už tehdy bych se s nimi byl rád vyrovnal formou písemné studie. Jiná zaneprázdnění mi v tom ale vždy znovu zabránila, a jubileum tak rušné, jakým bylo ono pětisté, též neskýtá tu pravou příležitost. Pouze nutí, aby se člověk vyslovil, ale nedává dostatečně klidný prostor k ponoření do tématu a důkladné přípravě. Klíčové knihy a statě, které jsem pro tento účel shromáždil, tudíž z velké části nadále zůstaly ležet a svou paměť jsem aktuálně podepřel spíše hutnými hesly encyklopedií.³ Pro počátek tedy nemohu nabídnout víc než rekapitulaci základních dat, utřídění několika vybraných problémů a stručný náčrt návrhů, jak se k nim postavit. U mnohých čtenářů tak nejspíš vzbudím dojem, že končím právě tam, kde látka začala být opravdu zajímavá. Leč – odvažme se.⁴

² THOMAS KAUFMANN, *Erlöste und Verdamnte. Eine Geschichte der Reformation*, München: C. H. Beck, 2017³, 17.

³ Jmenovitě zde uvádím: WILHELM MAURER, Reformation, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³ V, Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, sl. 858–873; HELMAR JUNGHAUS, Reformation, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*³ III, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, sl. 1470–1491; GOTTFRIED SEEBAB, Reformation, in: *Theologische Realenzyklopädie XXVIII*, Berlin – New York: De Gruyter, 1997, 386–404; ULRICH KÖPF, Reformation a (především pro terminologický vývoj) Reformgedanke, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ VII, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, sl. 146–159 a 159–164. Některá další zmíním níže. V nich lze najít řadu bližších dokladů i detailnějších dat, a také upozorňují na další souvislosti. Jakkoliv se však o ně vděčně opírám, nejde v následujících výkladech o jejich pouhý svod, ale zároveň i o výtěžek vlastní reflexe a badatelské práce.

⁴ Při přípravě přednášky k tisku jsem pochopitelně znovu čelil pokušení text rozšířit. I tentokrát však rozhodl nedostatek času a soustředění, a stať tedy zachovává původní tvar i ráz projevu sice nikoli neodborného, avšak předneseného od řečnického pultu.

Vývoj pojmu reforma(ce) v předreformační době

Nejprve si samozřejmě musíme posvítit na samotný termín. Odkud se vzal a jak se profiloval? A v neposlední řadě: nakolik smí platit za původní, již v dotyčné době užívaný, a nakolik jej k ní vztahujeme anachronicky? Ale po pořádku:

Svých základních významů nabylo slovo *reformatio* (i další s ním spojené gramatické tvary) již v antické latině.⁵ Tím nejzákladnějším je prostě změna – jež může vést až k proměně v něco jiného, než tu bylo dříve. Chybělo jen málo, a *Reformationes* mohly beze všeho slout i slavné *Proměny* Ovidiovy, jakož také Apuleiův román o *Zlatém oslovi*. V textu vskutku oba autoři latinského výrazu užívají: reformován byl Lucius v ušatce i zase zpět.⁶ V titulu ovšem shodně sáhli po vznešeně klasickém ekvivalentu řeckém. V prvotním smyslu je tedy reformace totéž co metamorfosa.

A tato latinsko-řecká vazba platí i pro nejstarší křesťanskou teologii, jež čerpala z jazyka biblického, přičemž o metamorfosách i Písmo mluví. Pojmenovává však obdobné procesy celou řadou výrazů; ani zde dosud nejde o těsné sepětí pojmu a předmětu, ale o variabilní líčení. V Novém zákoně překládali latiníci slovem *reformare* tři místa v pavlovských epistolách, přičemž předlohou bylo dvakrát (v Ř 12,2 a 2K 3,18) *metamorphoun*, potřetí (ve Fp 3,21) *metaschématizein*. Ani v jednom případě také ovšem nejde o potahování srstí či kůrou, nýbrž o proměňování těla naší poníženosti v podobu těla slávy Pána Ježíše Krista (Fp) či obnovou mysli, aby mohla rozpoznat, co je vůle Boží (Ř). Theologický usus tudíž výrazu přece jen dodává specifické konotace.

Sluší se ovšem upřesnit, že k významovému rozvrstvování, naznačujícímu směr budoucího vývoje, docházelo i u pohanů, resp. na půdě jiných oborů. Již Seneca a Plinius ml. hovořili o reformaci mravů či vzdělanosti. Přičemž ani oni neměli na mysli změnu libovolnou, tam i zpět. Jednak ji tedy i oni nutně vztahovali k nějaké normě, určené k rozpoznávání, co je dobré, a chápali ji tudíž jako vylepšení; což se ovšem nerozumělo tak úplně

⁵ Pokud o ni jde, užil jsem při svém průzkumu v neposlední řadě také dokladů osvědčeného slovníku Karla Ernsta Georgese (a jeho syna Heinricha) *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 (reprint definitivního 8. vyd. z let 1913–18).

⁶ Zajímavý je též poslední výskyt v samotném závěru Apuleiova románu (XI, 30), kdy se Luciovi ukáže *regnator Osiris, non alienam quampiam personam reformatus* (cit. podle vyd. STEPHEN GASELEE, *Golden Ass*, London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons, 1915/22, 594; Ferdinand Stiebitz překládá in: *Zlatý osel*, Praha: Odeon, 1968⁴, 210: „nikoli v nějaké cizí podobě“).

samo sebou, aby někdy nemuseli dodat výslovně, že jde o *in melius reformari*. A dále se při tom orientovali na lepším stavu dřívějším, a vyhlášenou změnu tudíž chápali jako obnovu.

Týmž směrem se ostatně zhusta ohlížela i očekávání daleko méně abstraktní a vznešená. Jako o reformaci se tak dočítáme třeba u lékaře Theodora Prisciana o obnovení ostrosti zvětšelého zraku, nebo u „polyhistora“ Gaia Iulia Solina o renovaci chrámu, čili zkrátka zchátralé budovy.

Naproti tomu usus právní, který v celém příběhu hrál roli nikoli nedůležitou, si zachoval větší otevřenost a obecnost: u takového Domitia Ulpiana se reformací myslí restituce majetku, ale třeba v Justinianových *Digestech* se výslovně setkáme s možností *in peius reformare*, změnit věci k horšímu.

Křesťanství k tomuto obrazu přidalo nový rozměr, nakolik v něm ani přimykání k původnímu nemá pouze perspektivu obnovy. Soulad s původem pro ně sice má význam zcela podstatný, ano normativní. Nicméně vedle tohoto zpětného ohledu je tu přece jen také eschatologické otevírání nových obzorů, výhled k příští a větší dokonalosti. Vedle již citovaného mluví apoštol Pavel výslovně též o proměňování k obrazu Páně ve stále větší slávě mocí jeho Ducha (2K 3,18). Také Aurelius Augustinus výslovně zdůrazní, že budoucí zdokonalení nemá být pouhým návratem k něčemu již dříve dosaženému.⁷

Zde jde ovšem o výpovědi na počátku a ve svém základu více soteriologické než eklesiologické (u jednotlivce platí za reformační akt jmenovitě křest). Avšak z theologického hlediska jsou tím podstatnější. Důležitý je jmenovitě důraz, znějící z dalších Augustinových slov, připojených k uvedenému Pavlovi výroku z epištoly k Římanům: člověk „totiž nemůže reformovat sám sebe, tak jako se mohl deformovat“.⁸ Z úhlu pohledu učení o ospravedlnění milostí se tedy reformace jeví jako jednání přednostně božské. Je zřejmé, že tyto akcenty budou i u reformátorů 16. století resonoval silně a na ústředních místech – ale zatím ještě chybí jiné momenty, které přidá až další vývoj.

Ten můžeme pozorovat během dlouhých staletí středověkých. Rozhodně neprobíhal přímočaře, zato však souvisel s bohatým užíváním – příslušného motivu i výrazu, které se zhusta potkávají, nikoli však jednoduše kryjí. *Reformare* totiž nadále obměňuje i bohatá škála dalších

⁷ Např. v *De Genesi ad litteram* 6,24 čteme (cit. podle vyd. JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus – Series Latina* XXXIV, Paris, 1845, sl. 353): *Renovabimur ergo a vetustate peccati, non in pristinum corpus animale, in quo fuit Adam, sed in melius, id est in corpus spirituale, cum efficiemur aequales Angelis Dei*. Týž kontrast mezi *in pristinum* a *in melius* se opakuje také na dalších místech spisu i širšího Augustinova díla.

⁸ De Trinitate 14,16, in: *Patrologia Latina* XLII, Paris, 1845, sl. 1053.

obsahově příbuzných slov: *renovare*, *restaurare*, *renasci*, ale také *suscitare*, *emendare* atd. Ale přesto: *reformare* je mezi nimi zastoupeno tak hojně, až to opravňuje dojem, že mělo-li by si některé období vydobýt epiteton věku reformace právem užívání termínu, byl by to zrovna středověk. A to celý, i když s postupně narůstající intenzitou, jež zcela nepochybně vyvrcholí na jeho sklonku.

Četnost výskytu ovšem souvisí i s velkou variabilitou pojetí, jež brání skutečné specifikaci, resp. připouští celou řadu specifikací konkurenčních. Vnější rozšířenost termínu totiž vede i k jeho vnitřnímu rozšíření. Jednak ve smyslu zobecnění. Jím se reformace stává zcela všední, komunální záležitostí. Pak se reformují městské hradby či kanalisace – anebo, na úrovni vyšších administrativních celků, třeba mincovní pořádek a fémové soudnictví (jak stálo na programu jednoho z říšských sněmů, konaného roku 1436 ve městě Chebu). Takové užívání podporuje střízlivě technicistní přístup, jaký bylo již dříve možné pozorovat u právníků. Ve středověku v něm pokračují, a vlastně jej i stupňují. Pokud jde o instituce, včetně církevních, bývají jako reformace často nadepsána statuta, správní řády – a tedy momentální opatření. I ta pochopitelně chtějí zajistit funkčnost chodu jednotlivých zařízení, obvykle je pravděpodobně hodlají také vylepšit, ale jinak postrádají charakter programu a další odkazy k původním vzorům či futurálním cílům, a to časem stále nápadněji. Současně se však reformační koncepce rozšiřují také opačným směrem: ne k banálnímu detailu mikrosvěta, ale ke stále obsáhlejšímu, vposledu universalistickým visím. A ty ovšem mívají i širší dimenze myšlenkové.

Nejbohatší materiál ke studiu tohoto vývoje skýtá historie křesťanského mnišství. Nepřekvapivě, když se právě ono pro celá staletí evropských dějin úspěšně blížilo vzdělávacímu monopolu a produkovalo podstatnou část písemnictví, jež vůbec máme k dispozici. I mnišství se ovšem velice pestře rozrůžnilo, a tak nám skutečně samo o sobě poskytuje doklady odlišných, někdy i protikladných tendencí. Nicméně má společné jmenovatele, a tak i konceptu reformace vtisklo jakousi příznačnou signaturu.

Nejen, že se v něm zamýšlí změna k lepšímu a obnova původního stavu či alespoň výchozího ideálu a cílů již dříve vytyčených; to je samo o sobě přinejmenším obecně křesťanské. I mnišská theologie se opírala v přední řadě o Augustina – kterého ostatně lze řadit k jejím zakladatelům. Ale právě v tomto smyslu už on stojí na rozcestí a starší perspektivy pavlovské prostředkuje, ale zároveň je poněkud lomí. Pavlovský křesťan, který je reformován k obrazu Božímu stvořitelskou, spasitelnou a duchovní mocí Páně, se orientuje na Krista, který mu jako hříšníku přístup k Bohu otevírá. Středověký mnich by to potvrdil, ale protože si stanovil vysoký cíl

udržovat se ve formě Kristově co nejdokonalejším následováním jeho příkladu, Ježíš se mu stává zákonodárcem – a důraz se tak možná povlně, ale v zásadě nutně přesouvá z evangelia na zákon, jakožto metu dosahovanou ovšem pouze se střídavým štěstím. Proto i ta zvýšená potřeba reformací. Co u Pavla bylo stálým životním procesem, při všech možných přemetech neseným Boží mocí, stává se v zápasu o *observantia regularis* řetězcem opakovaných pádů pod požadovanou úroveň a usilovných snah o znovuvyvíhnutí. Tedy deformací a reformací – až teď plně dozraje tento pojmový protiklad, a z obojího se stává docela pospolitá dvojice.

Ustavičné zápolení se „zákonem tíže“ by mohlo mít dosti deprimující efekt, avšak maximalismus monastického ideálu mu statečně čelí. Přicházejí mnišští reformátoři, kteří se neupínají jen k příštímu dílčímu průlomu, sní o definitivním. Dost možná tím silněji, čím neutěšeněji se jeví přítomný stav. Vědí ovšem tedy, že lidské síly na něj nestačí, a očekávají zvláštní Boží zásah. Pro historika je zajímavé, že se tak nově strukturuje pohled na průběh dějin:⁹ „poslední čas“ mezi prvním a druhým příchodem Kristovým začíná obsahovat propastnou prohlubeň úpadku, ale také očekávanou fázi strmého vzestupu. Uprostřed se rýsuje nový orientační bod, reformace takřkajíc s velkým R – i když, opakuji, nebyla vždy nazývána tímto slovem, nicméně také jím. Jakožto kýžené, osvobodivé budoucnosti se jí přiřítávaly i patřičně utopické rysy. Její očekávání však nebylo pouze plodem přemrštěnosti. Nelze popřít, že středověcí horlivci nelkali jen nad slabiny prostřednosti, že se museli vyrovnávat se skutečně hluboce úpadkovými jevy; v tom s nimi i reformátoři 16. století budou věru zajedno. A stejně tak je evidentní, že jejich úsilí vskutku mívalo obnovný účín, a to nejen uvnitř klášterů, ale že vyzařovalo i navenek.

Jmenovitě clunyské hnutí a gregoriánské reformy jsou předělem, po němž je program reformace stále více vztahován k celým diecésím a veškerému křesťanstvu. Jazykově to můžeme pěkně sledovat na příběhu formulace, jež žádala reformaci „v opatu i mniších“ (*in abbate et monachis*). Na úrovni biskupství byla ve 12. století přeložena do obecnějšího „v hlavě i v údech“ (*tam in capite quam in membris*), a ve 14. století byla v této nové podobě vztažena na církev povšechnou *Pojednáním, jak konat všeobecné koncily* (*Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*) Viléma Duranda ml. Ale již IV. koncil lateránský z roku 1215 byl výslovně svolán se zadáním *reformatio universalis ecclesiae*. Řada reformních sněmů

⁹ Z příslušné literatury bych tu rád připomněl alespoň pozoruhodnou knihu evangelického církevního historika o dějinném povědomí františkánského spiritualismu 13. a 14. století: ERNST BENZ, *Ecclesia spiritalis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934 a znovu 1964.

byla tedy zahájena hned v dobách nejpevnější papežské vlády. Diskreditace papežů pozdějším schismatem ovšem reformační úkol koncilů nově posílila. Konciliaristé se ho ujali horlivě a jejich přičiněním začalo slovo reformace pronikat i do národních jazyků. Jak ovšem víme, takového Jana Husa odstranili jako toho, kdo v církvi dělal nepořádek, a reformaci tak stál v cestě. Neboť heslem opozičníků a disidentů se stát mohla, avšak v tuto chvíli s ním stále ještě operovaly církevní úřady a nespokojence s přítomným stavem tak se střídavým úspěchem chlácholily.

Přesto však, mluvíme-li za tehdejších poměrů o církvi, máme na mysli vskutku křesťanstvo, alespoň tedy západoevropské (je jistě zajímavé, že na východě se reformní puzení s podobnou silou neprojevovalo). Reformační programy stále častěji výslovně spojovaly obrození církve s obnovou říše či království. Pod středověký pojem reformace by tedy spadala i dnešní „rekonstrukce státu“. A už tehdy měla různé podoby. Věcnější, jež mj. povedou k tomu, že se vedle norem zákona Kristova a apoštolské církve (paragrafovaných v církevním právu) začne uplatňovat také obecná *norma rectitudinis* (toho, co je „správné“) a koncept přirozeného (tj. vlastně stvořenostního) práva. Ale vedle nich pozorujeme i zjevy blouznivější. Hned na konci 13. století slyšíme o reformaci, jako jejíž objekty jsou jedním dechem jmenovány *ecclesia et imperium, regnum et sacerdotium* – a již ovšem také má provést nový císař Karel, postava příznačně bájeslovných rysů...¹⁰

Takže, jen s mírnou aforistickou nadsázkou: na sklonku středověku očekávají reformaci všichni, ale každý si ji představuje jinak. Nelze uzavřít, že se koncept konečně vyprofiloval a reformátoři 16. století už jej pouze šťastně uskutečnili.

Koncept reformace a etablování protestantismu

Dokonce tomu není ani tak, že by právě evangeličtí reformátoři i jen onu pojmovou profilaci dokončili. Výše postavená otázka po autentičnosti a anachroničnosti termínu tudíž nemá nijak jednoduchou odpověď. Výraz reformace si Martin Luther a jeho následovníci ani nepokoušeli s kdo-víjakým důrazem přivlastnit. Užívali ho, to ano; jak by také ne, při jeho všudypřítomnosti. Ale ani pro ně se zdaleka nestal výhradním, ba ani jen hlavním pojmenováním toho, oč usilovali. Pro frekvenci jeho užívání nemáme po ruce žádné spolehlivé statistiky, ale je možné, že reformátoři

¹⁰ O představě apokalyptického „posledního císaře“ vyšla v čerstvém českém překladu Heleny Lergetporer celá monografie: GIAN LUCA POTESTÀ, *Poslední mesiáš. Prorocství a panovnická svrchovanost ve středověku*, Praha: Argo, 2017.

16. věku se k němu uchylovali i relativně méně, než se dalo v době krátce předcházející. Ani se mu tudíž nesnažili vtisknout větší určitost, nechali mu různá odstínění. Včetně onoho nejneutrálnějšího pojetí právníckého, kdy označoval pouhý fakt změny, bez jeho hodnocení. V tomto smyslu byli i oni sami schopni mluvit o reformaci jakožto o reorganisaci církví, již evangelické vrchnosti prováděly v souladu s jejich zvěstováním, tak naopak i o zásazích protivníků.¹¹

To je ovšem jen jedna poloha, a nemá tím být řečeno, že by si termín nemohli a neuměli adaptovat theologicky; vždyť vhodné navazovací body jsme registrovali již v nejstarších dobách. Na možná i nejzávažnějším místě, kde s ním pracuje Luther, je hned v rané fázi jeho střetu s hierarchií postulováno, že církev potřebuje reformaci, jaká není záležitostí jednoho člověka ani poradního sboru, ale celého světa, a ještě přesněji – samotného Boha (*officium solius dei*), který také sám zná čas této reformace.¹² Je tu tedy zřetelně udržena theocentrická perspektiva i eschatologický horizont.

Zároveň však také nepůsobí docela nahodile, že důslednější užití výrazu, spojené s konkrétními programovými návrhy a s přijetím jejich provedení za vlastní úkol, u Luthera nacházíme v souvislosti s reformou universitní. „Abych to řekl otevřeně: já prostě věřím, že nebude možné reformovat církev, pokud nebudou vyvráceny z kořenů církevně-právní kánony a dekretály i školská theologie, filosofie a logika v té podobě, jak se dnes provozují, a nahrazeny jiným způsobem studia. A v tomto přesvědčení jdu tak daleko, že denně prosím Pána, ať se ryzí znalost Bible i sv. Otců obnoví co nejrychleji.“¹³ *Studium reformare* samo o sobě tehdy už také není žádné *novum*; i na university byl tento termín aplikován v podstatě hned od jejich vzniku v lůně středověku. Nicméně hodný pozornosti je onen důraz, který teď právě z náročně důkladné obnovy studií činí střed reformace všeob-
sáhlé.

A podstatné samozřejmě je, že je chápána jako nástroj k očištěnému zvěstování evangelia, náležitě rozeznaného od zákona, božského i lidského, jakožto předpokladu Božího reformačního působení mezi lidmi. Nicméně, i s tímto nezbytným upřesněním je zřejmé, že Luther a jeho následovníci shledávají jádro svého vlastního svěření, na němž mají

¹¹ Viz např. *Martin Luthers Werke – Tischreden III*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1914, 612 (pod č. 3785).

¹² Přímý citát textu z r. 1518 s přesným odkazem jsem uveřejnil (a blíže osvětlil jeho kontext) ve studii *Reformátor Martin Luther: uvedení do vybraných spisů*, in: MARTIN LUTHER, *Výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017, 35.

¹³ Bližší údaje tamtéž, 31 (i tento výrok pochází z r. 1518).

pracovat přednostně, v *reformatio doctrinae*, a ne *vitae et morum cleri*, tedy učení, nikoli kněžského života (neboť *doctrina non reformata, frustra fit reformatio morum*, „není-li obnovena nauka, nadarmo se obnovují mravy“¹⁴). A oživení evangelia dostává přednost též před proměnou církevních struktur. V souladu s tímto pohledem se Luther snažil postupovat i v praxi: po reformaci bohosloví se soustředil na reformaci kázání a zbožnosti, a teprve na konec postavil reformaci institucionálně-organisační, včetně proměny bohoslužebného ritu.¹⁵

Nicméně došlo na všechny tyto kroky, s množstvím společenských důsledků, dotýkajících se téměř každé další oblasti lidského života, a fakt, že program byl v tomto smyslu naplněn, je naprosto podstatný. I při všech omezeních, na něž ideál v realitě narazil, a jež jistě byla mnohočetná a mnohotvárná. Pouze počínaje závažnými fakty, že protestantská reformace se neprosadila v celém křesťanstvu, ani jen tom západním (byť i tak pomohla proměnit také jeho zbývající části), a že reformační církve propadly neshodám i mezi sebou navzájem. Pro evangelíky přesto měl čas a proces jejich církevního znovuzrození a konfesijní sebedefinice, bez nichž by nebyli, čím byli, klíčový význam.

Měl jej nutně – a podržel jej i do budoucna. Zpočátku vlastně ani nepředpokládaného: Luther sám, docela charakteristicky pro zlomové vypjaté okamžiky církevních dějin, očekával, že evangelická reformace víceméně již hraničí se soudným dnem. Když však běh těchto dějin i nadále pokračoval po dlouhé trati, nabízelo se také protestantům velmi přirozeně, aby se v nich orientovali pomocí nám již známého schématu, umisťujícího mezi oba Kristovy příchody dobu úpadku i čas reformace s velkým R – ale i ten už nikoli jako něco nejasně vyhlíženého, nýbrž cosi, co se mezitím dějinně uskutečnilo.

Musíme sice podotknout, že ono velké R nadále bylo spíše pomyslné, neboť doposud trvala jak velká obecnost výrazu, tak i jeho konkurenční užívání – a také různorodost výraziva, jímž sami raní protestanté pojmenovávali to, co dnes nazýváme reformací my. Např. Philipp Melanchthon mluvil o „znovuvznícení světla Evangelia Lutherem“ a „Božím přivolání církve zpět k pramenům“.¹⁶ I v reformačním dějepisectví tak zprvu dominovalo jiné názvosloví. Nicméně už takový Heinrich Bullinger, nástupce

¹⁴ *Luthers Werke – Tischreden IV*, Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1916, 232 (pod č. 4338), a tamtéž V, 1919, 433 (č. 6006).

¹⁵ Vyšehradský *Výbor z díla* umožňuje tuto posloupnost celkem pěkně sledovat; ve své úvodní studii na ni opakovaně upozorňuje.

¹⁶ *De Luthero et aetatibus Ecclesiae* (1548), in: *Corpus Reformatorum XI*, Halle/S.: C. A. Schwetschke, 1843, sl. 786. Velmi podobně však i na jiných místech.

Huldrycha Zwingliho, napsal hned ve 30. letech 16. století *Historii či dějiny, jak se zběhly ve Spříšeženstvu, obzvláště v Curychu, proměnou náboženství a provedením křesťanské reformace*.¹⁷ A nástupce Jana Calvina, Theodor Beza, popisoval později „renesanci a růst reformovaných církví“. Což je svým způsobem ještě příznačnější: jako jakési první stadium těsnějšího sepětí pojmu reformace specificky s evangelíky se jeví právě sebeoznačování jejich církví jakožto reformovaných.

Sem ovšem, aby se nám celý ten příběh náhodou nezdál příliš jednoduchý, vneslo novou komplikaci právě vnitroprotestantské schisma – s následkem, který je pro nás opět jednou tak všední, až jej nevnímáme nijak plasticky. Ve druhé polovině 16. století, kdy Beza své dějiny psal, si jako církve reformované podle slova Božího rozuměly všechny evangelické. Ve stejném roce 1580 jako Bezova *Histoire ecclésiastique* vyšla i *Formule svornosti*, v níž se také evangelicko-luterské církve definují jako *reformatae*,¹⁸ zatímco o „luteránech“ tu není žádná řeč. Natolik byli autoři solidními theology, a ovšem též následovníky Luthera, jenž sám takovou přezdívkou shledával dosti nevkusnou.¹⁹ Avšak v rámci dobových sporů začali tzv. kalvinisté tzv. luteránům příznačně vyčítat, že oni si jméno reformovaných nezaslouží, nejsouce ve své údajné polovičatosti a papežských restech reformovaní dost; zastavili se prý v půli cesty.

Nezdržím se poznámky, že se tu otevřela Pandorina skříňka: právě v blízkosti těch, kteří takto zaútočili, posléze vybuchlo nemálo skupin, které i na nich žádaly jít ještě dál a nezastavily se někdy už skoro před ničím. Avšak svůj boj o etiketu „kalvinisté“ v průběhu 17. století vyhráli. I proto, že „luteráni“ na ní lpěli méně než na jménu církví evangelických, které jim přece jen mělo proč být dražší. Nevzdali se zajisté přesvědčení, že „reformátor reformátorů“ byl Bohem určen a opatrován, aby „dílo reformace netoliko započal, ale také je tím nejšťastnějším způsobem dovedl k cíli“;²⁰

¹⁷ *Historia oder Geschichten, so sich verlouffen in der Eydnoschafft, insonders zü Zürich mit enderung der Religion, und anrichten Christenlicher Reformation* (cit. podle vyd. J. J. HOTTINGER, H. H. VÖGELI, *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte I*, Frauenfeld: Ch. Beyel, 1833).

¹⁸ IRENE DINGEL (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 1310n; resp. v edici z r. 1930 na s. 835; český *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 526n.

¹⁹ Srov. Věrné napomenutí všem křesťanům, aby se vystříhali buřičství a vzpoury (1522), in: *Výbor z díla* (jako v pozn. 12), 288.

²⁰ JOHANN GERHARD, *Beati Lutheri ad Ministerium et Reformationem legitima vocatio* (1617). Cit. podle ERNST WALTER ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit II*, Freiburg: Herder, 1950, 78.

značku však konkurentům přepustili. Na půdě říše tento proces dovršil Vestfálský mír, který legalisoval existenci těch, již byli od ostatních vyznavačů Augsburské konfese rozlišováni označením za reformované (*qui inter Augustanae confessioni addictis reformati vocantur*).²¹

Ani tato epizoda však nezabránila, aby nakonec právě v historiografii pojem reformace se znovuzrozením evangelických církví úplně nesplynul, a tam přece jen se všemi. Ne že by se na této půdě žádné rozmíšky nekonaly. Za zmínku stojí, že švýcarští reformovaní se i historicky snažili přinejmenším umenšit Lutherův vliv na své domovské prostředí; čímž ostatně přímo navazovali na Zwingliho, který své o kousíček mladší bráškovství nesl dost těžce a na své samostatnosti si naopak zakládal až komicky. Jestliže tedy byl za „kanonický“ počátek reformace dosti brzy uznán rok 1517 ve Wittenbergu, literatura reformovaných se částečně hlásila k roku 1516 v Einsiedeln, ne-li k datům ještě časnějším.²² Ale v tomto směru již neprorazila.

A zdá se dokonce, že to mohli být právě reformovaní dějepisci, kteří později reformaci začali pojímat jako jeden celoevropský fenomén. Tak alespoň Daniel Gerdes, původem Němec, avšak profesor theologie v nizozemském Groningen, který v polovině 18. století vydal monumentální *Dějiny reformace čili anály Evangelia 16. věku* (*Historia reformationis sive annales Evangelii seculo sedecimo*). Neboť učený německý státník Veit Ludwig von Seckendorff psal „o reformaci náboženství ve velké části Německa i jiných krajích“ (*De reformatione religionis [...] in magna Germaniae parte aliisque regionibus*) již na sklonku 17. věku, a pro tu dobu také na vysoké úrovni, nicméně reformace mu přece jen byla silněji vymezena životním dílem Lutherovým (jak napovídá i hlavní titul díla: *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismu*).

Tamtéž na s. 107 dokládá působivý výňatek z apologie Erasma Willichy (1641), že ani postoj luteránů v celé při nikterak nebyl pouze defensivní: *Das solten wohl warnehmen alle Anti-Lutherani und undanckbare Schüler Lutheri, welche nicht läugnen können / daß es zu diesen Zeiten nach Göttlicher Providenz keiner so hoch bracht hat / als dieser seelige Herr und Reformator, seine Schuch sind nicht jedermann gerecht gewesen.*

²¹ Art. VII. § 1. Cit. podle CARL MIRET, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1934⁵, 380.

²² Tato tendenci výstižně shrnul již GOTTFRIED ARNOLD ve své slavné *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie: Zwingli, der von Natur auch hitzigen Temperaments war, rühmte sich öffentlich, er hätte das Evangelium schon 1516 zu predigen angefangen, als Luthers Name noch nicht einmal gehört worden war (welchen Ruhm die Seinigen hernach oft wiederholt haben)*. Cit. podle výběrového vydání RENATE RIEMECK, Leipzig: Koehler & Amelang, 1975, 323. Zwingliho nárok uvádí na pravou míru jmenovitě WILHELM NEUSER, *Die reformatorische Wende bei Zwingli*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977.

Pojmové vyjasnění

18. století však pro nás je klíčovou zastávkou především v jiném ohledu: jazykově-dějinném. Na tomto poli s sebou přináší na první pohled nenápadnou změnu, která však pomůže pořádně pročistit ten pojmový zmatek, který se nám valil z předchozích dob a dost již se podobal Augiášovu chlévu. Německá politika se tehdy ocitla pod silným vlivem francouzštiny, jež vystřídala latinu v úloze diplomatické řeči. Avšak francouzština si již v 17. století přetvářela latinskou *réformation* v kratší *réforme*. Němčina si nenechala *Reformation* vzít, ale *Reform* začala užívat také. Tím získala báječný nástroj, jak si zjednat jasno: významy, jejichž tíha dosud spočívala na jediném termínu, postupně rozdělila mezi dva. A jak víme, čeština ji v tom následovala, podobně jako angličtina – zatímco francouzština a další románské jazyky musejí dodnes operovat s velkými a malými písmeny, jimiž dnes nicméně vyjadřují, co se pomocí řečeného vylepšení zavedlo v němčině. Všechna ta změt dřívějších a obecných reformací se nyní stala množinou reforem, zatímco pojem reformace byl vyhrazen konkrétní historické epoše změn, spojených s etablováním protestantismu.

V té souvislosti bych rád výslovně upozornil na dva momenty.

Dnes smíme považovat za obecný konsensus theologů, přesahující hranice konfesí, že celé církevní dějiny probíhají v rytmu stále nových rozběhů a osvícení, střídaných ochabováním a potemňováním, jež čas od času nabydou rozměrů krise. Tato zákonitost se začala vyjevovat, jakmile se ukázalo, že křesťanská existence mezi nanebevstoupením a druhým příchodem Kristovým nebude jen prudkým sprintem na krátké trati, ale během více než marathónsky dlouhodechým. A má řadu aspektů, jež zdaleka nesouvisejí pouze s monastickým ideálem, jehož jsem se dotýkal výše. Říkají-li kupříkladu současní římsko-katoličtí dogmatici, že církevní dějiny zahrnují stále nové zastávky očišťování a obnovy, znovuoobjevování tajemství Kristova, jenž zůstává jediným pramenem duchovního života, nutné proto, aby se místo čiré vody nepředávala od pokolení k pokolení už jen kalná,²³ naslouchá tomu i evangelík s porozuměním.

Je nepochybné, že v tomto smyslu mohou mít také mnohé jiné reformy, renesance a probuzení podobné funkce jako reformace 16. století. Dokonce se s ní mohou shodovat v některých konkrétních rysech – avšak i bez toho mohou být podobně legitimní. Předchozí stav věcí by připouštěl možnost, abychom i je nazývali reformacemi, jak tomu některé z nich samy chtěly. Nicméně další vývoj pojmu takovou možnost vyloučil, a vra-

²³ GISEBERT GRESHAKE, JOSEF WEISMAYER (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens II. Das Mittelalter*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1996, 7.

cet se před tuto césuru by znamenalo otevřít stavidla naprosto zbytečnému zmatení. Prostě ji akceptovat nás navíc zbavuje tlaku, abychom pátrali po jakési okultní kvalitě, jež by činila reformaci „hodnu“ toto jméno nosit, což je úsilí, jež nikdy nevedlo ke skutečně uspokojivým, natož pak jednotným výsledkům. S úlevou přijmout výsledek dlouhého vývoje jako daný fakt umožňuje pracovat s pojmem reformace s pragmatickou lehkostí – a přitom plně funkčně.

Jistý zmatek však do věci vnáší i jedno docela oblíbené nedorozumění. Kdekdo zná zásadu *ecclesia semper reformanda*, ale jen málokdo ví, jak se to s ní vlastně má. Evangelíci ji často považují za „genuinně reformační“ a obecně panuje přesvědčení, že reformátory byla i formulována. Ve skutečnosti se tak ale stalo v době natolik pozdní, až to neinformovaným vyrazí dech: stále znovu citovaná slova se stala vskutku okřídlenými teprve před několika desetiletími.²⁴ Široce rozšířit v křesťanské ekuméně je pomohl „církevní otec 20. století“ Karl Barth, který jich měl poprvé užít roku 1947 v přednášce k šesté z Barmenských thesí,²⁵ a v neposlední řadě také nedlouho poté vydaný sborník k padesátinám (pražského rodáka) Ernsta Wolfa, jehož editoři je převzali do titulu.²⁶ Zrádně elegantní latina, do níž byla oděna, vzbudila falešný dojem, že musejí pocházet z dávných pramenů; nejstarší reálné doklady jsou však známy až z 90. let 19. století (u Abrahama Kuypere či Augusta Bauera).²⁷

Nechci ovšem popřít, že i v dřívějších zdrojích opravdu je možné nalézt obsah, který se chytlavé heslo snaží vyjádřit; jeho zárodečné formy přece jen je možné vysledovat již v 17. věku. V pravdě je jistě třeba růst, ve zbožnosti se prohlubovat, obnova je úkolem dovršeným až na onom světě, a proto také je nezbytné stále znovu se vystavovat Božímu slovu; u jednotlivců i u společenství. To samozřejmě reformátoři věděli – a je také pravda, že oni „kalvinističtí“ s tím operovali při zmíněných sporech o dostatečné či nedostatečné míře reformovanosti. Přesto však je důležité si uvědomit, že pokud evangeličtí theologové starších dob vyhlíží nějakou příští refor-

²⁴ Základní pojednání, byť navzdory své důkladnosti zjevně nikoli poslední slovo k dějinám tohoto obratu představuje THEODOR MAHLMANN, „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufklärung – Neue Bearbeitung, in: TORBJÖRN JOHANSSON, ROBERT KOLB, JOHANN ANSELM STEIGER (Hg.), *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin – New York: De Gruyter, 2010, 382–441.

²⁵ Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, in: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich: Theologischer Verlag, 1984, 156.

²⁶ WILHELM SCHNEEMELCHER, KARL GERHARD STECK (Hg.), *Ecclesia semper reformanda. Theologische Aufsätze*, München: Chr. Kaiser, 1952.

²⁷ Viz <http://spu.libguides.com/DCL2017/Reformation#s-lg-box-wrapper-18675181> (navštíveno 5. 2. 2018).

maci, pak hlavně proto, že se nacházíme před jejím pojmovým rozlišením od reformy. Odtud vyvěrá třeba zdánlivý rozpor u klasických pietistů, kteří žádají, aby reformaci učení doplnila reformace života, ale zároveň výslovně popírají, že by mělo jít o *nova reformatio*.²⁸

Tedy ne že by ten protimluv už tehdy někoho nepomýlil a že by skutečně nevyhlížel *jinou* reformaci. Ale jak namítl v jubilejním roce 1817 blouznivcům tehdy už osvícenským Claus Harms: ideou permanentní reformace, domněle kráčící po stále vyšších stupních, se luterství přereformuje v pohanství a křesťanství se jí vyreformuje ze světa.²⁹ Neboť jistě, nemůže být důkladnějšího „odpapeženštění“, než je odkřesťanštění. Slovo *reformanda*, jež samo o sobě zůstává stejně dvojznačné jako sloveso reformovat, je tedy nutné zjednotřit ujasněním, že nepatří do dvojice s podstatným jménem reformace, ale reforma.³⁰ Proto se ho také zcela právem chopil i Hans Küng a aplikoval je též na církev římsko-katolickou. Souvisí totiž s oním předeslaným obecným a stálým rytmem církevních dějin těsněji než s jedinečným zlomovým děním 16. století. Právě toto dění však dalo specifický ráz celé jedné větvi křesťanství, jež se k němu dodnes právem obrací, táže-li se po své identitě, jako k ústřednímu referenčnímu bodu, uznávajíc jeho nárok reprezentovat božské obnovení evangelia. A tady už opravdu jde o víc než jen o přizpůsobení jazykové konvenci.

Nicméně i zde máme indikátor v samotné řeči, a to snad u všech jazyků, jež zmíněné rozlišení znají: jestliže se slovo reformovat, ale vlastně i reformátor, nadále váže též k reformám, výraz reformační se pojí dosti exklusivně k dílu evangelických reformátorů 16. století a k tradicím, jež na ně vědomě navazují. V neposlední řadě k reformačním vyznáním, jež identitu konfesijních církví definují. Evangelické církve jistě mohou potřebovat různé reformy – v neposlední řadě však právě takové, jež i jejich reformační vazby obcerství, zatímco přejít k jinému než refor-

²⁸ Viz u GOTTFRIEDA SEEBÄSE v *Theologische Realenzyklopädie* (jako v pozn. 3), 391.

²⁹ Tak zní třetí z jeho slavných thesů k reformačnímu jubileu r. 1817: *Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation, so wie man diese Idee gefasst hat und vermeintlich an sie gemahnet wird, reformirt man das Lutherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus*. Cit. podle Dr Claus Harms, *gewesenen Predigers in Kiel, Lebensbeschreibung, verfasst von ihm selber. Nebst 5 Beilagen*, Kiel: Akademische Buchhandlung, 1851², 230.

³⁰ Tím bude vhodně přeloženo do současných pojmů, co se snažil vystihnout již významný reformovaný dogmatik 17. století Johann Heinrich Heidegger, když upřesnil, že je to pouze „technická“ a „udržovací“ *Ecclesiae (particularis) Reformatio ordinaria*, jež *continua esse debet*, nikoli epochálně převratná a ve své podstatě prozřetelnostně založená *Reformatio extraordinaria*. Viz MAHLMANN, „*Ecclesia semper reformanda*“ (jako v pozn. 24), 420n.

mačnímu vyznání (jakkoliv to jistě platí hlavně ve vztahu k jeho obsahu a méně k formě) znamená identitu změnit a reformace se zříci, ne ji vylepšit. V tomto smyslu doopravdy byla dokonána hned svého času a v našem ji skutečně nelze nějak „překonávat“. Podobně, jako pro křesťany obecně již nebude nového zjevení po Kristovu, platí v přiměřeně skromnějším měřítku i výpověď, že pro evangelíky již nebude nové reformace.

Reformace a protireformace jako označení dějepisných period

Potud zásadní prohlášení theologické, nyní však opět obraťme svůj zřetel ke skutečnosti, že pojmové rozlišení mezi reformací a reformou se dokonalo především na půdě historiografie. I když od bohosloví nijak daleko, nýbrž ve vzájemném prolnutí. To můžeme dosti zřetelně sledovat na klíčové postavě. Neboť jakkoliv měl nastíněný proces různé nositele, přece jen v něm sehrál rozhodující roli jeden protagonista. Byl jím berlínský profesor Leopold Ranke (později nobilitovaný), zakladatelská postava moderní kritické historické vědy. Ale také potomek několika pokolení farářů, který sám studoval teologii a při svém bádání si kladl nejen otázky, „jak to vlastně bylo“, ale zajímal se také, jak si dějinné zjevy stojí vůči společnému jmenovateli vši individuální rozmanitosti, jímž je Pán Bůh.³¹ Velmi živě tedy vnímal onu zvláštnost reformačního dění 16. věku, že v něm obrat svým původem ryze a niterně náboženský poznamenal celou společnost a uvodil epochální změny na řadě úrovní.

Proto Ranke velmi přirozeně, téměř samozřejmě a přece zároveň přesvědčivě, převzal pojem reformace jako označení určité epochy, jak mezitím již vykristalisoval v církevních dějinách, a učinil z něho veličinu dějin obecných. Ve svém několikasvazkovém díle ze sklonku první poloviny 19. století³² sice líčil konkrétně „Německé dějiny ve věku reformace“ – ne však jako „Dějiny německé reformace“, takže termín zůstal správně otevřen, aby mohl být hladce aplikován i na analogické události ve většině ostatních evropských zemí. A tak se skutečně i stalo. Díky všeobecnému zájmu o průkopnické výkony německé vědy, jež tehdy v mnoha ohledech

³¹ Rankeovou osobností a dílem se zabývá bohatá literatura, oba zmíněné motivy však zachycuje ve své hutné základní informaci i heslo Christopha von Maltzahna in: RÜDIGER VOM BRUCH, RAINER A. MÜLLER (Hg.): *Historikerlexikon. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 2002², 267n.

³² První vydání bylo uveřejněno v letech 1839–47, šesté vydání poslední ruky 1881–82.

zaujala vůdčí postavení, byla reformace jakožto epocha obecných dějin v krátké době přijata světovým dějepiscetvím.

Pojmu reformace se tak nepochybně dostalo veliké cti – ale s odstupem už je také zjevné, jak veliké na něj zároveň bylo naloženo břímě, pod kterým jednou nutně musel klesnout. Čacký je ovšem nesl celé století, což také byla dostatečná doba, aby se dostal do obecného povědomí a budil dojem solidně pevné veličiny. Evangelická theologie tehdy mohla blaženě spočívat v jeho chladivém stínu. Sestavovatelé *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, standardní příručky na přelomu 19. a 20. století, vůbec nepocítili potřebu věnovat mu samostatné heslo; tak samozřejmý jim připadal. Pouze od něho odkázali k výkladu o protestantismu,³³ který jej ovšem také neobjasňoval. Zjevně se předpokládalo, že vysvětlení podává sama sebou evidentní skutečnost evangelického křesťanství.

Zato pro římské katolíky byl fakt, že do značné míry rozhodla relativní převaha protestantismu v kulturním světě, pochopitelně poněkud citelnější, a to ne příjemně. Ne nutně proto, že by se sami hlásili o termín, který svého času naplňovali po svém a nyní jako by jim byl „vyvlastněn“. S jeho zpětným překladem v reformu, pokud byl vztahován k jejich vlastnímu prostředí, se dokázali spokojit. Spíše u nich nadále působila tradice relativně menší ochoty užívat výraz neutrálně a silnější potřeby výslovně zdůrazňovat, že druhá strana nereformuje, ale deformuje. Proto i historici z jejich řad mluvili alespoň o „domnělé“ či „tzv.“ reformaci.

Situace však byla ještě o něco složitější. Ve skutečnosti moderní dějepiscetví římský katolicismus od konceptu reformace neodloučilo dočista. Už Ranke v závěru svého spisu naznačil, že po epoše reformační přišlo období protireformační. Toho se pak skutečně chopili další historici, kteří příslušné děje zpracovávali – a tak byl zaveden další pojem, který též navazoval na dřívější užívání, ale nyní získal ostřejší profil.³⁴ Nabýval ho ovšem

³³ Sv. XVI 3. vydání, Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1905, 520; dále se zde upozorňuje i na články o jednotlivých reformátorech.

³⁴ Z encyklopedických hesel, věnovaných speciálně této problematice, jsem konsultoval jmenovitě následující: WILHELM MAURER, Gegenreformation, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*³ II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, sl. 1254–1262; RUDOLF VIERHAUS, Gegenreformation, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*⁴ II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 140–148; HERIBERT SMOLINSKY, Katholische Reform und Gegenreformation, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, sl. 1003–1007; GEORG DENZLER, CARL ANDRESEN, Gegenreformation a Katholische Reform, in: *Wörterbuch Kirchengeschichte*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997⁵, 233n a 312n; THOMAS KAUFMANN, Gegenreformation, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, sl. 538–544.

postupně. Jeden ze zmíněných historiků porankeovské generace, Wilhelm Maurenbrecher, sám také evangelík, stav věci poněkud zmátl, když se na jedné straně podílel na prosazování termínu protireformace, ale na druhé straně nadhodil též možnost mluvit o katolické reformaci, čehož se někteří z římských katolíků vděčně přidrželi. Protireformace se však do konce století uchytila pevněji.

Již víme, že právně se jako reformace označovalo jak zavádění evangelických církevních řádů, tak naopak i tzv. re-katolisace (imperialistické nejen jako skutečnost, ale i jako výraz, ignorující, že také evangelické církve vyznávaly katolicitu). A příznačně to byl opět jurista, Johann Stephan Pütter, který ve druhé polovině 18. století razil též upřesňující pojem proti-reformací (ano, prozatím v plurálu, jehož ostatně dosud užíval i Ranke). Pütter jimi označoval právě změny, jež anulovaly změny předchozí. Dodejme, že theoreticky měl na mysli stále ještě převraty jakýmkoli konfesijním směrem – ale protože v jeho době fakticky už byly aktuální jen „rekatolisace“, obojí snadno splynulo.

Jakožto pojem historický ovšem musela být protireformace pojímána šířeji. Nemohla si všimnout pouze právního, mocenského a zhusta přímo násilného momentu těchto procesů, ale i jejich theologické a duchovní složky. Je nepopíratelným dějinným faktem, že protireformace nebyla pouze snahou zvrátit a potlačit evangelickou reformaci, ale že se vůči ní chtěla stát i pozitivní alternativou a způsobit zároveň přece jen a po svém onu obnovu, jejíž potřeba byla již před Lutherovým vystoupením tak všeobecně pociťována. A že také skutečně dosáhla pozoruhodných úspěchů v obojím směru. Stejně tak je ovšem nepopíratelné, že obojí šlo ruku v ruce tak těsně, že tyto dvě základní složky dějinného pohybu od sebe historicky nelze oddělit. Pojem protireformace je proto svému obsahu ustrojen příhodně: obojí zahrnuje, obojí v sobě nechává zaznívat náraz.

Bylo a je tedy oprávněné, že se s ním římsští katolíci dovedli smířit a že jej alespoň dílem sami užívají ještě v naší době. Ačkoli tento proces smíření neproběhl rychle a snadno. V kontextu své doby se sice nejedna autorita hrdě znala ke stanovisku reakcionáře a kontrarevolucionáře – s čímž se pojilo např. prosazování pojmu katolické restaurace, který by ve skutečnosti byl jednostrannější a kladným intencím protireformátorů méně práv. Ale ani lidem takového druhu přece jen nezněly příliš lichotivě některé asociace, jež výraz nemohl nevyvolávat: připomínal mnohou brutalitu a ovšem také nutnost pracně dohánět, co nevyřídila včasná iniciativa. Ani v novější době se s tím nevyrovnali všichni, i v ní zaznívají námitky a návrhy korektur.

Nejúspěšnější přednesl po druhé světové válce Hubert Jedin.³⁵ Úspěšný byl i proto, že pojem protireformace neodmítl a uznal, že některé polohy historické skutečnosti vystihuje dobře. Nicméně soudil, že pozitivní a iniciativní moment v něm oproti negativnímu a reaktivnímu přece jen přichází až příliš zkrátka, a žádal proto, aby byl doplněn a doprovázen pojmovým protějškem katolické reformy – upozorňujícím navíc i na předcházející reformní snahy pozdního středověku. Tehdy již směl počítat se zvýšenou ekumenickou citlivostí, a své vykonalo uznání přiměřenosti vzneseného nároku i zdvořilost. Dnes smí pojmová dvojice katolická reforma a protireformace platit za nejběžnější označení příslušného fenoménu.

Historiografická problematisace pojmu reformace

Nakolik ovšem půjde o *happy end*, toť otázka. Diskuse o přednostech a slabínách Jedinova konceptu dosud nebyla úplně uzavřena – a mezitím již mu zase roste nová konkurence. Přibývá totiž, a ne snad jen mezi římskými katolíky, těch, kteří příliš nehledí k dvoutvárnosti předmětu a opět bez ostychu mluví o katolické reformaci. Abych nebyl chápán mylně: ve své pozitivní intenci mne ani tento výraz neuráží. Dokonce přiznávám, že sám jsem jej příležitostně užíval. Že je jednodušší než Jedinova verze, smí platit za jeho přednost. Jenže v kontextu nynější krise – k níž se tak konečně dostáváme – pomáhá ustáleným pojmem reformace neblaze otrásat, potence pevného konceptu ohrožovat a otevírat cesty k návratu do chaosu, kdy termín opět bude znamenat všechno, a tudíž nic určitého.

Neoznačuji tedy právě slovní spojení katolická reformace za viníka tohoto hrozivého stavu, ale konstatuji, že zapadá do mnohohlasu nápadů, který v současnosti nabývá na síle, jež by mohla být ničivou. Po onom zhruba století, kdy pojem reformace prožíval dobu své slávy, totiž mezitím již máme za sebou polovinu dalšího, ve kterém se začal, zprvu nenápadně, rozdrolovat – jak dokazují právě i hesla theologických encyklopedií, teď již zařazovaná a stále delší a komplikovanější.

Nestalo se tak tedy až a jen pod náporom dekonstruktivistů z povolání a vášně. Leckdo začal onen pojem ohýbat, natahovat a obrušovat ne proto, aby jej zviklal, ale v blaženém domnění, že je pevný dost, aby to všechno snesl, a ne jen křehkou, avšak prospěšnou konvencí. Mnohé, co se v této době odehrálo, souvisí s jinak velmi solidním úsilím o vědecké proprik-

³⁵ *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern: Josef Stocker, 1946.

nutí všemožných aspektů dějin 16. století nástroji rozličných dílčích oborů, jimž rankeovské zevšeobecnění pojmu reformace dalo právo pokládat ji za předmět sobě vlastní. To s sebou muselo přinést i řadu oprávněných korektur, jež se vposledu netýkaly pouze jednotlivin.

Na úrovni konceptu byl zpochybněn právě i Rankeho předpoklad, že by reformace vskutku mohla být jednotným pojmovým svorníkem pro celou epochu nejen církevních, ale i obecných dějin. Právem. Tento proces lze dnes považovat za v podstatě již šťastně uzavřený. Reformace sestoupila na skromnější místo pod obecnější svorník raného novověku, proti čemuž ani církevní historikové nemají co namítat.

Dokonce mezi nimi vyvstal námět, zda by se reformačnímu bádání neulevilo ještě víc, kdybychom reformaci přestali vymezovat nejen jako epochu, ale i dílčí etapu některé epochy, ba vzdali se „makrohistorického“ ohraničování epoch vůbec.³⁶ Což může překvapit nezasvěcené, kteří něco takového slyší poprvé – ale kdo je o dějinách zvyklý přemýšlet, pochopí celkem snadno. Přílišné pídění po historických zlomech umí zastírat, co by mělo patřit mezi samozřejmé pravdy: že totiž pro lidské dějiny je základním prvkem kontinuita, přítomná i za sebedramatičtějších zvratů. Ona tvoří osu, na níž se nám dějiny vůbec nějak řadí jako celek souvislý, byť v nich potom momenty nápadných změn poskytují výrazné orientační body.

Ale právě: poskytují je, a to také není bez významu. Pro porozumění dějinám je zapotřebí vnímat obojí rozměr naráz; sledovat konstanty, proměny povlovné i rychlé zvraty. A tuto skutečnost koneckonců nepřehlídí ani ti, kteří po rozlomení příliš těsných periodisačních okovů volají. V tomto smyslu je tedy požadavek rozejít se s epochami spíše provokativně formulovaným podnětem k užitečnému zamyšlení než plně uskutečnitelným programem.³⁷ Pro praxi postačí skromněji formulovaná rada, která dnes již v zásadě vyjadřuje i konsensus historiků: potenci epochálních sou-

³⁶ BERNDT HAMM, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 39 (2012), 373–411. Na s. 400 se autor přimlouvá, aby termín reformace byl užíván *als ein pragmatischer, historiographischer Begriff mittleren Umfangs* „für einen Geschehens-, Kommunikations-, Konflikt- und Sinnzusammenhang im 16. Jahrhundert ohne zwanghafte Fixierung auf ein Anfangs- und Endjahr“.

³⁷ Tamtéž na s. 399 i Hamm připouští: *Fachspezifische und geographisch eingegrenzte Verwendungen des Epochenbegriffs mögen sinnvoll sein, zum Beispiel Aussagen über eine neue Epoche der westeuropäischen Bildungsgeschichte, Architektur oder Staatenordnung oder über ‚epochale‘ Erfindungen wie den Buchdruck mit beweglichen Lettern bzw. über ‚epochale‘ Entdeckungen wie die Ursache des Kindbettfiebers*.

řadnic se úplně nezbavovat,³⁸ ale také je nepřeceňovat a nadbytečně se jimi nezatěžovat a nesvazovat. I tento uvolněný postoj vítaně osvobozuje jmenovitě od svodů dalšího fantómu, který bádání o reformaci vysloveně zatěžoval: totiž od pokusů přesně postihnout, co vlastně je „bytostně, specificky novověké“ a co takového reformace přinesla.

S většími starostmi ovšem sledují jiný příznak pojmoslovné resignace, který už by mohl ukazovat, že ne jeden historik, a třeba i církevní, je v pokušení nechat se unášet proudem až k útesům. Zesílený drobnohled, tříštění specialisací, vzájemné srážení rozmanitých metodologií apod. posilují fragmentární vnímání, podporující pochyby, zda vůbec ta reformace 16. století představuje nějaký celek.³⁹

Což zde nebylo ono nepřeklenuté rozdělení mezi luterány a reformovanými? Nebyla tu snad i řada dalších skupin, jež se do jejich církví vměstnaly jen zpola anebo vůbec? A nebyla snad i v těch dvou hlavních proudech každá individualita, inu, individuální? Nebyl hned v počátcích Luther obklopen celou družinou reformátorů, z nichž každý je osobností se svým vlastním charakterem, hodnou samostatné pozornosti? A neprobíhal u nich všech stálý vývoj v čase? A nepodmínily místní poměry tisíc a jednu variantu průběhu zavádění reformace? Jistěže ano – a zase, asi ne pro každého jsou všechny tyto pravdy samozřejmé, takže je skutečně dobré na ně čas od času upozornit a opatřit je důrazem (třebeže vlastně souvisejí s anthropologickými konstantami, takže základním předpokladem k jejich vnímání je již naše vlastní životní zkušenost, získaná v konfrontaci se současností).

Avšak obávám se, že řešením nebude přechod k pluralisaci pojmu, který někteří podporují. Sami pak mluví o protestantských reformacích (je asi také příznačné, že zvláště silně tento vítr vane z Ameriky) a je pro ně pochopitelně zvláště snadné přibrat k nim ještě katolickou⁴⁰ – a kdo ví

³⁸ Nadále se lze přiklánět také k závěru Thomase Kaufmanna, *Die Reformation als Epoche?*, in: *Verkündigung und Forschung* 47 (2002), 63: *Die Reformation als kirchenhistorisch epochales Phänomen zu verstehen und ihr den Charakter einer zentral bedeutsamen Etappe innerhalb einer Epoche Frühe Neuzeit zuzuschreiben, dürfte eine sowohl gegenüber der protestantischen Tradition als auch gegenüber der gegenwärtigen Forschungslage sinnvoll vertretbare Option sein.*

³⁹ Významný milník této debaty představuje již BERNDT HAMM, BERND MOELLER, DOROTHEA WENDEBOURG, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. Tehdy se ovšem všichni tři autoři i při charakteristických rozdílech v akcentech doposud shodli, že historik přinejmenším má *auch weiterhin das Recht, von der Reformation zu sprechen* (jak formulovala D. Wendebourg, k představě jednoty reformace jinak nejkritičtější, na s. 51).

⁴⁰ Srov. např. předmluvu vydavatelů k nejnovější ročence *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History. Internationale Zeitschrift zur Erforschung der*

jaké v budoucnu. Protože otevřeme-li brány dokořán, důslednost i pouhý samospád potom zase mohou vést až k reformaci kanalisací a oslů s velkým pyjem. Anebo dejme tomu českého fotbalu – ostatně jeho „filosofii“ už máme nějaký ten rok docela pevně etablovanou, alespoň ve slovníku.

Žádají-li příznivci opuštění singulárního konceptu v diskusi, otištěné v nejnovějším spise Spolku pro reformační dějiny, aby se nezkoumal „Obraz reformace v osvětenství“, ale „Obrazy reformací v osvětenstvích“, je to jistě konsekvantní.⁴¹ Ovšem ještě konsekvantnější by bylo uzavřít, že by se nikdo neměl pokoušet zkoumat a psát ani třeba „Dějiny Německa“, ale jen „Historie Němecek“ – a jen o maličký krůček dál pak už zajdou dejme tomu dějiny českobratrských církví evangelických. Vztahovaly by se sice k jediné organizaci – avšak jak odlišně byla vnímána početnými příslušníky celé řady generací, z důvodů podmíněných subjektivně i objektivně! Skutečně by se dalo zdůvodnit, že každý smí psát jen své vlastní dějiny čehokoliv. Kdybychom však tímto směrem šli až do krajnosti, ztratili bychom každý rámec pro společnou rozpravu a skončili ve stavu dokonalého autismu.

Mnohé z nás nezávisle napadlo i jednodušší přirovnání, jež se tudíž v literatuře opakuje, třebaže je ve své prostotě zároveň také kulhavější: uvidíme nakonec ještě pro stromy les? Dobrý lesník si je přece jist, že les skutečně je a zaslouží si své jméno. Uměřený zastánce pluralisace pojmu by ovšem směl namítnout, že on existenci lesů uznává, ale jen v podobě jednotlivých revírů. Rozšíříme-li však podobenství na celé ekosystémy, ukáže se tato odpověď jako problematická a nedostatečná. Snažit se proniknout otevřenou strukturou ekosystému je sice mnohem složitější než se omezit na popis netoliko jednoho stromu, ale i jednoho revíru, přináší to však také hlubší poznání.

Tím nehoruji pro jednotný interpretační model takového systému, za jaký považuji i reformaci – to by byl jistě požadavek utopický, jenž nebyl naplněn nikdy v minulosti a nebude ani v budoucnu. Stavím se však proti opačnému extrému, a proto hájím společný jmenovatel. Pro postižení plurality variant se nám nabízejí lepší nástroje než se vzdát zastřešujícího pojmu, zvoucího hledat spojující prvky, jež vyššímu celku dodávají jeho

Reformation und ihrer Weltwirkungen / An International Journal concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs 108 (2017), s jistými (pozoru hodnými) odchylkami mezi anglickou a německou verzí. O *the Protestant and Catholic Reformations* se výslovně mluví na s. 7n.

⁴¹ UTE LOTZ-HEUMANN, MATTHIAS POHLIG, Das Bild der Aufklärung in der Reformationsforschung. Eine Polemik, in: WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, CHRISTOPH STROHM (Hg.), *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 370–375 (jmenovitě viz s. 372).

koherence.⁴² Pro střední úroveň, jež si nepochybně také zaslouží pojmenování, se myslím zvláště doporučuje mladý, nicméně mezitím již docela pěkně vyprofilovaný koncept konfesijních kultur.⁴³ Ten odkazuje jak k vzájemné rozrůzněnosti dílčích celků, tak i k jejich vnitřní variabilitě, o níž každý ví, že je kulturám vlastní. Navíc mezi tyto konfesijní kultury lze hladce zařadit i onu římsko-katolickou, jež se jako taková též definitivně formuje až s reformačním zlomem.

Český úkrok a dočasné překlenují mezery konceptem předreformace

Výklad ukončený na tomto místě by snad směl platit za poměrně ucelený – avšak mám důvod předpokládat, že čtenář ode mne přece jen bude očekávat vyjádření ještě k jednomu specifickému problému. Ovšemže, náš domácí kříž (jímž alespoň pro historiky je, a ne lehkým): jak se to má s reformací českou?

Tuto otázku jsem až posud nechal stranou úmyslně, aby mi ještě více nekomplikovala, co bylo samo o sobě sdostatek složité. Ostatně z řečeného se i ve vztahu k ní mohlo leccos podat docela zřetelně, aniž by na to bylo zapotřebí výslovně upozorňovat. Především ostatním: pro její zodpovězení má pramalý význam, nalezneme-li se v tuzemských pramenech 15. století slovo *reformatio* či jemu příbuzná, ano najdeme-li v nich třeba i obsáhlý program obnovy církve. Je evidentní, že až po Rankeho bylo snadné vztahovat tento výraz i na děje spojené s husitským hnutím, ale zároveň to také nemuselo znamenat nijak mnoho.

Teprve po Rankem vzniká problém. Učinil jsem na něj výše vcelku otevřenou náarážku, když jsem řekl, že koncept berlínského profesora mohl být hladce aplikován ve většině evropských zemí. Ty české představují unikátní případ, v němž tomu tak nebylo. „Český Ranke“, který jím byl skutečně v řadě ohledů, jakožto vrstevník, souvěrec i obdobně mohutný činitel v měřítku menší národní kultury a vědy, s nabídnutými možnostmi spokojen nebyl a vydal se jiným směrem.

⁴² Tento pojem využil ke znázornění povahy oné jednotnosti, kterou reformace jako historický fenomén skutečně vykazuje, již Berndt Hamm ve svém příspěvku do *Reformationstheorien* (jako v pozn. 39).

⁴³ Zavedený a prosazený na přelomu tisíciletí Thomasem Kaufmannem.

Mám samozřejmě na mysli Františka Palackého. Ten pruskému kolegovi vytkl, že českou reformaci přehlédl.⁴⁴ Učinil tak kategoricky,⁴⁵ ale ne zrovna spravedlivě, protože Ranke ve skutečnosti registroval právě ty zjevy, které českou reformaci ohlašovaly v 15. století, a popsal je dost pietně. Jmenovitě u Bratří užívá charakteristiku Palackému věcně tak blízkou, že by mu vlastně měla bývala dost hovět.⁴⁶ Kdyby ovšem vlastní pojetí českého zemského historiografa bylo přiměřeně skromnější. Tendence vidět v české reformaci nejen „úhelní ideu českých dějin“, ale také „vrchol světových“,⁴⁷ naopak vedla k jejímu přeceňování. Z něho vyplynulo i ne právě historicky přesné přesvědčení Palackého, že v Čechách se již v průběhu 15. věku konsolidoval „protestantský *Lehrbegriff*“.⁴⁸ A pokud ovšem protestantský, pak také šlo o reformaci, to je průzračný závěr.⁴⁹

Epochální mezník stanovil Palacký u roku 1403, a čeští historici pod jeho vlivem mohli nerušeně pokračovat v aplikování pojmu reformace na celé 15. století, ne-li i na dobu dřívější (neboť týž klasik zavedl zároveň také zvyk líčit Husovo působení jako pevný článek řetězce, počínajícího u Konrada

⁴⁴ FRANZ PALACKÝ, *Die Geschichte des Hussitentums und Prof. Constantin Höfler. Kritische Studien*, Prag: Friedrich Tempsky, 1868, 160.

⁴⁵ V překladu Františka M. Bartoše inkriminovaná slova znějí: „Líčil-li Ranke německou reformaci, aniž jen vzpomenu předcházející reformace české“... FRANTIŠEK PALACKÝ, *Obrana husitství*, Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo ČČS, 1926, 63. Na s. 17 Bartoš vyzvedá význam textu, když jej představuje jako „nábožensko-filosofickou zповěď a závět Otce národa“.

⁴⁶ Hned v 1. vydání spisu *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I*, Berlin: Duncer und Humblot, 1839, 285n, se čtou silná slova: *Um so bedeutender war es, daß sich aus alle dem wilden Wogen hussitischer Meinungen und Parteien die Genossenschaft der böhmischen Brüder emporgearbeitet hatte, welche wieder einmal eine christliche Gemeinde in der Unschuld und Einfachheit ihres ersten Ursprungs darstellte, und dem Grundsatz der Opposition, daß Christus selbst der Fels sey, auf dem die Kirche gegründet, und nicht Petrus noch dessen Nachfolger, ein unerwartetes religiöses Leben gab. Von ihren Sitzen, wo sich germanische und slawische Elemente durchdrangen, zogen ihre Boten unbemerkt durch die weiten Gebiete ihrer Sprachen, um sich Genossen ihrer Gesinnung aufzusuchen oder zu werben.*

⁴⁷ Vypjatými obraty Tomáše G. Masaryka, jimiž shrnul, jak „Palacký, otec národa, první vložil nám smysl naší historie a reformace“, ve svém pojednání *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha: Bursík a Kohout, 1923⁴, 8.

⁴⁸ *Die Geschichte des Hussitentums und Prof. C. Höfler* (jako v pozn. 44), 160; *Obrana husitství* (jako v pozn. 45), 63: „že to byli nejdříve Táboři a potom česká Jednota bratrská, kdož dávno již před Lutherem a Kalvínem rozvinuli a stanovili celkem protestantské pojetí učení“.

⁴⁹ Zde ovšem nelze nepřipomenout nápadný fakt, že theologické argumenty Palacký stavěl v celém svém díle stranou jako druhořadé. Výše citovaná slova uvedl dokonce další přepjatou formulí: „Nekladu při tom nižádné váhy na to“... Před „protestantské pojetí učení“ naopak důrazně předsunul vítězný „zápas na život a na smrt“ s hierarchií. Při takovém nedostatku pozornosti k předpokladům nemůže pochybnost závěru příliš udivovat.

Waldhausera) – ať již šly Evropa a svět jakoukoli cestou. Tak vznikla ona trapná pojmová asymetrie, s níž se stále potýkáme. Čechy postavila mimo obecný vývoj na základě dosti pofidérním, nicméně představuje *brutum factum*: je tradicí stejně starou jako ona mezinárodní, a v tomto smyslu je jí rovnomocná.

Paralelní vývoj nicméně neprobíhal v úplně izolaci, a to ani z jedné strany. Není tomu tak, že by zahraniční historici, kteří se zabývali také tuzemskými látkami, nebyli pro problém vůbec vnímaví a že by Čechům chtěli prostě zabouchnout dveře před nosem. Navíc se problematika předchůdců reformace přece jen týkala i jiných zemí. Našli se tedy tací, kteří se snažili najít jakési přemostění (nemluvě o zajímavých výjimkách, jaké představovali ti, již dokonce zaujali „české stanovisko“⁵⁰).

Tón udal Karl Ullmann, jenž ve stejné době, kdy psal Ranke, sáhl po paradoxně znějící kategorii „reformátorů před reformací“.⁵¹ Odvodil ji ze staršího zdroje, příznačně anglického původu.⁵² Avšak s Rankeho koncepcí ji nebylo nutné chápat jako neslučitelnou, vzal-li se v potaz fakt (který již jsme evidovali), že odvozené slovo reformátor ani tehdy nebylo tak jednoznačně fixováno k 16. století jako ústřední výraz reformace.⁵³ Po Ullmannově vzoru se zkusil vyrovnat s následky nejnovějšího pojmového vývoje i Friedrich Böhringer, který jen o něco později zavedl jednoslov-

⁵⁰ Učinil-li tak evangelický farář ve Štýrsku Bernhard Czerwenka (*Geschichte der Evangelischen Kirche in Böhmen I–II*, Bielefeld – Leipzig: Velhagen & Klasing, 1869–70), šlo ještě o hraniční zjev, nakolik do českého kontextu patřil jakožto rodák z Kokořinska – byť se tím vymkl trendu, spojenému s narůstajícím národnostním napětím v zemi. Vedle vlivu Palackého ho však osmělil i příklad bádanského pastora Leopolda Krummela (*Geschichte der Böhmisches Reformation im fünfzehnten Jahrhundert*, Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1866).

⁵¹ *Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden I–II*, Hamburg: Friedrich Perthes, 1841–42 (a podruhé Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1866).

⁵² Pocházela od Williama Gilpina (anglikánského duchovního, který si nicméně vydobyl památku budoucích věků asi nejvíce jako malíř a estetik). V originále byla sice nadepsána *The Lives of John Wicliff; And of the Most Eminent of His Disciples* (London: J. Robson, 1765), dobový německý překlad ji však rozšířil pod tehdy ještě neproblematickým názvem *Biographie, oder Lebensbeschreibung der bekanntesten Reformatoren vor Luthero* (Frankfurt – Leipzig: Johann Benedict Mezler, 1769).

⁵³ Sám Ullmann vysvětloval v předmluvě k prvnímu svazku svého díla (na s. V, resp. VII ve 2. vyd.), že v něm jde o *Männer, [...] die ich der Kürze wegen schlechthin Reformatoren nenne, obgleich ich wohl weiß, was sie von den Reformatoren im engeren Sinne unterscheidet*. Na tomtéž místě odůvodnil, proč na rozdíl od Gilpina již nechal stranou Jana Husa a Jeronýma Pažského (jakož i Jana Žižku), chtěje naopak uvést do širšího povědomí postavy pocházející odjinud a méně známé, avšak připomenutí tím více zasluhující.

nou zkratku „předreformátoři“,⁵⁴ při své práci již vydatně užívaje a oceňuje i dílo Palackého.⁵⁵ Při příhodné stručnosti bylo z nového termínu slyšet, že jde o osobnosti, jež sice působily ještě před reformací, nicméně již k ní ukazovaly. A posléze z něho bylo odvozeno také substantivum „předreforma“ (*Vorreformation*).⁵⁶

Na čas se prosadilo jako hutná zkratka, jež se však nakonec ukázala být zkratkovitá až příliš.⁵⁷ S novou zřetelností na něm vyvstala spíše problematičnost a vratkost celé konstrukce, která zůstala jen nedostatečně vymezena. Klasici církevní historiografie na přelomu 19. a 20. století ještě mluvili alespoň o „tzv. předreformaci“, nicméně argumentů proti ní přibývalo a nakonec důkladně vymizela.⁵⁸ Dnes bývá odmítána s takovou rozhodností, jako výraz podle všeho principiálně nemožný, až odpůrci ani necítí potřebu své stanovisko zdůvodňovat. V kontextu jazyka, který zná slova jako *Vorfrieden*, *Vorreiter* či *Vorfreude*, a v neposlední řadě i *Vorgeschichte*, by nějaké bližší objasnění přece jen bylo vítané. Ale právě v jazykovém ohledu jde pochopitelně o debatu, do níž je těžko vstupovat zvenčí.⁵⁹

⁵⁴ *Die Vorreformatoren des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts I–II*, Zürich: Meyer & Zeller, 1856–58 (jako součást monumentálního díla *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien*). V první části je pojednán Johannes von Wycliffe, ve druhé převážně husité a jejich předchůdci (počínaje Konradem Waldhauserem), *in verschiedenen Stufen von Opposition und evangelischem Bewusstsein* (I, s. 2).

⁵⁵ Jenž podle Böhlingerova mínění *überhaupt in seiner „Geschichte Böhmens“ seinem Vaterlande ein Denkmal gesetzt hat, um das andere Länder es beneiden dürften* (II, s. VI).

⁵⁶ Legendární *Deutsches Wörterbuch* Jacoba a Wilhelma Grimmových jej vykládá jako *bewegung zur kirchenbesserung vor dem auftreten Luthers* (sv. XII/2, ve vydání mnichovského Deutscher Taschenbuch Verlag z r. 1984, sv. 26, sl. 1411).

⁵⁷ Mezitím ovšem nechala stranou varianty zřetelnější, jakými mohly být „předdějiny reformace“, s nimiž se setkáváme v titulu práce Gottharda Lechlera (mj. autora Husovy biografie, 1891 vydané i v českém překladu Bohumila Mareše v Pardubicích): *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation I–II*, Leipzig: Friedrich Fleischer, 1873 – anebo „přípravná doba reformace“, o níž mluvil Friedrich von Bezold v předmluvě k českému vydání svého příspěvku *K dějinám husitství. Kulturně-historická studie*, Praha: Josef Pelcl, 1914, XIII (v překladu A. Chytila; originál: *Zur Geschichte des Husitentums. Kulturhistorische Studien*, München: Theodor Ackermann, 1874).

⁵⁸ Vzácným zjevem je i samostatné heslo *Vorreformatoren* in: DENZLER, ANDRESEN, *Wörterbuch Kirchengeschichte* (jako v pozn. 34), 621n.

⁵⁹ Jako uzavřenou ji kategoricky představuje vedle jiných např. i Wolf-Friedrich Schäufele, „Vorreformation“ und „erste Reformation“ als historiographische Konzepte. Bestandesaufnahme und Problemanzeige, in: ANDREA STRÜBIND, TOBIAS WEGER (Hg.), *Jan Hus – 600 Jahre Erste Reformation*, München: De Gruyter Oldenbourg, 2015, 226: *Nach und nach kamen Theorie und Begriff der „Vorreformation“, in denen man nun ein unhistorisches Konstrukt erblickte, außer Kurs. [...] Heute sind „Vorreformation“ und „Vorreformatoren“ kein Thema ernsthafter kirchenhistorischer Forschung mehr, auch wenn sie hin und wieder in populärer Literatur spukhafte Wiederkehr feiern.*

Domácí protinávrh: od první reformace – k poslední?

Navíc pak: i v oné době, kdy termín předreformace žil, se Čechům příliš nezavděčoval. A nejen snad proto, že z hlediska češtiny působí nemotorněji. I historici, kteří si uvědomovali neuspokojivost nekompatibilního pojmosloví a hledali z tohoto stavu východiska, šli jinou cestou. Samostatnou theorii, jež má opravdu velký formát a dodnes stojí za to, abychom se s ní myšlenkově vyrovnávali, předložil Amedeo Molnár se svým modelem dvojí reformace.⁶⁰ V něm uvedl do vzájemného vztahu a souhledu nejen reformaci českou a evropskou, ale také další s oběma dějinně propojený příběh, společenství valdenských, jehož tradice mu byla neméně osobně vlastní, čímž také byl ke svému výkonu mimořádně kvalifikován. Zachovávám k němu nemalý respekt, stejně jako k Molnárovu dílu vůbec, a přinejmenším ve snaze pěstovat církevní dějiny theologicky co nejvědomější jsem oddaným následovníkem tohoto učitele. Přece však: kdo k jeho modelu vztáhl i mou předchozí zmínku o dobře míněných, avšak k nezamýšleným koncům vedoucích snahách pojem reformace významně upravit, nezmýlil se.

Koncept dvojí reformace patří do oné části Molnárova díla, již lze nazvat krásnými donkichoteriemi. Navzdory ohlasu, který nebyl malý. V domácím prostředí se pro dobu Molnárova života přinejmenším jeho terminologie prosadila s velikým úspěchem. V mých studijních letech byla nejen ve fakultním, ale v celém evangelickém prostředí naprosto běžným standardem. Avšak nemohli jsme u ní zůstat. Mluvit si o tuzemských věcech slovníkem, který za hranicemi neznají, to ještě šlo, byla to věc našeho dialektu. Jenže užívat bez nadnárodního konsensu theorii, jež chce právě mezinárodní souvislosti postihnout – to už by bylo něco jiného. A po zkušební době je zřejmé, že ve zkoušce tak náročné Molnárova theorie propadla. Nechci tím říci, že za hranicemi by jeho hlas nebyl slyšen. Byl; dokonce tak, že jeho model má dodnes i docela rozhodné a ohnivé zastánce. Příznačně však spíše na okrajích vědecké obce. Směrodatné kapacity o návrhu popřemýšlely, a odložily jej *ad acta*.

⁶⁰ V jeho publicistických vystoupeních zkusmo krystalisovala již od druhé poloviny 50. let (srov. bibliografický soupis in: NOEMI REJCHRTOVÁ, *Směřování. Sborník k šedesátinám Amedea Molnára: Pohled do badatelské a literární dílny A. M., provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů*, Praha: Kalich, 1983, 130; k r. 1957 je tu zaznamenán i první článek na dané téma v německém jazyce). Jako programová stať ovšem upoutalo pozornost historické obce až Husovo místo v evropské reformaci, in: *Československý časopis historický* 14 (1966), 1–14.

Tento výsledek částečně ovlivnily i vnější okolnosti, nicméně rozhodly také konstrukční chyby konceptu. Abych pojmenoval několik neuralgických bodů:

Nejprve ten věcně nejméně závažný, nikoli však zanedbatelný: moment psychologický. Málo platno, pojem první a druhé reformace je nešťastný i v tom, že evokuje souboj o prvenství, povýšené na kvalitu. Předreformace prvenství uznávala, hrot však ulamovala. Pokud přesto někoho urážela jako příliš suspektní, neměl by se divit, případně-li jinému jako dehonestující reformace druhá – ačkoli Molnár toutou číslovkou žádnou devalvací nepochybně nemínil.

Dále tato nomenklatura narazila na překážku spíše snad nahodilou, ale také silně: totéž pojmové schéma, fázové, reformace první a druhé, skoro ve stejné době užil badatel německý, a tudíž na mezinárodním fóru mnohem lépe slyšený – který však Molnárovi byl konkurentem i v tom smyslu, že stejnému názvosloví dal úplně jiný obsah. Byl jím ve svých historických počátcích pozdější vlivný systematický theolog Jürgen Moltmann. K výhodám, jež pracovaly v jeho prospěch, patřil fakt, že stačil upoutat pozornost dříve než Molnár: se svou thesí vystoupil již roku 1958 v knižní monografii *Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen*. Titul napovídá, o co šlo: pod druhou reformací rozuměl Moltmann přechod říšských teritorií, kde již proběhla reformace luterská, k vyznání reformovanému, a s tím spojenou novou reorganizací (svými vlastními původci chápanou jako reformaci dokonalejší, emendaci). U něho tedy šlo o posun na časové ose úplně opačným směrem. Zároveň je zapotřebí dodat, že byl opřen o základ nesmírně chatrný, ba vlastně úplně chybný, nakolik předpokládal fixaci pojmu reformace, k jaké v dané době doposud naprosto nedošlo. Přesto tato konstrukce vyvinula svůj vliv a teprve od 80. let 20. století byla nahrazena širším a přiměřenějším pojmem reformované konfesionalisace.⁶¹

Jenže pro Molnárovu theorii se tím větší prostor neuvolnil, protože tu byly i hlubší důvody ke zdrženlivosti, jež ji zasahovaly podobně jako Moltmannovu. Problém tkví už v samotném rozlišování reformací s pořadovým číslem. Ani on nemusí být zřejmý na první pohled. Možnost reformace počítat zaujala též jiné významné autory. V neposlední řadě mezi ně patřil Francouz Pierre Chaunu, pozoruhodný i jako menšinový evangelík, který se vyšvihl mezi vůdčí církevní historiky své země. Chaunu se dopočítal hned čtyř vln, částečně po sobě následujících, částečně trva-

⁶¹ Milníkem této debaty je jmenovitě sborník vydaný Heinzem Schillingem pod titulem *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation“*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

jších vedle sebe – a prodloužil tak reformační epochu jak nazpět, tak i dopředu, na celá čtyři staletí.⁶² Ve skutečnosti tím však vyjevil hlavně slabiny modelu, a nad těmi, kteří se jím byli ochotni inspirovat, převážili oni, v nichž vzbudil rozpaky.

Pojem natahovaný tímto způsobem by totiž nutně praskl. Každá nová vlna, jíž se dostalo cti být označena za reformaci, zjevovala další, které by se potom nejspíš mohly přihlásit o totéž. I jejich chronologické řazení, po němž pořadová čísla volala, by bylo stále obtížnější a vposledu nemožné. Celý proces se tedy podobal bujení měňavek a hrozil dospět „k čirému nesmyslu“.⁶³ Mohl by připravit pojem reformace o potřebnou dynamickou stabilitu nejen s dějepisným ohledem k minulosti, ale i jako theologickou kategorii přítomného sebeporozumění. Jakožto článek dlouhého řetězce se totiž jeví logicky i blouznivé úsilí našich eventuálních současníků o reformaci netoliko novou a novou, ale rovnou eschatologicky Poslední.⁶⁴

Ale i když zůstaneme na rovině čistě historické: všechny ony dodatečně rozeznané „reformace“ smetla jedna společná vážná námitka. Ve srovnání se zrodem protestantismu v 16. století měly výrazně omezenější dosah, „prostorově i věcně“.⁶⁵ V tomto smyslu je lze k reformaci jako tradičnímu celku nějak přidružit či alespoň vztáhnout – byť třeba jen jako volně kroužící radikály, jako „ztracené děti reformace, příslušné k ní v jejím širším smyslu“ (jak Wilhelm Maurer svého času označil,⁶⁶ co se jinak asi nejčastěji nazývá „levým křídlem reformace“,⁶⁷ či snad jen jeho část). Není je však dost dobře možné samotné o sobě s reformací ztotožnit; to zůstává vyhrazeno jedinému kolektivnímu nositeli.

⁶² *Le temps des Réformes (I)*, Paris: Fayard, 1975.

⁶³ Tato námitka byla s průraznou jasností formulována hned v rané polemice s Moltmanovou školou; viz slova Ernsta Waltera Zeedena z r. 1964, citovaná Rainerem Wohlfeilem (který je tehdy dosud přijímal jen s rezervou), *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation*, München: C. H. Beck, 1982, 61n: *Sollte [Thomas] Kleins Beispiel Schule machen, müsste man, um Spiritualisten, Antitrinitarier, Nonconformisten und dgl. sauber unterzubringen, demnächst von einer dritten, vierten, fünften Reformation sprechen, vielleicht auch von einer sechsten des Pietismus und würde rasch beim baren Unsinn landen.*

⁶⁴ Srov. <https://thelastreformation.com/about/> (navštíveno 1. 2. 2018).

⁶⁵ ULRICH KÖPF in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (jako v pozn. 3), sl. 146: *Alle diese und andere Vorgänge, die man als Vorformen oder Vorläufer bzw. als Folgeerscheinungen des durch Luther und Zwingli ausgelösten Geschehens bezeichnen kann, haben lediglich eine räumlich und sachlich begrenzte Reichweite und bleiben auch in ihrer Gesamtheit fragmentarische Phänomene.*

⁶⁶ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (jako v pozn. 3), sl. 867.

⁶⁷ I zde se ovšem letmo dotýkám rozsáhlé problematiky, jež by si zasloužila vlastní kapitolu (a nejen proto, že by osvětlila některé další pojmy, s nimiž také pracoval Molnár), pro níž jsem však v této přednášce už nenašel místo.

V tomto světle se i Molnárův model při všech svých kvalitách skutečně ukazuje jako jeden z oněch pokusů, který vposledu potence konceptu reformace tolik nerozšiřuje, jako je ohrožuje⁶⁸ – přesně v onom smyslu, který již jsem se pokusil nastínit výše. Včetně vysvětlení, proč radostně nevitám východisko, které se v současnosti zdá nabízet zjednodušená verze pluralisace pojmu, jež se obtížným a vposledu nepřekonatelným problémům počítání reformací nevystavuje.

Co si tedy počít?

Nevitám je ani při vědomí, že náš domácí problém potom trvá. Reformaci českou prostě není snadné vpravit do evropského konceptu – a není ji z něho možné ani vyloučit, anebo její dějiny přetnout rokem 1517. Co tomuto datu předcházelo, nepochybně začíná jako charakteristická středověká reforma a pokud tuto fázi posuzujeme jako evangelíci kteréhokoli směru, pak také musíme konstatovat, že zůstává polovičatá snad z jakéhokoli hlediska: v teologii, v omezení na část jedné zemské církve, ne-li i ve vazbě k Římu. A přece zase, z druhé strany viděno, ve všech těchto ohledech šlo o náběh jedinečně daleký, zřetelně přesahující měřítko toho, co se nazývá reformou katolickou. A především: šlo o vývoj, který do protestantismu vústil; ne sice nekomplikovaným způsobem, přesto však s jednoznačným výsledkem. A vazbou k dokonanému zrodu protestantismu je přece jen naplněna i základní podmínka, abychom tuto část českých církevních dějin k etablovanému pojmu reformace vůbec směli vztáhnout. Tím spíše pak, dodávám, že jediné jako součást evropského protestantismu dědicové české reformace kritickou epochu také přežili do budoucna (a do naší přítomnosti), zatímco v podobě církve podobojí i staré Jednoty Bratří českých byla vposledu zlikvidována a potud ji lze přísným zrakem nahlížet jako neúspěšný pokus.

Navzdory tradici se tudíž nadále nabízí jako pojmově čistší řešení mluvit pro období před Lutherovým vystoupením o husitské a bratrské reformě.⁶⁹

⁶⁸ Že bezděky, budíž zde znovu zdůrazněno. Molnár sám si byl mj. jist: „Pokusy zjistit historické kořeny reformační rozmanitosti mají svou cenu. Pracná rekonstrukce mozaiky, jakou umožňují, má však tu nevýhodu, že těkavý zrak z ní nenabývá dojmu jednoty reformace, která při vši rozmanitosti byla přece skutečná.“ V čem byla reformace jednotná, in: *Směřování* (jako v pozn. 60), 133.

⁶⁹ Podrobnější pojednání by nemělo vynechat ani některé jiné pokusy o uchopení problému. Jmenovitě mám na mysli studii Pavla Soukupa *Kauza reformace. Husitství v konkurenci reformních projektů*, in: PAVLINA RYCHTEROVÁ, PAVEL SOUKUP (vyd.): *Heresis semina. Pojmy a koncepty v bádání o husitství*, Praha: Centrum mediévistických studií – Filosofie, 2013, 171–217. Mezi novějšími příspěvky (notabene z řad sekulárních historiků)

V dobových pramenech nacházím jako jazykově přijatelnější variantu „předreformace“ hezkou metaforu přede hry (*Praeludia*).⁷⁰ O něco přiměřenější než mluvit přímo o reformaci by také mohlo být, pokud bychom tehdejší usilování nazývali dejme tomu snahou o reformaci či podobně. Analogicky může posloužit třeba mezitím již užitě slovo náběh.

A po něm nesáhám jen tak zcela namátkou, neboť se takto ještě jednou vracím k Molnárovi. Rád bych totiž upozornil, že redukovat jeho teorii jen na schéma, ba heslo první a druhé reformace není spravedlivé. Při všech svých problémech byla založena hlouběji, než aby stála a padala s těmito slůvky. Velice zajímavý doklad, že tyto termíny s jejich nešťastnými asociacemi uměl Molnár sám potlačit a představit svou koncepci otevřenějším způsobem, skýtá heslo *Reformation*, jež zpracoval pro *Taschenlexikon Religion und Theologie*.⁷¹

Ne že by se zde ony pořadové číslovky vůbec neobjevily. Ale dochází na ně až ke konci a stojí v uvozovkách, zatímco na počátku se pojem reformace odvozuje zcela klasicky od hnutí, vyvolaného v život Lutherem, jež se prosadilo a upevnilo v podobě protestantismu – a pak text přechází k bližšímu popisu a charakteristice tohoto „reformačního průlomu“, ale

je snaha tohoto autora vyrovnat se se „soukromou nejistotou, zda je oprávněně označovat husitství jako reformaci“ (s. 172), vskutku ojediněle důkladná. Ve své stati se však vydal jiným směrem než já zde. Nejen proto, že se výslovně pídí po zdůvodnění netheologickém (na což má právo); pokračuje navíc v úsilí o „kvalitativní legitimování“ reformace. I pro to mám ovšem pochopení, neboť mi trvalo léta, než jsem se sám od podobného nutkání jakž-takž oprostil. Aniž by se zcela zbavil rozpaků, jak je i z tohoto textu jistě patrné. Spíše jejich projevem než východiskem z nich bylo též příležitostné netypické užívání pojmu „rané reformace“ (především v knize *Husitství. Rané reformační příběh*, Brno: L. Marek, 2003), jehož Soukup vzpomíná na s. 178n (a k němuž jsem se se sebekritickou výhradou přiznal také v pojednání *Die Reformation in Böhmen und Mähren*, in: VINCENC RAJŠP U. A. (Hg.), *Die Reformation in Mitteleuropa*, Wien – Ljubljana: Slowenisches Wissenschaftsinstitut – Založba ZRC, 284). Logiku by samo o sobě mělo velmi dobrou: pokud bychom po vzoru periodisace scholastiky či některých jiných jevů zavedli tři fáze místo obvyklých dvou a na Lutherovu dobu aplikovali výraz vrcholné reformace, netratila by tím věru ani jen zdánlivě své cti. Avšak od počátku jsem si sám byl docela dobře vědom, že i toto virtuální řešení propadá hlavní námitce, jež postihla experiment Molnářův: kdybychom je skutečně chtěli prosadit, opět bychom se snažili změnit mezinárodně používaný vzorec v zájmu jednoho regionu.

⁷⁰ Např. IOHANNES HEDERICUS, *Examinatio Capitum Doctrinae Fratrum, ut haberi volunt, in Bohemia et Moravia, vulgo Picardorum, seu Vualdensium, seu Boleslaviensium, quibus ab Ecclesiis Augustanae Confessionis, publicè priuatimq[ue] dissentire eos demonstratur*, Francofordiae Marchionum: Andreas Eichorn, 1580, f. S1b. Ale podobně (ba přejněji) i u jiných autorů.

⁷¹ Nejprve v *TRT III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 238–245; zde cituji podle *TRT IV*, 1983, 209–216.

také předchozího „reformačního rozběhu“.⁷² Pravda, zůstává otázka, nakolik zde do hry vstoupily i redakční úpravy. Avšak indicie, že s kategoriemi uplatněnými v lexikonu se Molnár skutečně uměl ztotožnit jako s vlastními, nechybějí ani jinde. Vždyť týž „reformační rozběh“ nacházíme i v jeho velké a jednoznačně autorské knize o „Valdenských“ – a to hned v prvním odstavci, jako základní charakteristiku celého hnutí (jež se, dodejme pro jistotu výslovně, také vyvinulo v jednu z rodiny evangelických církví).⁷³

Oceňuji-li ovšem schopnost adaptace u svého učitele, dávám tím najevo, že sám nechci působit jako přímluvce přísnosti přehnaně formalistické. Na konec tedy připouštím, že máme ještě jednu útěchu, k níž se uchylujeme a uchýlit můžeme. I v cizině se stěží najde, kdo by nám vyčítal, že souhrnně mluvíme o české reformaci. Konkretisace v podobě zemských, regionálních a místních určení samozřejmě obecný pojem reformace neohrožuje a byla s ním vždy spojena tím nejpřirozenějším způsobem. A podobně přirozeně se na této úrovni vyjevují nestejnosti časového cyklu. Pokud nás tedy látka tuzemských dějin vede k periodisaci, v níž přelom desátých a dvacátých let 16. století nepředstavuje (alespoň po vnější stránce) tak výraznou čásuru jako jinde, užíváme práva nesporného.⁷⁴ A jestliže u nás taková čásura není položena do doby pozdější, ale naopak dřívější, je to anomálie pozoruhodná, avšak založená v historické skutečnosti.⁷⁵ Jen je prostě namístě zachovávat náležitou skromnost. A pod českou reformací tudíž rozumět příběh, jak protestantismus vrůstal do domácí půdy, na jehož úvod patří i to, jak byla tato půda připravována – a ne zvláště skvělý prototyp obnovy církve (a společnosti), který snad na jedné straně ani nemůže být hozen do jednoho pytle s jinými typy, nám prý cizími, ale na druhé straně jako by se jím naopak mělo poměřovat, co na svět přišlo po něm.

Že onen český příběh byl i bez takových přemrštěných nároků pozoruhodným praménkem reformačního dění, to nám upře málokdo. V neposlední řadě ovšem zůstává hodným pozoru proto, že se jeho vody pěkně

⁷² *Der Durchbruch der Reformation* (s. 210) a *Der Anlauf der Reformation* (s. 209).

⁷³ *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha: Kalich, 1991³, 7.

⁷⁴ Jaké ostatně po svém uplatnil třeba i německý historik Winfried Eberhard v důležité knize *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München – Wien: R. Oldenbourg, 1981.

⁷⁵ Rozhodně stojí za zmínku, že také Berndt Hamm ve výše zmíněné úvaze o *Abschied vom Epochendenken* (jako v pozn. 36) argumentuje (na s. 398n) také ohledem k českým dějinám: *Dem großen Aufbruch Wyclifs und seiner Bewegung und der hussitischen Reformation und Konfessionalisierung Böhmens wird man nur gerecht, wenn man sie nicht durch eine Epochenscheide von der Reformation und der sogenannten Frühen Neuzeit abgetrennt sieht.*

Co je ona reformace, jejíž výročí si připomínáme?

vlily do řeky. Uchovejme si vědomí, že naším dědictvím je evropská reformace jako celek, která je jako taková reformací vůbec. A slavme tedy její výročí, pětisté i následující, s dobrým svědomím jako svůj vlastní svátek!

Ospravedlnění bezbožného člověka. Závisí na tomto článku všechno, co učí, jak jedná a na čem trvá evangelická církev v 21. století?¹

Jan Štefan

The justification of the godless. Does everything that the Protestant church in the 21st century teaches, how it acts, and what it insists on – does this all depend on this article of faith? The author poses Luther's question about the central nature of the article of faith on justification, and answers it with a commentary and interpretation based on a survey of how German Protestant theology dealt with this theme in the 20th century, including the approaches taken by biblical (New Testament) theology, historical theology, systematic theology (fundamental theology, ecumenical theology, dogmatics, and ethics), and practical theology (homiletics, poimenics, and liturgics). In his own response he follows on from Barth's Christological treatment of this fundamental article of Protestant faith: the message and teaching of justification are like a relative verbum in relation to an absolute fact – the event of justification, which occurred with the life, death, and resurrection of Jesus Christ.

Keywords: justification, Reformation, 20th-century Protestant theology, the Protestant church in the 21st century.

Faráři Jánů Bakalárovi

„Na tomto článku závisí všechno, co učíme, jak jednáme a na čem trváme, proti papeži, ďáblu i světu. Od tohoto článku nemůžeme ani v nejmenším ustoupit, i kdyby padly nebesa i země a nic nezůstalo na svém místě. Tímto učením si musíme být jisti a nepochybovat o něm, jinak by bylo všechno ztraceno [...]“ – Šmalkaldské články II/1 (1537)²

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 *Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti*.

² *Kniha svornosti*, 284. Pořadí vět jsem mírně přehodil. „Článek I. a hlavní“ je svým obsahem christologicko-soteriologický; cituje se v něm klasické místo Římanům 3,28, není však výslovně řečeno, že se jedná o „článek o ospravedlnění“. Originální znění v *BSLK*, 416, 23–25 (lat.), 3–5 (něm.).

1. Článek první a hlavní?

Ospravedlnění, ospravedlnění z milosti skrze víru bez skutků zákona, ospravedlnění, jehož se nám dostává z pouhé milosti a které my přijímáme pouhou vírou! Konfirmandy a konfirmandky učíme, že toto je rozpoznávací znak, šiboleť evangelictví, konfesijní specifikum protestantismu. Studentům a studentkám teologie říkáme, že to je „materiální princip reformace“. Západní křesťanstvo se na něm rozpoltilo vedví, spor o jeho uchopení rozdělil evangelické theology a spoluzavinil následné štěpení církvi vzešlých z reformace. Tridentský koncil zformuloval jeho závaznou katolickou verzi. Před krátkým časem se luterské církve s církví římskokatolickou dohodly tento půltisíciletý spor ukončit mírem; reformované církve je zřejmě budou následovat. Dosáhli jsme konsensu, o jakém se našim otcům ani nesnilo – nebo naopak, o němž si mohli nechat jenom zdát.

Nicméně radost jaksi vážne. Sami mezi sebou, s katolíky vedle nás, se světem kolem nás vedeme jiné debaty, dělí nás postoje k jiným otázkám. Souvisejí nějak s ospravedlněním? Na tento semestr jsem vypsál přednášku „Ospravedlnění jako velké téma evangelické teologie“. Mohu být rád, že se mně v posluchárně sešlo na deset studentů a studentek. Co je ospravedlnění ve srovnání s tématy jako „Křesťanství a islám“ nebo „Církev a LGBT komunita“? Zajímá alespoň nás, služebníky a služebnice Božího slova? Zvěst o ospravedlnění se prý mívá s naší zkušeností, a proto se nás netýká. Jistě, mohla se k nám dostat v takové podobě, že jsme jí nikdy nerozuměli nebo že jsme jí porozuměli špatně.³ Ale je možné, že jí nechceme rozumět, protože správně tušíme, že se nás týká mnohem více než mešity nebo gayové a lesby.

Martin Luther jednou v kázání prohlásil: „Žádný článek víry není těžší věřit než ten, který zní: Věřím hříchů odpuštění.“⁴ A v řeči stolu prohodil: „Když se káže článek o ospravedlnění (*articulus iustificationis*), pak církevní lid pospává a pokašlává, jestliže však začneš vyprávět příběhy nebo uveďeš příklady (*historiam aut exemplum*), začnou ti s nataženými ušima v tichosti pozorně naslouchat.“⁵

³ „Dokonce i učení o ospravedlnění může být zkresleno tak, že je snad podvědomě chápáno jako ospravedlnění toho, kdo je už spravedlivý [...]“ – J. B. SOUČEK, *Theologie apoštola Pavla*, Praha, 1976, 153. V slovníkovém hesle (*Biblický slovník*, 558. 561) si Souček všimá, že pro toto pojetí by tu byl i biblický podklad: Ex 23c: „[...] svévolníka neospravedlním“; První Královská 8,32: „[...] a prohlás spravedlivého za spravedlivého.“

⁴ MARTIN LUTHER, *Wochenpredigt über Joh 18,15–18* (19. Dezember 1528), WA 28, 271, 22–23.

⁵ MARTIN LUTHER, *Tischrede* Nr. 2408b (leden 1532), WA TR 2, 454, 17–19.

1.1. Slovníkové heslo ospravedlnění

„*Ospravedlniti* někoho, něco“ znamená podle *Spisovného slovníku jazyka českého* (1960–1971) „zbavit podezření, nařčení; odůvodnit spravedlnost, správnost něčího jednání; dokázat správnost, náležitost, vhodnost něčeho; ospravedlnit domnělé viníky; ospravedlnit se z nařčení; ospravedlnit své jednání, svou činnost“. V theologickém kontextu je *ospravedlněný* ten, kdo obstojí na Božím soudu, protože je „Bohu práv“.⁶

Josef Bohumil Souček (1902–1972), z jehož vynikajícího slovníkového hesla „Ospravedlniti, ospravedlnění“ v českém *Biblickém slovníku* (1951–1956) čerpám (přijměte to jako malý pozdrav z Prahy; dále budu odkazovat na německou, ne na českou teologii⁷) biblické poučení, definuje s příkladnou přesností: člověk je ospravedlňován, tj. „uváděn [...] do řádného, souladného vztahu k Bohu“.⁸ Za řeckým *dikaion* je třeba slyšet hebrejský kmen *c-d-q*, v hifilu *hiddiq* = „způsobovat spravedlnost“. Jde o „soudní výrok, jímž je nalézáno a uplatňováno právo, tj. zjišťována vina či nevína a buď stanoven trest, nebo nařízeno propuštění obviněného“.⁹ Rozhodující je tu pozitivní a aktivní moment: jedná se o „rozsudek zprošťující“, takže „ospravedlniti znamená „osvoboditi“, zjistiti, že obviněný je nevinný, a dopomoci mu tak k obhájení“, „zjednati nápravu, znovuzřídití, ano, utvořiti spravedlnost“. Pojem „Boží spravedlnost“ vyjadřuje ve Starém zákoně – a nejen v něm – „přesvědčení, že existuje jistá základní „řádnost“ lidského života, jeho přiměřenost řádu společenskému i kosmickému“; Starý zákon upřesňuje, že „pravý rád je dán smlouvou“ mezi Hospodinem a Izraelem.¹⁰ Dvě vrcholná místa se nabízejí bezmála jako *dicta probantia* budoucího křesťanského učení o ospravedlnění:

Genesis 15,6: „Abram Hospodinovi uvěřil a on mu to připočetl jako spravedlnost.“

Abakuk 2,4b: „Spravedlivý bude žít pro svou věrnost / z víry bude živ.“¹¹

V judaismu stály – a pokud vím, dodnes stojí – vedle sebe: požadavek odhodlaně zápasit o vlastní spravedlnost plněním Zákona a výzva kající

⁶ Tak německý historik reformace Heinrich Bornkamm (1905–1990) v popularizujícím textu „Grundregeln evangelischen Glaubens“, in: *Das bleibende Recht der Reformation. Grundregeln und Grundfragen evangelischen Glaubens*, Stundenbuch 17, Hamburg 1963, 16: „Gerechtfertigt heißt einfach: Gott recht sein.“

⁷ Zakázal jsem si nahlédnout do slovníků *RGG*, *LThK*, *EKL* nebo *TRE*. Vypracováním hesla „Rechtfertigung“ tam byli pověřováni nejvýznamnější theologové obou konfesí.

⁸ *Biblický slovník*, 561.

⁹ Tamtéž, 558.

¹⁰ Napořád tamtéž.

¹¹ Souček interpretuje (tamtéž) barthovsky: „Spravedlivý je živ z věrnosti Hospodinovy a ze své víry.“

doufat v Boží milosrdenství, zároveň zachovávat Boží přikázání a prosit Boha o odpuštění hříchů. Ježíš, farizeům nesmírně blízký i nekonečně vzdálený, svými slovy i svými činy, tj. když přijímal hříšníky a hříšnice a zvěstoval jim Boží odpuštění jejich hříchů, táhl dělicí čáru mezi spravedlivými a nespravedlivými namnoze jinak než židovská tradice. Termín ospravedlnění se ozve z jeho úst jednou jedinkrát – v podobenství o farizeu a celníkovi (Lk 18,14a: „Pravím vám, že ten celník se vrátil ospravedlněn do svého domu, a ne farizeus.“). A naopak, Pavel užije slova odpuštění jen zřídka, a to bez pevné terminologické fixace. Toto zjištění vede Součka k opatrnému, nicméně jednoznačnému závěru: „Lze takřka říci, že ospravedlnění a odpuštění jsou pojmy synonymní [...]“¹²

Apoštol Pavel v odpovědi na problém, který nastolili křesťané ze židů požadující (dodatečnou) obřízku i pro křesťany z pohanů, rozpracoval teorii ospravedlnění jako teologii spásného významu Ježíšovy smrti a Ježíšova vzkříšení.

Klíčové věty z Listu Římanům a Listu Galatským:

Ř 3,24: „[Všichni] jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši.“

Ř 3,28: „[Sme totiž přesvědčeni, že se člověk stává spravedlivým vírou bez skutků zákona.“

Ga 2,16: „[V]íme však, že člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných zákonem, nýbrž vírou v Krista Ježíše. I my jsme uvěřili v Ježíše Krista, abychom došli spravedlnosti z víry v Krista, a ne ze skutků zákona. Vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn.“

Zájemce o ekleziologický podnět a rámec učení o ospravedlnění, jeho christologické věcné jádro a jeho eschatologický horizont odkazují do Součka. Ostatními novozákonními spisy se tu tam mihnou ohlasy pavlovského ospravedlnění i věcné paralely k němu. Jistě, nalezneme tam i výroky, které se zdají být nebo skutečně jsou s Pavlem v rozporu. Ale ani na slovně zcela protikladném tvrzení Listu Jakubova (Jk 2,24: „Vidíte, že ze skutků je člověk ospravedlněn, a ne pouze z víry!“) nelze smyslně vystavět nějakou protipavlovskou doktrínu o „ospravedlnění ze skutků“¹³

¹² Tamtéž, 565. Srov. osobně laděné věty z *Theologie apoštola Pavla* (151): „Mně se odedávna věc jeví takto. Učení o ospravedlnění zaujímá v Pavlově teologii v podstatě totéž místo, jaké má ve zvěsti Ježíšové odpuštění hříchů, které podle svědectví evangelií Ježíš lidem udílel prostým, ale autoritativním způsobem.“ – „To mne vede k domněnce, že tyto dva termíny [...] ukazují stejným směrem a označují totéž jednání Boží.“

¹³ Srov. vyrovnaný, a přece určitý výklad Jk 2,14–26 „Víra a skutky“ v Součkově posledním biblickém komentáři *Dělná víra a živá naděje. Výklad Listu Jakubova a Prvního listu*

Když Luther přeložil Pavlovu větu klíčovou větu slovy *So halten wir es nu / dass der Mensch gerecht werde / ohn des Gesetzes Werk / alleine durch den Glauben*,¹⁴ trval na tom, že do Bible nevčetl nic, co by tam nebylo, že se tedy jedná o ex-egezi, nikoli o eis-egezi příslušného biblického verše.¹⁵

V podobě učení se ospravedlnění objevilo nejprve ve 4. článku reformačního *Augsburského vyznání* (1530) a záhy mu reformní Tridentský koncil věnoval obsáhlý *Dekret o ospravedlnění* (1546).

CA IV: „Učí se rovněž, že člověk nemůže být před Bohem ospravedlněn vlastními silami, zásluhami nebo skutky, ale že je ospravedlněn pro Krista vírou, věří-li, že dochází milosti a že se mu odpouští hříchy pro Krista, který svou smrtí učinil zadost za naše hříchy. Tuto víru Bůh počítá za spravedlnost (Ř 3 a 4).“¹⁶

Cap. 8, DS 1532: „[...] Říká se, že jsme ospravedlněni vírou, protože víra je počátkem lidské spásy, základem a kořenem veškerého ospravedlnění. [...] Říká se, že jsme ospravedlněni zdarma, protože ničím z toho, co ospravedlnění předchází, ani vírou, ani skutky, se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje [...]“¹⁷

V dogmatice mluvívá o třech nebo pěti *particulae exclusivae*: *sola gratia, sola fide, sola Scriptura; solo verbo, solus Christus*. Němčina překládá pomocí *allein/nur*, jimž odpovídají naše „pouze“/„jedině“/„jen(om)“. To, že se jedná o „článek, s nímž stojí a padá církev“ (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*), prý poprvé vyslovil poslední velký představitel luterské orthodoxy, protivník pietismu i osvícenství Valentin Ernst Löscher (1673–1749) v roce 1712.

Moderní interpretační spory *in puncto iustificationis* se navzájem kříží, namnoze se nejedná o alternativy, které by se navzájem vylučovaly:

1. Genitiv subjektivní/objektivní – Představuje *dikaiosisné theou* Boží vlastnost, „spravedlnost, která je Bohu vlastní“, „spravedlnost, která od Boha vychází“ (*genitivus subjectivus*), nebo je to Boží dar, „spravedlnost,

Petrova, Praha, 1968, 48–57. Souček dává Jakubovi, co jeho jest, aniž k tomu potřeboval dělat Jakuba většího, než je (a Pavla menšího, než je).

¹⁴ *Das Neue Testament deutsch von D. Martin Luther. Ausgabe letzter Hand 1545/46*. Unveränderter Text in modernisierter Orthographie, Berlin und Altenburg, 1982.

¹⁵ Nejpresněji tomu odpovídá překlad E. Käsemanna v jeho komentáři k Římanům (*An die Römer*, HdzNT 8a, Tübingen 1973, 2197⁴, 94), dává Lutherovo *allein* prostě do závorky: *dass der Mensch gerecht wird ohne Gesetzeswerke (allein) durch Glauben*.

¹⁶ *Kniha svornosti*, 53; jiný překlad *Čtyři vyznání*, 66; originální znění BSLK 56, 1–3 (lat.), 1–15 (něm.).

¹⁷ Latinské znění (podle DS 1520–1583) a vlastní pracovní český překlad Dekretu má MACHULA, 42–69. Výše uvedený úryvek z 8. kapitoly „Jak rozumět tomu, že hříšník je ospravedlněn vírou a zdarma“ je na s. 51.

kteou nám Bůh daroval“, „spravedlnost, která před Bohem platí“ (*genitivus objectivus, auctoris*)?

2. Soud syntetický/analytický – Je ospravedlnění soudem analytickým, nebo je to soud syntetický?

3. Forezně/efektivně – Hlásají evangelíci „pouhé“ prohlášení nespravedlivého spravedlivým (*Gerechterklärung*), zatímco katolíci učí „skutečné“ učinění nespravedlivého spravedlivým (*Gerechtmachung*)?

4. Theocentricky/antropocentricky – Jde (především) o výpověď o ospravedlňujícím Bohu, nebo (především) o výpověď o ospravedlněném člověku?

Slovenský theolog je konfrontován se zcela speciálním problémem lexikálním. Podle *Slovníku slovenského jazyka* „ospravedlniť“ znamená „odôvodniť, vysvetliť konanie alebo nekonanie niečoho, čo sa malo vykonať“ a „ospravedliť sa“ znamená „vyjadriť ospravedlnenie (obyčajne zdvorilostnou formulou), požiadať o prepáčenie“. Ospravedlnit se pak svým významem blíží českému „omluvit“, „ospravedlnění“ omluvě („neospravedlnené hodiny v škole“). Jako Neslovák nedokážu zvážit, do jaké míry tak má každý, komu je slovenština mateřštinou, předběžně zablokovaný věcný přístup k theologické kategorii „ospravedlnění“. Nenaskočí mu/jí při zaznění slova ospravedlnění v náboženském kontextu, že teď půjde o to, abychom se Pánu Bohu omluvili za to, že nejsme takoví, jací bychom měli být? Obdobný novodobý význam slova „ospravedlnění“ proniká i do češtiny.

2. Ospravedlnění v theologických disciplínách

„Pravá theologická práce není nic jiného než rozvíjení článku, s nímž církev stojí a padá.“ – Julius Schniewind (1883–1948), *Duchovní obnova farářského stavu* 9¹⁸

Před námi je malá procházka jednotlivými theologickými disciplínami, a to ve třech krocích: ospravedlnění historicky/deskriptivně, ospravedlnění systematicky/normativně a ospravedlnění prakticky/aktuálně.

2.1. Ospravedlnění historicky/deskriptivně

2.1.1. Biblická theologie

Evangeličtí novozákonníci přelomu 19. a 20. století proti sobě rádi stavěli synoptická evangelia a pavlovské listy a ptali se po místě ospravedlnění v celku Pavlovy theologie.

¹⁸ J. SCHNIEWIND, *Die geistige Erneuerung des Pfarrerstandes*, bearb. u. hg. v. H. Kruppke, Berlin, 1963, 9; srov. česky *Křesťanská revue XLV* (1978), 198–199, 199.

2.1.1.1. Pavel a Ježíš

Pavel, nebo Ježíš? Helénizovaný exfarizeus a jeho odvozená theologie, nebo palestinský *rabbi* a jeho původní život; papírová doktrína, nebo živá slova a výmluvné činy? Adolf Harnack (1851–1930) doporučil evangelické církvi nedogmatického, preddogmatického Ježíše.¹⁹ Návrat k Pavlovi odstartoval roku 1922 Karl Barth (1886–1968) svým theologickým komentářem k nejtheologičtějšmu apoštolovu listu. Rudolf Bultmann (1884–1976) obrátil zájem novozákonní theologie od historie ke kérygmatu; theologii janovské a pavlovské věnoval nejobsáhlejší část své zralé syntézy *Theologie Nového zákona* (1953). Jeho žáci se sice postupně obraceli k synoptické theologii, v Ježíšově zvěstování a v Ježíšových činech ovšem hledali a nalézali zvěst, evangelium. Téma ospravedlnění dokonce zažilo v šedesátých letech malý *comeback*, spojený se jmény Ernst Käsemann (1906–1998),²⁰ Hans Conzelmann (1915–1989),²¹ z mladší generace Peter Stuhlmacher (1932)²² a Eberhard Jüngel (1934).

Poslední jmenovaný ve svém celoživotním díle umně propojoval reformovanou linii barthovské theologie s luterskou linií theologie bultmannovské. Na počátku své akademické dráhy vzorovým způsobem vyslovil hlubinnou jednotu mezi Pavlovou theologií a Ježíšovým zvěstováním. Liberální theologové zpochybňovali legitimitu cesty od Ježíše k Pavlovi, Jüngel ve své znovu a znovu vydávané prvotině *Pavel a Ježíš* (1962)²³ doložil legitimitu cesty od Pavla k Ježíšovi. Podařilo se mu (myslím, přesvědčivě) prokázat, že mezi pavlovským učením o zjevení Boží spravedlnosti a ježíšovským zvěstováním příchodu království Božího není podstatný věcný rozpor. Jistě, Pavel mluví jinou řečí než Ježíš. Musel mluvit jinou řečí, protože – po eschatologickém zlomu časů v Ježíšově smrti a vzkříšení –

¹⁹ „Evangelium nevstoupilo do světa jako učení, nýbrž jako radostné poselství a jako síla Ducha Božího,“ čteme v závěru jeho monumentální třísvazkové *Učebnice dějin dogmatu* (1886–1890), a „křesťanství není biblická theologie ani učení koncilů, nýbrž *smýšlení*, které probouzí Otec Ježíše Krista skrze evangelium v lidských srdcích.“ – A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, Tübingen, 1889, 901. 897.

²⁰ E. KÄSEMANN, „Gottesgerechtigkeit bei Paulus“, *ZThK* 58 (1961), dnes in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 181–193; a ovšem již zmíněný komentář k Listu Římanům, považovaný za jeden z nejvýznamnějších biblických komentářů minulého století.

²¹ H. CONZELMANN, „Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie“ (1969) a „Rechtfertigung durch den Glauben“ (1967), in: *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum NT*, München 1974, 191–206. 215–228.

²² P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965; jeho komentář k Římanům, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen, 1989, ¹⁵1998, nahradil v NTD starý komentář Althausův.

²³ E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1962.

nemohl Ježíše opakovat.²⁴ I pro něho platila proslulá regule Johna Henryho kard. Newmana (1801–1890): *To change in order to remain the same!*

2.1.1.2. Střed Pavlovy theologie

Je učení o ospravedlnění v Pavlově theologii ústřední, či okrajové, dobové, nebo věčně platné? Ortodoxní teze tvrdí: učení o ospravedlnění představuje jádro Pavlovy theologie, je to jeho „věrouka“, „Pavel je korunní apoštolský svědek ospravedlnění“. Liberální antiteze nábožensko-dějinné školy namítá: nikoli, je to situačně podmíněná polemika (*Kampfeslehre*) proti židokřesťanům.²⁵ Pavel, „druhý zakladatel křesťanství“, ji – říká William Wrede (1859–1906) v závěru své lidové knížky s prostým názvem *Pavel* (1904)²⁶ – zkonstruoval jako zbraň, která mu měla dopomoci k vítězství pohanokřesťanství nad židokřesťanstvím. Jako taková splnila svou funkci, v Novém zákoně a v rané církvi už pouze doznívá, dnes představuje odmyslitelný appendix Pavlovy theologie. Albert Schweitzer (1875–1965) učení o ospravedlnění v knize *Mystika apoštola Pavla* (1930) prohlásil za cosi „nesamostatného a nedokonalého“, proslulou vulkanologickou metaforou: za „vedlejší kráter, který se vytvořil v hlavním soteriologickém kráteru“.²⁷ Rudolf Bultmann je vrátil na jeho ústřední místo a prohlásil je za pavlovskou verzi christologie: „Pavlovo učení o ospravedlnění je – dalo by se říci – jeho vlastní christologii.“²⁸

2.1.1.3. Nový zákon katolicky

Učení o ospravedlnění tedy je autentický, centrální Pavel. Je-li však jednostranně akcentováno, děje se újma katolicitě apoštola národů a dochází

²⁴ Ve věci jüngelianizující Michael Beintker je ve svých úvahách *Ospravedlnění. Pokus o elementarizaci* (1980) přece jen „dogmatictější“, když vztahuje termín ospravedlnění i na Ježíšovu orthopraxi. „Ježíš ospravedlnění neučil, jako je učil Pavel, Ježíš ospravedlnění zvěstoval. Vyprávěl ospravedlnění – ve svých podobenstvích. Praktikoval ospravedlnění – v příslibu odpuštění. Žil ospravedlnění – ve společenství s hříšníky a celníky. Ježíš Kristus je ve své osobě ospravedlnění hříšníka, pouhou milostí – ospravedlnění, které se stalo a které se děje (*geschehene Rechtfertigung, geschehende Rechtfertigung*), ospravedlnění v praxi (*Rechtfertigung im Vollzug*).“ – Týž, „Rechtfertigung. Versuch einer Elementarisierung“, in: *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Tübingen, 1998, 9–17, 16.

²⁵ Gerhard Ebeling zmiňuje – jako systematizující luterán – ještě druhou frontu, na níž Pavel užil ospravedlnění jako nástroj vymezení: proti entuziastickému křesťanství korintského sboru. – Týž, *Dogmatik des christlichen Glaubens I–III*, Tübingen, 1979, III, 197.

²⁶ W. WREDE, „Paulus“, *Religionsgeschichtliche Volksbücher I*, Halle, 1904; dnes dobře přístupné jako úvodní text souboru: K. H. RENGSTORF (Hg.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, WdT XXIV, Darmstadt, 1969, 1–97, 96.

²⁷ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, ²1954, 221. 220.

²⁸ R. BULTMANN, „Christologie des Neuen Testaments“ (1933), in: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 1933, ⁷1972, 262.

k znehodnocování deuteropaulin a „katolických“ pastorálních epištol. Divíme se, že katolíci mluvívají o evangelické teologii jako o herezi?²⁹ Nemají na mysli průnik nějakého zcela cizorodého prvku do církve. Hereze není omyl nebo dokonce nesmysl, hereze je dílčí pravda povýšená na pravdu základní, fixace na osobivou preferenci. Heretik je posedlý svou pravdou, jednou z pravd víry (možná pravdy důležité, ale rozhodně ne pravdy jediné), kterou povýšil na Pravdu, s jejíž pomocí uděluje ostatním známky z pravověrnosti. Reformátor nejprve ospravedlnění nadhodnotil v rámci Pavla a poté Pavla nadhodnotil v celku Nového zákona. Ospravedlnění však není celý Pavel, *corpus paulinum* není celý Nový zákon a Pavel není víc než Ježíš.

2.1.2. Historická teologie

Od konce 19. století byly Lutherovy známé i neznámé spisy postupně vydávány v tzv. *Výmarském vydání* (1883–2009, celkem 127 svazků), po kterém následovaly vícesvazkové výběrové edice čtenářské. Zpřístupnění reformátorových textů umožnilo tvorbu analytických studií i syntetických monografií, jichž máme za více než sto let bezpočet, mezi nimi jen v německé jazykové oblasti díla, která s léty neztratila na hodnotě. Po několik generací žijeme s Lutherovými texty, z Lutherových textů, nad Lutherovými texty. Žijeme? Kdo z nás, ruku na srdce, do nich alespoň čas od času nahlédne? Sám mívám pocit, že bych do konce života nemusel číst nic jiného – z lásky, ne z povinnosti. Heslovitě připomenu dosažené konsensy.

2.1.2.1. Luther a Pavel

Znovu a znovu byl prověřován Lutherův paulinismus. Převládá závěr, že jeho pojetí ospravedlnění není nepavlovské, někdy s dodatkem, že je „pavlovštější než Pavel“. Když Luther doplnil do klíčové Pavlovy věty o ospravedlnění, že jde o ospravedlnění „jedině/pouhou vírou“, pak opravdu nic nepřidal, „jen“ nahlas vyslovil to, co napsaná slova již obsahovala, „pouze“ explikoval implikované: „Vírou bez skutků“ přece neznamená nic jiného než „pouhou vírou“.³⁰ Jeho překlad je radikální, není však extrémní.

²⁹ Mladý HANS KÜNG dobře katolicky poznamenal na adresu redukcionismu svých luterských kolegů, jejich znehodnocování pastorálních epištol jako „raného katolicismu“ ve jménu teze o Pavlovi jako „kánonu v kánonu“: Chtějí být „bibličtější než Bible, novozákonnější než Nový zákon, evangeličtější než evangelium a dokonce i pavlovštější než Pavel.“ – Týž, *Strukturen der Kirche*, QD 17, Freiburg 1962, 154.

³⁰ Luther sám zdůvodnil toto své překladatelské rozhodnutí překladu ve známém *Listu o překládání* (*Ein Sendbrief D. M. Luthers. Vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*, 1530). – WA 30 II, (627) 632–646, zvl. 635–637; StA 3, 477–496, 482n.

2.1.2.2. Luther bez ospravedlnění

Ani Luther neušel zkoumavé otázce, zda učení o ospravedlnění opravdu tvoří centrum jeho myšlení a jednání. Tvrdit, že nikoli, lze, pravda, jen stěží. Lze však vypíchnout skutečnost, že se dokázal obejít bez jeho vyslovení. Nezmiňuje je např. ani v *Malém*, ani ve *Velkém katechismu* (1529). Otto Hermann Pesch tedy může prohlásit, že „v přísném slova smyslu Luther nemá žádné „učení o ospravedlnění“,“ rozuměj učení ve smyslu souvisle rozvíjené doktríny,³¹ a Hans Conzelmann může dodat, že učení o ospravedlnění závazně formulovali Melanchthon (1530) a tridentští otcové (1546).³²

2.1.2.3. Ospravedlnění a posvěcení

Již Melanchthon a Calvin otevřeli otázku po vztahu ospravedlnění a posvěcení. Následovali je pietisté, metodisté, probuzenci, evangelikálové. Dnes se spíš výjimečně setkáme s tvrzením, že Luther ospravedlnění přecenil a posvěcení podcenil a že je na nás jeho důraz vyvážit opačným důrazem, třeba Johna Wesleye. Převládá názor, že o obojím máme mluvit jedním dechem, jakkoli nejdřív o ospravedlnění a potom o posvěcení. Ospravedlnění a posvěcení jsou dvě strany jedné mince, jedna tvoří líc, druhá rub. Je to jedno dění, na které se díváme tu od jeho východiska, tu od jeho cíle.

2.1.2.4. Forenzně, nebo efektivně?

Starý spor o věrně luterské pochopení ospravedlnění se vyhrotil do otázky, zda máme ospravedlnění rozumět forenzně – jako prohlášení za spravedlivé, nebo efektivně – jako učinění spravedlivými. Starozákonní věda i moderní lingvistika a filosofie jazyka (John L. Austin) nás naučila rozlišovat řeč konstativní (konstatující, co tu už je) a řeč performativní (tvořící, co tu dosud nebylo). Soudce vyslovením výroku: „Odsuzuji tě / osvobozuji tě,“ vytváří novou situaci. Boží slovo není jen mluvení, natož pak pouhé povídání, je to také čin, je to slovo účinné, působící. Co Bůh řekne, to se také jistojistě stane; ano, co Bůh řekl, to se už děje.

2.1.2.5. *Simul peccator et iustus*

Kontroverzní tezi „hříšném spravedlivém“ můžeme a máme číst ne jako realistické či dokonce rezignované smíření se s faktem, že do posledního dechu zůstaneme hříšníky, nýbrž jako připomínku skutečnosti, že po celý

³¹ O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I*, Ostfildern, 2008, 112.

³² CONZELMANN, Rechtfertigung, in: *Theologie als Schriftauslegung*, 215.

život budeme bojovat křesťanský boj – boj, v němž nemusíme prohrávat, v němž můžeme i vítězit.

2.1.2.6. *Sola fides numquam sola!*

Proti námitce, ozývající se proti reformaci snad od všad – od papeženců i od novokřtěnců, pietistů i evangelikálů, že evangelické zvěstování ospravedlnění podlamuje evangelický étos, že „libertinista Luther“ navádí k mravní laxnosti, že luterství nadřazuje ortodoxii orthopraxi a vykazuje permanentní manka v etice sociální i individuální, se vehementně ohrazoval již sám reformátor. Víra se osvědčuje a dosvědčuje skutky, víra je ve skutcích viditelná, praktikuje se skutky, žije skutky. Nikdy není vírou bez skutků, vždy je to víra se skutky.³³

2.1.3. Konfesionalistická a Ekumenická theologie

2.1.3.1. Konfesijní identita?

Zakládá článek o ospravedlnění naši luterskou, naši evangelickou identitu?³⁴ Nejvýznamnější evangelický theolog 20. století otevřel § 61 *Církevní dogmatiky* „Ospravedlnění člověka“ úvahou „Problém učení o ospravedlnění“.³⁵ Barth nebyl vyznavačem hermeneutiky podezření. Naopak, očekával, že tvrdá a hořká slupka tohoto učení, k němuž se hloubavý německý reformátor protřpěl a promodlil, v sobě ukrývá sladký plod. Za teorií stojí faktum, událost smíření mezi Bohem a člověkem; událost, kterou je třeba především vyprávět jako příběh. Doktrína o ospravedlnění však není pouhým převyprávěním příběhu o ospravedlnění, je jeho objasňováním, vysvětlováním.³⁶ V protestantismu nabyla „Významu Slova Evangelia“ a dostalo se jí „funkce fundamentálního a centrálního dogmatu“.³⁷

A theolog Evangelia se ptá: Je to *unum necessarium*? Odpovídá dialekticky: Je a není. Je. „Bez pravdy učení o ospravedlnění zajisté není žádné

³³ Srov. formulaci z mé theologické prvotiny: „Víra bez skutků není víra“: J. ŠTEFAN, „Fides sine operibus non est fides. Luteránův pokus o dogmatickou exegezi Jk 2,14–26“, *Křesťanská revue LII* (1985), 177–182.

³⁴ V zemi, kde se počet katolíků blíží (blížil?) úhrnu obyvatelstva, tomu tak může být. Srov. IWONA UND JAKUB SLAWIK, „Rechtfertigung – unsere evangelische ‚Identität‘?“ in: *Rechtfertigung und Erfahrung*, Sauter FS, 77–80.

³⁵ KD IV/1, 573–589; větší část přetiskl Sauter v souboru *Rechtfertigung als Grundbegriff*, 297–306.

³⁶ KD IV/1, 576: „Die Rechtfertigungslehre erzählt nicht nur, sondern sie erklärt diese Geschichte.“

³⁷ V němčině velmi zdůrazněně: „die Bedeutung **des** Wortes **des** Evangeliums“, KD IV/1, 581.

pravé křesťanské církve.³⁸ Není. Tato pravda nemusí být explicitně formulována jako toto učení, může být implicitně obsažena v jiných učeních křesťanské věrouky. Ekumenicky otevřená, „církvní“ (tj. celocírkvní) dogmatika³⁹ nemůže přejít skutečnost, že s ospravedlněním se nesetkáváme v Církvi *semper, ubique et ab omnibus*, nýbrž „málokdy, málokde a málokým“. Co o ní věděla církev prvních staletí, církev martyřů s jejich naivním pelagianismem? Co o ní ví východní pravoslavi?⁴⁰ „Právě ospravedlnění člověka a právě důvěra v objektivní pravdu učení o ospravedlnění nám zakazuje postulovat“ absolutní nezbytnost tohoto učení!⁴¹ Korekturu „Ne jen ospravedlnění, nýbrž ospravedlnění a posvěcení“, s níž přišli Calvin, Wesley a Zinzendorf, provedlo i luterství, a to v duchu samotného Luthera.⁴²

V závěrečné (prolutherské, nikoli protilutherské!) tezi Barth relativizuje učení o ospravedlnění tím, že je převádí ze soteriologie zpět na christologii: „*Articulus stantis et cadentis ecclesiae není učení o ospravedlnění jako takové, nýbrž jeho základ a jeho vrchol: vyznání Ježíše Krista [...]: poznání jeho bytí, jeho činu pro nás, na nás a s námi.*“⁴³

2.1.3.2. Ekumenická hermeneutika

Již po několik generací čtou Luthera a píší o Lutherovi „doktoři obojí theologie, evangelické i katolické“.⁴⁴ K čemu došli?

(1) To, co kritizuje Luther na katolickém záslužnictví, nepostihuje pravověrnou katolickou teorii a praxi, nýbrž její pozdně středověkou deformaci. S autenticky katolickým učením o ospravedlnění se Luther nesetkal, jeho deformovanou podobu právem odmítl.

(2) To, co kritizuje Tridentinum na Lutherovi, postihuje Lutherovu teologii jen z velmi malé míry. Lutherovy věty, pokud jsou opravdu

³⁸ KD IV/1, 583.

³⁹ V předmluvě k celému dílu (KD I/1, 1932, IX) Barth své evangelické i katolické čtenáře ujistil, že „pro něho církevní dějiny nezačínají až rokem 1517“.

⁴⁰ Právě východní církvi a východnímu světu – Barth tím má na mysli tehdejší svět „komunistického Východu“, tedy i církve v Československu – by vskutku nechyběla.

⁴¹ KD IV/1, 584.

⁴² KD IV/1, 587: „Luterství nakonec následovalo vlastních pokynů Luthera, každopádně pozdního Luthera“; 588: „**Toto** (rozuměj: Barthova konkluse) bylo taktéž míněn **Luthero**“.

⁴³ Tamtéž, 588; ukazuje sem i luterán na slovo vzatý, Paul Althaus. Srov. týž, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, 196: „Článek o ospravedlnění není nic jiného než správně pochopená víra v Krista.“

⁴⁴ Za příkladného doktora *utriusque theologiae* označil Bartha ve svém smutečním proslovu Hans Küng. Původně in: „Karl Barth (1886–1968). Gedenkfeier im Basler Münster“, *ThSt* 100, Zürich, 1969, 43–46, 43; přetisk in: KÜNG, *Rechtfertigung*, 368.

z Luthera, nabyly vytržením z původních souvislostí a zařazením do jiných souvislostí jiný, nezamýšlený smysl. Koncilní anathemata odsuzují jako luterské učení něco, co luterským učáním nikdy nebylo, zatímco skutečné Lutherovo myšlení je nejednou nečekaně blízké předluterskému katolicismu.

(3) Ekumenická hermeneutika 20. století⁴⁵ umožňuje smysluplný rozhovor theologů obou konfesí. Dnešní evangelík nalézá v doktríně, spiritualitě a étosu římského katolicismu to, co tam postrádal reformátor, a dnešní římský katolík nalézá v doktríně, spiritualitě a étosu reformačního evangelictví to, co tam postrádal reformní koncil. Čtenář Karla Rahnera nebo Edvarda Schillebeeckxe může s porozuměním číst Luthera, aniž by proto přestal být katolíkem; čtenář Karla Bartha nebo Paula Tillicha může s porozuměním číst svatého Tomáše, aniž by proto přestal být evangelíkem. Že při tom narazí na nejeden rozdíl? Jistě, ale skutečné rozdíly vyniknou až na pozadí mnohem většího počtu shod!

Dva příklady za všechny.

Katolický theolog ex-dominikán Otto Hermann Pesch (1931–2014) se ve své disertaci *Theologie ospravedlnění u Martina Luthera a Tomáše Akvinského* (1967)⁴⁶ – a pak ještě mnohokrát⁴⁷ – začel do Luthera, existenciálního „theologa víry“. Po desetiletí vyučoval na Evangelické theologické fakultě university v Hamburku. Evangelický theolog Ulrich Kühn (1932–2012) se ve své habilitaci *Via caritatis* (1964)⁴⁸ začel do Tomáše, sapienciálního „theologa lásky“. Z většinově evangelického východního Německa – jemuž představil nejen soudobou německou katolickou theologii,⁴⁹ nýbrž i tehdy úplně nové dokumenty II. vatikánského koncilu⁵⁰ – posléze na čas přešel na Evangelickou theologickou fakultu v katolické Vídni; působil rovněž na papežské Gregorianě v Římě. Spolupráci obou theologů dokládá kniha *Ospravedlnění v rozhovoru mezi Tomášem a Lutherem* (1967),⁵¹ kde evangelík pojednává o Tomášově učení o osprave-

⁴⁵ Špičkový výkon tu podal heidelberský luterán Edmund Schlink (1903–1984): *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis, Gütersloh, 1983, ²1985.

⁴⁶ O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz, 1967.

⁴⁷ Sumárně v hesle „Luther“ v *LThK*³ 3. Aufl., Bd. 6 (1997), 1129–1140; česky vyšly v překladu Jaroslava Vokouna Peschovy *Cesty k Lutherovi*, Brno, 1999.

⁴⁸ U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin, 1964.

⁴⁹ U. KÜHN, *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Berlin, 1961.

⁵⁰ U. KÜHN, *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin, 1967.

⁵¹ U. KÜHN, O. H. PESCH, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Berlin, 1967.

dlnění z evangelického pohledu a katolík o Lutherově učení o ospravedlnění z katolického pohledu.⁵²

Svůj traktát o ospravedlnění v mnohosvazkové kolektivní katolické dogmatice *Mysterium salutis* (1965–1976),⁵³ jehož poslední část nese paradoxní název „Poselství o ospravedlnění bez ‚ospravedlnění‘“, zakončil Pesch optimistickým zvoláním: „Jednotní v učení o ospravedlnění? Ubezpečení (*getrost*) říkáme: Ano!“⁵⁴

Mladý katolický theolog, jemuž bude patřit theologické kolbiště dalších šedesát let, Hans Küng (1928), se pro změnu začel do Karla Bartha. V předvečer II. vatikánského koncilu uveřejnil disertaci *Ospravedlnění. Učení Karla Bartha a katolické rozmyšlení* (1957),⁵⁵ v níž porovnal příslušné paragrafy *Církevní dogmatiky* a dekrety Tridentského koncilu. Závěr? Neodporují si.

„(Jurisdikční) prohlášení za spravedlivého je (ontické) učinění spravedlivým.“⁵⁶ „Boží *prohlášení* za spravedlivého je jako *Boží* prohlášení za spravedlivého zároveň a v jednom jediném aktu *učinění* spravedlivým.“⁵⁷ „Protestanti mluví o prohlášení spravedlivým, katolíci o učinění spravedlivým. Protestanti však mluví o prohlášení spravedlivým, které zahrnuje učinění spravedlivým, a katolíci o učinění spravedlivým, které předpokládá prohlášení spravedlivým.“⁵⁸ – Mj. z modliteb (předkoncilní) mše a ze zpovědní praxe lze dovodit, že existuje i dobře katolické *simul iustus et peccator*.⁵⁹

Barth, který se osobně zúčastnil Küngových rigoros, uvedl Küngovu knihu otcovským doprovodným slovem,⁶⁰ v němž ke katolickému imprimatur přičinil imprimatur své. Jako praotec Noe shledává, že vlny potopy,

⁵² Spolu s jiným evangelickým theologem uveřejnil Pesch instruktivní *Uvedení do učení o milosti a ospravedlnění*: O. H. PESCH, A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, 1981.

⁵³ *MySal* IV/1 (1973), 901–913: *Gottes Gnadenhandeln: 12. Kapitel: Gottes Gnadenhandeln als Erwählung und Rechtfertigung des Menschen*, 2. Abschnitt: *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen*.

⁵⁴ Tamtéž, 913.

⁵⁵ H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Mit einem Geleitbrief Karl Barths, Einsiedeln, 1957; Serie Piper 674, München/Zürich, 1986; z mnoha ohlasů si zaslouží pozornost zejména poznámky největšího katolického teologa 20. století: KARL RAHNER, „Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung“, in: *Schriften zur Theologie* IV, Zürich/Köln, 1964, 237–271.

⁵⁶ H. KÜNG, *Rechtfertigung*, 77. 78; srov. 211.

⁵⁷ Tamtéž, 211.

⁵⁸ Tamtéž, 218.

⁵⁹ Tamtéž, 232n; 238. – A katolické *sola fide* doložil německými a italskými předreformačními a nereformačními překlady Římanům 3,28.

⁶⁰ K. BARTH, Ein Brief an den Verfasser, in: KÜNG, *Rechtfertigung*, 11–14.

během níž katoličtí a evangeličtí teologové se spolu buď hádali, nebo říkali každý to své, opadají. A skutečně opadaly. Století ekumeny korunovala *Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění* (1997)⁶¹ a jejich *Oficiální společné prohlášení* (1999).⁶² Dožít se něčeho takového Melanchthon!⁶³ Desítky německých profesorů evangelické teologie proti ní, pravda, protestovaly, a kolik katolíků jí nepřálo, raději nevědět. Ospravedlnění zřejmě zůstane evangelickým rodinným stříbrem. Jest si jen přát, aby nezůstalo uzamčeno v muzeální vitríně.

2.2. Ospravedlnění systematicky/normativně

2.2.1. Fundamentální theologie

První úkol, který čekal na evangelické systematické theology, náleží do fundamentální theologie: pojmenovat, čím je článek o ospravedlnění specifický.

Z tábora barthiánů se ozval znalec Luthera, rodák z pražské fary v Jirchářích, tradičního centra pražského luterství, Ernst Wolf (1902–1971). Programový článek nese název *Učení o ospravedlnění jako střed a hranice reformační theologie* (1949/50).⁶⁴ „Střed – to znamená: všechno v reformační theologii je k němu vztaženo; v něm je *subiectum theologiae* uchopeno centrálně. Hranice – to znamená: všechno, co leží mimo oblast toho, co je tímto středem vymezeno a do něho shrnuto, je *blud a jed v theologii*“.⁶⁵ Článek o ospravedlnění není jedním z článků víry, jedním z mnoha, jakkoli tím prvním a nejdůležitějším. Článek o ospravedlnění nese a jistí christologický charakter evangelického kázání. Učení o ospra-

⁶¹ Český knižně v Machulově edici, 5–16 + dodatky.

⁶² Český překlad tamtéž, 30 + dodatek.

⁶³ Vzorovým textem jsou např. lutersko-katolické komentáře Augustany z roku 1980, kdy se slavilo 400 let od Knihy svornosti a 450 let od Augsburského vyznání: *Vyznání jedné jediné víry* (1980): H. MAYER, H. SCHÜTTE (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt, 1980; o ospravedlnění tam píší v kapitole „Ospravedlnění – Víra – Skutky“ Gerhard Müller (ev.) a Vinzenz Pfnür (kat.).

⁶⁴ E. WOLF, „Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie“, in: *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München, 1963, 11–21; přetištěno v Sauterově souboru *Rechtfertigung als Grundbegriff*, 281–294.

⁶⁵ E. WOLF, *Peregrinatio*, 14 = SAUTER, *Rechtfertigung*, 286. Reminiscence (Wolf ji uvádí v latinském originále) na Lutherův výměr toho, co tvoří či má tvořit obsah (evangelické) theologie: „*Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.*“ – *Enarratio Psalmi LI* (1532 [1638]), WA 40 II, 328, 17–20.

vedlnění není theologický princip, z něhož bychom odvozovali ostatní, druhotné články, spíše než apriorní „axiomatickou zásadu reformace“ představuje aposteriorní „formulkové shrnutí evangelijního zvěstování Krista“.⁶⁶

Podobně se vyjádřil Gerhard Gloege (1901–1970) v článku *Učení o ospravedlnění jako hermeneutická kategorie* (1964),⁶⁷ v němž navázal na závěrečné myšlenky svého vstupního referátu na 4. valném shromáždění Světového luterského svazu v Helsinkách *Milost pro svět* (1963).⁶⁸ „V učení o ospravedlnění nám není předáno jedno učení vedle jiných učení; je nám v něm svěřena kategorie, která určuje všechno naše myšlení, mluvení a jednání ‚před Bohem‘,⁶⁹ která je ‚reguluje a konturuje‘.“⁷⁰ Učení o ospravedlnění má pro naše theologizování funkci katalyzátoru: zabráňuje theologickému banalizování („překáží všem pokusům setřít kontury theologicky uchopitelných výpovědí biblického svědectví, a tím zbavit ‚věc‘ jejího ostří“) a theologickému ideologizováním („odporuje všem pokusům určité doktrinární formy theologicky absolutizovat, a tak věcně propadnout dogmatickému radikalismu“).⁷¹

Nekorunovaný král novodobých lutherovských interpretací, jenž se zasloužil o uvedení fundamentální theologie do evangelické systematické theologie, Gerhard Ebeling (1912–2001), prohlašoval ve své kdysi hojně čtené fenomenologii křesťanské víry *Podstata křesťanské víry* (1959): ospravedlnění pouhou vírou „není jeden z naukových článků křesťanské víry, nýbrž celek křesťanské víry“; „není to jeden předmět víry, nýbrž sama

⁶⁶ „Axiomatischer Grund-Satz der Reformation“; „formelhafte Zusammenfassung evangeliumsgemäßer Christusverkündigung“; WOLF, *Peregrinatio*, 14,15; SAUTER, *Rechtfertigung*, 286, 287; o tři čtyři roky později Wolfa přátelsky uzemní Karl Barth: „Ne celý střed, ne jediný vrchol křesťanské zvěsti a křesťanského učení.“ (*KD IV/1*, 584)

⁶⁷ G. GLOEGE, „Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie“, in: *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen, 1964, 34–54.

⁶⁸ Týž, „Gnade für die Welt“, in: *Gnade für die Welt* (sic!), 7–27; též in: E. WILKENS (Hg.), *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, Berlin–Hamburg, 1964, 303–328.

⁶⁹ Týž, *Gnade*, 26; *Helsinki*, 327.

⁷⁰ Týž, *Rechtfertigungslehre*, in: *Gnade*, 54; „Protože je příběh ospravedlnění nejprve pro Boha reálnou kategorií jeho jednání, může se učení o ospravedlnění stát pro nás noetickou kategorií jeho působení.“

⁷¹ Tamtéž, 39; Gloege upomíná na oblíbenou metaforu klíče: „hermeneutický klíč k Písmu“ (43). Ebeling navrhuje (*Dogmatik III*, 197) metaforu kompasu: „kompas pro tvorbu theologického úsudku“; jinde prostě „nástroj“: „nástroj vymezování“, „diagnostické instrumentarium pro tvorbu theologického úsudku pronikající do největší hloubi a dosahující do největší šíře“.

skutečnost víry“; nedefinuje „nějaký dílčí aspekt víry, nýbrž víru samu“.⁷² V pozdní třísvazkové *Dogmatice křesťanské víry* (1979) věnoval ospravedlnění nebývale mnoho místa; její 10. kapitola „Ospravedlňující víra“ tvoří osminu celého díla.⁷³

2.2.2. Dogmatická teologie

Vlastní úkol jejich disciplíny čekal systematické theology v dogmatice: interpretovat učení o ospravedlnění do situace pozdní moderny.

2.2.2.1. Barth

§ 61 „Ospravedlnění člověka“,⁷⁴ s nímž přišel v rámci „Učení o smíření“ (KD IV/1–4, 1953–1967) ve své *Církevní dogmatice* Karl Barth, je na první pohled velmi tradiční. Božím rozsuzujícím soudním výrokem (*Urteil*) s jeho „Ne“ a „Ano“ končí starý člověk hříchu a přichází nový člověk, který je vůči Bohu v právu. Jsme prohlášeni za spravedlivé i učiněni spravedlivými;⁷⁵ cizí spravedlnost se stává naší, mou spravedlností.⁷⁶ Své ospravedlnění nemůžeme uchopit jinak než vírou;⁷⁷ tato „ospravedlňující víra“⁷⁸ není naším novým záslužným skutkem, který by nahradil dřívější záslužné skutky,⁷⁹ nýbrž naší odezvou na skutek Kristův.⁸⁰ Ospravedlněný člověk je hříšníkem i spravedlivým zároveň,⁸¹ „*iustificatio impii*“ = jak *iustificatio impii*, tak *iustificatio impii*.⁸²

⁷² G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959, 195; srov. česky *Podstata křesťanské víry*, přel. Otakar A. Funda, Praha, 1996, 121.

⁷³ Týž, *Dogmatik III*, 191–384 („Kapitel 10: Der rechtfertigende Glaube“): 193 z 1546 stran.

⁷⁴ KD IV/1, 573–718.

⁷⁵ Srov. KD IV/1, 102: „Křesťanská víra nevěří na nějaký nepřítel účinný a jen podmíněně mocný Boží rozsuzující úsudek, nýbrž jako víra ve zmrtvýchvstalého Ježíše Krista věří v Boží nepodmíněně mocný rozsuzující soudní výrok, podle kterého se člověk spravedlivým před Bohem nejen nazývá, nýbrž jím je.“

⁷⁶ Srov. KD IV/1, 613: „*Iustitia aliena*, protože nejprve a podstatně *iustitia Christi* a jenom jako taková *nostra, mea iustitia*.“

⁷⁷ Srov. KD IV/1, 103: „[...] jsme spravedliví [...] jediné skrze víru, nikoli skrze lásku a nikoli skrze naději.“

⁷⁸ Srov. KD IV/1, 704: „Není nikoho, pro koho by Ježíš neučinil ve svém smrti všechno a nepřijal ve svém vzkříšení z mrtvých všechno. Nikoho! Toto věří víra. A tím, že toto věří, je vírou ospravedlňující, tj. vírou, která rozpoznává, uchopuje a realizuje ospravedlnění člověka jako Boží rozhodnutí, Boží čin a slovo.“

⁷⁹ To by byl „*fariseismus celníka*“, „nejhorší ze všech farizeismů“ (KD IV/1, 688).

⁸⁰ Srov. KD IV/1, 706: „Co jiného je *sola fide* než slabé, ale nezbytné echo na *solus Christus*?“

⁸¹ Srov. KD IV/1, 664n: „*Simul peccator et iustus* – ale žádný poloviční *peccator*, a tak také žádný poloviční *iustus*, nýbrž obojí docela!“ Tedy: „[...] *totus iustus*!“

⁸² Srov. KD IV/1, 607, 640, 661.

Čím více se pročitáme stovkami barthovských stran, tím více zjišťujeme, že se tu jedná – jako u Bartha takřka napořád – o loajální reinterpretační tradici učení o ospravedlnění: Ospravedlnění je v Barthově pojetí Boží inkusivně chápané *sebeospravedlnění*. Soteriologický traktát ukotvuje Barth *christologicky*:

„Ospravedlnění“ znamená rozhodujícím způsobem právě tento v Ježíši Kristu, v jeho smrti a v jeho vzkříšení, vykonaný a zjevený (rozuměj: Boží) soud; Ne a Ano, v němž se Bůh vůči člověku, který porušil smlouvu (rozuměj: s Bohem), staví do práva, v němž totiž člověka obrací k sobě, a tak sám se sebou smiřuje. Činí tak vyhlazením člověka starého a vytvořením člověka nového.“⁸³

a *trinitárně theologicky*:

„V díle ospravedlnění nespravedlivého člověka **ospravedlňuje Bůh** také a především **sebe sama**“⁸⁴ „Jistě, Bůh **je** spravedlivý – takový byl a bude –, aniž by se jako spravedlivý musel prokazovat. Nicméně se jako takový prokázat **chtěl** a **prokázal** a je tedy přiměřené počítat s tím, že tak nechtěl učinit nadarmo a neucínil nadarmo.“⁸⁵

Mnohem těsněji, než kdy bylo v západním křesťanstvu zvykem, spojuje Barth Kristovo ukřížování s Kristovým vzkříšením. Rozlišuje *trojí ospravedlnění*: Boží ospravedlnění sebe sama, Boží ospravedlnění Ježíše Krista a Boží ospravedlnění hříšného člověka.⁸⁶ Vzkříšením svého až k smrti poslušného⁸⁷ Syna Otec schválil a potvrdil jako platný (validoval), veřejně vyhlásil, slavnostně oznámil (proklamoval) svůj golgotský rozsudek: ospravedlnil Ježíše, v něm sebe sama a s ním všechny hříšné lidi. Přináší-li ospravedlnění bezbožníka zničení, zánik starého Adama, a vytvoření, vznik nového Adama, pak není od věci nazývat je stvořením: *creatio ex nihilo*, ještě spíše *ex contrario / ex opposito*,⁸⁸ neboť tento nový Adam je víc než „ospravedlněný hříšník“, je „**ospravedlněný** hříšník“.⁸⁹

⁸³ KD IV/1, 102.

⁸⁴ KD IV/1, 625.

⁸⁵ KD IV/1, 633.

⁸⁶ Srov. KD IV/1, 337–341. 342–343.

⁸⁷ KD IV/1, 300 se ozve terminologický názvuk na „ospravedlnění“: „Ježíš učinil na našem místě to **pravé**, to **správné**.“ („*Er hat an unserer Stelle das Rechte getan.*“)

⁸⁸ KD IV/1, 640, 648.

⁸⁹ KD IV/1, 659.

2.2.2.2. Tillich

Na Slovensku víc než v Česku zdomácnělý⁹⁰ luterán Paul Tillich (1886–1965) ospravedlnění existencializoval. V meziválečném spisku *Ospravedlnění a pochybnost* (1924)⁹¹ je transponoval ze starověké pavlovské fronty „židokřesťané versus pohanokřesťané“ a ze středověké luterské fronty „záslušníční katolíci versus věřící evangelíci“ do moderní fronty „orthodoxní/fundamentalističtí křesťané versus pochybující moderní desperáti“. Moderní hříšník je radikální skeptik, pochybovač a zoufalec. Je-li jeho pochybování opravdové a jeho zoufalství vážné, pak pro něho platí: „Nejen ten, kdo je v hříchu, i ten, kdo je v pochybování, je ospravedlňován vírou.“⁹²

V závěru své poválečné – vůbec nejodvážnější – knížky *Odvaha být* (1952)⁹³ Tillich interpretuje víru jako odvahu k sebepřijetí:

„Je možné říci, že odvaha být je odvahou přijmout sebe samého jako přijatého navzdory své nepřijatelnosti. Není nutné připomínat teologům, že toto je pravý význam pavlovsko-luterské nauky o ‚ospravedlnění skrze víru‘ (nauky, která ve svém původním znění přestala být srozumitelná i pro studenty teologie). Je však potřeba teologům i duchovním připomenout, že v boji proti úzkosti před vinou, jak jej vede psychoterapie, si myšlenka přijetí získala tolik pozornosti a nabyla takového významu, jakému se v reformaci těšily výrazy ‚odpuštění hříchů‘ nebo ‚ospravedlnění skrze víru‘. Přijmout přijetí navzdory své nepřijatelnosti tvoří základ odvahy důvěry.“⁹⁴ – Podobné věty najdeme i v jednom z nejproslulejších Tillichových kázání „Jsi přijat“ z jeho první sbírky kázání *Otřásání základů*

⁹⁰ O slovenské recepci Tillichova díla píšu v závěru svého doslovu k českému překladu svažečku Tillichových kázání. J. ŠTEFAN, „Paul Johannes Tillich“, in: P. TILICH, *Otřásání základů*, Praha, 2004, 175–201, 200.

⁹¹ P. TILICH, *Rechtfertigung und Zweifel*, Giessen, 1924; přetisky in: *Theological Writings. Theologische Schriften* (= MW/HW 6), 1992, 83–97; in: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II* (=GW VIII), 1970, 85–100; srov. J. ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století*, Brno, 2005, 341.

⁹² Tak zpětně v „Author's Introduction“ k americkému souboru starších německých textů *The Protestant Era*, přel. a vyd. James Luther Adams, Chicago, 1948, IX–XXIX, s. XIV, in: MW/HW 6, 285–304, 290; německy „Die protestantische Ära“, in: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I* (= GW VII), 1962, 11–28, 14. – O několik desetiletí později se k tomu ozval s upřesňující replikou Karl Barth: *Ospravedlnění pochybovače: Ano, ospravedlnění pochybování: Ne. – Týž, Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich, 1962, 144. Česky *Uvedení do evangelické teologie*, přel. S. Verner a L. Brož, Praha, 1988, 256.

⁹³ P. TILICH, *The Courage to Be*, New Haven, 1952; přetisk in: *Writings on Religion* (MW/HW 5), Berlin-New York, 1988, 141–230; německý překlad *Mut zum Sein*, Stuttgart, 1953; přetisk in: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie* (= GW XI), 1969, 11–139; česky *Odvaha být*, přel. D. Mikšík, Brno, 2004; srov. ŠTEFAN, s. 349n.

⁹⁴ MW/HW 6, 217; GW XI, 123; *Odvaha být*, 108.

(1948):⁹⁵ Klíčová věta zní: A přece jsi přijat, své nepřijatelnosti navzdory! Přijmi, že jsi přijat!

Termín přijetí (acceptatio) ovšem není nový. Užili ho ve svých v definicích ospravedlnění již oba otcové evangelické dogmatiky, užívá ho i Barth. – Melancthon v *Loci praecipui theologici* (1559): „Ospravedlnění znamená odpuštění hříchů a smíření nebo přijetí osoby k životu věčnému.“⁹⁶ – V *Komentáři k Listu Římanům* (1532): „Spravedlivý [...], což je Bohem přijatý.“⁹⁷ – Calvin v *Instituci* (1559): „Tak rozumíme ospravedlněním prostě přijetí, jímž nás Bůh přijímá do milosti a jako přijaté do milosti nás má za spravedlivé. A říkáme, že spočívá v odpuštění hříchů a připočtení Kristovy spravedlnosti.“⁹⁸ – Barth v *Církevní dogmatice* (1953): „Jsme před Bohem, tj. ve vztahu k Bohu, nikoli nespravedliví, a tedy ne zavržení, nýbrž spravedliví, a tedy přijatí [...]“⁹⁹

V *Systematické theologii* (1951–1963)¹⁰⁰ traktuje Tillich ospravedlnění dvakrát.¹⁰¹ Nejprve na samotném konci jejího I. dílu jako jednu z podob vykoupení: jako „vykoupení jako přijetí Nového Bytí“.¹⁰²

„*Justificatio, dikaios* (ospravedlnění) znamená doslova „učinit spravedlivým“, učinit člověka tím, kým bytostně (esenciálně) je a čemu je (rozumě: existenciálně) odcizen.“ – „Ospravedlnění je akt Boží, kterýž žádným způsobem nezávisí na člověku, akt, v němž Bůh přijímá toho, kdo je nepřijatelný.“ „V člověku sice neexistuje nic, co by mohlo Boha přimět k tomu, aby člověka přijal, ale právě

⁹⁵ P. TILICH, „You Are Accepted“, in: *The Shaking of the Foundations*, New York, 1948, London, 1949, 153–163; autorizovaný německý překlad „Dennoch bejaht“ in: *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden I*, Stuttgart, 1952, ⁵1967, 144–153; česky „Jsi přijat“, in: *Otřásání základů*, 142–152; srov. ŠTEFAN, 350.

⁹⁶ „*Justificatio* significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam.“ – *StA* II/2, 395, 10–12.

⁹⁷ Týž, *Komentář k Listu Římanům*, 1532: „*Iustus* [...], *quod est acceptus Deo*“ – *StA* V, 99, 9–10.

⁹⁸ CALVIN, „*Institutio* III, 11, 2: *Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem qua nos Deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus.*“ – *OS* IV, 183, 7–9.

⁹⁹ *KD* IV/1, 103.

¹⁰⁰ P. TILICH, *Systematic Theology I–III*, Chicago, 1951–1963; německý autorizovaný překlad *Systematische Theologie I–III*, Stuttgart, 1956–1966; slovensky v jednom svazku, *Systematická teológia*, přel. Ján Grešo, Lipovský Mikuláš, 2009.

¹⁰¹ V německé verzi v pojmovém rozlišení „*Rechtfertigung* aus Gnade durch Glauben“ (*ST* II, 192) a „*Rechtfertigung* durch Gnade im Glauben“ (*ST* III, 258), v anglické verzi nerozlišené „*Justification* by grace through faith“ (*ST* II, 179 a *ST* III, 224).

¹⁰² Po znovuzrození („vykoupení jako účasti na Novém Bytí“) a před posvěcením („vykoupení jako proměnou skrze Nové Bytí“). *ST* II, německy 190–192, anglicky 177–179, slovensky 387–389.

toto je to, co člověk musí přijmout. Musí přitakat tomu, že k němu Bůh přitakal; musí přitakat tomuto přitakání.¹⁰³

Podruhé pojednává Tillich o ospravedlnění ve III. díle *Systematické theologie* v rámci pojednání o „zkušenostech Nového Bytí“: ospravedlnění „jako zkušenost Nového Bytí jako paradoxu“.¹⁰⁴ V době radikálních existenciálních pochybností o smyslu života nahradila apoštolovu otázku „Jak budu osvobozen od Zákona?“ a reformátorovu otázku „Jak naleznu milostivého Boha?“ otázku „Jak mohu nalézt smysl v nesmyslném světě?“

2.2.2.3. Gollwitzer, Küng, Beintker, Jüngel

Podobně jako Tillich paralelizuje starou otázku po „ospravedlnění“ a novou otázku po „smyslu“ Helmut Gollwitzer (1908–1993) v nádherné knize *Pokroucené dřevo – vzpřímená chůze. K otázce po smyslu života* (1970). Chce zodpovědět otázku po smyslu života evangelicky, nikoli zákonicky, a proto proti sobě staví „smysl jako milost“ a „smysl jako výkon“.¹⁰⁵ Tak jako Evangelium předchází Zákon, předchází zkušenost smyslu, smysluplnosti (v podobě pra-důvěry, prvotního přijetí dítěte matkou), krizi smyslu, zkušenost ztráty smyslu, nesmyslnosti. Redukce smyslu na výkon, smysluplnosti na výkonnost, představuje moderní variantu „spravedlnosti ze skutků“. Požadavek dát/dávat smysl je požadavkem Zákona, nabídka nalézt smysl je nabídkou Evangelia. Štěstí je něco, co si nevydobýváme, nýbrž čeho se nám dostává. Podobně jako o ospravedlnění člověka milostí Boží prý můžeme mluvit o ospravedlnění člověka milostí druhých lidí – s tím rozdílem, že Boží milost je milost čiročirá.

Rovněž Hans Küng v závěru svého bestselleru *Být křesťanem* (1974) tvrdí, že otázkou dneška je: „Jak dostane můj život smysl?“ Místo Boha-Soudce zaujal Bůh-Partner, ospravedlnění se přesunulo z dimenze privátní do dimenze sociální, ze zásvětna do tohoto světa.¹⁰⁶ V předmluvě k jubilejnímu paperbackovému vydání své barthovské knižní prvotiny (1986)¹⁰⁷ Küng přirovnal situaci člověka v pozdním středověku, kdy kato-

¹⁰³ ST II, německy 191, 192, anglicky 178, 179, slovensky 388, 388n. V angličtině se opakuje *accept*, němčina střídá *annehmen* a *bejahen*; nezapomenutelný Grešo umně kombinuje „přiját“ „akceptovat“ a „uznat“.

¹⁰⁴ Po znovuzrození („zkušenosti Nového Bytí“ jako „stvoření“) a před posvěcením („zkušenosti Nového Bytí jako procesu“). ST III, německy 257–263, anglicky, 223–228, slovensky 578–582.

¹⁰⁵ H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970, 68–82.

¹⁰⁶ H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 573–574.

¹⁰⁷ H. KÜNG, „Rechtfertigung heute. Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1986“, in: *Rechtfertigung*, I–XXII.

lická církev pomocí stovek příkazů a zákazů vyžadovala náboženský výkon, k situaci člověka v pozdně kapitalistické společnosti, která vyvíjí neurotizující tlak na naši pracovní výkonnost a životní úspěšnost. Není to „sekularizovaná zbožnost ze skutků podle principu výkonu“? Nevede cesta k smysluplnému životu nabouráním takového monopolu „myšlení výkonu“?¹⁰⁸

Michael Beintker (1947) prožil dvě dekády své theologické existence v reálném socialismu. V knížce *Ospravedlnění v novověkém životě a světě* (1998),¹⁰⁹ do níž shrnul své aktuální texty k německému „zpracovávání minulosti“ z pohledu evangelického teologa, najdeme i jeho texty k tématu „ospravedlnění“ z doby NDR. V úvaze *Ospravedlnění. Pokus o elementarizování* (1980) Beintker zvažuje, zda můžeme pojem ospravedlnění opsat jinými pojmy, např. zproštění žaloby/viny (*Freispruch*), dodání útěchy/odvahy (*Zuspruch*), úleva od zátěže (*Entlastung*), bezpodmínečné přijetí nebo prostě odpuštění. Ano, můžeme, nebudeme-li je chtít zavádět jako alternativní termíny, které by klasický termín ospravedlnění nahradily, budeme-li je užívat jako doplňkové výrazy k vyjádření některého z „momentů dění ospravedlnění“.¹¹⁰ Samospravedlnost, „spravedlnost ze skutků“ (*Werkgerechtigkeit*) Beintker nepojímá jako historický fenomén, nýbrž jako základní strukturu lidského smýšlení a chování ve smyslu Genesis 3,5: „Budete jako Bůh znát dobré i zlé.“ „Spravedlnost ze skutků je taková forma seberealizace člověka, která čeká mnoho, popř. všechno od sebe sama, zatímco od Boha se naděje jen mála nebo už vůbec ničeho.“¹¹¹ Nejprve ještě funguje důvěra Bohu jako doplněk naší sebedůvěry, posléze si již sebedůvěra vystačí sama.

V přednášce *Seberealizace v napětí mezi antropologií humanitních věd a učením o ospravedlnění* (1986/1988)¹¹² Beintker konfrontuje dva protichůdné světy: svět euroamerické humanistické psychoanalýzy v čele s Erichem Frommem (1900–1980) a svět klasiků soudobé evangelické theologické antropologie reprezentovaný jmény Eberhard Jüngel, Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg (1928–2014) a Gerhard Sauter (1935). Zkoumá tehdy módní termín „seberealizace“ (*Selbstverwirklichung*), který se z knih klasiků německého idealismu přesunul do terapeutické teorie

¹⁰⁸ Tamtéž, XIX, XX.

¹⁰⁹ M. BEINTKER, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen*, Tübingen, 1998.

¹¹⁰ Týž, „Rechtfertigung. Versuch einer Elementarisierung“ (1980), in: *Rechtfertigung*, 9–17, 15. 16.

¹¹¹ Tamtéž, 13.

¹¹² Týž, „Selbstverwirklichung in der Spannung von humanwissenschaftlicher Anthropologie und Rechtfertigungslehre“ (1988), tamtéž, 80–94.

a praxe. Zatímco žáci Freudovi a Marxovi vzhlíží k sebeuskutečnění člověka jako kýženému cíli či ideálu, žáci Lutherovi v ní – tehdy s výjimkou Hanse Martina Bartha (1939) – spatřují bezmála sumu všeho hříchu. Jüngel formuluje se sobě vlastní elegantní britkostí: „Ten, kdo se chce uskutečnit, prohraje.“¹¹³ Beintker sám se vyslovuje pro dialektické zrušení „sebeuskutečnění“. Dovolává se jiného guru analytiků a terapeutů lidské duše – Viktora Frankla (1905–1997): „Uskutečnit sebe sama může člověk vlastně jen v té míře, v jaké sebe sama zapomíná, přehlíží.“ U Beintkera: „Uskutečnitelnost maří zdar toho, co zamýšlím.“ „S naším Já se tomu má tak jako s pokladem, který nalezneme právě tehdy, když ho nehledáme.“¹¹⁴

V reakci na iluze i deziluze kolem *Společného prohlášení* z Augsburgu přišel tübingenský emeritus Eberhard Jüngel se základní reflexí ospravedlnění: *Evangelium o ospravedlnění bezbožníka jako střed křesťanské víry* (1998).¹¹⁵ Čas mně brání v tom, abych z ní zacitoval upoutávky. Začtete se do ní sami, chutná jako vyzrálé víno.

2.2.3. Theologická etika

Někdy roku 1990 jsem spatřil na televizní obrazovce nově zvoleného generálního biskupa Evangelické církve a. v. na Slovensku. Pavel Uhorskai (1919–2010) stál v lese s dřevorubeckou sekyrou v ruce a odkazoval ke „slaměné epištole“. Nejenom víra, také skutky. Překvapilo mě to. Neměl by dnešní luterský biskup po vzoru Lutherově do úmoru opakovat: „Nejpřednější a nejvzácnější dobrý skutek je víra v Krista“?¹¹⁶ Vztít si k srdci výzvu J. B. Součka, že máme „pamatovat, že existuje nejen mrtvá víra, nýbrž také mrtvé skutky“?¹¹⁷

Ježíšova Lutherem často zmiňovaná¹¹⁸ metafora „Dobrý strom plodí dobré ovoce“ mluví o pravidle. Ze zkušenosti víme, že někdy i dobrý strom nese špatné ovoce. Ale neměli bychom raději dát na pravidlo než na

¹¹³ „Wer sich verwirklichen will, der verwirkt sich selbst.“ – Tamtéž, 81.

¹¹⁴ Tamtéž, 94; s příklady např. „Kdo chce být krásný, stává se ošklivým. Kdo chce být zajímavý, stává se nudným,“ atd., atd.

¹¹⁵ E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, 1998, ²1999.

¹¹⁶ M. LUTHER, *Sermon von den guten Werken* (1520); česky *O dobrých skutcích*, přel. Jindřich Schiller, Praha, 1987, 23–120; WA 6, (196) 202–276; StA 2, 12–88; *Das erste und höchste, aller edlist gut werck ist der glaube in Christum* [...] – WA 6, 204, 25–26; StA 2, 17, 24–25; česky 28.

¹¹⁷ *Biblický slovník*, 566 (závěr hesla); srov. „Snad bychom [...] spíše čekali, že se řekne: skutky bez víry jsou mrtvé, jak to praví jiný novozákonní spis [...] (Žd 9,14).“ – Souček, *Dělná víra*, 55. Klíčovou Jakubovu větu Souček překládá: „Víra bez skutků není k ničemu.“

¹¹⁸ P. ALTHAUS, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh, 1965, 20, pozn. 39: „Tak u Luthera nekonečně často.“

výjimky? A když už se divíme, pak se divit spíš výjimkám opačným směrem: že i špatný strom tu a tam plodí dobré ovoce?

Luther sám se už roku 1520 ve svém výkladu Desatera, první evangelické etice, nazvané příznačně *Řeč o dobrých skutcích*, ohradil proti kvietistickému nedorozumění. „Zdůrazňuji-li tolik víru a zavrhuji-li skutky konané bez víry, obviňuji mne, že prý zakazuji dobré skutky, kdežto já bych právě rád učil těm pravým skutkům víry.“¹¹⁹ A v *Disputaci o ospravedlnění* (1636) čteme černé na bílém: „Skutky spásu nepůsobí, jsou však k spáse nezbytné. *Summa summarum*: Skutky jsou nezbytné, aby bylo dosvědčeno, že jsme spravedliví.“¹²⁰ „Pravá víra není zahálčivá.“¹²¹ – Autor nejrozsáhlejší evangelické etiky 20. století, *Theologická etika* (4 svazky, 1951–1964) Helmut Thielicke (1908–1986) chtěl reformační učení o ospravedlnění „proskoľňovat všemi pády gramatiky naší existence.“¹²² Popularizátor evangelické teologie 20. století tu právem mluvil o „aplikovaném učení o ospravedlnění“.¹²³

2.3. Ospravedlnění prakticky/aktuálně

Po celé 19. století zaznívaly hlasy, že ospravedlnění je antikvovaná záležitost. Na počátku 20. století se ptal lutherovský badatel a znalec, iniciátor tzv. lutherovské renesance, církevní historik Karl Holl (1866–1926): *Co má učení o ospravedlnění co říci modernímu člověku?* (1907)¹²⁴ V církevním terénu prohlašoval v polovině 20. století – tak i při své pionýrské návštěvě Prahy¹²⁵ – hrdina protihitlerovského církevního odboje a jeden z prvních budovatelů smíření německých církví s církvemi na Východě Martin Niemöller (1892–1984): „Dnešní člověk se neptá po milostivém Bohu, nýbrž po milostivém člověku, po milosrdném bližním.“ A v roce 1963 se z *Poselství 4. valného shromáždění Světového luterského svazu* v Helsinkách ozvalo: „Náš současník se neptá po Boží milosti, nýbrž po Boží existenci“:

„Člověk dneška se už neptá: ‚Jak dostanu milostivého Boha?‘ Ptá se radikálněji, elementárněji, ptá se po Bohu vůbec: ‚Kde jsi, Bože?‘ Už netrpí pod Božím hněvem, nýbrž pod dojmem Boží nepřítomnosti, už netrpí pod svým hříchem,

¹¹⁹ M. LUTHER, *O dobrých skutcích*, 29; srov. *Sermon*, WA 6, 205, 11–13; *StA* 2, 18, 9–11.

¹²⁰ „*Opera sunt necessaria ad salutem, sed non causant salutem* [...] *Summa summarum: Opera sunt necessaria, ut testentur nos esse iustos.*“ – *Disputatio de iustificazione* (1536), WA 39 I, (78) 82–126; 96, 6–7.22–23; srov. *StA* 5, 134–219, 172,2–3.173,6–7.

¹²¹ „*Vera fides non est otiosa.*“ – Tamtéž, WA 39 I, 114, 28–29; *StA* 5, 209, 2–3.

¹²² H. THIELICKE, *Einführung in die christliche Ethik*, München, 1963, 10n.

¹²³ H. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München, 1966, 237.

¹²⁴ K. HOLL, „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen*, Tübingen, 1928, 558–567.

¹²⁵ Srov. J. M. LOCHMAN, *Oč mně v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha, 2000, 102.

nýbrž pod nesmyslností své existence, už se neptá po milostivém Bohu, nýbrž po tom, zda Bůh skutečně je.¹²⁶

Poslechněme si k tomu předběžný (1953) prorocko-sarkastický komentář Karla Bartha: „Mezi všemi povrchními frázemi naší doby je to jedno z nej povrchnějších tvrzení: že prý se sice člověk 16. století ptal po **milostivém** Bohu, zatímco moderní člověk se prý ptá mnohem radikálněji po Bohu **vůbec** a po Bohu **jako takovém**. Jako kdyby existoval nějaký Bůh vůbec a jako kdyby dotazování se po něm dávalo nějaký smysl!“¹²⁷

Helsinky ovšem nepřinesly pouze vyhlášení bankrotu luteránství. V již zmíněném hlavním referátu konstatoval Gerhard Gloege sebekriticky, že učení o ospravedlnění je třeba vyvést ze tří babylónských zajetí: ze zajetí jeho doktrinalizace, individualizace a spiritualizace.¹²⁸

Kolik je tu jen titulů, které nám už svými názvy, v nichž se opakují slova „dnes“, „přítomnost“, „současný“, „novověký“¹²⁹ nebo „skutečnost“ a „život“,¹³⁰ chtějí usnadnit přístup k tomuto pozapomenutému článku víry! Z praktické teologie vyjímám tři její subdisciplíny – homiletiku, poimeniku a liturgiku.

2.3.1. Homiletika

Gerhard Gloege pečlivě rozlišuje „zvěst o ospravedlnění“ (*Rechtfertigungsbotschaft*), která patří do kázání, a „učení o ospravedlnění“ (*Rechtfertigungslehre*), které patří do teologie. Podle Gerharda Ebelinga je kázat těžší než učit, rozuměj, ne explicitně kázat o ospravedlnění z víry, nýbrž kázat tak, aby se v našem kázání dělo, odehrávalo ospravedlnění z víry.¹³¹ Josef

¹²⁶ E. WILKENS, *Helsinki* 1963, 456–457, 456.

¹²⁷ KD IV/1, 591.

¹²⁸ „Poselství o vítězící Boží spravedlnosti bylo položeno do ‚rakve učení‘. Jeho člověka zasahující vážnost byla uzavřena do vězení ‚jedince‘. Jeho vztah ke skutečnému světu byl znemožněn zdí pochybné ‚niternosti‘.“ Pozitivně: Ospravedlnění znamená „božské dění“ („Bůh chce být Bohem.“), „lidské dění“ („Člověk se má stát člověkem.“) a „světské dění“ („Svět se má stát světem.“). – GLOEGE, *Gnade für die Welt*, 11; *Helsinki* 1963, 308.

¹²⁹ Např. WILFRIED HÄRLE, PETER NEUNER, *Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft*, Münster, 2004; MICHAEL BEINTKER, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, 1998; festšrift k šedesátinám G. Sautera, *Rechtfertigung und Erfahrung*, 1995.

¹³⁰ Např. VILMOS VAJTA, *Gelebte Rechtfertigung*, Göttingen, 1963; WILFRIED HÄRLE, EILERT HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen, 1980.

¹³¹ „Jedná se o dvě věci: explicitně kázat o ospravedlnění z víry a kázat tak, aby se ospravedlnění z víry odehrálo. [...] Ve srovnání s tím, co dělá systematický theolog, je kázání [...] v každém případě ve specifickém smyslu těžší úkol, protože vznáší větší nárok.“ – EBELING, *Dogmatik III*, 218; věty jsem přehodil; ostatně, můžete posoudit sami: Ebeling vydal dva svazčky svých kázání, cyklus na Otčenáš *O modlitbě (Vom Gebet. Predigten über das*

Smolík (1922–2009) upozorňoval na habitaci göttingenského praktického theologa Manfreda Jossutise (1936) *Zákonictví v současném kázání* (1966). Jossutis poměřil stovky luterských, reformovaných i unionovaných kázání z Porýní padesátých a šedesátých let „základními kategoriemi reformačního učení o ospravedlnění“.¹³² Dospěl k otřesným zjištěním: převládá v nich moralizující deformace, zákonické zfalšování Zákona, Evangelia i pareneze.

Většina kázání je zamořena trendem k imperativu, prozrazujícím náš katolizující synergismus: „Pouhá víra nestačí.“¹³³ Zákonická kázání jsou upovídána a přes stále apely ke každodennímu životu podivuhodně nekonkrétní. Biblické texty jsou napořád etizovány, při čemž naše skutky jsou pojmány jednoznačně jako naše aktivita – nepřetržitě výzvy, abychom, „osvědčili svou víru životě“. I výtahy teologie posledních let, jako vztah indikativu a imperativu, objev novozákonní pareneze či primát christologie, jsou zákonicky pokrouceny. Kázatelé napořád polemizují proti „laciné milosti“. „Kdo si však přečte klíčové věty *Následování*, uvidí, že [Bonhoeffer...] nechce především doplňovat víru o skutky, nýbrž vést skrze pokání k víře, že nechce prostě přidávat k evangeliu *tertius usus legis*, nýbrž před evangelium *usus elenchticus legis* předradit, popřípadě ho k evangeliu přiřadit.“¹³⁴

Rozumějme dobře: nejde o to nekázat Zákon, jde o to, kázat Zákon jako zákon Boží, ne jako naše dobré rady do života, kázat Zákon ve vztahu k Evangeliu.¹³⁵

2.3.2. Poimenika

Pavlovo učení o ospravedlnění se zrodilo v zápase o obřízku, Lutherův zápas ospravedlnění se odehrál v nouzi svátostné ušní zpovědi. Nemělo by nás tedy udivovat, že v současnosti žije především v praxi pastorage.¹³⁶

Unser Vater, Tübingen, 1963) a na Desatero *Deset přikázání* (*Die zehn Gebote, in Predigten ausgelegt*, Tübingen, 1973). – Příkladně evangelická kázání na texty od Geneze ke Zjevení přinesla čtveřice spřátelených theologů barthovské orientace MICHAEL BEINTKER, GÜNTER KLEIN, HINRICH STOEVE SANDT, MICHAEL TROWITSCH, *Darovaný život* (*Geschenktes Leben. Die Rechtfertigungsbotschaft in Predigten*, Leipzig, 2002).

¹³² M. JOSUTTIS, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*, München, 1966, ²1969, 13.

¹³³ Tamtéž, 85.

¹³⁴ Tamtéž, 80n.

¹³⁵ Raději se neptám, jak by obstálo na podobném soudu naše dnešní kázání. Pro české evangelisty kdysi učinil takovou analýzu farář Jiří Doležal (1929); přetiskl ji ve svých skriptech *Radost ze Slova. Náčrt homiletiky*, Praha, 1983, 125–131, Doležalův učitel a na čas i farářský kolega Josef Smolík. Kázání, které je programově zacílené k současnému člověku, podle Doležala „odhaluje, co posluchač nečiní, a nabádá jej k tomu, co činit má. Zákonictví je potom ona drahá cena placená za aktuálnost těchto kázání“ (130).

¹³⁶ Sem také nechává vyústit svou přehledovou monografii *Rechtfertigung* (325) Albrecht Peters.

Kdysi vedlo k faktickému vymizení zpovědi jako možné třetí evangelické svátosti. Co když jednou povede k jejímu znovuzavedení?

Jako první uvedl psychoterapii do poimeniky charismatik evangelické pastorace, Barthův souputník Eduard Thurneysen (1888–1974), v článku *Ospravedlnění a péče o duše* (1928).¹³⁷ Freudovské psychoanalýze otevřel doširoka a theologicky zdůvodněně dveře do theologie po své emigraci do USA Paul Tillich. Gerhard Sauter nedávno vtipně poznamenal, že Tillich chápal veškerou (systematickou) teologii především jako intelektuální pastoraci.¹³⁸ Tillich sám vícekrát¹³⁹ reflektoval skutečnost, že v Americe, zemi „protestantismu bez reformace“,¹⁴⁰ zasadila hlubinná psychologie ránu zmoralizovanému protestantskému antropologickému idealismu (optimismu) a umožnila návrat augustinsko-reformačního antropologického realismu (pesimismu) do evangelické theologie a církve.

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) zmínil ve zprávě o svém studijním pobytu na Union Theological Seminary v New Yorku příznačnou historku. Při hamartiologickém citátu z Lutherova traktátu *De servo arbitrio* propukla velká část auditoria ve smích: Jak komické mluvit vážně o hříchu!¹⁴¹ – Stejným směrem jako Tillich působil jeho newyorský kolega Reinhold Niebuhr (1892–1971) a v Princetonu jiný emigrant před nacismem – Josef L. Hromádka (1889–1969).¹⁴²

¹³⁷ Již zde najdeme thurneysenovskou tezi: „Pastorace je [...] speciální případ kázání“ E. THURNEYSEN, „Rechtfertigung und Seelsorge“, *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), sešit 3, 197–218, 210; přetištěno in: FR. WINTZER, *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, TB 6, München, 1978, 73–94; v Thurneysenově učebnici *Nauka o pastorální péči* (1946) následuje po kapitole „§ 10 Pastorace a psychologie“ (přejná) kapitola „§ 11 Pastorace a psychoterapie“; předtím jsme byli dobře barthovsky ujištěni, že „péče o duše je a zůstává zvěstováním Slova jedinci a nikdy nemůže a nechce být ničím jiným“. – Týž, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich, 1946, ⁵1980, 175.

¹³⁸ G. SAUTER, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh, 2011, 355; vděčně vzpomínám na diktum heidelberského Dietricha Ritschla (1929): „Theologie je moudrost s terapeutickým efektem.“ Namítl jsem: Nanejvýš vedlejší efekt? Rezolutní odpověď: Nikoli, hlavní efekt.

¹³⁹ Např. P. TILLICH, *GW VIII*, 304–315; 316–324; 325–335; z toho česky „Význam existencialismu a psychoanalýzy pro teologii“, in: P. TILLICH, *Biblické náboženství a ontologie, Výbor ze studií, esejů a kázání*, Praha, 1990, 163–175.

¹⁴⁰ D. BONHOEFFER, „Protestantismus ohne Reformation. Bericht über Reise nach USA Juni–Juli 1939“ (1939), in: *Ökumene. Briefe – Aufsätze – Dokumente 1928 bis 1942* (= GS 1), 1958, ³1978, 323–354; in: *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940* (= DBW 15), 1998, 431–460.

¹⁴¹ D. BONHOEFFER, „Bericht über den Studienaufenthalt im Union Theological Seminary zu New York 1930/31“, GS 1, 84–103, 90, in: *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931* (= DBW 10), 1991, 262–280, 268.

¹⁴² Jeho americké přednášky *Doom and Resurrection* (Richmond, 1944; německá pozměněná verze *Sprung über die Mauer*, Berlin [West], 1961) vyšly v českém překladu teprve nedávno: J. L. HROMÁDKA, *Zánik a vzkříšení*, Brno, 2006.

Zpočátku se zdálo, že v existencialismu a psychoanalýze dostalo evangelické křesťanstvo nečekaného spojence. Tak si to aspoň představoval Tillich,¹⁴³ a jistě nejen on. Vězeň Bonhoeffer viděl věci jinak, bezmála opačně. Theologii koketující s existenciální filosofií a hlubinnou psychologií ironizoval jako to nejhorší kázání Zákona, jako „sekularizovaný metodismus“: plus minus zdravému a šťastnému člověku namluvíme, že je ve skutečnosti nemocný a zoufalý; po tom, co sražený na kolena nahlédne svou bídu, mu blahosklonně oznámíme, že známe lékaře a lék.¹⁴⁴

Vypadá to tak, že ten, kdo se radoval, se radoval předčasně. Pastorece se sekularizovala, *cura animarum* transformovala do *pastoral counseling*, kněze-zpovědníka nahradil lékař-terapeut. Do pracoven theologů usedli terapeuticky vyškolení freudiáni a jungiáni. Instrumentalizace teologie vedla k jejímu vytunelování. Víru v podobě *fides dogmatica* nahradila věřivost v podobě *fides existencialis*.¹⁴⁵ Carl Rogers (1902–1987) učil bezpodmínečnému a bezvýhradnému přijetí sebe sama. Neoznačil by takovou bezbřehou milost Bonhoeffer etiketou „laciná milost“? „Ospravedlnění hříchu, a nikoli hříšníka,“ kdy „všechno může zůstat při starém“?¹⁴⁶ Humanistická psychoterapie je vlídná ke všem klientům. Kdo si i nadále žádá theocentrické předznamenání, christologickou základnu, eschatologické nasměrování, má je mít; je to však, jako každá teorie, nadbytečný luxus.¹⁴⁷ Záleží přece na tom, co pomáhá, na pravdě nesejde. Není divu, že tradicionalističtí luterští theologové varují, že bez eschatologického horizontu ztrácí poselství o ospravedlnění svou účinnost.

Tak heidelberský Peter Brunner (1900–1981) ve studii „*Ospravedlnění*“ *dnes. Pokus o dogmatickou paraklezi* (1962) uvádí: „Musí nám být jasné, že zvěsti o ospravedlnění byl od počátku ulomen hrot a vzata síla, nesměřuje-li pohled posluchačů jasně a jednoznačně na poslední věci, na to, jak projdeme soudem

¹⁴³ Existencialismus je „přirozeným spojencem křesťanství“, „šťastnou náhodou křesťanské teologie“. – *ST II*, německy 33, anglicky 27.

¹⁴⁴ Mírné karikování Bonhoefferových slov není po mém soudu od věci. Viz D. BONHOEFFER, Dopis E. Bethgemu z 8. 6. 1944, *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. Miloš Černý, Miroslav Heryán a Jan Šimsa, Praha, 1991, 231; originální znění *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Neuauflage, vyd. E. Bethge, München, 1970, 358; DBW 8, 1998, 478.

¹⁴⁵ Užívám terminologii Albrechta Peterse, *Rechtfertigung*, 217.

¹⁴⁶ Viz D. BONHOEFFER, *Následování*, přel. Bohuslav Vik, Praha, 2013, vstupní, programová kapitola knihy „Drahá milost“, 27–41, 27n; originální znění *Nachfolge*, DBW 4, 1989, 30–43, 29.

¹⁴⁷ Tak byly v českém překladu známé knihy E. H. Eriksona *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History* (1958); *Mladý muž Luther. Studie psychoanalytická a historická*, přel. M. Černoušek, Praha, 1996, vynechány odkazy do Lutherových spisů jako nadbytečné.

Ježíše Krista na Posledním soudu. [...] Zvěst o ospravedlnění rozvine svou útěchu a svou sílu teprve tam, kde se nám otázka po našem věčném údělu, který bude definitivně odhalen v Posledním soudu, stane zde a nyní hlavní otázkou našeho současného života.“¹⁴⁸ Lapidárně píše Julius Schniewind: „Ospravedlnění znamená: obstát na Posledním soudu.“¹⁴⁹ – A z druhé strany Viktor E. Frankl: „Psychotherapie geht um die gesunde Seele, der Gottesdienst geht um die Erlösung der Seele.“

2.3.3. Liturgika

Místem ospravedlnění v evangelické bohoslužbě je úkon kajícínosti: vyznání viny a zvěstování odpuštění. Smolíkův nástupce Pavel Filipi (1936–2015) ve své liturgice *Pozvání k oslavě* (2011) rozvažuje, kam umístit úkon kajícínosti (*actus poenitentiae*) v evangelické bohoslužbě. „Katolicky“ na začátek bohoslužeb? „Evangelicky“ do úvodu k bohoslužbě Stolu Kristova? „Barthiánsky“, jak doporučuje *Agenda ČCE* (1983)¹⁵⁰ a k čemu se kloním i já, mezi bohoslužbu Slova a bohoslužbu Stolu Kristova, tedy po kázání?¹⁵¹ Zvěstované slovo Boží nás adresně usvědčuje jako hříšníky, činí z nás hříšníky v kvalifikovaném smyslu (Luthеровo *fieri peccatorem*), a proto na ně odpovídáme konkrétním vyznáním svého hříchu.

3. Závisí na článku o ospravedlnění bezbožníka všechno, co učí a podle čeho jedná evangelická církev v 21. století?

V závěru své přednášky se vracím ke své počáteční otázce. Nesporné je v ní jediné to, že nám bylo dáno žít v 21. století. Pět dalších slov nás nutí zaujmout vlastní stanovisko.

3.1. Co učí a podle čeho jedná evangelická církev?

Koho zahrnuji do označení „evangelická církev“? Raději bych – v duchu *Knihy svornosti* – mluvil v plurálu: evangelické církve. Nemám na mysli pouze evangelické církve a. v., luterské evangelíky, samozřejmě, myslím

¹⁴⁸ P. BRUNNER, „Rechtfertigung‘ heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese“, in: *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie II*, Berlin-Hamburg, 1966, 122–140, 127.

¹⁴⁹ J. SCHNIEWIND, *Die geistliche Erneuerung*, 30.

¹⁵⁰ A to jak teoreticky v direktoriu, tak prakticky ve všech „evangelických“ Formulářích pro službu Slova a stolu Kristova: A, B, C. – *Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha I*, Praha, 1983, 24; 32n, 39n, 47nn; pouze „katolizující“ formuláře D1 a D2 uvádějí *Confiteor* a následné *Kyrie* na začátku bohoslužby, před kolektu: tamtéž, 55n, 61n; předtím již J. SMOLÍK, *Kapitoly z liturgiky*, Praha, 1960, 57.

¹⁵¹ P. FILIPÍ, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha, 2011, 179n.

i na evangelické církve h. v., reformované evangelíky – a všechny církve vzešlé z jejich spojení, tedy i svou ČCE. Mohu být přesvědčen o tom, že luterská církev je – má šanci být – církví evangeliu nejprůměrnější. Ale pozor, je tomu jako s židovským vyvolením: komu bylo mnoho dáno, od toho se mnoho očekává. *Corruptio optimi pessima*. Pokažené špatné by bylo špatné tak jako tak. Když zkazíme to nejlepší, vyjde nám z toho to nejhorší.

3.2. Co učí a podle čeho jedná evangelická církev proti papeži?

Myslím tu jen antikristovského papeže, nebo na každého papeže, na papeže jako takového, tedy např. i toho současného? Lutherových výroků o papeži je požehnaně, záporné nepochybně převažují. V jeho velkém *Komentáři k Listu Galatským* (1531) však čteme: „Když dosáhneme uznání toho, že pouze Bůh z čiré milosti ospravedlňuje skrze Krista, pak jsme ochotni nejen nosit papeže na rukou, ale i líbat mu nohy.“¹⁵² Občas se ptám svých studentů, zda si myslí, že se reformace povedla, zdařila. Sám nevím. Místo obnovy církve vznikly obnovené církve; zda to byly a jsou církve evangelia, nelze empiricky dokázat, tomu lze opravdu jen věřit. A naopak, kdo z nás by si troufl popírat, že se v baptistickém bazénu nebo při římské mši vysluhují Kristovy svátosti? Mimochodem, Jüngel neuvádí svou knihu mottem z Luthera, nýbrž z milánského biskupa Carla Marii kard. Martiniho SJ (1927–2012),¹⁵³ o němž se jeden čas mluvilo jako o budoucím reformním papeži. Kdyby kolega Lubomír Batka věnoval své luterské studie Róbertu Bezákovi, řekli by jedni, že jde o povedený žertík, jiní, že jde o nemístnou provokaci.

3.3. Co učí a podle čeho jedná evangelická církev proti ďáblu?

Nevím, nakolik mezi námi zabral Bultmann, všichni theologizujeme „po Bultmanmovi“. Umírněně demytologizuje většina z nás, ďábla píšeme takřka všichni s malým počátečním písmenem, notebook nebo mobil by po něm nemrštil snad nikdo z nás. Nevěříme v něho, nejsme satanici. Tím spíše bychom však měli „říkat Ďáblu Ne“, odolávat jeho svodům, vzdorovat jeho lákadlům a s ničím satanským se nezaplétat.

¹⁵² Cituji překlad Jaroslava Vokouna z výtahu O. H. PESCH, „K evangelicko-katolickému dialogu“, *Křesťanská revue XIV* (1987), 18–21, 21.

¹⁵³ I liberální česká periodika uveřejnila jeho poslední rozhovor s názvem „Církve je zaostala o 200 let“.

3.4. Co učí a podle čeho jedná evangelická církev *proti světu*?

Pojmu svět, kosmos, užívá Nový zákon, zejména Janovo evangelium, jak víme, jednou záporně, podruhé kladně, jindy neutrálně. Stavět církev a svět paušálně proti sobě je nedobrá zvyk liberálních médií a probuzeneckých kazatelů. Ano, v církvi se hřeší, jako se hřeší ve světě, *peccatur extra et intra muros ecclesiae*. Snad hřešíme méně a se špatným svědomím, ale hřešíme, nejenom doma nebo v hospodě, nýbrž i na faře a v kostele. Proti trendům tohoto věku, tohoto světa, však musí jít každá církev. Kdybychom byli od světa k nerozeznání, ve všem všudy jako všichni ostatní, přestali bychom být církví.

3.5. Závisí všechno na článku o ospravedlnění?

Jako barthián přiznávám barvu: Ne, nezávisí. (Ostatně, nemluví tak jen barthiáni: „S IV. článkem Augsburské konfese O ospravedlnění stojí a padá Augsburská konfese, ale s jejím III. článkem O Božím Synu – ve vztahu k I. článku O Bohu – stojí a padá její IV. článek O ospravedlnění. S ospravedlněním stojí a padá křesťanská theologie. Ale ospravedlnění samo stojí a padá s Ježíšem Kristem.“¹⁵⁴) Ospravedlnění není předmětem víry ani vyznání. Ospravedlnění je učení, třebaže dobře biblické učení, doktrína, třebaže základní doktrína našich reformačních otců. A v Bibli ani v církevní doktríně nevěříme a nevyznáváme je, věříme v Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Starocírkevní kréda se výpověďmi „Věřím hříchů odpuštění“, a „Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů“, drží evangelijní terminologie, výraziva Ježíšova. Zvěst a učení o ospravedlnění bezbožníka je (relativní) *verbum*, které žije z (absolutního) faktu toho ospravedlnění, které se odehrálo v životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Jako takové představuje *donum superadditum*, přidaný dar. Dary nepohrdáme. Nedokážeme-li je ocenit, protože jsme jim nepřišli na chuť, bývá to naše chyba.

Ale teď smrtelně vážně. Za sebe bych to řekl třeba takto: křesťanem mě dělá víra, že bez Krista bych byl ničím a s Kristem že jsem vším. Jsme si tím, bratři a sestry, jisti? Prosím, ne svou křesťanskostí, ta je, žel, nejednou diskutabilní. Kdybychom si však nebyli jisti Kristem, kdybychom začali uznávat jako východisko neutralitu a vyznávat jako cíl relativitu, pak jsme ztraceni – ne jako evangelíci, nýbrž jako křesťané, ne jako církev augsburského či helvetského vyznání, nýbrž jako Církev Kristova. Ale pokud odsud neustoupíme, mohou třeba padnout nebesa a země, mohou se tatran-

¹⁵⁴ K. LEHMANN, H. G. PÖHLMANN, v kapitole „Bůh, Ježíš Kristus – Kristův druhý příchod“, in: *Confessio Augustana. Bekenntnis eines Glaubens*, 47–78, 61n.

ské štíty zřítit do Štrbského plesa nebo může rozvodněný Dunaj zaplavit historické centrum Bratislavy. Máme dobrou naději, že v této víře jsme s papežem zajedno. Na svém vyznání trváme proti všem nadlidským silám zla a nadzemské moci zmaru – v tomto světě, mnohdy proti tomuto světu, ale nikdy jen pro naši církev, neřku-li pouze pro sebe. O evangelické církvi, která by se pod podobné vyznání neuměla nebo nechtěla podepsat, platí Ježíšovo (Matouš 9,24): „Neumřela, ale spí.“

Literatura

Biblická theologie

JÜNGEL, EBERHARD, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen, 1962.

SOUČEK, JOSEF BOHUMIL, *Ospravedlniti, ospravedlnění*, in: NOVOTNÝ, ADOLF, *Biblický slovník*, 2., zcela přepracované a rozšířené vydání, Praha, 1956, 557–566.

TÝŽ, *Theologie apoštola Pavla*. Doplnil a upravil Petr Pokorný, Praha, 1976.

Historická theologie

Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými, Praha, 1951.

Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese. Nové české vydání podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům, Praha, 2006.

Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu, usp. T. Machula, Praha, 2000.

BSLK: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen*, Göttingen, ⁷1978.

WA: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883nn.

StA: *Martin-Luther-Studienausgabe 1–5*, Berlin, 1979–1992.

StA: *Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe)*, Gütersloh, 1951nn.

OS: *Johannis Calvini Opera selecta I–VI*, München, 1926–1962.

Systematická theologie

BEINTKER, MICHAEL, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundungen*, Tübingen, 1998.

- BEINTKER, MICHAEL; MAURER, ERNSTPETER; STOEVE SANDT, HINRICH; ULRICH, HANS G. (Hg.), *Rechtfertigung und Erfahrung*, Festschrift für Gerhard Sauter, Gütersloh, 1995.
- GLOEGE, GERHARD, *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen, 1964.
- JÜNGEL, EBERHARD, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, ²1999.
- PETERS, ALBRECHT, *Rechtfertigung*, HST 12, Gütersloh, 1984.
- SAUTER, GERHARD (Hg.), *Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie*. Eine Textsammlung, TB 78, München, 1989.
- KD: KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I–IV*, (München) Zollikon-Zürich, 1932–1970.
- GS: DIETRICH BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften 1–6*, München, 1958–1974.
- DBW: *Dietrich Bonhoeffer Werke 1–16 (17)*, München, 1986–1998 (1999).
- GW: PAUL TILlich, *Gesammelte Werke I–XIV*, Stuttgart, 1959–1975.
- MW/HW: PAUL TILlich, *Main Works – Hauptwerke 1–6*, Berlin-New York, 1987–1998.

Vnější slovo a víra v srdci. K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera¹

Tabita Landová

The Outward Word and the Faith in the Heart. On the Theology of Worship and Liturgical Reform of Martin Luther. The liturgical reform of Martin Luther developed out of his doctrine of justification. It represents one of the most important transformations in the history of Christian worship. In it, worship is conceived primarily as beneficium rather than sacrificium. In connection with the cultural transformation, the communication between God and man enacted in the liturgy was transformed as well. It moved from a sensory perception of the sacred to the communication of faith through words and music, from material to verbal representation, from seeing to hearing, from outwards to inwards. This change has influenced the shape of Protestant worship until the present day. However, nowadays many liturgical theologians are coming to the conclusion that the development of Protestant liturgy was one-sidedly focused on verbal communication. The non-verbal outward aspect of worship has been overshadowed. The article explores to what extent Luther really eliminated the outward dimension of worship and examines in detail which of his liturgical reforms have a lasting significance for contemporary Protestant liturgics.

Keywords: Martin Luther, liturgy, worship, reform, word, sacrament, faith.

V oblasti bohoslužby přinesla reformace tak zásadní proměnu uvažování i praxe, že ji lze podle Petera Cornehlů označit za „největší změnu v dějinách křesťanstva od dob konstantinovského převratu“.² Odehrál se kulturní posun od vidění ke slyšení, od vnějšího k vnitřnímu, od smyslového nazírání posvátného ke komunikaci víry slovem a hudbou. Bohoslužba přestala být chápána jako záslužný skutek a byla pojata jako dění, v němž dochází k ospravedlnění hříšníka pouhou Boží milostí. Pozornost se přenesla z toho, co církve přináší Bohu v eucharistických darech,

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzity Karlovy – *Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052* (UNCE).

² PETER CORNEHL, „Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart“, in: *TRE* 14 (1985), 54–85, 54 a 59.

k tomu, co Bůh dává církvi prostřednictvím zvěstování svého slova a vysluhování svátostí.

Martin Luther nebyl prvním, kdo zastával tento nový pohled na bohoslužbu.³ Vyjádřil jej však s nebývalou razancí a jasností. Stal se autoritou pro liturgicko-teologické směřování protestantských církví v dalších staletích. Odvolává se na něj pietismus se svým důrazem na kněžství všech věřících, podobně jako osvícenská liturgika se svou kritikou tradice a úsilím o aktuální utváření bohoslužby. Zaštiťují se jím restaurativní pokusy o obnovení středověké mše v 19. století stejně jako poválečné agendy spojených evangelických luterských církví v Německu (VELKD).⁴

Vývoj v oblasti liturgiky v posledních desetiletích ovšem nasvědčuje tomu, že Lutherova liturgická autorita není neotřesitelná. Hans-Christoph Schmidt-Lauber roku 1983 vznesl provokativní otázku, zda byl Luther opravdu liturgikem. Jeho odpověď je negativní: „Ne. Luther se za někoho takového nepokládal, nechtěl jím být ani jím nebyl. Evangelická bohoslužba by byla mnohého ušetřena, pokud by to luterská teologie a bohoslužebná praxe pochopila, přijala a dále plnila reformační úlohu bez fixace na dobově podmíněné formy a přechodová stádia.“⁵ I další badatelé se k Lutherovým reformním krokům v oblasti bohoslužby vyjadřují kriticky. Vytýkají mu deficit vzhledu do dějin liturgie a to, že nevytvořil „liturgickou formu zřetelněji odpovídající původní bohoslužbě křesťanství“.⁶

Nedávno podrobil Lutherovu liturgiku důkladnému rozboru lipský praktický teolog Alexander Deeg. Pokusil se ukázat, že Lutherův silný důraz na srdce, resp. věřící nitro člověka, ve svých důsledcích vedl ke „zvnitřnění liturgické účasti“ a ke snížení citlivosti pro význam vnější, neverbální podoby bohoslužeb. Otázky jejich konkrétního vnějšího utváření se staly druhotnými, namísto „vnějšího kultu“ (*cultus exterior*) zaujal

³ V českých zemích radikální reformu mše provedli již táboři, na něž navázala Jednota bratrská. Lukáš Pražský spolu s dalšími bratrskými bohoslovci odmítl pojímat večeři Páně jako opakovanou oběť Ježíše Krista. Tradiční mešní *offertorium* s prosbami o proměnění darů a s formulemi jejich přinášení byly nahrazeny epikletickými modlitbami za přípravu komunikantů a jejich duchovní nasycení. (Blíže viz TABITA LANDOVÁ, *Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, 199–267.)

⁴ MANFRED JOSUTTIS, Theologie des Gottesdienstes bei Luther, in: F. WINTZER, W. STECK, D. RÖSSLER, M. JOSUTTIS, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, 29–39, 36.

⁵ HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER, War Luther ein Liturgiker? *Pastoral Theologie* 72 (1983), 377–381, 377n. Viz také: týž, Das Gottesdienstverständnis Martin Luthers im ökumenischen Kontext, *Theologische Literaturzeitung* 114 (1989), 322–338.

⁶ DIETRICH RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 1994, 418.

rozhodující roli „kult vnitřní“ (*cultus interior*).⁷ V případě svátostí se reformátorova pozornost zaměřila na (Bohem zamýšlené) obsahy, jak je vyjadřují slova ustanovení (*testamentum*), zatímco (lidmi utvořená) forma (*sacramentum*) byla vnímána jako druhořadá. To vedlo až k vyprázdnění významu svátostí, neboť „vnější průběh se vyčerpává ve verbálních projevech, „slovo“ činí vnější „kult“ nadbytečným“.⁸

Naproti tomu bonnský praktický teolog Michael Meyer-Blanck má pro Lutherovo zacházení s vnější dimenzí bohoslužby větší pochopení. Při- znává sice, že „pro Luthera je víra všechno, pořádek má služebnou funkci“, avšak zároveň se na příkladu jeho *Deutsche Messe* pokouší ukázat, že „v této funkci bere Luther znaky zcela vážně“, ne jako „pouhé vnějškovosti“, nýbrž jako „podněty pro interpretace ve víře“.⁹

Záměrem tohoto příspěvku je prozkoumat, nakolik Lutherův důraz na vnitřní dimenzi bohoslužby skutečně vede k opomíjení její vnější stránky. Budu postupovat v několika krocích. Nejprve v základních obrysech načrtnu, v čem spočívá klíčové *novum* Lutherovy teologie bohoslužby a co je náplní jeho liturgických reforem. Pak se budu blíže věnovat Lutherovu chápání bohoslužby jako komunikace mezi Bohem a člověkem a otázce vztahu mezi vnějším zprostředkováním evangelia slovem a svátostmi a jeho vnitřním přijetím v srdci věřících. Nakonec se pokusím shrnout, v čem lze spatřovat Lutherův přetrvávající odkaz pro současnou evange-lickou liturgiku a v čem je naopak třeba překročit jeho stín.

Beneficium nebo sacrificium?

Lutherovým primárním záměrem nebylo předložit reformu liturgie. Jeho návrhy nových liturgických formulářů jsou spíše logickým domyslením jeho reformní teologie. Vilmos Vajta ve své zásadní práci o Lutherově teologii bohoslužby spatřuje její východisko v učením o ospravedlnění.¹⁰ V pozadí Lutherových liturgických reforem stojí nový obraz Boha a nový koncept vztahu mezi Bohem a člověkem. Bůh není někdo, koho je třeba obměkčit dobrými skutky, kdo něco žádá, místo aby dával. Spravedlivý Bůh je pro Luthera naopak ten, „který všechno činí a dává a který nikoho

⁷ ALEXANDER DEEG, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 78n.

⁸ DEEG, *Das äußere Wort*, 82.

⁹ MICHAEL MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2001, 59 a 61.

¹⁰ VILMOS VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, (1952), ²1954.

nepotřebuje a toto vše činí zadarmo z pouhé milosti, bez zásluh“. ¹¹ Spravedlnost před Bohem si člověk nemůže žádným způsobem zasloužit sám. Tu mu daruje Bůh, který se k němu sklání skrze Ježíše Krista. Člověk může tento dar přijmout svou vírou a z tohoto daru žít. Kristova oběť mu přináší odpuštění hříchů v plném rozsahu.

Odtud plyne nové chápání bohoslužby. Již roku 1520 Luther v *Promluvě o nové smlouvě* píše, že „mše není nic jiného než testament a svátost, v nichž se nám Bůh zaslibuje a dává nám svoji milost a milosrdenství“, to znamená, že „není možné, abychom z toho dělali dobrý skutek nebo zásluhu, neboť testament není *beneficium acceptum*, *sed datum* – nebere od nás nějaké dobrodiní, nýbrž nám dobrodiní přináší“. ¹² Bohoslužba je chápána v první řadě jako dění, jehož smyslem je *beneficium*, nikoli *sacrificium*. „Mše je Boží dar lidem, nikoli dar lidí Bohu.“ ¹³ Současně se Luther nezdráhá mluvit o oběti, kterou církev přináší jako odpověď na přijatou oběť Ježíše Krista: „Máme obětovat duchovně [...] sebe samé a vše, co máme, a to pilnou modlitbou, jak říkáme: ‚buď vůle tvá jako v nebi tak i na zemi‘.“ ¹⁴ Tuto oběť díky a chval a oběť sebe sama však církev nepřináší jinak než skrze oběť Ježíše Krista. Další *novum* Lutherovy teologie bohoslužby oproti dosavadnímu chápání mše tkví v náhledu, že „Bůh a člověk spolu nekomunikují skutkem, ale slovem“. ¹⁵ Klíčovým pojmem Lutherovy teologie bohoslužby se stává „Boží slovo“, totiž Boží promlouvání k člověku prostřednictvím kázání evangelia, které probouzí víru a otvírá ústa člověka k vděčné i kající odpovědi.

Ruku v ruce s novým chápáním bohoslužby jde ostrá kritika římsko-katolické mše. Luther odmítá pojímat mši jako opakovanou oběť Ježíše Krista, která je přinášena církví s určitými intencemi, vyjádřenými v přímluvných modlitbách mešního kánonu, a v souvislosti s tím zavrhuje také konání mši votivních a zádušních. Ve staré církvi se formule přinášení v eucharistické modlitbě vztahovala pouze k darům chleba a vína, které sbor shromáždil pro slavení večeře Páně. Postupem času však v souvislosti s učením o transsubstanciaci vznikla představa, že církev přináší Bohu skutečné Kristovo tělo a krev, a tak pokračuje v Kristově oběti. Proto si Luther stěžuje, že „papežští flandáci nyní ve mši nedělají nic jiného, než že bez přestání opakují tato slova: ‚Obětujeme, obětujeme‘ a ‚tyto dary,

¹¹ WA 30 II, 603 (napomenutí k večeři Páně během Augsburského říšského sněmu).

¹² MARTIN LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, to jest o mši svaté (1520), in: M. WERNISCH et al. (přel.), *Martin Luther. Výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017, 193–219, 204n; WA 6, 353–378, 364.

¹³ VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, 55.

¹⁴ LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 208; WA 6, 368.

¹⁵ KARL-HEINRICH BIERITZ, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, 448.

tyto dary' etc. a zcela mlčí o oběti, kterou přinesl Kristus, neděkují mu, dokonce jí pohrdají a popírají a chtějí sami přijít před Boha se svou obětí".¹⁶ V centru večere Páně podle něj nemá stát to, co věřící konají pro Boha (oběť), nýbrž to, co od Boha přijímají: „To Bůh musí předcházet veškerému konání a myšlenkám a dát jasně vyjádřené zaslíbení slovy, která člověk přijme a podrží s pravou a pevnou vírou."¹⁷

Lutherovy liturgické reformy

Mezi první Lutherovy texty obsahující návrhy reforem bohoslužeb patří krátký spisek *Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine* (1523).¹⁸ Je psán v situaci po provedení dílčích liturgických změn Andreasem Bodensteinem (alias Karlstadtem) ve Wittenbergu v letech 1521–1522 a pokouší se o systematictější reformu denní modlitby, resp. bohoslužby všedního dne.

Nejprve Luther pojmenovává tři hlavní nešvary tehdy běžné bohoslužebné praxe: (1) je zamlčováno Boží slovo, které se v kostelích pouze čte a zpívá; (2) v důsledku zamlčování Božího slova bují rozmanité nekřesťanské povídačky a lži; (3) bohoslužba se koná jako skutek, který má získat Boží milost, což má za následek zánik víry. Těmto nešvarům se Luther pokouší čelit svými konkrétními návrhy. Místo každodenního konání mší, které bylo ve Wittenbergu opuštěno již dříve, zavádí nové formy ranních a večerních bohoslužeb. Požaduje, aby čtení z Písma a zpěvy byly vždy spojeny se srozumitelným výkladem, kázáním. Při ranní bohoslužbě se mají kontinuálně číst texty ze Starého zákona (knihy Mojžíšovy a výpravné), večer texty z proroků nebo Nového zákona. Čtení z Písma bez výkladu chápe jako nesrozumitelné mluvení jazyky (1K 14,26). Proto „kde se nekáže slovo Boží, je lépe, aby se nezpívalo ani nečetlo, ani se nekonalo shromáždění“.¹⁹

Cílem Lutherových reformních návrhů je udělat maximum pro zvěstování Božího slova, tak aby se „slovo opět dostalo do kursu a potěšovalo a občerstvovalo duše, aby nezemdlely“.²⁰ Čtení pro společná nedělní shromáždění jsou ponechána podle tradičního souboru starocírkevních perikop. Při ranním shromáždění se káže na evangelium, při nešporním

¹⁶ WA 18, 24.

¹⁷ LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 196; WA 6, 353–378; srov. také týž, *O svobodě křesťanské. Babylonské zajetí*, (Lutherův odkaz. Otázky a názory 69), Praha: Jan Laichter, 1935, 268.

¹⁸ WA 12, 35–37.

¹⁹ WA 12, 35.

²⁰ WA 12, 36.

na epištolu. Rovněž se redukuje počet svátků svatých, některé – například svátek očišťování, zvěstování Panně Marie, Jana Křitele aj. – však Luther ponechává.

První konkrétní doporučení pro reformu eucharistické liturgie ve Wittenbergu přináší Lutherův latinský spis *Formula missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi* (1523).²¹ Do názvu spisu, v němž je rozlišena mše a přijímání, se promítla tehdejší praxe samostatného konání mše a večeře Páně. Luther se ve svém spisu pokouší oddělenou mši a eucharistii opět spojit. Mše je stále ještě latinská, pouze kázání a některé písně zní německy. Kriticky se Luther vyjadřuje o starocírkevním souboru perikop. Obzvláště mezi epištolními texty totiž nachází příliš mnoho textů parenetických a postrádá ty, které by vyjadřovaly víru v Krista. Dokonce zde navrhuje, aby byl vytvořen nový výběr textů,²² k realizaci tohoto nápadu – na rozdíl od originálního rejstříku perikop Jednoty bratrské – však nikdy nedospěl.²³

Formula missae nepředkládá doslovný liturgický formulář, spíše je „pastorálně-teologickou pomůckou“ pro utváření mše, uvádějící rovněž různé alternativy a zvažující inovace.²⁴ Offertorium je zcela vypuštěno, dary jsou připraveny během vyznání víry před kázáním nebo po něm. Večeře Páně začíná dialogem mezi knězem a sborem vyzývajícím k pozvednutí srdcí, poté následuje preface a chvíle pro tichou modlitbu. Slova ustanovení nově navazují na prefaci, jsou však dosud ponechána v modlitebním kontextu a zpívají se (po vzoru Modlitby Páně). Poté sbor zpěváků pokračuje zpěvem *Sanctus* a *Benedictus*, během něhož kněz provádí elevaci. Obvyklé místo bezprostředně před přijímáním si podržela Modlitba Páně a pozdravení pokoje. Při vysluhování, které provázejí tradiční formule, zní zpěv *Agnus Dei*. Po děkovné modlitbě je shromáždění propuštěno s požehnáním.

²¹ WA 12, 197–220.

²² WA 12, 209–210.

²³ Čeští bratři v čele s Janem Augustou ve 40. a 50. letech 16. století sestavili nový soubor perikop pro neděle a svátky celého církevního roku, a to podle trojiční struktury a jednotlivých článků Apoštolského vyznání víry. Blíže viz TABITA LANDOVÁ, *Preaching according to the Apostles' Creed. Inquiry into the origin and purpose of Summovník* by Jan Augusta, *Acta Comeniana* [v tisku]; táž, *Liturgie Jednoty bratrské*, 124–142; táž, Lekcionář Jana Augusty a jeho role v bratrském sporu o perikopy, *Listy filologické* 135 (2012/3–4), 333–365; ELIŠKA BAŘOVÁ, *Prolegomena k interpretaci a dataci nově objeveného Augustova Summovníku*, *Clavibus unitis* 5 (2016), 1–16; táž, *Augustovo Registrum aneb Zpráva, co se kdy a o čem čísti má a jeho kontext: nové pohledy*, in: P. HLAVÁČEK (ed.), *O Felix Bohemia! Studie k dějinám české reformace*, Praha: FF UK, 2013, 195–213.

²⁴ BIERITZ, *Liturgik*, 454.

Po počátečním váhání se i Luther – podobně jako již dříve Martin Bucer (1524), Thomas Müntzer (1524) a další²⁵ – odhodlal napsat vlastní mešní pořádek v mateřském jazyce. Jeho německá mše byla poprvé uvedena do praxe 29. října 1525 ve wittenberském farním kostele. V lednu 1526 byla vytištěna pod názvem *Deutsche Messe vnd ordnung Gottis diens*.²⁶ V předmluvě k liturgickému pořádku představuje reformátor svůj liturgický program. Opakovaně přitom zdůrazňuje, že navržený pořádek nepokládá za definitivní a závaznou podobu, kterou by měla mít křesťanská bohoslužba: „Neboť nejsem toho názoru, že by celá německá země musela přijímat náš wittenberský pořádek.“²⁷ Naopak nabádá k tomu, aby byl užíván „v duchu křesťanské svobody“ v závislosti na aktuální situaci a potřebě.²⁸ Tento svobodný přístup ovšem současně vyvažuje názorem, že určitá míra vnější jednoty v oblasti liturgie může být prospěšná pro podpoření jednoty křesťanského společenství.

To, že německá mše není jedinou možnou podobou bohoslužeb, je dokresleno i tím, že Luther výslovně jmenuje tři typy bohoslužby, které mají své legitimní místo vedle sebe: (1) veřejnou latinskou mši podle *Formula Missae*, (2) veřejnou německou mši podle *Deutsche Messe* a (3) polosoukromé shromáždění pro ty, „kdo chtějí doopravdy být křesťany a vyznávají Evangelium skutkem i ústy“.²⁹ Veřejné konání bohoslužeb v latině – jazyku učenců – nezavrhuje, jelikož se domnívá, že je užitečné z pedagogických důvodů konat mši také v jiných jazycích: „A je také správné procvičovat mládež v mnoha jazycích: kdo ví, jak je Bůh časem použije?“ Jako odstrašující příklad uvádí „Valdenské v Čechách“, tedy patrně Jednotu bratrskou, „kteří svou víru tak sevřeli ve své vlastní řeči, že se s nikým jiným nedokáží domluvit, leda by se ten napřed naučil jejich řeč“.³⁰ Luther si uvědomuje důležitost latiny jakožto jazyka, který má nadregionální význam a umožňuje věřícím kulturní i teologickou výměnu s křesťany jiných zemí.

Německá mše je naproti tomu zavedena „kvůli prostým laikům“.³¹ Její podoba explicitně sleduje katechetické, ba dokonce misijní záměry:

²⁵ Bliže viz BIERITZ, *Liturgik*, 457–460; nejstarší dochovanou německou mší je údajně *Evangelisch Meß* (1522) od Kaspara Kantze z Nördlingen (tamtéž, 452).

²⁶ MARTIN LUTHER, *Německá mše a bohoslužebný pořádek*, in: týž, *Kdybych měl nekonečně světů ...: výbor z díla, 1*, H. VOLNÁ, O. MACEK (přel.), Praha: Lutherova společnost, 2008, 181–195; WA 19, 72–113.

²⁷ LUTHER, *Německá mše*, 182; WA, 19, 73.

²⁸ LUTHER, *Německá mše*, 181; WA 19, 72.

²⁹ LUTHER, *Německá mše*, 183–184; WA 19, 73–74.

³⁰ LUTHER, *Německá mše*, 183; WA 19, 74.

³¹ LUTHER, *Německá mše*, 184; WA 19, 74.

„Neboť souhrnně vůbec nevydáváme takovéto pořádky kvůli těm, kdo již jsou křesťany, protože ti vůbec nemají zapotřebí tyhle věci, na kterých jejich život nestojí, nýbrž jsou tady kvůli nám, kteří ještě nejsme křesťany, aby z nás křesťany udělaly; oni mají svou bohoslužbu v duchu. Ale tyto pořádky musíme mít kvůli těm, kdo se teprve mají stát křesťany, nebo se mají posílit. Stejně jako křesťan nepotřebuje křest, slovo a svátosti jako křesťan, protože ten už má všechno, nýbrž jako hříšník. Ale úplně nejvíc to děláme kvůli prostým a mladým lidem, které je třeba denně vyučovat a vychovávat v Písmu a Božím slovu, aby si na Písmo zvykli a obratně, rychle a zběhle se v něm pohybovali, aby dokázali obhajovat svou víru a časem učit druhé a pomáhat rozmnožovat Kristovo království.“³²

Důraz na katechetický a misijní rozměr německé bohoslužby je evidentně důsledkem Lutherova vnímání aktuálních potřeb na straně posluchačů spíše než principiálního přesvědčení, že bohoslužba jako taková by měla mít výhradně katechetickou povahu. Lutherovi záleží na tom, aby prostí posluchači byli natolik vzděláni v oblasti křesťanské věrouky, aby byli schopni svou víru vyjádřit, hájit proti jiným a předávat dál svým potomkům.

Poslední typ bohoslužebného shromáždění, „pravá mše mezi ryzími křesťany“,³³ je v podstatě bohoslužebné shromáždění pro ty, kteří vážně usilují o křesťanský život. Tento ideální pořádek, o němž Luther píše zatím pouze hypoteticky, jelikož dosud nenastala vhodná příležitost k jeho realizaci, může být podstatně kratší (kratší písně, kratší způsob křtu a přijímání svátosti), soustředěn kolem tří prvků: slovo, modlitba a láska (tou je míněna „společná almužna, dobrovolný dar, který by se rozděloval chudým po Pavlovu vzoru, 2. Kor. 9“).³⁴ Při této bohoslužbě by rovněž muselo dojít ke změně v umístění oltáře a „kněz by se musel vždycky obracet k lidu, jak to nepochybně dělal Kristus při poslední večeři“. ³⁵ Je zjevné, že tento poslední typ, který Luther nikdy nerealizoval, se u něj pojí s konotáty typu: prostota, pravost, náboženská vážnost a odhodlané následování.³⁶

Průběh Lutherovy německé mše odpovídá ve své první části tradiční středověké mši. Zahrnuje píseň či německý žalm, *Kyrie eleison*, kolekту, epištolu, píseň s prosbami o Ducha svatého, evangelium, vyznání víry a kázání. Eucharistická část je však zásadně přepracovaná a neodpovídá ani

³² LUTHER, *Německá mše*, 182–183; WA 19, 73.

³³ LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 80.

³⁴ LUTHER, *Německá mše*, 184; WA 19, 75.

³⁵ LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 80.

³⁶ BIERITZ, *Liturgik*, 463.

latinské *Formula Missae*. Reformátor zde pouze neškrtal teologicky neudržitelné modlitby a formulace, nýbrž klíčovou část eucharistické liturgie – offertorium a eucharistickou modlitbu – fakticky nahradil jiným úkonem: přijímáním sboru. To je zahájeno parafrází Modlitby Páně a napomenutím pro ty, kteří chtějí přijímat svátost, aby ji přijímali „s pravou vírou“ a zvláště aby pevně uchopili v srdcích „Kristův odkaz“ (*testamentum*), totiž „ta slova, v nichž nám Kristus dává své tělo a svou krev na odpuštění hříchů“. ³⁷ Stěžejním momentem večeře Páně se tak stává víra ve slova ustanovení, v nichž se vyjevuje spásný dosah Kristovy smrti, jímž je odpuštění hříchů. Přijetí chleba a vína slouží jako „ujištění a zástava“ (*Sicherung und Pfand*). Parafráze Modlitby Páně a napomenutí se může konat buď z kazatelny nebo od oltáře, v každém případě se má jednat o připravený a pevně formulovaný prvek.

Slova ustanovení jsou na rozdíl od latinské mše již vyňata z modlitebního kontextu a plní funkci zvěstování. Ačkoli Luther sám hovoří o „ustanovení a konsekraci“, jeho doporučení, aby se chléb podával ihned po slovech o chlebu a teprve pak byla pronesena slova o kalichu a podávání kalich, staví do popředí jejich performativní povahu. Rozdělená slova ustanovení již nefungují jako „zpráva“ (*Bericht*), nýbrž získávají funkci „pokynu k jednání“ (*Handlungsanweisung*), k rozdělení a přijímání. ³⁸ Samotné rozdělení probíhá již bez jakýchkoli doprovodných slov. V jeho průběhu zní zpěvy (německý *Sanctus*, píseň „Buď Bohu chvála“ nebo píseň Jana Husa „Ježíš Kristus, náš Spasitel“, *Agnus Dei*). Ženy mají přistupovat až po mužích. Rozdělení darů je zakončeno děkovnou modlitbou a tzv. Áronským požehnáním (Nu 6,24–26).

Elevaci – ovšem nikoli chleba, nýbrž pouze kalicha, jak upozorňuje Meyer-Blanck ³⁹ – Luther zachovává. Má se odehrávat při modlitbě *Sanctus*, notované a rytmižované parafrází Iz 6,1–4. Na rozdíl od římské mše, kde se pozdvižením svátosti ukazuje shromážděnému lidu Kristovo tělo a krev, v Lutherově německé mši je smyslem pozdvižení kalicha, „abychom si ho [Krista] připomínali“. Akt pozdvihování je tak zcela přeznačen a představen jako paralela k tomu, když se Kristus „připomíná a pozdvihuje ve slovech kázání“. ⁴⁰ Nejde v něm o to, aby účastníci bohoslužby viděli Kristovo tělo a krev, které církev obětuje Bohu, ale aby se při pohledu na

³⁷ LUTHER, *Německá mše*, 191–192; WA 19, 96.

³⁸ PETER CORNEHL, Der theologische Rahmen einer modernen Gottesdiensttheorie. Überlegungen im Zwischenraum, in: *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 69–93, 88.

³⁹ MICHAEL MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 156.

⁴⁰ LUTHER, *Německá mše*, 193; WA 19, 99.

pozdvížený kalich rozpomínali na slova Kristova zaslíbení a věřili v ně, podobně jako je tomu při poslechu kázání: „To znamená, že když kněz pozvedá hostii, nemá oslovovat tolik Boha jako nás, jako by nám měl říci: „Hle, toto je pečť a znamení testamentu, v němž nám Kristus přiřkl odpuštění všech hříchů a život věčný.“⁴¹ Pozdvížený kalich je tak pro Luthera viditelným znamením, jehož smysl mají věřící uchopovat na základě interpretace slov ustanovení, nikoli na základě vnější podoby znaku.

Bohoslužba jako komunikace mezi Bohem a lidmi

Luthерово pojetí bohoslužby bývá s oblibou přibližováno pomocí jeho výroku z kázání při otevření zámecké kaple v Torgau 5. října 1544, označovaným jako tzv. torgauská formule (*Torgauer Formel*). Kazatel v něm vyjadřuje přání, aby se v novém kostele odehrávalo to, kvůli čemu byl postaven, totiž „aby náš milý Pán sám s námi mluvil svým svatým slovem a my naopak mluvili s ním svou modlitbou a chvalozpěvem“.⁴² Jakkoli se nejedná o systematické představení Lutherova liturgického programu, nejen uvedený výrok, ale i další pasáže kázání, založeného na Lk 14,1–6 (spor o uzdravování v sobotu), dobře vystihují jeho jádro. V bohoslužbě se odehrává komunikace mezi Bohem a lidmi. Na slova zvěstující Boží milost a ospravedlnění přichází vděčná odpověď těch, kteří v srdci přijímají Boží milost svou vírou.

Meta-pravidlem, které určuje strukturu bohoslužeb, je Boží slovo. Lidské jednání v bohoslužbě má být transparentní pro Boží promlouvání k člověku. To znamená, že při bohoslužbách je třeba (1) čistě kázat Boží slovo, (2) přijmout slovo, které jsme slyšeli, do svých srdcí, tak aby přineslo sílu a ovoce a abychom se k němu veřejně přiznali, (3) a nakonec, když jsme slyšeli Boží slovo, přinést Bohu „kadidlo nebo dým“ (*Weyrauch oder Reuchwerck*), tedy konat chvály a díkyvdání za Boží dobrodiní a spásné činy. „A tak všechno, co se děje v takovém shromáždění celého sboru nebo církve, je čistě svatá, božská záležitost a dílo a svatý šabat, jímž se správně a svatě slouží Bohu a pomáhá všem lidem.“⁴³ Bohoslužba (*Gottesdienst*) je tak pro Luthera děním, které odpovídá dvojznačnosti tohoto pojmu: Bůh slouží člověku svým slovem, ale také člověk slouží Bohu svým díkyvdáním a odevzdáním sebe sama.

⁴¹ LUTHER, *Promluva o nové smlouvě*, 200; WA 6, 359.

⁴² WA 49, 588.

⁴³ WA 49, 599.

Vzhledem k tomu, že se do centra pozornosti dostává slovo Božího zaslíbení, není divu, že vrcholem bohoslužby je pro Luthera kázání: „největší a nejlepší částí všech bohoslužeb je kázání a vyučování Božího slova“.⁴⁴ Kázání mají nutně obsahovat i každé z trojích bohoslužeb konaných o nedělích a svátcích. Při ranních nešporách se má kázat na epistolou, při hlavních dopoledních bohoslužbách na evangelium, při večerních nešporách na Starý zákon. Užívání starocírkevních perikop tentokrát již reformátor nikterak neproblematizuje, a to z ohledu na začínající kazatele. Jen málo kazatelů je podle jeho názoru schopno samostatně vykladačsky zpracovat celé evangelium nebo jinou biblickou knihu. Proto doporučuje zachovat pořádek textů, na něž je k dispozici celá řada postil. Na druhou stranu však ani nechce „kázat ty, kdo si vybírají celé knihy evangelistů“, tedy káží *lectio continua*.⁴⁵

Do výše načrtnutého komunikačního paradigmatu pojímá Luther rovněž svátosti. Užitek křtu a večeře Páně nezáleží v řádném vykonání svátosti a jejím zření, nýbrž se zakládá v Božím slovu a zaslíbení přijímaném vírou. „Neb kdež víry není, tu ani Ducha svatého, ani díla jeho býti nemůže. A tak se skrze takovou mši křesťanuom a církvi nic nepodává, ani uděluje, podlé čehož by se mohlo říci, by pak tělo a krev Kristova pro popa tu nebyla, tehdyť jest tu pro ty, kteříž svátost přijímají v pravé víře.“⁴⁶ Sakramentalitu chápe Luther jako kategorii, která zahrnuje jak objektivní skutečnost, tak subjektivní přivlastnění. To, co leží mimo naši subjektivitu, je uchopitelné a účinné pouze v subjektivním procesu výkladu a interpretace.⁴⁷ Svátosti jsou pro Luthera součástí Boží verbální komunikace s člověkem, z níž vyrůstá víra, a proto jsou nemyslitelné bez těsného spojení s četbou z Písma a kázáním. Účastníci bohoslužby nejsou pouhými diváky mysteriózní svátostné proměny, ale do liturgického dění jsou zapojeni svým porozuměním a interpretací svátostného dění. Podle Meyer-Blancka toto „výkladové jednání namísto kněžského obětování činí ze sboru někoho, kdo přijetí spásy aktivně uskutečňuje“.⁴⁸

⁴⁴ LUTHER, *Německá mše*, 188; WA 19, 78.

⁴⁵ LUTHER, *Německá mše*, 188; WA 19, 79.

⁴⁶ MARTIN LUTHER, *O mši a kněžském pomazání. V překladu Jednoty bratrské z roku 1541*, O. Halama (ed.), Praha: Lutherova společnost, 2006, 50; WA 38, 171–256, 214: *Denn wo nicht glaube ist, da ist der heilige geist und sein werck auch nicht, So wird von solchen messen, den Christen odder der Kirchen nichts gereicht noch mit geteilet, da mit man doch sagen kundte, ob der leib und blut Christi nicht da were umb des Pfaffens willen, so ist der doch da umb der willen, die das Sacrament empfahen im rechten glauben.*

⁴⁷ MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 62.

⁴⁸ MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 56.

Lid se však podílí na bohoslužbě nejen svou vnitřní interpretační aktivitou. Svou odpověď na přijaté slovo a svátost projevuje i navenek – převážně verbálními způsoby: vyznáním víry, modlitbou a společným zpěvem. V tom nachází svůj praktický výraz učení o všeobecném kněžství všech věřících, které Luther neopomene zdůraznit ani v kázání z Torgau: „všichni jsme kněží (jak stojí psáno v 1Pt 2,9), tak abychom všichni ve všech dobách na všech místech zvěštovali Boží slovo“.⁴⁹ I samotné kázání tak v jistém smyslu představuje odpověď na předcházející zasaženost Božím slovem. Z důvodu určitého pořádku sice nemohou na kazatelně stát všichni, ale Lutherovi velmi záleží na tom, aby bylo zřejmé, že kázání, modlitba, vysluhování svátostí není dílem jednoho muže (jedné ženy), nýbrž děje se kvůli všem a ve jménu celé církve a všech křesťanů. „Všichni spolu se modlí, zpívají, káží, křtí, děkují a není zde nic, co by měl někdo sám pro sebe, nýbrž co má jeden každý, to je také druhého.“⁵⁰ Slovo a Kristus patří všem.

S důrazem na slovo jako klíčový komunikační prostředek bohoslužby se v Lutherově chápání bohoslužby silně prosazuje tendence ke katechetickému zaměření bohoslužeb. Ta je zřetelně patrná již ve spise *Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne* (1523), podle něhož je cílem výkladu Božího slova „aby ostatní všechno pochopili, naučili se a byli napomenuti“.⁵¹ V *Deutsche Messe* je tento přístup ještě umocněn, bohoslužba ve vernakulárním jazyce se jeví jako vhodný nástroj k vyučování „prostých laiků“ s cílem „veřejného podnícení k víře a ke křesťanství“.⁵² Katechetickou povahu přitom mají mít nejen bohoslužby jako celek, ale je rovněž vhodné zařazovat katecheticky zaměřená kázání: „Především je v německé bohoslužbě třeba mít stručný, jasný, srozumitelný, dobrý katechismus, což znamená vyučování, kterým by se ti pohané, kteří se chtějí stát křesťany, vyučovali a poučovali, co mají věřit, dělat, nedělat a vědět v křesťanství.“⁵³ Katechetický rozměr bohoslužby je v popředí rovněž v dalším vývoji. Podle Philippa Melanchtona v *Apologii Augsburského vyznání* patří mezi hlavní funkce kazatelů a kněží při bohoslužbě „veřejné učit křesťanské učení“.⁵⁴

⁴⁹ WA 49, 590–591.

⁵⁰ WA 49, 600.

⁵¹ WA 12, 35.

⁵² WA 19, 74–75.

⁵³ LUTHER, *Německá mše*, 185; WA 19, 76.

⁵⁴ Apologie Augsburského vyznání XV, 305, in: M. WERNISCH et al. (přel.), *Knihy svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese. Nové české znění podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům*, Praha: Kalich, 2006, 206.

V hodnocení Lutherova katechetického důrazu se stanoviska badatelů značně rozcházejí. Zatímco Alexander Deeg hovoří kriticky o „didaktické funkcionalizaci bohoslužby“,⁵⁵ Michael Meyer-Blanck kladně hodnotí „pedagogické nasazení“ v Lutherově bohoslužebné reformě.⁵⁶ Sám si však také všímá, že v Lutherově německé mši se těžiště bohoslužby přesouvá z dění mezi knězem a Bohem, které se odehrává nad dary, do komunikace mezi farářem, vystupujícím v roli učitele, a sborem. Zatímco v kánonu se modlitby obracejí k Bohu, aby pamatoval na své služebníky a přijal oběť, v Lutherově pořádku směřují napomenutí kněze k tomu, aby shromáždění vnímalo, v srdci uchopilo, pamatovalo a děkovalo. Pak se ovšem lze ptát, zda tím Boží jednání neustupuje za jednání lidské, zda posvátné dění není příliš subjektivizováno.

Lutherova oblíbená metaforika srdce, v němž se odehrává výklad jednotlivce naslouchajícího Božímu slovu, sice poukazuje na důležitý moment: totiž že „Boží jednání se neuskutečňuje odděleně od člověka, v darech, ritech, formulích [...] Spása se neodehrává skrze člověka, ale ani mimo něj. Nepožadují se od něj posvátné úkony, nýbrž právě výklady/interpretace – myslet, děkovat, uskutečňovat v srdci“.⁵⁷ Současné se však vnučuje otázka, zda Lutherův důraz na slovo a jeho interpretaci není počátkem postupné intelektualizace a instrumentalizace bohoslužeb, k níž tak výrazně došlo v osvícenské liturgice. Tato instrumentalizace, která z bohoslužeb učinila nástroj vzdělání zacílený k budování dospělých mravních bytostí, na velmi dlouhou dobu přidusila liturgický život v evangelických církvích a zbavila je schopnosti slavení bez sledování pragmatických cílů.⁵⁸

Bohoslužba vně a uvnitř

Lutherův důraz na vnitřní přivlastnění zvěstovaného slova často vede k představě, že vnější stránka bohoslužby byla pro Luthera zcela nedůležitá. To však není úplně přesné. Luther se k otázce vztahu mezi vnějším slovem a jeho přivlastněním vírou vyjadřuje ve svém spisu *Wider die himmlischen Propheten. Von den Bildern und Sakrament* (1524/1525),

⁵⁵ DEEG, *Das äußere Wort*, 91.

⁵⁶ MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 66.

⁵⁷ MEYER-BLANCK, *Liturgie und Liturgik*, 54.

⁵⁸ To se promítlo i do revize zpěvníků a do architektonického uspořádání bohoslužebných prostor, které měly připomínat spíše přednáškové sály, očištěné od klasických atributů sakrálního prostoru. (PAVEL FILIP, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 63.)

v jehož pozadí stojí polemika se spiritualisty. Zde Luther rozlišuje dvojitý způsob Božího jednání s člověkem: vnější a vnitřní. „Vnější s námi jedná prostřednictvím vyřčeného slova evangelia a tělesných znamení, jako je křest a svátost. Vnitřně s námi jedná prostřednictvím Ducha svatého a víry spolu s dalšími dary.“⁵⁹ Z tohoto vyjádření je zřejmé, že Luther váže Boží komunikaci s člověkem na vnější prostředky. Jedině prostřednictvím vnějších znaků, zvěstovaného slova a vysluhovaných svátostí, působí Bůh Duchem svatým víru v nitru člověka. „Nikomu nechce dát Ducha a víru bez vnějšího slova a znamení, které k tomu ustavil.“⁶⁰

Navzdory důrazu na vnější stránku Boží komunikace s člověkem, která směřuje k vnitřnímu osvojení, je nesporné, že preferovaným komunikačním prostředkem se pro Luthera stává slovo, resp. verbální formy komunikace. Posun od neverbálních znakových systémů k systému verbálnímu v oblasti Lutherovy liturgie přitom není nahodilý, nýbrž je součástí nového strukturování kulturních kódů, k němuž postupně docházelo v celé raně novověké společnosti. Podle civilizační teorie Norberta Eliase lze proměny mezilidského chování sledovat například v tendenci zachovávat větší distanci, v tlumení pudů, psychologizaci a racionalizaci, zdvorštění (*Verhöflichung*), což mělo za následek náhradu mnoha tělesných gest a projevů mluveným či psaným slovem.⁶¹ V oblasti liturgie vedl tento proces k tomu, že „poté, co svatá místa a předměty ztratily jako média spásy svou plauzibilitu, se prostředkem milosti stalo slovo a novověký člověk začíná nalézat sebejistotu v personalitě, v řeči a rozumnosti.“⁶²

Není divu, že se mění nejen způsob komunikace mezi lidmi, nýbrž také způsob komunikace v oblasti náboženství – způsob, jakým je inscenována komunikace mezi Bohem a člověkem. Tato komunikace již není představována předmětným způsobem, nýbrž její těžiště se posouvá do oblasti řeči a rozumnosti. Názorně to dokládá závěr výše zmíněného Lutherova kázání z Torgau, v němž jsou účastníci bohoslužby vyzváni k tomu, aby pomohli posvětit kapli „pravou svěcenou vodou Božího slova“ a aby sáhli po kadidelnicí, totiž modlitbě.⁶³ Posvěcení kostela se děje poslechem Božího slova a modlitbou, nikoli svěcenou vodou a okuřováním kadidlem.

⁵⁹ WA 18, 136.

⁶⁰ WA 18, 136.

⁶¹ NORBERT ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978, 351nn; česky: NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie, II.*, Praha: Argo, 2007, 237–313.

⁶² MANFRED JOSUTTIS, *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, München: Chr. Kaiser, 1991, 90.

⁶³ WA 49, 613.

Podobně lze tuto verbalizaci a intelektualizaci liturgických forem sledovat v Lutherových pojednáních o křtu a v jeho křestních formulářích. Křest podle Lutherovy definice z *Velkého katechismu* „není jen tak nějaká obyčejná voda, nýbrž voda pojatá do Božího slova a přikázání a tím posvěcená“.⁶⁴ Ačkoli na jedné straně se Luther vymezuje vůči spiritualistům, kteří oddělují Boží slovo od materiální složky svátosti, a tak snižují závažnost vodního křtu, na druhé straně se nespokojuje s obyčejnou vodou, aby byla znamením spojení věřícího s Kristem. Křest je „voda božská, nebeská, svatá, spasitelná,“ která má proti „přírodní vodě“ něco navíc: je to voda začleněná do Božího promlouvání k člověku vodu, voda spojená se slovem (Mt 28,19), a to z ní činí zvláštní nástroj komunikace evangelia. Tato komunikace pak dochází svého cíle tehdy, nachází-li na straně člověka odpovídající rezonanci, tedy víru důvěřující Božímu slovu a zaslíbení (Mk 16,16). Křest nepůsobí spásu pouhým svým vykonáním, ale stvrzuje odpuštění hříchů, záchranu od smrti i ďábla a věčný život tomu, kdo vírou přijímá Boží slovo a ve svém nitru se spoléhá na Boží zaslíbení. Podstata křtu se tak z vnějšího úkonu s matérií vody přesouvá do aktu zvěstování Božího slova a jeho přijetí vírou v srdci křtěnce.

Postupující verbalizace křestní liturgie je zřetelně patrná v Lutherově *Křestní knížce* z roku 1526 (*Das tauff buchlin verdeutscht*), která byla později přijata jako příloha *Malého katechismu*.⁶⁵ Přestože se Luther na některých místech ještě přidržuje tradiční formy – zařazuje dva exorcismy a dotazy na víru směřuje ke křtěnému dítěti (ačkoli na ně odpovídají kmotři) –, v předmluvě popisuje svou novou křestní hermeneutiku. Především klade důraz na srozumitelnost křtu, a proto předkládá křestní formulář v němčině. Chce, „aby tak kmotři a vůbec všichni přítomní byli povzbuzeni k víře a opravdové zbožnosti i ke skutečnému naslouchání kázání“.⁶⁶ Dále vyjadřuje pochybnost o závažnosti mnoha vnějších úkonů, jako je foukání mezi oči (tzv. exsufflace), křižování, vkládání soli do úst, vkládání sliny a hlíny do uší a nosu (tzv. obřad Effatha), mazání prsou a ramen olejem a temena křížmem, oblékání křestní košilky a předání křestní svíce. Domnívá se, že „křest může být vykonán docela dobře i bez toho všeho,“ neboť žádný z těchto úkonů ve skutečnosti nemá moc zahnat ďábla od křtěnce. Za klíčové Luther naopak pokládá to, aby byl křest „provázen váž-

⁶⁴ MARTIN LUTHER, Větší katechismus dr. Martina Luthera, in: M. WERNISCH (ed.), *Knihy svornosti*, 363–465, 443; podobně také: týž, Malý katechismus, in: M. WERNISCH (ed.), *Knihy svornosti*, 351–352, 351.

⁶⁵ MARTIN LUTHER, Křestní knížka, in: týž, *Jeden veliký kopec... Výbor z díla*, 2, H. Volná, O. Macek (přel.), Praha: Lutherova společnost, 2010, 151–155; WA 19, 537–541.

⁶⁶ LUTHER, *Křestní knížka*, 151; WA 19, 537.

ností a opravdovostí“. Oblastí, v níž se odehrává klíčová komunikace mezi Bohem a člověkem, nejsou neverbální úkony, nýbrž řečové jednání: zvěstování Božího slova, jeho rozumnění, přijetí vírou a modlitební odpověď.

„Zvláště si dávej pozor na to, abys tu stál ve skutečné víře, naslouchal Božímu slovu a opravdově se připojoval k modlitbě. Řekne-li totiž kněz: modleme se, tedy vyzývá i tebe, aby ses modlil s ním. Stejně tak se s ním v srdci mají slova jeho modlitby k Bohu modlit i kmotři a všichni přítomní. Proto má kněz vyslovovat tyto modlitby pěkně zřetelně a pomalu, aby to kmotři slyšeli a mohli se s ním společně v duchu a v srdci modlit, předkládat Bohu ve vši vážnosti nouzi toho dítěte, všemi svými schopnostmi vzdorovat pro toto dítě ďáblu a vůbec se ke křtu, který tedy ďáblu skutečně není k smíchu, stavět se vsí opravdovostí.“⁶⁷

K porozumění křestního aktu napomáhá rovněž tzv. modlitba potopy, v níž jsou spojeny různé biblické tradice o vodě a která vřazuje křestní úkon do souvislosti Božího trestajícího a záchranného jednání.⁶⁸ Ačkoli z formuláře vyplývá, že křest je prováděn ponořením (*immersio*) a po něm následuje obléknutí křestní košilky, Luther zde tyto nástroje symbolické komunikace blíže netematizuje.

V Lutherově křestní liturgii je tak zřetelně nastoupen směr, kterým se bude dále ubírat vývoj liturgických forem protestantských církví. Intenzivní důraz na srdce, resp. věřící nitro člověka, v němž se má odehrávat správná interpretace vnějšího slova, má za následek odsunutí významu vnějších neverbálních úkonů a forem do pozadí. Ačkoli v *Deutsche Messe* reformátor výslovně doporučuje zachovat stávající vnitřní vybavení chrámů, důvodem je spíše důraz na křesťanskou svobodu než přesvědčení o jeho významu pro věřící: „Nechme prozatím zachovány mešní oděvy, oltáře, svíce, dokud se nám nezalíbí to změnit; kdo ale v tomhle chce postupovat jinak, připouštíme to.“⁶⁹ Podobu uspořádání bohoslužebného prostoru a způsob ztvárnění vnějších liturgických úkonů pokládá Luther vzhledem k podstatě bohoslužebného dění – zvěstování slova a jeho přijímání vírou – za druhořadou záležitost.

V dalším vývoji bohoslužebných forem evangelických církví dochází ke stále větší ztrátě ikonocity vnějších neverbálních znaků a úkonů a k arbitrarizaci jejich významu. Význam svátostí je uchopitelný pouze na základě jejich vysvětlení. Například křest prováděný pouhým politím či pokro-

⁶⁷ LUTHER, *Křestní knížka*, 152; WA 19, 538.

⁶⁸ V katolické křestní liturgii (srov. např. *Rituale Romanum* z r. 1614) obdobná velká modlitba chyběla, neboť měla své místo při svěcení vody o velikonoční noci. Oddělení modlitby (slova) od křestního aktu pak ve svých důsledcích podpořilo pověrečné praktiky se svěcenou vodou.

⁶⁹ LUTHER, *Německá mše*, 189; WA 19, 81.

pením lze obtížně interpretovat jako znamení smrti a vzkříšení spolu s Kristem jen na základě jeho vnější podoby (zatímco skutečné ponoření křtěnce do vody a jeho vynoření takovou interpretaci viditelně podporuje). V důsledku toho se učení o křtu a křestní rituál od sebe postupně vzdalují. Na počátku 21. století mnohdy nezbyvá než konstatovat, že ze křtu se stal symbolů zbavený chvatný úkon, jehož obsah a forma si odpovídají jen vzdáleně. Tento rituál se podle Christiana Grethleina „nyní radikálně teologizuje a verbalizuje“.⁷⁰

Také australský luterský teolog Graham Hughes si všímá toho, že svátostné úkony v protestantských církvích v důsledku svého nenázorného provádění do velké míry pozbyly povahy tzv. ikonických symbolů, které jsou s to podněcovat abduktivní způsob myšlení a uchopení významu; význam svátostí se arbitrarizoval.⁷¹ Z ikonických znaků, které mohou být chápány na základě vnější podobnosti se skutečností, k níž referují, se staly znaky konvenční – fungující na základě znalosti příslušného kódu.⁷² Osvětlení tohoto kódu pak je předmětem napomenutí, jehož záměrem je uschopnit účastníky ke správnému chápání smyslu večeře Páně. Legitimní účast na svátosti je podmíněna správným rozuměním. Kdo není poučen o jejím smyslu, jen těžko jej pochopí ze samotných symbolických úkonů.

„Žádný pořádek nestojí a neplatí sám o sobě“

Bohoslužba jako komunikace mezi Bohem a člověkem, zvěstování Božího slova a lidská odpověď, připomínka Božího zaslíbení a vyznání víry v tento příslib – toto teologické paradigma se stalo určujícím pro pojetí bohoslužby slova a svátosti v reformaci i v dalším dějinném vývoji evangelických církví. Velkou zásluhu na tom má právě Lutherova teologie bohoslužby, v níž jasně zaznělo, že bohoslužba je v první řadě *beneficium Dei*, nikoli *sacrificium hominum*. Proto v centru bohoslužebného dění stojí „Boží slovo“, totiž připomínání Božího spásného jednání v dějinách Izraele a v příběhu Ježíše Krista prostřednictvím čtení z Písma a kázání. Na zvěstované evangelium účastníci bohoslužby odpovídají svou důvě-

⁷⁰ CHRISTIAN GRETHLEIN, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 117.

⁷¹ GRAHAM HUGHES, *Worship as meaning. A liturgical theology for late modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁷² Blíže k Peircově teorii znaků a její recepci v liturgice viz TABITA LANDOVÁ, „Znak“, in: P. FILIPÍ, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 141–152; též, Bohoslužby v sémiotické perspektivě. Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku, *Teologická reflexe* 15 (2009/2), 197–212.

rou a spolehnutím se na zaslíbení, hlasitým díkyvdáním, připomínáním a chvalami, prosbami o Ducha svatého.

Máme-li na zřeteli toto jádro Lutherovy teologie bohoslužby, nelze souhlasit s názorem, podle něhož Luther zrušil souvislost mezi anamnézí a epiklézí, jak byla běžná v liturgii staré církve.⁷³ Něco takového lze tvrdit, jak zdůrazňuje Michael Meyer-Blanck, pouze o samotných Lutherových liturgických textech.⁷⁴ Ačkoli Lutherova německá mše nezachovala strukturu starocírkevních eucharistických modliteb, její nepřehlédnutelný důraz na připomínání Božího jednání v Kristu vyjadřuje intenci starocírkevních bohoslužebných pořádků lépe než středověká mše. K tomuto názoru dospívají i někteří současní katoličtí teologové jako Reinhard Meßner: „U Luthera se opět stala nosnou anamnéze v základní relaci *promissio – fides*, která určuje celé Boží jednání s člověkem, a proto je také normou bohoslužby.“⁷⁵

V otázce po vztahu mezi vnější a vnitřní bohoslužbou se ukazuje, že Luther důrazně trval na nezbytnosti vnějšího prostředkování komunikace mezi Bohem a člověkem. Dar Ducha svatého a víry je jednoznačně vázán na vnější slovo, *verbum externum*, a svátostná znamení. Nicméně skutečnost, že klíčovým komunikačním nástrojem se stává slovo, má důsledky, které jsou v pohledu současné liturgiky vnímány jako přinejmenším problematické. V Lutherově teoretickém přístupu i v jeho liturgických formulářích nacházíme tendenci eliminovat neverbální vyjadřovací formy a nahradit je projevy verbálními. Na základě rozboru Lutherovy *Křestní knížky* můžeme potvrdit výpověď Alexandera Deega, popisující postupný proces ke zvnitřňování a opomíjení vnějšího v oblasti evangelické bohoslužby. V evangelickém chápání sakramentality je předmětná dimenze upozaděna a do popředí se dostává verbální stránka svátostí. Tímto „posunem sakramentality od předmětného (chléb a víno, voda křtu, křížmo...) k verbálnímu však došlo k vyprázdnění významu svátostí.“⁷⁶

Recepce samotných Lutherových bohoslužebných pořádků v luterských církvích nebyla tak jednoznačná jako recepce jeho teologických postojů. S velmi kladným ohlasem se setkaly jeho písně a zhudebnění liturgických prvků (*Kyrie eleison*, německý *Sanctus* či vyznání víry v podobě

⁷³ Tak Hans BERNHARD MEYER, *Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters*, Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei, 1965.

⁷⁴ MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, 158.

⁷⁵ REINHARD MEßNER, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck: Tyrolia Verl., 1989, 203n.

⁷⁶ DEEG, *Das äußere Wort*, 82.

písně *Wir glauben all an einen Gott*), naopak vypuštění tradičních prvků eucharistické modlitby (preface, anamnéze a epikléze) nenalezlo většího ohlasu. Luterské církve v Německu se (s výjimkou jihozápadních církví, které navázaly na tzv. predikantskou bohoslužbu) raději přidržely o něco konzervativější formy, jakou představoval například církevní pořádek Andrease Osiandera z r. 1533 (brandenbursko-norimberský) anebo severoněmecký pořádek Johanna Bugenhagena, který je bližší tradiční mši. Z praktických důvodů se pak v nedělní bohoslužbě neprosadilo rozdělení slov ustanovení na slova o chlebu a slova o kalichu, které předpokládalo dvojí přistupování komunikantů k oltáři.

Na pozadí předložených sond do Lutherovy liturgiky je pochopitelné, proč se v současné evangelické liturgice setkáváme s pokusy o nové přístupy, které jsou vždy do velké míry reakcí na některý z problematických jevů v praxi evangelické bohoslužby. Úsilí o liturgickou obnovu se již od 20. století pokouší začlenit do pořadu večere Páně některé teologické motivy, které z ní v době reformační – mj. i v důsledku Lutherových liturgických reforem – vypadly. Zejména jde o znovuzařazení eucharistické modlitby, v níž účastníci večere Páně zaujímají postoj vděčnosti vůči Bohu, a takto – s díkem a chválou – přijímají Krista, který se jim dává s chlebem a vínem. Teologická perspektiva je v rámci liturgiky dále s užitektem doplňována perspektivou empirickou a antropologickou: bohoslužba je nově popisována jako dění komunikace, jako sémiotický systém či jako rituál. Tyto přístupy dovoluují objevovat bohoslužbu znovu jako komunikaci mezi Bohem a člověkem, do níž jsou zapojeny všechny naše smysly: nejen náš sluch, ale také zrak, čich, chuť a hmat. Ačkoli srozumitelná řeč má pro komunikaci evangelia jedinečný a nenahraditelný význam, součástí této komunikace mohou být stejně tak například vjemy vizuální či haptické. Pro člověka, který sám sebe chápe jako duchovně tělesnou bytost, pak získávají i svátosti ve své materialitě zpět svůj význam.

Obnova bohoslužebného života církví přitom nemusí být pojímána jako rozchod s reformační tradicí. Naopak. Výzva k neustálému přezkušování nosnosti užívaných liturgických forem je zakódována v teologii samotného reformátora. Luther klade důraz na to, aby se z nové svobody nestal svažující zákon:⁷⁷

„Tyto pořádky mají sloužit k podporování víry a lásky, a ne v neprospěch víry. Jestliže už tak neslouží, pak již jsou mrtvé a překonané a dál neplatí; stejně jako

⁷⁷ WA 12, 214: *Sic de Missa sentimus. In quibus omnibus cauendum, ne legem ex libertate faciamus aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserunt, [...] et fide hic agant.*

když někdo zfalšuje dobrou minci, tak se kvůli zneužití zruší a změní; nebo když se nové boty opotřebují a tlačí, tak už je dál nenosíme, nýbrž je vyhodíme a koupíme jiné. Pořádek je vnější věc, může být jakkoliv dobrá, a přece ji lze zneužít. Potom to však už není pořádek, nýbrž nepořádek; proto žádný pořádek nestojí a neplatí sám o sobě, jak se dosud uctívaly papežské pořádky, nýbrž život, důstojnost, sílu a ctnost každého pořádku tvoří jejich správné používání, jinak neplatí a jsou k ničemu.⁷⁸

Podobně jako se Luther kriticky vyrovnával s podobou pozdně středověké mše, i my dnes v oblasti bohoslužebných forem musíme překročit Lutherův stín – a právě tak nejlépe osvědčíme věrnost Lutherovu liturgicko-teologickému odkazu.

⁷⁸ LUTHER, *Německá mše*, 195; WA 19, 113.

Problematické aspekty Lutherova odkazu¹

Petr Macek

Rather unfortunate issues in the Reformer's inheritance. The article deals with some problematic aspects of Luther's legacy. These include firstly the much-criticized strong anti-Judaism of the Reformer's latter days. It was rooted in the apocalyptic accent of his polemics with all his major ideological adversaries but that does not justify its theologically questionable nature. The other issue is Luther's view of the state authority and readiness to use it for ideological objectives. The Reformer's controversial concept of two kingdoms does not prevent and may facilitate the misuse of the state power. Though Luther cannot be held responsible for events in modern German history, both issues tragically intertwined in it.

Keywords: Reformation, apocalypticism, anti-Judaism, two-kingdoms doctrine.

6. května 1939 probíhala ve Wartburgu velká slavnost; zazněly tu přednášky a písně, hrál se Mozart a Schubert. S nějakým výročím spojeným s osobou Martina Luthera to nemělo nic společného, ale byl tu formálně založen „Institut pro studium a vymýcení židovského vlivu na život německých křesťanů“. Nacionalistické hnutí za čistotu árijské rasy, jehož cílem bylo vyloučit Židy ze všech vedoucích profesí a zbavit je tak s nimi spojených práv a výhod, existovalo v Německu už od osmdesátých let devatenáctého století. Po porážce Německa v roce 1918 a zejména po nástupu Hitlera sílilo a zenitu dosáhlo právě založením tohoto institutu pro antisemitskou propagandu. Institut založili němečtí protestanti a vedli jej profesori teologie, biskupové a pastoři sympatizující s árijským hnutím. Jeho ústředí bylo v durynském Eisenachu, ale vliv mělo v celém Německu. Institut poskytoval fórum teologické prezentaci árijských nauk. Pořádal konference a publikoval liturgické materiály zbavené všech odkazů na Starý zákon, teologické traktáty popisující degeneraci židovství a autentičnost odžidovštěného křesťanství.

Institut byl založen na jaře 1939 tzv. *Godesberskou deklarací*, která vyhlásila, že národní socialismus pokračuje v díle Martina Luthera, aby

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti.

vedl německý národ k pravému chápání křesťanské víry.² Ústředním místem Deklarace bylo prohlášení: „Jaký je vztah mezi židovstvím a křesťanstvím? Vychází křesťanství z židovství a představuje jeho pokračování a doplnění, nebo stojí v opozici vůči židovství? Na to odpovídáme: Křesťanství stojí v nepřemostitelné opozici vůči židovství.“ Deklaraci podepsali zástupci jedenácti zemských církví a byla publikována s dodatkem oznamujícím založení institutu s cílem tuto deklaraci uvést v život. Na slavnosti ve Wartburgu vyjádřil předseda Německé protestantské církve Friedrich Werner, člen NSDAP, naději, že Institut se bude distancovat od teologicky zájmových skupin a získá německému teologickému výzkumu čestné místo.³

O široce popularizovaný názor, že Luther byl předchůdcem nacistického antisemitismu, se postaral především americký žurnalista William J. Shirer svým spisem *Vzestup a pád Třetí říše*.⁴ „Tento nevyzpytatelný génius, zuřivý antisemita,“ píše Shirer „který ve svém bouřlivém charakteru spojoval tolik nejlepších a zároveň nejhorších vlastností Němců, [...] zanechal na jejich životě stopu, která se ukázala v dobrém i špatném slova smyslu nesmazatelnější a osudovější než vliv jakékoliv jiné osobnosti před Lutherem či po něm. [...] Je těžké pochopit chování většiny německých protestantů během prvních let nacistické vlády, pokud si neuvědomíme dvě věci: jejich vlastní historii a vliv Martina Luthera. Velký zakladatel protestantství byl vášnivým antisemitou a pevně věřil v absolutní poslušnost k politické autoritě. Chtěl zbavit Německo Židů a doporučoval, aby poté, co budou vyhnáni ze svých domovů, byli [...] drženi v utrpení a zajetí, neboť pořád bědují a stěžují si na nás Bohu [...]. Jeho doporučení bylo o čtyři století později doslova realizováno Hitlerem, Göringem a Himmlerem.“ Autor dále připomíná, že ve svých doporučeních vrchnosti, jak naložit s rebelujícími sedláky, či ve svých vyjádřeních o Židech, „používal Luther tvrdý a brutální jazyk, který se v německé historii znovu objevil až za nacistických dob. Vliv tohoto velikána se zejména mezi protestanty v Německu přenášel z generace na generaci. [...] V žádné jiné zemi, s výjimkou carského Ruska, nebylo duchovenstvo tradičně tak naprosto servilní ve vztahu k politickým vůdcům státu.“⁵

² Zentralarchiv der Kirche (ZAK), Berlin 7/4166 a 7/4167. Deklarace byla publikována v *Gesetzblatt der deutschen evangelischen Kirche* 6. dubna 1939, č. 5, s. 1.

³ ZAK 7/4166; o působení institutu informuje především Susannah Heschel, *The Aryan Jesus*, Princeton/Oxford, 2008.

⁴ *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York, 1960; česky *Vzestup a pád třetí říše*, Brno, 2004.

⁵ *Vzestup a pád*, 90 a 217n.

Shirer nebyl historik, a i když v Německu za Hitlera žil a působil, jeho soudy, které zčásti neodpovídají skutečnosti, nemusíme brát za bernou minci. Nejsou však nijak ojedinělé a vyjadřují pocit velké části generace, která období nacismu zažila a jeho propagandu vnímala.⁶ Jednalo se tehdy o naprosté zneužití Lutherova jména dezinterpretací jeho díla, nebo tu nějaká souvislost opravdu byla? Jsou v Lutherově působení důrazy, které si zaslouží kritickou reflexi?

V jubilejním roce reformace se u nás mnoho kritických textů na adresu Lutherova díla a vlivu neobjevilo, ale *Křesťanská revue* uveřejnila nedatovaný článek Jana Šimsy „Rádlůva kritika luterství“⁷, který stručně připomíná Rádlůvy kritické poznámky na adresu německého luterství v jeho spisku *O německé revoluci* z roku 1933, a zároveň cituje pohled J. B. Součka v jeho stati „Kde je chyba luterství“ v *Křesťanské revui* z roku 1934, který na Rádlův spisek reaguje a jeho pohled na Luthera zčásti reviduje a hlavně doplňuje.⁸ V témže čísle otiskl J. L. Hromádka článek s názvem „Martin Luther“⁹ a v témže ročníku ještě poznámku „Hano-bení Luthera?“, kde se „mezím a stínům“ Lutherova díla nevyhýbá. To platí i o jeho předmluvě k *Lutherovu odkazu* z roku 1935.¹⁰

Luther a židovství

Jednou ze stinných stránek Lutherova odkazu je jeho zapřísáhlý antijudaismus.¹¹ Luther tu formálně navazoval na dlouhou a neblahou tradici

⁶ Za zuřivého nacionalistu a antisemitu, který svůj národ vychovával k poddanosti vůči božsky zřízené autoritě, označil Luthera například i německý spisovatel a držitel Nobelovy ceny za literaturu Thomas Mann (*Die drei Gewaltigen, Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt, 1984). Film promítaný návštěvníkům památníku Holocaustu ve Washingtonu, D. C., jej označuje za praotce německého nacizmu, který zavraždil šest milionů Židů.

⁷ *Křesťanská revue* LXXXIV, 2017, 2–3

⁸ Šimsou uváděný citát na s. 3 ovšem v uvedeném článku není. Pochází zřejmě z nějaké jiné statě z té doby.

⁹ *Křesťanská revue* VII, 1934, 33–37; 89n.

¹⁰ Praha, 1935, 7–125.

¹¹ Literatury je mnoho. Zvláště důležité jsou *Wurzeln des Antisemitismus: Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation* (Berlin, 1981) od Heiko Obermana. Luther je tu vsazen do kontextu středověkých křesťanských názorů a kontroverzí. Podle Obermana nelze v 16. století mluvit o německém antisemitismu. Nenávist k židovstvu jako etniku neexistovala před vyvinutím moderních rasových teorií. (Srov. též H. OBERMAN, *Luthers Stellung zu der Juden: Ahnen und Geahndete*, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, hrsg. H. Jungmans, Bd. I, Berlin, 1985, 519–530). Peter von der Osten-Sacken se ve své studii *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub“ 1530/31* (Stuttgart, 2002) zabývá i pozdějšími luterskými postoji k židovstvu. Eseje publikované ve sborníku

křesťanského středověku. Zacházení křesťanů se Židy tvoří jednu z nejhanebnějších kapitol křesťanských dějin. Již čtvrtý Lateránský koncil (1215) požadoval od Židů, aby se identifikovali svým oděvem. V Německu to byly zelené čepice, jinde v Evropě žluté Davidovy hvězdy. Židé tvořili ve středověku jedinou skupinu bez jakékoliv politické moci, těšili se však právu teoretického i praktického disentu. Jejich koexistence s křesťany v Evropě byla důsledkem složitého procesu pokračující adaptace. Charakteristickým rysem této koexistence byla převýchova, která měla právo užít i nejrůznější donucovací prostředky. K těm se však zpravidla nesahalo. Židé byli nicméně označováni za *servi camerae*, což bylo vnímáno jako nálepka občanů druhého řádu. Žili obvykle ve městech, kde mohli tvořit své podpurné komunity, a vědělo se o nich, že se zabývali lichvou, což mělo za následek, že si vysloužili pověst lidí, kteří „dábelsky“ těží z platební neschopnosti chudých křesťanů. Jejich údajnou spojitost s „dávlem“ šířily zároveň nejrůznější pomluvy na adresu jejich náboženství, jež bylo obecně vnímáno v souvislosti s údajnou „bohovražednou“ mentalitou jejich předchůdců z novozákonní doby. Představitelé římské církve však tyto pomluvy zpravidla nebrali vážně. Po roce 1492 však období kulturní koexistence končí. Postupně dochází k vyloučení Židů na okraj společnosti. Kolem 1500 se situace Židů proti předchozím dobám zhoršila; jejich vyhánění bylo běžné, stále častěji docházelo k pogromům. V pozdním středověku to platilo i o německém prostoru. Zde ovšem měli zákonnou ochranu císaře a panstva, za což ovšem museli platit zvláštní daně.¹²

Protižidovská aktivita vycházela ponejvíc zdola a tak to bylo i při nástupu reformace. Židé byli již od poloviny 14. století činěni zodpovědnými za morové epidemie (údajně zamořovali studně) a na počátku 16. století už v mnoha německých městech žádní Židé nebyli. I tak byli kolem roku 1520 obětmi nových perzekucí a omezení. Protože mnohá povolání jim byla zapovězena, věnovali se lichvě, ale ta byla církví zakázána.

K zesíleným omezením přistoupila zesílená denunce v polemické literatuře, která se nezajímala o to, jak Židé žijí a myslí, ale věnovala se

Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany (ed. D. Ph. Bell and S. G. Burnett, Leiden, 2006) poskytují širší kontext Lutherových názorů na Židy a podporují badatelský konsensus, že židovstvo nepředstavovalo pro Reformaci jen okrajovou záležitost, ale vzhledem k reformačnímu důrazu na Bibli a její text hrálo v rozvoji náboženského myšlení v 16. století ústřední roli.

¹² O vývoji středověkého pohledu na Židy informuje ROBERT BONFIL, *Aliens Within: The Jews and Antijudaism*, in: *Handbook of European History 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. 1. (ed. T. A. Brady, Jr., H. A. Oberman and J. D. Tracy), Grand Rapids, 1996, 263–302.

nejbizarnějším obviněním Židů. Ta šla na vrub i vedoucím představitelům humanismu, jako byl Erasmus. Vulgárními antijudaisty byli i teologové jako Johannes Eck nebo jeho žák, pozdější luterán, a nakonec anabaptista Balthasar Hubmaier, z reformátorů třeba Martin Bucer. Zde byl jinak namnoze originální Luther tragicky neoriginální. Zdědil notorickou tradici, a pokud k ní něco přidal, tak jen zvýšenou dávku žluče.

Křesťanská opozice vůči Židům neměla rasový podtext, šlo čistě o náboženský spor. Židům byla přičítána „bohovražda“ a v nemilosti byla jejich loajalita vůči židovskému zákonu. Jakmile se Žid obrátil na křesťanskou víru, šly všechny předsudky stranou. K denunciaci Židů přispěl výrazně po své konverzi i Žid Johannes Pfefferkorn, který doporučoval konfiskaci či spálení všech židovských knih kromě Starého zákona a vypovězení Židů z německých měst, později také Anton Margaritha, který zřejmě ovlivnil právě Luthera.

Apokalyptický akcent Lutherovy polemiky

Lutherův antijudaismus se od běžného středověkého lišil svým apokalyptickým podtextem. Luther zařadil reformační zápas do širšího augustinského pohledu na dynamiku dějin. Spolu s mnoha svými současníky věřil, že „pravá“ a „falešná“ církev spolu vedou zápas od samého počátku světa. Všechny konflikty své doby Luther interpretoval jako vpád apokalyptických mocí do božského stvoření a ve vlastním zápase viděl proto navázání na zápas odehrávající se v zápasech zachycených v biblickém líčení. To, co se tehdy dělo prorokům a apoštolům, bylo pro něj paradigmatickým dynamikou celé posvátné historie. Již před rokem 1520 si proto osvojil přesvědčení, že papežství je antikristem popisovaným v Bibli. Současné židovstvo pokládal za „ostatek“ těch, kdo byli zamítnuti a trpí pod Božím hněvem pro své odmítnutí Mesiáše. Nejen Židé, ale i papež, protivníci ve vlastním evangelickém táboře („blouznivci“ a odpůrci „reálné prezence“ v eucharistii) nebo Turci tvořili řady falešné církve a tudíž manifestaci hrozeb posledního času, na níž musí člověk reagovat v omezeném čase provizorním způsobem: věci jsou v Božích rukou, ne v našich. Luther chápal svůj odpor vůči nim v kontextu Božího zápasu se satanem. Za těmi všemi viděl postavu ďábla, toho „otce lži“. Proto často obracel své útoky ne na své protivníky, ale přímo na ďábla, v němž viděl jejich „mistra“, a v tom případě mu žádný způsob, jímž ďábla častoval, nepřipadal příliš

tvrdý.¹³ Všechnu svou polemiku a její tvrdošijnost ospravedlňoval poukazem na ono biblické paradigma. Bez tohoto kontextu by nebylo možné jeho útokům správně rozumět. Jejich sebevědomí, vulgárnost a násilnost je třeba přičíst Lutherovu hlubokému přesvědčení, že se ocitl uprostřed vrcholícího boje mezi pravou a falešnou církví, že skuteční oponenti pravé církve nejsou lidé, ale ďábel či antikrist, a že v sázce není nic menšího než spása a věčný život.¹⁴ Zejména na konci třicátých a během čtyřicátých let Luther očekával bezprostřední Kristův návrat. S tímto očekáváním četl Bibli a z teologických i exegetických důvodů byl přesvědčen, že každý, kdo stojí proti svědectví evangelia, je odsouzen k záhubě.

Luther interpretoval takto apokalypticky i všelijaké drobné rozmišky, pokud v nich zazněl nesouhlas s jeho názorem. I v nesouhlasných postojích studentů ve Wittenbergu, které neměly nic společného se zájmy církve, viděl u díla ďábla, který chce zdiskreditovat kázání evangelia.¹⁵

Zatímco Židy ze svého okolí nebo Karlstadta či Müntzera Luther osobně znal, i když jejich učení ve svém prorockém zanícení nejednou dezinterpretoval, se křtenci (anabaptisty) se osobně asi nikdy nesetkal.¹⁶ V jediném spise, kde se jejich učíním zabývá (*Von der Widdertaufe un zween Pharrherrn* z roku 1528), Luther přiznává, že o nich skoro nic neví. Je ovšem otázkou, zda bližší osobní seznámení třeba s nenásilnými Švýcarskými bratřími či jihoněmeckými křtenci by jeho postoj k nim jakkoli změnilo.¹⁷

¹³ Klasickým příkladem je Lutherův rozhovor s Karlstadem u „Černého medvěda“ v Jeně roku 1524, zachycený anonymním autorem jako *Acta Jenensia* a převzatý do kritické redakce Lutherova díla (WA 15, 334–40).

¹⁴ MARK U. EDWARDS, JR., Luther's polemical controversies, in: *The Cambridge Companion to Martin Luther*, (ed. Donald K. McKim), Cambridge, 2003, 194n.

¹⁵ EIKE WOLGAST, Luther's Treatment of Political and Societal Life, in: *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*, (ed. R. Kolb, I. Dingel and L. Batka), Oxford, 2014, 404.

¹⁶ Jaroslav Pelikán došel – ještě jako luterský badatel – k závěru, že „Luther nejen nepochopil ústřední náboženský zájem anabaptistů, ale pravděpodobně o nich věděl vůbec velmi málo. Pečlivé studium pramenů jeho znalosti anabaptistů jasně ukazuje, že nikdy žádného skutečného anabaptistu neviděl tvář v tvář“ (Srov. JAROSLAV J. PELIKAN, Luther's Defence of Infant Baptism, in: *Luther for an Ecumenical Age*, ed. Carl S. Meyer, St. Louis, 1967, 202.)

¹⁷ Srov. DURNBAUGH, The First and Radical Reformations and their Relations with the Magisterial Reformation, in: *Towards a Renewed Dialogue*, (ed. M. Opocenský), Geneva 1996, 8–29, zvl. s. 15–18.; JOHN S. OYER, The Reformers Oppose the Anabaptists, in: *The Recovery of the Anabaptist Vision*, (ed. G. F. Hershberger), Scottdale 1957, 202–216, zvl. s. 210–213. Je s podivem, že Martin Wernisch mluví ve své studii o *Politickém myšlení evropské reformace* (Praha, 2011) o (novo)křtěnectví bez náležitého rozlišení mezi jejich rozdílnými formacemi. Švýcarští křtenci sice s Müntzerem korespondovali, ale od jeho představ o násilném prosazení reformních myšlenek se distancovali. Naopak,

Satanského ducha Luther nahlédl i ve vzbouřených sedlácích během selské války roku 1525, zvláště díky účasti svého odpůrce Tomáše Müntzera. Bylo pro něho nestravitelné, že sedláci se dovolávali Boží vůle a Bible. To pro něj znamenalo *confusio regnorum*. Proto panstvo nabádal ke krvavému potlačení této vzpoury: jeho rozlišení mezi duchovním a světským regimentem k tomu svým způsobem také přispělo: nic není podle Luthera jedovatějšího, škodlivějšího a ďábelštějšího než rebelie.¹⁸

Lutherova demonizace rebelujících sedláků ukazuje na problematické důsledky jeho biblicko-teologického konstruktů vztahu mezi vládnoucí autoritou a poddanými, kterým se budeme zabývat níže. I současníci sympatizující s reformací Luthera v této věci kritizovali.¹⁹ Je s podivem, že Luther při svém apokalyptickém nahlížení situace tak rychle zapomněl na své rozpoznání, adresované právě vrchnosti, rozpoznání, že proti ďáblu nelze bojovat „mečem nebo ohněm“.²⁰

Vývoj Lutherova postoje k Židům

Jak jsme již naznačili, Luther byl vehementním antijudaistou, nikoli antisemitou: židovství pranýřoval z náboženských důvodů. Luther nepokládal židovství za alternativní náboženství, ale za nelegitimní interpretaci Starého zákona. Proto uplatnil svá obvinění z falešného spoléhání na záko-

v moravském Mikulově probíhala v polovině dvacátých let šestnáctého století „magisteriální reformace“ křtěnecké ražby.

¹⁸ EDWARDS, cit. dílo, 198; Luther proto vyzývá pány, aby povstalec trestali smrtí ze tří důvodů: porušili přísahu poslušnosti vůči Bohem ustanoveným autoritám, díky rebelii, krádežím a plundrování prokázali, že jsou lupiči a vrahy, a konečně – a to je pro Luthera to nejdůležitější – své aktivity hálí do roucha evangelia a tím se dopouštějí hříchu rouhání. Je jasné, že selská revolta měla pro Luthera apokalyptický význam: ďábel se tu pokoušel rozšířit svou vládu. Právě proto musely autority tvrdě zasáhnout. Srov. Proti loupeživým vražedným rotám sedláků, in: *Martin Luther – výbor z díla*, Praha 2017, 292–297.

¹⁹ WOLGAST, cit. dílo, 405; spor o Lutherův postoj k aktérům „selské války“, resp. o to, zda zde nalézal nebo nenalézal místo pro trpělivost milosrdenství a zda v ní rozlišoval nebo nerozlišoval mezi „ďábleníky“ a těmi, kdo jimi byli pouze strženi, ponechme historikům. Rozlišování zastává MARTIN WERNISCH, cit. dílo, 73 a týž, Reformátor Martin Luther: uvedení do vybraných spisů in *Martin Luther – výbor z díla*, 90. K opačnému závěru dochází WOLGAST, cit. dílo, 405: *Luther did not accept the argument that there were many among the rebels who were coerced into involvement by the actions of others. For him, the joint liability of the insurgents was all that counted; in any case, the lords were not obligated to differentiate.*

²⁰ „Nemáme bojovat s tělem a krví, nýbrž s duchovní zlobou, s knížaty, která vládou touto temnotou atd. Proto dokud ďábla neodrazíme a nevyženeme ho ze srdce, je mu jedno, když jeho nádobu zahubíme mečem nebo ohněm... Ďábel se totiž nebojí žádné „pozemské moci. Neboť i kdyby byli všichni Židé a kacíři upáleni, přece by nebyl žádný z nich přesvědčen nebo obrácen.“ (O *světské vrchnosti*, Heršpice 1993, 41)

nictví a sebe-ospravedlňování (spoléhání na skutky, usilování o svatost a s ním spojenou pýchu) i vůči nim. Vycházel z ústředního rámce reformační teologie kladoucí do protikladu tělo a ducha, spasení ze skutků a spasení z víry. Pro Luthera hrála důležitou roli christologická interpretace Starého zákona. Ta jej vedla k ostrému konfliktu s tím, jak židovští rabíni chápou hebrejské Písmo. Podle něho všechna starozákonní zaslíbení odkazovala ke Kristu. Dále věřil v souhlase se středověkou exegezí, že i hebrejská Bible nesvědčí jenom o Kristu, ale i o Trojici. Proto odrazil ostatní evangelíky od používání rabínských výkladů. S Židy moc do kontaktu nepřišel, vycházel hlavně z rozšířeného názoru středověkých vykladačů.

Lutherovy soudy na adresu židovstva lze rozdělit do několika fází. Reformace byla zprvu zaměstnávána jinými polemikami, spor se Židy šel tak trochu stranou. Nicméně od nejrannějších textů, kde Luther Židy zmiňuje, už je charakterizuje jako bezbožníky a nepřátele. Rabínské výklady podle něho biblický text „zabíjejí“. Již ve svých glosách a komentářích k žalmům (1513–16) vyjadřuje přesvědčení, že církev židovstvo jako vyvolený lid nahrazuje a je dědicem starozákonních zaslíbení. Primární rolí židovstva po vzkříšení je být příkladem Božího trestu za nepřijetí Krista. Luther ztotožňuje tento trest s nikdy nekončícím exilem a útlakem Židů. Luther nikdy neobvinil Židy z Ježíšova ukřižování. Římanům 11,25n interpretuje ve smyslu konečné spásy Židů, i když o spáse všech do Kristova příchodu pochybuje. Tradiční křesťanské očekávání na významnější obrácení Židů na konci času bere proto s rezervou.²¹ Křesťané jsou nicméně v té souvislosti varováni před pýchou.

V další fázi (1519–1523) je Luther vlídnější a má zvýšený zájem o obrácení Židů. Církev kritizuje za to, že se před Židy nedrží pravého evangelia, nezachází s nimi, jak by měla, a proto snižuje šance na to, že je přiměje k přijetí křesťanské zvěsti. Luther ovšem doufal, že jakmile budou Židé opravdu konfrontováni s evangeliem, jejich postoj se změní. Tato naděje je i v pozadí jeho traktátu *Že Ježíš se narodil jako Žid* z roku 1523.²² Ten byl vyprovokován i nařčením Luthera z popírání Mariina panenství (prý pokládal Krista za tělesného potomka Abrahama). Luther toto nařčení vyvracel, zároveň však chtěl debatu se Židy postavit na nadějnější základnu: „Naši hlupáci, papežové, biskupové, sofisté a mniši [...] doposud se Židy jednali tak, že každý, kdo chtěl být dobrým křesťanem, by se skoro musel stát Židem.“²³ Žid zatím rozhodně nemá moc důvodů k tomu chtít

²¹ WA 30,2.225; WA 56, 113.

²² WA 11, 314–336.

²³ WA 314, 11, 314, 28–315, 2.

být křesťanem. Křesťanem se ovšem Žid stát má, protože tím se vlastně vrátí k víře svých otců. Světlo evangelia nyní jasně svítí, je tak naděje na skutečné obrácení mnohých. Ježíš byl pravým Abrahamovým synem a tedy i pravým Židem. Židé mají pokrevně k Ježíši blíž než pohané či křesťané z pohanů. Je třeba k nim přistupovat laskavě a instruovat je z Písma. Luther jde v touze Židy získat dokonce tak daleko, že doporučuje, aby ve společnosti dostávali stejné šance jako jiní.

Již na konci dvacátých let se však jeho názor na zacházení se Židy změnil. Jeho spis z roku 1523 zřejmě podnítil mnohé Židy k tomu, aby v Lutherovi viděli svého potenciálního obhájce. Když se však s ním tři jejich zástupci setkali, došlo k oboustrannému zklamání. Jejich dialog přinesl vystřízlivění: rabínské myslitelé nejsou ochotni k přehodnocení své exegeze v Lutherově smyslu a nejsou přesvědčeni, že Ježíš je skutečný mesiáš. Od té chvíle byl Luther na ně rozhníván, zvláště poté, co k němu pronikly zprávy, že Židé, kterým se dostalo ochrany, se Kristu rouhají. To ještě zesílilo poté, co se v Sasku roku 1536 postoj panstva k Židům změnil. Nesměli se tu pohybovat a nesměli tu pracovat. To se odrazilo i na Lutherově postoji. Když odmítl intervenovat v jejich prospěch, zdůvodnil to i tím, že službu, kterou jim svým traktátem z roku 1523 učinil, hanebně zneužili a chovají se vůči křesťanům nepřipustně.

To se ještě prohloubilo následkem zpráv, že Židé se pokoušejí obrátit křesťany na židovství. Jakákoliv tolerance se mu nyní jevila jako hloupá koncese vůči agresivnímu a ďábelskému nepříteli a pokládal ji za hříšnou účast na židovském rouhání. I když formálně trval na „přátelském zacházení“ (*freundliche Haltung*), toto zacházení spočívalo ve varování a připomenutí, že postbibličtí Židé žijí pod Božím hněvem a v pevném odmítnutí jejich požadavků na zajištění bezpečného pohybu v německém prostoru. Proč bych jim měl cokoli povolovat, říká na adresu žadatele o intervenci, když se zatvrdili a poškozují nás i náš majetek a svou pověrou způsobili odpadnutí mnohých křesťanů od víry? Tak reagoval na zprávy o tom, že na Moravě Židé křesťany obřezávají a činí z nich „sobotáře“. Spis *Proti sobotářům* (1538)²⁴ je tak agresivnější než předchozí výroky. Luther byl přesvědčen, že náboženská jednota je z věroučných i politických důvodů nezbytná. Židovská protikřesťanská polemika a židovský proselytismus, o němž byl Luther přesvědčen, že k němu dochází, byly pro něho zcela nepřipustné.

²⁴ WA 50, 309, 312–37.

Vyvrhnutím této změny postoje jsou tři Lutherovy spisy z roku 1543: *O Židech a jejich lžích*,²⁵ *O Šemu Hamfora a o Kristově linii*²⁶ a *O posledních Davidových slovech*.²⁷ Tyto spisy rezonují nejextrémnější středověkou antijudaistickou polemikou. O obřízce tu říká, že od chvíle, kdy Židé pronásledovali proroky a v nich i Boha samého, přestala platit. Jejich očekávání mesiáše vypovídá o tom, že se zatvrdili proti pravdě. Jejich proradní učitelé mladou generaci i obyčejné lidi schválně mystifikují a odvádějí od pravdy. Zatímco ve dvacátých letech byl Luther vůči tradičním antijudaistickým nařčením ještě skeptický, nyní se tomu otevřel. Židé, krom toho, že věří, že jsou Božím vyvoleným lidem, očekávají mesiáše, který bude v čele krvavého vyhlazení křesťanů. Ježíše pokládají za mága a Marii za děvku. Jsou posedlí ďáblem, kterého je třeba vyhnat. Každé jiné zacházení znamená spolčení s ďáblem. Vrchnosti doporučuje *scharfen Barmherzigkeit* – sérii násilných činů. Tyto spisy se otvírají i antisemitismu. „Slyšel jsem mnoho příběhů o tom, jak otravují studny, vraždí a unášejí děti [...] o tom, že jsou to jedovatí, zlostní, mstiví a prohnání hadi, vrazi a děti ďáblovy, kteří popichují a pokradmu škodí, když to nemohou činit otevřeně. To odpovídá Kristovu soudu o nich.“²⁸ Luther zde vyslovuje sedmibodový program – doporučení, jak s Židy zacházet. Ten zahrnuje: zapálení jejich synagog a škol, zničení jejich domů, zabavení modlitebních a talmudických knih, zákaz rabínské výuky, zrušení záruky bezpečí pro Židy na vozovkách, zákaz lichvy a zabavení zlata a stříbra (konvertitům je naopak třeba poskytnout peníze), vzetí mladých Židů na otrockou práci a vysídlení těch, kdo nečiní pokání a nenechají se pokřtít, do míst, kde neohrozí křesťanskou víru. Žádné ochrany by se jim nemělo dostat, neboť nemají v našich končinách co dělat: nejsou tu ani pány, ani úředníky, ani řemeslníky. Kdo dovolí Židům pokračovat v rouhání, je sám takovým rouháním vinen. *Quia faciens et consentiens pari poena* – čin a souhlas s činem jsou jedno a totéž. I Lutherovo poslední kázání 14. února 1546 v Eisleben končí protižidovským varováním a doporučením vypuzení těch, kdo se odmítnou obrátit.²⁹

Luther a státní moc

Už v souvislosti s Lutherovým odporem vůči selské rebelii a jeho návodem na vykořenění židovského náboženství v německém prostoru jsme

²⁵ WA 53, 417–552.

²⁶ WA 53, 610–648.

²⁷ WA 54, 16–100.

²⁸ WA 53, 530, 18nn.

²⁹ WA 51, 187–194.

poukázali na to, že v zájmu prosazení svých představ o duchovní obnově německého křesťanstva reformátor neváhal použít represálií státní moci. Teologickým ospravedlněním této strategie se mu stala teorie rozlišující dvojí dimenzi skutečnosti, v níž se církev jako Boží lid pohybuje, a z ní vycházející dvojí způsob Boží vlády a správy.

Dvě říše nebo dva regimenty

Tato teorie či nauka prošla u Luthera určitým vývojem. Nejprve šlo o antagonistický, resp. eschatologický konflikt dvou nesmiřitelných říší – Boží (*regnum dei*) a ďáblovy (*regnum diaboli*). Toto dualistické pojetí nahradilo binární – protiklad dvou stejně důležitých podob Boží vlády. V obou případech šlo o navázání na starší koncepty, především na Augustinovo klasické dílo *De civitate dei*. Na toto téma existuje množství literatury.³⁰ Do dialektiky této Lutherovy teorie uvádí v první kapitole svého *Politického myšlení evropské reformace*³¹ Martin Wernisch. Stručný, ale postačující úvod, který se v základních konturách od Wernischova neliší, představuje v češtině stať Christophera B. Browna „Luther o dvou říších“ ve sborníku *Kontexty Lutherovy reformace* z roku 2017.³²

Autor připomíná, že Luther nabízí v celém spektru svých spisů vícero překrývajících se definic „dvou říší“. Jedna z nejstarších z nich z roku 1525 zní: „Existují dvě říše: časná, jež vládne mečem a je viditelná; a duchovní, jež vládne pouze milostí a odpouštěním hříchů.“ (WA 16,210–11) Biblické texty, o něž se Lutherova teorie opírá a jež představují její dialektiku, jsou především Ř 13,1, 1Pt 2,13, Mt 22,21 a Sk 5,29: Lutherovo rozlišení obou

³⁰ Krom té, kterou uvádí Martin Wernisch v *Politickém myšlení evropské reformace*, je třeba jmenovat H. BORNKAMM, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh, 1960; U. DUCHROW, *Cristenheit und Weltantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, 1970; U. DUCHROW und H. HOFFMANN, *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther*, Gütersloh, 1972; U. DUCHROW und W. Huber, *Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh, 1976; P. FROSTIN, *Luther's Two Kingdoms Doctrine*, Lund, 1994; H.-J. GÄNSSLER, *Evangelium und weltliches Schwert: Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden, 1983; F. LAU, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin, 1952; V. MANTEY, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche: Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, München, 1970; H.-H. SCHREY (hrsg), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, 1969; G. TÖRNVALL, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, München, 1947; srov. též R. ANSELM, *Zweireichelehre I. Kirchengeschichtlich*, *TRE* 36 (2004), 776–84.

³¹ Cit. dílo, 33–57.

³² *Kontexty Lutherovy reformace* (vyd. A. Biela, R. Bužek, L. Žák et al.), Praha, 2017, 196–209.

říší bylo kritikou středověké koncepce papežské a světské autority, a i když vyrostlo ze specifických okolností, stalo se jedním ze základních principů jeho teologie. Luther někdy užívá pro duchovní a světskou říši metaforu Boží „pravé a levé ruky“, čímž naznačuje, že Bůh stojí nad oběma říšemi.³³ Odmítnuta je myšlenka, že „světskost“ je sférou ďáblovou. Mezi Bohem a ďáblem existuje konflikt, ale není omezen na jednu z těchto sfér; probíhá v obou. Křesťané žijí v obou říších, proto se mohou s dobrým svědomím podílet i na světské vládě. Ačkoli mezi oběma je spojitost a navzájem se doplňují, v duchovní říši vládne Bůh pouze evangeliem, zatímco ve světské říši zjednáva spravedlnost pomocí meče. Když by se někdo pokusil vládnout světu evangeliem, vše se zhroutí. Ovšem ani světští vládcové nemají co přikazovat církví.

Role světské autority je zajistit vnější podmínky pro mír a řád ve světě. Kristova slova z kázání na hoře (Mt 5–7) platí sice pro všechny křesťany, ale neodporovat zlu může jen křesťan jako soukromá osoba; pokud je úředníkem, policistou s povinností chránit ostatní, měl by prostřednictvím svého úřadu zlu odporovat v zájmu svého bližního. Když světská autorita ve svém svědomí pod nárokem Božího slova není, musí ji křesťan poslouchat, pokud nenařizuje modlářství či nezakazuje pravou bohoslužbu. V opačném případě pozbývá práva požadovat poslušnost od svých poddaných a ti ji mohou s dobrým svědomím odeprít. Světská říše se svou pravomocí týkala všech oblastí, které bezprostředně nesouvisely s osobní vírou a svědomím. Nemělo docházet k překračování kompetencí, avšak vládnoucí autority měly v zájmu zachování míru a starosti o obecné dobro za povinnost zajistit vnější církevní a náboženskou konformitu. Panstvo nevynucuje víru v evangelium, ale eliminuje náboženské „ohavnosti“.

Tzv. *clausula Petri* – „Boha je třeba poslouchat, ne lidi,“ (Sk 5,29) – byla něčím, co Luther připouštěl, nikoli však jako kolektivní postoj, pouze jako rozhodnutí jednotlivce.³⁴ Amedeo Molná připomíná, že „úcta k mocným, kteří tyransky panovali nad svědomím lidí“, byla u Luthera projevem soucitu se „slabými“ ve víře.³⁵ Násilí a křivdám ze strany vrchnosti není třeba vzdorovat, pokud nejdou „proti Bohu“. Ze strany poddaných se násilí nepřipouští. Má-li se něco změnit násilím, ať je to násilí represivní.³⁶

I když se v odborné literatuře mluví vesměs o „nauce“ (*Zweireichelehre*), mnozí komentátoři kladou důraz na to, že v Lutherově rozlišení obou říší či regimentů nešlo o systematickou nauku, ale jakýsi rámec či předpoklad

³³ Srov. WA 36, 385, 6–9.

³⁴ Srov. WOLGAST, cit. dílo, 401.

³⁵ MOLNÁR, *Na rozhraní věků – Cesty reformace*, Praha 1985, 186–189.

³⁶ Tamtéž, 216.

pohlížení na lidský osobní i společenský život. Snaha sumarizovat Lutherovy myšlenky pod pojmem „nauka o dvojí říši“ je proto problematická a zavádějící. Mluvení o „nauce“ dělá totiž dojem, že se jedná o systematické a důsledně aplikované užití onoho rozlišení, což prý rozhodně nelze dokázat.³⁷

Buď jak buď, teorie dvou říší nebyla asi jádrem Lutherovy teologie, nicméně s tímto jádrem korespondovala, podobně jako jeho rozlišování mezi *evangeliem* a *zákonem*. Luther měl o ní každopádně velké mínění. V roce 1526 se Luther chlubil, že „od dob apoštolů ještě časnou moc meče a autoritu nikdo tak jasně nepopsal a tak vysoce nevychválil jako já.“³⁸ Beutel připomíná, že správné rozlišování mezi duchovním a světským, mezi říší Kristovou a říší světa bylo pro Luthera přímo zkušebním kamenem schopnosti teologického uvažování jako takového. Ten, kdo by chtěl „zneplatnit světské právo ve jménu práva duchovního, stírá rozdíl obou říší a připravuje jak světskou, tak i duchovní říši o jejich pravdu“. Právě tuto výtku vznesl Luther proti sedlákům: tím, že své požadavky „nezdůvodňují pragmaticky, ale biblicky“, mají podle Luthera sklon zneužít obojí: jak právo, tak náboženství.³⁹ Směšování civilního práva a náboženství opravňovalo podle Luthera knížata k potlačení povstání.⁴⁰

Podobného názoru je i Martin Wernisch. Jeho výklad je střizlivý a vyvážený, ale v rozlišení obou „regimentů“ vidí odkaz, kterého je radno se v politické teologii držet. S porozuměním vnímá Lutherovo jasné odlišení teologie, resp. náboženství od sociálně-etické problematiky, které prý oprošťuje církev od „allotrií“ – tj. „úkolů, starostí a aspirací“, které církvi nesluší,⁴¹ a cituje christologický „majstrštyk“ tohoto „mistra všech křesťanských učitelů“ z kázání na Janovo evangelium: „Kristus, náš milý Pán, měl na světě naléhavější práci, kvůli které přišel, než aby kázal a učil o světské říši nebo ji zřizoval a pořádal.“⁴² Lutherovo uplatňování apokalyptické perspektivy bylo podle Wernische ve svých důsledcích „biblicky legitimní“.⁴³ Luther „nemohl nechat bez povšimnutí přímočarou politizaci evangelia, naivně mísící duchovní prvky se světskými, jež se tak vzájemně zbavovaly

³⁷ Srov. ROBERT KOLB, Luther's Hermeneutics of distinction, in: *The Oxford handbook of Martin Luther's theology*, 178; ALBRECHT BEUTEL, *Martin Luther*, Praha, 2017, 123; LOHSE, cit. dílo, 172; Lohse připomíná, že prvně o Lutherově „nauce“ mluvil Karl Barth roku 1922 ve své recenzi Althausovy knihy *Religiöser Sozialismus* (tamtéž, 172).

³⁸ WA 19, 625.

³⁹ BEUTEL, cit. dílo, 123.

⁴⁰ Tamtéž, 124.

⁴¹ WERNISCH, *Politické myšlení*, 34.

⁴² WA 28, 441d; cit. tamtéž, 33.

⁴³ WERNICH, *Reformátor Martin Luther*, 86.

vlastní podstaty.⁴⁴ Luther je pochválen za to, že ve Wittenbergu „násilnickou zákonickost“ z principiálních důvodů odmítal,⁴⁵ ale skutečnost, že vše, co takto identifikoval, neváhal – také nepochybně z principiálních důvodů – potírat jakýmkoli prostředky, je nejspíš vnímána jako implikace tohoto odmítnutí.

Bernhard Lohse právem připomíná, že Luther se svého principu, že je třeba rozlišovat mezi užitím „slova“ a užitím „meče“ a že vzhledem k dobrovolnosti víry nelze hereze vymítit násilím, sám později nedržel.⁴⁶ Jistě, podle něj nebyla debata s Müntzerem a rebelujícími sedláky jen záležitostí teologickou, ale také záležitostí politickou a vojenskou.⁴⁷ Proto se uchýloval k užití světské moci. Jiná ovšem byla podle Lohseho situace, když se jednalo o údajné „fanatiky“ jako Karlstadt nebo křtěnci. Tady by Luther na základě svých vlastních premis musel účast světské moci odmítnout. Že to neučinil a pokračoval v tehdy rozšířené a osvědčené praxi perzekuce hereetiků za použití úřední moci, lze vysvětlit jeho „strachem z nebezpečí jejich nauk pro obecný řád“. To jej ovšem teologicky sotva omlouvá.

V důsledku to každopádně znamenalo, že všechny viditelné manifestace rozdílných pojetí křesťanské víry byly pokládány za rouhání. Rouhání ohrožovalo obecné dobro – Boží hněv a trest byl na spadnutí – a v takové situaci rozhodovala vrchnost. Neměla trestat jinověrce, ale viditelné manifestace „náboženské deviace“. Takové rozlišení bylo ovšem krajně problematické, neboť vzhledem k praktické identitě občanské a církevní komunity byla jakákoli neúčast na náboženských rituálech a ceremoniích již pokládána za porušení obecných norem a veřejného pořádku. Náboženská konformita, která byla prostřednictvím vládnoucích autorit požadována a vynucována, znamenala samozřejmě znásilnění svědomí všech náboženských disidentů. Ti mohli tuto konformitu buď odmítnout, což v Lutherových očích mohly úřady legitimně trestat, anebo praktikovat svou víru v utajení a na oko předstírat konformitu, což zase bylo v rozporu s jejich svědomím.⁴⁸

Lutherovo vnímání selské války přitvrdilo jeho nedůvěru k prostému člověku a znamenalo i odvrát od myšlenek komunalismu a sebeurčení. Po roce 1526 se víc než dříve dovolával vládnoucí moci. Měla by podle něho víc podporovat a hájit kázání evangelia v zájmu domácího míru, namísto aby je jen pasivně tolerovala a ponechávala rozhodnutí obce, jak činila

⁴⁴ Tamtéž, 88.

⁴⁵ WERNISCH, *Politické myšlení*, 61.

⁴⁶ Cit. dílo, 174.

⁴⁷ Tamtéž, 339.

⁴⁸ Srov. WOLGAST, cit. dílo, 400.

doposud.⁴⁹ Po Lutherově smrti byly jeho názory na politiku a společnost kanonizovány. Tak ztratily i tu otevřenost či flexibilitu, kterou ještě měly, a staly se zatuhlým, pro leckoho ovšem zároveň svůdným schématem.⁵⁰

Kritika principu dvojí Boží vlády

Jak připomínají redaktoři kritického vydání Bonhoefferovy *Etiky*, pojem „dvou říší“ po Lutherovi v reformačních církvích téměř vymizel, v novoluterství se opět užíval (kolem roku 1900), od počátku církevního zápasu v Německu (1933) se stal téměř příznakem („luterského“) konfesionalismu. Ve své převládající dichotomické podobě tu učení o dvou říších sloužilo církvím k odmítnutí zodpovědnosti za bezpráví v politické oblasti.⁵¹

Emanuel Rádl si ve zmíněné statí položil otázku, zda se nacismus dovolává Luthera právem, a kořen neblahého vývoje, jehož byl v sousedním Německu svědkem, spatřoval ne-li v Lutherově, tak v „luterském“ výkladu apoštola Pavla: každá vláda je od Boha, a proto vládu je třeba vyjmout z mravního soudu. „My tak nesoudíme, říká, od Boha pocházejí jen věci mravné, pravdivé, spravedlivé, láskyplné; vláda, která se vzepřela těmto zásadám, jest od ďábla.“⁵² Luterství, říká, pokládá Ježíšův život a učení za něco vedlejšího. „Evangelium lásky nekáže v luterství nikdo.“ Politika by měla být příležitostí k uplatnění evangelia. „Království Boží není z tohoto světa, ale je pro tento svět.“⁵³

J. B. Souček ve své replice soudí, že „dualismus politiky a mravnosti nepochází možná od Luthera, ale je rysem dnešního luterství“.⁵⁴ Vlastní stoupenci Hitlera jej ovšem nedrží a dávají Hitlerově politice náboženský punc. Přesto, nebo právě proto, soudí Souček, je dualismus „Božího království“ a „království tohoto světa“ posledním útulkem víry v Boží svrchovanost. Luterství je třeba revidovat návratem „k pravému Lutherovi“.⁵⁵

Luterský bohoslovec J. L. Hromádka připouští ve svém článku o Lutherovi, že tento reformátor učinil své stoupence trochu lhostejnými vůči tomu, co se děje ve světě. Dost jasně jim nezdůvodnil, že „i řády tohoto světa podléhají autoritě evangelia a že mají být podle evangelia přebudo-

⁴⁹ Tamtéž, 406.

⁵⁰ WOLGAST, 410.

⁵¹ Bonhoeffer, *Etika*, Praha, 2007, 205, pozn. 23.

⁵² *O německé revoluci*, 84.

⁵³ Tamtéž, 88.

⁵⁴ *Kde je chyba luterství*, 19.

⁵⁵ Tamtéž, 20.

vávány“. Evangelium mu bylo víceméně „jen prostředkem a darem lidského spasení“, nikoliv „mírou pro řády pozemského života“. Ve své „niternosti“ ponechal vnější organizaci církve vrchnosti a „připravil tak církev o velkou část její svobody“.⁵⁶

Lutherův stále opakovaný důraz na „svobodu autoritativní a mocné vrchnosti a na její službu meče“ zavinil podle Hromádky v sousedních luterských zemích „německý kult autority, moci a vojenského hrdinství“.⁵⁷

Ve své předmluvě k *Lutherovu odkazu* z roku 1935, nazvané „Luther v bojích dnešní doby“, se Hromádka kriticky zabývá Troeltschovým výkladem Lutherova myšlení v jeho *Sociálním učení křesťanských církví*. Nicméně přiznává, že v luterském protestantismu „je vskutku mnoho trpného spiritualismu, mnoho konservativní úcty před řády, vzniklými v minulosti, mnoho pesimistické nedůvěry v moc, sílu a ve vrchnostenskou autoritu: a také mnoho spoléhání církve na oporu státní“.⁵⁸ „Luther“, píše Hromádka na jiném místě, „zná jen moc a sílu, autoritu a meč na jedné straně – a otcovskou laskavost vladařů na straně druhé. Nezná však vrchnosti jako ochránce mravního a právního řádu; nezná vrchnost pod kontrolou veřejnosti, jejíž právní smysl a oprávněné zájmy mohou být dobrým korektivem vrchnostenské libovůle i svrchovaného vladařského otcovství. Je to právě proto, že neznal jednoty zákona a milosti, příkázání a lásky – a nevzal státního a právního řádu pod závazek evangelické lásky“.⁵⁹

„Luther“, soudí Hromádka, „měl nechuť ke všemu, co zavánělo obecnou platností mravní a právní a co dávalo lidem nebo lidu právo kontroly nad vladaři. Poddaní nemají práva volat svého knížete k odpovědnosti ve věcech, které zařídil z moci vrchnostenské a za něž je odpověden jen svému svědomí. Když vrchnost tropí bezpráví a utlačuje, křesťan nemá práva se bouřit [...] Kdo chce pochopit politické naivnosti a bezradnosti průměrného německého luterána, nechť si dobře povšimne také těchto lutherovských předpokladů. Není na světě křesťanů, kteří by tolik mluvili o svědomí, jako on, ale nikde není v protestantských zemích ponecháno svědomí v tak žalostné nedospělosti ve věcech veřejných. To má své důsledky pro celý politický život v luterských zemích německých, pro politické teorie a pro politickou činnost“.⁶⁰ Dnešní novoluterská teologie se tak „smí dovolávat Luthera pro svůj protihumanitní pesimismus, pro své

⁵⁶ *Martin Luther*, 36.

⁵⁷ *Tamtéž*, 37.

⁵⁸ *Lutherův odkaz*, 39.

⁵⁹ *Tamtéž*, 106n.

⁶⁰ *Tamtéž*, 108n.

autoritativní pojetí státu, pro svou ideu vůdce, nezávislého ve svém svědomí státnickém na kontrole lidu, pro svou filosofii, že moc je zdrojem práva, ba i pro názor, že právní řád se mění podle národních a kmenových předpokladů.⁶¹

Nejzásadnější teologická kritika z luterské strany zaznívá od Dietricha Bonhoeffera v jeho *Etice*. Ve stati „Kristus, skutečnost a dobro“ vyslovuje autor tezi, že východiskem křesťanské etiky je skutečnost Boha, který se zjevuje v Ježíši Kristu, a proto úkolem křesťanské etiky je aplikace skutečnosti Božího zjevení v Kristu uprostřed všeho stvoření. „Otázka po dobru se stává otázkou po účasti na Boží skutečnosti zjevené v Kristu.“⁶² V té souvislosti autor připomíná, že od počátků křesťanské etiky po době novozákonní „převládá v etickém myšlení základní představa, která vědomě či nevědomě určuje veškeré jeho úsilí, a to je koncepce dvou oblastí, které se navzájem střetávají.“ Ačkoli je obtížné se ze zajetí tohoto myšlení (dělení celku skutečnosti na dvě oblasti) vymanit, je podle autora „naprosto zřejmé, že hluboce odporuje biblickému i reformačnímu pojetí a že je tedy daleko od skutečnosti“. Nejsou dvě skutečnosti, nýbrž jen jedna, a to Boží skutečnost zjevená v Kristu ve skutečnosti světa. Ergo, neexistují tak „dvě oblasti“, nýbrž je jen „jedna oblast [...] Kristovy skutečnosti, ve kterou jsou skutečnost Boží a skutečnost světa spolu sjednoceny“.⁶³

„Myšlení“, pokračuje Bonhoeffer, „které se řídí koncepcí dvou oblastí, považuje dvojice pojmů, které je definují, za definitivní statické protiklady označující vzájemně se vylučující danosti. Původní jednota těchto protikladů v Kristově skutečnosti se neuznává.“ Podle autora je třeba Lutherovo učení o dvou říších nutno chápat pouze ve smyslu „polemické jednoty“. „Myšlení ve dvou oblastech je myšlení statické a jako takové je i – teologicky vyjádřeno – zákonické. [...] Neuznává se, že svět byl v Kristu smířen, ale chápe se jako oblast, která je dosud zcela předmětem křesťanského nároku, případně jako oblast, která vystupuje s vlastním zákonem proti zákonu Kristovu.“⁶⁴ Současně platí, že „jestliže křesťanské vystupuje jako

⁶¹ Tamtéž, 114.

⁶² *Etika*, 195.

⁶³ Tamtéž, 203.

⁶⁴ Tamtéž, 205; původní český překlad zní: „Neuznává se, že svět byl v Kristu smířen, ale chápe se jako oblast, která je ještě zcela doménou (*sic*) křesťanského a která dokonce vystupuje s vlastním zákonem proti Kristu. A na druhé straně, jestliže křesťanské vystupuje jako samostatná oblast, otvírá se (*sic*) tím světu společenství, do kterého s ním vstoupil Bůh v Ježíši Kristu.“ To je ovšem překlad nepřesný a proto matoucí. V německém originálu je: *Die Welt wird nicht als in Christus von Gott versöhnt erkannt, sondern sie ist ein Bereich, der doch ganz unter der Forderung des Christlichen steht beziehungsweise der mit einem eigenen Gesetz dem Gesetze Christi entgegentritt. Wo andererseits das Christ-*

samostatná oblast, upírá tím světu společenství, do kterého s ním vstoupil Bůh v Ježíši Kristu. Nastoluje se tu křesťanský zákon, jenž odsuzuje zákon světa a vede k nesmiřitelnému boji se světem, který Bůh se sebou smířil. Každé zákonictví však plodí nezákonnost. [...] Svět, který je tu sám pro sebe, který je vyňat z Kristova zákona, propadá nevázanosti a zvůli. Podobně křesťanskost, která se vzdaluje světu, propadá nepřirozenosti, nerozumnosti, pýše a zvůli.“⁶⁵

Etické myšlení v rámci dvou oblastí je tak podle Bohoeffera překonáno vírou ve zjevení poslední skutečnosti v Ježíši Kristu, a to znamená, že „neexistuje žádné křesťanství, které by bylo mimo skutečnost světa, a tedy žádná skutečná světskost mimo skutečnost Ježíše Krista.“⁶⁶ Všechno mylné myšlení v kategorii „dvou oblastí“ (*Raumdenken*) je vyloučeno už proto, že je pro vlastní pochopení církve zhoubné.⁶⁷ Církev má světu dosvědčovat, že při vši rozmanitosti je skutečnost vposledu *jedna*, totiž ve vtěleném Bohu Ježíši Kristu.⁶⁸ Od příchodu Ježíše Krista tak může v etice jít jenom o jedno, totiž „mít podíl na skutečnosti Boží vůle, která se naplnila [...]“.⁶⁹

Ve stati „Stát a církev“ mluví Bonhoeffer o „božském charakteru vrchnosti“. I ten je odvozen od Ježíše Krista a jeho vlády. V té souvislosti říká: „Křesťan je povinen poslouchat potud, pokud ho vrchnost přímo nenutí, aby porušoval přikázání Boží, tedy pokud vrchnost své božské pověření zjevně nepopírá a tak svůj nárok neztrácí.“ Proto „jestliže vrchnost své pověření v určité věci překročí [...], pak jí v tomto bodě musí být poslušnost odepřena“.⁷⁰

Jestliže vrchnosti při určitém dějinném, politickém rozhodnutí poslušnost odmítneme, „odvažujeme se tak – stejně jako ona – rozhodovat na svou vlastní zodpovědnost“. Pak zbývá jediné: odvaha jednat.⁷¹ Když Bonhoeffer mluví o „politické zodpovědnosti církve“, říká:

„Ke strážnému úřadu církve patří nazývat hřích hříchem a lidi před hříchem varovat.“ „Spravedlnost vyvyšuje pronárody [...], kdežto hřích je národům pro potupu.“ (Př 14,34) Kdyby to církev neudělala, nesla by spoluzodpovědnost za „krev svévolníka“ (Ez 3,17nn).⁷²

liche als selbstständiger Bezirk auftritt, dort verweigert man der Welt die Gemeinschaft, die Gott in Jesus Christus mit ihr eingegangen ist. (Ethik, München, 1992, 46)

⁶⁵ Tamtéž; chaosu a zvůli tak podle Bonhoeffera nezabráňuje a Boží vůli neprosazuje autonomní stát, ale svět (stát), který je vyňat ze zákona Kristova.

⁶⁶ Tamtéž, 206.

⁶⁷ Tamtéž, 209.

⁶⁸ Tamtéž, 216.

⁶⁹ Tamtéž, 217.

⁷⁰ Tamtéž, 370.

⁷¹ Tamtéž, 371.

⁷² Tamtéž, 371.

Teologicky nejvýrazněji se proti luterskému pojetí dvou regimentů jako oblastí, které mají z logiky věci navzájem nepřekročitelné kompetence, vymezuje Karl Barth. Barth odmítá vnímat stát (či svět) bez vztahu ke Kristu. Jak církev, tak stát jsou pod Kristovou vládou. Zde podle Bartha reformace selhala: mluvilo se o státu bez christologického základu – nezávisle na Kristově statusu a díle vykoupení. Podle Bartha jsme tam, kde Nový zákon mluví o státu, již z podstaty věci v christologické sféře. Je to nižší rovina, než když se mluví o církvi, nicméně se jedná o tutéž jedinečnou sféru Kristovy vlády.⁷³ Mezi nimi je třeba rozlišovat – žádná komunita není pohlcena tou druhou – ale je to vztah *pozitivní*. I stát je výrazem Boží vykupitelské milosti a jako takový je jednou z konstant Boží prozřetelnosti a vlády ve světě.⁷⁴ Stát ovšem může být zkažen a tak ohrožen demonizací.⁷⁵ To znamená, že církev slepě následuje stát a neposlouchá ve všem, co nařizuje. Církev ho respektuje jen za předpokladu, že stát nezasahuje do její vlastní evangelijní svobody. Kritika státu může za určitých okolností být projevem největší úcty, které se stát může od církve nadít.⁷⁶ Církev musí proto vždy praktikovat soudnost, aby rozlišila spravedlivý stát od nespravedlivého.⁷⁷

Podstatné je, že ani církev, ani stát nejsou samy sobě cílem, obojí slouží evangeliu o Kristu. Přicházející Boží království je politická realita, politický řád. I stát má tudíž svědeckou roli. Je vně církve, ale není mimo doménu Ježíše Krista. I když má jiné poslání než církev, je nicméně schopen nepřímo odrážet tutéž pravdu a skutečnost, která ustavuje komunitu víry.⁷⁸ Už v *Ospravedlnění a právu* (*Rechtfertigung und Recht*) z roku 1938 Barth říká, že stát má v pohledu církve, která zvěstuje Boží spravedlnost všem lidem, svoji nezadatelnou legitimitu, protože jeho autorita je zahrnuta v autoritě pána církve – Ježíše Krista.⁷⁹ V *Křesťanském společenství a občanském společenství* (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*) z roku 1946 je priorita církve už zřetelnější: úkoly státu jsou vnější, relativní a provizorní. Církev a stát nelze srovnávat bez toho, že si uvědomíme, jak je stát ve srovnání s církví slabší, chudší a vystavenější nebezpečí. I církev je ovšem politickou entitou, má své autority a své úřady, její existence je politická existence. Proto jsme nuceni ji přiznat nejvyšší politický význam. Nejde jen o to, že zvěstování evangelia má politické implikace, ale samo

⁷³ *Rechtfertigung und Recht*, Zollikon-Zürich, 1944², 3n.

⁷⁴ *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zollikon, 1946, 9n.

⁷⁵ Tamtéž, 10n.

⁷⁶ Tamtéž, 38.

⁷⁷ Tamtéž, 11.

⁷⁸ Tamtéž, 23.

⁷⁹ *Rechtfertigung und Recht*, 39.

je politickým aktem, a to v tom smyslu, že politika církve slouží státu jako příklad fungování.⁸⁰ Církev a stát mají stejný základ a stejný střed v Kristu, který je ustanovil a je na nich nezávislý, a i když stát má ke Kristu vztah, který není úplně závislý na zprostředkování církve, má církev před státem přednost. Prává církev musí být ovšem modelem a prototypem pravého státu.⁸¹

Barth přináší dvanáct příkladů toho, jak může politický život státu korespondovat s pravdou evangelia ztělesněného v církvi. Záměrem těchto formulací je vyjádřit „světskost“ (*Weltlichkeit*) Božího zjevení v Kristu. Mezi ospravedlněním a obecným právem a mezi sborem a občanskou obcí existuje nutný vztah daný samou realitou Boží. Každá z těchto sfér je „jiného řádu“, ale obě jsou pod Boží vládou. To zakládá i jejich podobnost, která umožňuje pochopit stát (obec) jako *analogon* Božího království a politické jednání křesťana jako způsob *vyznání*. Boží sebezjevení je událost lásky proměňující svět a církev je volána k účasti na této proměně.

Pokusy nalézt u Luthera podstatu myšlenky odvozené z Barthovy teologie Kristovy královské vlády jsou podle Lohseho na místě jako popření teze, že království světa má nějakou nezávislou legitimitu. V jeho nauce o dvojí říši však přítomny nejsou ani terminologicky, ani věcně.⁸² Sborník *Boží říše a svět* s podtitulem „Luthерово učení o dvojí říši“ ukazuje v oddíle, který se zabývá Lutherovým konceptem „dvojího regimentu“ v souvislosti s vládou Ježíše Krista, že Luther mluví jen o dosahu Ježíšova „přikázání lásky“, ale s biblickým svědectvím o Kristově zmrtvýchvstání a vyvýšení se nijak nevyrovnává.⁸³

Teorie „dvojí říše“ byla v Německu obnovena během první světové války a sloužila k teologické legitimizaci německé účasti na válce. Na to navázal národní socialismus, který rozlišení dvojí poddanosti křesťana použil k odvození neochvějné loajality a až neskutečně slepé oddanosti vůči německému státu. Také církve hlásící se k hnutí „německých křesťanů“ se dovolávaly této teorie, aby podnítily dobré občanství, patriotismus a poslušnost všech státních zákonů a nařízení.⁸⁴ Proti tomu se postavila

⁸⁰ *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 39n.

⁸¹ To Barth probírá znovu ve čtvrtém dílu své *Církevní dogmatiky*, když mluví o „církevním řádu“ (*Recht*). Viz KD IV.2

⁸² LOHSE, cit. dílo, 335; Lohse tu naráží především na studii Gottfrieda Forcka; viz G. FORCK, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther (1959): Mit einem Beitrag von Bernhard Lohse*, Berlin, 1988².

⁸³ Srov. *Reich Gottes und Welt*, 373–513.

⁸⁴ Pod vlivem národního socialismu byla teorie dvojí říše či dvojího regimentu v luterských kruzích úzce spojována s pojmem *Volksnomos*, označujícím jakýsi národnostní a etnický zákon a s argumentem, že novozákonní pojem „zákona“ není jen naplněním

tzv. „Vyznávající církev“ ve svých *Barmenských tezích* (*Barmen theologische Erklärung*) z roku 1934 a jejich autor Karl Barth i ve své stati „Evangelium a zákon“ z roku 1935.⁸⁵ Tehdy se teologové stojící na jeho straně začali v rámci problému politického kázání znovu teorií dvojí říše zabývat a ptát se na její roli u Lutheru.⁸⁶

Závěr

Lutherova doporučení vrchnosti neměla žádný bezprostřední dopad, i když posloužila jako teologický rámec a příspěvek k nelitostnému antijudaismu části luterského duchovenstva po Lutherově smrti. Teprve v pozdním devatenáctém století se jeho protizhidským spisům dostalo široké odezvy, byť bez původního teologického kontextu a tudíž v zarámování rozvíjejícího se německého antisemitismu.

Co si o tom všem máme myslet? Luther se tu přizpůsobil svému okolí a jeho křesťanská víra ho ke kritické sebereflexi nevedla. I když se jeho pozdní nahlížení na Židy od původního lišilo, nelze je vysvětlit jeho chorobami, které jej ke stárí pronásledovaly.⁸⁷ Odpovídalo jeho pohlížení na každého, kdo s ním nesouhlasil. Krom toho, že se s obsahem židovské víry mýl (v tomto smyslu byl zajatcem dobových názorů), dobře věděl o osudných důsledcích náboženských předsudků, protože si soustavně stěžoval na zacházení, kterého se mu dostalo z Říma. Jeho horlivost živená apokalyptickou vizí mu zabránila vnímat Židy (podobně jako jiné „hereetiky“) nejen jako okrajové „jiné“, ale jako důležité historické aktéry průběhu a vývoje protestantské reformace, kteří jí byli také sami formováni. Jen tak lze vysvětlit, proč Luther, který ve smysl jakéhokoli nucení v náboženských otázkách nevěřil, nakonec státní násilí vůči Židům hájil a dokonce inicioval. To, co pokládal za veřejné rouhání, byť by se dělo za zavřenými

starozákonního konceptu, ale rovnou zákonů všech národů, včetně německého (*nomos Germanikos*). V této souvislosti byla teorie o dvojí říši použita například v tzv. *Ansbacher ském poučení* (*Ansbacher Ratschlag*) z roku 1934, namířenému proti *Barmenským tezím* a jejich trvání na výlučnosti Božího zjevení v Kristu. Ve třetím bodu tohoto *Poučení* stálo: „Zákon, totiž Boží neměnná [...] vůle nás zavazuje uznávat i přirozené řády, jimž jsme podřízeni, jako rodina, národ, rasa (tj. pokrevní příbuzenství).“

⁸⁵ *Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute*, XXXII, München, 1935.

⁸⁶ Vlastní zkoumání tak začíná spisem Haralda Diema *Luthers Lehre von der zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis se Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: Gesetz und Evangelium*, München, 1938. Paul Althaus, jeden ze signatářů *Ansbachského poučení* už ve svých *Základech etiky* (*Grundriss der Ethik*) z roku 1953 teorii dvou říší netematizuje. Srov. E. WOLF, *Die lutherische Lehre von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* VI/3, Tübingen, 1959, 255–273.

⁸⁷ Srov. EDWARDS, cit. dílo, 204.

dvěřmi, pro něho překračovalo veškeré hranice. Jakákoliv tolerance vůči blasfémii pro něj znamenala její tichou podporu: Heretiky je třeba stíhat a trestat, protože v říši lze praktikovat jen jednu víru, jinak dojde k ohrožení obecného pořádku a pokoje, což by vyvolalo Boží hněv. Církevní autority rouhání samy eliminovat neměly, měly však povinnost přimět stát, aby v zájmu celé společnosti zakročil.

Albrecht Beutel mluví ve své populární studii *Martin Luther – uvedení do jeho života, díla a odkazu* o reformátorově „rostoucí zatvrzelosti“ ve vztahu k názorovým odpůrcům, ale ohrazuje se proti interpretacím, které se „vyžívají ve škodolibě rozmazávaných citacích“ a které, jak říká, „mají Luthera ukázat jako počátek krvavé stopy, která se táhne až k holokaustu“. Vyzývá k úsilí o „historickou střízlivost“: proti všem podobám „klišovité ideologizace dějin je třeba připomenout, že žádnou minulou dobu nelze nikdy posuzovat podle zkušeností a eticky citlivých míst, které od té doby naši perspektivu rozšířily a proměnily“.⁸⁸ S výzvou k střízlivosti je nutno souhlasit. Nelze ovšem nepřipomenout, že v případě křesťanského vnímání a kritické interpretace dějinných konfliktů křesťanství a hodnocení jeho nositelů by se mělo jednat především o perspektivu rozšířenou a proměněnou světlem biblického svědectví o Ježíši Kristu a charakteru jeho všennápravného působení mezi námi.

Jak zdůrazňují jeho obhájci, Lutherovi šlo v jeho výkladech o dvojí říši či dvojmým regimentu učení o jistě především dialektickou jednotu této dvojice.⁸⁹ V kritické situaci německé církve se ovšem z dialektické jednoty stal dualismus, kdy obě oblasti byly prakticky zcela odděleny. To vedlo církev k politice neintervence do všeho, co bylo pokládáno za záležitost státu, s tím důsledkem, že církev měly tendenci mlčet a tak vlastně schvalovaly všechno zneužití moci, jehož se stát dopouštěl. To bylo ovšem scestí, na kterém není Luther zcela bez viny. Jeho pohled na „jinověrce“ a na zacházení s nimi se stal směrovkou, která na toto scestí mnohé přivedla. Taková je totiž tendence každého přísného rozlišování „světského práva“ a „práva duchovního“, idejí „civilního práva“ a „náboženství“, teologie, resp. „náboženské víry“ a sociálně-etické problematiky.⁹⁰ Jak rozumět „víře v evangelium Kristovo“ jako „vlastní věci“ církve, resp. „osvědčení“ či „dosvědčení“ této víry, jestliže touto vírou je míněna pouze naprostá

⁸⁸ A. BEUTEL, *Martin Luther*, 160n.

⁸⁹ Tak to ostatně vnímal i sám Bonhoeffer; srov. cit. dílo, 205.

⁹⁰ Je jasné, že Luther, „teolog svobody“ by se svou představou o elementární neměnnosti politické scény nemohl ani vzdáleně být „teologem osvobození“, i kdybychom tento pojem vymanili z jeho „latinskoamerické“ konotace a spojili třeba s étosem Lutherova jmenovce, teologa nenásilí Martina Luthera Kinga, jehož zavraždění jsme si nedávno připomněli.

důvěra v naprostou postačitelnost Kristovy zástupné oběti, jestliže neznamená zahrnutí jeho církve do jeho cesty a její uschopnění se na ní správně orientovat?

Církev, říká Bonhoeffer, zachovává mezi svými členy vnější spravedlnost, i když ta už ve vlastní obci (*polis*) zachovávána není. Tím slouží všem, včetně vrchnosti. Každý jednotlivec je zodpovědný za to, jak opravdově... naplňuje své pověření ve veřejném životě. Tato politická zodpovědnost patří k jeho „posvěcenému životu“ a nikdo – ani vrchnost – mu ji nemůže odejmout.⁹¹ Křesťanské se dnes musí postavit vůči světskému – ve jménu lepší světskosti.⁹² Díky neporozumění tomu, že i správa obecných věcí je oblastí, za jejíž duchovní (ideový) obsah jsou věřící občané odpovědní, bylo možné, že Bonhoefferovo politické angažmá jej pro mnohé principiálně vyřazovalo i ze seznamu mučedníků víry. Jeho podzemní činnost proti Hitlerovi byla vnímána jako překračování legitimních hranic toho, co je věcí církve.⁹³ I na jeho „nenáboženskou interpretaci“ evangelia, ohlášenou v reakci na selhání církve v jeho dopisech z vězení, se mnozí dívali jako na návrat k osvícenskému přizpůsobování se světu a „výprodej vlastní duchovní substance“ křesťanství.

V Lutherově epochálním teologickém odkazu nesporně převyšuje to pozitivní, k čemu se můžeme s užitekem vracet. Je však namístě upozornit i na to negativní nebo přinejmenším sporné, neboť i to je poučné a varovné. Dlužíme to i těm, proti nimž to bylo zneužito.

⁹¹ Srov. tamtéž, 377.

⁹² Srov. tamtéž, 205.

⁹³ Jeho vlastní sbor v Berlíně pokládal za mučeníka jen Paula Schneidera ubitého gestapem k smrti za odmítnutí poslušnosti. Je ironií, že jak Bonhoeffer, tak Schneider neměli podle bielefeldských pastorů figurovat mezi mučedníky víry, podle nichž měly být Bielefeldu pojmenovány ulice města: jména těch, kdo zemřeli za svou víru, nemohou prý být uváděna vedle pouhých obětí politické represe. (Srov. EBERHARD BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*, München, 1967, 1042.)

Deficity Lutherovy reformace, nebo luterské deficity českého evangelictví?¹

Jan Štefan

Deficits of Luther's Reformation, or Lutheran deficits in Czech Protestantism?

A Prague systematic theologian, himself a minister of the Evangelical Church of Czech Brethren, first poses the question of the Lutheran elements in the theology of his church, which has now been a United one for nearly a century. On the basis of a textbook on church history by Rudolf Říčan he establishes in which ways Luther's Reformation appears to have deficits as seen in the light of the Czech Reformation. He then brings to the attention of his co-religionists two special teachings of Luther which they have either forgotten about or rejected through failing to understand them: the doctrine of the Law and the Gospel, and the doctrine of the two kingdoms. He concludes by stressing the difference between a Protestant biblical theology and an un-Protestant biblicism.

Keywords: Lutheranism, Evangelical Church of Czech Brethren, Rudolf Říčan, biblicity and traditionalism, distinguishing between the Law and the Gospel, two-kingdoms doctrine.

1. ČCE jako – také – luterská církev?

Českobratrská církev evangelická (ČCE) vznikla před devadesáti devíti lety spojením luterských a reformovaných sborů českého jazyka na území tehdy právě vzniklého Československa. Není to ani reformovaná církev ani obnovená Jednota bratrská, je to spojená, unionovaná evangelická církev. Na jejím Ustavujícím generálním sněmu (1918) nepadlo o Lutherovi pořádně ani slovo, Augsburská konfese byla prostě nahrazena Českou konfesí (tak jako byla Helvetská konfese nahrazena Bratrskou konfesí);² až na

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti.

² Návrh ústavy spojené církve (senior Josef Souček, 18. 12. 1918): „§ 1. Spoluvěření evangelicko-křesťanské církve augsburského a helvetského vyznání v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, národnosti české, tvoří samostatnou českou církev. § 2. Církev tato dříve podle vyznání na dvě rozdělená slučuje se v jednu církev a přijímá jméno Evangelická církev Bratrská a vyznání české z r. 1575 a bratrské z r. 1662 jakožto výraz historické a duchovní souvislosti s reformací českou.“ – *Ustavující sněm*, 18–27, 19. – K tomu pozdější (pravděpodobně opět Součkův) komentář: „[...] v našem novém zřízení nestojí, že českobratrská

svém IX. synodu (1945–47) se ČCE opětovně přihlásila k Augsburskému (a Helvetskému) vyznání.³ Mezi prvními theology této fakulty, tenkrát Husovy, dominují hned tři theologové luterského původu: vídeňský profesor Gustav Adolf Skalský (1857–1926), pražský salvátorský a. v. farář a superintendent Ferdinand Hrejsa (1867–1953) a jeho nadějný mladý vikář Josef Lukl Hromádka (1889–1969). Ten ovšem s Lutherem zúčtuje v obsáhlé předmluvě k českému překladu dvou reformačních spisů Lutherových z roku 1520, nazvané poněkud pateticky *Lutherův odkaz* (1935).⁴ Poté luterské tóny v české theologii a církvi slábnou a umlkají.⁵

V období normalizace je zaslechne Jakub S. Trojan (1927) v oficiální theologii tehdejší Synodní rady.⁶ Později Trojan označí nekritickou loajalitu svého doktor-vatera Hromádky vůči komunistické vrchnosti a jeho nedůvěru vůči jejím kritikům zdola za „kaz, který má hluboké kořeny patrně v jeho luterské tradici“.⁷ Nad luterskou orientací svých bývalých studentů Martina Wernische a mě se upřímně podívoval náš učitel Josef Smolík (1922–2009);⁸ nepochybuji o tom, že by se jí divil i Jan Milíč Lochman (1922–2004). Když se v devadesátých letech čeští luteráni udělali sami pro sebe, neustavili se jako luterský sbor v rámci ČCE, nýbrž jako český

církve zamítla vyznání helvetské a augsburské, a na místo nich přijala nové“ – *Deset let*, 94. (Ponechán původní pravopis.)

³ Usnesení ze 17. ledna 1947 zní podle protokolu synodu: „Evangelická církev (českokobratrská), kořeníc v české reformaci husitské a bratrské, stojí i při vědomí své svěbytnosti společně s ostatními církvemi evangelickými na společných zásadách světové reformace, jak byly shodně vyjádřeny jejími klasickými projevy, zejména Augsburskou a Helvetskou konfesi.“ K usnesení poznamenáno: „Těmito usneseními se neporušují duch a základy českokobratrské církve evangelické z r. 1918.“ Cituje R. Říčan v poznámce svého úvodu k edici *Čtyři vyznání*, 5.

⁴ J. L. HROMÁDKA, *Lutherův odkaz*, 7–125; můj doktorand, Hromádkův vnuk *kata sarka* Martin Zikmund žel nedovedl ke konci svůj disertační projekt *J. L. Hromádka jako luterský teolog*; srov. M. ZIKMUND, „Byl J. L. Hromádka luterským teologem? Několik poznámek k Hromádkově reflexi luterské vyznavačské tradice“, *TREF VI* (2000), 170–177; a týž, Hromádkova pře s Lutherem, *TREF VIII* (2002), 168–178.

⁵ „[...] lze litovat, že mezi početnou řadou českokobratrských teologů a farářů se nenašel takřka nikdo, kdo by se Lutherem samostatně zabýval. Výjimkou byl farář Jan Amos Dvořáček, od něhož jsme se však nedočkali žádného knižního zpracování lutherovské tematiky.“ – ZIKMUND, *TREF VI* (2000), 175, pozn. 12.

⁶ J. S. TROJAN, *Rozhovory s pamětí II*, 216; jinak Zikmund: „[...] žádné ‚hluboké kořeny‘ luterského způsobu života a myšlení u něj v žádném období nelze vystopovat. Právě naopak: vůči těmto ‚luterským‘ nešvarům se Hromádka od mládí až po stáří rozhodně vymezuje.“ – Tamtéž, 174n.

⁷ Týž, Hromádka a mocenské aspekty naší civilizace, in: *Moc v dějinách*, 161–181, 176; pozdější vyjádření v pamětech je opatrnější. – Týž, *Rozhovory s pamětí I*, 382.

⁸ „Překvapuje mě, jak luterství některé mladé kolegy přitahuje.“ – J. SMOLÍK, „64. Jak jsem si to představoval“, in: *Jak to bude?*, ET-KJ 88 (2003), č. 13, 4.

sbor v rámci zůstatků slovenských luteránů kolem sv. Michala v Jirchářích.

Jak je tomu s naším luterstvím dnes? Má dnešní ČCE vůbec nějakou luterskou identitu? Nemám na mysli adiafóra, jako jsou zpívaná liturgie, bílá alba přes černý farářský talár, spojené nebo rozpojené farářské tabulky, znamení kříže při požehnání, hostie u Večeře Páně, svíčky v kostele apod. Mám na mysli konstitutivní prvky theologie Martina Luthera.

2. Deficity Lutherovy reformace?

Co jsou v pohledu českého evangelíka hlavní deficity Lutherovy reformace? Odpověď na tuto otázku by nám mohla dál již zmíněná studie Hromádkova. Sáhnu však po jiném textu. Ve dvou kapitolách o světových reformátorech Lutherovi, Zwinglim a Calvinovi se v druhé řadě popularizujících „kapitol z církevních dějin“ *Od úsvitu reformace k dnešku* (1948)⁹ vyjádřil k tomuto tématu jeden z prvních Hromádkových „theologických synů“.

Rudolf Říčan (1899–1975) byl podobně jako Hromádka luterán rodem: syn faráře a. v., rodově spjatý se slovenským evangelictvím, se zkušeností farářského působení v původně luterských Bohuslavicích; pro jmenovaný Laichterův soubor přeložil (spolu s B. Popelářem) Lutherův spis *O svobodě křesťanské* a svou habilitaci *Život a dílo Karla Emanuela Lányho* (Praha, I 1935, II 1938) věnoval postavě luterského konfesionalisty 19. století.

Říčan není žádný antiluterán. Vyzdvihuje časovou i věcnou prioritu Lutherova objevu „evangelia milosti“, je přesvědčen o bytostné „jednotě reformace“. „Nikdo nepředstihl Luthera v radostném opěvování a vynášení té neskonale milosti nebeského Pána. Všichni ostatní reformátoři rádi uznali platnost evangelia v tom smyslu, jak je po staletích znovu kázal Luther.“¹⁰ K tomuto A však považuje za nezbytné říci B. „Není sporu o velikosti reformátora Luthera. Ale i jeho dílo mělo své nedostatky.“¹¹ Své tři základní theologické výtky ilustruje jako theologický historik na reformátorově praxi.

⁹ R. ŘÍČAN, *Od úsvitu*, 78–94: „VI. Luther, Zwingli“; 95–113: „VII. Calvin“.

¹⁰ Tamtéž, 90, první věta zdůrazněna. Poslední věta lutherské kapitoly (s. 94) „Co bylo nejlepšího v Lutherovi na jedné straně a ve Zwinglim na straně druhé, spojil a prohloubil Jan Calvin.“ zní jako teze, antiteze a syntéza hegelovské triády.

¹¹ Tamtéž, 94.

2.1. Církevní tradicionalismus – nedůsledná bibličnost

První, za co reformátora pokárá, je jeho tradicionalismus v oblasti církevní. V podkapitole „Meze Lutherovy reformace“ vylicí Lutherův návrat z Wartburgu do rozbouřeného Wittenbergu. Obrazy v chrámech mají být ponechány, bohoslužebný řád nechť prozatím zůstane nezměněn. Nejsou, pravda, biblicky zdůvodněny; stačí, že Písmu neodporují. Říčan schvaluje Lutherovo odmítnutí Karlstadtova subjektivistického spiritualismu. Lituje však toho, že je Luther opřel o církevní tradici, místo toho, aby je zdůvodnil konsekventně biblicky.

„Bylo osudné, že v obraně biblické zbožnosti proti bouřlivákům hledal oporu v zachování trvajících církevních řádů.“¹²

Tam, kde by luterán Luthera pochválil za to, že postavil zdravý rozum proti utopiím, rozvahu proti emocím, pragmatismus proti idealismu, českobratrský evangelík ho napomene za nedůsledný biblismus.

2.2. Společenský tradicionalismus – nezáměr na nápravě světa

Obdobou výtky církevního tradicionalismu je výtka tradicionalismu společenského, znázorněná Lutherovým postojem v německé selské válce. V podkapitole „Lutherův konservativismus“ Říčan vyjadřuje lítost nad tím, že Luther, soustředěný na spásu duše, pominul jak vnější opravu církve, tak vnější nápravu světa.

„Ani řády v církvi nepodrobil dostatečné revisi ve světle Písma; byl tak soustředěn na pravý poměr duše k Bohu Spasiteli, že bohoslužebné řády i zřízení církve pokládal za podřadné věci.“ „A pokud jde o občanský život: Luther viděl svět docela odcizen rajským řádům. Hřích mu byl tak tíživou skutečností, že pokládal za marné, ba za nesprávné chtít tento svět reformovat vytýčením a prosazováním nových řádů podle Božího slova. Křesťan má nechat platit ve společnosti platné pořádky, i když vidí, že to jsou řády vzešlé z porušených lidí. Na tomto hříšném světě jinak nebude. (Česká reformace naopak volala svět ve všech jeho oblastech k poslušenství Božího slova!)“¹³

Tam, kde by luterán vysvětlil, jak Lutherovy postoje odpovídají jeho theologickým premisám, odmítne českobratrský evangelík Lutherův hamartiologicko-soteriologický pesimismus. Tam, kde se Luther řídil tzv. prvním, tj. občanským či politickým užitím Zákona a učením o dvou říších, tane Říčanovi na mysli Zákon ve smyslu Tóry, popř. tzv. třetí užití Zákona, aniž by zvážil akutní nebezpečí smísení Zákona a Evangelia.

¹² Tamtéž, 83.

¹³ Tamtéž, 93.

2.3. Zákon – pouze jako *tertius usus legis*

Právě jsme se dotkli nejzávažnějšího problému našich úvah. V podkapitole „Milost a zákon“ – už terminologie prozrazuje jeho nezakotvenost v luterské teologii, pojmová dvojice *Lex-Gratia* je pavlovsko-augustinovská, nikoli lutherovská¹⁴ – se Říčan kriticky pozastavuje nad Lutherovými obavami z theologického legalismu, ze zezákoničtění evangelia, jeho transformace do „nového zákona“. Reformátorův snížený práh mravní citlivosti ilustruje dvěma dobovými příklady: připomínkou nestrídmosti v jídle a pití na německých knížecích dvorech a tolerováním bigamie Filipa Hessenského.

„Velikost Lutherovy reformace je však zmenšována jeho stanoviskem k Božímu zákonu. Po duchovních bojích, v nichž prožíval hrůzu z nesplněného zákona, nedovedl do radosti nad spasením, obdrženým z pouhé milosti, pojmut radost z Božího zákona. (Jinak česká reformace, pro niž je příznačná radost z poznání Božích rozkazů a zápal pro jejich uplatnění. Husitům a Bratřím byla bible především knihou Božího zákona, Lutherovi knihou duchovního potěšení.) Z obavy před novým jhem závazků a řádů dosti nezdůraznil, že křesťané přijatí na milost potřebují stále Božího zákona jako návodu k plnění Boží vůle. Milost a zákon se mu příliš dělily. Jakoby se bál, že přiznáním plné závaznosti zákona přijde věřící duše zase o jistotu, že Bůh odpustil všechno, a to z milosti, a že zase začne zákonický zápas o spravedlnost z vlastních skutků.“¹⁵

Říčan nyní výslovně zmiňuje Zákon a opětovně má na mysli pouze jedno jeho užití, *tertius usus legis*. Řekne-li luterský theolog „Zákon“, potom se mu vybaví celý komplex fundamentálních theologických otázek. Ten, komu je „Bible především knihou Božího zákona“, by byl usvědčen jako ne-evangelík; evangelíkovi je přece Bible především knihou Kristova evangelia! Považoval Říčan luterské učení o Zákonu za papírovou doktrínu protestantské ortodoxie? A tehdy novou studii Karla Bartha *Evangelium a Zákon* (1935) za německo-luterský spor bez dopadu na českobratrskou teologii?

3. Deficity českého evangelictví

Jako luterán volbou nyní přejdu k tomu, v čem spatřuji hlavní deficity českého evangelictví. Jsou, po mém soudu, tři: nerozlišování Zákona

¹⁴ G. Ebeling upozornil na to, že dvojice „Zákon-Evangelium“ představuje pojmové *novum*, protože terminologicky shodná Markiónova antitetická dvojice nenaznačuje rozlišování, nýbrž oddělování. – Týž, „Erwägungen zur Lehre vom Gesetz“ (1958), in: *WuG I*, 255–293, 264n.

¹⁵ Tamtéž, 92, bez autorových zdůraznění.

a Evangelia, z tohoto nerozlišování vycházející odmítání učení o dvou říších¹⁶ a s ním související nedoceňování rozdílu mezi evangelickou biblickou theologií a sektářským biblicismem.

3.1. Rozlišování Zákona a Evangelia¹⁷

Martin Wernisch (1962), jediný český žák dvou předních znalců Luthera mezi systematickými theology, Gerharda Ebelinga (1912–2001) a Oswalda Bayera (1939), před časem napsal, že rozlišování Zákona a Evangelia je „přední, ano klíčová zásada evangelické (a především proto *evangelické!*) theologie“; „lze v ní spatřovat i nejvlastnější historický přínos reformace k propracování křesťanského bohosloví jako takového.“¹⁸ Luther sám se o tom vyjádřil axiomatically již roku 1521: „Celé Písmo právě tak jak všechny vhléd do theologie závisí na správném rozpoznání Zákona a Evangelia.“¹⁹ Po celý život pak v nejrůznějších variacích opakoval: že se v tomto rozlišování jedná „o největší umění v křesťanstvu“²⁰, že tu jde o „sumu všeho křesťanského učení“.²¹ V řečech stolu s pokorou doznal, že žádný člověk na zemi toto rozlišování neovládal, ani člověk Ježíš na hoře Olivetské; jediný

¹⁶ Srov. J. L. Hromádka v autobiograficky bilancujícím „Doslovu místo předmluvy“ k své „malé dogmatice“ *Evangelium cestě za člověkem* (1958): „Neuznáváme tzv. názor na ‚dvě říše‘ (*Zwei-Reiche-Lehre*), který se odvolává na Luthera, táhne čáru mezi zákonem a Evangeliem [...]“ – Týž, *Evangelium*, 303. – M. Zikmund zde bystře rozpoznal a pojmenoval „základní Hromádkův omyl“, který předurčil Hromádkův negativní vztah k luterství, jeho – dodávám – interpretaci Luthera a luterství ne-li přímo *in pessimam partem*, pak rozhodně *in peiorem partem*, tak prudce odlišnou od jeho úsilí o pozitivní vztah ke kalvinismu, římskému katolictví a východnímu pravoslaví, které se snažil vykládat *in optimam partem*. – Srov. ZIKMUND, *TREF*, 168n a 178.

¹⁷ Českého čtenáře odkazují pro první poučení do Pöhlmannova *Kompēdia* (s. 27) nebo do příslušného exkursu své knihy *Karl Barth a ti druzí* (s. 146–152). Nejnověji jsem se na toto téma rozhovořil ve své bratislavské přenášce *Loci communes evangelické theologie? Co inspirativního a orientujícího vyčetli z Martina Luthera němečtí evangeličtí theologové minulého století*. in: *500 rokov reformácie*, v tisku. – Pojmovou dvojici „Zákon a Evangelium“ píšou s počátečními velkými písmeny; tohoto úzu se drží i překladatelé dvou českých výborů z Lutherova díla (2008, 2010) Hana Volná a Ondřej Macek. Martin Wernisch naopak zůstává u psaní malými písmeny.

¹⁸ Komentující poznámka č. 181 (ad „V. O zákoně a evangeliu“ *Celstvého, čirého a náležitého opakování* Formule svornosti), *Kniha svornosti*, 577.

¹⁹ M. LUTHER, „*Ennarationes epistularum et euangeliorum, quas postillas vocant* (1521), WA 7, 502, 34–35: *Quando autem paene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Euangelii.*“

²⁰ M. LUTHER, „*Predigt am Tage der Beschneidung* (1. Januar 1532), WA 36, 9,28: *die höchste Kunst in der Christenheit.*“

²¹ M. LUTHER, „*In epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ([1531] 1535), WA 40/I, 209, 17: *summa [...] totius Christianae doctrinae.*“

Duch svatý to umí.²² „Já sám jsem se domníval, že to umím, protože jsem o tom tak dlouho psal a tak mnoho o tom napsal, ale když dojde na věc, shledávám, že se mně tohoto umění zdaleka, zdaleka nedostává.“²³

3.1.1. Rozlišování a přiřazování

Aby nedošlo k nedorozumění: rozlišovat neznamená oddělovat. Neklademe A a B proti sobě proto, abychom jedno nebo druhé prohlásili za bezcenné. Cílem není A nebo B znehodnotit, nýbrž A i B zhodnotit. Luther není Markión, není ani Agricola. Rozlišovat můžeme pouze věci, které k sobě z řádu věcí patří, protože jedna nemůže dost dobře existovat bez té druhé. Zákon má své místo v křesťanském myšlení a křesťanském životě, v orthodoxii a orthopraxi. Ale právě že své místo! Zákon a Evangelium od sebe odlišujeme proto, abychom je byli s to k sobě řádně přiřadit.

3.1.2. Terminologie: *nomos*, *lex*, *diathéké*

Na rozdíl od jednoznačného slova Evangelium je Zákon slovo mnohoznačné. Evangelium je termín křesťanského jazyka, mimo církevní mluvu žije své odvozené jinobyty; Zákon je slovo běžného každodenního slovníku, v křesťanském prostoru pak žije svým velmi bohatým životem. Říkáme Zákon, a jeden tím myslí to a druhý ono. „*Aequivocatio est in vocabulo legis*.“²⁴ *Erroris mater est aequivocatio semper*.“²⁵ Na co na všechno myslí theologové, užijí-li slova Zákon? Pokusím se do terminologického zmatku vnést trochu světla. Nepůjdu cestou heideggerovského etymologického zkoumání, nýbrž cestou wittgensteinovského dotazování po užití toho slova v různých textech a kontextech.

Českým slovem Zákon překládáme hebrejské slovo *tóra*, jímž Starý zákon označuje poučení, vyučování, učení; v plurálu Boží pokyny, návody; v singuláru Mojžíšovi zjevené či proroky prostředkované poučení o Boží vůli / o cestě spásy.²⁶ V češtině se pomalu ujímají volnější, ale příleha-
vější překlady „ukazatel cesty“, „směrovka“. Stejným českým slovem Zákon

²² M. LUTHER, *Tischrede* Nr. 1234 (1531): „*Non est homo, qui vivit in terris, qui sciat discernere inter legem et euangelium. Solus Spiritus Sanctus hoc scit.*“ – WA TR 2, 3, 20–21.23.

²³ Tamtéž, WA TR 2, 4, 2–4; celé cituje Hirsch v novodobé němčině, in: *Hilfsbuch*, 82.

²⁴ M. LUTHER, *Die erste Disputation gegen die Antinomer* (18. Dezember 1537), WA 39/I, 377, 1–2.

²⁵ M. LUTHER, *Die zweite Disputation gegen die Antinomer* (12. Januar 1538), WA 39/I, 446, 19–20.

²⁶ Srov. GESENIUS, 874: 1. *Unterweisung, Lehre*; 3. *Die Anweisungen Gottes, Belehrung über den Heilsweg*. – Autoři hesla „*tora*/Weisung“ ve slovníku Jenni/Westermann, 1032–1043, uvádějí (buberovsky) jako základní překlad: *die Weisung* = návod, pokyn, poučení, instrukce, ale také rozkaz, příkaz, nařízení. Nakonec upozorňují na dvě protichůdné linie v chápání Zákona: chronistickou a proféticko-deuteronomistickou. První linie Zákon

překládáme i řecké slovo *nomos*, jímž apoštol Pavel myslel jednou mojžíšovský zákon, Pentateuch, jindy zákon vůbec (a někdy i „řád víry a života v Kristu“²⁷). Pokud Zákonem myslel Tóru, myslel jím Tóru jako takovou, nebo Tóru v její farizejské (dez)interpretaci?

Katolická theologie pojímala latinské slovo *lex* výhradně kladně: „nelomeně“, „relativně bezproblémově“, nekontroversně.²⁸ Mohla v tom navázat na pozitivní konotace Jakubova („zákon svobody“, Jk 1,25; 2,12;) a ovšem i Pavlova mluvení o Zákoně („Zákon Kristův“, Ga 6,2), nebo na slova janovského Ježíše o jeho „novém přikázání“ (J 13,34). Od Augustina, kterého opravdu nemůžeme podezírat z neznalosti Pavla, se rozvinula tradice, která dospěla k vrcholu v *Theologické sumě* sv. Tomáše. V 106. otázce prvního dílu její druhé části zazní termíny „evangelický zákon“ (*lex evangelica*) a „zákon Evangelia“ (*lex evangelii*). Z Tomášových námitek se dozvídáme, že „novým zákonem“ (*lex nova*), který je zákonem biblického Nového zákona (*Novi testamenti*), je Evangelium; z vlastní Tomášovy odpovědi pak, že to nejmocnější v zákoně Nového zákona je sama milost Ducha svatého.²⁹ Jak pěkně pověděl Albrecht Peters (1924–1987): „Zákon se rozšířil do univerzální kategorie, Evangelium naproti tomu dosud nezískalo svou vlastní podobu.“³⁰

Až reformační a následně evangelická theologie naváže na základní linie apoštola Pavla a začne konotovat Zákon negativně, jako „theologický problémový pojem“.³¹ Luther povede boj proti spoutanosti křesťana své doby ceremoniálními zákony pozdně středověké katolické církve (přikázané či doporučované růžence, almužny, pouti, mše, askeze). V hloubi jeho myšlení a zbožnosti se jednalo o zápas proti zákonickému spolehnutí člověka všech dob na vlastní morální bezúhonnost. Téma mé přednášky mě nutí důrazně připomenout, že česká reformace v této věci neopustila katolickou

zužuje a ukazuje směrem rabínské kasuistiky, izolující jednotlivé příkazy Tóry; druhá linie Zákon rozšiřuje a ve jménu jeho jednoty chápe celý Starý zákon jako Tóru.

²⁷ Srov. BAUER, 1072–1075; SOUČEK, 176.

²⁸ EBELING, *Erwägungen*, 262n; v poznámce odkazuje na dvě přelomové knihy katolických theologů: GOTTLIEB SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, 1957; a BERNHARD HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moralthologie*, 1957.

²⁹ *STh* I–II q 106 a 1. – Ad 1: „*Lex enim nova est ipsum evangelium. Lex nova est lex novi testamenti. Corp: [...] it autem, quod est potissimum in lege novi testamenti [...] est gratia Spiritus Sancti [...] ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christifidelibus.*“ V doslovném českém překladu olomouckých dominikánů: „Nový zákon je právě evangelium.“ „Nový zákon jest zákon nové úmluvy.“ „To však, co je nejmocnější v zákoně nové úmluvy [...] je milost Ducha svatého [...]. A proto Nový zákon je hlavně sama milost Ducha Svatého, která je dána věřícím Kristovým.“ Jak vidno, biblický Nový zákon = „nová úmluva“. – *Theologické summary* Druhé části první díl, 918.919.

³⁰ PETERS, 259, bez autorových zdůraznění.

³¹ EBELING, *Erwägungen*, 263.

půdu – termín „zákon Boží“ lze odůvodněně nazvat „osou české reformace“.³²

Nakonec je třeba dodat, že se Slovo zákon v češtině ujalo jako tradiční ekvivalent pro dvě části křesťanské Bible, „Starý zákon“ a „Nový zákon“. V řečtině tu nestojí žádný *ho palaios* / *ho kainos nomos*, nýbrž *hé palaia* / *hé kainé diathéké*, v latině žádný *vetus/nova lex*, nýbrž *vetus/novum testamentum* – tedy v obou případech „stará/nová smlouva“, „starý/nový odkaz“. Lingvista Antonín Frinta (1884–1975) upozornil na to, že původní význam našeho slova zákon je „úmluva“³³ a že ryze český výraz „Starý/Nový zákon“, doložený u Štítného, vznikl „náboženským zabarvením původně právního termínu“. Staroslověnština (a pravoslavné církve dodnes) užívají pro části Bible slova „zavět“, ostatní katoličtí Slované užívají svoji podobu slova „testamentum“. Frintův věčný komentář k jazykozpytnému nálezu rád podepisují: „Je to opět projev voluntaristického, ba pragmatického pojetí náboženství u nás, když se bible pokládá za knihu přikázání (resp. zákazů), zavazujících vůli věřícího.“³⁴ Překladařé našeho *Ekumenického překladu Bible* (ČEP) se tu neodvážili – prý proto, že dnešní Čech a Češka chápou smlouvu jako smlouvu dvou rovnocenných partnerů³⁵ – překročit Rubikon a etablovat v církevní češtině termíny „Stará smlouva“ a „Nová smlouva“.

(Pro zajímavost: slovenský jazykový úzus odráží bikonfesionalitu Slovenska. *Biblia. Evanjelický preklad* (SLB, 1977) a *Biblia. Slovenský ekumenický preklad* (SEB, 2007) překládají „Stará/Nová zmluva“, zatímco *Sväté Písmo. Katolícky preklad* (SSV, 1995) a *Sväté Písmo – Jeruzalemská Biblia* (2009) překládají „Starý/Nový zákon“.) České katolíky i české evangelíky tentokrát předběhli čeští evangelikálové. Svůj překlad Nového zákona

³² Tak FRINTA, *Názvosloví*, 73. – A. Molnár ve svých „přehledných dějinách dogmatu“ zmiňuje jako jeden ze svérázných rysů tzv. první reformace „její princip autority, princip Božího zákona“, o druhé reformaci barthovsky říká, že v ní „zákonost evanjelia ustupuje před jeho milostivostí“. – Týž, *Pohyb*, 200. – S velikou opatrností se vyjadřuje k husitské „relativisaci rozlišení evanjelia a zákona jako reformačně-theologické podmínky *sine qua non*“ Martin Wernisch, aby se vzápětí rozběhl k smělému návrhu: že dějiny rané české reformace „je možno číst právě i jako příběh těch, kteří se náležitého užití pozdější luterovské distinkce teprve pracně dobírali“. – Týž, *Husitství*, 29.

³³ FRINTA, 72; srov. MACHEK, *Etymologický slovník*, 709: *zákon*: „Lze se jen dohadovati, že *zakonъ* je starobylé postverbale k nějakému *za-ko-na-ti* ve smyslu zaříditi, ustanoviti (srov. *zákaz* od *zakázati* apod.).“

³⁴ FRINTA, 72, 73.

³⁵ Tak mně to kdysi vysvětloval Zdeněk Soušek. Srov. výklad septuagintního *diathéké* = smlouva: „Toto řecké slovo lépe než české vyjadřuje, že vztah Boží k jeho lidu, který je v bibli označován tímto pojmem, není založen dohodou dvou rovnocenných smluvních stran, nýbrž byl uložen svrchovaným rozhodnutím Božího milosrdenství.“ – SOUŠEK, 67.

vydali pod názvem *Nová smlouva* (1994). *Bible 21* (2009) se sice vrátila k „Starému/Novému zákonu“, *Bible. Český studijní překlad* (první souborné vydání 2009; *Nová smlouva* páté, doplněné vydání) však už zůstala u „Staré/Nové smlouvy“.³⁶

3.1.3. *Duplex/triplex usus legis*

Nejprve připomenu výpovědi tradiční luterské dogmatiky. Ze Starého zákona obsahujícího zákon obřadní (*lex ceremonialis*), soudní (*lex iudicialis*) a mravní (*lex moralis*), nepozbyl platnosti zákon mravní. Zůstává pro křesťany závazný v dvojím³⁷/trojím³⁸ upotřebení:

- jako **primus usus legis** (*usus civilis/politicus*): omezuje hřích, zabráňuje hříchu; Hans-Martin Barth tu mluví o funkci „společenské (sociální) funkci Zákona“,³⁹
- jako **secundus usus legis** (*usus theologicus/elenchthicus*): usvědčuje a viní z hříchu; Hans-Martin Barth tu mluví o „duchovní (spirituální) funkci Zákona“,⁴⁰
- jako **tertius usus legis** (*usus in renatis*): poskytuje směrnice pro bohuľibý život; Paul Althaus pro tuto funkci zavádí termín „přikázání“.⁴¹

Naopak, k nelegitimnímu užití, zneužití Zákona (*abusus legis*) dochází tam, kde je užíván jako prostředek k našemu sebeospravedlnění, nebo naopak jako argument proti našemu ospravedlnění.⁴²

Formálně vzato znal Luther, na rozdíl od Melanchthona a Calvina, pouze *duplex usus legis*. Luterští theologové 20. století vyvinuli nemalé úsilí, aby dokázali, že Lutherovi nelze obsahově, věcně klást za vinu,

³⁶ Za poslední informaci vděčím přítomnému Alexandru Flekovi.

³⁷ Výslovně od roku 1522 („Epistel am Neujahrstage. Gal. 3,23–29“, in: *Kirchenpostille*, WA 10/I, 456,8–457,13; 467,22–468,1); věcně již v roce 1518 (*Sermon de triplici iustitia*, WA 2,41–47).

³⁸ Melanchthon poprvé explicitně in: *Loci 1535 (secunda aetas; De usu legis divinae)*: CR 21, 405–409; 1540 in: *Catechesis puerilis* (CR 23,176–177); in: *Loci 1543 (tertia aetas; De usu legis)*, CR 21, 716–719). – *Formule svornosti* (FC SD VI, 1580: BSLK, 962–969, český *Kniha svornosti*, 583–587). – CALVIN *Institutio religionis christianae*: již v prvním vydání (1536): OS 1, 61–63; český *Institute*, 51–53; v posledním (pátém) vydání Inst. II,7,6–12 (17) (1559): OS III, 332–338 (343); Calvin přehodil pořadí mezi *primus usus* a *secundus usus* (a Lutherův druhý, svůj první *usus* nazval *usus theologicus*; *tertius usus* pak povýšil – bez jakéhokoli protiluterského ostří – na *usus praecipuus*).

³⁹ H.-M. BARTH, *Theologie Luthers*, 236.

⁴⁰ Tamtéž, 237.

⁴¹ P. ALTHAUS, *Gebot und Gesetz. Zum Thema ‚Gesetz und Evangelium‘*, Gütersloh, 1952; přetisk in: KINDER, HAENDLER, 201–238.

⁴² Podle Ebelinga, *Zur Lehre*, 86; podobně PETERS, 44, o satanském užití Zákona. *Secundus usus* má svůj *abusus diabolicus*, který vede buď k bezmeznému důvěře v sebe sama (*praesumptio*) nebo do bezměrného zoufalství nad sebou samým (*desperatio*).

že nevěděl o dobrém užitku, který mohou a mají mít z dobrého Božího zákona ospravedlnění křesťané. Heidelberský systematik Edmund Schlink (1903–1984) vnesl studií *Zákon a parakleze* (1956)⁴³ do diskuse novozákonní termín *parakleze*;⁴⁴ erlangenský systematik Wilfried Joest (1914–1995) monografií *Zákon a svoboda. Problém třetího užití zákona u Luthera a novozákonní paraneze* (1951)⁴⁵ termín *paraneze*, označující rovněž povzbuzující napomenutí.⁴⁶ Paul Althaus (1888–1966) chtěl terminologický zmatek vyčistit návrhem – a ve spisku *Příkázání a Zákon. K tématu ‚Zákon a Evangelium‘* (1952)⁴⁷ – užívat pro *tertius usus legis* místo termínu *Gesetz*, Zákon, termín *Gebot*, Příkázání. Joest tvrdí, že „parakletický úřad Zákona“ je úřad Zákona nevlastní, „cizí“, a proto jej sám označuje jako *usus practicus evangelii*.⁴⁸ Albert Peters pak v Lutherových katechismech nalézá to, čemu říká *usus puerilis praeceptorum et ceremoniarum*, popř. *usus practicus decalogi et ceremoniarum*.⁴⁹

3.1.4. Slovo Boží jako Zákon a Evangelium

Boží slovo k nám přichází a je námi přijímáno buď jako Zákon, nebo jako Evangelium: jako *Zákon* v podobě imperativu, kdy prostředkuje Boží příkaz, zákaz, napomenutí, varování, hrozbu, hněv, soud; jako *Evangelium* v podobě indikativu, kdy přináší odpuštění, omilostnění, vysvobození, úlevu, radost, potěšení, příslib. Inspirován britkými formulacemi Gerharda Ebelinga⁵⁰ shrnu, co všechno nám tímto hermeneutický klíč otevírá.

– Kdo Zákon a Evangelium rozlišuje, je dobrým theologem. A naopak, dobrý theolog je jen ten, kdo rozlišuje Zákon a Evangelium.

⁴³ E. SCHLINK, *Gesetz und Paraklese*, in: „Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956“, Zollikon, 1956, 323–335; přetisk (s autorovými změnami) in: KINDER, HAENDLER, 239–259.

⁴⁴ *hé parakléisis* = 1. *napomenutí*, povzbuzení; 2. *prosba*, žádost; 3. *útěcha*; *parakalein* = 2. vyzývatí, domlouvati, *napominati*; 3. dovolávati se, *prositi*, žádati; 4. povzbuzovati; *těšiti*. (Srov. SOUČEK, 194.)

⁴⁵ W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usu legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen, 1951.

⁴⁶ *hé parainésis* = povzbuzení, napomenutí, domluva, doporučení, dodání útěchy nebo odvahy, udělení rady. (Srov. GEMOLL, 571: *Zuspruch*, *Ermunterung*, *Rat*, *Vorschrift*, *Ermahnung*; Bensele; 687: *der Zuspruch*, *die Ermahnung*, *Empfehlung*, *das Ratgeben*.); *parainein* = domlouvati, napominati, vyzývatí. – SOUČEK, 194.

⁴⁷ Viz výše pozn. 40.

⁴⁸ JOEST, *Gesetz*, 78.132.

⁴⁹ PETERS, 40, 52.

⁵⁰ G. EBELING, „Erwägungen zur Lehre vom Gesetz“ (1958), in: *WuG* I, 255–293; týž, „Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischer Theologie“ (1950); tamtéž, 50–68; týž, *Luther*, „VII. Gesetz und Evangelium“: 120–136; „VIII. Der zweifache Gebrauch des Gesetzes“: 136–156.

- Rozlišovat neznamená oddělovat; co bylo odděleno, není možné rozlišovat. Zákon potřebuje Evangelium, Evangelium potřebuje Zákon.
- Rozlišování není běžnou, samozřejmou věcí, naopak, je třeba se mu stále učit a v něm se pořád cvičit. Vlastně se odehrává vždy až v samém aktu rozlišování.
- Rozlišování se děje z perspektivy Evangelia: od Evangelia se ohlížíme nazpět k Zákonu. Samotnému Evangelii bychom nenaslouchali jako Evangelii, samotnému Zákonu bychom nenaslouchali jako Zákonu. Pouze tehdy, má-li Evangelium vedle sebe a proti sobě Zákon, může být přijímáno plně a jasně jako Kristovo Evangelium, pouze tehdy, má-li Zákon vedle sebe a proti sobě Evangelium, může být přijímán opravdu jako Zákon, jako Zákon Boží.
- Nerozlišováním zkazíme obojí, jak Zákona (který si pak uzurpuje nárok být Evangeliem), tak Evangelia (které pak převezme roli Zákona); výsledkem je zezákoničtělé Evangelium a evangelizovaný Zákon.
- Hranice mezi Zákonem a Evangeliem samozřejmě neprobíhá jako hranice mezi Starým a Novým zákonem. Již Starý zákon obsahuje Evangelium, Nový zákon obsahuje ještě Zákon. Lze však říci, že Starý zákon obsahuje více Zákona a Nový zákon více Evangelia nebo že Nový zákon obsahuje Evangelium zřetelněji.
- Rozlišování se nemusí prostě krýt s gramatickým rozdílem mezi indikativními a imperativními větami či stylistickým rozdílem mezi požadavky a přísliby, jakkoli přirozenou podobou Evangelia jsou indikativy (zaslíbení) a přirozenou podobou Zákona imperativy (příkazy či zákazy).
- Jedno a totéž slovo může člověka zasáhnout jako Evangelium i jako Zákon. I z imperativně formulované věty mohu ve své situaci nebo v určité situaci vůbec zaslechnout Evangelium, i z indikativně formulované věty mohu podobně zaslechnout Zákon.

3.1.5. Antinomisté

Lutherův stoupenec a přítel Johann Agricola (1499–1566) odmítl druhé, vlastní theologické užití Zákona. Argumentoval tím, že kázání Zákona vede do zoufalství nebo do vzdoru; to, co efektivně působí pokání a lítost, je kázání Evangelia.⁵¹ Jeho tvrzení (či spíše tvrzení jeho extrémních stoupenců), že „Zákon nepatří do kostela, nýbrž na radnici“, Luther rezolutně odmítl jako *antinomismus* (tzv. první antinomistický spor, 1537–1540). Proti prvnímu, politickému užití Zákona Agricola nic nenamítal. Tzv. druhý antinomistický spor (1565, někdy prostě antinomistický spor), který vedli rodověrní luteráni (tzv. gnesioluteráni), mířil jinam: proti melanchthonovskému třetímu užití zákona.

⁵¹ A. Molnár si povšiml, že Agricolu, „přední[ho] z obnovitelů památky M. Jana Husa“, „rozradostnilo, že Husovi byla zákonem především Kristova pravda: ‚Kristův zákon nazývá Hus [...] Kristovým evangeliem.‘“ – Týž, *Pohyb*, 352, 354.

3.1.6. Zákon a Evangelium, nebo Evangelium a Zákon?

Zažité pouze relativně (doslova: vztahově) pozitivní luterské chápání Zákona se pokusil rozporovat, ba zvrátit již zmíněnou studií *Evangelium a Zákon* (1935) Karl Barth.⁵² Už její titul prozrazuje, že pořadí bude obráceno: Nepostupujeme od Zákona k Evangeliu, nýbrž od Evangelia k Zákonu. Přednáška, která byla Barthovým slovem na rozloučenou křesťanům Vyznávající církve před jeho vyhoštěním z nacistického Německa, podnítila po válce jednu z nejvěcnějších i nejvášnivějších diskusí mezi německými evangelickými theology 20. století.⁵³ Barthovo tvrzení, že slovo Boží je jako takové Evangelium a že Zákon je jinou podobou Evangelia, došlo v české theologii nadšeného souhlasu.⁵⁴ „Katolická a pravoslavná theologie stojí před Lutherovým rozlišováním Zákona a Evangelia bezradně a nechápavě,“ napsal nedávno ve své obsáhlé *Theologii Martina Luthera* (2009) marburgský emeritus Hans-Martin Barth (1939).⁵⁵ Neříká, že by si s ním nevěděli rady a že by mu nerozuměli theologové reformovaní, respektive evangeličtí. Má pravdu?

⁵² K. BARTH, *Evangelium und Gesetz*, TEH 32, München, 1935; TEH NF 50, 1956; kritické vydání in: GA: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935*, Zürich, 2017, hg. v. M. Beintker, M. Hüttenhoff u. P. Zocher, 429–527; v souboru *Kinder-Haendler*, 1–29; český překlad P. Galluse v souboru *Boží božství a Boží lidství*, 96–116. – Michael Beintker (1947) našel první literární doklad „barthovského“ pořadí „Evangelium–Zákon“ v závěru Barthovy emdenské přednášky *Reformované učení, jeho podstata a jeho úkol* (1923), která vyšla knižně v prvním svazku Barthových veřejných přednášek *Slovo Boží a theologie* (1924). KARL BARTH, *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*, in: „*Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge (I)*“, 179–212, 212; in: GA, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. v. H. Finze, Zürich, 1990, 202–247, 246; srov. BEINTKER, „Das Krisis-Motiv des Römerbriefes als Vorstufe von Barths Zuordnung von Gesetz und Evangelium“, in: H. KÖCKERT, W. KRÖTKE, *Theologie als Christologie. Zum Werk Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin (DDR) 1988, 56–70, 63. – O Barthově textu a o jeho ohlasech pojednávám ve své knize *Karl Barth a ti druzí* (s. 151–166).

⁵³ Reprezentativní texty – kromě Bartha, Schlinka a Althause – dostali slovo ještě Iwand, Gollwitzer, Vogel, Berkhof, Elert, Wolf, Diem, Wingren, Ratschow a Söhngen – shrnul E. Kinder a K. Haendler do souboru *Gesetz und Evangelium* (1968). Neobyčejně cenná je připojená obsáhlá Bibliografie. – Zcela jinak – jako frustrující – hodnotí tuto debatu americký luterský theolog slovenského původu PAUL HINLICKY, *Luther a milovaná komunita. Cesta pre kresťanskú teológiu v post-kresťanskom svete*, přel. M. Valčo, Praha, 2014, 99. (Angl. originál *Luther and the Beloved Community. A Path for Christian Theology after Christendom*, Grand Rapids, Michigan, 2010.)

⁵⁴ J. M. LOCHMAN se v předmluvě k prvnímu dílu své malé dogmatické trilogie, etice, dovolává proti kontrapozici Zákon–Evangelium jednak husitů a bratří, jednak filosofů Masaryka, Rádlu a krátce předtím zesnulého Patočky. Odmítá řeč o „temném zákonu“, mluví o radosti „z dobrých Božích přikázání“ a barthiánsky prohlašuje, že „Desatero je jinou podobou evangelia“. – Týž, *Desatero*, 5.

⁵⁵ H. -M. BARTH, *Theologie Luthers*, 250.

3.2. Boží vláda ve dvou říších⁵⁶

Luterské učení o Zákonu a Evangeliiu, *Zwei-Reiche-Lehre*,⁵⁷ rozlišuje:

- dvě říše, dvojí prostor Boží vlády;
- dva *regimenty*, dvojí způsob Boží vlády;
- dva *stavy*: křesťana jako křesťana a křesťana jako občana.

Inspirován opět Ebelingem⁵⁸ shrnu, oč v rozlišování obou říší či regimentů jde.

– Bůh panuje v celém světě, nic stvořeného není vyňato z Božího panství, natož aby bylo podřízeno vládě Satanově. Do říše světa náleží mnohem víc než jen diskutabilní a konflikty nabitá politika a ekonomika – celý svět člověka s naším rozumem, vůlí a citem, všechny jeho výtvořiny jako náboženství, morálka, věda, technika a kultura, rodina, práce, sport, sex.

– *Říše Kristova* se zviditelňuje v nedělním kostele, zakládá ji Evangelium a rozhoduje v ní víra. Bůh v ní vládne svou „pravicí“: prostřednictvím duchovních, kteří mají k ruce „pouhé slovo“. Rozhodující slovo má láska, vše se děje samozřejmě, dobrovolně. Cíl je duchovní, nebeský, věčný: spása duše. Jsme tu řízeni spravedlností Kristovou (*iustitia Christi*): každému z milosti, což prakticky znamená: hřích vyznat a odpustit. Křesťan tu žije jako křesťan, „poslední“ soud nad ním náleží v posledku jen Bohu.

– *Říše tohoto světa* zasahuje naši každodennost, modelově je viditelná „na radnici“; zakládá Zákon a rozhoduje v ní rozum. Bůh v ní vládne svou „levicí“: prostřednictvím úřadů a „úředníků“, kteří užívají „meč“. Rozhoduje tu právo, ne bez nařizování a donucovacích prostředků, v krajním případě i za užití hrubé moci a násilí. Cíl je tělesný, pozemský časný: zachování těla. Řídíme se tu občanskou spravedlností (*iustitia civilis*): *Suum cuique*, což prakticky znamená: vinu

⁵⁶ Českého čtenáře odkazují pro první poučení do Pöhlmannova *Kompendinga* (s. 150, 166, 350–352) nebo do příslušné kapitoly Wernischovy knihy *Politické myšlení evropské reformace* (s. 42–46). Sám jsem toto téma otevřel na bratislavském symposiu, 500 rokov reformácie, v tisku.

⁵⁷ B. Lohse po opatrném tvrzení, že se název *Zwei-Reiche-Lehre* objevil a vžil ve třicátých letech (*Einführung*, 208), 1995 (*Luthers Theologie*, 172, srov. pozn. 499) připsal posléze jeho první užití Barthovi; učinil tak prý v recenzi Althausova pojednání *Religiöser Sozialismus* (1921). – Srov. K. BARTH, „Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus (1922)“, in: *Anfänge I*, 152–165, 156; in GA: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, hg. v. H. Finze, Zürich, 1990, 39–57, 46. – Sluší se zmínit skutečnost, že mnozí luterští theologové nechťeli mluvit o učení a navrhovali méně doktrinární označení, např. Hermann Diem „kázání ve dvou říších“ (Týž, *Luthers Predigt in den zwei Reichen*, 1947), Helmut Gollwitzer „myšlení ve dvou říších“ (Týž, „Die christliche Gemeinde in der politischen Welt“, 1955, in: *Forderungen*, 3–60, 7).

⁵⁸ Srov. G. EBELING, „Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen (1960)“, in: *WuG I*, s. 407–428; *Luther*, „XI. Reich Christi und Reich der Welt“: 198–218; zároveň bych rád vědecky vzpomněl na přednášky o Lutherově theologii, které v ZS 1996–1997 přednášel v Heidelbergu Gottfried Seebass (1937–2008).

prokázat a neprominout, nýbrž potrestat, popř. odčinit. Křesťan tu myslí a jedná jako občan, řídí svým rozumovým úsudkem a vlastním svědomím, je otevřený diskusi a kritice a jeho rozhodnutí podléhá veřejné kontrole.

– I zde platí, co platilo o Zákonu a Evangeliu: neoddělovat, ale rozlišovat. Rozlišování dvou říší se děje ve jménu říše Kristovy a praktikují ho pouze křesťané, je však ku prospěchu křesťanům i nekřesťanům, říší Kristově i říši světa.

– Křesťan má dvojí občanství. Nemá se utíkat ze světa k Bohu ani nemá utíkat před Bohem do světa. Jako občan říše Kristovy i říše světa je absolutně poslušný jen Krista a relativně loajální vůči každé, i pohanské vrchnosti.

3.2.1. Přesahy legitimní a nelegitimní

Jestliže se jedna říše dotýká druhé a jestliže se obě říše namnoze prolínají, není divu, že dochází k přesahům jedné říše do druhé, k legitimnímu i nelegitimnímu překračování hranic, a to v oboustranném provozu. Z dějin církve víme, že jak moc duchovní, tak moc světská byly zneužity, že církve i vrchnosti nemístně překračovaly své kompetence. Luthera zaměstnávalo středověké zneužívání duchovní moci natolik, že podcenil nebezpečí novověkého zneužívání světské moci. Klerikalizace občanské společnosti představuje dnes papírový strašák. Řada z nás je poznamenána opačnými zkušenosti – životem v totalitních státech 20. století. Sotva kdo pochybuje o tom, že Skutky 5,29 (v kralickém překladu: „Více sluší poslouchati Boha než lidi.“) legitimizují odpor vůči zbožštěnému panovníkovi, deifikovanému cízarovi, který se posadil na trůn Boží a který brání svobodnému hlásání evangelia a veřejné křesťanské bohoslužbě. Lutherovo omezení práva na odpor proti tyranovi na pasivní rezistenci lze stěží aplikovat na postoj evangelických křesťanů k modernímu totalitnímu státu.⁵⁹

Vedle theologicky nelegitimních vykročení existují i vykročení theologicky legitimní. Každodenně k němu dochází v prostoru církve, kterou je třeba na všech úrovních spravovat a řídit racionálně a pragmaticky,

⁵⁹ Aktuálním aspektům Lutherova učení o dvou říších věnoval Helmut Thielicke (1908–1986) v první části druhého dílu své dodnes podnětné *Theologické etiky* „Člověk a svět“ kapitolku (§§ 2022–2056) „Postavení církve v totalitní státě (Problematika, dvou říší)“. Uzavírá ji tvrzením, že učení o dvou říších není – ani ve své očištěné podobě – přímo aplikovatelné na totalitní stát, protože tento stát není totožný s Lutherovou „říší světa“. Nicméně právě z pozice dvou říší má církev vždy konkrétně zastihnout totalitní stát *in flagranti* a volat ho k tomu, aby se opět stal „pouhou“ pozemskou říší“. – Týž, *Theol. Ethik* II/1, 542–550, 550. – Zásadně pojednal Thielicke o dvou říších už v principiálním prvním díle *Etiky*, v loajálně-kritické kapitole (§§ 1783–1851) „Omezení Kázání na hoře na osobní život (Kritické otázky na Lutherovo učení o dvou říších)“. Kritizuje v ní především Lutherovo „odeschatologizování Kázání na hoře“. Ke slovu tak přichází Thielickeho postulat infralapsarismu: řády tohoto eónu jsou „nouzová ustanovení“ / „nouzová zmocnění“ (*Notverordnungen*) tohoto eónu, „veškerá etika je nouzová disciplína (*Notdisziplin*) *post lapsum*.“ – Týž, *Theol. Ethik* I, 589–610, citáty 609.

s maximálním zapojením všeho našeho přirozeného i naučeného umu a s maximálním vyloučením našich profesionálních nedostatků, které dokážeme maskovat dobrými úmysly. Farář, který z kazatelny nebo v pastoračním rozhovoru potěšuje „velkými slovy“ Evangelia, nabízí v běžném každodenním životě „malá slova“ životní moudrosti. Jeho vlastním úkolem, *opus proprium*, je kázat Krista a odpuštění hříchů; to ovšem může zahrnovat jako nevlastní úkol, *opus alienum*, tu a tam kárat přestupky proti zákonu a právu občanské společnosti a varovat před důsledky bezpráví a nespravedlnosti.

Zcela výjimečně mohou nastat mezní situace, kdy státní moc, která tu je proto, aby chránila řád a pořádek, chaosu nejen nevzdoruje a nebrání, nýbrž jej ještě sama produkuje. Luther byl přesvědčen, že zlá vláda, tyranie, bývá ve výsledku menším zlem než žádná vláda, bezvládní, anarchie.⁶⁰ Dojde-li k faktickému bezvládní – něco takového jsme zažili v listopadu 1989, kdy se jako domeček z karet hroutil komunistický režim – mohou a mají církevní struktury *ad hoc* suplovat, zástupně na čas převzít roli nefungujících nebo neexistujících struktur občanské společnosti. V této politické službě obci však rozhodně nesmí jít o pokusné nastolení vlády Kristovy, o „zásadní zlepšování světa“ nebo „obecnou nápravu mravů“;⁶¹ nemá jít ani o zvěstování Zákona Božího, nýbrž „pouze“ o uplatňování přirozeného zákona, občanského práva (který se může *in concreto* s Božím zákonem shodovat).⁶² Ve zcela mimořádném okamžiku může dojít i k tomu, že bude na moment zastřen rozdíl mezi státem a církví a že se i ve světě zableskne světlo všeobecného smíření a odpuštění;⁶³ brzy

⁶⁰ K tomu došlo 9. 11. 1989 v hodinách při pádu Berlínské zdi nebo 17. 11. 1989 po zásahu na Národní třídě v Praze.

⁶¹ Lipský církevní historik Franz Lau (1907–1973) se proti zažitému moderně-protestantskému chápání Evangelia jako moci, která přetváří svět k lepšímu (*„ein weltumgestaltendes Christentum“*) dovolává vedle Luthera i Barthova prvního Listu Římanům (Týž, *„Luthers Lehre von den beiden Reichen“*, 86.) – v době, kdy byl *Römerbrief 1919* těžko přístupnou knižní raritou, k níž se její autor odmítal hlásit. (S jejím reprintem souhlasil až v roce 1963.) Lauovu monografii *Luthерово učení o obou říších*, která vyšla v roce 1952 ve východním Německu, označil Paul Althaus za „nejjasnější a nejvěrnější reprodukci Lutherova učení“. – ALTHAUS, *Um die Wahrheit*, 264 = SCHREY, 108.

⁶² F. LAU, během druhé světové války drážďanský městský farář, po jejím skončení nakrátko saský zemský superintendent zastupující nepřítomného biskupa, tedy křesťan s čerstvými zkušenostmi s dvěma bez přestávkou po sobě následujícími protikřesťanskými diktaturami, o tom instruktivně vypovídá v kapitole „Kárání všech stavů prostřednictvím kazatelského úřadu“. – Tamtéž, 74–81, zejm. příslušné poznámky.

⁶³ V zimě roku 1989 se krátce mluvilo o vládě „národního usmíření“. K happeningu „celonárodního odpuštění“ došlo při druhé velké demonstraci na Letné 26. 11. 1989, kdy z tribuny vítězů, uvedení protagonisty sametové revoluce, doznali dva reprezentanti poraženého starého režimu, příslušníci pohotovostní motorizované jednotky Veřejné bezpečnosti,

se však opět vracíme k dennímu pořádku, kde platí, že budeme mít, co si zasloužíme.

3.2.2. Dvě říše, nebo Kristova královská jedinovláda?

Rovněž o dvou říších vzplály po druhé světové válce boje. Účastnili se jich namnoze titíž bojovníci jako ti, kdo vedli spor o Zákon a Evangelium.⁶⁴ Karl Barth a jemu blízcí theologové postavili – v odporu proti německé dezinterpretaci Lutherova učení v letech 1933–1945 – proti učení o dvou říších *učení o jediné královské vládě Kristově, Königsherrschaft Christi*.⁶⁵ Podobně jako Barthova změna pořadí v učení o Zákonu a Evangeliu bývá i učení o Kristově královském panování v církvi i ve světě vydáváno za reformovanou korekturu luterské theologie. Čeští evangeličtí theologové se k němu – v navázání na českou reformaci, která namnoze volala po obnově církve i světa – po roce 1948 nadšeně připojili. Nejprve Hromádka, který angažovaností pro světový mír i nastartováním křesťansko-marxistického dialogu vyvažoval panující jednostranný soteriologický vertikalismus, v závěsu za ním pak dávali jeho „theologičtí

svou spoluvinu na násilí vůči pokojným a bezbranným spoluobčanům. Katolický kněz bez státního souhlasu Václav Malý pronesl několik slov o moci a síle odpuštění a vyzval věřící i nevěřící, aby se společně modlili Otčenáš, jehož křesťansky nejspecifičtější prosba zní: „Odpušť nám naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům.“ Politická manifestace nově svobodných občanů se tak na několik minut proměnila v bohoslužebné shromáždění křesťanského sboru.

⁶⁴ Reprezentativní texty, jejichž autory jsou mj. Althaus, Wolf, H. Bornkamm, Joest, Nygren, Wingren a Barth – a ovšem i oba editoři souboru *Gesetz und Evangelium* Kinder a Haendler – zahrnul do sborníku *Reich Gottes und die Welt* (1969) H.-H. Schrey. – Paul Althaus otevřel svůj bilanční článek *Luthерово učení o obou říších v ohni kritiky* kategorickým tvrzením: „Tam, kde se pořadí obou podob Božího slova obrací a – podobně jako Karl Barth v „Evangeliu a Zákonu“ – se udává, že Boží Zákon je založen a zdůvodněn v Evangeliu a dán až s Evangeliem jako jeho nezbytná forma, tam nelze Luthерово učení o obou říších ponechat v platnosti.“ –Týž, *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik* (1957), in: *Um die Wahrheit*, 263–292; též, in: SCHREY, 105–141; srov. k souvislosti obou učení precizní příspěvek Althausova erlangenského kolegy do festšriftu *Dank an Paul Althaus*: W. JOEST, *Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* (1958); přetisk in: SCHREY, 196–220. – Srov. pozn. 16.

⁶⁵ K. BARTH, *Rechtfertigung und Recht*, TSt 1, München, 1938; přetištěno v čele souboru *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich, 1945, 13–57, ve výběru: SCHREY, 373–380; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, ThSt 20, Zollikon-Zürich, 1946; nepublikovaný český překlad J. B. Součka, *Obec křesťanská a občanská*, strojopis 1947; O. CULLMANN, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, ThSt 10, Zollikon, 1941.

vnuci“ Josef Smolík⁶⁶ a Jan Milíč Lochman⁶⁷ jak vertikále tak horizontále spásy, co jejich jest. Mezi představiteli Nové orientace jednoznačně převažoval theologický horizontalismus, který povětšinou neviděl žádný velký rozdíl mezi uplatňováním řádné teorie dvou říší a její instrumentalizací, účelovým zneužíváním.⁶⁸ Viděno optikou učení o dvou říších lze říci, že

⁶⁶ J. Smolík reflektoval dvoupólovost své teologie „eklesiocentrismus – sekulární humanismus“ v přednášce ke svým šedesátinám: Týž, „Milost a království“, *KR IL* (1982), 127–135. – V *Pamětech* se ohlíží za svým společensko-politickým entusiasmem s nadhledem, ale nikde se od něho nedistancuje. „Kolega Štefan mě označuje za nevléčitelného entuziasta, já jeho za luteránského konzervativce. V podstatě jde o spor uvnitř reformace.“ – Viz pozn. 8.

⁶⁷ J. M. Lochman zazářil na západoevropské theologické scéně studií *Kristovo panování v sekularizovaném světě* (*Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt*, ThSt 86; Zürich, 1967), věnované „theologickým otčům – K. Barthovi a J. L. Hromádkovi“. – I po tom, co zaměnil pražskou perspektivu za basilejskou, nepřestal Lochman zdůrazňovat legitimitu křesťanského zájmu o nápravu společnosti. Např. americkým luteránům prezentoval roku 1978 v *Hein memorial lectures*, tiskem pod titulem *Živé kořeny reformace*, program husitské reformace pod sloganem: *Ecclesia et societas semper reformanda!* Týž, *Living Roots of Reformation*, Minneapolis, 1979, 84. – Vzorově dialektický pokus o udržování zdravého napětí v „geometrii spásy“ představuje Lochmanova malá soteriologická monografie *Smíření a osvobození. Výhost jednorozměrovému chápání spásy* (*Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis*, GTB 241, Gütersloh, 1977, předmluva 7–8).

⁶⁸ J. S. Trojan píše v bezútěšných letech normalizace *Theologicko-politický traktát* (rukopis 1976), v němž hodnotí učení od dvou říší jako schizofrenickou rozpolcenost (tiskem in: týž, *Moc víry a víra v moc*, Praha, 1993, 64–104; kapitola „Dvě říše“: 76–81); v hromádkovské studii *Hromádka a mocenské aspekty naší civilizace* už mluví diferencovaněji o důsledcích „špatně pochopené nauky o dvou říších“. – Tamtéž, 176. – V své recenzi opožděné knižní edice *Moci v dějinách* zavádí Petr Macek „dvojínu“ teologie A (dogmatické indikativ = zvěst, že jsme byli smířeni) a teologie B (etický imperativ = výzva žít jako smíření). Trojanovi vytyká, že B u něho vytlačilo A. (Navrhují místo thielickeovské terminologie „A/B teologie“ užívat augustinovsko-luthеровskou dvojici „Kristus jako sacramentum“ a „Kristus jako exemplum“.) – MACEK, „Milost i pravda. Nad Trojanovými úvahami o Boží moci“, *TREF I* (1995), 46–82; Jakub Trojan ve své replice Mackovu výtku odmítá. – TROJAN, „Milost a pravda. Odpověď na kritickou recenzi P. Macka“, tamtéž, 82–85. – Podobná výměna názorů, provázená spodním konfesijním podtónem, se odehrála o desetiletí dříve na stránkách *Křesťanské revue* mezi Mackem a mnou; tématizovala známý novozákonní spor Jakub–Pavel. Viz JAN ŠTEFAN, „Fides sine operibus non est fides. Luteránův pokus o dogmatickou exegezi Jk 2,14–26“, *KR LII* (1985), 177–182. P. MACEK, „Biblicko-teologické poznámky k dogmatické exegezi Jk 2,14–26“, *KR LIII* (1986), 189–190. – JAKUB TROJAN reflektuje ve svých *Pamětech* theologické rozhovory sedmdesátých let jako (lutersko-reformovaný) spor mezi dvěma póly Evangelia. „Představitelé theologické linie synodní rady, ke kterým na prvním místě patřili pardubický farář dr. Jiří Doležal a učitel fakulty prof. Pavel Filipi, zastávali bohosloveckou linii, která se dá vyjádřit klasickým důrazem luterské tradice: jádro Evangelia tvoří ospravedlnění hříšníka. [...] S čím přicházeli v této theologické disputaci zastánci Nové orientace? Kladli jsme důraz na druhý pól Evangelia, který jsme spatřovali ve zvěsti o přicházejícím království Božím.“ – Týž, *Rozhovory s pamětí II*, 216.

obě vyhraněné skupiny, loajální i disidentská, fakticky obě říše namnoze směšovaly.

Barth a Hromádka a jejich žáci se obávali učení o dvou říších jako absolutizované doktríny. Pražský rodák, Hromádkův mírový spolupracovník a čestný doktor naší fakulty Ernst Wolf (1902–1971) ve studii *Kristovo královské panování a luterské učení o dvou říších* (1964) ebelingovsky⁶⁹ vyřadil učení o dvou říších z etiky (kterou postavil pod bonhoefferovské heslo: „Následování Ježíše“)⁷⁰ a zařadil je do dogmatiky. Tam potom barthovsky⁷¹ – v analogii k pořadí Evangelium–Zákon – věčně zařadil *regnum mundi* za *regnum Christi*, tj. předřadil *regnum Christi* před *regnum mundi*. Wolfův antidualistický patos říká jedno veliké Ne „dvěma pánům“, „dvěma říším“, „dvojímu občanství“, „dvěma příkázáním“, „dvojí poslušnosti“. „Učení o dvou říších může mít své theologicky legitimní místo jen v závorce, před kterou je vytyčeno vyznání Kristovy královské vlády.“⁷² Zde si dovolím úctyhodnému Pražanu oponovat: po všech před- i polistopadovým zkušenostech se bojím izolované doktríny o Kristově panování. Za „basilejskou“ *christokracii* nemohu nevidět obrysy hrozivé „ženevské“ *christiano-kracie*, panování křesťanů vydávané za panování Krista. Vyslovuji se tedy hlasitě pro to, abychom pro samé zohledňování Kristovy vlády nad církví i nad světem nepřeslechli jeho kontrapunkt: trvale znějící spodní hlas o Božím panování levou a pravou rukou.⁷³ Ostatně neměli

⁶⁹ E. WOLF, „Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre (1964)“, in: *Peregrinatio II*, 207–229, 221nn (s výslovnými odvolávkami na v té době novou Ebelingovu studii „Die Notwendigkeit der Lehre von den Zwei Reichen“). – Wolf, jeden z největších a nejvěrnějších barthiánů, usiloval o loajální revizi učení o dvou říších brzy po porážce Třetí říše. 24. 7. 1947 přednášel na zasedání německé Církevně-theologické pracovní skupiny a Společnosti pro evangelickou teologii v Bad Bollu na téma „*Politia Christi*“. Instruktivní vhléd do novodobé debaty – církevní právník Johannes Heckel (1889–1963)“ bude mluvit o „bludišti učení o dvou říších“ (Týž, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, 1957) – podal ve studii „Die ‚lutherische Lehre‘ von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung (1958/1959)“, in: SCHREY, 142–164 (úvodovky jsou opravdu Wolfovy).

⁷⁰ „Základní sociálně-etickou formulí [...] není učení o dvou říších [...], nýbrž požadavek následování [...]“. „Následování je tak oním jménem pro křesťanský život ve světě.“ – In: týž, *Peregrinatio II*, 255.227; srov. Wolfovu studii „Schöpferische Nachfolge?“ (1960), tamtéž, 230–241.

⁷¹ Tamtéž, 223 (výslovně, bez uvedení Barthova jména; celý text však je svým způsobem výkladem II. Barmenské teze).

⁷² Tamtéž, 229 (bez autorova zdůraznění), opět v přímé návaznosti na Ebelinga!

⁷³ Při přípravě své bratislavské přednášky *Loci communes evangelické theologie?* do tisku jsem se na počátku ledna 2018 dopracoval k formulaci zmírňující mé původní bratislavské i pražské plaidoyer pro *Zwei-Reiche-Lehre*. „Chápeme-li doktrínu o dvou říších tak, že obě říše stojí nejen kontradiktory proti sobě (jedna říše odmítá a vytlačuje druhou), nýbrž také polárně vedle sebe (jedna říše uznává druhou), pak se nemusíme *a priori* rozhodovat, zda zvěstovat „perfektum a futurum“ Kristovy vlády nad církví i nad světem

bychom zapomínat, že dříve, než si Luther a Barth začnou protiřečit, se spolu v mnohém shodují. Barthián Helmut Gollwitzer (1908–1993) v obsáhlé studii *Křesťanský sbor ve světě politiky* (1955) hodnotí Barthovu theologickou politologii jako „nejdůležitější pokus nově napsat učení o dvou říších“. ⁷⁴ Předtím, než přejde k vylíčení toho, v čem jde Barth za Luthera a nad Luthera, doloží v osmi bodech, v čem kráčeji oba anti-enthusiasté (jakkoli je jeden z nich svou povahou „revoluční“ a druhý svou povahou „konzervativní“) vedle sebe a spolu. ⁷⁵

Nebylo by po všech iluzích a deziluzích z budování socialismu a kapitalismu na místě méně nadšenectví a více strážlivosti? Realismus, nikoli entusiasmus? Americký – svým původem luterský – theolog Reinhold Niebuhr (1892–1971) mluvil po druhé světové válce o „křesťanském realismu“. Neprospělo by naší evangelické církvi, kdyby se v oblasti občanského života nebránila rozumným a únosným kompromisům a svůj zájem soustředila na péči o spásu duše, kde je nezastupitelná a nenahraditelná? Neměla by Synodní rada být zdrženlivější v kritických slovech k stavu globalizovaného světa a naopak rozhodnější v kritických slovech ke krizovým symptomům života postmoderního člověka? „Rozpačitost křesťanského kázání tváří v tvář palčivým rozhodujícím politickým otázkám znepokojuje. Ale rozpačitost, jak vyřídít evangelium srozumitelně a přesvědčivě, znepokojuje mnohem, mnohem více.“ ⁷⁶

3.3. Oživující Duch a mrtvá litera aneb Biblismus, nebo biblicismus?

Na konec jsem si ponechal připomínku rozdílu mezi evangelickým biblismem a fundamentalistickým biblicismem. Oswald Bayer vypočítává tři fronty, na nichž Luther bojoval za „křesťanskou teologii“ proti „biblickému fundamentalismu“: jsou to skeptický erasmovský humanismus, římský formalismus a spiritualistický entusiasmus. ⁷⁷ Můj heidelberský učitel (kalvinista) Dietrich Ritschl (1929–2018) prohlašoval: Zdůvodnit něco biblicky ještě neznamená zdůvodnit to theologicky. Přímočará biblická argumentace, mechanický *biblicismus*, kdy jednoduše hledáme v Bibli na naše věroučné a mravoučné otázky „biblické odpovědi“, je

nebo učít „interim“ Božího panování levou a pravou rukou. Jedno i druhé nás může vést ke křesťanskému kvietismu i ke křesťanskému aktivismu, popř. může naše světské i církevní aktivity „mobilizovat“ i „trankvilizovat“. Učení o Kristově jedinovládě nám brání, abychom jen odevzdaně a trpně nesetrvávali pozadu, učení o dvou říších nás brzdí, když se nadšenecky a blouznivě ženeme úprkem kupředu.“

⁷⁴ H. GOLLWITZER, Die christliche Gemeinde, in: *Forderungen*, 31

⁷⁵ Tamtéž, 32nn.

⁷⁶ EBELING, Notwendigkeit, *WuG I*, 412.

⁷⁷ Srov. BAYER, *Luthers Theologie*, 74.75–81.

charakteristický pro sektářské (pseudo)radikály. Evangelickou theologii charakterizuje evangelický *bibliismus*, čtení Bible v souhlasu s jejím tíhnutím k ježíšovskému evangeliu a v otevřenosti pro vanutí Ducha, který oživuje mrtvou literu knih (srov. 2K 3,6). Je náš českobratrský bibliismus, jímž se mnohdy (a právem) pyšníme, opravdu prost biblicismu? Dokument 31. synodu ČCE (2005) *Problematika homosexuálních vztahů*⁷⁸ ukázal, že ano. Obávám se však, že víc než Ježíšovo evangelium nás vůči němu imunizuje naše, řekl bych, přirozená tolerantnost.

4. *Quod erat demonstrandum. Quod est faciendum?*

Dříve než skončím, dovolím si malou odbočku. S ulehčením zjišťuji, že tu je něco, v čem českobratrství nikterak nezaostává za luterstvím, naopak, v čem luterské církve svou evangeličností dobíhá a některé z nich i předbíhá. Calvinismus i stará Jednota bratrská mají pověst přísných, zřídkakdy radostných společenství. Neraď bych se mýlil, ale mám dojem, že z našich kazatelen dnes zní víc radostného Evangelia, než odsud znělo kdy dříve. Naučili jsme se šetřit křtem nemluvnat. A Večeře Páně, vysvobozená z velkopátečního zajetí, si dobývá stále pevnější místo v každonedělních bohoslužbách. Na častou otázku, čím si vysvětlit, že se dnes v mnoha reformovaných sborech vysluhuje častěji, než tomu je ve sborech luterských, neznám uspokojivou odpověď. Zkusmo bych řekl, že kalvinismus je prostě pružnější než spíše setrvačné luterství.

Mezi známé české nešvary patří naše neochota učit se od druhých a sklon druhé poučovat. Nemyslím, že bychom se v rodině evangelických církví nacházeli v roli premiantů, oprávněných udělovat špatné známky doktoru Lutherovi. Nepochybují o tom, že Lutherovi a luteránům to a ono schází. Ale neměli bychom se dříve ptát, co schází nám? ČCE nebyla a není luterskou církví. Neočekávám, že se luterskou církví kdy stane. Mám však dobrou naději, že začneme svou evangelickou identitu poměřovat – když už ne především, pak alespoň také – Lutherem.⁷⁹ Nebo pro nás neplatí Pavlova řečnická otázka: „Co máš, ještě bys nevzal?“ Ve sro-

⁷⁸ *Problematika homosexuálních vztahů*, Knižnice studijních textů ČCE, sv. 1, Praha, 2006.

⁷⁹ Nepřicházím s ničím převratně novým. Když 1934 tehdejší Evangelická matice dodatečně oslavila 450. výročí Lutherova narození přetištěním jubilejní přednášky faráře Gustava Adolfa Molnára (1884–1972) z 31. října 1917, předeslal této „slavnostní řeči“ výbor Matice dvoustránkový vysvětlující úvod. Ústí do tvrzení, že Luther a „dnešní českobratrství“ si nikterak nekonkurují. „Obojí se nevylučuje a není si na překážku. Neboť nejhlavnější klady Lutherovy reformace jsou základním pilířem, bez něhož není zdravé českobratrství vůbec myslitelné.“ – Týž, *Reformační dílo Lutherovo*, Praha, 1934, 3–4, 4.

zumitelnějším překladu: „Kdo ti dal vyniknout? Máš něco, co bys nebyl dostal? A když jsi to dostal, proč se chlubiš, jako bys to nebyl dostal?“ (1K 4,7)

Základní literatura a zkratky

I. Luterská

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883nn.
(= WA)

LUTHER, MARTIN, *O svobodě křesťanské. Babylonské zajetí církve*, přeložili B. Popelář a R. Řičan, úvodní studii o Lutherovi napsal J. L. Hromádka, Otázky a názory LXIX, Praha, 1935. (= Lutherův odkaz)

Luthers Werke in Auswahl 1–8, Berlin, 1912–1933. (= BoA)

Martin-Luther-Studienausgabe 1–5, Berlin, 1979–1992. (= StA)

Melanchthons Werke in Auswahl (Studienausgabe), Gütersloh, 1951nn.
(= StA)

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen, Göttingen, ⁷1978. (= BSLK)

Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese. Nové české vydání podle standardní německo-latinské edice, s přihlédnutím k dosavadním převodům, Praha, 2006.

ALTHAUS, PAUL, *Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart, 1962. (= Um die Wahrheit)

BARTH, HANS-MARTIN, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh, 2009, ²2017. (= Theologie Luthers)

BAYER, OSWALD, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen, 2003, 2., durchgesehene Aufl. 2004. (= Luthers Theologie)

EBELING, GERHARD, *Wort und Glaube (I)*, Tübingen, 1960. (= WuG)

TÝŽ, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, 1964. (= Luther)

GOLLWITZER, HELMUT, *Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik*, München, 1962. (= Forderungen)

LAU, FRANZ, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin (DDR), 1952.
(= Luthers Lehre)

LOHSE, BERNHARD, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München, 1981; cituji licenční vydání Berlin (DDR) 1983.
(= Einführung)

TÝŽ, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, 1995. (= Luthers Theologie)

- WOLF, ERNST, *Peregrinatio I. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, München, 1954. (= Peregrinatio I)
- TÝŽ, *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischer Theologie, zum Kirchenbegriff und zur Sozialethik*, München, 1965. (= Peregrinatio II)
- HIRSCH, EMANUEL, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin/Leipzig, 1937.
- KINDER, ERNST; HAENDLER, KLAUS (Hg.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, WdF CXIII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968.
- PÖHLMANN, HORST GEORG, *Abriss der Dogmatik*, Gütersloh, 1973, ⁶2002; česky přel. J. Štefan, P. Gallus, O. Kolář, O. Macek, T. Vejnarová, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava, 2002 (= Kompendium).
- SCHREY, HEINZ-HORST (Hg.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre von den zwei Reichen*, WdF CVII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1969.
- THIELICKE, HELMUT, *Theologische Ethik: I. Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*, Tübingen, 1951, ⁴1972; II/2, *Ethik des Politischen*, Tübingen, 1958, ³1974. (= Theol. Ethik)

II. Reformovaná

- Ioannis Calvini Opera selecta*, München, 1926–1936. (= OS)
- CALVIN, JAN, *Institute. Učení křesťanského náboženství*, přeložil, úvodem a poznámkami opatřil F.M. Dobiáš, Spisy KEBF, řada A, sv. XVI, Praha, 1951.
- BARTH, KARL, *Gesamtausgabe*, Zürich, 1971nn. (= GA)
- MOLTMANN, JÜRGEN (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie I–II*, TB 17, München, 1962–1963 (= Anfänge).

III. Českobratrská

- Čtyři vyznání*. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými, Praha, 1951.
- Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze 17. a 18. listopadu*, Praha, 1919. (= Ustavující sněm)
- Deset let českobratrské evangelické církve 1918–1928*, Praha, 1928. (= Deset let)
- HROMÁDKA, JOSEF L. *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha, 1958.

- LOCHMAN, JAN MILÍČ, *Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera*, přel. Bohuslav Vik, Praha, 1994; *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, Gütersloh, 1979. (= Desatero)
- MOLNÁR, AMEDEO, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha, 1982. (= Pohyb)
- ŘÍČAN, RUDOLF, *Od úsvitu reformace k dnešku. Kapitoly z církevních dějin řada druhá*, YMCA, Praha, 1948. (= Od úsvitu)
- SMOLÍK, JOSEF, *Kapitoly z paměti, 1–45: Jak to bývalo; 46–61: Jak to bylo; 62–109: Jak to bude?* ET-KJ 86 (2001/30)–89 (2004/20).
- ŠTEFAN, JAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth – Brunner – Tillich – Althaus – Iwand*, Brno, 2005.
- TROJAN, JAKUB S., *Rozhovory s pamětí I–II*, Středokluky, 2010, 2011.
- TROJAN, JAKUB S., *Moc v dějinách*, Praha, 1993.
- WERNISCH, MARTIN, *Husitství. Raně reformační příběh*, Pontes Pragenses 31, Brno, 2003. (= Husitství)
- TÝŽ, *Politické myšlení evropské reformace*, Praha, 2011. (= Politické myšlení)
- Sborník z mezinárodního symposia „500 rokov reformácie na Slovensku“, které pořádala EBF Univerzity Komenského 12.–15. 2017 v Bratislavě, v tisku. (= 500 rokov reformácie)

IV. Katolická

- Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica*, ed. altera Romana, Romae M DCCC XCIV. (= Sth)
- Spisy sv. Tomáše Akvinského, Theologická summa*, redigoval P. E. Soukup OP, Olomouc, 1937nn.

Slovníky

- WILHELM GESENIUS' *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet v F. Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Aufl., Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962.
- JENNI, ERNST / WESTERMANN, CLAUS, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I–II*, München/Zürich, 1978–1979.
- SOUČEK, JOSEF BOHUMIL, *Řecko-český slovník k Novému zákonu* (1961), 2. doplněné vydání připravili J. Heller a P. Pokorný, Praha, 1973.
- BENSELERS *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*, 13., erweiterte und vielfach verbesserte Aufl., bearbeitet v. A. Kaegi, Leipzig/Berlin, 1911.

GEMOLL, WILHELM, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Wien/Leipzig, 1908.

FRINTA, ANTONÍN, *Náboženské názvosloví československé. Jazykozpytný rozbor s dodatky z naší reformační literatury*, Praha, 1918.

MACHEK, VÁCLAV, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha, 1971.

Periodika a knižní řady

Evangelický týdeník – Kostnické jiskry (ET-KJ)

Křesťanská revue (KR)

Teologická reflexe (TREF)

Theologische Existenz heute (TEH), *Neue Folge* (NF)

Theologische Studien (TSt)

Wege der Forschung (WdF)

Co je člověk? Teologická antropologie ve světle reformační teologie¹

Petr Gallus

What Is a Human Being? Theological Anthropology in the Light of Reformation Theology. From the perspective of the Christian faith, the subject of theological anthropology is the human being in his/her eschatological existence, i.e. in the existence *coram Deo*. The eschatological existence, however, is founded externally, and therefore it goes beyond the human self-experience. The eschatological existence is founded in God and constitutes the true identity of every human, as it was fulfilled in Jesus Christ. The eschatological existence is hence at the same time a critical measure of every actual human existence and shows its sin and ambiguities. The new, contingently arisen understanding of one's own existence in the light of the eschatological existence constitutes a new freedom of responsibility and love.

Keywords: theological anthropology, human, eschatological existence, Jesus Christ, understanding.

Tento text je pokusem o krátký a hutný náčrt toho, jak by z mého pohledu mohla a měla vypadat současná teologická antropologie, opřená o některé trvalé poznatky reformační teologie. Formálně jsem se inspiroval Lutherovou disputací *De homine* a své myšlenky jsem shrnul do 18 tezí, které budu postupně procházet a komentovat.

(1) *Všechny teologické věty jsou věty z perspektivy křesťanské víry.* To je hned na začátek poměrně samozřejmá věta, která však říká zásadní věc: teologická antropologie – stejně jako teologie vůbec – chce vyložit racionalitu křesťanské víry. Nepotřebuje tedy jako svůj předpoklad žádná antropologická prolegomena, filosofický úvod nebo empirické bádání. Předpokládá pouze křesťanskou víru. Pokud existuje víra, lze z její perspektivy formulovat věty, a to bez ohledu na to, zda daný teolog tuto víru také sám sdílí. Teolog sám věřit nemusí. Přesto může (a vlastně musí) mluvit z perspektivy křesťanské víry, chce-li být teologem.²

(2) *Teologické věty o člověku si kladou nárok na univerzální platnost.* Ačkoli jsou věty teologické antropologie formulovány vždy z perspektivy

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

² Srov. I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 266n.

křesťanské víry, neznamená to, že něco vypovídají pouze o věřícím člověku. Teologická antropologie chce formulovat věty, které platí o člověku obecně.³ To je obrovský nárok, který říká: neexistuje žádný člověk, který by z dosahu vět teologické antropologie mohl uniknout. Luther zdůvodnil tento univerzální teologický nárok argumentem, že filosofická antropologie ve srovnání s antropologií teologickou o člověku „téměř nic neví“, protože neví nic o člověku před Bohem.⁴ To nemá znamenat, že křesťanská teologie má monopol na pravdu a může svůj nárok na pravdu postavit absolutně. Univerzální nárok teologické antropologie stojí vedle řady dalších univerzálních nároků (sekulárních i náboženských), proto bude také vždycky sporný. Univerzální nárok teologické antropologie je ovšem vposledu zakotven christologicky (srov. níže teze 7 a 8), je tedy univerzálním nárokem z pohledu křesťanské víry.

(3) Protože se tedy teologie zajímá nikoli o člověka obecně, nýbrž o člověka v teologickém pohledu, je *předmětem teologické antropologie* – řečeno s E. Jüngelem – *člověk ve své eschatologické existenci*.⁵ Eschatologickou existencí rozumím člověka *coram Deo*, nového člověka v jeho Božím určení s jeho eschatologickým přítomným i futurálním rozměrem, které říkají, jaký člověk již je a jaký být má a jaký bude. Eschatologická existence tak není žádný statický stav, nýbrž proces, v němž má člověk do své eschatologické existence stále více vrůstat. Eschatologická existence je prostor, v němž má člověk stále více přicházet sám k sobě a nalézat své pravé lidství.⁶ V teologické antropologii tedy jde o antropologickou ontologii.

(4) Antropologická ontologie je však možná teologicky jen tehdy, pokud ví o zakládajícím Božím vztahu k člověku. Dokud antropologie ví o člověku jako o člověku před Bohem, měla by dokázat odpovědět i na patrně nejobtížnější antropologickou otázku, totiž: Co je člověk? Je zajímavé – a ukazuje se to také v novodobých dějinách – že mezi otázkou po člověku a otázkou po Bohu vládne nepřímá úměra: čím jasnější je odpověď na otázku, co je člověk, tím záhadnější a komplikovanější je odpověď na otázku, co nebo kdo je Bůh, a obráceně. Dokud antropologie vychází z toho, že člověk má svůj původ mimo sebe v Bohu, zůstává jasné, co je člověk: je Boží stvoření, je určený ke vztahu k Bohu a k životu podle Božího určení. Při této

³ Srov. I. U. DALFERTH, Homo definiri nequit, *ZThK* 76 (1979), 223: „To, co teologie říká o člověku, platí, pokud tomu tak je, o každém člověku.“

⁴ M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536), WA 39/1, 174–180, teze 11.

⁵ Srov. E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, in: *týž, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 290.

⁶ Srov. M. LUTHER, *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*, 1. Band, Der Römerbrief, Göttingen, 1963, 101; *týž*, Großer Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen, 1959⁴, 704.

odpovědi však antropologie stále více naráží na Boží tajemství a nevysvětlitelnost. Dokáže definovat člověka, ale nedokáže definovat Boha, protože zjišťuje, že to přesahuje lidské schopnosti, že o Bohu lze říci jen to, co není, anebo používat jen lidské metafory a antropomorfní symboly. *Deus definiri nequit.*⁷

V době moderny a postmoderny s její koncentrací na člověka a jeho subjektivitu se však ukazuje opačná tendence. Moderna přišla s tvrzením, že ví, kdo je Bůh – Bůh je regulativní idea, pojem, více nebo méně nutný obraz a projekt lidského subjektivního rozumu a intersubjektivních vztahů.⁸ Bůh ztrácí svoji tajuplnost a stává se vysvětlitelným. Hádankou se však v témže momentě stává člověk. Místo učení o Bohu zde obsadila epistemologicky zúžená teorie subjektivity, jejíž pointou je člověk v osvětleném sebevztahu a ve svobodě vůči vnější skutečnosti. Všechny pokusy vysvětlit člověka jen z něho samotného, jen z jeho vlastní existence a z jeho vlastního sebeurčení nakonec docházejí buď k jakémusi idealizovanému obrazu svobodného individua, anebo pouze k psychologické či sociologické fenomenologii, a tak nedokáží uchopit člověka jako celek. Takže dnes, zdá se, platí spíše: *homo definiri nequit.*⁹

Má-li teologická antropologie zůstat teologickou, musí vyjít od založení člověka v Bohu, od této spjatosti, kterou si člověk sám nedal a dát nemůže.¹⁰ Z teologické perspektivy tedy platí jako definice člověka skutečnost, že se na člověku definoval Bůh sám jako Bůh právě tohoto člověka.¹¹

(5) Svoji definici tedy člověk dostává zvenčí, nelze ji nalézt v něm, v jeho životě, v jeho konání nebo v jeho podstatě. To však znamená, že řeč o eschatologickém člověku překračuje to, co o sobě člověk dokáže říci na základě analýzy své existence a zkušenosti. Tím se zde tvrdí pro současnou dobu velmi provokativní věc, že člověk sám sebou plně nedisponuje, že je právě v nejhlubším bodě svého bytí odkázán kamsi jinam. Člověka v jeho podstatě a v jeho úplnosti nelze uchopit zevnitř jeho života. Člo-

⁷ Srov. E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 292nn.

⁸ Nejnověji M. D. KRÜGER, *Das andere Bild Christi*, Tübingen, 2017, 538n: „Lidské vědomí Boha je projekcí člověka, kterou lze nejen vysvětlit jejím založením v lidské obrazotvornosti, ale lze ji na základě interní struktury této obrazotvornosti také sledovat a pochopit.“

⁹ Srov. E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 295; I. U. DALFERTH, *Homo definiri nequit*, *ZThK* 76 (1979), 191–224.

¹⁰ Srov. Lutherův Malý katechismus, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* 510: „Věřím, že mě Bůh stvořil spolu se všemi ostatními tvory.“ Heidelberský katechismus 1: „Nejsem sám svůj, ale své věrného Spasitele Ježíše Krista.“

¹¹ E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 297.

věk nemůže bez dalšího pochopit sám sebe. Aby se mohl pochopit, musí vystoupit mimo sebe, musí se na sebe podívat s odstupem, musí se svou dosavadní zkušeností učinit zkušenost novou.¹² V teologické perspektivě není člověk pouhou sumou svých vlastností, zkušeností nebo vztahů. Aby byl člověkem, potřebuje založení zvenčí, potřebuje Boha, jehož také jako Boha pozná a uzná. Řečeno pointovaně s E. Jüngelem: „Chce-li se člověk zakusit jako *totus homo*, musí zakusit víc než jen sebe.“¹³

Tak jako nelze člověka vysvětlit z něj samotného, nelze ho vysvětlit jen na základě horizontálních vztahů (pomocí vztahů k druhým lidem) nebo jen na základě vztahů vertikálních (pomocí jeho vztahu k Bohu), nýbrž v propojení obou těchto rozměrů: člověk je konstituován a určen ve své podstatě Bohem a svými mnohohrstevnatými vztahy a komunikací s ostatními lidmi a se světem.¹⁴ Člověk je velmi komplexní propojení individuality a sociality, které je nesené zásadním vztahem k Bohu.

(6) Člověk je tedy velmi komplexní bytost, jeho identita je podstatně širší než to, co vyjadřují tradiční pojmy jako duše, osobnost, subjekt nebo já. I sekulární antropologie mluví dnes o člověku jako o bio-psycho-socio-spirituální jednotce. Dokonce pro člověka samotného je proto nemožné uchopit a nahlédnout svoji vlastní identitu v její komplexnosti a úplnosti. Člověk jakožto komplexní propojení individuality a sociality *coram deo* – což už samo o sobě označuje nedozírně širokou oblast – se nadto ještě mění v čase, takže ani jeho vlastní schopnosti jako paměť nedokáží integrovat a udržet všechny zkušenosti, vztahy a zážitky. Člověk je natolik komplexní bytost, že se ve své komplexitě do značné míry sám přesahuje a tím zůstává sám sobě ve své identitě nedostupný.¹⁵ Teologicky je tato skutečnost vyjádřena zakotvením v Bohu, které člověk dostává zvenčí.

Identitu jednotlivého člověka proto nakonec udrží pouze Bůh, který je jediný schopen uchovat konkrétního člověka v jeho komplexnosti. Identita člověka je vpsledu zajištěna pouze Bohem, v člověku samotném není nic, co by bylo možné označit jako centrum jeho identity. Nejlépe je identita člověka vyjádřena ve vlastním jménu, které člověk na počátku dostává zvenčí (křest) a jehož pomocí je (alespoň na určitý čas) znám a uchopitelný pro některé lidi v jeho okolí a věčně pak pro Boha, i přes hranici smrti.¹⁶

¹² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1992, 40.

¹³ E. JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: *týž, Entsprungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 292.

¹⁴ Srov. A. BEUTEL, *Martin Luther*, Praha, 2017, 148.

¹⁵ Srov. I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 284.

¹⁶ Srov. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, 1993, 96; a jeho teorii vlastních jmen jako rigidních designátorů.

Identita člověka je tedy konstituována a garantována zvenčí. Člověk se tak vyznačuje zásadní a konkrétní pasivitou, protože je ve svém nejniternějším já a v průběhu celého života odkázán na ostatní (markantně na počátku a na konci života: je odkázán na rodiče při svém zplodění a narození a na konci pak na Boha ve své identitě i přes hranici smrti).

(7) *Naplněním eschatologické existence jako existence člověka v neporušené otevřenosti vůči Bohu je Boží lidství v Ježíši Kristu.* Na pozadí starocírkevních vyznání z této teze vyplývá, že jak teologické věty o člověku, tak také teologické věty o Bohu nevycházejí z obecné antropologie či z nějakého pojmu člověka či Boha, ale vycházejí od Ježíše Krista.¹⁷ Boží lidství v Ježíši Kristu je tou pravou eschatologickou existencí, tj. existencí, která bez úzkosti a strachu a s důvěrou v budoucnost a v Boha žije z takové důvěry právě už v současnosti.¹⁸ Lidství Ježíše Krista je proto měřítkem a normou veškeré eschatologické existence člověka. A přísně vzato právě Ježíš Kristus, ovšem Ježíš Kristus *qua homo*, je právě *imago Dei*. Takto Ježíš Kristus naplňuje a znovu umožňuje a aktualizuje původní určení člověka, původní určení *natura humana*.

(8) *A právě proto je eschatologická existence univerzální možnost každého člověka, která ontologicky předchází jeho skutečné existenci.* Není nikdo, pro něhož by byla eschatologická existence nemožná, protože nevyžaduje žádné specifické předpoklady, schopnosti nebo podmínky. Každému člověku je otevřená možnost věřit, tj. poznat a pochopit svoji vlastní existenci jako eschatologickou existenci před Bohem. To, že se to stane, je však svobodné a kontingentní dění (viz níže, teze 14).

(9) *Chce-li tedy teologická antropologie mluvit o skutečném člověku, musí být v úzkém kontaktu s hmatatelnou skutečností, musí dokázat dobře analyzovat aktuální lidskou situaci. Pevnou součástí teologické antropologie proto musí být fundovaná diagnóza lidské existence, která nemluví pouze o abstraktním člověku nebo o člověku obecně, nýbrž taková diagnóza, v níž se člověk sám může poznat. A více: v níž se člověk může poznat nově, tj. ve své pravé svobodě.* Protože v lidské existenci jde vždy o konkrétní existenci, je trefné diagnostické myšlení naléhavou nutností doby. Teologické myšlení proto nesmí být jen abstraktní a spekulativní, ale musí být zcela konkrétní a vztažené ke konkrétní situaci, musí dokázat uchopit člověka v jeho konkrétní skutečnosti. Vedle vědecké teologie je toto velkým úkolem církevního zvěstování.

¹⁷ E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 297.

¹⁸ Srov. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen, 1991, 288.

Diagnostické myšlení zde však není chápáno jen jako prosté nastavení zrcadla, v němž se konkrétní člověk sám může poznat. Teologická diagnóza má člověka zároveň vést také dál, takříkajíc nad sebe, aby byl člověku umožněn nový pohled na sebe samého. Teologická diagnóza lidské existence by měla člověku otevírat nové dimenze jeho vlastní existence. Pokud platí Lutherovo tvrzení, že teologická antropologie ví více a dokáže uchopit plnost lidství, měla by být schopna diagnostikovat to, co se skrývá za jednotlivými střípky mozaiky naší dennodenní existence; ano teologická antropologie by měla být schopna na těchto střípcích ukázat celý obraz člověka, který ovšem nevznikne pouhým složením těchto střípků dohromady.

Teologická antropologie by tedy měla být schopna číst člověka takříkajíc dvojím způsobem: v jeho konkrétní existenci a v jeho existenci eschatologické.¹⁹ Toto dvojí čtení však nestojí prostě vedle sebe, nýbrž – a to činí antropologii teologickou – teologická antropologie čte faktickou existenci člověka na pozadí jeho eschatologické existence. Takto se odliší vlastní bytí člověka, jímž člověk nedisponuje, od všech jeho vlastních seberealizací a tím se zároveň odliší důstojnost člověka od jeho konání. Takto je člověk teologicky chráněn před všemi tendencemi redukovat ho pouze na některé z jeho dílčích aspektů, funkcí nebo rolí.²⁰

Toto je také pravý moment pro pojem lidské svobody. Také pro ni zásadně platí, že je člověku darována zvenčí. Svoboda člověka tedy není žádná konečná svoboda založená na sebevztahu, k níž se člověk dostane sebezprojasněním vlastního rozumu (*Selbstaufklärung der Vernunft*),²¹ nýbrž je to nová svoboda otevřená zvenčí a v tomto smyslu zásadním způsobem osvobozená, tj. právě od své nekonečné sebevztahovosti osvobozená svoboda, která ví, že stojí před Bohem. Ruku v ruce s touto svobodou jde však také zodpovědnost člověka, kterou – právě v této své darované svobodě – má vůči sobě, vůči druhým, světu a také vůči Bohu: zodpovědnost být Bohu odpovídajícím člověkem (*ein Gott entsprechender Mensch zu sein*).

(10) *Jedním ze základních problémů teologické antropologie je tedy to, že mluví o člověku jako o konstituovaném christologicky zvenčí (extra me). Tato skutečnost však musí být pro člověka poznatelná právě v prostoru jeho vlastní existence, aby se pro něj mohla stát zásadní a orientující skutečností*

¹⁹ Srov. I. U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 254nn.

²⁰ I. U. DALFERTH, E. JÜNGEL, Person und Gottebenbildlichkeit, in: A. RAFFELT, K. RAHNER (Hgg.), *Anthropologie und Theologie*, CGG 24, Freiburg, 1981, 63, 69.

²¹ Ke kritice tohoto konceptu srov. CH. SCHWÖBEL, Imago libertatis, in: týž, *Gott in Beziehung*, Tübingen, 2002, 233–243.

(extra me *jako* pro me). Lze ji poznat vždy až zpětně, a sice jako již vždy platnou a trvající a vždy v neredukovatelné dvojité perspektivě skutečného a eschatologického lidství.²²

To rozhodně neznamená, že by člověk měl jakéhosi svého eschatologického dvojníka mimo sebe, který by představoval jeho pravou identitu a tím jeho pravé lidství. Člověk ve své skutečné existenci je plně u sebe, ale jeho konstituce probíhá zvenčí. A právě takto a pouze takto je člověk sám sebou: bytostně vztažen k Bohu mimo sebe, který člověka oslovuje jako „ty“. Teprve tímto založením od Boha, teprve Božím vztahem k člověku se člověk stává osobou.²³

Z toho však nutně nevyplývá, že by člověk jako takový byl „nevyléčitelně náboženský“,²⁴ že by byl od přirozenosti *homo religiosus*. Založení člověka v Bohu ještě neznamená, že by bylo možné v člověku najít či definovat nějaké náboženské založení.

Člověk je tedy konstituován od Boha – konkrétněji: christologicky, svým lidstvím, které je založeno v lidství Ježíše Krista. Tím je však zároveň člověk odlišen od sebe samého, jeho skutečné („staré“) lidství je odlišeno od jeho lidství eschatologického.²⁵

(11) *Eschatologická existence je kritika každé skutečné existence člověka a ukazuje ji na jedné straně v její neúplnosti a fragmentaritě a na druhé straně v její soběstřednosti a pýše. Skutečná existence je existence porušená, která ústí do smrti.* Na lidství Ježíše Krista lze jasně poznat, co se eschatologické existenci protíví. Eschatologická existence je tak kritikou a krizí vši faktické existence, vůči níž je eschatologická existence v rozporu.²⁶ Z tohoto rozporu musí být člověk osvobozen, tj. musí být osvobozen od sebe samého, od svého starého lidství a díky tomuto osvobození od sebe získat odstup.

Teologická antropologie v sobě tedy nese eminentní kritický potenciál, před nímž by neměla uhýbat. Eschatologická existence, kterou má teologická antropologie v pojmech a souvislostech vylíčit, se týká všech

²² Srov. I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 302, který se odvolává na Luthera, WA 2, 586, 16n: *Sunt duo toti homines et unus totus homo*.

²³ Srov. paralelu u F. D. E. Schleiermachers, *Der christliche Glaube* (1830/1831), § 100, 92: „[Dovnitř člověka] pronikající činnost Kristova se nemůže uchytit v jednotlivci, aniž by v něm nevytvořila osobu.“

²⁴ Tak P. Tillich, ačkoli tuto frázi u něj nikde nelze písemně doložit, srov. W. SCHÜSSLER, „Der Mensch ist unheilbar religiös“, in: týž, „Was uns unbedingt angeht“, *Tillich-Studien* 1, 2015⁴, 33–46.

²⁵ Srov. I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, München, 1984, 281.

²⁶ Toto je vlastní kontext často citovaného Lutherova slova o pravém člověku, srov. M. LUTHER, WA 5, 128, 38: Svým vtělením nás Kristus činí *ex infelicibus et superbis diis homines veros, idest miseros et peccatores*. Srov. také M. LUTHER, AWA 2, 226, 5–7.

rovin života, jimž nastavuje kritické zrcadlo. Úkolem teologické antropologie je také vyslovit tuto kritiku a obracet se tím proti všem tendencím, které člověku jako individuu nebo člověku uprostřed ostatních lidí připisují postavení, které překračuje určení člověka: ať ve formě zbožštění a absolutizace, nebo naopak oddištění a zneuctění; ať ve formě individualizace bez ohledu na ostatní, anebo naopak ve formě zglajchšaltování všech do jednoho stáda, v němž jednotlivec ztrácí svoji nezaměnitelnou osobní důstojnost.

Eschatologická existence je ovšem oproti skutečné existenci do značné míry kontrafaktická, tj. odporuje aktuálně prožívané skutečnosti. Toto napětí je jednak výrazem nově darované svobody (eschatologicky jsem ještě jiný, moje existence se nevyčerpává v aktuální fakticitě) a jinak – a právě jen takto – je třeba toto napětí unést, protože bude zrušeno až v eschatonu.

(12) *Takto zná teologická antropologie člověka ve dvojím pohledu dvou celostních dimenzí jeho lidství: v jeho vztahu k Bohu (tj. v jeho původním určení jako imago Dei), který je z Boží strany nezrušitelný; a v jeho hříchu, který původní určení korumpuje, ale lidskými silami ho nelze přemoci.*

Člověk se vyznačuje několika znaky, které mu přisuzují ve stvoření výsostné postavení. Jak v horizontální, tak ve vertikální rovině má značnou svobodu k sebeurčení a seberealizaci. Ovládá řeč, jíž uchopuje, formuje a konstruuje svět. Řeč je také důležitým nástrojem pro reflexivitu a seberefexivitu, která se sama zakládá v lidské kreativní obrazotvornosti a fantazii. Tato výbava člověka je pak korunována rozumem, tou „nejkrásnější a nejnádhernější věcí“.²⁷

Na druhou stranu jsou to právě tyto znaky lidství, které jsou ve skutečné existenci porušeny hříchem coby celostní dimenzí skutečného člověka, takže do tohoto porušení spadá také vztah člověka k Bohu. Hřích ve své vlastní kreativitě a rozmanitosti se zmocňuje člověka ve své aktivní i pasivní formě: jako sebeláska, která fakticky staví do středu a na první místo života sama sebe namísto Boha; a jako lenost nebo rezignace, v níž se projevuje lidská slabost v boji s vlastní porušeností. A hřích se zmocňuje člověka také ve své individuální a nadindividuální formě: jako vlastní vinou vybuzená úzkost o sebe sama a o vlastní seberealizaci; a jako lež, která přichází zvenčí, strhává člověka, snaží se zastříť pravdu a žene člověka do pýchy.²⁸

(13) Potud skutečnost eschatologické existence. Nyní je na řadě otázka její možnosti, tedy jak k ní vůbec může v životě člověka dojít. Jak jsem již naznačil, *tento pohled na člověka není všeobecně přístupný. Fenomenolo-*

²⁷ M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536), WA 39/1, 174–180, teze 24.

²⁸ Srov. k tomu P. GALLUS, Verantwortliche Rede von der Sünde, *Communio Viatorum* (v tisku).

gicky se každý člověk nachází v jednom ze dvou možných postojů: buď člověk své eschatologické určení ještě neodhalil a žije fakticky nenábožensky, etsi deus non daretur, anebo člověk chápe svoji existenci eschatologicky a tím se mu v životě otevírá nová perspektiva ospravedlněného hříšníka, perspektiva víry. U těchto dvou možných postojů tedy nejde o protivné pozice nevíry a víry, starého a nového člověka, hříchu a milosti, nýbrž o dva faktické, jediné možné postoje v konkrétní životní praxi. Prvním možným postojem je pozice faktické ne-víry (*Nicht-Glaube*), indifference, s níž se lze běžně setkat (u nás obzvlášť).²⁹ Pro takového člověka mají pojmy jako Bůh nebo hřích zcela jinou referenci, anebo také žádnou skutečnou. Nejedná se tedy právě o žádnou více či méně vědomou nevíru (*Unglaube*), o žádný více či méně kvalifikovaný ateismus. Taková interpretace by rychle vedla ke křesťanskému triumfalismu, který vedle ospravedlněných, zachráněných a věřících křesťanů zná už jen nevěřící, hříšný svět, který ve zlém leží a odmítá Boha.

Druhým možným postojem je pochopení vlastní existence v eschatologickém horizontu, aniž by to každý musel nazývat právě takto, tedy perspektiva víry. V tomto pochopení se pak otevírá dvojitý pohled na vlastní existenci, jak jsem o tom mluvil výše (teze 12): pohled na Boží určení a na vlastní nedostatečnost, pohled na sebe sama jako na starého a nového člověka zároveň, na sebe sama jako na *simul iustus et peccator*. S tímto postojem pak člověk může dál zacházet, lze ho reflektovat a lze se také vědomě postavit proti němu (a teprve pak by bylo možné mluvit o kvalifikovaném ateismu).

(Metodicky, jakoby zvenčí, je tak třeba rozlišovat v pohledu na člověku perspektivy tři: neteologickou perspektivu faktické nevíry a dvě teologické perspektivy starého a nového, hříšníka a ospravedlněného. Ve vnímání vlastního života, tj. jakoby zevnitř – ale právě pouze zde – dochází při změně perspektivy ve zpětném pohledu k teologickému překvalifikování vlastního někdejšího nenáboženského postoje na starou perspektivu hříšného člověka, perspektivy jsou tedy jen dvě.)

(14) *Přechod z jednoho postoje do druhého si však nedokáže člověk přivodit sám. Vnímá ho vždy až ze zpětného pohledu, teprve až když tento přechod nastal. Děje se na základě Božího svobodného působení ve svobodném zvěstování evangelia skrze lidskou komunikaci a člověku je kontingentně přihrán při respektování oboustranné svobody – Boží i lidské. Na základě tohoto přechodu pak člověk chápe eschatologickou existenci jako svoji vlastní existenci.*

²⁹ Srov. I. U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig, 2010, 254n.

V eschatologické perspektivě se jedná bytostně o nové sebepochopení člověka. Pochopení není záležitostí vůle, k níž by se člověk mohl svobodně rozhodnout (proti rozšířenému teologickému pojetí víry jako rozhodnutí). Že člověk něco pochopil, lze nahlédnout až v momentě, kdy už člověk něco pochopil. Pochopení tedy v tomto smyslu není věcí vlastní svobody. Tak také pochopení eschatologické existence jako vlastní existence se otevírá teprve takto zpětně, až když fakticky nastalo.

Tato nová perspektiva vzniká ze svobodného Božího působení ve svobodné lidské komunikaci. Ta probíhá vždy ve znacích, ale právě semióza (komunikační znakový proces) je prostorem Ducha svatého, který respektuje lidskou svobodu a kontingentně přihrává nové pochopení.³⁰ K tomuto pochopení musí každý přijít sám, je ale vždy zprostředkováno skrze a spolu s komunikací s ostatními lidmi. V souladu s výše řečeným pak chápe člověk toto nové pochopení jako darované zvenčí („ospravedlnění“, „víra“, „vykoupení“, „spása“ apod.).

Kontingence tohoto procesu je zaručena jeho bytostně svobodným průběhem. To je v tomto ústředním antropologickém bodě velmi důležité. Zároveň vyjadřuje metafora přihrávky více, než to na první pohled může vypadat. Přihrávku nelze interpretovat tak, že by člověk byl svobodný ji přijmout nebo odmítnout. Tím bychom znovu upadli zpět do konceptu víry jako rozhodnutí. Přihrané pochopení přichází k člověku zvenčí a na jednu je tady. A s tím si lze pěkně hrát: dobrá přihrávka přichází od vynikajícího hráče, který většinou na konci vyhraje díky své kvalitě, ačkoli se předem nedá říci, jak přesně dosáhne vítězství. Mistrovský hráč dokáže najít cestu, také v závislosti na protihráčích a spoluhráčích. A Bůh je mistrem své hry. Metafora přihrávky se svým bytostným důrazem na kontingenci celého dění není daleko od vhledu Jednoty Bratrské, která mluvila o „sladkosti slova Božího“,³¹ nebo od konceptu Boží persuzivity, který zastává procesuální teologie.³²

Kontingence celého dění je tak přesněji kvalifikovanou kontingencí, protože Bohem zaručenou kontingencí.

(15) Pomocí nutné okliky, která odpovídá exterioritě lidského založení v Kristu, jsme se dostali zpět k eschatologické existenci a její možnosti.

³⁰ Srov. I. U. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig, 2004, 106nn; P. GALLUS, Orientující teologie, in: P. GALLUS, P. MACEK, *Teologie jako věda*, Brno, 2007, 56nn.

³¹ Tak veršuje J. Augusta v písni „Ve jméno Krista doufáme“, in: *Evangelický zpěvník*, 1979, č. 244, sloka 3.

³² Srov. např. D. R. GRIFFIN, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia, 1976, 276nn.

A znovu se i z této strany potvrzuje, že *stará perspektiva zcela nemizí. Na základě nové, eschatologické perspektivy a z jejího pohledu se nyní člověk chápe a vnímá také sám ve dvou rozdílných perspektivách zároveň: jako starý a nový člověk, jako hříšník a ospravedlněný zároveň* (simul iustus et peccator).³³ Co bylo, zůstává živé, zůstává v paměti, ve vzpomínkách, ve zkušenosti. Zároveň však tentýž člověk žije a chápe sám sebe nově.

A jak rovněž již řečeno, obě tyto perspektivy neleží pouze vedle sebe, ale stará perspektiva je vnímána a chápána z pohledu eschatologické perspektivy, která je základem a normou. Nejedná se ani o dvě dílčí perspektivy, jak by to mohlo chybně vyplývat z luterského *simul*, nýbrž o dvě celostná určení lidské existence. A více: nejedná se o žádné statické veličiny, nýbrž jde o jejich dynamický vztah, který má jasný spád. Je to neustálé opouštění staré a neustálé pronikání nové perspektivy, jedná se tedy o pokus o neustálý pokrok ke stále širšímu a hlubšímu uskutečňování eschatologické perspektivy na úkor perspektivy staré, navzdory její kontrafakticitě v konkrétním lidském životě. Dobře to znázorňuje a ztělesňuje situace večere Páně, k níž člověk přichází jako ten starý, po níž však odchází jako právě osvobozený a nový.

Pouze v tomto kontextu, tj. pouze na základě faktu a s vědomím, že eschatologická perspektiva je nyní určující, se lze odvážit věty, že starý člověk a stará perspektiva je již překonána. To platí pouze v rámci *simul* a jeho spádu, nelze to překroutit do křesťanského triumfalismu. Tak daleko ještě nejsme.

(16) Eschatologická existence není izolovaná existence. *Spočívá na prvotní konkrétní pasivitě, vzniká vždy ze společenství (skrže komunikaci o lidech a Bohu a s lidmi a s Bohem), sama v konkrétním společenství žije (církve) a vede k rozmanitému společenství v rámci všeobecné lidské společnosti (solidarita).*

Ačkoli se eschatologická existence týká vždy konkrétního nezastupitelného jednotlivce,³⁴ nejedná se nikdy o osamocенého jednotlivce. Člověk ve své eschatologické existenci žije vždy ze společenství, ve společenství a pro společenství s druhými, které nadto tvoří jednu z důležitých rovin jeho vlastní identity (viz výše, teze 6). Toto společenství je společenství s Bohem, které trvá déle než život, ale také společenství s ostatními lidmi, z něhož každý biologicky vznikl, z něhož každý žije a díky němuž se může v životě orientovat (kultura jako pluralita znakových systémů), a pak zcela

³³ Srov. M. LUTHER, WA 56, 272, 17 aj. Srov. O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen, 2004², 164–166.

³⁴ K nezastupitelnosti člověka, především ve smrti, srov. klasicky M. LUTHER, první kázání *Invokavit*, WA 10/III, 1.

zásadně také společenství víry, tedy církev se zvěstováním evangelia, na němž se člověk v eschatologické existenci také podílí.

A protože eschatologická perspektiva nepohlíží jen na jednotlivého člověka, ani jen na vlastní společenství víry, ale na člověka a na vše lidské vůbec, rozšiřuje se její zájem v tomto univerzálním horizontu na celou lidskou společnost se vši její rozmanitostí v dobrém i ve zlém a se všemi rozdíly v životě i ve víře. Eschatologická existence žije v principiální, byť také kritické solidaritě s druhými a snaží se o odpovídající životní praxi pro sebe i pro druhé. To lze zdůvodnit také christologicky: na základě pravého lidství Ježíše Krista a jeho vztahu ke společnému Otci je každý člověk bratrem Ježíše Krista a tím jsou si všichni lidé navzájem bratry a sestrami. Anebo řečeno zcela prostě: univerzální lidské společenství je založeno, neneso a přikázáno tím, že Bůh není jen Bohem mým, ale také Bohem toho druhého a těch druhých.³⁵

(17) *S ohledem na dosavadní ontologické a epistemologické úvahy lze nyní vyjmenovat i ta nejdůležitější materiální vymezení člověka v teologickém pohledu. Spočívají v následujících polaritách: imago Dei a hřích, svoboda a poslušnost, individualita a společenství, smrt a naděje.*

Skutečnou existenci člověka na pozadí jeho eschatologické existence lze uchopit nejlépe pomocí polarit, které nejlépe odpovídají ambivalencím lidského života v jeho komplexních vztazích.³⁶ O *imago Dei* a hříchu byla řeč již v tezi 12. Stejně tak byl zmíněn i pojem svobody (teze 9), v níž jde o zvenčí osvobozenou svobodu eschatologické existence. Protože pravá svoboda je konstituována zvenčí, jde ruku v ruce s poslušností vůči Bohu. Pravá svoboda tak ví o svých hranicích, a proto je charakterizována skromností a pokorou.

Také vztah individuality a společenství jsem již zmínil: jednak kvůli jejich nutné spjatosti při ustavení individuální identity (teze 6), jednak v průběhu praktického života (teze 16). V první řadě zde jde o člověka jako muže nebo ženu a zároveň o intimní vztah muže a ženy a tím o všechny s tím související a komplikované otázky vztahu pohlaví a bioetiky vůbec, které se dnes na základě nových konstelací a vědeckých i společenských možností kladou zcela nově.

Nakonec je člověk charakterizován jako bytost tělesná a v této své tělesnosti jako bytost prostorově i časově konečná, která si je své konečnosti vědoma a svůj život žije vědomě v tomto horizontu. Ten je však v escha-

³⁵ E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 301.

³⁶ K dvojznačností a ambivalencím lidského života srov. P. TILICH, *Systematische Theologie II*, Berlin – New York, 1987⁸, 69nn.

tologické existenci prolamován nadějí, že od Boha – tedy z téhož „zvenci“ jako při konstituování lidského subjektu – může být překonána i tato konečnost, ačkoli člověk jako takový v sobě nemá nic, co by ho mohlo přenést přes hranici smrti.

(18) Toto vše by bylo možné z jiné perspektivy a souhrnně také pojednat pod pojmem lásky, protože právě v tomto pojmu se protíná hlavní určení i hlavní úkol člověka ve všech jeho dimenzích. Právě láska, zakotvená v lásce trojičního Boha a v jeho lásce k člověku je prostorem realizace eschatologické existence: je to prostor růstu víry i prostor kontrafaktické praxe. *Láska je hlavním určením a hlavním úkolem člověka ve všech dimenzích jeho existence a ve všech jeho vztazích. Vlastním cílem bytí, kterého má člověk dosáhnout a kterého v Ježíši Kristu již dosáhl, tedy není nadčlověk nebo Bůh, nýbrž lidštější člověk,³⁷ člověk v lásce. Láska je pointou Božího vtělení, a proto také lidského určení a teologické antropologie.*

³⁷ E. JÜNGEL, Der Gott entsprechende Mensch, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, 1980, 317.

Od Jana Husa k Martinu Lutherovi. O tom, jak se stal Jan Hus součástí luterské reformace¹

Peter Morée

From Jan Hus to Martin Luther. How Jan Hus Became Part of the Lutheran Reformation. This study examines the change that took place in the originally negative attitude of Martin Luther towards Jan Hus. Luther identified himself with the Bohemian reformer in terms of his example and inspiration by 1520 at the latest, but he was aware of some important differences. This process gave rise to a symbolic depiction of this relationship in the form of a goose and a swan.

Keywords: Jan Hus, Martin Luther, Bohemian Reformation, German Reformation, Leipzig Disputation, Johannes Eck, Goose and Swan.

Když se zde ptáme na to, co spojilo českou reformaci s německou, ptáme se vlastně na to, jak se od začátku luterské reformace vytvářely vztahy mezi představiteli a obsahy české reformace a německé reformace. Jaká je vnitřní návaznost, co měla tato dvě hnutí spolu? Jaká byla vnitřní souvislost časově a obsahově odlišných představ o reformě církve? Po většině 19. a 20. století říkali historici a teologové, že reformace začala ve Wittenberku, zatímco to, co se sto let předtím odehrálo v Čechách, bylo předreformace, *Vorreformation*. Známe jsou pak vyjádření této koncepce: mohutné pomníky impozantních hrdinů reformace, které zdůraznili osamělý heroický čin reformátora.

Tito historici a teologové, později i politikové a jiní, moc nerespektovali reformační tradici o návaznosti české a německé reformace. Do konce 18. století byli velmi často a systematicky reformátory vyobrazováni spolu, kolem stolu, kde společně znovu postavili světlo evangelia doprostřed.² A v luterské reformaci se brzy objevily symboly labutě a husy kolem

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti konané na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v rámci programu Progres Q01 *Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti*.

² Viz např. HENRIKE HOLSING, *Luther – Gottesmann und Nationalheld, Sein Image in der deutschen Historienmalerei des 19. Jahrhunderts*, Disertace univerzity Kolín nad Rýnem, 2004.

Luthera, které nemají jiný smysl, než poukázat na vnitřní souvislost Husa a Luthera.

Novodobé bádání o české reformaci vždy kladlo otázku po recepci Husa u Martina Luthera. Můžeme se zde zmínit například o studii Jaroslava Golla *Jak soudil Luther o Husovi* z roku 1880.³ Také Harrison Thomson v rámci své edici Husova spisu *De ecclesia* otevřel otázku působení tohoto spisu na Luthera.⁴ Ve stejné době napsal velmi záslužnou studii na toto téma potomek slovenských emigrantů Jaroslav Pelikan.⁵ Poprvé systematicky poukázal na vývoj a změny v Lutherově postoji k Husovi. V posledních letech se problematikou podrobně zabývali někteří němečtí a další badatelé, na jejichž výzkum zde navazujeme.⁶

Sumus omnes Hussitae ignorantes

Luther se poprvé jasně a bez výhrad hlásil k Janu Husovi ve známém dopise z února r. 1520, který adresoval Georgovi Spalatinovi. Tento teolog a historik, který se seznámil s Lutherem během svých studijních let ve Wittenberku, stal se tajemníkem a důvěrníkem saského kurfiřta Johanna Friedricha. Intenzivní a živá korespondence mezi ním a Lutherem svědčí mimo jiné o tom, jak byl Spalatin pro Luthera důležitý jako prostředník s drážďanským dvorem. Luther pravidelně informoval Spalatina o svých

³ Vyšla původně v ČČM, LIV, 1880, 60–78; také zde: *Vybrané spisy drobné*, II, Praha, 1929, 125–141.

⁴ HARRISON THOMSON, *Introduction k Magistri Johannis Hus Tractatus de Ecclesia*, Colorado, 1956, XXI; viz také jeho „Luther and Bohemia“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 44 (1953), 168.

⁵ Luther's Attitude toward John Hus, in: *Concorcia Theological Monthly*, XIX (Oct. 1948), No. 10, 747–763; téma se objevilo opakovaně v časopise Komenského evangelické bohoslovecké fakulty *Communio viatorum*, např. IGOR KIŠŠ, Luther und Hus, in: CV VIII (1965), 239–250.

⁶ THOMAS KAUFMANN, *Der Anfang der Reformation, Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen, 2012, především kap. 2 (*Häresiologie: Jan Hus und die reformatorische Bewegung*); dále MARTIN ROTHGEL, Jan Hus in der Reformation und im Protestantismus, in: *Themenheft Jan Hus – Konziliarismus, Erinnerungskultur Märtyrerdenken, Materialdienst des Konfessionskundlichen Institut Bensheim*, 02/2015 (66. Jahrgang), 30–33; nebo HEIKO A. OBERMAN, Hus and Luther: Prophets of a Radical Reformation, in: RODNEY L. PETERSEN (ed.), *The Contentious Triangle. Church, State, and University; a Festschrift in honor of Professor George Huntston Williams*, Kirksville, 1999, 135–166.

Disputaci v Lipsku se věnují zejména MARKUS HEIN, ARMIN KOHNLE (ed.), *Die Leipziger Disputation 1519, 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation*, Leipzig, 2011.

činnostech a myšlenkovém procesu, a radil se s ním, aby neztratil podporu kurfiřta pro svou reformu církve.⁷

Část dopisu z února 1520 pojednává o vyostřené situaci, ve které se Luther nachází. Používá eschatologický slovník k interpretaci situace, ve kterém se seznámil s Husem, který se kdysi nacházel v podobné situaci. Citujeme zde rozsáhlejší část dopisu, abychom pochopili kontext argumentů, skrze něž Luther se přiznává k Husovi.

„Proto se musí v této věci buď zoufat o pokoji a klidu, nebo zřici si slova. Je to válka Hospodinova, který nepřišel, aby působil pokoj. Proto pozor, abys nedoufal, že na zemi bude Kristus rozšiřován s pokojem a příjímnostmi, ale abys pochopil, že bojoval svou vlastní krví, a po něm všichni mučedníci. Doposud jsem nevědomky držel a učil všechny věci Jana Husa. Také Johann Staupitz je ve stejné nevědomosti učil. Zkrátka, všichni jsme nevědomky husité, dokonce Pavel a Augustin jsou velmi správní husité. Podívej se, prosím Tě, na ty ohavnosti, do kterých jsme se bez českých vůdců a učitelů dostali. Ve svém údivu nevím, co si mám myslet, když vidím ten hrozný Boží soud o lidech, že se celá evangelická pravda, už upálená před 100 lety, považuje za prokletou a že se nesmí vyznávat. Běda světe.“⁸

Luther tedy líčí situaci tak, že teprve v napjaté situaci po disputaci v Lipsku v r. 1519 mu dochází význam a dosah Husovy kauzy. Nyní, když běží spor o otázku, co je pravá církev a když je římská církev na cestě k odmítavému verdiktu k Lutherovi, interpretuje Luther svou při ve světle eschatologické bitvy o pravdu, za kterou položili mnozí mučedníci svůj život. Poslední mezi nimi je Jan Hus, se kterým se teprve nedávno zevrubně seznámil.

Thomas Kaufmann zdůrazňuje, že toto Lutherovo přiznání se k Husovi má neveřejný charakter, jelikož se jedná o soukromý dopis Spalatinovi. Veřejné prohlášení podobného obsahu přišlo podle něj teprve po vyhlá-

⁷ MARTIN BURKERT, KARL-HEINZ RÖHLIN, *Georg Spalatin – Luthers Freund und Schutz*, Leipzig, 2015.

⁸ *Aut ergo desperandum est de pace et tranquillitate huius rei, aut verbum negandum est. Bellum Domini est, qui non venit pacem mittere. Tu ergo cave, ne speres Christum in terra promoveri cum pace et suavitate, quem vides proprio sanguine pugnasse, et post eum omnes martyres. Ego im-prudens hucusque omnia Iohannis Huss et docui et tenui. Docuit eadem imprudentia et Johannes Staupitz. Breviter: sumus omnes Hussitae ignorantes. Denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae. Vide monstra, quae in quae venimus sine duce et doctore Bohemico. Ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns tam terribilia Dei iudicia in hominibus, quod veritas evangelica apertissima iam publice plus centum annis exusta, pro damnata habetur, nec licet hoc con...teri. Vae terrae! – WA Br 2, 42, 18–29 (tradiční zkratka WA odkazuje i dále na tzv. Weimarer Ausgabe Lutherových spisů).*

šení papežské buly proti Lutherovi.⁹ Dopis Spalatinovi je v Kaufmannově podání spíše jakousi předzvěstí Lutherova obratu a objevu pražského reformátora, než veřejnou sebeidentifikací s Husem.

Ačkoli je pravda, že vztah mezi Lutherem a Spalatinem měl rys osobního přátelství, jistý účelový charakter, který souvisel s pozicí obou mužů, mu nelze upírat. Luther potřeboval Spalatina k zajištění kurfiřtovy podpory, když nyní šlo do tuhého v zápase s římskokatolickou hierarchií. Interpretace tehdejší situace, v níž figuruje i odkaz na Jana Husa, proto není jakýmsi Lutherovým soukromým výkřikem, ale vymezením církevně-politické pozice, ve které Jan Hus hraje ústřední roli.

Celá věc má ovšem jeden háček: není pravda, že Luther neznal Husovo učení. Podívejme se na to, jak Luther se vyjadřoval k Husovi před tímto dopisem z počátku r. 1520. Obecně můžeme říct, že Lutherova cesta k Janu Husovi se pohybuje mezi odmítnutím a přihlášením se k němu, mezi ztotožněním a kritickým postojem, jak před citovaným dopisem, tak i po něm.

Luther o Husovi do r. 1518

Mezinárodní reputace Čech byla na začátku 16. století spíše bídná. Byly vnímány jako nebezpečné, chaotické teritorium, kterému je radno se vyhýbat. Protihusitská propaganda 15. století v zemích kolem Čech byla velmi účinná, jak vykreslila důsledky husitské herese a běsnění husitských válečníků.¹⁰ Bylo v zájmu všech autorit omezit a potlačit možné „české“ vlivy a praxe, aby nenastaly podobné hrozby jako v kacířských Čechách, kde vládly rozpory, rozpolcenost a svévole. V líčení Lutherových současníků byli Hus a jeho následovníci horší než všichni pohani, vrazi a lotři dohromady.

Obecně byla husitská herese jako poslední velké kacířství v povědomí všech, kteří se zabývali teologií. Luther znal Husovu kauzu minimálně od dob svého pobytu v Erfurtu (1501–1511, od r. 1505 bydlel v augustiniánském klášteře), kde v kostele jeho kláštera se nacházel hrob Johanneae Zachariae (1384–1428). Pro erfurtské Augustiniány představil konkrétní spojení s kacířem Janem Husem. Tradovalo se, že patřil k zavilým oponentům Husa na kostnickém koncilu. Podle legendy navštěvoval Zachariae Husa v jeho cele, kde ho trápil tak, že za to Zachariae obdržel přízvisku

⁹ KAUFMANN, 53.

¹⁰ Viz např. PAVEL SOUKUP, Zur Verbreitung theologischer Streitschriften im 15. Jahrhundert. Eine antihussitische Sammelhandschrift aus der Erfurter Kartause, in: *Studia mediaevalia Bohemica* 1, 2009, 231–257; dále o tom svědčí rozsáhlá databáze protihusitských spisů na www.antihus.eu.

Hussomastix. Údajně ho za jeho úsilí obdaroval Sigismund zlatou růží (růže byla symbolem pro významné panovníky). Růže se potom stala znamením erfurtských augustiniánských eremitů.¹¹ Nicméně Luther podle svých vlastních, pozdějších slov měl už tehdy pochybnosti o spravedlnosti procesu proti Janu Husovi.

Každopádně sdílel Luther ve svých „předreformačních“ letech odsuzující představy o české církvi. Ve svých spisech do r. 1518 mluví o situaci v Čechách výhradně jako o Pikartech, kteří se od církve oddělili z pýchy. Ve výkladech o žalmech z této doby Luther pravidelně mluví o kacířích, přičemž nejspíše myslel na své sousedy přes hory, kteří představovali v tomto vidění světa živý příklad prokletých nepřátel církve. Dokonce srovnával Čechy s mohamedány.¹²

Teprve zkušenosti a teologické objevy ze sporu o odpustky změnily Lutherovy postoje k českým kacířům. Možná zde hrálo roli to, že jeho kritik a velký obránce odpustků Tetzel ho srovnával s Wyclifem.¹³ Každopádně došlo k prvnímu opatrnému obratu Lutherova postoje k českým heretikům v návaznosti na jeho 95 tezí. Ve výkladu těchto tezí z léta 1518 mluvil o Česích poprvé s určitým pochopením či dokonce sympatií. U 33. teze („Je nutné mít se na pozoru před těmi, kteří hlásají, že papežské odpustky jsou darem Božím, který lidem umožňuje usmíření s Ním.“) vyjadřoval jistou pochybnost, jestli je nutné Pikharty (tedy utrakvistické Čechy) za jejich názory kriminalizovat a popravit.

V době po zveřejnění 95 tezí se stal hlavním Lutherovým oponentem Johannes Eck z Ingolstadtu. Na jaře 1518, rok před tím, než se oba teologové střetli v disputaci o církvi a reformě, Eck spojil Luthera s Husem. Ve svém spise *Obelisci*, který tezovitě podává jeho námitky proti wittenber-

¹¹ Viz ADOLAR ZUMKELLER, *Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae O.S.A. († 1428)*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1984; dále od téhož autora: *Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel*, in: *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 5–56.

¹² *Et hanc persecutionem, nisi fallor, Bohemi nostri auspicantur, qui omnem Ecclesiam Romanam condemna-verunt et quicquid in eis obedientia fit ab ullis, peccatum arbitrentur. Nec minus illud et Maometus facit.* – WA 4, 77, 28–31; něco podobného nacházíme u Johanna Cochlaea: *Dico igitur Ioannem Hus, necque sanctum neque beatum habendum esse, sed impium poitis ac aeternalituer miserum, adeo, ut in die iudicii remissius habeant iudicare, non solum infideles Pagani, Turcae, Tartari et Iudaei, verum etiam flagitiosissimi Sodomitae, ac impurissimi filiarum aut sororum.* – *Historiae hussitarum libri duodecim*, Mainz, 1549.

¹³ KAUFMAN, 33.

skému učiteli, obvinil Luthera z šíření „českého jedu“. ¹⁴ Luther konstatoval, že kritizovat papežství a zlořády v církvi není totéž, jako intoxikovat církev herezí. S ročním zpožděním se Luther ve svém spisu *Disputatio et excusatio adversus criminationes D. Iohannis Eccii* k Eckovým výtkám vrátil. Hodně mu leží v žaludku, že Eck ho spojil s kacírstvím, které má mít své ohniště v Čechách. ¹⁵ Na Eckovu kritiku, že straní českým heretikům, odpoví, že ingolstadtský teolog chce znovu nechat rozhořet oheň z Kostnice, kde byl upálen Hus kvůli odmítnutí absolutní moci papeže. Používá argument, který opakuje i později, že důsledek Eckových představ o nárocích papeže je, že by museli být vyloučeni z křesťanství ty církevní obce a věřící, kteří nepatří pod římskou jurisdikci. Aby Luther tuto pluralitu křesťanství zdůvodnil, odkazoval na jeden článek z procesu proti Janu Husovi, kde český reformátor poukazoval na provázanost a závislost církevní moci s mocí světskou. ¹⁶ Ve svých tezích proti Eckovi použil Luther článek z obvinění Husa (čl. 9), kde – podle svých oponentů – Hus viní duchovní moc z toho, že je podřízená světským zájmům. Lutherovi tento článek zapadá do jeho kritiky praxe římské církve: papežský nárok na absolutní moc je totiž vzhledem k historickým skutečnostem a teologickým důvodům absurdní. Pokud by sám Eck své argumenty bral vážně, musel by prohlásit celou církev za „husitku“. ¹⁷ Eck podle Luthera hledá potenciální oběti k upálení, a proto v ostatních vidí onen údajný *virus Boemiae*.

Důležité je, že Luther zde odkazuje na Jana Husa v pozitivním smyslu bez vnějšího tlaku. Za prvé to ukazuje, že Luther znal Husovu kauzu a nejspíše četl i protokoly kostnického koncilu. Tato znalost byla omezená a do jisté míry manipulovaná, protože jejím základem byly články proti Husovi, formulované během inkvizičního procesu s pražským mistrem. To vše znamená, že Luther zcela jistě nebyl takový *ignorans*, jak psal později Spalatinovi.

¹⁴ *Vera propositio, ac (ut ex sequentibus patet) cum varia sit Sanctorum communio, honorum et meritorum participatio: Lutherus mirabiliter illas ubique confundit. Alioqui si similis esset et solum generalis participatio existentium in charitate (sicut ait David: Particeps ego sum omnium timentium te) iam frustra essent omnes fraternitates, omnes congregationes, quod nihil aliud est quam Bohemicum virus effundere.* – Eckova XVIII. teze uvedena v Lutherově odpovědi, WA 1, 302, 10–16.

¹⁵ *Quod autem me haereticum et Boemum conscelerat, dicens me ignire cineres etc., pro modestia sua facit aut pro officio consecrationis, qua quicquid conserat consecratum est, nullo alio usus chrismate quam veneno linguae suae.* – WA 2, 159, 4–7.

¹⁶ *Nam ut venenati sui enigmatis scandalo non laedaris, scias, mi lector, inter articulos Ioannis Huss censi etiam a nonnullis hunc, quod Romani Pontificus papalem excellentiam a Cesare esse dixerit, quod et Platina manifeste scribit.* – Tamtéž, 16–19.

¹⁷ *Necesse est, ut ipsa quoque ecclesia Eccio sit Hussita et igniat cineres.* – Tamtéž, 23–24.

Za druhé to znamená, že už před lipskou disputací došlo k jeho opatrnému ztotožnění se s Husem. Luther se odvolává na argument, který připsal kacíři Husovi, aby posílil svou pozici v debatě s Eckem. Články, které měly odhalit Husovu herezi, se staly Lutherovi argumentem proti Eckovi, jímž legitimoval své stanovisko k papežskému primátu. Luther se tedy nebál otevřít „heretické téma“ a použít je ve svůj prospěch, což si jistě všiml i jeho protivník. Proto také nemohl být překvapen, když ho Eck srovnal s Husem, jak upozorňuje Jaroslav Pelikan.¹⁸

Lipsko, červenec 1519

Na konci června r. 1519 začaly v Lipsku slavné disputace mezi magistrem Johannem Eckem na jedné straně a na druhé straně s Lutherovým dosavadním souputníkem Karlstadtem, a potom i s Lutherem samotným. Disputace pojednávaly především o eklesiologii a o postavení a autoritě papeže v církve. Pojednání mezi Eckem a Lutherem začalo 4. července 1519 a bylo dokončeno 16. července.

Místo disputace nebylo vybráno náhodně a svědčí především o Eckově vynalézavosti a citu pro vnější okolnosti. Disputace se konala v Lipsku, jehož univerzita byla založená o století dříve v důsledku vynucenému odchodu antiwyclifských profesorů a studentů z Prahy. Lze předpokládat, že povědomí o rozporuplném vztahu mezi Lipskem a Prahou bylo mezi lipskými posluchači, kteří sledovali disputaci mezi Eckem a Lutherem, stále živé. Záštitu nad disputací převzal saský vévoda Jiří (Georg) Saský, vnuk Jiřího z Poděbrad, který byl ovšem velmi vyhraněný proti reformaci v svém albertinském Sasku a proti utrakvismu v Čechách. Eck se bezesporu snažil tyto okolnosti využít ve svůj prospěch, aby jako bavorský teolog obrátil názor saských teologů proti Lutherovi.

Jednání mezi Eckem a Lutherem začalo 4. července 1519 a bylo zakončeno 16. července. Hned druhý den hovořil Eck o postavení papeže jako nástupce apoštola Petra.¹⁹ Nárok na absolutistickou autoritu je podle Ecka zakotven v povolání Petra, který se z Kristovy vůle stal *monarcha ecclesia*. Dokazoval svůj argument pomocí několika církevních otců, totiž Augustina, Ambrože a Jeronýma, kteří podle něj ve svých spisech zdůrazňovali monarchicky pojatou moc římského biskupa. Výslovně jmenoval

¹⁸ PELIKAN, 754.

¹⁹ *Venio ergo ad principale quod petit, probaturus primatum ecclesie Romane esse de iure divino et constitutione Christi, ita quod Petrus fuerit monarcha ecclesia a Christo institutus cum suis successoribus, pro quo repeto rationem Bernhardi inductam et nondum solutam.* – WA 2, 274, 5–8.

Augustinův *Epistola contra Donatistas* a Jeronýmův *Liber primus contra Pelagianos*, čímž dal své obhajobě punc boje proti kacířství. Primát římského biskupa byl zajištěn v zápasech, které vedli církevní otcové proti heretikům a na obranu církve. Tím se Eck postavil do pomyslné dlouhé řady těch, kteří neúnavně obhajovali pravověrné církevní učení, a připravil si tak půdu pro svůj útok na Luthera, neboť ten podle něj stojí vlastně v tradici dávných herezí donatistů a pelagiánů. Souboj, který se nyní dle Ecka právě odehrává, není nic jiného než obdobný zápas Augustinův nebo Jeronýmův s kacíři jejich doby.

K tomuto účelu spojil Eck ve své argumentaci Luthera i s nedávno odsouzenými kacíři, kteří taktéž zpochybňovali autoritu papežského stolce. Podle obvinění kostnického koncilu právě John Wyclif a Jan Hus odmítali papeže jako hlavu církve.²⁰ Eck přímo citoval z protokolů kostnického koncilu, ze kterých uváděl některé články proti Wyclifovi a Husovi. V případě obvinění oxfordského doktora použil 41. článek,²¹ k důkazu pro radnosti Jana Husa citoval celkem tři články (čl. 7, 9 a 26).²² Eckovým záměrem zřejmě bylo zatlačit svého protivníka definitivně do kouta tvrdým obviněním, že jde ve šlépějích nejen starodávných heretiků, ale i těch, které církev 16. století měla ještě v čerstvé paměti. Eck se tak snažil Luthera vyřadit ze společnosti slušných a vzdělaných tím, že ho označil za pokračovatele těch, které církev odsoudila, exkomunikovala a upálila. Ti, kteří v Eckově současnosti odmítají ústřední roli papeže, jsou právě *Bohemi*, tj. čeští heretici, nikoli pravověrní křesťané. O den později, 6. července, to vše potvrdil: Luther chrání následovníky Jana Husa, který zemřel na hranici přesně před 104 roky, odsouzen nejkřesťanštějším koncilem.²³

²⁰ *Hinc inter damnatos et pestiferos errores Iohannis Wicleff damnatus est et ille: Non est de necessitate salutis credere Romanam ecclesiam esse supremam inter alias. Sic inter pestilentes Iohannis Hus errores ille quoque connumeratur: Petrus non est nec fuit caput Romane ecclesie sancte catholice. Et alius: non est scintilla apparentie, quod opoteat esse unum caput in spiritualibus regens ecclesiam, quod semper in militante ecclesia convertetur. Et: ista papalis dignitas a Cesare inolevit. Et: Pape perfectio et institutio a Cesare emanavit.* – WA 2, 275, 8–15.

²¹ GIOVANNI DOMENICO MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Tomus XXVII, Venetiae, 1784, 632–636 (41. článek na s. 634).

²² FRANTIŠEK PALACKÝ, *Documenta mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia quae partim adhuc inedita, partim mendose vulgata, nunc ex ipsis fontibus hausta*, Praha, 1869, 225–234.

²³ *Cum reverendus pater mihi improperet, quod iudicis occupaverim o...-cium, nihil ad rem: sum disputator, neque hereticum dixi, sed dicta sua hereticis et maxime Bohemis favere et patrocinari, potissimum cum illud horrednum dicere auderet, aliquod articulos Iohannis Huss per concilium sacrum Constanciense reprobatos esse Christianissimos et Euangelicos.* – WA 2, 290, 11–15.

Luther se ve své odpovědi důrazně ohradil vůči Eckově myšlence, že patří do české kacířské bandy. Neztotožňuje se s českými heretiky, protože potrhují jednotu církve. „Nejdříve chci vyvrátit pomluvu, jak mě vznešený pan doktor obviňuje, že jsem stoupencem a patronem české party (Pán mu odpusť), a to v tak velkém shromáždění velkých lidí. Nikdy se mně nepřimlouval rozkol a nebude se mi zdát do věčnosti. Češi dělají chybu, že se z vlastní vůle trhají z naší jednoty, i kdyby bylo Boží právo na jejich straně, protože nejvyšší Boží právo je láska a jednota duchu.“²⁴ Distancuje se tedy od českých kacířů, ale výslovně počítá s možností, že Boží právo je na jejich straně. To, co na schismaticích z Čech odsuzuje, je jejich jednání, které se nenese v duchu Boží lásky, vedoucí k duchovní jednotě.

Je to tedy velmi opatrné odsouzení, které Luther na lipské disputaci na adresu příslušníků české reformace vyslovil. V rámci sporu, který v podvečer 104. výročí Husovy smrti vede s Eckem, je pochopitelné, že se chce zbavit podezření z kacířství a soustředit se na obsah disputace, tj. na eklesiologické otázky. Poukazuje proto na absurdnost některých argumentů svého kritika, který vůbec nemyslí na ty křesťany, kteří nežijí pod autoritou římského stolce. Také řecká církev v sobě zahrnuje dlouhou a úctyhodnou tradici církevních otců a mučedníků, kteří by na základě Eckových argumentů byli vyřazeni z církevního společenství. Nelze říct, že římská církev má prvenství a je hlavou celé církve, protože východní církev má své biskupy ustavené nezávisle na Římu. Kdybychom brali Ecka vážně, pravil Luther, byli by všichni řečtí otcové vlastně „Češi“.²⁵

Svou interpretaci české církevní situace Luther opakoval v kázání o svátosti oltářní z prosince 1519.²⁶ Samotné kázání sice nepojednává o českých utrakvistech, ale u některých světských a církevních autorit vzbudilo podezření ze sympatií pro jejich věroučné pozice. Toto Lutherovo pojednání považovali za „téměř pražské“,²⁷ především kvůli jeho výzvě, aby nejen klérus, ale i laici přijímali oba eucharistické živly, tj. chléb i víno. Pokud se totiž podává jen chléb, je přijímání necelé, argumentoval Luther, poně-

²⁴ *Primum diluam contumeliam, quod me egregius d.d. insinulat Bohemice factionis studiosum et plane patronum (parcat ei dominus), presertim in tanta corona tantorum virorum. Numquam mihi placuit nec in eternum placebit quodemque schisma: inique faciunt Bohemi, quod se auctoritate propria separant a nostra unitate, etiam si ius divinum pro eis staret, cum supremum ius divinum sit charitas et unitas spiritus.* – WA 2, 275–276, 35 a dále.

²⁵ *Ideo si fuisset ius divinum per tantum tempus, omnes episcopi Alexandriae, Constantinopolis, aliquot sanctissimi ut Gregorius Nazanzenus et ceteri quam plurimi essent damnati, heretici et Bohemici.* – WA 2, 276, 15–18.

²⁶ *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschäften,* WA 2, 738–758.

²⁷ WA 2, 738.

vadž Kristus přece ustanovil, že věřící mají dostávat oba způsoby této jeho svátosti.²⁸ Je to ovšem církevní koncil, který by o tom měl rozhodnout.

Kvůli rozruchu, který kázání vzbudilo, napsal Luther v lednu 1520 ještě vysvětlení k tomuto kázání.²⁹ Údajně jej kritici pomlouvali, že se ve skutečnosti narodil v Čechách a že hlásá Wyclifovy myšlenky. A též mu vyčítali, že na titulní straně tisku s jeho kázáním, na němž byly vyobrazeny monstrance, nechal vymalovat husy, *drumb das Johannes Huss heysse auf bemisch Joannes Gans*.³⁰ Luther ale odmítl, že by vyzýval k svévolnému jednání, které by vedlo k zavedení laického kalicha, a zdůraznil opět, že se k tomu musí vyslovit církev. Zároveň konstatoval, že kalich nebyl důvodem k tomu, proč byli Češi (*Bemen*) prohlášeni za kacíře. Římská církev jim přece přijímání pod obojí povolila, což ovšem neznamenalo, že tuto praxi měli také zavádět. Češi by bývali projevíli lásku k církvi a ke křesťanstvu, kdyby počkali na okamžik, až celá církev zavede tuto praxi.³¹ Je sice pravda, že stávající praxe přijímání pod jednou není dobrá, ale Češi by měli toto břemeno, které Luther nazývá „slabostí“, nést s celou církví. Kdyby bývali posečkali, nic by se nestalo, protože i pod jednou způsobou by přijímali celého Krista.

Lutherova *Verklärung* je zajímavým dokumentem k problematice, co vlastně Luther na začátku roku 1520 věděl o situaci v Čechách. Sděloval, že je o ní informován především od svých protivníků. Zřejmě myslel i na Johanna Ecka a jeho argumenty, které zazněly při rozhovorech v Lipsku. Luther tak prý slyšel o třech skupinách v české církvi, které popisuje prostřednictvím jejich učení a praxe stolu Páně. První z nich jsou *Pigharten*, kteří znají nejen přijímání pod obojí, ale také odmítají, že Kristus je opravdu přítomen ve svátosti. Má je za kacíře.³² Z kontextu vyplývá, že se zde nejspíše jedná o Jednotu bratrskou. Druhá skupina se podle Luthera nazývá *Gruben hayner*, ale o nich neví nic bližšího. A třetí jsou utrakvisté, kteří nemají kromě přijímání pod obojí jiné učení odlišné od ostatních. Luther je toho přesvědčen, že tyto Češi nejsou kacíři, ale jen schismatici.³³

Definitivní posun v Lutherově postoji k Husovi přišel v únoru r. 1520. Jeho výrok v soukromém dopise Spalatinovi z února 1520 označuje především odhodlání k tomu, že pod hrozbou exkomunikace je třeba odmítnout

²⁸ Tamtéž, 742, 24 a dále.

²⁹ *Verklärung D. Martin Luthers etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sakrament*, WA 6, 76–83.

³⁰ Tamtéž, 81, 35–36.

³¹ *Darumb gib ich den Bemen unrecht, das sie nit dem hauffen gefolget, der gewalt gehorchet, yhn benugen lassen an eyner gestallt.* – Tamtéž, 79, 36–38.

³² *Disse Bemen halt ich fur ketzer: gott erbarm sich uber sie!* – Tamtéž, 80, 28–29.

³³ *Die selben Bemen nit ketzer seyn, sonder allein Schismatici.* – Tamtéž, 80, 37.

odsouzení Jana Husa a hlásit se k němu jako k mučedníkovi, který zemřel za pravou církev. Toto rozhodnutí zřejmě uzrálo na základě četby Husova spisu *De ecclesie*, který dostal na podzim r. 1519.³⁴ Poprvé se seznámil s myšlením pražského reformátora přímo z jeho vlastního díla, nikoli z výroků a textů Husových oponentů na kostnickém koncilu, nebo jiných soudobých hereziologů.

I čas hrál ve prospěch Luthera. Publikace protokolů lipské disputace upozornila na význam Husova upálení pro debatu o církvi a papežství. Je možné, že Eckova identifikace Luthera s Husem se nakonec obrátila proti němu. Poukazoval na podobnosti mezi Lutherem a Husem či českou „heresi“ tak důrazně, vytrvale a ostentativně, že se jeho varování nakonec proměnilo v probuzení zájmu o osud Husa a české církve. Místo toho, aby podnítil strach a odpor, vyvolal naopak zájem a sympatie. V této situaci zveřejnil Luther další spis proti Eckovi, ve kterém mimo jiné pojednával o svém postoji k Husovi. Některé jeho výroky lze interpretovat takřka jako „vyznání lásky“ k českému mučedníkovi.³⁵

„Bůh probudí ale labuť“

Luther se nyní veřejně přiznal k Husovi, a zároveň k tomuto pomalému obratu, který mu trval bezmála tři roky, vytvořil legendu. Husovo myšlení, jeho učení, jeho příběh a mučednictví byly vždy v Lutherově povědomí a spolu s dalšími faktory způsobily, že dozrál v reformátora církve. Byl to Hus, kdo Lutherovi ukázal cestu k reformě církve. Proto bylo jeho upálení na kostnickém koncilu důkazem, že římská církev je falešná a vládne v ní Antikrist. Místo toho, aby Hus fungoval jako odstrašující příklad kacíře, jak to zamýšlel Johannes Eck, zazářil naopak jako inspirátor pro obnovenou

³⁴ Podrobnosti tohoto zaslání líčí ZDĚNEK DAVID, *Finding the Middle Way*, 47 dále.

³⁵ *Szo ist das szo ganz offinbar, das es niemant mehr mag widdersprechen, wie Johan. Husz sey noch nie mit Schriften uberwunden: als auch etlich acta selbs schreyben, ist er vordampt worden heimlicher weysz, das die Junckhern habenn unternander drob beradschlagt .placet? placet? placet? und also ist er durchs placet der ungelarten tyrannen hyn gericht, on unterricht, on bewezung, on ubirwindung. [...] Also ist an vielen ortten deutsches landts noch alzeit bleiben das mummeln von Johan. Husz, und hat ymer zugenommen, bisz ich auch dreyn gefallen, erfunden hab, das er furwar ein thewr, hoch erleucht man gewesen ist, den auch noch nit muge ubirwinden zwentzig tausent Ecken auf einen hauffen gesetzt, und sein sie geleret, so lassen sie sich doch sehen und geben ursach, warumb Johan. Husz vordampt sey. Es ist nit gnug gesagt, das Concilium habs than, man musz grund antzeygen, die widdersacher zuschweygen und uns selb zubefriden, die weyl es kund ist, ein Concilium mug yrren. Trotz hie allen Ecken, spitzen und winckeln, und allen papisten und Romanisten, das yhr ein blat Johan. Husz mit schriften umbstost. – Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen, WA 6, 591, 12–30.*

církev, jejímž byl mučedníkem. Proto se teď Luther pravidelně o Husovi vyjadřoval jako o svatém.³⁶

Neznamená to ale, že Luther se už nedokázal kriticky dívat na pražského mučedníka. Opakovaně se ve svých přednáškách a jiných řečech vyjádřil k Janu Husovi i tak, že zdůraznil odlišnosti a nedostatky. Hus sice odmítal nároky papežství, ale zůstal v římském pojetí eucharistie, nepolemizoval s nutností dobrých skutků a nerozloučil se s římským pojetím víry. Luther si uvědomil, že Husova cesta a jeho pojetí reformy církve nebyly nutně totožné s Lutherovým pojetím. Luther nakonec usoudil, že Hus se soustředil na život a praxe církve, zatímco on na učení. Nutně proto vznikla představa, že to, co začal Hus, našlo své dosavadní završení u Martina Luthera. Přes tato vymezení ale Luther nadále opakoval svou náklonnost k Husovi: *Ego amo eum* – mám ho rád.³⁷

Úzký vztah k Janu Husovi už Luthera do konce jeho života neopustil. Od roku 1531 dostal i podobu proroctví, když se Luther zmiňoval o údajném Husově výroku, že sice v Kostnici se chystají upéct husu, ale za sto let budou slyšet zpívat labuť.³⁸ Tato „legenda“ navazuje na dopis, který Hus v listopadu 1412 poslal do Prahy, kde se zmiňuje o upečení husy, za níž však přiletí sokolové a orlové.³⁹ Verze o labuti je tedy volná, ale cílená interpretace v podobě proroctví o vztahu mezi Husem a Lutherem. Mnozí autoři uvádějí, že není jasné, odkud se vzal symbol labutě pro Luthera.⁴⁰ Nabízí se ale nejjednodušší a nejpravděpodobnější vysvětlení: podobnost husy a labutě je obraz příbuznosti Husa s Lutherem. Příklad byl velmi účinný, a tak se záhy objevila vyobrazení, kde je Luther spolu s Husem, občas i s husou a labutí. I v pozdější reformační historiografii se tento obraz pravidelně vyskytuje, jakož i na různých ikonografických obrazech z 16. století. Zazněl dokonce na Lutherově pohřbu v kázání Johanna Bugenhagena, který odkázal na Husa jako na jednoho z mála historických postav z církevních dějin: „V tomto zarmoucení máme ale také uznat Boží milost a milosrdenství vůči nám, a jemu poděkovat, že nám 100 let po

³⁶ Např. WA 46, 103, 12–17: *Es ist zu Costenz verbrandt S. Johannes Huss (wir mögen in mit ehren wol heilig nennen, weil er auch weit nicht so viel verdienet als wir), das mich seer oft noch verwundert, wie er hat können also fest gar allein stehen wider alle Welt, Papst, Keiser und das ganze Concilium, da doch nicht ein mensch bei im stunde, sondern von iderman verdampft und ver"ucht war, Meinstu nicht, das im der Kercker oft enger denn zu erge worden?*

³⁷ WA TR 4 (Nr. 4922), 581, 10.

³⁸ WA 30 III, 387, 6 a dále.

³⁹ VÁCLAV NOVOTNÝ (ed.), *M. Jana Husi korespondence a dokumenty*, Praha, 1920, 150.

⁴⁰ Např. ROTHKEGEL, 31; nebo MARTIN TREU, *Die Gans und der Schwan*. Martin Luther und Jan Hus im Vermächtnis der Bilder, in: *Luther* 87, 3 (2016), 127–141.

smrti svatého Jana Husa (který byl v r. 1415 zabit pro pravdu) záhy skrze svého Ducha dal tohoto drahého Martina Luthera proti antikristovskému učení Satanova papeže a proti ďábelskému učení, jak prorokoval před svou smrtí sám Jan Hus o budoucí labuti. Dnes (říká Jan Hus) pečete husu. Bůh ale vzbudí labuť, kterou nemůžete upálit ani upéct. A protože tolik proti němu křičeli, že nemohl odpovédět, měl říci: Po stech letech vám odpovím. To tedy řádně udělal skrze našeho milého otce Luthera.⁴¹

Závěr

Lutherův vztah k Janu Husovi byl vřelý, ale nebyl nekritický. Jeho ztotožnění s pražským mistrem bylo od r. 1520 trvalé. Mohl na Husa navázat a pokračovat v jeho šlépějích. Takto pojato, byli Hus a Luther dva podobné příběhy, které se navzájem obohacily, doplnily a posílily. V tomto pohledu můžeme tedy říct, že výročí Mistra Jana Husa v r. 2015, památka jeho života a díla, je i vzpomínka na Martina Luthera. A podobně, že výročí Martina Luthera v r. 2017 je také o Janu Husovi. Symbolem takovéto reformačního identity jsou husa a labuť, dva krásní okřídlení tvorové, kteří víc než co jiného symbolizují vysvobození a krásu, tedy to, o co se zasadili Jan Hus a Martin Luther.

⁴¹ *Aber inn diesem betrübnis sollen wir auch billich erkennen Gottes güte und barmhertzigkeit gegen uns, und Gott danken, das er nach hundert jaren von dem tode des heiligen Johannes Huss (welcher umb der warheit willen getödtet ist Anno MCCCCXV) balde uns erwecket hat durch seinen Geist diesen tewren Doctorem Martinum Lutherum wider die Antichristische lere des leidigen Satanischen Papsts, und wider die Teufels leren, wie denn Johannes Huss einem künftigen Schwane selbs gepropheceyet hat vor seinem Tode. Denn Huss heisst auf Böhemisch ein Gans. Ihr bratet (saget Johannes Huss) itzt ein Gans. Gott wird aber einen Schwan erwecken, den werdet ihr nicht brennen noch braten. Und da sie widder ihn viel schreieten, das er ihnen nicht condte antworten, sol er gesagt haben: Nach hundert jaren wil ich euch antworten. Das hat er redlich gethan durch unsern lieben vatter D. Lutherum. – JOHANNES BUGHENHAGEN, Eine Christliche Predigt uber der Leich und begrebnis des Ehrwürdigen D. Martini Luthers, Frankfurt, 1546, 5–6.*

Sola scriptura. Smysl Lutherovy teze¹

Petr Pokorný

Sola scriptura. The Meaning of Luther's Statement. The intention of this article is to elucidate Luther's principle *Sola Scriptura* – a definition of the Holy Scripture as the norm of Christian teaching and life. The author investigates the role of the Law and the Prophets in Jesus and in the Early Church and then he defines the theological foundations of the Christian biblical canon – of the New Testament: In the theological project of Mark his Gospel is a necessary foreword (*arché*, cf Gen 1:1) to the oral gospel about Jesus' resurrection (*euangelion*, Mark 1:1). The Christian canon (New Testament) originated as a counterpart to the Jewish Bible. The entire process is marked by the intention to point towards God as the living authority over the Scripture. But for this testimony the Scripture is indispensable.

Keywords: Jesus Christ, Bible, Christian Canon, Sola Scriptura, Gospels.

1. Problém

Pokusím se přispět k interpretaci Lutherovy slavné teze tím, že načrtnu hlavní rysy jejích biblických předpokladů.²

V době reformace byl princip Písma jako rozhodující autority ve věcech víry předmětem sporu uvnitř křesťanství. Dnes tomu tak již není. V druhé polovině dvacátého století s jeho novými výzvami začali křesťané hledat a ekumenicky prožívat své společné kořeny, takže již před půlstoletím začalo platit, že *sola scriptura* není výrok, který by křesťany odděloval od sebe navzájem.³ Minulé problémy tím ještě nejsou vyřešeny, ale v každém případě je snaha určit roli Písma tak, jak se formovalo v rané církvi, prvním krokem do budoucnosti – ke společnému ekumenickému pojetí biblické autority.

Než začneme výklad, který bude postupovat v časovém sledu, je potřeba si alespoň v hlavních rysech uvědomit, co „princip Písma“ znamená.

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

² České citáty Bible jsou podle *Českého ekumenického překladu*.

³ K. RAHNER, H. VORGRIMMER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br., (1961) 1965⁵, 328.

Pro Johna Viklefa bylo Písmo podle svědectví apoštolů zjevením Boží pravdy (Ga 1,11–12), a proto mu patří výlučná autorita ve věcech víry. To platí i pro reformační vyznání víry.⁴

Druhý sloup, o němž se výrok *sola scriptura* opíral, je vyjádřen heslem *ad fontes*, který spojoval reformaci a humanismus, zejména v osobě Erasma Rotterdamského. Na rozdíl od prvního principu (Písmo jako Boží zjevení), který autoritu Písma odvozoval od Boha skrze Svatého Ducha (obrazně „shora“), je tento druhý princip věcně spojen s inkarnací: zdůrazňuje „před“ v časovém smyslu, jde prakticky o nejstarší svědectví u událostech, které vedou k záchraně člověka, a o původní jazykovou podobu těchto svědectví v hebrejštině a řečtině. Na světlo tak vystupuje problém překladu, který znamená, že překlad do mimobiblických jazyků má originální text jako svou nadřazenou normu.

2. Předdějiny Bible jako knihy v Izraeli

Izraelští svědkové víry vycházeli z toho, že text Zákona zachycuje živý hlas Boží. Podle biblických tradic to bylo jen Desatero (Ex 20,1–17; Dt 5,6–21), které bylo psáno přímo „Božím prstem“ na kamenné desky (Ex 31,18; 32,16; srov. Dt 5,22). Ty však Mojžíš roztříštil v hněvu nad tím, že jeho lid začal sloužit modle (Ex 32,19). Jiná tradice, kterou dochovaný text Zákona řadí za tu první, mluví o tom, že Bůh mluvil a Mojžíš zapisoval (Ex 34,27–28). Tím, že se na jeho obličejí potom pronikavou září projevila Boží přítomnost, sděluje biblický vypravěč, že to, co Mojžíš zapsal, je skutečně vůle Boží. Čtenář si současně uvědomí, že Boží vůle lze poznat jen zprostředkovaně, lidskými slovy (srov. Ex 34,34), k plné přítomnosti Boží odkazuje jen zářící kůže na Mojžíšově tváři. To platí nejen o Desateru, ale i celém textu Zákona.

Osmá kapitola knihy Nehemjáš líčí, jak po návratu ze zajetí předčítali v Jeruzalémě z dřevěného lešení Ezdráš a levitě Mojžíšův zákon (Ezd 8,2–6). Jen někteří muži a ženy předčítanému textu rozuměli (8,2–3), a proto byl čtený text vysvětlován (8,7 a 8). Za prvé se tu dozvídáme, že bohoslužba, jejímž základem je předčítání zapsaného textu, byla významným alternativním projevem zbožnosti Izraele v době, kdy chrám nebyl ještě obnoven, potom když zase byl zbořen, a zejména mimo Jeruzalém, tedy v synagógách. Za druhé vidíme, že se tu rysují dvě neodlučitelné, ale

⁴ Helvetica posterior 1,1–4; Confessio Bohemica 1,2–3; v Augsburském vyznání takový článek není.

zřejmě odlišené části prezentace biblického textu: předčítání a vysvětlování, dnešní křesťan by řekl „text“ a „kázání“.

3. Zákon a Proroci podle Ježíše

V novozákonní době bylo jádro židovské Bible – Zákon a Proroci – prakticky již kanonizováno.

V této souvislosti je nápadné, že Ježíš v některých svých výrocích ze sbírky Q (u Matouše jsou uspořádány jako antiteze) některá slova Zákona radikalizuje a některá zase relativizuje. Např. v Mt 5,31par (doloženo nezávisle u Marka a ve Sbírce Ježíšových výroků /Q/) radikalizuje slovo o propuštění manželky z Dt 24,1,⁵ zato výrok o čistém a nečistém v Mk 7,18–23par relativizuje. Zásadně je tento Ježíšův postoj vyjádřen komentujícím slovem evangelisty: „Tak prohlásil všechny pokrmy za čisté.“ (Mk 7,19b)

Přitom Ježíš často svůj odstup od některých předpisů Zákona zdůvodňuje jiným citátem Písma, např. v Mk 7,10 přikázáním Desatera (Ex 20,12) a pro porušení sobotního klidu z Mk 2,23–26par se odvolává na smysl dalšího příkazu Desatera: „Sobota je učiněna pro člověka a ne člověk pro sobotu.“ (Mk 2,27)⁶ Brzy nato se v Markově evangeliu dokonce nepřímo argumentuje přikázáním lásky: „Je v sobotu dovoleno jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ (Mk 3,4). Tato sokratovská protiotázka jasně ukazuje, oč běží: *Písmo je odkázáno na výklad, neplatí samo o sobě. Jako normu je můžeme uplatnit jen na základě svědectví, srovnáním s jinými výroky a rozlišením jeho jádra a okrajů.*

Podle Lukáše chápe Ježíš svou autoritu, se kterou vykládá Písmo, jako autoritu eschatologického proroka: „Zákon a proroci až do Jana. Od té chvíle se zvěstuje království Boží...“ (Lk 16,16) Od doby Ježíšovy nabyl Zákon novou, od Ježíše odvozenou roli.⁷ V Lk 24,44 již čteme o tom, jak vzkříšený Ježíš vysvětluje svým učedníkům, že jeho životní příběh je naplněním toho, co je psáno v zákoně Mojžíšově.

Ve svých důsledcích nejnápadnější novou interpretací Zákona je Ježíšovo univerzální pojetí naděje. Na Izrael zaměřená eschatologie proroků je tím relativizována: přijdou lidé od východu a od západu a budou

⁵ Exegezi podává H. HÜBNER, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten, 1986², 40–112.

⁶ Marek to chápe jako slavnostní vyjádření Ježíše jako Syna člověka tak, jak to odpovídalo christologii prvního povelikonočního období.

⁷ D. SÄNGER, *Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft* (1999); naposledy v: týž, *Von der Bestimmtheit des Anfangs*, Neukirchen-Vluyn, 2007, 1–32, zde 31.

stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském...“ (Mt 8,11–12.21–24; Lk 4,24–27)⁸ – naděje Izraele se stává horizontem všech lidí.

To vypadá jako protiklad výroků potvrzujících platnost Zákona, které v Lukášově evangeliu stojí vedle slova o zvěstování evangelia o království Božím (16,17) a mají svou paralelu v Mt 5,18: „Spíše pomine nebe a země, než by padla jediná čárka Zákona.“ Takový výrok⁹ nelze harmonizovat se zvěstováním evangelia. Cítil to i autor evangelia podle Matouše a připomenul, že Ježíš prohlašuje Dvojí přikázání lásky za poslední smysl jednotlivých výroků Zákona: „Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci.“ (Mt 22,40) Kdo tedy dodržuje přikázání lásky, plní nehlubší intenci každého písmene Zákona, i když je to v rozporu s doslovným zněním jednotlivých výroků.¹⁰ To je velmi radikální nová interpretace Zákona, která zřejmě odráží skutečné mínění Ježíšovo.

4. Rané křesťanské zvěstování a židovská Bible

Pro křesťany se židovská Bible stala předpovědí Ježíšova vystoupení a celého jeho příběhu. Písmo komentovaly i biblické apokryfy a pseudepigrafy nebo Kumránské texty, ale soustředění na jednu osobu, jak to bylo mezi prvními povelikonočními stoupenci Ježíše jako Mesiáše, je specifický jev, který odráží jedinečnost Velikonoční zkušenosti.

Jednoznačně christologický pohled na Zákon a Proroky odpovídá textu často jen nepřímě. Například již předpavlovské ztotožnění Ježíše s davidovským králem (Ř 1,3; 2Tm 2,8) je naplněním proroctví jen v přeneseném smyslu (srov. Iz 9,5–6 s Luk 1,32), protože Ježíš jako božský král nezaložil světovou říši míru a neporazil zlé panovníky.¹¹ Je to ale výklad pochopitelný proto, že *v první řadě jde o novou událost, jejíž dosah vysvětlili Ježíšovi stoupenci tak, že celou židovskou Bibli začali chápat jako její předzvěst. Je to skutečnost, která leží mimo Písmo, nevyčerpává se jen v jeho textu a má svoji dějinnou exteritorialitu. Tato událost se stala základem nové interpretace Zákona a proroků a později, v křesťanské Bibli, byla jako text sama kanonizována.* To je teologický základ Lutherova exegetického pravidla,

⁸ D. SÄNGER, tamtéž, 26–28.

⁹ Je formulovaný zřejmě tak, aby Ježíšovy stoupence v rámci synagogy ochránil před výtkami ze zrady židovského Zákona.

¹⁰ To je výsledek exegeze K. Bergera, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40/1, Neukirchen-Vluyn, 1972, 390.

¹¹ K exegezi viz B. S. CHILDS, *Isaiah*, Louisville, KT, 2001, 66–67.

podle něhož mají být všechny biblické knihy zkoumány, zda Krista prosazují nebo ne.¹²

5. „Písma“ ve formuli ústního evangelia

S takovým křesťanským viděním Bible se setkáváme již před apoštolem Pavlem. V Pavlových listech najdeme přinejmenším dvě formule, které vyjadřují obsah ústního evangelia. Zmínili jsme se již o „evangelium“ podle Ř 1,3–4 (jako *euangelion* jsou tato slova označena v Ř 1,1). Druhá taková formule je v 1K 15,3b–5 (jako *euangelion* označeno ve v. 1). Vzájemně si tyto formule nejsou moc podobné – společné je jen svědectví o Ježíšově vzkříšení.

Formule z 1K 15 však zahrnuje i výrok o tom, že Kristus umřel a byl vzkříšen „podle Písem“. Apoštol Pavel o této formuli říká, že ji sám převzal, a je spojena se jmény prvních svědků setkání se vzkříšeným Ježíšem. Pavel je doplňuje o reprezentativní seznam dalších Ježíšových stoupenců, kteří tuto formuli přijali a předávali jako vyjádření své zkušenosti víry, na kterém se shodli.

„Podle Písem“ znamená, že v evangelium vrcholí svědectví Písem a je jím potvrzeno. Jinak řečeno: velikonoční evangelium je pravým kázáním na biblické texty, je jako událost jejich autentickým výkladem.

Bylo to vědomí víry, podle něhož má Ježíšův příběh význam pro celý svět, co vedlo k tomu, že Ježíšovi povelikonoční stoupenci (židé) hledali jeho možné biblické předpovědi. Tady je už autorita Písma definována jako podpora základního data křesťanské víry. *Ve víře přítomný Ježíš („Pán“ – kyrios) se pro křesťany stává úběžným bodem židovské Bible.*

Židokřesťané tuto roli Písma využili jako posílení své pozice uvnitř židovství, protože potvrzovala jejich vyznání Ježíše jako Mesiáše.

Prekvapivě brzy se však dostává do popředí druhá stránka tohoto spojení Písma a Ježíše: *Uvnitř církve, k níž se hlásilo stále víc bývalých pohanů, měly odkazy na Písma (zaslíbení) nový účinek: Písmo a s ním celé dějiny Izraele se stávaly minulostí církve, kterou každý nově pokřtěný přijímá jako svou minulost. To ovlivnilo orientaci křesťanů v dějinách.*

Nebylo to nic samozřejmého. V prvních dvou stoletích se v církvi o židovskou Bibli a její roli v liturgii muselo bojovat. Markionovo odmítnutí Zákona a Proroků je známé. Méně známý je přístup křesťanských gnostiků, v němž se židovská Bible jeví stále víc a více jako negativní fólie

¹² Viz Lutherovu tezi z *Předmluvy k epištolám sv. Jakuba a Judy*: *Auch ist der rechte prufestyn alle bucher zu taddeln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben odder nit.* – WA DB 7,384.

evangelia. Ve 2. traktátu velkého Seta (NHC VII/2) se o biblických postavách od Adama do Dvanácti proroků mluví jako o směšných postavách (sl. 62–63). Cesta víry dějinami se ztrácí v mlhách a ukřižovaný Ježíš je „mrtvý muž“ (60,22), odlišný od vzkříšeného Krista. To je polemika s hlavním proudem církve, na které je vidět důsledky odmítnutí Zákona a Proroků.

V napomenutí Timoteovi z 2Tm 3,15–17 čteme: „Od dětství znáš svatá Písma, která ti mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Krista Ježíše. Veškeré Písmo pochází z Božího Ducha a je dobré k učení, k usvědčování, k nápravě, k výchově ke spravedlnosti, aby Boží člověk byl náležitě připraven ke každému dobrému činu.“ To je shrnutí role židovské Bible v třetí křesťanské generaci, formulované několik desetiletí předtím, než se zrodila idea dvojdílného křesťanského kánonu. Židovská Bible (Tanak) je tu (2Tm 3,15) označena výslovně jako „svatá Písma“ (*hiera grammata*), jako se s tím setkáváme již u Filóna (např. *Vita Mosis* II,292). Je inspirovaná Božím Duchem (*theopneustos*), což byl později atribut celé křesťanské Bible. Říká se o ní, že dává moudrost ke spasení, a to vírou v Ježíše Krista. Ústní zvěstování velikonočního evangelia bylo pokládáno za autentický výklad Zákona a Proroků, za aktuální kázání na jejich text.

Tento model mohl však fungovat jen tak dlouho, jak dlouho byly živé ústní tradice o Ježíšovi.

6. Předpoklady a začátky křesťanského kánonu.

Hlavním předpokladem pro vznik ideje křesťanského kánonu je vznik jeho **obsahu**.¹³ To je proces, který začal sepsáním evangelií. Pavlovy listy byly sice napsány dříve, ale ke vzniku ideje křesťanského kánonu přispěly jen nepřímo – tím, že se později ukázaly vhodné jako jeho druhá část.

Nejstarší je evangelium podle Marka. To je současný konsenzus novozákonního bádání a následujících odstavců, které shrnují mé dřívější práce k tomuto tématu,¹⁴ tento souhlas podporují.

Markovo evangelium začíná slovy „Počátek evangelia Ježíše Krista (Syna Božího).“¹⁵ Od poloviny druhého století to křesťané chápali jako úvod odstavce o Janu Křtitelovi – oddílu, kterým Markovo evangelium začíná.

¹³ Vznik obsahu, ideje a stanovení hranic kánonu definoval jako tři základní etapy vzniku křesťanské Bible J. B. Souček ve skriptu *Vznik novozákonního kánonu*, Praha, 1943.

¹⁴ „*Anfang des Evangeliums*.“ *Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums* (1978); naposledy v: P. POKORNÝ und J. B. SOUČEK, *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100), Tübingen, 1997, 237–253; *From the Gospel to the Gospels* (BZNW 195), Berlin – Boston, 2013, zvl. kap. 6.

¹⁵ „Syna Božího“ má jen část nejstarších rukopisů.

To ale není původní význam této věty, protože evangelium (*euangelion*) jako označení knihy je poprvé doloženo až více než o padesát let později. Justin Martyr (zemřel okolo 165) píše ve své *Obraně* (1Apol 66,3), že vzpomínky apoštolů se nazývají také „evangelia“.¹⁶ V době, kdy bylo sepsáno Markovo evangelium, byly kromě Ježíšova evangelia o království Božím jako evangelium označovány jen ústně tradované formule o Ježíšově vzkříšení, o kterých jsme již mluvili. *První věta Markova evangelia byla tedy původně jeho nadpisem. Marek koncipoval své dílo jako začátek nebo předpoklad velikonočního evangelia o Ježíšově vzkříšení, tedy jako Ježíšův příběh před vzkříšením.* Nejde úplnou biografií, ale o to z Ježíšova života, co je potřeba znát, aby evangelium o jeho vzkříšení bylo srozumitelné.

Dříve to nebylo potřeba, protože tradice o Ježíšovi byly živé, ale později bylo naprosto nezbytné vědět, kdo to byl Ježíš, k němuž se Bůh přiznal tím, že ho vzkřísil. Markovo evangelium, jak je dnes nazýváme, bylo tedy sbírkou či spíše výběrem tradovaných slov Ježíšových (ta tvoří třetinu jeho textu) a tradic o Ježíšovi. Vlastní evangelium jako svědectví o vzkříšení přichází tedy na konci svého „začátku“, v Mk 16,6–7. Veršem 16,8 končí původní text Markova spisu. Když se v jeho textu mluví o evangeliu, jde o budoucí důsledky velikonočního ústního evangelia (10,29; 13,10; 14,9 aj.). Jen v Mk 1,14–15 jde o evangelium o království Božím, jak to učil Ježíš.

V souvislosti se vznikem ideje křesťanského kánonu je důležité, že evangelista první větu a tedy titul své knihy otvírá slovem *arché* – počátek, začátek. „Na počátku“ jsou totiž slova, kterými začíná židovská Bible: *En arché* v řeckém překladu Septuaginty, v původní hebrejštině *b'rašit*. To není náhoda, ale *pokus prezentovat Ježíšův příběh jako nový začátek, jako příběh nového Adama, k němuž se Bůh přizná, a který na rozdíl od prvního Adama odolá pokušení satana.* (Mk 1,13) To neznamena, že Marek měl už v mysli projekt křesťanského kánonu jako protějšku Tanaku.¹⁷ Jde tu ale o první krok k tomuto cíli. Tady se rodí **idea** křesťanského kánonu. Z evangelia jako kázání na starozákonní text, které vyhlašovalo, že se naplnila jeho zaslíbení, se měl stát nový text kázání.

To je odvážné tvrzení, protože ještě okolo roku 150 byl pro Justina Písmem jen soubor, kterému později začali křesťané říkat Starý zákon. Justin

¹⁶ Nadpisy evangelií „Evangelium podle...“ mohou být o několik let starší. Pro jejich datování máme málo podkladů. Viz M. HENGEL, *Die Evangelienüberschriften*, SHAW 1984/3, Heidelberg, 1984.

¹⁷ Výraz kánon (ř. *kanón*) označoval až do 4. stol. tradice o životním stylu, který odpovídal životu Ježíšovu – jeho „mravům“. Až potom začal označovat autoritativní sbírku liturgicky užívaných spisů; viz B. METZGER, *The Canon and the New Testament*, Oxford, 1967, 289–293.

se často odvolává na dnešní evangelia jako na „Vzpomínky apoštolů“, čímž jen ilustruje autoritu apoštolů jako očitých svědků „vzpomínajících“ na skutečnou autoritu – na Ježíše jako „Pána“ (*kyrios*). Skrze něho a apoštolů, kteří na něho vzpomínali, mluví podle Justina (*Dial.* 119,69) k lidem hlas Boží (*ῥῆνὴ τοῦ θεοῦ*).¹⁸ Justin znal i listy Pavlovy, ale necituje je jako autoritu.

Nejstarší zpráva o několika zřejmě již liturgicky užívaných evangeliích, která ještě jako evangelia nejsou označena, podal okolo roku 130 Papias z Hierapole. Jeho zpráva, která se dochovala v citátu u Eusebia (*Hist. Eccl.* III,39,14–17), předpokládá již koexistenci nejméně dvou liturgicky užívaných evangelií. Odstavec o Markově spisu je delší nežli o slova o evangeliu podle Matouše. Markovo evangelium uvádí Papias do přímé souvislosti s apoštolem Petrem, čímž možná čelí tendencím o jeho vyřazení z liturgických textů, a hájí užívání obou těchto spisů v liturgii. *Přesto Papias dával ještě přednost ústní tradici před písemnými prameny* (tam. 39,4).¹⁹

7. Spor o tvar křesťanského kánonu

Markovo evangelium bylo zdůrazněním dosahu Ježíšovy smrti spojeno s apoštolem Pavlem. Proto lze předpokládat, že se šířilo nejdříve v pavlovských křesťanských obcích. Překvapivě rychle našlo však ohlas i mimo ně. Jiný, v mnoha variantách obíhající text byla Sbírka Ježíšových výroků – Q. Na dvou různých místech pojali dva křesťanští autoři/redaktoři (autor Lukášova a autor Matoušova evangelia) na sobě nezávisle myšlenku oba tyto vehementně se prosazující texty spojit a doplněné o různé pečlivě vybrané ústní tradice zpracovat v jedné knize. Sbírka Q existovala zřejmě již před sepsáním Markova evangelia a „Marek“ ji zřejmě znal. Nezahrnul ji však do svého díla nejen z liturgických (byla asi zapsána pro předčítání při bohoslužbách), ale i z teologických důvodů. Nezahrnovala totiž pašije, nemluvila o Ježíšově zástupné smrti, neužívala substantivum *euangelion*, jen sloveso *euangelizomai* (jako charakteristiku Ježíšova zvěstování Lk 7,22; Mt 11,5) a odpovídala proto jiné christologii, než jakou vyjadřují Pavlem citované formule evangelia, které předpokládají, že Velikonoce znamenají nový začátek – nové Boží stvoření. Oba autoři ostatních, delších

¹⁸ R. FIALOVÁ, „Scripture“ and the „Memoirs of the Apostles“, in: J. DUŠEK, J. ROSKOVEC (vyd.), *The Process of Authority*, Berlin/ Boston, 2016, 165–177, zde 174–177.

¹⁹ Ještě Ignatius polemizoval proti autoritě „listin“ (*archeia*), protože jeho „listina“ byl Ježíš Kristus, jeho smrt a jeho vzkříšení (*Phil* 8,2); J. A. DUS, *Papers or Principles?*, in: DUŠEK, ROSKOVEC (viz pozn. 15), 151–163.

synoptických evangelií vyřešili problém tak, že sbírku Q sloučili s Markovým evangeliem a zasadili ji do jeho rámce. Pochopili, že Markova myšlenka, s níž své dílo prezentoval jako analogii první knihy Zákona, může být základem spojujícím všechny základní texty o Ježíšovi. Tato idea se základem křesťanské Nové smlouvy (česky dnes již nepřesně „Nového zákona“) skutečně stala. Nestalo se to však tak, jak si „Lukáš“ a „Matouš“ představovali, totiž jako sjednocení vybraného materiálu do jedné liturgické knihy. Vytlačili sbírku Q jako samostatný spis, ale nepodařilo se to s evangeliem Markovým.

Matouš dokonce zdůraznil Markovu narážku na začátek Zákona v Gn 1,1. Jeho spis doslova začíná: „Kniha počátku (řecky *biblos gene-seós*) Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova.“ Bezprostředně se to vztahuje na Ježíšovu genealogii, která následuje, ale vzhledem k Gn 2,5 a 5,1 jde v Matoušově evangeliu o člověka, lidstvo a celé stvoření tak jako v 1. knize Mojžíšově. Mt 1,1 lze proto vztáhnout na celou knihu.²⁰ Nejde tu o náhražku starozákonní Geneze ani o její pokračování. Komentáře k Matoušovu evangeliu tuto souvislost zaznamenaly, ale vztah k Mk 1,1 (kromě komentáře Jiřího Mrázka) nezmiňují. Z hlediska v kanonickém pořadí prvního evangelisty přispělo k této formulaci jeho rozšíření Markovy osnovy „dopředu“, tj. až k Ježíšovu narození. Vánoce jsou pravou genezí, pravým „počátkem evangelia“.²¹ Je pravděpodobné, že autor Matoušova evangelia chtěl svým dílem Markovo evangelium jako liturgickou četbu nahradit.

Ambici sepsat křesťanské liturgické čtení měl i „Lukáš“. Na rozdíl od Matouše se alespoň v úvodu (1,1–2) zmiňuje o svých předchůdcích. Zmiňuje se o „mnohých“, kteří se již „pokusili“ sepsat vypravování o událostech, které se „mezi námi“ naplnily, protože byli od „počátku očitými svědky“. To, že o svých pramenech, mezi něž na prvním místě patří Markovo evangelium, mluví jako o svých předchůdcích, potvrzuje jeho snahu, je nahradit. „Počátek“ je tu vystoupení Ježíšovo a to, že se vyprávěné „mezi námi“ (tj. v další křesťanské generaci) již naplnilo, prozrazuje, že prolog v kanonickém pořadí třetího evangelia se vztahuje na celé dílo, které bylo připísáno Theofilovi, tedy na evangelium Lukášovo i knihu Skutků.

²⁰ Viz U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn, 2002⁵, 118.

²¹ Materiál k tomuto tématu shromáždil G. N. STANTON, Matthew, BIBΛΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ or ΒΙΟΣ?, in: F. VAN SEGBROECK aj. (vyd.), *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynck), Leuven, 1992, 1187–1201; jeho slabou stránkou je, že se nechává ovlivňovat pozdějším významem slova *euangelion* jako knihy.

Prolog ke Skutkům, který stručně navazuje na prolog k celému dílu o dvou knihách, prozrazuje, že autor navazuje na dílo Markovo. Říká, že v prvním vyprávění (*logos*) podal zprávu o tom, co Ježíš „začal“ (*érxato*) činit a učit (Sk 1,1), tedy o tom, o čem píše „Marek“ jako o „počátku evangelia“. Ježíšovo celé vystoupení je tedy počátkem toho, čeho byli apoštolové svědky. To, co následuje, a co je podle Markova evangelia vlastním velikonočním evangeliem a rozvinutým dílem Ježíšovým, je Ježíšovo dílo skrze Ducha svatého (Sk 1,1–3).

Ve vztahu k počátku cení Lukáš očitě svědky, ale odlišuje od nich své předchůdce, kteří se tradici pokusili (*epicheireó*) sepsat. Jejich práci teď má nahradit jeho dvojdielný spis věnovaný Theofilovi.

„Lukáš“ a „Matouš“ Markovo evangelium rozšířili. „Marek“ omezil svoje vyprávění na „počátek evangelia“ (tj. příběh Ježíšova života). Evangelium se objevuje jako stručný vzkaz obsahově shodný s formulí z 1K 15,3b–5 v poslední scéně (16,6–7), zatímco ostatní dva synoptici a Janovo evangelium vyprávějí i o setkání se vzkříšeným Ježíšem – jejich vyprávění jde až k samotnému velikonočnímu evangeliu. V Lukášově spisu následuje v druhé knize ještě vypsání první, podle autora ideální odpovědi na Ježíšovo nové působení. Tak se objevil narativ, který zahrnoval Ježíšovo narození, jeho vystoupení, učení i jeho povelikonoční působení. Současně podával celý Ježíšův příběh jako nový začátek, nové stvoření, a plnil tak podmínky potřebné k tomu, aby se později mohl spolu s Pavlovými listy a dalšími texty stát protějškem Zákonu a Proroků.

Je důležité si uvědomit, že evangelia podle Matouše a Lukáše byla psána se záměrem stát se jediným základním liturgickým textem rodící se církve, ale nakonec našla – proti vůli svých autorů – v křesťanském kánonu místo vedle Markova i potom i vedle Janova evangelia.

Po živých a tvrdých diskusích se tak v církvi prosadila tendence k uchování více různých svědectví o Ježíšovi. Ta navazuje na starší vědomí o tom, že Písmo potřebuje výklad, který ukáže jeho přítomný dosah. To jsme mohli sledovat již od počátků liturgického užití Zákonu. Společným jmenovatelem bylo vyhnout se tomu, aby Písmo bylo chápáno jako zákon a zastřelo tak živé působení Boží. Písmo mělo svou vnitřní skladbou usnadnit působení Božího Ducha. Pro křesťany to byl Ježíš, který skrze Ducha působí; novozákonní kánon k němu odkazuje jako k autoritě, která je „nad“ jeho textem, a k Ježíšovi jako k normě, která je „před“ ním – v jeho dějinném příběhu, na který z různých hledisek vzpomínají a z různých úhlů jej hodnotí čtyři evangelia.

8. Rozhodující etapa

Poslední pokus o zavedení jednotné liturgické knihy o Ježíšovi bylo Tatanovo (cca 170–180) *Diatessaron* – harmonie čtyř evangelií. Tento pokus byl ale již jen reakcí na liturgickou koexistenci synoptických evangelií a evangelia Janova. I když *Diatessaron* užívali syrští křesťané málem dvě stě let, nemohlo se prosadit proti kánonu, který byl v hrubých rysech již ustaven.

Janovo evangelium je v jistém ohledu pokračováním duchovní reflexe Ježíšova příběhu, jak se s ní setkáváme v evangeliu podle Marka. Například úvaha o Ježíšovi jako chlebu života v 6. kapitole Janova evangelia navazuje na tajemství Ježíše jako jediného chleba v Mk 8, 14–21.²² Jde o evangelium určené vymezenému okruhu křesťanů usilujících o duchovní obnovu církve, zejména o zvnitřnění křtu a Večeře Páně. Začíná slovy „Na počátku bylo slovo (*logos*)“ (J 1,1) takže autor pochopil nadpisy a prology synoptických evangelií jako nárok na autoritu odpovídající autoritě židovské Bible – Tanaku.

Na počátku druhého století byly čtyři knihy svědectví o Ježíšově životě už v oběhu, byl tu záměr jejich autorů prosadit je jako liturgické čtení, což se dařilo, ale Justin Martyr se o něčem takovém v polovině druhého století ještě nezmiňuje. Znal evangelia i Pavlovy listy, ale byl přesvědčen, že pro spravování církve stačí autorita Ježíše jako živého Pána.

Rozhodující zlom přišel zhruba v letech 120 až 180. V Římě ustavil po roce 140 Markión svůj kánon, který měl nahradit Zákon a Proroky a sestával z Lukášova evangelia zbaveného židovských prvků a lehce revidovaných Pavlových listů. Církev jej však pro jeho odmítnutí židovského kánonu, pro jeho dualismus a zřejmě i pro výlučné užití jediného evangelia zamítla a Markión roku 144 Řím opustil.

Tím se otevřela cesta pro „čtyřtvarý“ kánon, který Ireneus z Lyonu podložil kuriózními spekulativními argumenty, například: Když jsou čtyři světové strany, musí přece být čtyři evangelia (*Adv. Haer.* 3,11,8).

Z doby jen o málo pozdější (konec 2. století) pochází kánon Muratoriho – soupis liturgického čtení římské křesťanské obce,²³ který již zahrnuje čtyři evangelia a sedm listů Pavlových. Nebylo to samozřejmě, protože Pavla si pro sebe vedle Markióna přivlastnil i gnostik Valentinos.²⁴ Protože však pavlovské sbory hrály v helénistickém křesťanství integrující

²² Hypotéza o prvotnosti Janova evangelia nebere v úvahu analýzu Janovy teologie, která navazuje na dřívější etapy, zejm. na Markovo evangelium. Můžeme mluvit jen o tom, že Janovo evangelium užilo některé nezávislé tradice, i když i ty interpretuje po svém.

²³ Vyd. H. LIETZMANN, *Kleine Texte I*, Berlin, 1933².

²⁴ Doklady u E. PAGELS, *The Gnostic Paul*, Philadelphia, 1976.

roli, uznaly ostatní skupiny jeho apoštolství nebo alespoň jeho mimořádnou misijní práci (kniha Skutků).

Pavlova autorita však stoupla zejména pro jeho pohled na Zákon a Proroky. Našel tam oporu pro své učení o ospravedlnění vírou jakožto existenciální důvěrou v Boha zjeveného v Ježíši Kristu (Ga 2,15–3,1; Ř 5), a tak pro rodící se církev našel (a zčásti dotvořil) oporu pro její snahu stát se mesiášovým lidem, novým potomstvem Abrahamovým: křesťané jsou potomci Abrahamovi, protože následují jeho víru. Současně přispěl k tomu, že církev si do pohanského světa vzala s sebou Zákon a Proroky jako „Starou smlouvu“. Pozici jeho dopisů v liturgickém čtení podpořili i někteří jeho žáci, jako autor pastorálních epištol, kteří se vymezili proti gnostickým tendencím v církvi (1Tm 6,20–21; 2Tm 2,18). Již začátkem 2. století (tedy ne až s Markionem) vznikla proto sbírka jeho dopisů, kterou nepřímě dokládá 2Pt 3,16a. Nebyl to přímočarý proces, protože doporučení Pavlových listů v 2. listu Petrově mluví současně o jejich zneužití heretiky. To však podle autora 2. listu Petrova nemůže být argument proti Pavlovi, protože heretici zneužívají i „ostatní Písmo“.²⁵ Nepřímě tohle varování prozrazuje liturgickou autoritu Pavlových listů: jsou na jedné rovině jako „ostatní Písmo“. Současně se tím potvrzuje, že Pavlovy listy a jiná Písma – zřetelně části Tanaku, patřily do stejného souboru rodící se křesťanské Bible.

Druhá část nebyla ale pokračováním židovské Bible. To by evangelia musela následovat po Nehemiášovi a Pavlovy listy po Prorocích. Křesťanská část kánonu je spíše protějškem té židovské. Sdílí její eschatologickou naději, ale vychází z předpokladu, že Mesiáš je již znám.

V naší souvislosti je však *nejdůležitějším poznatkem, že podle 2Pt 3,16 je možno i kanonizované texty Starého i Nového zákona vykládat scestně a pro jejich autentický výklad je třeba „růst v milosti a v poznání našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista“*. To znamená, že je potřebí znát velikonoční evangelium o Ježíšovi, jehož příběh ukazuje slitování Boží, aby Písmo bylo možné slyšet a číst s užitekem. To je elementární tradice, kterou Písmo předpokládá.

²⁵ Srov. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHTh 10, Tübingen, 1934, 231–240.

9. Vznik kánonu a *sola scriptura*

Poslední etapa vzniku kánonu je **vymezení** jeho **hranic**, které dosud není jednoznačné. Rozdíly nejsou veliké,²⁶ protože jeho jádro (čtyři evangelia a Pavlovy listy) získalo rychle velkou autoritu. Čtyři evangelia mají svou jistou obdobu ve zdvojení některých výpravných částí Tanaku jako 1. Samuelova až 2. Královská (mezi Předními proroky) s obdobou v knihách Paralipomenon (mezi Spisy), protože část deuteronomistických textů sleduje tytéž etapy dějin Izraele jako část Chronisty, přičemž hodnocení událostí se místy liší. To je druhotné svědectví toho, že autorita a norma Písma je „za“ kanonickým textem.

Toto pojetí rozhodující autority souvisí především s hebrejsko-křesťanským pojetím Božího zjevení, které je obsaženo v konkrétních událostech (Exodus, návrat z deportace, vystoupení proroků, příběh Ježíšův), ne tolik z poznání nabytého v extázi při zasvěcovacím obřadu jako v okolních náboženstvích, pro Nový zákon zejména v mystériích. Zjevení je v biblické tradici součástí dějin, nejsou jím však dějiny jako celek. Svědek musí ukázat na určitou událost dějin a dosvědčit, že jde o Boží zjevení. Je-li toto svědectví přijato, recipováno, lze je zapsat, a tak umožnit jeho opakované zpřítomnění (ne jeho opakování, ale zpřítomnění jedinečného děje) v bohoslužbě.

Srovnání různých vzpomínek na totéž dění, jak je tomu v evangeliích, upozorňuje na to, že svědectví a to, co svědectví dosvědčuje, je třeba rozlišovat. Jednotlivé vzpomínky a různá hodnocení je třeba srovnávat, abychom poznali pravdu. Tak se to dalo od počátku církve. Dnešní kritické (rozlišující) bádání je tak soudobým, našim možností odpovídajícím nástrojem vzpomínky, chrání vzpomínky (Justin Martyr: *apomnémonemata*) před náporů fantazie. A protože vzpomínka je součástí cesty k Božímu zjevení, má kritická exegze teologický význam. Její sekulární metodika je současně prací která kontroluje a posiluje víru.²⁷

Prošli jsme několik etap (jen fragmentů) dějin křesťanského kánonu, které nám ukázaly, že kánon je odvozená norma. Ukazuje za sebe. Naší nadějí není Bible, ale to, „o čem“ Bible mluví. Písemný zápis však umožňuje orientaci víry v životě a v dějinách. Základem zjevení je Duchem

²⁶ Přehledně popisují vznik kánonu H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, 1968²; B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament*, Oxford, 1987; a z oblasti pravoslavy P. J. BOUMIS, *The Canons of the Church Concerning the Canon of the Holy Scripture*, Theologie 78 (2007), 545–602.

²⁷ To není protivědecké. Reflexe víry, která patří k její orientaci ve světě, je výrazem jejího eschatologického zakotvení. Každá kritická práce předpokládá alespoň elementární víru, která ujišťuje o smyslu takového konání.

svatým zprostředkované (*testimonium internum Spiritus Sancti*) přítomné působení Ježíšovo.²⁸ Biblické texty je chrání před zbožnou imaginací. Jsou lidským slovem o Božím zjevení (Karel Barth).²⁹ Jako lidské slovo začínají u těch, kteří nabyli jedinečnou a kontingentní funkci prvních svědků.³⁰ A protože je to lidské svědectví, je i zásadně neuzavřené.³¹

Tohle Barthovo překvapivé tvrzení se ukazuje jako pravdivé v několika ohledech. Předně jsou tu malé rozdíly v textu, které nám umožnily odhalit starší rukopisy (většinou fragmenty) biblického textu.³² Západní církve kritickou rekonstrukci textu respektují a podle kritických edicí překládají a užívají Bibli. Důležitější je však otevřenost textu vůči „věci“, v křesťanském kánonu vůči Ježíšovi. Biblické texty ho vnímají z několika různých úhlů. Před více než šedesáti lety napsal Ernst Käsemann, že novozákonní kánon zdůvodňuje spíše různost křesťanských konfesí, nežli jednotu.³³ To neznamena, že výklad textu závisí na tom, co si jeho vykladač vybere, jak k tomu vede teorie textu Kostnické školy nebo tzv. *Reader-Response Criticism*. Každý text má svoje autonomní jádro, které kritická exegéza odhalí, takže spektrum interpretací má svoje zřetelné hranice, nicméně je to spektrum interpretací a ne naprosto jednoznačný význam. Přesto mají různé výklady textu (stejně jako různá kázání na tentýž text), jsou-li poctivé, svoji komplementaritu a konvergenci. Je zřejmé, že v Novém zákoně jde o různé pohledy na téhož Ježíše.

Hermeneutika jakéhokoli starého textu je disciplína, která reaguje na skutečnost, že textu nemůžeme klást otázky tak, jak je můžeme klást živému mluvčímu.³⁴ A zdvojení informace v pohledu z různých úhlů, jak je tomu v Bibli, dějinná vrstevnatost jejího textu, a zejména téměř kouzelná schopnost jazyka ukázat za sebe, k něčemu, co jazyk plně nevyjádří, schopnost mluvit „o něčem“ – to všechno je částečnou, ale účinnou náhražkou živého dialogu.

Co jsme pověděli, zdánlivě relativizuje autoritu Písma a vypadá to jako revize Lutherovy teze *sola scriptura*. Je to ale jen zdání. Existuje jeden

²⁸ CALVIN, *Institutio* 1,6–9.

²⁹ *Kirchliche Dogmatik* I/2, 512.

³⁰ Tamtéž, 539; evangelia sice nenapsali apoštolové, ale jde o nejstarší křesťanská literární svědectví; E. LOHSE, *Von einem Evangelium zu den vier Evangelien*, AAWG, NF 18, Sammelband 3 (2012), 53–76.

³¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, 532.

³² Mám teď na mysli především text Nového zákona.

³³ E. KÄSEMAN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* (1951); naposl. v: *Ders. Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, 1965⁴; srov. J. B. SOUČEK, *Jednota kánonu a jednota církve* (1966); naposl. v: *týž, Teologické a exegetické studie* (vyd. J. Roskovec), Praha, 2002, 164–173.

³⁴ PLATÓN, *Faidros* 274e–275e.

Lutherův závažný výrok, který je odvážnější než všechno to, co jsem dosud naznačil: *Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam*.³⁵ – „Pokud protivníci zdůrazňují Písmo proti Kristu, zdůrazněme Krista proti Písmu.“ Tohle radikální vyhlášení nepopírá princip *sola scriptura*. Tím jsme u teze tohoto příspěvku: *Právě z Bible, z Písem svatých – z toho, co je v nich zapsáno a jak je to zapsáno, i z toho, jak Bible vznikala – se člověk může naučit, že zdroj pravdy je nad textem*³⁶ – *v Ježíši Kristu působícím ve svědectví a vyznání, který garantuje naději až za horizont našich představ. K tomu je Bible nezbytná.*

³⁵ WA 39,1,47 (z Thesen *de fide* z roku 1535).

³⁶ Ze systematicko teologické stránky pojednává o této otázce G. EBELING, *Luther*, Tübingen, 1981, zejm. 117–119.

Pavlova teologie prismatem reformačních principů¹

Jan Roskovec

Pauline Theology Seen through the Prism of Reformation Principles. The Apostle Paul is unquestionably the main biblical key to Reformation theological thought. This article attempts to take the opposite approach: to use the scheme of Reformation theology, expressed in the watchwords of the “Reformation principles” (*particulae exclusivae*), to create a clearly arranged summary of Pauline theology. It classifies under the principle of *Sola Gratia* the Pauline interpretation of God, who displayed (“revealed”) his own quintessential nature when through the death of Christ he defended forgiveness as justice. The article links *Solus Christus* with the Pauline theology of the cross, in which is to be found the core of the Pauline view of the world and its transformation which occurred with the coming of Christ. Finally, it links the Pauline image of the human being transformed by God’s power with the watchword *Sola Fide*.

Keywords: Pauline theology, Pauline Christology, Pauline anthropology, Pauline soteriology, Reformation principles, justification, faith, theology of the cross.

1. Úvodem: sporný Pavel

O tom, že Pavel byl hlavní a orientující teologickou autoritou reformace, není asi sporu.² Už nějakou dobu se ovšem mezi biblisty vede spor o to, zda ta reformační renesance zájmu o Pavlovu teologii nebyla jakousi „přemalbou“ původního Pavla. Mnoho novozákonníků, zejména protestantské a anglosaské provenience, se pokouší v pohledu na Pavla o „novou perspektivu“ – která se ve skutečnosti podobá spíše práci restaurátorů, snažících se obnovit původní tahy apoštolova štětce.³

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

² Viz Lutherovo „obrácení“ i jeho výroky o normativní funkci Pavla v NZ, a tedy i v křesťanské teologii.

³ Literatura v této diskusi je dnes již velmi rozsáhlá. Dobrý přehled podá sborník studií jednoho z jejích hlavních protagonistů: JAMES D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008; dále viz např. STEPHEN WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004; MICHAEL B. THOMPSON, *The New Perspective on Paul*, Cambridge: Grove Books, 2002; N. THOMAS WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God (Christian Origins and the Ques-*

Já ve svém příspěvku nehodlám do tohoto „sporu o Pavla“ zasahovat – alespoň ne přímo – a nechci se u příležitosti reformačního jubilea ani pouštět do detailů pavlovské interpretace. Chtěl bych se pokusit naopak o celkový přehled – tedy nikoli podrobný, nýbrž spíše povšechný pohled na Pavlovo teologické myšlení, pohled, který by naznačil jeho vnitřní kongruenci a snad i jeho aktualitu pro současnou dobu. Jedním z úkolů teologa – a dovoluji si stále i biblistiku považovat za disciplinu teologickou – je přece také interpretovat, shrnovat, a proto i zjednodušovat...

Půjde mi přitom o Pavla, nikoli tedy o interpretaci reformační (ať už luterské nebo jiné) teologie, ale ani o nějakou „retraktaci“ reformačních výkladů Pavla. Z reformační teologie si vypůjčím jen ono základní prisma – jako interpretační pomůcku, jednoduché schéma, podle něhož je možno Pavlovo myšlení přehledně uspořádat, a tedy nahlédnout v jeho celku.

Nějaké uspořádání, zjednodušení, usoustavnění totiž Pavlovo myšlení potřebuje v každém případě. Je to jistě problém každé „biblické teologie“ (ať už celkové nebo pro jednotlivé okruhy), ale v Pavlově případě vyvstává zvláště výrazně. Pavel byl a je myslitelem *významným* – a to nejen pro reformační křídlo západního křesťanstva. Ale zároveň byl a je také myslitelem dosti *nesnadným*.

Už (patrně) nejstarší zmínka někoho jiného o „apoštolu národů“, která se nám dochovala ještě uvnitř biblického kánonu (2Pt 3,15n), vyjadřuje právě jisté rozpaky spojené s Pavlovým myšlenkovým odkazem. Autor 2Pt („Petr“) o Pavlovi mluví na jedné straně jako o *našem milém bratru*, který psal své epištoly s *moudrostí, která mu byla dána*, na druhé straně ovšem pokládá za nutné připomenout, že v těchto listech je leccos *těžko srozumitelného* (δυσνόητά τινα), čehož se lidé *neučení a neutvrzení*, se sklonem *překrucovat* Písmo, snadno chytají.

To je velmi výstižná charakteristika. *Spornou postavou* byl Pavel podle všeho již za svého života a zůstává jí dodnes. Mnoho z toho, co čteme v jeho listech, rozvíjel v ohni polemiky proti těm, které považoval za vnitřní či vnější nepřátele společenství, která vytvářel a budoval jako „církve Kristovy“, jako zárodečné buňky nového Božího lidu (2K 6,16–18). To, co považoval za důležité, formuloval často radikálně a vyostřeně. Zároveň ovšem *nejednoduše*. To bývá příčinou sporů o Pavla (mezi něž patří i otázka „nové perspektivy“), ale také, nejednou, prostého nedbání

tion of God 4), Grand Rapids: Fortress, 2013; klasickými díly, od nichž se diskuse odvíjí, jsou kniha EDWARD P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM Press, 1977; a studie KRISTER STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, Harvard Theological Review 56 (1963), 199–215.

o Pavla. Dnes se chci pokusit o poměrně radikální zjednodušení Pavlových výkladů.

Jak jsem naznačil už v názvu, za ono „prisma“, s jehož pomocí se pokusím Pavlovo myšlení nahlédnout, jsem zvolil známé schéma „vylučovacích formulí“ (*particulae exclusivae*), které bývají uváděny jako ne snad systém, nýbrž charakteristický profil reformatní teologie. Vystihují – podle mého názoru přilehavě – podstatu reformatního myšlení v jeho metodě, tedy jako *soustředění*, koncentraci – upnutí pozornosti ke středu, k tomu, co je hlavní, důležité, rozhodující. Doktrinální systémy, které byly touto metodou vytvořeny, jsou v lecčems odlišné, ale právě tuto metodu soustředění mají společnou.⁴

Výhodou schematu „vylučovacích formulí“ je jeho jednoduchost. Není to rozvedený systém, do něhož bychom Pavlovo myšlení (nebo jeho hlavní důrazy) museli násilím vtlačovat. Přitom je to schéma Pavlovi velmi blízké, vlastně z jeho myšlení (nikoli formulací!) odvozené.

Jak známo, toto schéma v podobě řady vylučovacích prohlášení nepochází přímo od Luthera, ustálilo se až v dobách lutherské orthodoxy. Přesto však lze Luthera považovat za jeho původce, a to právě v souvislosti s jeho výkladem Pavla. Patrně nejstarším výskytem tohoto typu exklusivní formulace (s charakteristickým „pouhý“ – *solus*) v reformatních textech je Lutherův překlad Pavlova shrnutí soteriologického výkladu v epištole Římanům 3,28. Pavlovo shrnující prohlášení *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* přeložil Luther *So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*, doplnil tedy slůvko *allein*. Je příznačné, že je to překlad volný, interpretující – ale v tom právě vystihující Pavlovu intenci. Tak svůj překlad Luther později hájil v *Dopise o překládání*⁵ a i dnes se na tom shodují mnozí vykladači.⁶

Christologicky soustředěná vyhraněnost je nepochybně pro Pavla charakteristická podobně jako pro Luthera – resp. v tomto ohledu je možno

⁴ To, že metoda soustředění staví reformaci – zejména z pohledu jejích odpůrců do nebezpečné blízkosti herezí, jejichž charakteristickou metodou je výběr, tu budiž zmíněno jen na okraj a hlavně jako vyjádření naděje, že rozlišit mezi těmito dvěma přístupy je možné.

⁵ LUTHER, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), WA 30/2, 632–646.

⁶ Vedle luthersky vyhraněného Ernsta Käsemanna (*Römer*, 97: *die allein adäquate Wiedergabe*) i představitel *New Perspective* James D. G. Dunn (*Romans I*, 187) a římský katolík Otto Kuss (*Römerbrief*, 177). Římský katolík Josef Fitzmyer se otázky Lutherova překladu, včetně jeho předloh v tradici (mj. i Tomáš Aquinský) věnuje v podrobném exkursu (*Romans*, 360–362) a dospívá ke kritičtějšímu závěru: je to teologické rozšíření Pavlova učení, které jde za to, co Pavel výslovně říká.

celkem s jistotou říci, že Lutherovo reformační myšlení bylo autentickým uplatněním Pavlova reformního myšlení.⁷

V následujícím výkladu se tedy pokusím načrtnout hlavní rysy Pavlova teologického myšlení. Nebude to „Pavlova teologie v kostce“, vystačím si s jednodušším (dvojrzměrným), nicméně mezi křesťanskými teology oblíbeným obrazcem trojúhelníka. Pokusím se Pavlův obraz Boha, světa a člověka shrnout pod záhlaví tří reformačních principů: *sola gratia*, *solus Christus* a *sola fide* a soustředím se při tom na tři klíčové – a samozřejmě také velmi dobře známé koncepty Pavlova myšlení: jeho koncept *ospravedlnění*, teologii *kříže* a jeho důraz na *víru*.

2. *Sola gratia*: Bůh spravedlivý a ospravedlňující

Pavel sám sebe označoval za *apoštola*, tedy Kristova vyslance, v těsné souvislosti s *poselstvím*, které se cítil povolán, ba nucen (1K 9,16n) zastávat a vyhlašovat: své „vyslání“ jinak popsal také jako „oddělení pro *evangelium* Boží“ (Ř 1,1). O to mu šlo v jeho misijní i učitelské činnosti především: aby se evangelium šířilo jako dobrá novina a aby mu bylo správně rozuměno. Jak velmi a v jakém smyslu mu na tom záleželo, je dobře vidět v jeho dopise do Filip. V jednom a tomtéž listě můžeme číst Pavlova slova překvapivě smířlivá vůči těm, kteří také káží evangelium, byť z mravně pochybných pohnutek (Ep 1,18) – i ostrý výpad, v němž apoštol ještě na stará kolena laje do „psů“ těm, kdo – třeba i z upřímných důvodů – chtějí evangelium nějak doplňovat, a tím omezovat (Ep 3,2nn).

Celý list Římanům, Pavlův nejrozsáhlejší a nejvlivnější text, je vlastně soustavným výkladem o tom, co je obsahem evangelia a co z něj vyplývá. Jako základní rámec pro tento výklad však Pavel zvolil pojem *spravedlnosti*. Tak to píše hned v jakési úvodní tezi: *evangelium* je „Boží moc ke spasení“, neboť se v něm „zjevuje *Boží spravedlnost*“ (Ř 1,16n). Proč zrovna *spravedlnost*? Proč ne třeba obecně srozumitelná „dobrota“ (evangelium jako ujištění o Boží dobrotě)?

Pavel svojí další argumentací v epištole do Říma míří k tomu (zjednodušeně řečeno), že v Kristově smrti na kříži – kterou na základě vzkříšení lze považovat za Boží jednání – Bůh *obhájil* svoje *odpuštění jako spravedlnost* (Ř 3,25) a projevil se tak jako zároveň *spravedlivý i ospravedlňující*.

⁷ I Pavla lze považovat za reformátora. Paralelu mezi Lutherem a Pavlem jako dvěma reformátory, jejichž programem bylo proměnit, obnovit jejich stávající náboženské společenství (a nikoli založit nové), v nedávné době zdůraznil Gerd Theissen ve svém výkladu epištoly Římanům jako „závěti reformátora“ (společně s P. von Gemünden: *Der Römer brief: Rechenschaft eines Reformators*, 2016).

To skutečně vypadá jako zbytečná komplikace. Právě sem také míří námitky, které jsou proti křesťanství opakovaně vznášeny. Je opravdu tím základním lidským problémem *vina*, v níž jsme všichni nakonec odkázáni na *odpuštění*? A i kdyby – jestliže veškerý lidský život stojí pod soudem svrchovaného Boha, nemohl by Bůh svoji svrchovanou dobrotu projevit jednoduše tím, že by *prostě odpustil*? Bůh-zákonodárce, který lidem ukazuje a připomíná, co je dobré a co ne, co jsou skutečné „hodnoty“, Bůh-soudce, který dobré odměňuje a zlé trestá – to jsou celkem prosté a obecně srozumitelné obrazy Boha. Také obraz přátelského Boha, který lidské „poklesky“ (jak jsme nakloněni říkat) shovívavě odpouští. Bůh, který svou spravedlnost prosazuje tak, že ospravedlňuje, spravedlivým činí hříšníka⁸ – to nám může připadat jako zbytečně komplikovaná představa.

Jenomže ono nejde jen o představy. Pojem *spravedlnosti* jako označení jednoho z klíčových aspektů lidské existence Pavel převzal ze židovské, starozákonní tradice. Starozákonní pojem spravedlnosti vychází z přesvědčení, že ve vši pestrosti nabídek a možností, které lidský život skýtá, jen něco, jen některé postoje, rozhodnutí, činy jsou pro život – jehož základní podobou, ano podmínkou, je spolu-žití – skutečně dobré, zatímco jiné postoje, rozhodnutí a činy životu a spolužití brání, narušují je a ohrožují. Jen něco jde životu „po srsti“. Spravedlnost označuje jak lidské jednání, které jde tím správným směrem, tak situaci, prostor, který je takovým jednáním vytvářen a udržován.⁹ A stejně tak patří k základním charakteristikám jednání Božího, jež je protějškem, normou a zárukou lidské spravedlnosti.¹⁰

Jakkoli je zřejmé, že pojem spravedlnosti je pro myšlení biblických svědků důležitý, ano klíčový, je stejně zřetelné, že to není koncept nějak výlučně specifický, je srozumitelný obecněji, podobným způsobem se o spravedlnosti uvažuje i v jiných myšlenkových prostředích. Bylo tomu tak v soudobé kultuře řecké a římské,¹¹ ale platí to zřejmě o všech kulturách. Specifickým prvkem biblické víry je ovšem přesvědčení, že za spravedlností stojí, ji buduje a *aktivně* opatruje sám Bůh.

⁸ Srov. Ř 4,5: „ten, který ospravedlňuje bezbožného“.

⁹ Např. Klaus Koch ve výkladovém hesle ke starozákonnímu kořeni קָדַשׁ tento pojem překládá *gemeinschaftstreu/heivoll sein* (E. JENNI, C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 2, 507–530).

¹⁰ Odráží se to výrazně v žalmech, ale také v prorockých vizích, srov. např. Iz 5,7.16; 32,17; 61,11; Jr 23,6; 33,16; Am 5,24; Za 8,8; Mal 4,2.

¹¹ Srov. např. RUDOLF HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*, Leipzig: S. Hirzel, 1907; GOTTLOB SCHRENK, *δικη*, *ThWNT II*, 180–183.

Jak se však ke spravedlnosti vztahuje *odpuštění*? Není odpuštění základním ohrožením spravedlnosti? Teď nejde o odpouštění mezi lidmi, jehož významnou součástí je vždycky prostě jen omezení tvrdosti, nedůtklivosti – a také omezenosti, v níž nejsme schopni doopravdy posoudit vinu druhých. Ale: může *Bůh* odpouštět? Neznamenaloby to relativizaci spravedlnosti, a tím vlastně rezignaci na spravedlnost? Dobře víme, že to vůbec nejsou teoretické otázky. Narážíme na ně všude tam, kde se musíme vyrovnat s jen trochu vážnějším zlem. A známe to z lidských systémů spravedlnosti: soudce nesmí odpouštět! Ale zároveň: lze se bez odpuštění obejít?

Ve starozákonní tradici najdeme zhruba dvě řešení, které toto zásadní napětí pomáhají nést. Jedno je *kultické*. To, že odpuštění není možné „jen tak“, jakýmsi mávnutím ruky někde na nebesích, připomínalo jeho spojení s obětmi přinášenými v chrámě.¹² Připomeňme, že tento systém není (nebo alespoň ne nutně) spojen s naivní mechanistickou představou, že vina je automaticky přenositelná na „zástupně“ umírající zvíře. Oběť je možno také chápat jako vyjádření závažnosti či „ceny“ viny.

Druhé řešení je *eschatologické*. Boží odpuštění je možno chápat jako dočasný *odklad soudu*, který s konečnou platností a jasným, důsledným rozlišením dobra a zla proběhne v „poslední den“. Odpuštění je v této perspektivě možno rozumět jako projevu trpělivosti, vyčkávání, prodlužování „šance“.

Obě tyto tradice se ozývají v Pavlově soteriologii – jež je ovšem v jeho pojetí na prvním místě theo-logií, odhalením Boha v jeho nejvlastnější „povaze“.

Pavel pochopil Ježíšovu smrt na kříži jako místo, kde se napětí mezi spravedlností a odpuštěním projevilo vrcholným a rozhodujícím způsobem a kde zároveň bylo překonáno. Zjevení před Damaškem ho přesvědčilo, že Ježíš je trvale a mocně na Boží straně.¹³ Proto i Ježíšovu smrt na kříži pochopil jako jednání Boží, jako místo, kde Bůh zároveň setrval ve své spravedlnosti, která jej nevyhnutelně přivádí do konfliktu s nespravedlivým člověkem, i ve své slitovné lásce, v níž člověka zachraňuje před nutným důsledkem tohoto konfliktu. Tak Bůh podle Pavla s konečnou platností prosadil svoji spravedlnost – nikoli *proti* nespravedlivým lidem, jak by k tomu ukazovala logika všech pravidel, nýbrž *pro ně*, v jejich prospěch.

To je, jak jsme už řekli, pointa jeho výkladu o „zjevení Boží spravedlnosti“: Bůh v Kristově ukřižování propojil nespojitelné, prokázal, že

¹² Zejm. tzv. „oběť za hřích“ (תִּשְׁלֵחַ) a „oběť za vinu“ (זֶבַח), srov. Lv 4–7; viz K. KOCH, שְׁלֵחַ, *ThWAT II*, 857–870; D. KELLERMANN, זֶבַח, *ThWAT I*, 463–472.

¹³ Srov. Ga 1,16: Bůh se rozhodl „zjevit mi svého Syna“.

zároveň je *spravedlivý a ospravedlňuje* (Ř 3,26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα). Prokázal, že jeho odpuštění není nespravedlnost, svévolný zásah do systému spravedlnosti, nýbrž že je naopak jejím potvrzením. *Ospravedlnění nespravedlivého* („hříšníka“) tak neznamená lhotejné mávnutí rukou, ani svévolnou změnu pravidel, nýbrž skutečnou změnu situace.

Je docela zřejmé, že toto jednání je *výlučně* Boží věcí. Takové spojení nespojitelného je možné pouze a jen z „vyšší moci“ – a přece k němu nedošlo v nějakém metafyzickém zásvětnu, nýbrž v lidských dějinách, do nichž Ježíšovo ukřižování jednoznačně patří. Toto výlučné Boží jednání Pavel označuje termínem *milost*.¹⁴ Její výlučnost vynikne především v protikladu s druhým způsobem Boží komunikace s člověkem, jímž je *Zákon* (Ř 3,22). Může to vypadat jako protimluv: mluví-li Pavel o dvojím způsobu Boží komunikace (Zákon a milost), jak je možno považovat jeden z nich za výlučný (princip *sola gratia*)? Pavel však rozlišuje mezi „účinností“ těchto dvou způsobů. Zákon, tedy sdělení Boží vůle, považuje za způsob komunikace nikoli snad neautentický nebo zbytečný, ale neúplný či nedostatečně účinný. Vzájemný vztah těchto dvou druhů Boží komunikace pregnančně vyjádřil v Ř 3,21: k vlastnímu *zjevení*, tedy odhalení, ozřejmění *Boží spravedlnosti* – a jak jsme už naznačili, spravedlnost pro něj není jedna z mnoha Božích charakteristik či „vlastností“, nýbrž ta klíčová, určující – tedy ke „zjevení Boží spravedlnosti“ dochází *bez Zákona*, pouze Božím jednáním v Ježíši Kristu, tedy „milostí“. I zde by tedy doplnění vylučovacího *sola* bylo výstižné.

Abychom ovšem v tomto bodě dostáli myšlenkově jemné přesnosti Pavlova vyjadřování, poznamenejme, že exklusivní *bez Zákona* tu neznamená naprosté vyloučení Zákona popření jeho významu. Pavel pouze Boží Zákon vykazuje na místo, které mu podle jeho přesvědčení náleží, totiž do funkce *svědka*. To Pavel rozlišuje: vlastní zjevení a svědectví, které k tomuto zjevení (odhalení, ozřejmění) odkazuje: „Boží spravedlnost byla zjevena bez Zákona – Zákonem a Proroky dosvědčená.“

To je tedy Pavlův *obraz Boha*. Obraz pro naši představivost obtížný, rozhodně však obraz, který je v kontaktu s naší pozemskou realitou. Je to obraz Boha, který nezůstává někde v zá- a nad-světnu, kde bychom si o něm mohli představovat celkem cokoli, co by vyhovovalo naší logice, ale co by se nakonec nijak nedotklo naší skutečnosti nebo by ji to jen zrcadlilo. Bůh,

¹⁴ O Pavlově pojetí milosti jako označení pro Boží jednání jsem pojednal podrobněji ve studii JAN ROSKOVEC, Pojem milosti v pavlovském okruhu Nového zákona, in: LENKA KARFÍKOVÁ a JIŘÍ MRÁZEK (eds.), *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Jihlava: Mlýn, 2004, 51–68.

o němž svědčí Pavel, je Bůh, který jedná v lidských dějinách, vstupuje do nich a mění je, a to nikoli nějakým čarováním, jak si vždycky máme sklon představovat „nadpřirozenou“ moc.

Tím se dostáváme ke druhému charakteristickému důrazu Pavlovy teologie:

3. *Solus Christus*: Kristův kříž jako Boží moudrost a moc

Na začátku 1. listu do Korintu Pavel tamním křesťanům připomíná, co si podle něj ve své víře dostatečně neuvědomovali: „my kážeme Krista (tj. Mesiáše, spasitele) ukřižovaného“ (1K 1,23). Tento Pavlův důraz se stal v křesťanstvu dosti populárním, ať už jako programatický nápis nad evangelickými kazatelnami, nebo ve „zbožnosti kříže“ praktikované v různých podobách na Východě i Západě. Někdy ovšem tato popularizace Pavla ústí do až jakési zvláštní záliby v neúspěchu, diletantství a ošklivosti či do uctívání bolesti – a člověk si vzpomene na varování 2Pt.

Pavel měl na mysli něco jiného. Ve výkladu, v němž své poselství evangelia charakterizuje jako „slovo o kříži“ (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ, 1K 1,17n; srov. též Ga 5,11; 6,12; Fp 3,18), připomíná, že křesťanská víra je ve svém pohledu na svět i na Boha skutečně *alternativou* k tomu, jak jsou lidé běžně zvyklí o Boží skutečnosti uvažovat a v čem ji hledat. Dvě základní, dodnes běžné možnosti v tomto jeho výkladu reprezentují *Židé* žádající *zázračná znamení* a *Řekové* hledající *moudrost* (1K 1,22). Můžeme si to snadno přeložit do jazyka, jemuž je rozumět i dnes. Ti, kdo se nějak po Bohu a jeho působení ve světě rozhlížíjí, pokoušejí se to buď evidovat na jevech, které se svou neobvyklostí („nadpřirozeností“) zdají nést nebeský punc – a nebo se do oblasti transcendence snaží proniknout úvahami rozumu. Náboženství nebo filosofie, supernaturalismus nebo metafyzika – mohli bychom to, jistě trochu riskantně, zjednodušit do známých hesel.

Evangelium o Kristu, jak mu rozumí Pavel, se této alternativě vymyká, nevyhovuje ani jednomu z těchto směrů hledání Boha. Šifrou (opět: heslem) pro to se mu stalo „slovo o kříži“. Není to však nějaký naschvál lidským představám, víra v Kristově kříži může podle Pavla rozpoznat projev zcela nenadálé moci a dospět k jistému porozumění jeho smyslu. Kristův kříž proto Pavlovi není překonanou nesnází minulosti, od níž by bylo třeba co nejrychleji se odpoutat k soustředění na přítomné a budoucí projevy Boží moci – nýbrž trvale orientující skutečností, k níž se stále vrací a na níž poměřuje autentičnost víry a křesťanské existence.

Tady někde bych hledal kořeny oné charakteristické vyhraněnosti Pavlova myšlení: všechny pokusy nějak obejít nebo relativizovat kříž (jakožto Kristovo proprium) mu jsou podezřelé jako pokusy přizpůsobit Boží jednání lidským představám a požadavkům.

Odkaz ke kříži je Pavlovou odpovědí na prostou, ale závažnou otázku, která patrně byla také – ale nejen – součástí sporu raného křesťanství s židovstvím, z něhož vzešlo: co se ve světě – v tomto našem světě – *Ježíšovým příchodem změnilo*? Kde lze nalézt nějaké známky Boží přítomnosti a pomoci? Pavel se staví proti pokušení představovat si tuto proměnu – příchod Božího království, řečeno termínem, který používal Ježíš – jako všeobecné odstranění problémů a potíží. Tomuto pokušení je velmi snadné podlehnout. Vede to obvykle k nějaké podobě uhýbání, či dokonce utíkání před realitou světa. Buď to bývá útěk do snění o lepším Božím světě kdesi v zászvětnu, snad posmrtné budoucnosti, zatímco tento svět s jeho tísňemi a trápeními je nutno považovat za místo Bohu vzdálené a život v něm je prostě třeba vydržet. Nebo to bývá útěk do sebeklamného entusiasmu, nadšenectví, které má problémy a nejistoty přehlušit a zakrýt a které obvykle končí v nějaké formě předstírání – pokrytectví.

Proti tomu a na rozdíl od toho Pavel poukazuje na přítomnost Boží moci, která se projevuje – v analogii ke Kristovu kříži – jako moc ve slabosti (2K 12,9n). Ne že by slabost sama o sobě byla nějakou silou, Pavlovi nejde o duchaplné paradoxy. Ale situace slabosti se stává příležitostí, kdy se bez vnějších opor *osvědčí* ona nenadálá, nepravděpodobná Boží moc.

Pavel to demonstruje na své vlastní existenci, ale zve k tomu i své adresáty: 2K 4,7–11. V tomto smyslu na jiném místě říká, že v křesťanské víře se lze „chlubit“ i utrpením, neboť právě v něm se osvědčí spolehlivost naděje o Kristův kříž opřené (Ř 5,3–5). Toto přesvědčení je také v pozadí jeho slavného výroku, že „všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha“ (Ř 8,28). Evangelium o ukřižovaném spasiteli, zdůrazněme znovu, není podle Pavla nějaký myšlenkový naschvál. Má svoji logiku, lze je také pochopit, je to také svého druhu „moudrost“ (1K 1,24; 2,6). Avšak tato logika je nejlépe patrná a pochopitelná tam, kde se osvědčí v životě. Perspektiva vzkříšení, v níž Kristův kříž teprve nabývá smyslu, aniž by sám ztrácel význam (neustupuje do pozadí), se objevuje nejzřetelněji v existenci křesťana a speciálně apoštola, který se dal tomuto evangeliu do služby.

To je tedy Pavlův *obraz světa* ve stínu, či spíše ve světle kříže. A to nás přivádí k poslednímu důrazu jeho myšlení:

4. *Sola fide*: lidský život v jistotě víry

Víra je nesporně charakteristickou, notoricky známou součástí Pavlova slovníku. Se značnou důsledností apoštol skutečně nevynechá příležitost, aby připomněl, že víra je základním a určujícím projevem křesťanské existence, ano na straně člověka jejím počátkem a východiskem, neboť je základním „receptorem“ Božího jednání. Všechno, o čem jsme mluvili, ono zjevení Boží spravedlnosti v evangeliu, Kristův kříž jako místo rozhodujícího Božího zásahu do dějin, jsou – jak Pavel výslovně zdůrazňuje – skutečnosti přístupné pouze víře.

Ve zmíněné základní „tezi“ svého listu do Říma (Ř 1,16n) Pavel prohlašuje, že „evangelium je Boží moc ke spasení *každému věřícímu* (παντὶ τῷ πιστεύοντι) [...], neboť se v něm Boží spravedlnost zjevuje z *víry a k víře*,“ (ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν). A v 1K 1,21 mluví podobně o tom, že „bláznivé poselství“ je pro *věřící* pro středkem spasení.

Pavlův výměr víry je ovšem také vyhraněný. V žádném případě tímto pojmem neoznačuje nějaký všeobecný náboženský fenomén, myslí velmi specificky a výlučně na víru vztaženou k evangeliu, zaměřenou k Božímu jednání v Kristu, na „víru v Boha, který obživuje mrtvé“, máme-li citovat jeho asi nejobecnější výrok v tomto směru (Ř 4,17) – který ovšem vzápětí doplňuje charakteristikou téže víry jako víry „v toho, který vzkřísil z mrtvých Ježíše“ (Ř 4,24). Může nám to dnes znít osobivě či úzkoprsé, ale nelze přehlédnout, že Pavel ani o svých židovských bratrech, k nimž se jinak nepřestává hlásit, nikde nemluví jako o „věřících“. Když ve výkladu v Ř 4, z něhož jsme už citovali, představuje Abrahama jako „otce věřících“ (Ř 4,11), dává si velmi záležet, aby zdůraznil, že Abraham uvěřil ještě jako neobřezaný a obřízka pro něj byla jen stvrzením, „pečetí“ jeho víry (Ř 4,9–11).

Neznamená to ovšem, že by evangelium a křesťanství bylo podle Pavla jakousi esoterickou naukou, určenou pouze úzkému kruhu zasvěcených nebo zvlášť disponovaných. Pavel se – podobně jako jiní bibličtí svědkové – nijak blíže nezabýval úvahami, kde a jak se vlastně víra v člověku bere. Ale je zřejmé, že ji rozhodně nepovažoval za speciální výkon nějak zvlášť nadaných jedinců. Spíše naopak: klade víru do blízkosti důvěry a poslušného spolehnutí na to, co Bůh koná, na slovo evangelia, které o tom svědčí. Zdůrazňuje, že člověk nemusí a vlastně ani nemůže udělat víc, než se takto spolehnout, a že toto spolehnutí je reálně možné, že k němu dochází tam, kde se člověk s evangeliem setká. (Kdo tu slyší důrazy

reformační, slyší správně: v náhledu na pojem víry se reformační teologie podle mého soudu s pavlovskou kryje docela přesně.)

Ten již zmíněný výklad o Abrahamovi jako „praotci víry“ to dobře ilustruje. Onen abrahamovský „vzorec“ víry je spolehnutí na Boží *slib* – a termín *ἐπαγγελία* Pavlovi zřejmě nejen etymologicky, nýbrž i věcně velmi blízce souzní s *εὐαγγέλιον* (srov. Ř 1,1–2). V Abrahamově případě šlo o slib potomka a Abraham se na něj podle Pavla spolehl *navzdory* tomu, že on ani jeho žena už pro své stáří podle všelidské zkušenosti už děti mít nemohli – jak tam Pavel zdůrazňuje, jejich těla už byla „zmrtvělá“ (Ř 4,19). Abraham tedy dal přednost Božímu slovu před evidentní skutečností, spolehl se na Boha, který může dát život i navzdory smrti. To je základní schéma pavlovské víry.

Tato víra pak otevírá nový pohled na svět, pohled, který nemusí uhýbat před těžkostmi života, ale přece také nemusí ztrácet naději. To je tedy Pavlův *obraz člověka* proměněného Boží mocí.

5. Závěrem

Tolik tedy pokus o co nejúspornější náčrt Pavlova teologického myšlení. Veliký historik křesťanské teologie, Adolf von Harnack, o pavlovském myšlení napsal, že bylo vždy spíše kvasem než základnou, spíše jakýmsi zneklidňujícím svědomím církve než jejím klidným přístavem. Dějiny církevních reforem by se podle něj daly psát také jako dějiny návratů k Pavlovi.¹⁵ Lutherova reformace, již si letos zvláště připomínáme, byla nepochybně jedním z těchto návratů.

Pokud jde o dnešek, zdá se mi, že žijeme v době a v církvi, která je spíše naladěna Pavla obcházet. Zdá se, že to, co v církvi potřebujeme nejméně, je teologie složitá a ještě k tomu tak exklusivisticky se vyjadřující, jako je ta Pavlova. Prosté a přátelské musí být křesťanství, má-li být vůbec nějak schopno oslovit své okolí. K tomu se napohled lépe hodí samotný příběh Ježíšův, zvlášť pokud je vyličen jako příběh zajímavého nekonformního náboženského učitele a proroka, který prohlašoval „kdo není proti nám, je s námi“ (Mk 9,40; trochu se při tom zapomíná na také doloženou variantu tohoto výroku: „kdo není se mnou, je proti mně“, Lk 11,23par, Mt 12,30). Život sám ovšem není vždycky jednoduchý – to je naše zkušenost. Patří k němu také otázky, na které nestačí jednoduché odpovědi, a problémy, v nichž jen přátelsky otevřená náruč nepomůže. Kdo začne narážet na

¹⁵ ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 155.

problémy a ptát se a přemýšlet, objeví potřebu teologie a s ní i Pavla teologa jako vítaného pomocníka a rádce.

Těžko odhadovat, jestli v nejbližší době církev čeká nějaká reforma, která by byla opět velkým návratem k Pavlovi. Ale třeba nám prospějí i malé návraty k Pavlovi, s nimiž není nutno čekat, „až to přijde“. Tou nesmlouvavou výlučností, s níž ukazuje ke Kristu, bude Pavel teologům komplikovat jejich koncepce – a církev bude udržovat otevřenou, protože jí bude připomínat, že to rozhodující nemá ve svých rukou.

Lutherův výklad Podobenství o Samařanu a o Družíčkách¹

Jiří Mrázek

Luther's Interpretation of the Parables of the Good Samaritan and the Ten Bridesmaids. The article examines Luther's work with New Testament parables. Working from two prominent examples (the Good Samaritan in Luke 10 and the Ten Bridesmaids in Matth 25), it compares our understanding of the parables today with how they were viewed by exegetes before Luther, especially in the patristic period, and also with Luther's approach to the texts. The article comes to the conclusion that Luther introduces new themes, but not a new method. He continues to use an allegorical interpretation and an allegorical "inventory".

Keywords: Luther, exegesis, parables, Good Samaritan, parable of the ten bridesmaids, allegorical interpretation of the Bible.

Úvod

Pokusím se ukázat na dvou konkrétních perikopách, jak jim rozumíme dnes, jak jim rozuměla církevní tradice před Lutherem a jak Martin Luther. Vybral jsem pro tento účel dvě známá podobenství, jedno z Lukáše a jedno z Matouše.

O výkladu podobenství

Synoptická evangelia jsou plná podobenství. Je to žánr, který zřejmě už autentický Ježíš rád používal.

Už od novozákonní doby, nebo přinejmenším od rané patristiky se začíná rozvíjet *alegorický výklad* podobenství – alegorický výklad *všech* novozákonních textů a podobenství zvláště. Přesněji řečeno: u podobenství není na prvním místě, že by to musela být právě alegorie. Na prvním místě stojí přesvědčení, že čím více, tím lépe. Čím více z podobenství vyčteme, čím více prvků v podobenství přičteme nějaký význam, tím lépe. Například v Podobenství o rozsévачi² nestačí říci, že je to obraz zvěs-

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 Historie a interpretace Bible.

² Mk 4,1–9.14–20par.

tování. Je třeba pojmenovat, kdo je rozséváč, co znamená zrno, kdo jsou ptáci, co je trní etc. V Podobenství o milosrdném Samařanu³ nestačí říci, kdo je bližní (což byla výchozí otázka), ale je třeba říci, kdo jsou lupiči, koho představuje kněz, levita, Samařan.

A toto „obsazení“ co nejvíce prvků jde v některých případech docela nenásilně a organicky, ale jindy se podaří teprve za cenu hodně *přenesených* významů. A nastupuje alegorie.

Tento přístup k podobenstvím se táhne od pozdně novozákonních dob až někam na konec 19. století. A bohužel nejenom přístup. Spolu s ním už se táhne bohatá zkompleťovaná výbava alegorických rekvizit. Alegorické významy, přiřazené družičkám, lampám, ženichovi, Samařanovi, knězi, levitovi atd., jsou už prostě dány a vymyšleny, takže není příliš čím překvapit. Jen tu a tam se dá něco pootočit a lehce novátorsky aplikovat, ale jinak máte dojem, že na všechno už přišel Origenes (a Augustin to od něj opsal a poslal dál).

Na přelomu 19. a 20. století stojí pozoruhodná postava: Adolf Jülicher (1857–1938).⁴ Ten naprosto nekompromisně odmítl alegorii a s ní i cokoliv, co by se jí sebeméně podobalo. Podobenství jsou podle něho vlastně taková jednoduchá přirovnání. Mají jednu stručnou pointu a tu je možné vyjádřit jedinou větou. Asi tak jako Ezopovy bajky mají vždycky na konci stručné „Poučení“.

Jeho schéma vypadá takto:

přirovnání × metafora

U *přirovnání* používáme slova v jejich *doslovném* významu. Například: David bojoval jako lev. (David je pořád David a lev je zvíře. To, co mají společného, „bod srovnání“ je jejich bojovnost.)

Zatímco řekneme-li Lev z Judy – je to už metafora. V takovém případě lvem nemyslíme kočkovitou šelmu a Judskem její přirozený biotop, nýbrž myslíme tím *přeneseně* krále Davida nebo potažmo mesiáše. Podobenství je rozvinuté přirovnání. Alegorie je rozvinutá metafora. Je od zlého, je nepůvodní. To, co Ježíš používal, jsou výhradně podobenství.

Jülicher ovlivnil větší část 20. století. Exegeti, kteří kráčeli v jeho stopách, projevovali povinnou hrůzu a pohoršení z čehokoliv, co by byť jenom zavánelo metaforou, a povinně formulovali své jednověťte pointy. Bylo to velmi *osvobodivé* (odvrhnout inventární zátěž dvaceti století může být osvobo-

³ Lk 10,30–37.

⁴ Dílo, které znamená zásadní zlom v exegezi podobenství, je A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Göttingen, 1910 (2. vyd.).

divé). Ale mělo to také vážné nedostatky. Jednak ty jednoduché, jednověté pointy (které by měly z toho podobenství přímo bít do očí!): podezřelé je, že se na nich neshodli. A zejména ty Jülicherovy působí s odstupem času poněkud úsměvně. Například u Dvou stavitelů: *polovičatost se nevyplácí* – v ničem, ani v náboženství;⁵ u Deseti družiček je Jülicherova pointa: pošetilým jednáním propást přístup na svatbu / do Božího království;⁶ u Milosrdného Samařana: milosrdné jednání znamená v Božích očích víc než (židovský) původ nebo (kněžské, církevní) postavení.⁷

Tyto pointy (jejich nejednoznačnost, případně úsměvnost) jsou jedna slabina jülicherovského přístupu. Ale kromě toho se ukázalo, že jeho předepsanou redukci *stejně* nedokážeme přijmout. I vykladačům, kteří se o to poctivě snažili, se do výkladu nakonec vloudilo *více* (více významu) než přísně redukční pointa dovoluje.

Ve druhé polovině 20. století přichází další obrat, který překvapivě rehabilituje *metaforu*.⁸ Metafora je mnohem více, než se domníval Jülicher, je to více, než jen rétorická ozdoba. Je to způsob, jakým se díváme na svět.⁹ A podobenství jsou právě metafory. Metafora nikdy nestojí sama o sobě, metafora vzniká teprve v kontextu. V kontextu, který je na pohled *nepatřičný* a já jako posluchač nebo čtenář musím přemýšlet, co tím vypravěč mohl myslet! Abych připomněl předchozí příklad Lva z Judy: mluvit o lvu není samo o sobě metafora. Mluvit o kočkovité šelmě v souvislosti s královskou rodinou – je na první pohled nepatřičné a *velmi otevřené*: myslím tím, že královská rodina patří do zoologické zahrady? Nebo že král je bestie, které je nebezpečno se přiblížit? Nebo „jen“, že je statečný? Nebo od každého kousek?

Metafory jsou *provokativní*. Potíží je, že časem zevšední. Zvykneme si na jeden konvenční význam. Takže nás nepřekvapí, mluví-li někdo v souvislosti s Hospodinem o bačovi. Protože už jsme si na Pastýře zvykli.

No a přesně takto – jako (původně) neotřelá metafora, jako nečekaná odbočka o něčem jiném, fungují novozákonní *podobenství*. Ježíš a nějaký zákoník vedou docela zajímavou rozpravu o nejdůležitějších přikázáních, a Ježíš najednou, bez varování začne vyprávět jakousi historku z černé kro-

⁵ JÜLICHER, II., 266.

⁶ Tamtéž, 457.

⁷ Tamtéž, 596.

⁸ Především H. WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1980.

⁹ Srov. též P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975; P. RICOEUR, The Bible and the Imagination, in: H. D. BETZ (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press Chico, 1981; P. RICOEUR, *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4 (1975).

niky.¹⁰ Jak zase támhle na cestě do Jericha někoho přepadli. Ale my – stejně jako ten zákoník – podvědomě známe pravidla hry. Víme, že to nějak souvisí. Že je to vlastně hádanka, ve které máme najít odpověď. A většinou i sebe. Hledáme v tom příběhu sebe. A další souvislosti, které z toho plynou.

Pro výklad podobenství je velmi užitečné si uvědomit, jaké role a rekvizity to které podobenství nabízí (kdo tam vystupuje) – a zeptat se, kde se tam najdu já. To není předem dané. Ale *když už* se v určité postavě najdu, musím přijmout důsledky. Například: v Podobenství o marnotratném synu¹¹ se mohu poznat v tom marnotratném, což nabízí velmi lákavou naději na spásu. Ale současně v tom případě musím přijmout, že jsem jaksi prošťuroval svůj život, nějak se mi to nepovedlo, a nemám *nárok* na nic. Nebo se mohu naopak poznat v tom starším bratru – a ponechat si hrdé vědomí, že jsem život nepromarnil, nýbrž smysluplně prožil v Božích službách – a přijmout, že se tou svou hrdostí a pýchou jaksi sám vylučuji z hostiny a nebezpečně zaostávám kdesi na poli za domem.

Jsou role, které vypadají jako „zapovězené“,¹² totiž předem rezervované Bohu nebo Kristu. Ale ani to neplatí absolutně. Například v Podobenství o ztracené ovci u Lukáše¹³ vypadá pastýř jako typicky vyhrazený Kristu. Totéž podobenství u Matouše vyzní ve smyslu: Jdi a jednej také tak.¹⁴

Tolik v rychlosti o výkladu podobenství. Teď se podíváme na dva konkrétní texty: nejprve nabídnou jakousi vlastní před-exegezi, inventarizaci toho, jak by se k danému podobenství dalo přistupovat, potom se podíváme na tradiční výklad *před* Lutherem, a nakonec přímo na Luthera: nakolik je ten jeho výklad stejný, nebo jiný.

Milosrdný Samařan Lk 10,25–37

První, co vidíme, je, že podobenství je opravdu vyprávěno v kontextu. V kontextu velmi záměrném a návodném. Není to tak, že prostě předcházel a následoval nějaký text, který k tomu možná patří, ale možná bylo evangelistovi jedno, kam ho umístil. Nikoli, zde je podobenství součástí rozhovoru, a zazní v něm právě jako ta hádanka, kterou má zákoník (a my) uhodnout. Kdybychom se porozhlédli po Lukášovu evangeliu, zjis-

¹⁰ Lk 10,25–37.

¹¹ Lk 15,11–32.

¹² Srov. K. ERLEMANN, *Das Gottesbild der synoptischen Gleichnisse*, BWANT, Stuttgart, 1988.

¹³ Lk 15,4–7.

¹⁴ Mt 18,12–14.

tili bychom, že je to jeho velmi užitečná specialita. Nepostupuje tak, že by nám vyprávěl Ježíšovo podobenství, a *potom* začal vysvětlovat, o čem to bylo. Daleko jemněji a nenápadněji navodí situaci, ve které to podobenství máme pochopit, do které promluví.¹⁵

Tento rozhovor Ježíše se zákoníkem je zajímavý sám o sobě, a je zajímavé i srovnání s ostatními synoptiky.¹⁶ Je to disputace, ve které se Ježíš – a jakýsi zákoník (zřejmě farizejského směru) – *naprosto shodnou*. A to nikoli v nějaké marginálii, ale právě na tom, co je centrální a nejdůležitější. Podle Marka Ježíš a zákoník řeknou každý svou verzi – ale ty formulace jsou si tak blízké, že Ježíš konstatuje: Nejsi daleko od království Božího. U Lukáše dokonce to podstatné řekne zákoník sám, a Ježíš vlastně jen přikývne: No vidíš, že to víš. (Jenom Matouš taktně pomlčí o tom, že se vlastně shodli.)

Ta shoda je ještě podtržena tím, že u Marka (a Matouše) se tento rozhovor odehrává v Jeruzalémě těsně poté, kdy Ježíš polemicky odpověděl Saduceům.¹⁷ Ježíš – stejně jako farizeové – věří ve vzkříšení. Saduceové, kteří *nevěří* ve vzkříšení, tuto víru napadnou příkladem, který ji má zesměšnit. Ježíš jim dobře odpoví. A jakýsi (zřejmě farizejský) zákoník je tím evidentně potěšen a jde se přesvědčit, že se s Ježíšem opravdu shodnou. A shodnou.

Vedle této perikopy o největším přikázání je v evangeliích ještě jiná, trochu podobná, ve které se bohatý mladík¹⁸ (podle Lukáše spíše významný politik)¹⁹ ptá, co dobrého by měl učinit – a Ježíš ho odkáže na dodržování zákona. A chceš-li více, rozdej všechno co máš a následuj.

Ten Lukášův zákoník, který si za chvíli vyslechne příběh o Samařanovi, vypadá, jako by stál tak trochu na půl cesty mezi oběma příběhy. Neodehrává se v Jeruzalémě. A zákoník se neptá na největší přikázání, nýbrž: Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě? Tedy v podstatě tak, jako ten bohatý mládenec. Ale dál už má ten příběh přece jen daleko víc společného s tím Největším přikázáním.

Všechny tyto souvislosti teď rozebírám, abych podtrhl, že je tu opravdu zcela výjimečná, oboustranně dobře míněná shoda. I takovou disputaci se zákoníky v evangeliích máme. A bylo by po pravdě i divné, kdyby žádná taková nebyla. Bohužel většina křesťanských exegetů to jaksi nepřekousne a začne tomu zákoníkovi podsouvat všemožné špatné úmysly. Včetně

¹⁵ Srov. např. Lk 12,13–15; 15,1–2; 18,1.

¹⁶ Mk 12,28–34; Mt 22,34–40.

¹⁷ Mt 22,23–33; Mk 12,18–27.

¹⁸ Mk 10,17–22; Mt 19,16–22.

¹⁹ Lk 18,18–23.

Luthera (ten to , jak uvidíme, udělá taky). Ale vlastně už počínaje Matoušem, který sice nepodsouvá, ale nechá mluvit jen Ježíše a taktně pomlčí, že si zákoník myslel totéž.

U Lukáše je ovšem tento rozhovor vylíčen tak, že si zákoník přece jen jaksi naběhne. Ptá se na Ježíšovo mínění, Ježíš odpoví protiotázkou, zákoník poslušně odcituje, co si myslí. A najednou to vypadá, jako by mu Ježíš naznačil: No vidíš, že to víš. Tak proč se mne ptáš?

Naběhl si právě tou otázkou. Kdyby se zeptal: Co ty, Ježíši, považuješ za největší přikázání? tak prostě jen konzultují své názory. Ale chtěl-li se zeptat krásněji a praktičtěji a položil (si) osobní otázku – Co mám dělat? – tak si naběhl na odpověď: No vidíš, že to víš.

Aby zachránil situaci – tak jsou míněna ta slova *ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν*²⁰ – a aby ukázal, že to není tak jednoduché, zeptá se: Kdo je můj bližní? Neptá se na Boha, tedy na první přikázání. Ptá se na výklad toho druhého.

Zde bych rád přednesl krátkou apologii toho zákoníka a jeho otázky – dřív než to udělá i to následující podobenství:

Kdybych byl Izraelcem novozákonní doby... Zkuste se do té situace vžít. V Jeruzalémě (který ještě stojí) je Chrám Hospodinův, a v něm jako personál kněží a levité, drtivou většinou saduceové. Kdybych byl Izraelec té doby, tak *toto* jsou moji oficiální reprezentanti před Hospodinem. A tak trochu i před Římany jako světskou mocí. Oni i za mne vykonávají oběti. Bez nich to nejde. Velekněz vstupuje jednou ročně do nejsvětější svatyně.

Ale jinak je to zbohatlická sebranka. Mafie, která ovládá Jeruzalém (trošku jako renesanční papežové, kteří tak rozčilovali Luthera). Navíc vesele kolaborují s Římany. Člověk aby si před nimi hodně dával pozor na ústa. Ostatně Ježíše budou mít na svědomí právě oni. Ježíš v Jeruzalémě bude neúnavně kritizovat právě je. Jsou to mí bližní? Formální, oficiální představitelé ano. Ale jinak: Mám s nimi vůbec něco společného? Když se jim nedá věřit?

Pak jsou tu zélóti a sikariové. Ti nekolaborují. Ti jsou úplně jiní. Vedou osvobozenecký boj. I za mne a za moji svobodu. Pravda, občas někoho zabijí. A v zápalu bojem nebo omylem občas i nevinného. Není dobré je potkat ve špatnou dobu na špatném místě. Protože taky vybírají *svoje* daně. Z něčeho se financovat musejí. Jsou to mí bližní? Bojují taky za mou svobodu. Ale je lepší se jim vyhnout.

Pak jsou tu ještě eseje, kteří se stáhli z tohoto slzavého údolí kamsi do ústraní. Mezi sebou se mají (povinně) rádi, a všemi ostatními pohrdají.

²⁰ Lk 10,29.

Jsou to mí bližní (když se za ně výslovně nepovažují a jsem pro ně synem tmy)?

Je to tak jednoduchá otázka? A ukáže se *Ježíšovým* bližním spíš Jidáš, který ho zradí, nebo Petr, který se ho ostentativně (jako bližního) zřekne, nebo snad popravčí četa?

No, každopádně Ježíš přijme tu otázku (už nezapomene: Co si myslíš ty, a No vidíš, že to víš). Vezme tu otázku vážně a začne vyprávět příběh.

V příběhu vystupují tyto postavy: lotři (bandité) kněz, levita, Samařan, no a ten přepadený.²¹

Bandité přepadnou, oloupí a nechají polomrtvého.

Slovo „polomrtvého“ je svým způsobem klíčové, protože otvírá další děj. Kdyby ho zabili, není už co řešit. Oni odvedli tuhle práci polovičatě – a dlouho se zdá, že zbytek dokoná lhostejný zástup, zastoupený knězem a levitou. Prostě lidé, kteří šli kolem, kteří si všimli (ne, že by neviděli), a přešli „na druhý chodník“. Až na poslední chvíli se v tom příběhu objeví někdo, kdo situaci zachrání. Nepřejde na druhý chodník, poskytne první pomoc. A od okamžiku, kdy se přiblíží (jsem přesvědčen, že) už to má logický spád. Když už mu obvázu rány, nedává smysl, abych ho tam nechal obvázaného ležet, když už ho odvezu, nenechám ho zase někde na ulici...

Otázka zněla: Kdo je bližní? Odpověď, ke které nás směřuje ten příběh, je zcela jednoznačná. A zákoník ji pro jistotu i vysloví: Ten, který pomohl.

Pozor! To není ta odpověď, kterou máme zažitou a na kterou jsme zvyklí. Tady se neříká, že všichni lidé jsou bližní! V tom příběhu je naopak bližních velký nedostatek. Vlastně jen jeden. Takže Ježíš dá vlastně za pravdu tomu zákoníkovi! Bližní je jenom ten, kdo ti pomůže. Ne, že každý! Ti první dva nebyli. A ti zbojníci už vůbec ne. To není univerzalistická odpověď. To je naopak to úplně nejužší vymezení.

Ale *když už* ti někdo pomůže, pak je úplně jedno, kdo to je. I kdyby to byl Samařan. I kdyby to byl islamista. Stal se ti bližním. Prokázal ti milosrdenství.

Teprve pak přijde Ježíšovo otočení otázky: Neptej se, kdo je tvůj bližní, ale buď *ty* bližním. Komukoliv. Bližních je velký nedostatek. Tak jdi!

Tady přijde ke slovu Jülicherova pointa: Bůh si cení prokázaného milosrdenství víc než původu nebo postavení. Ovšem s výhradou, že Jülicher záměrně škrtnul právě kontext, na kterém Lukášovi tolik záleží. Neřeší otázku, kdo je bližní, ale čeho si Bůh víc cení.

²¹ Protože otázka zněla, kdo je můj bližní, nebudeme pro začátek zahrnovat mezi postavy osla, a zřejmě ani hostinského, protože do děje nijak nezasáhne.

Ovšem i ten Jülicher i při té nejpřísnější redukční dietě přece jen zapracuje i to, že pomůže – nikoli náhodný kdokoliv, ale právě – Samařan, a nepomůže – nikoli jakýkoliv kolemjdoucí, ale právě – kněz a levita. Už i Jülicherovi to přece jen přijde nápadné a postaví proti sobě oficiální představitel – a příslovečného nepřítele a kacíře (Samařana).

Zastavme se u nich přece jen na chvíli.

Ta pointa už je jasná. Ale možná, že je v tom příběhu přece jen něco navíc. Kromě té přímočaré odpovědi.

Nebývá zvykem, aby v Ježíšových podobenstvích byli všichni tak přesně pojmenováni. Svou příslušností *někam*. Většina podobenství si vystačí s tím, že *nějaký člověk*, nějaký hospodář nebo podobně. V rozsévaci není ani to substantivum (vyšel ten, co rozsévá, aby rozséval). Tady jsou pojmenováni úplně všichni – kromě jednoho. Anonymní zůstává ten přepadený. To se může stát komukoliv.

Teď si vzpomeňte na tu mou malou apologii zákoníka a jeho otázky: *kněz a levita* jsou právě ti, kteří mne reprezentují v Chrámu. A svým způsobem i před Římany. A jsou to typičtí *saduceové*. Ti, kteří nešťastníka přepadli a obrali o všechno, jsou zdánlivě neutrálně označeni jako *λησταί* – ale například Josephus Flavius takhle označuje zélóty. Odpovídá to asi tak dnešnímu označení „terorista“ – u kterého se už taky poněkud stírá, jestli je motivován spíš politicky nebo spíš kriminálně. Protože ve výsledku je to jedno.

A Samařan – je ten, který teoreticky, nominálně, nepatří k nám. A na potvoru zrovna on pomůže.

Ta základní pointa zůstává. Ta by zůstala, i kdyby se tam proměňoval bezejmenný dav. Ale jaksi návdavkem je k tomu přidána docela šťavnatá polemika a spousta narážek. Všimněte si třeba jen toho, že tam je kněz, levita, zélóta, samařan – ale shodou okolností žádný farizeus. Protože kdyby tam prošel farizeus, asi by už nebylo potřeba Samařana a pointa by ztratila na pikantnosti a provokativnosti.

Co tím chci říci: že to podobenství má svůj „přímý tah na branku“, své jednoznačné vyznění, které nějak pochopíme. Včetně toho typicky Ježíšovského otočení otázky. Ale kromě toho je tam jako „bonus“ i spousta dalšího – co tam opravdu je. Co tam nevnášíme zvenčí. Kněz, levita, terorista, Samařan – to je opravdu bonus navíc.

Starocírkevní výklady

Když se podíváme na starocírkevní výklady,²² jednak obvykle nepřenesou přes srdce, že by to zákoník mohl myslet dobře, natož, že by mu Ježíš do té míry dal za pravdu. Konec konců, s tím už měl problémy Matouš. A protože není čeho se chytit, začnou podsouvat a různě psychologizovat, co jak mohl myslet.

V podobenství samém: to povědomí, že máme být bližním a jednat jako ten Samařan – tedy to, čemu se dnes trochu zjednodušeně říká *etický výklad* – to jaksi zůstává. Jenom se občas ztrácí to povědomí, že Ježíš vlastně tu otázku nakonec otočil: ne každý je bližním, ale komukoliv se *staň* bližním.

Ale právě, že to podobenství nabízí více. Tak se zkouší více:

Předně je škoda z toho vynechat *Ježíše*. Jestli někdo umí pomáhat a dokonce uzdravovat, tak přece právě Ježíš. To ovšem znamená ztotožnit ho se Samařanem. Což je poněkud neobvyklý krok, ale lze si pomoci tím, že je odjinud. Ježíš přichází odjinud (totiž z nebe). Samařan je také člověk odjinud. Potom se samozřejmě přímo nabízejí identifikace loupežníků s ďáblem a démony. Kněz a levita jsou jasně představiteli starozákonního Izraele – tady to připouští drobné variace, zda přímo SZ, nebo kultu, nebo zákona, který pomoci nemůže.

Zajímavé je, že Samařan pomůže olejem a vínem. I tato konkrétní lékárnička je celkem nečekaným detailem, který tedy lze vyložit. A když už jsme v tom, tak třeba na evangelium. A v tom rozmachu můžeme přidat už i osla a hostinského a hostince a denáry, které tam Samařan zaplatí.

Standardní staro- a středověký výklad pak s drobnými obměnami vypadá tak, že:

Jakýsi člověk šel z Jeruzaléma do Jericha – *člověk* je Adam. Jeruzalém je nebe, a Jericho (v překladu Měsícov) má už v názvu pomíjení (měsíční fáze). Tedy Adam na cestě z nebeské blaženosti do pozemské pomíjivosti je přepaden ďáblem a jeho démony. Obrán o nesmrtelnost, a nechán polomrtvý (i to se dá vyložit), zákon – ať noemo-/abrahamovský nebo Mojžíšův – nepomůže, pomůže až Samařan Ježíš. Ten ho naloží na své dopravní zvíře – což by mohla být církev, ale taky Ježíšovo lidství –

²² Stručný přehled patristických výkladů najdeme např. v A. A. JUST, *Luke. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 3* (177), Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press Ancient, 2005; MONSELEWSKI W., *Der barmherzige Samariter: eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967; podává přehled dotažený až do 20. století, avšak redukovaný příliš jenom na protiklad christologický versus etický výklad.

a doveze do hostince/církve, kde ho svěří hostinskému (apoštolé, evangelisté, popřípadě obecně kazatelé a faráři).

Tento výklad najdeme už u Origena,²³ a od něj opisují mnozí další.

Z původního, abych tak řekl *přízemního*, pozemského příběhu příliš nezbylo, stala se z toho jakási malá dogmatika v kostce. Ale to nevadí – aspoň ne nějak fatálně. Protože toto celé je právě jen bonus. Povědomí, že mám být bližním, se tím (většinou) neztratilo.

Dovolím si malou poznámku: pokud hledáme christologický výklad, to podobenství nabízí ještě jednu možnost. Kterou jsem ale v těch staro-církevních výkladech nenašel. Totiž najít Krista v tom raněném u cesty. Protože v jiném výrazném podobenství říká: cožkoli jste (ne)učinili jednomu z těchto nejmenších, mně jste učinili.²⁴

Luther

Od Luthera se na toto téma dochovalo rovných 10 kázání, a k tomu ještě poznámky v jiných textech (např. ve výkladu epištoly Římanům). Už to ukazuje, že to byl jeho oblíbený text. Ale zároveň má svá specifika, že se zachovala právě *kázání* – a ne třeba komentář nebo přednáška.

První konstatování: Luther nevytrhuje podobenství z kontextu, začíná téměř pokaždé tím rozhovorem zákoníkem, dokonce o dva verše dříve od v. 23. To je na jednu stranu velmi sympatické. Ale má to i nepříjemnou stránku: ten úvodní rozhovor je pro Luthera *natolik* zajímavý a zásadní, že se obtížně dostává přes něj, k vlastnímu podobenství. Podobenství samozřejmě *umí* vyložit, má svou poměrně jasnou představu, jak, ale ne vždycky se k tomu dostane, a ne vždycky už na to má dost času. Jednak se totiž v tom rozhovoru řeší Zákon (tedy milované Lutherovo téma zákona a milosti), jednak si zákoník přímo naběhl (u Luthera) otázkou, co by měl *dělat*. Když zákon přece nedokážeme naplnit. Samozřejmě už se odtud rozběhne polemika vůči mnišství a papežencům a těm, kdo by chtěli být spaseni pro své skutky, nebo (jak se zdá) chtěli dělat dokonce *víc* než jim přikazuje zákon.

K samotnému podobenství najdeme např. v kázání z roku 1529 (odpoledním, dopoledne se zasekl na tom zákoníkovi)²⁵ úvahu, že Samařan je *proselyta*, žádný Žid od narození – ale naučil se ze Zákona víc, než všichni kněží a levité.

Na té myšlence je zajímavé, že to *spíš* odpovídá tomu, čemu se dnes nepřesně říká etický výklad. Každopádně Samařan není hned Kristus. A hezky je tam vystižen ten protiklad: právě Samařan a ne kněz nebo levita.

²³ ORIGENES, *Homiliae in Lucam* 34.

²⁴ Mt 25,40.

²⁵ WA 29.521–539.

Ale zajímavé je, že z něj přece jen udělá proselytu (bývalého Samařana). Jaksi mu nevychází, že by tak mohl jednat úplný jinověrec.

Nicméně hned to dál rozvede do své soudobé polemiky: kněz a levita mu připomínají všechny ty povedené a falešné svaté, co hledí jen na svou zbožnost a skutky. Ti, kdo si hledí své zbožnosti, jsou ve skutečnosti velmi nemilosrdní lidé. Zatímco skuteční svatí nenechají bližního ve štychu, tihleť soběstřední tam nechají Boha i bližního a hledají si dál svou vlastní cestu do nebe.

Ovšem o dvě stránky dál už je najednou Samařan Kristus. Kristus skrytým způsobem ukazuje na sebe, je to v duchovním významu obraz Krista.

A dál už jede ten klasický Origenes, potažmo Augustin a další. Lidstvo přepadené čerty, a ponechané polomrtvé – rozuměj duše je umrtvena, takže se nestará o nebeské věci. Kněz a levita jsou učitelé (Zákona) (ale v jiných kázáních zase jeden představuje praotce před Mojžíšem a druhý Mojžíšův zákon). Samařan Kristus nám nalil do ran olej, což je evangelium, které učí milosrdenství a odpuštění hříchů, a víno, které umrtvuje tělesnost. Naložil si nás na hřbet svého lidství a přinesl na kříž, a tak pomohl nejen slovem, ale i skutkem. Hostinec církve, kde se o nás postarají svátostmi, hostinský je v tomto případě farář a dva denáry, které dostane, jsou SZ a NZ.

Poměrně velký problém v tomto hladkém rozjezdu působí Lutherovi věta „Co bude nad to, zaplatím, až se budu vracet.“ Že se bude vracet, při parusii, je jasné. Ale co by ještě mohlo být to navíc? Snad porozumění evangeliu?

V kázání z roku 1531²⁶ chybí (nebo spíš není výslovně použit) christologický motiv. A reflektuje se tam Ježíšovo obrácení otázky:

Ten, kdo činí dobře chudému, stal se jeho bližním. Zní to dobrodružně, že bližním se zve ten, kdo vykonal dobrý skutek, ne ten, kdo ho potřebuje. Zákon nazývá bližním toho, kdo má nedostatek. Evangelium ale znamená: kdo má lásku a dává, ten je bližní. „Bližní“ znamená obojí, neboť jeden je bližním druhému. Platí to dvojmo: podle jména byl bližní tomu zraněnému i kněz a levita, protože stáli pod stejným Bohem a měli stejné přikázání lásky. Právě tak, jako ten, který tam ležel, a Samařan. Přesto říká Kristus, že kněz a levita se bližním nestali. Nazývá pravým bližním toho, který prokázal dobrý skutek a pomoc. Bližní jsou ti, kteří před Bohem patří dohromady, jeden, kterému se nedostává, a jeden, který pomůže, tak nezůstává při slovech, nýbrž přijde k činu.

To znamená, že tu nacházíme další oblíbený Lutherův motiv: zákon a evangelium. Tentokrát jako *bližní podle zákona – a podle evangelia*.

²⁶ WA 34 II 177,8–18.

Obraz Krista jako Samařana se ovšem objevuje mnohem častěji. Protože *On* je ten, kdo dokáže konat skutky, a tedy i pomáhat. My jenom odvozeně (tady bych řekl, že Luthera dogmatika hodně limituje).

Například v posledním dochovaném kázání na tento text 1537:²⁷

Kristus nese lidstvo na svých zádech na kmen svatého kříže. Tam nás nese, léčí a obvazuje rány. Kdo na něj věří a nechá se obvázat a nalít víno a olej, tomu pomůže nejenom slovy, ale i skutkem.

A Kristus právě jako Samařan se objevuje i v jiných souvislostech, například v přednášce o epištole Římanům (ad 4,7).²⁸ Tam se objevuje i další typicky Lutherův motiv: *semper peccator semper iustus*. Ten raněný je totiž krásným příkladem. Kristus mu ovázal rány. Ale znamená to, že už je hned uzdravený? Ne. Ale když bude dodržovat předepsanou kúru a věří svému lékaři, tak se uzdraví. V reálu je ještě zraněný, ale v naději už uzdravený.

Podobenství o deseti družičkách (Mt 25,1–12)

Opět začnu vlastní exegezi, nebo spíše takovou před-přípravou materiálu: co tam je a co bychom mohli ve výkladu očekávat.

Kontext tvoří synoptická apokalypsa v Matoušově podání,²⁹ tzn. rozšířená právě o řadu podobenství (Družičky, hřivny, poslední soud). Matouš pracuje poněkud jinak než Lukáš. Nevytváří tak výrazný *bezprostřední* kontext – rozhovor nebo situaci, která by nás nasměrovala. Ale podobenství jsou většinou zasazena do širšího celku Ježíšovy řeči. Celá ta řeč vytváří kontext a v ní mají své místo a svou roli. V tomto případě je to řeč, která začíná předpovědí o pádu chrámu a pokračuje výčtem všech možných dalších válek, katastrof a hladomorů, které případně mohou přijít. Je to převzaté z Marka³⁰ a ještě více rozpracované, a sice ještě více rozpracované jsou dvě témata, která jsou už v tom Markovi: (1) *nenechte se zmást, to všechno ještě zdaleka nemusí znamenat konec*. To je takový poněkud neapokalyptický důraz (nebo jiný, než jak jsme zvyklí apokalyptiku vnímat). Tady se netvrdí, že parusie, poslední soud a nový věk už jsou za dveřmi a všechny ty války a pohromy že už jsou apokalyptická znamení. Tady se naopak říká: to je teprve začátek. Nenechte se zmást. (2) Kdyby vám někdo říkal, že už to přišlo, nevěřte mu. Nevěřte falešným prorokům a falešným mesiášům, kteří mluví o konci světa.

²⁷ WA 45,131,24, 132,15.

²⁸ WA 56,272,3, 273,2; podobně v disputaci WA 34, II, 177,8–18.

²⁹ Mt 24–25.

³⁰ Mk 13.

Na to naváže série podobenství, která téma čekání zajímavým způsobem balancuje.

První říká, že *opravdu nevíme kdy*. Přejde jako zloděj v noci.³¹ Kdy v noci nebo kterou noc, to se taky nedá odhadnout. A tak je to i s parusí.

Druhé, o nevěrném služebníkovi,³² říká, že to může být *dřív*, než to čekáme. (Nevěrný služebník se spolehl na to, že Pán hned tak nepřijde. A zaskočilo ho, že přišel.)

Ale pozor: Družíčky³³ říkají, že by to taky mohlo být *později*, než jsme připraveni. Podobenství o hřivnách³⁴ potom upřesní, že bychom tu dobu čekání měli *využít* (hospodařit se svěřenými hřivnami) a Podobenství o posledním soudu³⁵ napovídá, *jak* bychom to mohli využít (postarat se o vězně, nemocné, hladové, uprchlíky...).

V této sérii tedy Družíčky zastupují tu možnost, že sice čekáme, ale trvá to déle, než jsme byli připraveni.

Toto podobenství vypráví jenom Matouš (Lukáš má narážku, která prozrazuje, že ho zná,³⁶ ale nic víc). Má formu, kterou si obzvláště oblíbil Matouš, totiž: *když dva dělají totéž*.

Čekali bychom nejspíše, že pointa příběhu, pointa hádanky bude, kdo jednal moudře a kdo pošetile. V tom případě by nám ovšem Matouš prozradil pointu předčasně: pět bylo moudrých a druhých pět pošetilých.³⁷ Hádanka je v něčem jiném: právě v tom *když dva dělají totéž*. Od začátku víme, které jsou které, ale pořád čekáme, čím se tedy budou lišit. A ono je to co nejdéle stejné. Všechny jsou družíčky (panny), všechny vyšly vstříc ženichovi, všechny mají lampy, všechny ho mají uvítat a s ním vejít na svatbu,³⁸ všechny usnou, když už to trvá nějak moc dlouho.³⁹ Teprve když už je ženich za scénou, když už se opravdu blíží – tak se to začne tříbit. Ukáže se, že polovině z nich nevystačil olej.⁴⁰

Pozor: to neznamená, že by si vzaly lampy bez oleje a teď zjistily, že to nepůjde zapálit. To i ten Jülicher konstatuje, že to by nebyly pošetilé (bláznivě pošetilé), ale prostě *blbé*. Ony *měly* olej, a kdyby se ženich nezdržel,

³¹ Mt 24,43–44.

³² Mt 24,45–51.

³³ Mt 25,1–12.

³⁴ Mt 25,14–30.

³⁵ Mt 25,41–46.

³⁶ Lk 13,25.

³⁷ Mt 25,2.

³⁸ Mt 25,1.

³⁹ Mt 25,5.

⁴⁰ Mt 25,8.

tak se vši slávou vejdou. Je tady něco, co měly všechny, ale některé toho neměly dost.

Ale pak je tady ještě pár zvláštností: ty moudré se s nimi nemohou rozdělit. Nebo to aspoň říkají. Pošlou je pryč.⁴¹ Na radu moudrých (!) odejdou ty pošetilé shánět otevřený obchod a nejsou na místě, když přijde ženich. Takže se dokonce otevírá otázka: *co vlastně jim zabránilo vejít? Co víc?* To, že jim dost nesvítala světla, nebo to, že tam ve správnou chvíli vůbec nebyly?

Když se podíváme na role a obsazení, je tady především ženich a dvě sady družiček. Ženich je zřejmě dost jednoznačně Kristus. Nebo aspoň to v tomto podobenství není role, v níž by se člověk mohl poznat. Pro nás jsou tam ty dvě sady družiček. Všechny jsou věrné fanynky ženicha, ale ty jedny podcenily čekání. Podobenství není o těch, kteří (které) nečekají. Je o těch, kteří čekají – ale z nějakého důvodu absurdním způsobem propásnou to, na co celou noc (nebo celý život?) čekali. Je to spíše varování, než že by si člověk chtěl vybírat, kterým se víc podobá. Pak jsou tam další postavy, které se neobjeví přímo na scéně, a další rekvizity. Které (ty postavy i ty rekvizity) můžeme nebo nemusíme nějak vykládat. Ale jedné se přece jen nevyhneme: olej. To, co je rozstřelilo do dvou skupin, je množství oleje. V případech 1.–5. to bylo pod-kritické množství oleje. Co je ten olej?

Samozřejmě minimalistický výklad by byl, že je to přímo ta *vytrvalost*. *Výdrž*. Ale s tím většina výkladů nevystačí.

Poslední poznámka k postavám: chybí tam nevěsta. Samozřejmě, že se tam předpokládá. V tom svatebním rituálu se zřejmě předpokládá, že ženich přijde do domu nevěsty, a nevěstiny družičky mu vyjdou vstříc, aby ho tam uvedly. Nevěsta čeká uvnitř. Ale je typické, že se tam neobjeví, protože ve výkladu by trochu rušila. Vypravěč potřebuje dvě možnosti a dvě nevěsty by bylo příliš. Proto má jen družičky.

Je charakteristické, že tato absence řadu vykladačů (včetně Luthera) nebude rušit a nezabrání jim, aby s nevěstou pracovali.

Starocírkevní výklady

Ženich – je podle očekávání Kristus, který se objeví k poslednímu soudu a vpustí na svatební hostinu ty, kteří budou spaseni, na tom se všechny výklady shodují.⁴² Nevěsta je církev (výjimečně se objevuje i „tělo“ – lid-

⁴¹ Mt 25,9.

⁴² Odkazy k jednotlivým autorům in: S. L. WAILES, *Medieval Allegories of Jesus Parables*, University of California Press: Berkeley, 1988, 178–79; užitečný přehled lze opět najít i v M. SIMONETTI, *Matthew 14–28, Ancient Christian Commentary on Scripture*, InterVarsity Press, 2001.

ství, inkarnace). Ženichovo zpoždění je interval mezi vzkříšením a druhým příchodem, tedy opožděná parusie. Spánek družiček je buď naše lidská slabost nebo rovnou smrt. Pokřik, který je probudí, jsou polnice posledního soudu.

Jeden docela zajímavý moment (úvaha), která se v některých výkladech objevuje, je, že se zde mluví jen o křesťanech. To je textově opodstatněné, protože jsou to ty, které čekaly. (Ale nemuselo by to pro ty ostatní být až tak fatální, protože těch deset nejsou všichni svatební hosté!)

Nyní ovšem přijdou na řadu lampy a olej: možnost (a) lampy jsou *víra*, resp. panny s lampami jsou ti, kteří přijali křesťanskou víru. Ale olej jsou dobré skutky. A ty jedny jich neměly dostatek (Hilarius, Jeronym, Chrysostom, Tomáš Akvinský).

Ovšem pak je tu možnost (b), že lampy jsou dobré skutky. Panny s lampami jsou křesťané, kteří konají dobré skutky. Některé tak činí z lásky k Bohu a bližnímu – ty mají správný olej. Jiné konají skutky z lásky k sobě a pomíjivé slávy. Nestačí skutky, je třeba správná motivace (Augustin, Řehoř a po nich mnoho dalších). Dobrými skutky se mohou vykazovat vyvolení i zavržení.

A ještě poznámka ke kupcům: protože bláznivé hledají vlastní slávu, znázorňují kupci vlastně pochlebníky.

Luther

V kázání z roku 1522⁴³ si Luther nejdříve ujasní, koho se vlastně toto podobenství týká – a koho ne. Týká se všech věrných křesťanů, kteří naslouchají evangeliu.

To je na jednu stranu sympaticky kritické do vlastních řad. Mezi věrnými křesťany, kteří naslouchají evangeliu, mezi „našinci“ jsou pořád ještě i panny pošetilé. Na druhou stranu, pokud jde o jinověrce nebo třeba jen odpůrce reformace, scholastiky, sofisty, papežence – o těch to podobenství není. Ti se nezmohou ani na ty pošetilé družičky.

Pošetilé družičky jsou tedy křesťané, kteří uvyklí slýchat evangelium, s přehledem o něm umí i mluvit – ale nemají správnou *víru v srdci*.

Tím už se dostáváme poměrně rychle k tomu klíčovému rozlišení mezi družičkou moudrou a pošetilou, totiž k tomu, co je lampa a co je olej. Tady to vypadá (dosti explicitně) tak, že *lampa* je srdce a *olej* je víra. Lampa bez oleje – je jako srdce bez víry. Ovšem pozor: jde o víru, kterou může darovat a vzbudit v tom srdci jedině Bůh.

⁴³ WA 10 iii, 352–361.

Je celkem samozřejmé, že se Luther z tradičních možností nepřiklonil k tradici, která v oleji vidí skutky. Ale ani se nedá říct, že by to prostě obrátil (jako že lampa jsou skutky a olej je víra), skutkům z tradičních výkladů se obloukem vyhne. Lampa je prostě srdce a olej je Bohem darovaná víra. Teprve z té víry dokáže člověk i nějaké ty skutky, které pomáhají našim bližním, vykonat. Ale kdo by na ty skutky vsadil své doufání, je ubohý *werkheilige*, který toho o víře a milosti ví méně než husa o žaltáři.

Následují poměrně dlouhé polemické pasáže.

Další velice důležité téma je *ženich a nevěsta*. Je jasné, že ženichem bude Kristus. Už jsem upozorňoval, že *nevěsta* v tomto podobenství chybí. Což Lutherovi nezabrání, aby z ní udělal krásné téma. Přesněji řečeno: ze vztahu ženicha a nevěsty. Nevěsta je církev. Ale v podstatě také každý věřící. Soteriologie této představy je v tom, že manželé mají všechno společné, s ženichem Kristem jsme vyženili i jeho zbožnost, spravedlnost, čistotu, moudrost, pokoru, trpělivost. Prostě to všechno, co bychom sami neměli a nedokázali (odkaz na Ř 8,32: Bůh nám dal svého syna, jak by nám s ním nedal všechno.)

Obraz ženicha a nevěsty ovšem vytěží Luther ještě v jednom, polemičtějším smyslu: ženich a nevěsta, kteří se mají rádi, nepotřebují mezi sebou žádné prostředníky. Nepotřebujeme žádné přímluvy svatých.

V závěru přijde povzbuzení:

Proto hleď každý, aby měl u sebe olej pravé důvěry a víry v Krista, a lampu a nádobu, což je vnější služebnost bližním. V tom dvojím spočívá křesťanský život: věř Bohu, pomáhaj svému bližnímu, to učí celé evangelium.

Na začátku se vyhnul tomu tradičnímu, že lampa by byly skutky. Lampa bylo prostě srdce. V posledním odstavečku, na samém závěru, se mu tam přece jen vrátila lampa jako služba bližnímu.

No a víc toho tam vlastně už není. Závěrečná věta je svým způsobem rozkošná:

Měl bych ještě mluvit o spánku družiček a příchodu ženicha, ale hodina už je pryč, tak někdy příště.

Ve druhém kázání, které vyšlo ve sváteční postile 1525,⁴⁴ jsou nejprve vykresleny družičky moudré, jako ty, které naslouchají evangeliu, vezmou si ho k srdci a věří slovu a jejich víra je naučí skutkům. Nechají své lampy hořet před světem, neboť jsou vybaveny lampami a olejem, tj. vírou a láskou. Lampa a olej = víra a láska.

⁴⁴ WA 17, 2,264–268.

Pošetilé družičky sice také přijímají evangelium, ale jen povrchně, nedbale, neberou ho dost vážně. Dělalí třeba i mnoho dobrých skutků, ale chybí jim víra. Myslí si, že si vystačí se skutky.

Opět se podobenství netýká pronásledovatelů a odpůrců, ti jsou již předem odsouzeni.

Nyní přijdou dva motivy, které jsou docela vděčné, ale neodpovídají podobenství: i ty pošetilé dělají dobré skutky, dokonce víc a lepší než ty druhé. A přece je to špatně. (Je jasné, že je to špatně. Ale kde z toho podobenství vzal, že by dělaly něco navíc?! Naopak myšlenka, která odpovídá intenci podobenství /a která zazní na jiném místě/, je ta, že se doposledka nedá rozeznat, které jsou které – do srdce jim člověk nevidí.)

Druhá myšlenka, která neodpovídá podobenství, je, že na této pošetilé cestě k zahnutí jsou *mnozí* – a jenom málo je panen moudrých. V podobenství je už tak dost výhrůžné, že je to 5 na 5.

Toto druhé kázání už není tak polemické (a tedy ani tak dlouhé) a Luther v něm stihne dobrat podobenství až do konce. Zajímavý motiv přijde, když pošetilé, které spoléhaly na skutky, přijdou žádat ty moudré, co spoléhají na milost a dobrotu Boží, aby se s nimi rozdělily. A moudré odmítnou, že to nejde. Z toho Luther opět odvodí, že je nesmysl spoléhat na přímluvice a přímlyvy svatých – nikdo, ani svatí nemají zásluhu na rozdávání.

Vlastně v obou kázáních zazní tato polemika proti přímlyvám svatých: jednou tak, že ženich a nevěsta žádného prostředníka nepotřebují, jednou teď tak, že nikdo nemá zásluhu navíc.

Jako velmi útěšný prvek vyzdvihne Luther v závěru to, že *všechny* družičky v průběhu toho podobenství usnuly. Spánek nevykládá jako smrt, nýbrž jako slabost a hřích. Všechny usnuly – všichni hřešíme. Když Bůh ty jedny vpustil na svatbu, tak to znamená, že: i praví křesťané hřeší. Bůh ve svém království strpí i hříšníky, když člověk hřích pozná (vyzná), a otevře Bohu, když klepe.

A kázání končí pasáží o odpuštění hříchů.

Závěr

Říkal jsem na začátku o alegorickém výkladu podobenství, že se nejen vytvářely alegorie, ale vlastně už velmi brzy byly hotové a vytvořila se jakási zásobárna, ze které všichni čerpají. Ne že by všichni museli použít všechno, ale v podstatě už jsou výklady dány, opakují se, ničím už nelze překvapit.

Na jednu stranu se dá říci, že Luther *nevytvořil* nový výklad nebo novou metodu. Alespoň ve výkladu evangelií. A ve výkladu podobenství

je v tomto směru obzvláště konvenční. Pohodlně si nabírá z těch starých alegorických výkladů, co a kolik se právě hodí.

Na druhou stranu se nedá říct, že by ničím nepřekvapil, protože ten tradiční repertoár dokáže neotřele aktualizovat pro své nové myšlenky (a často nové polemiky).

Literatura

- ERLEMANN, K., *Das Gottesbild der synoptischen Gleichnisse*, BWANT Stuttgart, 1988.
- JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Göttingen, 1910 (2. vyd.).
- JUST, A. A., *Luke*. Ancient Christian Commentary on Scripture NT 3. (177), Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press Ancient, 2005.
- LOEWENICH, W., *Luthe als Ausleger der Synoptiker*, CHr. Kaiser: München, 1954.
- MONSELEWSKI, W., *Der barmherzige Samariter: eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.
- RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Paris, 1975.
- RICOEUR, P., *The Bible and the Imagination*, in: BETZ, H. D. (ed.), *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press Chico, 1981.
- RICOEUR, P., *Biblical Hermeneutics*, Semeia 4 (1975).
- SIMONETTI, M., *Matthew 14–28. Ancient Christian Commentary on Scripture*, Intervarsity Press, 2001.
- WAILES, S. L., *Medieval Allegories of Jesus Parables*, University of California Press: Berkeley, 1988.
- WEDER, H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1980.

Janovo evangelium v reformaci¹

Jan Roskovec

The Gospel of John in the Reformation. The rediscovery of the Scripture that played a major role in the Reformation is rightly associated mostly with the writings of the Apostle Paul. The Johannine writings which form another theologically distinctive part of the New Testament are not often focused on in this connection. However, Martin Luther repeatedly expressed high esteem for the Fourth Gospel and also several times preached continually on texts taken from it. In the flood of biblical commentaries that were published by the theologians of the Reformation, there was also a good number of expositions of the Gospel of John. The article presents a survey of the most important of these and in a couple of probes it tries to show how some of the Johannine texts and theological motifs were approached by Reformation exegesis – not only by Luther but also by Jan Hus or Jean Calvin – and by the authors of the confessional writings.

Keywords: exegesis in the Reformation, Gospel of John, Reformation commentaries, Wedding in Cana (Joh 2:1–11), Martin Luther, Jean Calvin, Jan Hus, Book of Concord.

1. *Solus Christus*

Podle populární typologie tří hlavních proudů křesťanství je proud vycházející z reformace, protestantismus, charakterizován jako křesťanství pavlovské. Vedle římského katolicismu, který je považován za nositele tradice petrovské, je janovská „spiritualita“ v tomto schematu přičtena tradici východní ortodoxie. Nechci teď posuzovat výstižnost a přiměřenost této typologie,² nicméně bez dalšího je zřejmé, že biblickým otcem klasického protestantismu je vskutku apoštol Pavel. Heslo vystihující jádro reformačního učení – člověk je ospravedlněn pouhou Boží milostí, kterou přijímá

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 *Historie a interpretace Bible*.

² Jejím původcem je zřejmě Vladimír Solovjev (1853–1900), podle něhož by tři takto charakterizované větve křesťanství, pavlovská, petrovská a janovská, mohly (měly) tvořit dynamickou, navzájem komplementární jednotu po vzoru Boží Trojice nebo také ruského spřežení „trojky“. Viz např. E. MUNZER, *Solovyev: Prophet of Russian-Western Unity*, London: Hollis & Carter, 1956.

pouhou vírou – je, jak známo, pavlovskou formulací.³ A Lutherovu teologii lze charakterizovat jako „určitým směrem radikalizovaný paulinismus“.⁴ Vztahu pavlovské a reformační, zejména luterské teologie byla proto odedávna věnována značná, soustředěná a jistě zasloužená pozornost. Mne však bude v tomto příspěvku zajímat, jak si v tomto ohledu stojí Jan, resp. Janovo evangelium, které vedle Pavla – a patrně v návaznosti na něj – představuje v novozákonním kánonu výrazný, teologicky profilovaný hlas.

Toho si ostatně všiml i Luther a ve své někdy až prostořeké svobodě, v níž i biblické spisy rozlišoval na lepší a horší, považoval vedle Pavla právě Jana za velmi cenný text. Vyjádřil to vícekrát. Nejznámější je zřejmě jeho výrok v předmluvě k Novému zákonu. Tam nejprve vykládá, že Bibli je třeba číst od jejího jádra a klíčového poselství, jímž je evangelium. V návaznosti na to pak jmenuje knihy, které toto jádro vyjadřují nejlépe a jejichž četbou by tedy měl křesťan začít a nikdy s ní nepřestat, učinit si z ní „denní chléb“. Seznam, který Luther předkládá, je krátký – a na jeho prvním místě stojí Janovo evangelium,⁵ teprve pak přijdou na řadu Pavlovy listy, „zvláště ten do Říma“. Z ostatních novozákonních knih se do tohoto „kánonu v kánonu“ dostala jen ještě 1Pt. Luther tento výběr v předmluvě vysvětluje tím, že „v těchto spisech nenajdeš popis mnoha Kristových skutků a zázračných činů, zato tam najdeš mistrně vyloženo, jak víra v Krista přemáhá hřích, smrt a peklo a dává život spravedlnost a blaženost, což je ta pravá podoba evangelia“.

V tomto hodnocení Jana, podobně jako v mnoha jiných věcech, je cítit Lutherova spjatost se starší církevní tradicí. Klasickou charakteristikou Janova evangelia se na dlouhou dobu, do jisté míry až dodnes, stal výrok Klementa z Alexandrie († 215), citovaný u Eusebia:

„Naposledy Jan, když viděl, že tělesné skutečnosti (τὰ σωματικά) jsou již v evangeliích vylíčený, na naléhání přátel a pod Božím vedením prostřednic-

³ Viz Ř 3,24.28 (v. 28, který v byzantské verzi zní λογίζεσθαι οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου, Luther přeložil [...] *daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*, čímž do textu vnesl jednu z „exklusivních částic“ (*particulae exclusivae*), jež se později staly charakteristickým příznakem, ano principem reformační teologie. Lutherův reformační obrat se dává do souvislosti s další Pavlovou formulací: Ř 1,17.

⁴ W. VON LÖWENICH, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960, 8.

⁵ Za skutečnost spíše náhodnou je nutno považovat to, že vůbec první dochované Lutherovo kázání je založené na J 1,1. Tak Pelikan v M. LUTHER, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 1–4*, Ed. Jaroslav Pelikan, St. Luis: Concordia Publishing House, 1957, ix; viz též W. VON LÖWENICH, *Eigenart*, 31.

tvím Ducha (πνεύματι θεοφορηθέντα), napsal duchovní evangelium (πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον).“⁶

To, co Klement nazývá „duchovním“ evangeliem, by se na základě Lutherovy charakteristiky dalo nazvat spíše „dogmatickým“ evangeliem, nicméně to kontrastní schéma, v němž je do protikladu postaveno líčení (vyprávění) skutků a výklad o smyslu (významu) je v obou citátech stejný. Podobným směrem ukazuje Lutherův výrok zaznamenaný v *Tischreden*:

„Jan je vznešený evangelista (*ein feiner Evangelist*); málo píše o Kristově lidství, to rychle přechází a řekne: ‚Slovo se stalo tělem‘ a u toho zůstává; vidí totiž, že Kristovo lidství pilně popsali Matouš a Lukáš. Když však popisuje (Kristovo) božství proti Kerinthovi, v tom je dobrý. Tak také zapisuje Kristovy řeči před smrtí, které jsou velmi útešné (J 14–18). Také ty by se nedochovaly, kdyby jej nebylo.“⁷

Opět onen kontrastní rozdíl mezi Janem a předchozími evangelisty. Zároveň se tu ukazuje, že Luther sdílel tradiční názor, že Janovo evangelium bylo sepsáno v polemice s gnostikem Kérinthem, založený na patristických údajích, z nichž nejstarší pochází od Eirenaia.⁸ Luther v kázání na den před Epifanií (5. 1. 1539) zmiňuje Polykarpovu historiku o zděšeném útěku Jana z lázní v Efezu poté, co zjistil, že je tam Kérinthos přítomen.⁹ Polemickým zaměřením čtvrtého evangelia proti Kérinthovi (čehož dříve Petr a Pavel ještě neměli zapotřebí) pak v tomto kázání Luther vysvětluje silný důraz na Kristovo božství, který považuje za Janovu zvláštnost oproti ostatním evangeliím: „Jan ukazuje, že náš Pán je pravý Bůh s Otcem ve věčnosti. Žádný z evangelistů tento článek nezdůrazňuje tak mocně jako Jan.“¹⁰

Je tedy zřejmé, že Luther považoval na Janově evangeliu za charakteristickou a zajímavou, resp. důležitou, jeho teologickou povahu a hlavní důraz této teologie ve „vysoké christologii“. Bylo by možno nashromáždit další Lutherovy výroky o Janovi podobného obsahu.¹¹ Tímto názorem se jistě nijak originálně neodlišuje od tradičního a v jeho době obecně sdíleného pohledu na Janovo evangelium. Specifický pro Luthera a na něj navazu-

⁶ EUSEBIUS, *HE* 6,14,7.

⁷ Podle M. LUTHER, *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. 4. Teil, Das Johannes Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte*, Ed. Erwin Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 57: *Tischreden* V, 209, 14 (č. 5516), datováno do zimy r. 1542/43.

⁸ EIRENAIOS, *Adv. Haer.* 3,11,50.

⁹ Srov. EUSEBIUS, *HE* 3,28,6 (podle Klementových *Stromateis*); 4,14,6 (podle Eirenaia).

¹⁰ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 27.

¹¹ K tomu lze odkázat na E. ELLWEIN, *Summus Evangelista: Die Botschaft des Johannes-evangeliums in der Auslegung Luthers*, München: Kaiser, 1960.

jíci reformaci byl zřejmě jeho vyostřený, až výlučný christocentrismus – soustředění na Krista, jež je společným jmenovatelem oněch „exklusivních částic“ (*solus, sola, solum*), do nichž byl časem reformační program zhuštěn. I v tom mu Jan dobře vyhovoval. Můžeme dát za pravdu von Löwenichovi, že „Lutherova cesta k Janovi vedla přes Pavla“, tj. především přes „učení o ospravedlnění“ a „teologii kříže“.¹² Zároveň bychom však neměli přehlížet, že už v samotném Janově myšlení jsou vlivy těchto pavlovských důrazů výrazně přítomné,¹³ takže Lutherovo „pavlovské“ čtení Jana není vůči němu násilím.

V následujícím výkladu se nebudu věnovat výlučně Lutherovi, jakkoli k jeho osobě se nadcházející výročí, a tedy téma této konference váže. „Reformace“ a „reformační exegese“ jsou sice s Lutherem neoddělitelně spojeny, přece však je s ním nelze výlučně ztotožnit.

Tázání po místě Janova evangelia v reformaci je nasnadě zaměřit dvěma směry: zda a jaký měla vliv specificky janovská teologie na formování reformační teologie, jak byl Jan v reformačním myšlenkovém proudění užíván – a zda a jak se reformační hermeneutika projevila ve výkladu Jana. Bylo by ovšem nad mé síly a nad možnosti tohoto příspěvku předložit celkový, soustavný pohled v těchto směrech. Omezím se tedy na příklady.

2. Reformační výklady Jana

Nejprve se pokusím alespoň stručně načrtnout přehled exegetických pojednání, která byla v reformační době Janovu evangelium věnována. Byla to doba bouřlivého rozvoje biblické exegese, a to zdaleka nikoli jen v táboře reformačním. Lze ji charakterizovat dvěma souvisejícími trendy.

2.1. Nové komentáře

Převratnou novinkou bylo už to, že vznikaly *nové výklady* – po dlouhé době se opět začínají psát původní komentáře. Před rokem 1516, kdy Erasmus vydal svou uspěchanou edici řeckého Nového zákona,¹⁴ nevyšel žádný

¹² Srov. W. VON LÖWENICH, *Johanneische*, 16.

¹³ To jsem se pokusil ukázat ve studii J. ROSKOVEC, *John's Transformation of Mark and Paul*, in: E. HODOSSY-TAKACS, L. J. KOFFEMAN (eds.), *Wichtige Wendepunkte: Verändernde und sich ändernde Traditionen in Zeiten des Umbruchs/Pivotal Turns: Transforming Traditions in Times of Transition*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98.

¹⁴ *Novum instrumentum omne*, Basilej: J. Frobenius, 1. března 1516; Erasmus se snažil předběhnout vydání, které bylo již od r. 1514 připraveno (vytištěno) péčí učenců ve španělské Alcalá (Complutum), kvůli potížím se získáním souhlasu Vatikánu však bylo předáno veřejnosti až v r. 1520.

komentář k Janovu evangeliu (a zřejmě ani jinému biblickému spisu) od žijícího autora.¹⁵ Hlavními, stále znovu opisovanými a později přetiskovanými exegetickými pomůckami byly jednak soubor výpisků z patristických výkladů *Glossa ordinaria*,¹⁶ jako modernější výklad pak postila Mikuláše z Lyry (1270–1349). Tyto komentáře byly často tiskem vydávány společně, také v kombinaci s biblickým textem.¹⁷ Lyrův komentář mj. absorboval biblické komentáře Tomáše Akvinského (1225–1274), které ovšem byly vedle něj také prepisovány a užívány samostatně.

V roce 1522 publikoval svůj komentář k evangeliím Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, 1455–1536)¹⁸ a od té doby do roku 1555 (33 let) vyšly jen k Janovu evangeliu výklady od 31 autorů ve 125 edicích.¹⁹ Mezi těmito autory nechyběli teologové z reformačního tábora. Vzápětí po Faberovi, v r. 1523, dospěl k Janovu evangeliu Erasmus se svými *parafrázemi* novozákonních spisů, které začal vydávat hned po publikaci novozákonního textu.²⁰ Jak vyplývá z názvu, nebyl to přímo samostatný výklad, nýbrž výklad překladatelským převedením (a místy rozvedením) textu; hlavním Erasmovým zájmem byly otázky jazykové.

V témže roce vydal svůj výklad, původně exegetické přednášky na Janovo evangelium, které zaznamenali jeho studenti, Filip Melanchthon.²¹ Tento první už skutečně reformační komentář k Janovi, ještě ne ovšem

¹⁵ T. J. WENGERT, *Philip Melancthon's Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Geneve: Librairie Droz, 1987, 21.

¹⁶ Podle Berly Smalley (viz její heslo v RGG3) není *Glossa* dílem W. Strabo z 9. stol., nýbrž Anselma z Laonu (cca 1050–1117). Podrobněji viz B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1983, 46–52.

¹⁷ Původně samostatné spisy *Postilla litteralis super Biblia* (1322–1331) a *Postilla mystica seu moralis* (1333–1339) se dodnes dochovaly ve více než 800 rukopisech a byly jako vůbec první exegetické dílo vydány tiskem v 5 svazcích v Římě již v letech 1471–72 jako *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam* a pak byly mnohokrát přetiskovány, posléze také s biblickým textem a v kombinaci s dalšími výklady (*Additiones* Paula z Burgos a proti nim zaměřené *Replicationes* Matthiase Döringa) na jedné stránce. Viz A. S. WOOD, Nicolas of Lyra, in: *Evangelical Quarterly*, 1961, 201; P. D. W. KREY, L. J. SMITH eds., *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: Brill, 2000, 3–6, 8, 11–12; G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 152–153.

¹⁸ *Commentarii initiatorii in quattuor Evangelia*, Meaux: S. Colinaeus; podle T. J. WENGERT, *Annotationes*, 244.

¹⁹ S. P. KEALY, *John's Gospel: A History of Biblical Interpretation*, Lewinston, Queenston, Lampeter: Mellen Biblical Press, 2002, 205.

²⁰ *Paraphrasis in Evangelium secundum Ioannem*, Basel: Frobenius, 1523.

²¹ *Annotationes in Ioannem*, Basileae: Cartander (?), 1523; monograficky se tomuto Melanchthonovu exegetickému dílu věnuje T. J. WENGERT, *Annotationes*. Z této studie čerpám také mnohé bibliografické informace o dalších reformačních komentářích k Janovi.

soustavný, byl hojně čten a kazateli užíván, takže měl značný vliv. Jen v roce prvního vydání vyšel v 11 reedicích, později ještě v 5 dalších.²² Druhým v řadě protestantských komentátorů Jana byl Johannes Brenz (1499–1570), reformátor Schwäbisch Hall, který svůj výklad, také velmi oblíbený, vydal v r. 1527.²³

Méně se prosadil výklad Erasma Sarceria (1501–1559), který působil jako reformátor v Nassau a Sasku a ve svých ostatních publikovaných pracech se věnoval spíše oblasti praktické teologie. Jeho komentář vyšel v r. 1540.²⁴ Také v Basileji vydal roku 1533 svůj komentář u Erasma Rotterdamského lingvisticky vyškolený Johannes Oekolampadus (1482–1531).²⁵

O 10 let později vydal svůj výklad Jana curišský autor druhé Helvetské konfese Heinrich Bullinger (1504–1575).²⁶ V roce 1545 vyšla opět v Basileji první část později opakovaně přetiskovaného komentáře k Janovu evangeliu, jehož autorem byl Wolfgang Musculus (1497–1563),²⁷ rodák z Lotrinska, benediktinský mnich, který prošel podobnou cestou jako Luther: pod vlivem četby reformačních spisů vystoupil z kláštera, oženil se ve Štrasburku s neteří svého bývalého představeného (s jeho souhlasem) a nějakou dobu byl sekretářem tamního reformátora Martina Bucera. Posléze se stal profesorem teologie v Bernu.²⁸

Luther sám se monograficky Janovu evangeliu nevěnoval, avšak jeho žák a vydavatel Caspar Cruciger (1504–1548) pak vydal svůj vlastní komentář k Janovi ve Štrasburku dva roky před svou časnou smrtí: 1546.²⁹ Tento neúplný výčet reformačních výkladů Jana uzavřu zmínkou o komentáři, který se mezi díly autorů-reformátorů stal dlouhodobě nepochybně nejznámějším a dodnes čteným a který už svým rozsahem převyšuje všechna

²² S. P. KEALY, *John's Gospel*, 224; C. S. FARMER, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1997, 139.

²³ *In D. Iohannis Evangelion Iohannis Brentii exegesis*, Hagenu: Joh. Setzer (Secerius), 1527.

²⁴ *In Joannem Evangelistam iusta scholia summa diligentia ad perpetuae textus cohaerentiae filium, per Erasmus Sarcerium Annemontanum conscripta*, Basel: Bartholomäus Westheimer, 1541.

²⁵ *Annotationes piae ac doctae in Euangelium Ioannis*, Basel: Bebel (Andreas Cratander?), 1533.

²⁶ *In divinum Jesu Christi Domini nostri evangelium secundum Joannem, commentariorum libri X*, Zürich: Froschauer, 1543.

²⁷ *Commentarii in Evangelistam Joannem*, Basel: Bartholomäus Westheimer a jiní, poprvé vcelku 1547.

²⁸ Jeho komentář k Janovi zasazuje do souvislostí dřívější i dobové současné exegese C. S. FARMER, *Gospel*.

²⁹ *In Euangelium Ioannis apostoli enarratio*, Strasbourg: Crato Mylius, 1546.

ostatní díla: Jan Calvin (1509–1564) vydal svazek věnovaný Janovu evangelium v r. 1553.³⁰

2.2. Jak Jana vykládal Luther

Druhým charakteristickým rysem, který odlišoval biblické výklady, které se začaly objevovat v reformačním 16. století, byla jejich metoda. Renesančně-humanistický důraz na prameny se projevil právě ve vztahu k Bibli, jejíž vykladači se začali soustavněji zabývat jejím textem v původních jazycích. Postupně se měnila také forma výkladu – od stručných poznámek, které bylo možno tisknout na okraj biblického textu, k souvislejším a rozsáhlejším, samostatným textům. Někdy se trend renesančních a reformačních biblických komentářů charakterizuje jako posun k literárnímu výkladu.³¹ To však rozhodně neplatí absolutně, neznamená to, že by byla např. opuštěna alegorická metoda.³²

Martin Luther nevydal tiskem žádný souvislý komentář k Janovu evangelium, ani se exegesi tohoto svého oblíbeného spisu nevěnoval ve svých akademických přednáškách.³³ Nicméně velké části čtvrtého evangelia vyložil v kontinuálních lekcích kazatelských, které pak byly – většinou s větším časovým odstupem – vydány tiskem ze záznamu posluchačů. Lutherova kázání se však od komentářů příliš nelišila, podobně jako tomu bude později u Calvina.

Ve své Německé mši z r. 1526 Luther navrhl, aby kázání na souvisle probírané janovské texty byly věnovány sobotní večerní bohoslužby.³⁴ Hned dvakrát měl později možnost tento svůj návrh delší dobu praktikovat. Poprvé to bylo v letech 1530–1532, když musel ve Wittenbergu zastoupit v kazatelské službě Johanna Bugenhagena (1485–1558), který byl tehdy povolán organizovat reformaci v Lübecku. V sobotních kázáních (o středách vykládal Kázání na hoře) Luther pokračoval tam, kde Bugenhagen skončil, a postupně za dobu zástupu, během níž na něj těžce doléhala

³⁰ *In Evangelium secundum Joannem commentarius*, Ženeva: Stephanus (?), 1553.

³¹ Viz např. Lutherův pohrdlivý výrok o „vyšších“ smyslech: „ein lauter Dreck“; *Tischreden*, 5285.

³² K rozlišování více rovin smyslu v Písmu, které vychází již z patristické exegese (Origenes, Augustin) podrobněji H. BRINKMANN, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen: Niemeyer, 1980, 214–259.

³³ Souvisle v přednáškách Luther ovšem nevykládal ani ostatní evangelia. Ačkoli byl profesorem Nového zákona, většina jeho akademických exegetických prací jsou výklady Starého zákona. Naposledy se obíral knihou Genesis (1535–45); v letech 1513–19, kdy formuloval většinu ze své teologie, přednášel Žalmy, Římanům (1515–16), Galatským, Židům a opět Žalmy. S. P. KEALY, *John's Gospel*, 218n.

³⁴ WA 19, 79.

nemoc a vyčerpání, probral kapitoly J 6–8. Kázání z poznámek zapisovačů vydal Johannes Aurifaber v Eisleben r. 1565.³⁵

Podruhé Luther Bugenhagena, jehož si tentokrát vyžádal do svých služeb dánský král, zastupoval od r. 1537. Luther prý nevěděl, kde Bugenhagen v sobotních kázáních skončil, a tak začal od první kapitoly evangelia. Opět v této době zápasil s těžkou nemocí, která se dokonce jednu chvíli zdála jako smrtelná. Nicméně se zotavil, a Bugenhagen zastupoval téměř 2 roky a v kázání pokračoval i po jeho návratu, až do září 1539, kdy dokončil 3. kapitolu. V následujícím roce pronesl čtyři kázání na kapitolu 4. Výklady byly opět zachyceny v poznámkách, které také editoval Aurifaber; první dvě kapitoly vydal tiskem,³⁶ další dvě zůstaly v rukopise až do r. 1847, kdy je vydal Wilhelm Hoeck ve Wolfenbüttel.³⁷

Soubor kázání na Ježíšovy Řeči na rozloučenou (J 14–16) pochází patrně z období mezi Velikonocemi a Letnicemi r. 1537, tedy ještě před tím, než Luther začal podruhé zastupovat Bugenhagena. Hlavní téma, jímž je tu pneumatologie, zřetelně vychází z období církevního roku. Vydavatelem byl tentokrát Caspar Cruciger (1504–1548, sám později také autor komentáře k Janovi), a vydal je brzy poté, co byla pronesena.³⁸ Potlačil ovšem charakter kázání a sestavil z nich souvislý komentář. Luther sám si tohoto svého díla považoval nad jiné, jak zachycuje jeho výrok od stolu z r. 1540: „Stále studuji Kristovo kázání. To je nejlepší kniha, co jsem napsal. Já jsem ji vlastně nenapsal, to Cruciger. Kázání na hoře je také dobré,³⁹ ale tahle je nejlepší.“⁴⁰ I toto hodnocení ostatně ukazuje, jak velký význam Luther přikládal Janovu evangeliu.

Vedle těchto soustavných, delších vykladačských celků ovšem Luther kázal na jednotlivé janovské texty podle příležitostí liturgického roku. Ucelený soupis podává Eduard Ellwein v Mülhauptově souborném vydání Lutherových výkladů k evangeliím.⁴¹

³⁵ WA 33; přesně výklad obsahuje J 6,26–8,41. Johannes Aurifaber (Vimariensis, pův. Goldschmied, 1519–1575) byl Lutherův student a později tajemník.

³⁶ WA 46; první vydání Eisleben, 1565 (?).

³⁷ WA 47.

³⁸ Kapitoly 14–15 v r. 1538, kapitolu 16 o rok později.

³⁹ Výklad pochází ze zmíněného prvního zastupování Bugenhagena, WA 32.

⁴⁰ *Tischreden*, citováno podle předmluvy v M. LUTHER, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 14–16* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1961.

⁴¹ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 616–621.

3. Působení Jana na reformaci

Při vši diskontinuitě, kterou reformace vůči předchozí tradici přinesla, je docela přirozené, že v mnohém zachovala na dřívější křesťanské myšlení návaznost. Reformačním programem přece nebylo vytvářet něco nového, nýbrž stávající očistit. To samozřejmě platí i pro exegesi a užívání biblických textů v teologii. Janovské texty se tradičně využívaly především k podpoře trojičního dogmatu a k obhajobě „vysoké“ christologie, tedy Kristova božství. K oběma těmto článkům víry se reformace – alespoň ve svém hlavním proudu – vehementně hlásila, a proti jejich kritikům či popěračům vedli reformátoři ostré polemiky, někdy ostřejší než proti katolíkům. Neudiví tedy, že reformační teologové janovské texty, mezi nimi zvláště prolog (J 1,1–18), užívali a vykládali v tomto smyslu.

Zároveň je třeba si uvědomit, že – navzdory zmíněnému Lutherovu rozlišování „kvality“ biblických spisů – byla Bible vnímána víceméně jako kompaktní kniha a pro zvláštnosti celkových teologických profilů jejich jednotlivých částí ještě dlouhá staletí nebyla vypěstována pozornost ani myšlenkové kategorie k jejich postižení. Spíše tedy, než janovská teologie nebo poselství nějakých větších celků tohoto evangelia (např. jednotlivých oddílů), byl text Jana užíván jaksi „po kapkách“ – prostřednictvím jednotlivých výpovědí, vět, veršů. K nim jednotlivě se soustřeďovaly i soustavné výklady, tyto výroky jednotlivě byly užívány jako *loci probantes* – vyjímány, ač ne nutně vytrhovány ze svého širšího kontextu.

3.1. Prolog (J 1,1–18)

Jak už jsme si povšimli, jedním z janovských textů, na který se relativně často odkazovalo v různých věroučných souvislostech, je hymnus, jímž Janovo evangelium začíná a jenž podmanivým způsobem vypovídá o souvislosti Kristova božství a jeho pozemského příběhu. Vyjádření Kristova božství pomocí termínu *λόγος*, který má zřejmý vztah jak ke starozákonnímu stvořitelskému slovu Hospodinovu, tak k řeckému pojmu smyslu, odedávna vyvolával rozmanité úvahy a interpretační pokusy.

Erasmus vyvolal značný rozruch, když se ve druhém vydání svého Nového zákona (1519) v latinském překladu úvodní věty Janova prologu odchýlil od zavedeného textu Vulgáty a místo Jeronýmova *verbum* přeložil *in principio erat sermo*. Musel pak tento svůj překlad opakovaně hájit. Proti obvinění z novotářství se bránil poukazem na církevní otce, kteří překládali stejně,⁴² ale jeho hlavní argument spočívá v ohledu na celkový

⁴² Dějiny tohoto překladu sleduje M. O'ROURKE BOYLE, *Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1*, in: *Vigiliae Christianae*, 1977, roč. 31, č. 3.

mysl textu. Z něho je patrné, že λόγος v prologu označuje celkové Boží sebevyjádření, nikoli jednotlivý jeho výrok, je to *tota oratio*, a tedy *sermo*. Tato překladatelská inovace, jež byla zároveň návratem ke staré tradici, byla mezi některými reformačními exegety přijata příznivě, nelze tu však najít souvislost s jejich teologickými názory. Luther se k tomuto problému výslovně nevyjádřil, ve svém německém Novém zákoně užil překlad *das Wort* a hlavní důraz při výkladu počátečních slov prologu kladl na jejich souvislost s Boží stvořitelskou mocí.⁴³ Výslovně Erasmův překlad převzal do svého komentáře Jan Calvin a do latinského překladu Nového zákona jeho nástupce v Ženevě Theodor Beza.⁴⁴ Naopak, např. Bucer a jeho žák Musculus k tomuto překladu postavili odmítavě.⁴⁵

Zajímavý odkaz k janovskému prologu, tentokrát zřetelněji spojený s důrazem reformační teologie, lze najít ve *Formuli svornosti*, a to ve výkladu o Večeři Páně. Jak známo, ožehavou otázkou učení o této svátosti byl v reformačním táboře, uvnitř i navenek, problém Kristovy přítomnosti. Snaha lutherského proudu reformace hledat v této věci úzkou střední cestu mezi katolickým učením o transsubstanciaci a rozvolněným chápáním přítomnosti pouze v symbolickém smyslu vedla k užívání variantních formulací, a tudíž zřejmě k podezření z nejasnosti. Ve *Formuli* je tento přístup obhajován výstižným poukazem na to, že podobné variantní formulace jedné skutečnosti se najdou i v Novém zákoně. Za základní vyjádření Kristovy přítomnosti ve světě je považována inkarnační formulace Janova prologu: *verbum caro factum est* (J 1,14), nicméně již v tomtéž verši je táž skutečnost popsána obrazem „přebývání“.⁴⁶

3.2. „Beze mne...“ (J 15,5)

Jako druhá ilustrativní sonda nám poslouží úryvek z Ježíšovy obrazné řeči o vinném kmeni (J 15,5), který byl v reformačních textech poměrně často citován. Celý zní takto:

ἐγὼ εἰμι ὁ ἄμπελος,	Já jsem ten vinný kmen,
ὕμεις τὰ κλήματα.	vy ratolesti.
ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ	Kdo zůstává ve mně a já v něm,

⁴³ Vedle odkazu na Gn 1,1 zdůrazňoval souvislost s dalšími biblickými texty o stvoření: Ž 33,6 a Př 8,22nn; srov. W. von Löwenich, *Eigenart*, 37.

⁴⁴ Bezův latinský překlad Nového zákona vyšel poprvé jako 2. díl Stephanovy latinské bible (*Biblia Utriusque Testamenti*) v Ženevě r. 1556.

⁴⁵ C. S. Farmer, *Gospel*, 86–87.

⁴⁶ Celistvé opakování, čl. VII O svaté Večeři Páně, odst. 34nn; česky M. Wernisch (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 594.

οὗτος φέρει καρπὸν πολύν,
ὅτι χωρὶς ἐμοῦ
οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.

ten nese mnohé ovoce.
neboť beze mne
nemůžete učinit nic.

V *Knize svornosti* je to vůbec nejčastěji citovaný verš z Jana. Augsburská konfese se na závěr článku 20 o vztahu víry a dobrých skutků brání proti nařčení, že důraz na „pouhou vírou“ podvazuje etiku: „[...] toto učení není možno obviňovat, že brání dobrým skutkům. Zaslouží mnohem spíš chválu, poněvadž ukazuje, jak můžeme konat dobré skutky“.⁴⁷ Toto prohlášení je doloženo citátem z J 15,5. Podobné formulace pak najdeme v *Apologii*, která na jednom místě dokonce tento verš prohlásí za všeobecně platný klíč: „Podle těchto slov se jako podle pravidla může posuzovat všechno, co se kde v Písmu svatém o skutcích říká.“⁴⁸ Tak je janovská věta prohlášena za obecně platnou v evangelické teologii, resp. za klíčovou zásadu evangelické etiky. Vyjadřuje totiž velmi zřetelně a srozumitelně – s onou pro reformační myšlení charakteristickou exkluzivitou – nejpevnější spjatost dobrých skutků a víry. K tomu, aby jednání člověka jako skutečně „dobré“ obstálo před Bohem, nemůže k němu člověk dospět sám, dobré skutky vycházejí teprve z přimknutosti ke Kristu – a touto přimknutostí je víra. Zároveň je tím vyjádřeno, že dobré skutky z víry vycházejí s vnitřní nutností.

Formule svornosti se na tento Kristův výrok odvolává ve věci příbuzné, totiž v souvislosti výkladu o svobodné vůli. Odkaz na J 15,5 je jedním z dokladů prohlášení v části II/3 *Shrnujícího vystižení*: „Obrácení člověka však Bůh nezpůsobuje bez prostředků, ale po pravidle k tomu používá kázání a slyšení Božího slova.“⁴⁹ Kristovo „ne beze mne“ je tu vztaženo k „prostředkům“ Božího působení, konkrétně je jmenováno „kázání a slyšení Božího slova“, tedy: Boží působení v nitru člověka nevzniká v žádném případě vlastním přičiněním dotyčného, nýbrž přichází zvnějšku. Podobně v *Celistvém opakování* stojí verš, který sledujeme, v řadě dokladů k tvrzení: „Rozum a svobodná vůle dostačí k ‚životu navenek jakžtakž počestnému‘ – ale nové zrození a vnitřní proměna srdce, smýšlení a naladění jsou dílem vyhrazeným Duchu svatému.“⁵⁰ Je zřejmé: reformační principy *sola fide* a *solus Christus* jsou tu vyjádřeny pomocí janovského textu – aniž by byl původní smysl tohoto textu nějak napínán.

⁴⁷ Překlad podle M. WERNISCH (ed.), *Knih svornosti*, tam na s. 60.

⁴⁸ *Apologie* 372; srov. též *Apol.* 315; 256; 266.

⁴⁹ M. WERNISCH (ed.), *Knih svornosti*, 492.

⁵⁰ M. WERNISCH (ed.), *Knih svornosti*, 546n.

Zajímavé ovšem je, že nikde ve vlastních formulacích *Knihy svornosti* se neobjevuje eucharistický motiv, obsažený v odkazu na tento verš v citátu z Cyrila Alexandrijského, který *Apologie* uvádí k článku 10 („O svatě Večeři Páně“) – Cyril na J 15,5 odkazuje kvůli motivu kmene a ratolestí, v němž vidí potvrzení toho, že s Kristem máme kromě duchovního spojení skrze víru a lásku také spojení *tělesné*. Svátostný motiv naopak zdůrazňuje České vyznání (1575) v článku 15 „O Večeři Páně“, druhé svátosti Kristově: „[...] a přijímáním svátosti těla a krve Páně opravdově se vzbuzovali a silnili k zůstávání v těle Krista Pána (J 15,4–5).“⁵¹

Největší „setrvačnost“ ovšem mělo čtení Kristova výroku v souvislosti etické, což dobře odpovídá jako původnímu kontextu u Jana. Užití v souvislosti výkladu „O dobrých skutcích“ z Augustany přejímá také Bratrské vyznání (7,6): „Všichni pak dobří skutkové že se líbí Bohu, věříme, však ne jinak než ve jménu Kristovu činění.“ S přechýlením důrazu na tento verš, ovšem na jinou jeho část, odkazuje Helvetské vyznání (1566): v článku 16,7 nadepsaném „Dobré skutky se nezavrhují“ cituje prostřední část výroku: „Kdo zůstává ve mně, ten nese ovoce mnohé.“

Zájem o tento verš bychom snad mohli považovat také za drobný náznak jisté duchovní spjatosti „první“ a „druhé reformace“. Jan Hus ve svém spise *O církvi* v protipapežské polemice podává výklad Kristova slova Petrovi Mt 16,18, podle něhož skálou je Petrovo vyznání Krista, nikoli jeho osoba. Tento výklad doplňuje odkazem na J 15,5 a z Kristova „beze mne nemůžete...“ dovozuje, že on je tím „prvotním a prapůvodním“ základem. Týmž veršem o něco později ve stejném spise podepírá svou tezi o předurčení: odpuštění (tedy svátostné rozhřešení) není možné bez Krista, a tedy bez předurčení.⁵²

4. Reformační výklad svatby v Káně (J 2,1–11)

Jako poněkud širší sondu do způsobu, jak Luther a další reformační vykladači interpretovali janovské texty, jsem zvolil oddíl velmi specificky janovský: vyprávění o prvním „znamení“, jímž Ježíš podle evangelisty „zjevil svoji slávu“ v galilejské Káně. Je to oddíl, který jinde v tradici o Ježíšovi nemá obdobu, a zároveň je plný motivů, které jsou pro čtvrté evangelium charakteristické a důležité.

⁵¹ R. ŘÍČAN (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: KEBF, 1951, 298.

⁵² J. Hus, *O církvi* (přel. František Mrázek Dobiáš, Amedeo Molnár), Praha: Československá akademie věd, 1965, 70, 88.

Především má významné místo v kompozici (makrostruktuře) evangelia, na které evangelista upozorňuje několika svými komentáři a dalšími motivy. V již citovaném verši J 2,11 zdůrazňuje, že tento první „záračný“ příběh je *počátkem* Ježíšových *znamení* (ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων), a v závěrečném oddílu kap. 4, který se opět odehrává v Káně, tento příběh dvakrát připomíná: J 4,46.54. Uzavírá se tak jakýsi první, „galilejský“ oblouk Ježíšovy činnosti. Hned potom se Ježíš (podruhé) vydá do Jeruzaléma, kde uzdravením ochrnutého v sobotu vyvolá konflikt, v němž se poprvé ozve rozhodnutí, že Ježíš má být zabit (J 5,18).

Od „svatby v Káně“ se však v Janově evangeliu klene ještě jeden oblouk: až do závěrečného vyvrcholení celého příběhu v Ježíšově ukřižování. Pouze zde a pak ve scéně pod křížem (J 19,25–27) se u Jana objevuje Ježíšova *matka*. Na obou místech je označena stejným způsobem, bez uvedení jména – evangelista o ní mluví právě jako o Ježíšově „matce“ a Ježíš ji oslovuje „ženo“. K onomu závěrečnému vyvrcholení Ježíšova příběhu ukazuje z příběhu v Káně také Ježíšovo připomenutí jeho *hodiny* (v. 4), jímž nepřímou žádost matky alespoň zdánlivě nepřímo odmítá. Ježíšova *hodina* je jedním ze specifických motivů janovského jazyka, jedna ze tří šifer pro jeho smrt na kříži – těmi dalšími jsou motiv „vzvyšení“ a motiv „oslavení“; všechny se propojují objevují v Ježíšově proslovu k „řeckým poutníkům“ v J 12,23–33.

Sám Ježíšův čin, který tvoří jádro vyprávění o svatbě v Káně, proměnění vody ve víno, je značně *provokativní*, neboť tento motiv nese – v kontextu antické kultury nepřeslechnutelně – rysy spojované typicky s *dionýsovským*, tedy výrazně pohanským kultem. Na první pohled tu Ježíš – jednající vskrytu – skutečně jedná jako Dionýsos.⁵³ Tento dojem je však vzápětí výslovně přeznačen úsudkem správce hostiny, který jeho skutek připisuje *ženichovi* (v. 9). Motiv ženicha (a svatby) má ovšem své konotace v biblické, starozákonní tradici⁵⁴ – a evangelista Jan jej vzápětí ústy křtitele Jana výslovně spojí s Ježíšem (J 3,27–30).

Proměna *vody ve víno* má v oddílu patrně ještě další symbolickou, a tedy – jak je pro čtvrté evangelium charakteristické – christologickou konotaci. Ježíš tu záračným, nevysvětlitelným způsobem provádí to, co vinná réva koná způsobem „přirozeným“. Uprostřed závěrečných „řečí na rozloučenou“ se Ježíš výslovně za „vinný kmen“ prohlásí – a na tomto místě už bude zřejmé, že i tento motiv je ozvěnou starozákonního textu, stížné Hospodinovy „písne o vinici“ z Iz 5,1–7.

⁵³ K tomu podrobněji např. H. NOETZEL, *Christus und Dionysos: Bemerkungen zur religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 2,1–11*, Berlin: EVA, 1960.

⁵⁴ Srov. Oz 2,21n; Iz 54,5; 61,10; 62,5; Jr 3,14.

Mezi charakteristické součásti janovského jazyka patří v tomto oddíle také již zmíněné termíny *znamení* (jako označení Ježíšových „zázraků“), *sláva* a *víra*, které evangelista užívá ve svém závěrečném shrnutí (v. 11).

Jak tedy tento „profilový“ janovský oddíl vykládal Luther? Především poznamenejme, že ve zmíněné řadě sobotních kázání, v nichž Luther Janův text vykládal souvisle, tento oddíl přeskočil, a to ze zřejmého důvodu. Byla to perikopa na 2. neděli po Epifanii, takže se na ni kázalo pravidelně každý rok.⁵⁵ Mühlaupt uvádí k tomuto oddílu 7 kázání, z nichž 4 byla kázána patrně v 1. neděli po Zjevení.⁵⁶

Lutherovy výklady srovnáme s Calvinem na jedné a s Husem (*Postila*) na druhé straně. Předem můžeme říci, že zvláštností janovské teologie si Luther – stejně však ani další vykladači – nevšiml. Citlivost ke specifickému myšlenkovému profilu jednotlivých biblických autorů ještě v reformační době – a dlouho po ní – nebyla metodicky připravena. Jakousi „šifrovací mřížkou“, kterou Luther na tento text přikládal, mu zřejmě bylo teologické schéma ospravedlnění hříšníka pouhou vírou a milostí, pocházející z Pavla. Ani tak však jeho čtení textu nepostrádá svěží exegetické postřehy. Zároveň je zřetelné, že ve svých výkladech Luther stojí v kontinuitě se starší vykladačskou tradicí: ta řídí výběr témat z textu a do značné míry i jejich výklad.

Z celého oddílu se ve svých výkladech zaměřuje pouze na dva jeho aspekty: na rozhovor Ježíše s matkou, z něhož vykresluje vzor víry, a na samotnou skutečnost Ježíšovy přítomnosti na svatbě, kterou vykládá jako výraz jeho přitakání tomuto stavu, jemuž se pak věnuje tematicky.

4.1. Ježíšova matka jako vzor víry

Rozhovor, který Ježíš vede na začátku oddílu se svou matkou (vv. 3–5), je nepochybně místem, které čtenář nepřejde bez povšimnutí. Rozpaky budí odmítavý způsob Ježíšovy reakce otázkou „Co my dva máme společného, ženo?“ τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Vykladači se s tím pokoušejí vyrovnat všelijak; tradiční výklad (vycházející z Augustina), který uvádí i Hus,⁵⁷ ale v modifi-

⁵⁵ Luther tuto skutečnost výslovně promýšlí na začátku kázání z 19. 1. 1528 (M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 100): podle lektionáře mají být uvedeny do souvislosti příběhy o třech králich (Mt 2,1–12: perikopa na Epifanias), Kristově křtu (Mt 3,13–17: perikopa na 1. neděli po Epifanii) a svatbě v Káně.

⁵⁶ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 86–111: kázání z Fastenpostille (1525), dále z let 1525, 1528, 1529, 1531, 1532, 1538.

⁵⁷ J. Hus, *Postilla: vyloženie svatých čtení nedělních* (ed. Josef Bohuslav Jeschke), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952, 48: „[...] nevzal jest člověčenství z nie, jímž by činil všelijaké divy; neb divy činil jest vedlé božství, jehož ona jest neurodila.“

kované podobě i Calvin,⁵⁸ si pomáhá christologickým dogmatem: Ježíš tu matku upozorňuje, že svou božskou přirozenost, z níž vychází schopnost konat zázraky, nemá od ní, a proto ji odkazuje do příslušných mezí. To, oč tu půjde, jsou věci Božího konání.

Luther tento motiv na jednom místě uvádí také,⁵⁹ avšak hlavní zájem upírá jinam. Pojímá totiž Ježíšovu matku jako vzor (*exemplum*) víry – a do tohoto schematu se mu hodí nepříjemný, odmítavý aspekt Ježíšovy odpovědi neotupovat, nýbrž naopak vyostřit. Na několika místech zdůrazňuje, že Ježíšova odpověď je „tvrdá“, odmítavá. Situace na svatbě se v jeho výkladu stává alegorií cesty víry, která musí být zkoušena, neboť prvním předpokladem k tomu, aby člověk mohl přijmout milost Kristovy pomoci, je uvědomit si vlastní prázdnotu: nasycen může být jen hladový.⁶⁰

Ježíšova matka je podle Luthera vzorem víry, jež se k této pomoci obrací, v trojím ohledu. (1) Především v tom, že Ježíšovi nepředepisuje, co má udělat, pouze ho upozorňuje na nouzi.⁶¹ Tato její pokora podle Luthera vyplývá z toho, že si je Ježíšovou dobrotou natolik jista, že se ani nepokouší jej doprošovat – ví, že to není potřeba.⁶² (2) Tuto jistotu Ježíšovy – a tedy Boží – dobroty pak neztrácí ani tehdy, když jí Ježíš odpoví tak tvrdě. To je důležité: ve víře vědět, že Bůh je dobrý a milostivý, i když se to člověku zrovna tak nejeví.⁶³ Je třeba to vědět – proti okamžitému zdání: Marie podle Luthera jistě „cítila jinak, než věřila“.⁶⁴ Tak to vypadá, když se člověk spoléhá na pouhou Boží milost. Je to jistota „vyslyšení“⁶⁵ – Mariin postoj je transparentním pro postoj modlitebníka. Je to „útěcha v pokušení“ (*Anfechtung*).⁶⁶

Chybnou reakci na takovou zkoušku víry (*Anfechtung*) předvádí Luther na alegorickém pojetí kádí na omývání.⁶⁷ Ty mu představují pokusy lidí

⁵⁸ J. CALVIN, *Ioannis Calvini In Novum Testamentum commentarii III. In Evangelium Ioannis* (ed. August Tholuck), Berlin: Eichler, 1833, 32n: Kristus to řekl kvůli ostatním (ona sama byla dostatečně pokorná), aby bylo jasno, že zázrak neučinil na její pokyn. Tento výklad pak Calvin aplikuje do své současnosti, proti „pověrečnému“ uctívání Panny Marie. Kristus zde tak dává trvalý a obecný pokyn pro všechny věky, že jeho božská sláva nemá být zastíňována přehnanou úctou k jeho matce.

⁵⁹ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 90: „Ve věcech spasení Marie nemá co dělat.“

⁶⁰ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 87.

⁶¹ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 93.

⁶² M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 87.

⁶³ Je to ovšem nakonec jen zdání: „Ukazuje se jako kyselý, avšak je sladký...“ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 89.

⁶⁴ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 88; na s. 93 Luther přirovnává Mariin postoj ke kananejské ženě (Mt 15,22n).

⁶⁵ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 95.

⁶⁶ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 93.

⁶⁷ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 92n.

vyřešit vše vlastním přičiněním, nástroji a prostředky, které si lidé, třeba v odpověď na Boží přikázání, vytvořili sami. Když je člověk v těžké nouzi (*Anfechtung*), udělal by všechno, ale přece to nepomůže, víno – jež symbolizuje radost – se nedá nahradit vodou. (3) Třetím, svým způsobem vrcholným vzorovým aspektem matčina jednání je její pokyn služebníkům: „Udělejte všechno, co vám řekne.“ (v. 5) „To je a mělo by být denním heslem celého křesťanstva a tím by mělo být sráženo k zemi každé lidské učení a cokoli, co vlastně není Kristovo slovo.“⁶⁸ A církev by měla mít jasno v tom, „že jí není přikázáno nic, co je mimo a nad Boží slovo.“⁶⁹ Marie je v tom vzorem především všem „pravým kazatelům“. Zde přichází opět jasně ke slovu Lutherova obliba výlučných formulací, jež pak našla vyjádření v *particulae exclusivae*.

Je zajímavé, ačkoli ne zvlášť překvapivé, že pozornost k tomuto matčinu pokynu najdeme i u jiných vykladačů. Objevuje se např. u Husa, včetně odkazu k církevním služebníkům:

„poručivši v své mysli vešken skutek a příčiny jemu k vůli k tomu skutku [...] Ó bychom my, jenž slove me sluhy Kristovy, té jejie svatě rady poslúchali, tehdy bychom nesmílnili, ani kterého hřiechu smrtedlného činili; ale plně vůli jeho svatého přikázanie bychom plnili!“⁷⁰

Odkaz na tento verš pak pronikl do Bratrského vyznání (1535), a to do článku o Marii⁷¹ a o jejím významu pro křesťany:

„A tak ji se všechněmi křesťanskými národy blahoslavíce (Lk 1,48) a v životě jejím svatém ji podle možnosti věrně následovati a rozkaz její (J 2,5) skutečně zachovávatí se snažující, věčně s ní v nebi býti žádáme, vše podle Písem svatých.“

4.2. O stavu manželském

Pro další téma, jehož si v oddílu o svatbě v Káni všímá, Luther ještě výrazněji vychází ze starší vykladačské tradice. Tento příběh byl tradičně využíván jako příležitost (spíše než základ) tematického poučení o manželství. Na tento zvyk odkazuje také Hus, sám se jím řídí a velkou část svého kázání věnuje výkladu o tom, proč a jak je manželství dobré, jak vzniká a jaké jsou dobré, případně špatné důvody pro manželský sex.⁷²

⁶⁸ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 89.

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ J. Hus, *Postilla*, 49; verš J 2,2 cituje v souvislosti článku o manželství také Bratrská konfese (19,8) s odkazem na Augustina.

⁷¹ Bratrské vyznání 17,4; v rámci širšího pojednání *O svatých a počtě jejich*.

⁷² J. Hus, *Postilla*, 50–54.

Luther, podobně jako jeho předchůdci (např. Augustin), navazuje tento tematický výklad na základní údaj textu: Ježíš se zúčastnil svatby a právě na ní učinil své první zázračné znamení, čímž potvrdil svůj kladný postoj k této instituci i ke svatební oslavě. Luther ve svých kázáních na tento text v různých variacích obhazuje manželství jako nikoli jen přijatelný, nýbrž ten nejlepší, Bohem přímo zřízený lidský stav – proti názoru, že život v celibátu (mnišství) má vyšší hodnotu.⁷³

Ačkoli vcelku jsou tyto jeho výklady převážně určeny tematickým zájmem, najdou se v nich dva momenty, jimiž se konkrétněji vztahuje k příběhu o svatbě v Káni. Jednak motiv *proměny*. V kázání z *Postní postily* (1525) zdůrazňuje, že manželství, právě jako Bohem zřízený stav, potřebuje potěšení (*Trost*), jež přináší poselství o vínu, které Kristus opatřil, když došlo. Dalo by se říci, že na manželství vlastně aplikuje totéž schéma, pomocí něhož jinde alegorizujícím způsobem popisuje vztah víry ke Kristu. Bez Krista víno radosti rychle dojde a manželům by zbyla k pití jen voda.⁷⁴ Jen Kristus ji promění ve víno, které je navíc nečekaně dobré.

Druhým momentem je nadměrné *množství* vína, které Ježíš na svatbu dodal. Luther má za to, že svou přítomností a svým skutkem na svatbě Kristus přitakává nejen k manželství, ale také ke svatební oslavě. Neznamená to však, že by tím schvaloval či podporoval nemírnost. V této věci mají lidé docela jednoduše užívat rozum. Calvin si s tímto problémem lámal hlavu víc – spočítal, že takové množství vína by stačilo pro 150 lidí. Připomíná však, že Kristus, který víno dodal, je „učitelem střizlivosti“. A tak, pokud někdo má podobný přebytek, nechť to přijímá jako Boží zkoušku své střídmosti.⁷⁵

5. Závěr

Těch několik sond, které jsme provedli, nás nedovedlo k překvapivým výsledkům. Potvrdilo se, že Janovo evangelium v reformačním myšlení nemělo vliv srovnatelný s vlivem Pavlovým. Tak ostatně zřejmě nepůsobilo nikdy v dějinách církve, zatímco Pavel vícekrát.

Pro Luthera bylo čtvrté evangelium významné tím, v čem se shoduje s Pavlem. Pro specifické důrazy janovské teologie, neřku-li pro její vlastní, specifický profil, v době reformace (a renesančního humanismu), kdy teprve začínala nová éra výkladu (nejen) biblických textů, ještě nebyly

⁷³ Klerikové „nemohou říci: jsem mnichem a nosím kápi proto, že to tak Bůh nařídil“. M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 101.

⁷⁴ M. LUTHER, *Evangelien-Auslegung* 4, 97.

⁷⁵ J. CALVIN, *In Evangelium Ioannis*, 34.

metodické nástroje, a tedy ani jimi vypěstovaná všímavost. Tato vnímavost se ostatně i dnes jen pomalu z oblasti odborné biblistiky přesouvá k uplatnění ve výkladu Bible v církvi. V reformační době bylo Janovo evangelium viděno *apriori* v zásadní shodě s ostatními spisy Nového zákona, odlišnosti byly vnímány především ve smyslu komplementarity – např. ještě Calvin uvažuje ve svém výkladu nad tím, co znamená údaj v J 2,11, že v Káně Ježíš „učinil počátek“ svých (zázračných) znamení, když z jiných evangelií (Mt) jsou známy dřívější zázraky, jako hvězda nad Betlémem či sestup Ducha v podobě holubice.⁷⁶

Z janovských textů byly tedy v reformaci využívány zejména ty důrazy, v nichž čtvrté evangelium navazuje na pavlovskou teologii: především *soustředění na Krista* (viz slovo matky J 2,5), a to zvláště tam, kde je zřejmá jeho exklusivita (např. výrok J 15,5), a dále „*vysoká*“ *christologie*.

S onou „nevšímavostí“ pro samostatný myšlenkový profil biblických spisů patrně souvisí, že v reformačních výkladech nebyla věnována zvláštní pozornost rysům, kterými by se Jan obzvlášť pro reformační důrazy hodil, např. specificky janovské verzi „teologie kříže“, k níž patří motiv Ježíšovy *hodiny*: ten nebyl chápán jako odkaz ke kříži, neuvažovalo se o smyslu onoho konglomerátu pojmů, které u Jana tento důraz na klíčový význam Ježíšova kříže vyjadřují: hodina – oslavení – vyvýšení (J 12).

Pokud jde zvláště o vztah Martina Luthera k Janovi, můžeme se připojit k úsudku Waltera von Löwenich,⁷⁷ podle něhož Luther četl Jana ve dvojí perspektivě, jež jsou vlastně dva aspekty jedné: jako spis výrazně poskytující útěchu (*Trost*) a jako spis výrazně soustředěný ke Kristu a jeho významu, tedy teologicky soustředěný ke Kristu. Toto čtení rozhodně nejde janovské teologii proti srsti, jakkoli ještě nijak plasticky nezvyznačuje její profil.

Literatura

BRINKMANN, HENNING, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen: Niemeyer, 1980. Od prof. A. Molnára (2. vyd.).

CALVIN, JEAN, *Ioannis Calvini In Novum Testamentum commentarii III. In Evangelium Ioannis* (ed. August Tholuck), Berlin: Eichler, 1833.

⁷⁶ J. CALVIN, *In Evangelium Ioannis*, 34.

⁷⁷ W. VON LÖWENICH, *Luther und das Johanneische Christentum*, München: Chr. Kaiser, 1935.

- EBELING, GERHARD, *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 (1. vyd.).
- ELLWEIN, EDUARD, *Summus Evangelista: Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Luthers*, München: Kaiser, 1960.
- FARMER, CRAIG STEVEN, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1997.
- HUS, JAN, *O církvi* (přel. František Mrázek Dobiáš, Amedeo Molnár), Praha: Československá akademie věd, 1965. Památky staré literatury české 29.
- HUS, JAN, *Postilla: vyloženie svatých čtení nedělních* (ed. Josef Bohuslav Jeschke), Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1952. Spisy KEBF A 20.
- KEALY, SEAN P., *John's Gospel: A History of Biblical Interpretation*, Lewiston, Queenston, Lampeter: Mellen Biblical Press, 2002. 2 svazky, průběžná paginace.
- KREY, PHILIP D. W., SMITH, LESLEY JANETTE (eds.), *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Leiden: Brill, 2000.
- VON LÖWENICH, WALTHER, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Sitzungsberichte 8. Vorgetragen am 8. Juli 1960.
- VON LÖWENICH, WALTHER, *Luther und das Johanneische Christentum*, München: Chr. Kaiser, 1935. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 4.
- LUTHER, MARTIN, *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. 4. Teil, Das Johannes Evangelium mit Ausnahme der Passionstexte*, Ed. Erwin Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954 (2. vyd.).
- LUTHER, MARTIN, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 1–4* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1957. Luther's Works 22.
- LUTHER, MARTIN, *Sermons on the Gospel of St. John, Ch. 14–16* (ed. Jaroslav Pelikan), St. Luis: Concordia Publishing House, 1961. Luther's Works 24.
- MUNZER, EDGAR, *Solov'yev: Prophet of Russian-Western Unity*, London: Hollis & Carter, 1956 (1. vyd.).

- NOETZEL, HEINZ, *Christus und Dionysos: Bemerkungen zur religionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 2,1–11*, Berlin: EVA, 1960. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft.
- O'ROURKE BOYLE, MARJORIE, Sermo: Reopening the Conversation on Translating Jn 1,1, in: *Vigiliae Christianae*, 1977, roč. 31, č. 3, 161–168.
- ROSKOVEC, JAN, John's Transformation of Mark and Paul, in: HODOSSY-TAKACS, ELOD, KOFFEMAN, LEO J. (eds.): *Wichtige Wendepunkte: Verändernde und sich ändernde Traditionen in Zeiten des Umbruchs/Pivotal Turns: Transforming Traditions in Times of Transition*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 98, 69–82.
- ŘÍČAN, RUDOLF. (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české, se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*, Praha: KEBF, 1951. Spisy KEBF A.
- SMALLEY, BERYL, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Blackwell, 1983.
- WENGERT, TIMOTHY J., *Philip Melancthon's Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Geneve: Librairie Droz, 1987.
- WERNISCH, MARTIN (ed.), *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006 (1. vyd.).
- WOOD, A. SKEVINGTON, Nicolas of Lyra, in: *Evangelical Quaterly*, 1961, 196–206.

Česká literární bilance Lutherova jubilejního roku

Ondřej Macek

A Survey of the Czech Literary Reaction to Luther's Anniversary Year. Although the Czech lands were “affected” by Lutheranism, and churches which profess the Augsburg Confession (1530) as their determining document have been active here without interruption since 1781, Czech readers were not particularly well equipped for the advent of Luther's year in 2017. There was a lack of translations of Luther's writings or of a modern biography of the reformer. In the survey in this article the author describes the Czech literary production relating to Martin Luther that has come out of the anniversary year. He presents the various original studies, translations, and popular monographs that have recently come into the hands of Czech readers. And in conclusion he notes that for the first time those who can read Czech have sufficient opportunities to become familiar with Luther's life story and basic thinking. For example, works translated into Czech include Albrecht Beutel's monograph, a whole series of shorter writings by Luther, letters, prayers, and in particular the fundamental work *De servo arbitrio*; a Roman Catholic reflection from the pen of Walter Kasper has been published; and teachers at the Protestant Theological Faculty of Charles University have contributed several scholarly studies.

Keywords: books, studies, translations, survey, review.

Ačkoliv byly české země „zasaženy“ luterstvím a od roku 1781 zde již bez přerušení pracují církve, které se k Augsburské konfesi (1530) hlásí jako k určujícím dokumentu, nevstupovali zdejší čtenáři do lutherovského roku 2017 nijak zvláště vybaveni. V předbělohorském období bylo přeloženo několik Lutherových traktátů a *Menší katechismus*. Po Toleranci se ovšem situace o mnoho nezměnila, ba nevznikl ani reprezentativní výběr Lutherových spisů. Ostatně moderní převod *Knihy svornosti* je teprve dvanáct let starý.¹ Podobně nevelký výběr měl český čtenář, který se chtěl seznámit se životem a teologií samotného reformátora. Sáhnout vlastně

¹ *Knihy svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006.

mohl jen po knihách Amedea Molnára (1923–1990)² a k překladu monografie římskokatolického bohoslovce Otto Hermanna Peshe (1931–2014).³ V nedávné době pak o několika lutherovských speciálních tématech pojednal Martin Wernisch (1962).⁴

Po roce 2017 je situace o mnoho lepší, byť ji ovšem ještě nelze považovat za zcela uspokojující.

První soudobou monografií o Lutherovi se stal překlad práce münsterského církevního historika Albrechta Beutela (1957).⁵ Ne příliš rozsáhlá práce nabízí základní přehled o reformátorově životě a díle, včetně náhledu do proměnlivých dějin jeho „zobrazování“. Spíše popularizační a čtivá kniha pro „školu, faru i dům“ seznámí se všemi důležitými tématy Lutherova myšlení i s hlavními daty jeho života na úrovni současného lutherovského bádání; samozřejmostí je dnes nezamlčovat stinné stránky rodáka z Eislebenu.

Nakladatelství Vyšehrad nabídlo antologii kratších Lutherových děl,⁶ přičemž částečně navázalo na dva výběry vydané Lutherovou společností, ze kterých bylo několik textů rovněž převzato.⁷ Jedná se o průřez řadou témat reformátorova díla (odpuštění, umírání, manželství, svátosti, večere Páně ad.) – od rané „Předmluvy“ k *Theologia Deutsch* (1516 a 1518) po spisek „starého Luthera“ *Napomenutí k modlitbě proti Turkovi* (1541), včetně několika prací z biblistiky, vlastního oboru wittenberského profesora. Významným činí tento výběr i takřka stostránkový úvod Martina Wernische k jednotlivým textům, jehož do jisté míry lze užít také jako nástinu Lutherovy theologie.

Poprvé vyšel v českých zemích soubor zahrnující v jednom svazku *Menší a Větší katechismus*, byť jde o revizi překladu obsažených v *Knize*

² AMEDEO MOLNÁR, *Na rozhraní věků. Cesty reformace: Jan Hus, Bedřich ze Strážnice, Ivan Stojkovič, Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jan Calvin*, Praha: Vyšehrad, 1985; *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha: Kalich, 1982.

³ OTTO HERMANN PESCH, *Cesty k Lutherovi*, Brno: CDK, 1999.

⁴ MARTIN WERNISCH, *Politické myšlení evropské reformace*, Praha: Vyšehrad, 2011; *Mystika a reformace. Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*, Praha: Vyšehrad, 2007.

⁵ ALBRECHT BEUTEL, *Martin Luther. Uvedení do života, díla a odkazu*, Praha: Kalich, 2017 (přeložili Petr Gallus a Ondřej Macek).

⁶ MARTIN LUTHER, *Výbor z díla*, Praha: Vyšehrad, 2017 (uspořádal Martin Žemla; úvodní studií opatřil Martin Wernisch; přeložili Ondřej Macek, Hana Volná, Pavel Moskala, Filip Outrata, Dan Török, Ruth J. Weiniger, Martin Wernisch, Martin Žemla).

⁷ MARTIN LUTHER, *Kdybych měl nekonečné světy... Výbor z díla I*, Praha: Lutherova společnost, 2008; *Je jeden veliký kopec... Výbor z díla II*, Praha: Lutherova společnost, 2010 (přeložili Ondřej Macek, Hana Volná).

svornosti (2006).⁸ V roce 1537 označil Luther *Větší katechismus* spolu s latinským spisem *De servo arbitrio* za texty, které je schopen ze své rozsáhlé literární produkce „akceptovat“. Původně pastoračně katechetická díla byla v roce 1580 zařazena do vyznavačského korpusu luterských církví a stala se tak vlastně dogmatickým kompendiem. I když *Větší katechismus* žánrově osciluje mezi kázáním a traktátem, nabízí tento svazek jakousi Lutherovu theologickou sumu, která zároveň dává okusit jeho jazyk, vyjadřování i živost a bytostnost, se kterými dělal teologii.

Ono druhé dílo, které sám reformátor nadřadil ostatním, přeložili Ivana Kultová a Martin Wernisch. Vyjít by mělo v nejbližší době pod názvem *O ztotočené vůli* v nakladatelství Poutníkovy četba, které sídlí v Žandově u Ústí nad Labem. Kniha z prosince 1525 vznikla jako odpověď na Erasmův spis *De libero arbitrio*. Holandský humanista byl v podstatě dotlačen k tomu, aby formuloval své stanovisko k reformaci, což nakonec v září 1524 učinil nad tématem svobody lidské vůle. Luther je ve své polemice přijal a sepsal vrcholné dílo o vztahu člověka k Bohu a Bohu k člověku.

V roce 2017 vyšly i tři žánrově specifické výběry: z takřka třech tisícovek Lutherových listů jich editoři vybrali 38 z let 1507–1546.⁹ A jak napovídá již název *Dopisy blízkým*, soustředili se na většinou osobní korespondenci určenou přátelům, manželce, synovi, rodičům. Výjimku tvoří např. dopis Českým bratřím zasláný do Litomyšle o obtížích s vydáváním *Apologia verae doctrinae*. Čtenáři se tak nabízí jakési velmi lidské a osobní seznámení s Lutherem. V druhém vydání vyšly Lutherovy modlitby uvedené *Radou pro dobrého přítele* z roku 1535,¹⁰ knížka nabízející reformátorovy liturgické texty i různé modlitební vzdechy z listů, kázání a knih. Rozsáhlou závěrečnou studii *Modlitba Martina Luthera* z prvního vydání nahradil snad uživatelsky srozumitelnější a kratší text *Spiritualita Martina Luthera* od překladatele a editora svazku. Pod názvem *Bůh je rozpálená pec plná lásky* vyšel překlad několika desítek citátů z Lutherova díla.¹¹ Knížečka se snaží v omezené míře nabídnout vhled do Lutherova myšlenkového světa. Jednotlivé výroky jsou řazeny abecedně od almužny přes nejrozsáhlejšího křesťana po život. Výrok, který dal souboru název, pochází ze sedmého kázání v týdnu od neděle Invocavit, tedy z 15. března 1522.

⁸ MARTIN LUTHER, *Menší a Větší katechismus*, Praha: Kalich, 2017 (přeložil Ondřej Macek).

⁹ MARTIN LUTHER, *Dopisy blízkým*, Praha: Biblion, 2017 (přeložili Alexandr Flek, Pavel Moskala, Mikuláš Vymětal, Tomáš Živný).

¹⁰ MARTIN LUTHER, *Jak se modlit. Rada pro dobrého přítele. Modlitby*, 1. vyd. Středokluky: Zdeněk Susa, 2009. 2. vyd. Středokluky: Zdeněk Susa, 2017 (přeložil Ondřej Macek).

¹¹ MARTIN LUTHER, *Bůh je rozpálená pec plná lásky*, Praha: Kalich, 2017 (uspořádal Ondřej Macek, přeložili Petr Gallus, Ondřej Kolář, Ondřej Macek, Jan Zámečník).

Rok 2017 přinesl i tři knížky věnované různým způsobem theologii Martina Luthera. Všechny tři spojuje zájem o dialog. Původem protestantský bohoslovec Jaroslav Vokoun (1956) napsal knihu „přednostně pro katolického čtenáře“,¹² římskokatolický kardinál a někdejší předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů Walter Kasper (1933) pojednal Luthera v ekumenické perspektivě¹³ a římskokatolická kněz, respektive vedoucí katedry Kulturních a náboženských studií na hradecké univerzitě Tomáš Petráček (1972) se věnoval zejména dopadům Lutherovy reformace.¹⁴ Vokoun ovlivněn tezemi Volkera Leppina pojímá Luthera jako „finále středověké zbožnosti“ a v jednotlivých kapitolách se věnuje kořenům reformátorovy teologie a spirituality (zejména Augustinovi, Bernardovi z Clairvaux), mystice, eucharistii, bohoslužbě, výkladu Písma, ale také jeho pojetí mnišství. Kniha sice končí stručným přehledem proměn římskokatolického obrazu Luthera, ale sám autor za její vyvrcholení považuje kapitoly věnované Marii, respektive jejímu chvalozpěvu. O svátku Navštívení Marie Luther kázal pravidelně až do konce života. Blízký spolupracovník současného papeže Walter Kasper ve své útlé knize shrnuje proměny římskokatolické recepce Luthera, podtrhuje Lutherův zájem církev reformovat, obrodit, nikoli založit vlastní instituci, a nakonec vyzývá ke společnému svědectví rozděleného křesťanstva o božím hojivém milosrdenství. Petráček se věnuje dopadům reformace (promarněné úsilí o reformu a vznik konfesí, vznik laického státu, toleranci), zároveň tím, že úvodem přispěl Václav Malý a doslovem Karel Skalický, nabízí publikace pohled tří generací českých římskokatolických bohoslovců na Luthera.

Pražská Lutherova společnost vydala sborník *Kontexty Lutherovy reformace* čeští, slovenští a anglicky píšící autoři v něm otevírají poměrně širokou paletu témat. Od Lutherovy christologie, přes motiv Deus Ludens až po rozsáhlou studii o postojích Josepha Ratzingera k německému reformátorovi či popis Lutherova sporu s Zwinglim.¹⁵

Učitelé ETF UK v Praze (Petr Pokorný, Jan Roskovec, Jiří Mrázek, Jan Štefan, Peter C. A. Morée) se svými příspěvky účastnili theologické konference Evanjelické církve augsburského vyznání, která proběhla na

¹² JAROSLAV VOKOUN, *Luther. Finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017.

¹³ WALTER KASPER, *Martin Luther. Ekumenická perspektiva*, Praha: Vyšehrad, 2017.

¹⁴ TOMÁŠ PETRÁČEK, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*, Praha: Vyšehrad, 2017.

¹⁵ Biela, Adriána – Bužek, Radomír – Žák, Lubomír (ed.) *Kontexty Lutherovy reformace*. Praha: Lutherova společnost, 2017.

podzimu roku 2016. Sborník s jejich texty vyšel v roce 2017.¹⁶ Lze v něm najít kupříkladu studie o Lutherově tezi *sola scriptura*, o ospravedlnění i o Lutherově recepci Jana Husa. A odborná konference s českou účastí se konala v roce 2017 i na bratislavské evangelické theologické fakultě. Almanach z ní ovšem ještě nevyšel.

Na okraj zmiňme dvě popularizační knihy: manželství Kathariny a Martina Lutherových platilo kdysi za evangelický vzor života na faře a Katharina sama za příklad pokorné paní farářové. Naproti tomu je dnes zájem představit Katharinu von Bora jako emancipovanou a do jisté míry nezávislou a velmi podnikavou osobnost. Takto ji líčí i román středoškolské profesorky Urschuly Koch vydaný a přeložený Markem E. Světlíkem.¹⁷ Nakladatelství Kalich v rámci své řady čtyř lutherovských publikací pamautovalo i na děti. Kniha *O bouřce, Bibli a Martinu Luherovi* je katechetickým pokusem přiblížit reformátorův život ale i teologii mladším čtenářům, v závěru je kniha doplněna kapitolou nápadů na aktivity, které mají muže z Wittenbergu školákům i zplastičit.¹⁸

V Husitském muzeu v Táboře se konala výstava *Labuť, husa a církev*, ze které vyšel pozornosti hodný katalog.¹⁹

A úplně na závěr tohoto stručného přehledu bych rád ještě poukázal na několik významnějších textů, které vyšly během jubilejního roku v periodikách. Brněnská klasická filoložka Jana Nechutová (1936) nově přeložila pro časopis *Theologia vitae* Lutherových 95 tezí z 31. října 1517 a pro *Křesťanskou revue* pak poprvé do češtiny převedla Lutherův list magdeburskému a mohučskému arcibiskupu Albrechtu Braniborskému,²⁰ jehož přílohou teze původně byly. Lutherovi ostatně bylo věnováno celé číslo odborného časopisu *Sdružení evangelikálních teologů*. Svými články do něj přispěli Jaroslav Vokoun („Lutherova cesta od teologie rozumu k teologii srdce“), David Beňa („Jasnost Písma podle Martina Luthera“) a Ondřej Macek

¹⁶ MILOŠ KLÁTIK (ed.), *Reformácia. Teologická konferencia Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku 2016. Kúpele Lúčky 19.–21. októbra 2016*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2017.

¹⁷ URSULA KOCH, *Růže ve sněhu. Kateřina Lutherová, rozená z Bory, manželka reformátora Martina Luthera. Žena, která se odvážila vést vlastní život*, Praha: M.E.E.S., 2017.

¹⁸ LYDIE FÉROVÁ, ONDŘEJ MACEK, LENKA RIDZOŇOVÁ, *O bouřce, Bibli a Martinu Luherovi*, Praha: Kalich, 2017.

¹⁹ JAN KALIVODA, JAKUB SMRČKA, BLANKA ZILYNSKÁ, *Labuť, husa a církev. Martin Luther a Jan Hus v duchovním odkazu Evropy = Schwan, Gans und Kirche. Martin Luther und Jan Hus im geistlichen Vermächtnis Europas = Swan, Goose and the Church. Martin Luther and Jan Hus in spiritual legacy of Europe*, Tábor: Husitské muzeum v Táboře, 2017.

²⁰ *Křesťanská revue* 84/5 (2017), dostupné na <http://www.krestanskarevue.cz/Lutheruv-dopis-arcibiskupu-Albrechtovi-z-31-rijna-1517-Preklad-a-komentar-Jana-Nechutova.html> (26. února 2018).

(„Několik poznámek k Lutherově pastorační praxi“).²¹ KTF UK věnovala Lutherově výročí část čísla *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, kde lze najít několik studií zejména opět k ekumenickému dialogu mezi luterským svazem a římskokatolickou církví.²² V *Teologické reflexi* vychází text Jana Štefana „Pět set let a jeden den poté“.²³ Jedná se o kázání či meditaci s poznámkovým aparátem nad několika Lutherovými tezemi, které zveřejnil v předvečer Svátku všech svatých. A nyní drží čtenář v rukách Lutherovi věnované číslo *Studií a textů*.

Jak naznačeno, český dluh Lutherovi byl během uplynulého roku poměrně dobře splacen, byť pořád platí, že by si zdejší čtenáři obsáhlejší biografii, teologii i překlad ještě alespoň ještě několika jeho zásadních textů zasloužili. Leč to je věc perspektivy sklenice poloprázdné či poloplné...

²¹ *Theologia vitae* 6/1–2 (2016); vyšlo v listopadu 2017 v Praze.

²² *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 7/ 1 (2017), Reforma církve: 500 let po Lutherovi.

²³ *Teologická reflexe* 23/2 (2017); vyjde v roce 2018 v Praze.

Autoři studií

Mgr. Petr Gallus, Ph.D. (gallus@etf.cuni.cz) je odborným asistentem Katedry systematické teologie a Katedry teologické etiky ETF UK.

Mgr. Tabita Landová, Ph.D. (tabita@etf.cuni.cz) působí jako odborná asistentka na Katedře praktické teologie ETF UK.

Mgr. Ondřej Macek, Th.D. (macekon@etf.cuni.cz) je farářem Českobratrské církve evangelické v Nosislavi a externím spolupracovníkem ETF UK.

Doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D. (macek@etf.cuni.cz) působí na Katedře systematické teologie a je vedoucím Katedry praktické teologie ETF.

Dr. Peter C. A. Morée (moree@etf.cuni.cz) působí jako odborný asistent na Katedře církevních dějin ETF UK.

Doc. Jiří Mrázek, Th.D. (mrazek@etf.cuni.cz) je vedoucím Katedry Nového zákona ETF UK.

Prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc., Dr. h. c. (pokorny@etf.cuni.cz), profesor Katedry Nového zákona ETF UK, působí v současnosti jako vědecký pracovník Centra biblických studií AV ČR a UK v Praze.

Mgr. Jan Roskovec, Ph.D. (roskovec@etf.cuni.cz) působí jako odborný asistent na Katedře Nového zákona ETF UK a ředitel Centra biblických studií AV ČR a UK v Praze.

Prof. ThDr. Jan Štefan (stefan@etf.cuni.cz) je vedoucím Katedry systematické teologie ETF UK.

Doc. Martin Wernisch, Dr. (wernisch@etf.cuni.cz) je vedoucím Katedry církevních dějin ETF UK.