

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

**THEOLOGICA** 2017  
roč. 7, č. 1

---

**TÉMA**

**Reforma církve: 500 let po Lutherovi**

**Reform of the Church: 500 years after Luther**

UNIVERZITA KARLOVA  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2017

## REDAKČNÍ RADA

### **šéfredaktor, předseda redakční rady**

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

### **výkonní redaktori**

Petr Macek (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Trefná

### **členové redakce**

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dluhoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven)

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Jaroslav Lorman (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta, UP Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Universita Lateranense, Roma)

## ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz)

[www.theologica.cz](http://www.theologica.cz)

© Univerzita Karlova, 2017

ISSN 1804–5588 (Print)

ISSN 2336–3398 (Online)

## OBSAH

---

ÚVOD .....	5
<b>TÉMA</b>	
<b>Reforma církve: 500 let po Lutherovi</b>	
<b>Reform of the Church: 500 years after Luther .....</b>	<b>7</b>
<b>WOLFGANG KLAUSNITZER</b>	
Luther zwischen Mythos und Wahrheit .....	9
<b>LUBOMÍR ŽÁK – ANEŽKA ŽÁKOVÁ</b>	
Stěžejní postavení ekleziologie pro katolicko-luterský dialog.	
Návrh Eilerta Hermse .....	43
<b>VOJTĚCH NOVOTNÝ</b>	
Lutherovo pojetí teologie a etiky ctností .....	71
<b>VOJTĚCH JANŠTA</b>	
Církev v dějinách – Hugo Rahner a jeho ekleziologie.....	87
<b>ONDŘEJ SALVET</b>	
Přátelská kritika církve a její reforma .....	117
<b>VARIA</b>	
<b>CTIRAD V. POSPÍŠIL</b>	
Joseph Knabenbauer SJ (1839–1911) a otázka evolučního vzniku člověka ...	145
<b>JAN HOJDA</b>	
Man and Woman in Literature – Being in the Mystery of Christ.	
The Interpretation of Jaroslav Durych’s Prose about the Relation between	
Man and Woman from the View of Theological Anthropology .....	157

MICHAL SKLENÁŘ

Kontexty obnovení žánru laické katolické liturgiky  
v českých zemích v polovině 19. století . . . . . 175

JITKA JONOVÁ

Heritage Preservation and Sacred Art After the Second Vatican Council. . . . . 195

## RECENZE A ZPRÁVY

Róbert Horka. *Novoobjavená homília sv. Augustína Dolbeau 2*  
„De oboedientia“  
(Marcela Andoková) . . . . . 209

Ondřej Koupil – Jiří M. Havlík (ed.). *Svatováclavská bible:*  
*nedělní a sváteční čtení*  
(Josef Bartoň) . . . . . 212

Róbert Lapko (ed.). *K metodike nového prekladu Svätého písma*  
*do slovenčiny*  
(Lenka Makovcová Demartini) . . . . . 215

2016 International Meeting of the Society of Biblical Literature,  
Seoul (Jižní Korea)  
(Jaroslav Brož) . . . . . 220

Odborné kolokvium „Kdo byl Melchisedech? Postava kněze-krále  
v biblických textech a v dějinách jejich působení“  
(Jaroslav Brož) . . . . . 222

## ÚVOD

---

**N**a letošní rok připadá pětisté výročí události, jež dala podstatný impuls ke zrodu německé reformace: Martin Luther zveřejnil své teze proti dobové praxi při hlásání a udělování odpustků. Toto jubileum u nás sice nenachází tak intenzivní odezvu jako v zemích, kde jsou protestantské církve silněji přítomny, ale snad právě proto se stává příležitostí k soustavnějšímu zamyšlení nad Lutherovou teologií, nad recepcí jeho učení v dnešním teologickém bádání i nad ekumenickými otázkami, které s tím souvisí.

Teolog Luther je právem spojován s učením o ospravedlnění jako o centrálním článku víry. Nesmí nám však uniknout, že jeho vliv se daleko zásadněji projevil ještě v jiném oboru teologie: v ekleziologii. Podle jedněch šlo o zcela nový pojem církve, podle jiných návrat k původnímu, evangelnímu pojetí. Luther však nemůže být považován za zakladatele nějaké dosud neexistující církve. Jaký je tedy pohled dnešních teologů, zejména katolických, na osobu a dílo Martina Luthera? Odpověď na tuto otázku hledá ve svém článku *Wolfgang Klausnitzer*, vedoucí referátu pro ekumenu a mezináboženský dialog v arcidiecézi Bamberg.

Další na slovo vzatý odborník, *Lubomír Žák* z Papežské lateránské univerzity v Římě, ve svém příspěvku prezentuje konkrétní příklad vědecké reflexe dosavadního vývoje ekumenického dialogu mezi lutherským svazem církví a římskokatolickou církví, jak ji podává německý evangelický teolog Eilert Herms. Tento emeritní profesor z tübingenské univerzity není zajímavý jen tím, že se netají kritikou směřovanou do vlastních řad, ale inspiruje všechny křesťany, když

vyzývá k upřímné obnově jejich víry podle vlastní tradice, neboť budou-li se věroučné rozdíly oboustranně bagatelizovat, nemůže nikdy dojít k opravdovému pochopení a usmíření.

Pro tomto širším uvedení do problematiky bádání o Lutherovi v eumenickém kontextu přichází na řadu sonda spuštěná přímo do teologického myšlení německého reformátora. *Vojtěch Novotný* z KTF UK zevrubně rozebírá otázku, jaké důsledky plynou z Lutherovy základní intuice, tj. radikální nauky o ospravedlnění skrze milost, pro křesťanskou antropologii a pro postavení etiky ctností v teologii.

Další články v tomto čísle už se nezabývají přímo Lutherem, ale sledují ekleziologickou tematiku. Nadějný teolog *Vojtěch Janšta* obohatil tento svazek obsažnou a čtivou studií o obrazech církve u Hugo Rahnera a *Ondřej Salvét* se v závěrečném článku pokusil o obecnější zamyšlení nad vztahem církve a reformy, přičemž se kromě již zmíněného Martina Luthera zabývá katolickými protagonisty církevní obnovy, mimo jiné také zřejmě nejvýznamnějším ekleziologem 20. století, jímž byl Yves Congar.

V netematické sekci pak do čísla přispěli *Ctirad V. Pospíšil* příspěvkem ke studiu vztahu katolických teologů a přírodních věd na přelomu 19. a 20. století, *Jan Hojda* ve svém článku prohlubuje svou teologickoantropologickou interpretaci vztahu muže a ženy v díle českých spisovatelů 20. století, *Jitka Jonová* přispívá do diskuse o památkové péči o posvátné umění po 2. vatikánském koncilu a *Michal Sklenář* představuje žánr laické katolické liturgiky v českých zemích v polovině 19. století.

Vkládáme čtenářům do rukou tento příspěvek k nadcházejícímu reformačnímu jubileu s nadějí, že může napomoci k porozumění spleťtí historie, kterou si připomínáme, ale také doufáme, že práce našich autorů budou povzbuzením a motivací pro plodnější promýšlení komplexní současnosti, v které žijeme.

*Redakce*

**TÉMA**

**Reforma cirkve: 500 let po Lutherovi**

**Reform of the Church: 500 years after**

**Luther**

---





---

# LUTHER ZWISCHEN MYTHOS UND WAHRHEIT

---

WOLFGANG KLAUSNITZER

---

## ABSTRACT

### Luther between Myth and Truth

The purpose of this article is to convey an authentic portrait of Martin Luther as a church reformer. In its first part, this paper deals with history. The author classifies the story of Luther's publishing of indulgence theses in 1517 as a grounding myth of the protestant church and also points out its catholic counterpart: the anti-myth or 'defence-myth', namely the accusation that subjectivism, pantheism or atheism are fruits of reformation and especially of Luther's teaching. The author then briefly informs about the enormous amount of relevant literature which is due to the complexity of Luther's personality and goes on to describe the changes in protestant and catholic views of Luther over the time. He makes an interesting point in showing the reciprocal dependence of protestant and catholic notions: as soon as the Lutherans started to criticize their reformer, the roman-catholic theologians discovered unexpected similarities between his teaching and their own objectives. In the second part, looking towards the Jubilee, three major opinions of protestant origin are discussed: that Luther was a pioneer of modern social achievements (Thies Grundlach); that today's situation of Christianity is definitely not what Luther would want to achieve (Heinz Schilling) and eventually an opinion that praises Luther as a moving force to promote freedom in history. Eventually, five questions or proposals are formulated, namely: 1. What are we to celebrate? What exactly has happened on October 31, 1517? 2. Would it be more appropriate to celebrate a *Christusfest* instead of pushing the man Luther in the front? 3. All churches, e. g. Anglicans should be involved in the celebrations. 4. Christians should connect their belief in the relevance of the past (Gospel news) with the plausibility to the present (as a gift from the Holy Spirit) in order to be able to reach out to the future. 5. It is necessary to take Luther serious, i.e. together with him to pose questions to the whole corpus of Scripture. This also includes the art to distinguish relevant Luther's ideas from those of his notions which are bound to the past.

### Keywords

Luther; Grounding myth; Image of Luther; Reformation anniversary

DOI: 10.14712/23363398.2017.1

## 1. Die „großen Erzählungen“

1979, als die Attraktivität der Gedankenwelt des Marxismus-Kommunismus unter den französischen Intellektuellen allmählich implodiert, hat Jean-François Lyotard das Ende der „großen Erzählungen“ ausgerufen<sup>1</sup>. „Die Diagnose blieb nicht ohne Widerspruch, zumal sich im Westen allmählich die „große Erzählung“ des Islam durchzusetzen begann. Was sind „große Erzählungen“? Sie sind Geschichten, die sich einer universalen Idee verpflichtet fühlen und die innerhalb einer Gemeinschaft (eines Staates, einer gesellschaftlichen Gruppe, eines soziologischen Subsystems) überliefert werden. Sie stiften Sinn, garantieren die Identität und bewahren auf diese Weise den Zusammenhalt. Eine klassische „große Erzählung“ ist etwa die Geschichte über die Entstehung der Reformation, die innerhalb des Luthertums tradiert wurde und auch gegenwärtig in vielen Köpfen lebendig ist. Am 31. Oktober 1517 habe, so wird erzählt, ein bis dato nur wenigen Universitätskollegen bekannter Augustinermönch namens Martin Luther mit wuchtigen Hammerschlägen am Portal der Schlosskirche zu Wittenberg ein Thesenpapier zum Ablass befestigt, mit dem er die Mächtigen der damaligen Gesellschaft, Papst, Kaiser und Fürstbischöfe, herausforderte. Er habe sich dabei im Fortgang der Kontroverse immer mehr auf sein in der reformatorischen Einsicht (wobei der Zeitpunkt der tatsächlichen Realisierung dieser Einsicht zwischen den Vertretern der Früh- und der Spätdatierung durchaus umstritten ist) unter vielerlei Selbstzweifeln theologisch gebildetes Glaubensgewissen berufen – bis hin zu der Aussage auf dem Reichstag zu Worms 1521: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!“ Aus diesem Anfangsakt, so wird weiter in einem landläufigen, manchmal recht undifferenzierten

---

<sup>1</sup> Vgl. Jean-François Lyotard. *Das postmoderne Wissen*. 3. Aufl. Wien: Passagen 1999. Das Buch, 1979 in Frankreich publiziert, erklärte die Idee der Moderne für gescheitert und rief „Das Ende der großen Erzählungen“ aus. An deren Stelle sollten sogenannte Mikro-Erzählungen treten, die sich nicht mehr einer großen Idee (wie etwa dem Kommunismus oder der Religion) verpflichtet fühlen, sondern von Heterogenem oder von der Vielfalt reden, wobei diese Klein-Erzählungen nur in einer bestimmten Region gelten sollten. „Diese Nicht-Existenz einer Metaregel (eines obersten Prinzips, eines Gottes, eines Königs, eines jüngsten Gerichts oder auch nur einer respektablen Diskurspolizei) macht das Herz dieser Lyotardschen Konzeption wie des Postmodernismus überhaupt aus.“ Wolfgang Welsch. *Unsere postmoderne Moderne*. 5. Aufl. Berlin: Akademie 1997, S. 232 (resümierend). Kritik: Alan D. Sokal – Jean Bricmont. *Eleganter Unsinn: Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen*. München: C. H. Beck 1999.

Sinn erzählt, habe sich die moderne Welt – als ein Aufbruch aus der mittelalterlichen Einheitswelt hinein in eine neue Konzeption der Freiheit, des Gewissens und der persönlichen Subjektwerdung – geformt. In einem Internetauftritt zu Beginn der Lutherdekade zeigte die EKD eine zunächst dunkle Weltkarte. In Wittenberg erscheint dann ein kleiner Lichtpunkt, aus dem Strahlen in verschiedene Weltregionen hinausgehen, die jeweils für bestimmte Themen wie Freiheit, Bildung, Aufklärung, Demokratie (und Parlamentarismus), Musik, d.h. Kirchenmusik, usw. stehen. In Wittenberg beginnt also in dieser Sicht für den Westen die neuzeitliche Moderne mit all ihren Errungenschaften. Von der Homepage der EKD aus konnte man eine E-Card verschicken, die Kants Definition der Aufklärung für die Reformation beanspruchte: „Selber denken seit 1517“.

Man muss sich allerdings bewusst halten, dass dieses Bild einen Gründungsmythos darstellt. Die Quellenlage und die historischen Fakten zeichnen ein anderes Bild. Ich sehe mal ganz ab von der auch innerevangelischen Diskussion, ob es die beiden im Luther- und im Reformationsmythos zentralen Szenen – den Thesenanschlag an der Wittenberger Schlosskirche am 31. Oktober 1517 und die Wormser Antwort auf die Frage, ob er seine Schriften widerrufe – in der berichteten Form historisch überhaupt gegeben habe. Die Erzählung, dass Luther seine Thesen am „Vortag“ von Allerheiligen an die Tür der Schlosskirche genagelt oder geheftet habe, fundiert auf einer späten Erinnerung Philipp Melancthons (und Georg Rörers), der freilich erst im August 1518 nach Wittenberg kam. Dass der Text kein Manifest für die Öffentlichkeit war, das auf Breitenwirkung angelegt war, geht schon daraus hervor, dass er auf Lateinisch verfasst worden war. Das Wormser Zitat findet sich in den ursprünglichen Reichstagsakten des Jahres 1521 nicht und wurde erst später in den Text hineingeschrieben. Aber beide so dargestellten Auftritte haben in ihrer mythisch-narrativen Ausformung (unabhängig von ihrer historischen Grundform) dem deutschen Protestantismus Kraft und Selbstvertrauen gegeben. Die der Reformation Luthers zugeschriebenen geschichtlichen Auswirkungen sind jedoch allenfalls nur sehr indirekt dem Reformator zu verdanken und bezeichnen manchmal (zumindest im populären Verständnis) sogar eine Haltung, die beinahe das Gegenteil von dem ist, was Luther eigentlich meint. So ist etwa die Freiheit, von der Luther im Galaterbriefkommentar und in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ schreibt, nicht eine modern (oder gar

postmodern) verstandene subjektive Entscheidungsfreiheit<sup>2</sup>, sondern eine an Jesus Christus und sein Evangelium gebundene „Freiheit“: „Domini sumus quia Domini sumus“, im Nominativ und im Genitiv, d.h.: Wir Christen (und Christinnen) sind Herren, weil wir dem Herrn (= Gott bzw. Jesus Christus) zugehören. „Ein Christ ist ein Herr aller Dinge und niemanden untertan. Ein Christ ist ein Diener aller Dinge und jedermann untertan.“ Für Luther ist der Mensch frei, wo er sich ganz und gar Gott unterstellt<sup>3</sup>. In der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam weist Luther mit Entschiedenheit die These des Erasmus zurück, dass Freiheit auch Freiheit gegenüber Gott sein könne<sup>4</sup>. Das hat mit einer Haltung des „Ich entscheide, was ich glaube“ oder des „Ich entscheide, wer Gott ist“<sup>5</sup> überhaupt nichts zu

<sup>2</sup> Mit einem gewissen Pathos wird die lutherische Reformation von Hegel an den Anfang der neuzeitlichen Freiheitsbewegung gesetzt. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II–3* (Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt: Suhrkamp 1986, Bd. 18, S. 49–57, hier S. 50: „Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes...“; ebd., 51–52: „So ist hier das Prinzip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin gefordert, dass es nur vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Überwindung des eigenen Herzens nötig sei; damit ist denn dies Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewusstsein, zum wahrhaften Bewusstsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten.“

<sup>3</sup> In einem Brief v. 1554 (WA Br 7,85) als Exegese von Röm 14,8: „Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus. Ja, vere Domini, in genitivo et nominativo: Domini in genitivo, quia ipsius domus, imo membra sumus; Domini in nominativo, quia regnamus super omnia per fidem, quae est victoria nostra, Deo gratia, et conculcemus Leonem et Draconem.“ Vgl. Werner Zager (Hrsg.). *Martin Luther und die Freiheit*. Darmstadt: WBG 2010.

Pozn. redakce: V článku jsou použity zkratky názvů časopisů a standardních prací, např. WA = Weimarer Ausgabe, tj. kritické vydání spisů Martina Luthera. Úplný seznam zkratk v IATG3 = Siegfried Schwertner. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. 3. vydání, Berlin: De Gruyter 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Erasmus von Rotterdam. *De libero arbitrio. Diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. Winfried Lesowsky, In: ders. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 4, hrsg. v. Werner Welzig, Darmstadt: WBG 1969, S. 1–195. Vgl. Martin Luther. *De servo arbitrio*. In: ders., *Studienausgabe*. Bd. 3, hrsg. v. Hans-Ulrich Delius, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1983, S. 177–356. Eine Rezeption mancher Gedanken des Erasmus in einer evangelischen Theologie findet sich bei: Peter Brunner. *Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte*. In: ders., *Pro Ecclesia*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1962, S. 108–125. Eine Rehabilitation der Thesen Luthers: Christine Axt-Piscalar. *Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht*. ÖR 62 (2013), S. 54–65.

<sup>5</sup> Ingolf Dalferth nennt das die „Cafeteria-Religion“.

tun und ist gerade der Widerspruch zu einer solchen Glaubensauffassung. Ein zweites Beispiel: Die historische Wurzel der Demokratie und des modernen Parlamentarismus ist nicht die Wiederentdeckung des allgemeinen Priestertums aller Glaubenden, sondern im Westen die Praxis der mittelalterlichen Orden- und Domkapitel und der Universitätskollegien, die sich auf kurial-päpstliche Maxime „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet“ beriefen, um singuläre Entscheidungen einzelner Oberer unmöglich zu machen. Die Wende zum Subjekt als Kennzeichen der Neuzeit ist nicht in einer singulären Kausalität eine Errungenschaft der Reformationen, sondern gründet vielleicht schon im 11. Jahrhundert (Petrus Abälard), in der Renaissance oder sogar erst (wie Hegel meinte) in der Philosophie von René Descartes.

Der Sinn solcher Mythen (als Großerzählungen eines „kollektiven Bewusstseins“) ist weniger die historische Erinnerung im Sinne einer Selbstkritik<sup>6</sup>. Als Gründungs- und Orientierungsmythen dienen sie der Selbstvergewisserung einer Gemeinschaft, die sich als abkünftig vom Verhalten einer bestimmten Person erfährt und im Licht ihrer jeweiligen Gegenwart einzelne Facetten an ihr geradezu überprofilert. Das lässt sich gut mit Beispielen anhand der Reformationsjubiläen von 1617 (am Vorabend des Ausbruchs des Dreißigjährigen Krieges), von 1817 (nach den Napoleonischen Kriegen) und von 1917 (im ersten Weltkrieg) illustrieren<sup>7</sup>, die in Deutschland besonders in den Jahrzehnten des Deutschnationalismus- in dem von dem Juristen und Politiktheoretiker Carl Schmitt<sup>8</sup> und dem Theologen Hans Urs von Balthasar<sup>9</sup> beschriebenen „antirömischen Affekt“ – den Mythos einer deutschnationalen protestantischen Kampfes gegen alles Römische und „Welsche“ proklamierten, wie es sich im päpstlichen Rom verkörpere<sup>10</sup>. 1946, im Jahr

---

<sup>6</sup> Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den früheren Hochkulturen*. München: C. H. Beck 1992.

<sup>7</sup> Hintergrund: Peter Lüning. Ungesicherte Identität des Luthertums. Ein kritischer Überblick über die geschichtlichen Reformationsjubiläen. *Cath* 66 (2012), S. 142–150.

<sup>8</sup> Carl Schmitt. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta (1923) 2008.

<sup>9</sup> Hans Urs von Balthasar. *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Einsiedeln: Johannes-Verlag 1989.

<sup>10</sup> Herfried Münkler. *Die Deutschen und ihre Mythen*. Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag 2010, S. 181–196. Vgl. allerdings auch (im Blick nicht nur auf Deutschland, sondern auch auf Italien): Manuel Borutta. *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

des 400. Todestages des Reformators, verkündete der Erlanger Theologe Paul Althaus d. J. (1888–1966), dass Luther der beste Tröster „seiner Deutschen“ sei. 1917 hatte er auf Luthers Durchhaltewillen, sein Gottvertrauen und seinen unbeugsamen Kampfeswillen hingewiesen und 1933 Luthers Beitrag zur Erneuerung Deutschlands gepriesen<sup>11</sup>.

Katholischerseits hat sich in Deutschland – außerhalb Deutschlands (evtl. mit der Ausnahme der USA) ist die *katholisch*-theologische Beschäftigung mit Martin Luther eher eine „quantité négligeable“ – ein Gegenmythos um die Person des Reformators entwickelt, der bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts das katholische Lutherbild bestimmte und auch heute noch, wie immer wieder einzelne Veröffentlichungen zeigen, durchaus einflussreich ist. Der maßgebliche Autor dieses Lutherbildes ist Johannes Cochlaeus (1479–1552), ein Zeitgenosse Luthers, geboren in Raubersried, Pfarrei Wendelstein bei Nürnberg, der „Wendelsteiner“ (lat. Wendelstein = Cochlaeum, Anm. d. Red.)<sup>12</sup>, mit seinem Buch „Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri“ (1549). In den Kommentaren erscheint Martin Luther als Zerstörer der Kircheneinheit und als Demagoge, der seine Gegner über jedes christliche Maß hinaus beschimpfte<sup>13</sup> und sich permanent selbst widerspreche. In einem Flugblatt („Septiceps Lutherus“) von 1529 stellt Cochlaeus Luther als einen Mann mit sieben Köpfen dar, die wirt durcheinander reden<sup>14</sup>, als entsprungenen Mönch, der den Zölibat breche, den er versprochen habe, und als Agitator, der durch die Berufung auf die Freiheit des Christenmenschen und das subjektive Gewissen des Individuums jedes sittliche Gesetz zerstöre. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts stand die katholische Theologie im

---

<sup>11</sup> Eine neuere Studie: Roland Liebenberg, *Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008, besonders S. 11–17 (zur theologischen Eindordnung).

<sup>12</sup> Remigius Bäumer. Art. Cochlaeus (Dobeneck), Johannes. In: LThK<sup>5</sup> Bd. 2, S. 1239–1240. Ders., *Johannes Cochleus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform*. Münster: Aschendorff 1980.

<sup>13</sup> In der Reformationszeit blieben sich die Gegner allerdings auf *beiden* Seiten nichts schuldig. Exemplarisch: Hans-Jürgen Goertz, „Bannwerfer des Antichrist“ und „Hetz-hunde des Teufels“. Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation. In: ARG 82 (1991), S. 5–38. Vgl. Robert Scribner, *Luther's Anti-Roman Polemics and Popular Belief*. In: LuJ 57 (1990), S. 93–113 (mit Belegen, wie die Polemik geradezu sprichwörtlich wurde).

<sup>14</sup> Peter Newman Brooks. Preface. In: *Seven-Headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentary 1483–1983*. Hrsg. v. dems., Oxford: Oxford University Press 1983, S. V–IX.

„Bann“ dieser Kommentare<sup>15</sup>. Auch hier handelt es sich um einen Mythos, allerdings einen Abwehrmythos, in der Gestalt einer „großen Erzählung“ einer kollektiven Erinnerung bzw. eines kulturellen Gedächtnisses. Dieser katholische Vorwurf des Subjektivismus ist auch in Aussagen des Lehramtes eingedrungen. Im Prolog der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ (1870) des Vaticanum I heißt es in einer Geschichtsdeutung, die die positive Herleitung der Neuzeit aus der Reformation bei Hegel<sup>16</sup>, Adolf von Harnack (die Reformation als das „Ende des Dogmas“) oder im erwähnten Internetauftritt der EKD konterkariert, dass im Gefolge der Reformation (durch die Ablehnung des kirchlichen Lehramtes und die Berufung auf das „Urteil einer jeden Privatperson“ in religiösen Fragen) die „schweren Übel“ der Neuzeit entstanden seien: Rationalismus, Naturalismus, Pantheismus, Materialismus, Atheismus, Freizügigkeit im Sittlichen...<sup>17</sup>

Der Vorwurf des Subjektivismus Luthers begegnet auch außerhalb der katholischen Kirche, etwa bei Dietrich Bonhoeffer, interessanterweise ausgerechnet in den Tagebüchern Sören Kierkegaards und bei dem in den USA wirkenden lutherischen Soziologen Eric Voegelin<sup>18</sup>. In der katholischen Theologie ist er Bestandteil eines Abwehrmythos, der seinerseits Identität stiftet. Die theologische Plausibilität erhält er durch die Erinnerung an ein frühkirchliches Trauma. Im 14. Jahrhundert hatte Wilhelm von Ockham, der in der erbitterten Debatte

<sup>15</sup> Adolf Herte. *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus*. Münster: Aschendorff 1943.

<sup>16</sup> Für Hegel ist das Christentum die „absolute Religion“ und der Protestantismus (mit seiner Betonung des Individuums und der Gewissensfreiheit) die letztmöglich erreichbare „Höchstform“ von Religion überhaupt – vor dem Umschwung der Bewusstwerdung des absoluten Geistes in der Philosophie.

<sup>17</sup> Josef Wohlmuth (Hg.). *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd 5: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563) – Erstes Vatikanisches Konzil (1849/70) – Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965). Indices. Paderborn: F. Schöningh 2002, S. 804–805. Vgl. allerdings auch die Parallelen zur Diagnose: Karl Barth. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. 4. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag (1947) 1981, S. 16–59 (= „Der Mensch im 18. Jahrhundert“). Selbstverständlich setzt Barth die von ihm beschriebenen Phänomene nicht in ein kausales Abhängigkeitsverhältnis zur Reformation, sondern vertritt neuzeitkritisch und protestantisch-selbstkritisch die Auffassung, dass sich der Protestantismus in der Förderung der neuzeitlichen Autonomiebestrebungen von seiner reformatorischen Wurzel entfremdet habe. Vgl. Walter Mostert. Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte. In: TRE, Bd. 21, S. 567–594, hier S. 573: „Schon 1799 hatte Novalis in seinem Aufsatz Die Christenheit oder Europa in Luther gerade die Wurzeln des Chaos der Französischen Revolution gesehen.“

<sup>18</sup> Eric Voegelin. *Luther und Calvin. Die große Verwirrung*. Hrsg. v. Peter J. Opitz, München: Fink 2011.

um die Intention des Franz von Assisi als Franziskanerspirituale einer Minderheit in einer kirchlich-gesellschaftlichen Minderheit (d.h. dem Franziskanerorden) angehörte, darüber spekuliert, dass die Verheißung des Auferstandenen an seine Jünger, er werde bei ihnen bleiben bis zum Ende der Welt (Mt 28,20), so dass die Kirche nie endgültig aus der Wahrheit fallen könne, schon dadurch eingelöst werde, wenn in bestimmten dunklen Zeiten der Christentumsgeschichte eine Minderheit (etwa die Frauen unter dem Kreuz) oder gar nur *ein* Individuum (etwa ein neugeborenes Kind) am Glauben festhalte. Dieser Gedanke hat sich in seiner Zuspitzung auf *ein* Individuum zumindest in den großkirchlichen Theologien nie so richtig durchsetzen können. Er verträgt sich auch nicht so recht mit der Zusage Jesu (Mt 18,19): „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ In der Konziliengeschichte war deshalb das Indiz einer geistgewirkten Entscheidung das Ideal einer wenigstens moralischen Unanimität und auch die Reformatoren kennen die Formel: „magno consensu docemus“. Das angesprochene Trauma ist der Gnostizismus. Neben den vier kanonischen Evangelien gibt es ja zahlreiche weitere Evangelien zumeist gnostizistischer Provenienz, etwa das Evangelium des Judas oder das Evangelium nach Maria von Magdala. Das Kennzeichen dieser gnostizistischen Evangelien ist gewöhnlich, dass Jesus seine *eigentliche* Botschaft nicht allen Jüngern mitteilt, sondern sie ausschließlich *einer* Person, etwa dem Judas oder Maria von Magdala vorbehält, und sich – im Verbund mit dieser Person – lustig macht über die anderen Jünger, die als Banausen, die sie sind, gar nicht verstehen, was der Inhalt seiner Botschaft ist. Die antignostizistischen großkirchlichen Autoren haben demgegenüber immer wieder darauf insistiert, dass Jesus seine Botschaft nicht einem Einzelnen, sondern einer Gruppe (den „Zwölf“) kommuniziert habe und dass die Wahrheit des Evangeliums sich durch die Übereinstimmung der Zeugen erweise. Den Gedanken hat noch Augustinus in seiner Argumentation gegen die Donatisten verwendet: Euere Kirche ist schon deshalb nicht die Kirche Christi, weil ihr euch mit eurem Dasein als Winkelkirche zufriedengebt und nicht den Konsens mit der allumfassenden („katholischen“) Kirche (diachron und synchron) auf der ganzen Erde sucht: „Securus iudicat orbis terrarum...“



## 2. Die Darstellung Luthers

„Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, / Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ Was Friedrich Schiller 1798 über Wallenstein schreibt<sup>19</sup>, gilt wohl von allen die Geschichte bestimmenden Menschen. Martin Luther ist, wie auch immer man bestimmte Züge seiner Persönlichkeit und die Wirkungsgeschichte seines Handelns beurteilen mag, einer der maßgebenden Denker des christlichen Abendlandes. Neben religiösen Bezugnahmen – in Zustimmung wie Ablehnung – ist er Gegenstand einer eigenen Lutherforschung geworden, die natürlich im evangelischen Denken beheimatet ist, aber auch in der katholischen Theologie Vertreter gefunden hat. Aufgrund der Materialfülle der Sekundärliteratur ist die Lutherforschung selbst vom Formalobjekt zum Materialobjekt geworden<sup>20</sup>. Drei große Schwierigkeiten, denen sich jede Darstellung Luthers stellen muss, seien allerdings wenigstens markiert.

### 2.1 Die Subjektivität der Literatur zu Luther

Die Literatur zu Luthers Leben und Werk ist nicht mehr zu überblicken. Der Impuls zu Publikationen wird gewöhnlich befeuert durch Lutherjubiläen wie etwa 1983 zum 500. Geburtstag oder 1996 zum 450. Todestag. Die Lutherforschung zeigt aber auch, dass *das* Bild Martin Luthers nicht existiert. Schon 1906 klagt Heinrich Boehmer<sup>21</sup>: „... es gibt so viele Luthers, als es Lutherbücher gibt.“ Er macht (ideologiekritisch) die manchmal unreflektierte Subjektivität und bestimmte kulturelle oder konfessionelle Rahmenbedingungen dafür verantwortlich<sup>22</sup>. Das Urteil Albert Schweitzers über die erste Phase

<sup>19</sup> Friedrich Schiller. *Wallenstein, Ein dramatisches Gedicht*. München: Goldmann 1983, S. 12 (= Prolog, Vers 102–103).

<sup>20</sup> Ein hinführender Überblick für den deutschen Sprachraum: Wolfgang Klausnitzer. *Ketzer oder Heiliger? Die Rezeption Martin Luthers im deutschsprachigen Protestantismus und in der deutschen katholischen Theologie*. In: ders., „*Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit...*“. *Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene*. Nordhausen: Traugott Bautz 2005, S. 59–56.

<sup>21</sup> Heinrich Boehmer. *Luther im Lichte der neueren Forschung*. 2. Aufl. Leipzig: Teubner 1910, S. 7.

<sup>22</sup> Ebd. 7–8: „... zum Teil wollten sie, zum Teil konnten sie offenbar nicht sehen wie Luther wirklich war. Und warum das? Weil sie an die Überlieferung mit ganz bestimmten vorgefassten Meinungen herantraten und dann naturgemäß nur wahrnahmen, was zu ihrer Ansicht zu stimmen schien. Aber sie sind für diesen Mangel doch nicht allein verantwortlich zu machen. Sie standen bei ihrer Arbeit meist unter einem psychologischen Zwang, dem sie sich nur schwer entziehen konnten. Sie lie-

der Leben-Jesu-Forschung gilt analog von bestimmten Phasen der Lutherforschung<sup>23</sup>. In einigen Lutherdarstellungen hat man geradezu den Eindruck, dass Luther selbst nur als Folie oder Katalysator dient, so dass auf einmal Randthemen seines Denkens die entscheidenden Aussagen werden. Ein eindrückliches und zugleich mahnendes Exempel bietet die Stilisierung Luthers zum germanisch-deutschen Helden im 19. Und 20. Jahrhundert<sup>24</sup>.

## 2.2 *Der Umfang und die Eigenart des Gesamtwerkes Luthers*

Luther war kein systematischer Theologe. Diese Aussage muss man allerdings richtig verstehen. Er hat konsequent und folgerichtig seine ganze Theologie vom Artikel der Rechtfertigung her entwickelt. Insofern war sein Denken durchaus „systematisch“. Aber er hat dies immer von Fall zu Fall getan, wenn eine bestimmte Frage an ihn gestellt wurde. Es gibt kein System einer Dogmatik im Sinne einer „Summa theologiae“ von ihm<sup>25</sup>. Eine gewisse Systematik bieten allerdings seine beiden Katechismen. Luther war von Beruf Exeget, mit dem Schwerpunkt

---

ßen sich in ihrem Urteil leiten durch die Ideen ihrer Konfession und ihres Zeitalters und legten sich danach ganz unwillkürlich die Überlieferung zurecht.“

<sup>23</sup> Albert Schweitzer. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 9. Aufl. Tübingen: Mohr 1984, S. 620–621: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte Die Theologie der letzten Jahrzehnte, dass sie ihn mit allen Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste. Er kehrte in die seinige zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.“

<sup>24</sup> Zwei Beispiele: Hans von Schubert. *Luther und seine lieben Deutschen. Eine Volksschrift zur Reformationsfeier*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1917; Hans Preuß. *Martin Luther*. Gütersloh: Bertelsmann 1954. Zur Reaktion nach dem Zweiten Weltkrieg; Peter F. Wiener. *Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor*. Austin (Texas, USA): Gustav Broukal Press 1985; Uwe Siemon-Netto. *Luther als Wegbereiter Hitlers? Zur Geschichte eines Vorurteils*. Mit einer Einführung v. Peter L. Berger, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. Ein Überblick: Rudolf Mau. „Luther der Deutsche“ – Wegbereiter des deutschen Nationalgedankens. In: *Luther 75* (2004), S. 8–24. Vgl. auch: James M. Stayer. *Martin Luther, German Saviour. German Evangelical Theological Factions and the Interpretation of Luther 1917–1933*. Montreal: McGill-Queen's University Press 2000.

<sup>25</sup> Bernhard Lohse. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C. H. Beck 1981, S. 110–119; Otto Hermann Pesch. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Grünewald 1982, S. 316–322.

Psalmen und Paulusschriften (und hier konkret Röm und Gal). Er hat in Vorlesungen, Disputationen, Predigten, Volksschriften, Gutachten, Briefen, Tischreden usw. zu vielen Fragen pointiert Stellung genommen. Diese Stellungnahmen sind nicht immer gleichgewichtig. Eine Äußerung in einem Tischgespräch oder in einem Privatbrief hat einen anderen Rang als z.B. eine Argumentation in den beiden Katechismen oder in den reformatorischen Hauptschriften von 1520 (An den christlichen Adel, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Von der Freiheit eines Christenmenschen). Es genügt also nicht zu sagen: Das oder jenes hat Luther gesagt bzw. geschrieben, wenn man herausfinden möchte, was er wirklich gemeint hat. Es gibt nämlich ganz wesentliche Unterschiede in seinen Äußerungen, im Inhalt, im Stil und vor allem im Ton. Deshalb müssen jeweils die Situation und der konkrete Adressat eines Satzes mitbedacht werden.

### ***2.3 Die Biographie und die komplexe Persönlichkeit des Reformators***

Es ist ja nun durchaus nicht so, dass Luther seine reformatorische Einsicht schon am Anfang seines theologischen Denkens und Weges voll ausgereift besaß. Er hat hier eine Entwicklung durchlaufen, die einer Entwicklung in seiner Biographie korrespondiert. Es gibt den jungen Luther, der beinahe kein gutes Wort findet für Kirchenordnungen und Strukturen, und den alten Luther, der gegen Misstände unter seinen Anhängern kämpft und sich ausgesprochen deutlich zugunsten von Kirchenordnungen ausspricht<sup>26</sup>. Es gibt den vorreformatorischen Luther, in dessen Problemen und Fragen als Augustinermönch der Katholik manches, das ihm vertraut ist, wiederentdeckt, und es gibt den Reformator in Reinkultur, der genau eine derartige Beschäftigung als Werkgerechtigkeit denunziert. Es gibt den Polemiker und Grobian Luther, dem manchmal jedes Maß zu fehlen scheint, und es gibt den meditativen Beter, der 1521, im Jahr der auch äußerlich (d.h. symbolisch durch die Verbrennung der Bannbulle „*Decet Romanum Pontificem*“ und von Schriften des Kirchenrechtes) vollzogenen Trennung von Rom, die wunderbare Auslegung des „*Magnificat*“ mit den Betrachtungen zur Jungfrau Maria vorlegt<sup>27</sup>, oder als letzte schriftliche

---

<sup>26</sup> Lohse. *Martin Luther* (Anm. 25), S. 187–188.

<sup>27</sup> Eine Ausgabe: Martin Luther. *Auslegung des Magnificats oder Lobgesanges Mariä*. Nürnberg: In der Lechner'schen Buchhandlung 1815.

Äußerung neben seinem Sterbebett den Satz hinterlässt<sup>28</sup>: „Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ Luther ist eine viel zu komplexe Persönlichkeit, als dass er durch eine einfache und glatte Beschreibung erfasst werden könnte. Das erklärt auch, warum es geschichtlich so viele – sich auch widersprechende – Lutherbilder gab und gibt, die ja alle je eine bestimmte Facette oder Seite des Reformators hervorheben<sup>29</sup>.

### 3. Entwicklung des Lutherbildes

Das Lutherbild des Protestantismus hat sich entwickelt<sup>30</sup>. Als Phasen kann man unterscheiden die Beschreibung Luthers als eines „unfehlbaren Lehrers“<sup>31</sup> in der Lutherischen Orthodoxie, die Hervorhebung des Denkens der Innerlichkeit und der Praxis der inneren Frömmigkeit in der Theologie Luthers durch den Pietismus (seit dem späten 17. Jahrhundert), die Stilisierung des Reformators als des Vorkämpfers

<sup>28</sup> Datiert v. 16. Februar 1546; in einem lateinischen Text der deutsche Satz: „Wir sein pettler“ (WA Tr Bd. 5, S. 317 [5677]). Dazu (mit Lit.): Alfred Läßle. *Martin Luther. Leben – Bilder – Dokumente*. München: Delphin 1982, S. 256–258 und S. 265–266. Die Gottergebung im Sterben ist ein christlicher Topos. Heiko A. Obermann. *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin: Severin und Siedler 1982. Verbesserte Aufl.: Berlin: Siedler Paperback 1987, S. 12: „Denn gelassene Beständigkeit im Sterben ist seit dem ersten Überlebenskampf während der Verfolgungen durch das antike Rom auch noch im späten Mittelalter das offenbare Merkmal der wahren Gotteskinder, der Bekenner und Märtyrer. Das Sterbebett in der Eislebener Herberge wird zur Bühne – um Luthers Bett stehen nicht nur Freunde, die Gegner lauschen mit.“

<sup>29</sup> Gerhard Müller vergleicht Luther mit einem Chamäleon, „das seine Farbe zu wechseln vermag“: Gerhard Müller. Die Last der Tradition im neuzeitlichen Protestantismus. In: Hans Friedrich Geißer u.a. *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. Regensburg: Pustet 1982, S. 93–122, hier S. 93. „Oder wechselt er die Farbe gar nicht, sondern erscheint er uns nur andersfarbig, weil wir ihn in anderem Licht und aus anderen Blickwinkeln betrachten? Jahrzehnte, ja Jahrhunderte der Lutherforschung haben uns den Christen und den Menschen Martin Luther kaum nähergebracht. Er bleibt immer ein Rätsel, ja er wird es gerade um so mehr, je mehr man sich wirklich in ihn vertieft“ (ebd.).

<sup>30</sup> Heinrich Bornkamm. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*. 2., neu bearb. u. erw. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1970; Lohse. *Martin Luther* (Anm. 25), S. 209–246; Horst Stephan. *Luther in den Wandlungen seiner Kirche*. Berlin: Töpelmann 1951; Ernst Walter Zee den. *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*. 2 Bde., Feiburg: Herder 1950–1952.

<sup>31</sup> Lohse, *Martin Luther* (Anm. 25), S. 213. Vgl. Robert W. Scribner, *Luther Myth: a Popular History of the Reformer*. In: ders., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Hambledon Press 1987, S. 301–322.

für Vernunftautonomie und Gewissensfreiheit<sup>32</sup> in der Aufklärung, die Inanspruchnahme Luthers als eines Apostels eines deutschen (germanischen) Christentums im 19. Jahrhundert (etwa bei Friedrich Schleiermacher) bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (Emmanuel Hirsch)<sup>33</sup> und (etwa ab dem 19. Jahrhundert) die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Reformator (1. Band der Weimarer Ausgabe: 1883).

Der Anstoß zu einer historisch-theologischen Beschäftigung mit Luther kam zunächst aus der Geschichtswissenschaft (Leopold von Ranke, Friedrich von Bezold). Den eigentlichen Beginn der theologischen Lutherforschung kann man vielleicht bei Karl Holl (1866–1926) ansetzen<sup>34</sup>. Maßgebende Autoren dieser theologischen Beschäftigung mit Luther waren Ernst Troeltsch (1865–1923), Friedrich Gogarten (1887–1967), Werner Elert (1885–1954) und Paul Althaus (1888–1966)<sup>35</sup>. In der neueren evangelischen Theologie wird zuweilen eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Luther geführt, die vor allem

<sup>32</sup> Auf dem Reichstag zu Worms beendet Luther seine Rede, in der er einen Widerruf verweigert, mit dem Appell an das Gewissen (18. April 1520: WA Bd. 7, S. 838): „... revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit (widerrufen kann und will ich nichts, weil es weder sicher noch geraten ist, etwas gegen sein Gewissen zu tun)“. In WA Bd. 7, S. 838, steht anschließend auf Deutsch: „Ich kann nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen.“ In den Reichstagsakten findet sich davon nichts. Die Weimarer Ausgabe berichtet von einem Abschluss der Rede Martin Luthers mit dem Ausruf (WA Bd. 7, S. 839): „Deus adiuvet me.“ Der zum geflügelten Wort gewordene Ausspruch: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen“ ist also nur der Sache, nicht dem Wortlaut nach historisch.

<sup>33</sup> Ähnliche Gedanken begegnen schon in der Reformationszeit: David V. N. Bagchi, „*Teutschland über alle Welt*“. *Nationalism and Catholicism in Early Reformation Germany*. In: ARG 82 (1991), S. 39–58. Karl Barth hat diese nationalen Töne auch im Denken großer Theologen (Karl Holl) kritisiert oder jedenfalls in Frage gestellt (Karl Barth, *Lutherfeier 1933*. München: Kaiser Verlag 1933, S. 11): „Alles Gesagte soll nur ein fragmentarischer Hinweis sein mit dem Zweck, zu der Frage anzuregen, welche Kategorie wohl die rechte sein möchte, um die Erscheinung Luthers zu fassen. [...] Heute dürfte aus naheliegenden Gründen vor allem Luther ‚der große Deutsche‘ an der Reihe sein. Das Alles verantworte vor dem wirklichen Luther wer da kann und mag. Die Zeiten nehmen sich offenbar das Recht, aus Luther (auch aus Luther!) je ihr eigenes Symbol zu machen. Ob sie das Recht haben, indem sie es sich nehmen, ist eine andere Frage.“ Im Dritten Reich griffen einige Redner diesen Gedanken der „deutschen Reformation“ (im Sinne einer deutschvölkischen Religiosität) auf: Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt, Berlin: Ullstein 1986, S. 703–705.

<sup>34</sup> Lohse, *Martin Luther* (Anm. 25), S. 232. Dazu: Ernst-Heinz Amberg, *Luther in der Theologie des 20. Jahrhunderts*. Beispiele theologischer Luther-Interpretation. In: ThLZ 108 (1983) S. 801–818.

<sup>35</sup> Walter Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte. In: TRE Bd. 21, S. 567–594, hier S. 578.

sein Verhältnis zum „linken“ Flügel der Reformation und seine Einschätzung der von ihm so bezeichneten „Schwärmer“, seine grobianisch-maßlose Sprache in Blick auf Papst und „Papisten“, seine Aussagen über die Juden<sup>56</sup> und sogar zur „Türkenfrage“ bzw. zu seinem Verhältnis zum Islam<sup>57</sup> betrifft. „Schwärmer“, Papst und „Papisten“, Juden und Türken sind für den Reformator in einem religiös gemeinten Urteil Vertreter der Gesetzesreligion und damit „Feinde“ des Evangeliums. In dem im 19. Jahrhundert allmählich auch im bürgerlichen und akademischen Milieu gesellschaftsfähig werdenden Antisemitismus werden die (in der Tat maßlosen) Aussagen Luthers über die Juden aus diesem ursprünglich religiösen Kontext herausgerissen und zumal im Dritten Reich (vereinsseitig) zur Wirkung gebracht. Auch hier stellt sich die Problematik der Unterscheidung des historischen („echten“) Luthers und der Wirkungsgeschichte<sup>58</sup>. Spätestens mit dem Pietismus, sagen neuere Lutherforscher, ist der Anspruch innerhalb des evangelischen Denkens aufgegeben, ein einheitliches Lutherbild anzustreben<sup>59</sup>. Auffallend ist hier ein gegenläufiger Trend. Während das historische Lutherbild in seiner Komplexität und Differenziertheit in der evangelischen Lutherforschung zunehmend deutlicher an Profil und Relief gewinnt, verstärkt durch die wissenschaftliche Annäherung an Luther seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und entschiedener dann im 20. Jahrhundert, scheint demgegenüber der Einfluss seiner Theologie im evangelischen Denken reziprok abzunehmen, so dass heutige Theologen manchmal von einer „Lutherfremdheit“, „Luthervergessenheit“ und „bedeutenden Bedeutungslosigkeit“ Luthers in der evangelischen Theologie sprechen. Gerhard Ebeling macht besonders

---

<sup>56</sup> Thomas Kaufmann. *Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (mit Lit.). Ein Beispiel: Christian Wiese. „Unheilsspuren“. Zur Rezeption von Martin Luthers „Judenschriften“ im Kontext antisemitischen Denkens vor der Shoah. In: *Das missbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Christen*. Hrsg. v. Peter von der Osten-Sacken. Berlin: Institut Kirche und Judentum 2002, S. 91–135. Ein Fallbeispiel: Hansjörg Buss. „Entjudete“ Kirche. *Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950)*. Paderborn: Schöningh 2011.

<sup>57</sup> Johannes Ehmann. *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

<sup>58</sup> Vgl. Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 580.

<sup>59</sup> Gerhard Ebeling. *Luther. Einführung in sein Denken*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr 1981, S. 11; Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 570, spricht in diesem Zusammenhang von „einer Auflösung des einheitlichen Lutherbildes in den Kirchen des Protestantismus“.

die Luther-Kritik Karl Barths für diese Situation unter evangelischen Theologen verantwortlich<sup>40</sup>.

Ein ähnlicher Wandel des Lutherbildes lässt sich im öffentlichen Bewusstsein in Deutschland konstatieren, „natürlich in dessen protestantischem Teil, der aber kulturell lange in Führung lag“<sup>41</sup>. Hier verlor das Lutherbild spätestens im 19. Jahrhundert fast völlig den Bezug zu der für ihn und die Reformation doch entscheidenden religiös-theologischen Seite des Reformators. Luther verkam beinahe ausschließlich zum deutschen Freiheitshelden, „als der er schon in der Geniezeit lautstark besungen wurde“<sup>42</sup>. In der Philosophie äußert sich Hegel noch positiv über Luther<sup>43</sup>. Feuerbach (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* 1844) meint, das Wesen der Religion, dass der Mensch sein eigenes Wesen auf vorgestellte Phänomene wie Gott oder den Erlöser projiziere, vor allem bei Luther aufdecken zu können, und Nietzsche poltert nur noch: Für ihn ist Luther ein „barbarischer Reaktionär“. Die Reformation beklagt er als den „Bauernaufstand des Geistes“<sup>44</sup> – eine Verzögerung in der Aufklärungsgeschichte der Philosophie. Für Nietzsche war die Freiheit des Geistes und des Gewissens eine Errungenschaft der Renaissance, die – seiner Auffassung nach – Kirche und Papsttum schon so weit geprägt hatte, dass sich die völlige Säkularisierung der Kirche abzeichnete<sup>45</sup>. Die Reformation sei demgegenüber ein

<sup>40</sup> Gerhard Ebeling. Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthusiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit. In: *Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte*. Hrsg. v. Bernd Moeller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985, S. 9–35, hier S. 15.

<sup>41</sup> Bornkamm. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* (Anm. 30), S. 13.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Mostert, Art. Luther. III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 574–575.

<sup>44</sup> Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft. In: ders. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 3. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1980, S. 602–605 (= 5. Buch, Nr. 358). Vgl. Elrud Ibsch. Nietzsches Luther-Bild. In: *Luther-Bild im 20. Jahrhundert. Symposium an der Freien Universität Amsterdam* (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 19), in Verbindung mit Cornelis Augustijn und Ulrich Gäbler hrsg. v. Ferdinand van Ingen und Gerd Labrousse. Amsterdam: Rodopi 1984, S. 79–90.

<sup>45</sup> Ähnlich hat Jacob Burckhardt (neben einer grundsätzlichen Kritik an Luther) im 19. Jahrhundert die Reformation als eine religiöse Chance für die katholische Kirche gesehen. Anders als Nietzsche macht er allerdings den Reformator negativ verantwortlich für eine misslungene Freiheitsgeschichte. Vgl. Mostert, Art. Luther III. Wirkungsgeschichte (Anm. 35), S. 576: „Das Bild Luthers als des Befreiers des Denkens und Gewissens bestimmt *Jacob Burckhardts* Sicht, bei ihm freilich in schärfster Negation. Er sieht die Negativität Luthers im Doppelten: in seiner dämonischen Individualität, der Gefühlsbestimmtheit mit dem Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen; sodann in der Perhorreszierung der guten Werke, die doch mit der Sehnsucht nach

Rückschritt in die religiös bestimmte Welt des Mittelalters gewesen. Bemerkenswert ist sein Urteil<sup>46</sup>: „Luther, ein unmöglicher Mönch, der aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘ die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern...“ Seit Nietzsches wird in der neueren Philosophie (vielleicht abgesehen von einem Hinweis zu Luther in Martin Heideggers „Sein und Zeit“<sup>47</sup>) im Wesentlichen von Luther geschwiegen.

In der Literatur kommt Luther gewöhnlich nur einseitig oder verzerrt vor<sup>48</sup>. In einem Brief von 1817 (!) schreibt Goethe<sup>49</sup>: „Denn, unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache (gemeint ist die Reformation; Anm. W. K.) nichts interessant als Luthers Charakter und es ist auch das einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles Übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt...“ Die Person Luthers erweckt bei großen deutschen Schriftstellern Interesse. Thomas Mann stirbt während der Materialsammlung und der Vorarbeiten zu einem dramatischen Bühnenstück mit dem Titel: „Luthers Hochzeit“<sup>50</sup>. Im Vergleich mit der Genieverehrung des deutschen protestantischen Bildungsbürgertums sind die Urteile des 20. Jahrhunderts über Luther vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Dritten Reiches oft bestürzend ablehnend. Gottfried Benn nennt ihn in einem Brief von 1935 einen „der größten Vernichter des besseren Deutschtums, Zerstörer der mittelalterlichen Kultur“<sup>51</sup>.

---

Askese, Opfer und notwendigen Leistungen ein natürliches Bedürfnis des Menschen sind und das Ideal des humanen Menschen bedeuten. [...] Luther gehört freilich zu den ‚großen Männern‘ der Weltgeschichte, der Sittlichkeit und Weltanschauung seiner Anhänger neu orientiert. Namentlich hat er den vor der völligen Verweltlichung stehenden Katholizismus dazu veranlasst, wieder Religion zu werden.“

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche. *Ecco homo, Der Fall Wagner*. In: ders. *Sämtliche Werke* (Anm. 44), Bd. 6, S. 359 (= Nr. 2).

<sup>47</sup> Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 19. vydání. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 10 (= §3). Die Abhandlung erschien 1927.

<sup>48</sup> Kurt Aland. Martin Luther in der modernen Literatur. Ein Beitrag zur Begegnung des Schriftstellers mit der Historie. In: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*. Hrsg. v. Karl Lehmann, München: Schnell und Steiner 1982, S. 116–146.

<sup>49</sup> Goethe an Knebel (22. August 1817). In: Johann Wolfgang Goethe. *Briefe*. Auswahl v. Rudolf Bach, Nachwort v. Hans Heinrich Borchardt. München: Hanser 1958, S. 816. Der Satz steht allerdings in einem für Goethe charakteristischen Kontext (ebd.): „Pfeifen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hundertei Schriften verherrlicht werden; Maler und Kupferstecher gewinnen auch was dabei. Ich fürchte nur, durch alle diese Bemühungen kommt die Sache so ins klare, dass die Figuren ihren poetischen, mythologischen Anstrich verlieren.“ Dann folgt das Zitat.

<sup>50</sup> Aland. Martin Luther in der modernen Literatur (Anm. 48), S. 145.

<sup>51</sup> Zit. ebd., S. 120.



Für Hermann Hesse ist er „in seiner Stärke und seiner Schwäche, in seinem Guten und Bösen, recht ... (ein) Urbild deutschen Wesen, deutscher Genialität, deutscher Zerrissenheit, deutscher Hemmungen“<sup>52</sup>. Thomas Mann beschreibt in seinem berühmten Vortrag aus dem Frühjahr 1945 „Deutschland und die Deutschen“ Luther als „riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens... Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Der Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint...“<sup>53</sup> Man muss indes um der historischen Wahrheit willen ebenfalls erwähnen, dass sich bei Thomas Mann auch viel positivere Töne finden, in seiner Frühzeit und kurz vor seinem Tod. Das Frappierende an dieser Lutherkritik aus Schriftstellermunde ist, dass sie von Männern stammt, die allesamt einer evangelischen Bildungstradition verpflichtet sind. Gottfried Benn und Hermann Hesse sind zudem beide in einem evangelischen Pfarrhaus aufgewachsen. Allerdings sind diese Urteile – wie auch die theologische Kritik Karl Barths zur gleichen Zeit – nur dann richtig eingeordnet, wenn man mitbedenkt, dass im Visier nicht nur der Reformator (aber der sicherlich auch), sondern mindestens ebenso eine bestimmte Inanspruchnahme Luthers im Dritten Reich stand.

Bemerkenswert ist, wie manche lutherischen Denker den Reformator einschätzen. Sören Kierkegaard schreibt in den Tagebüchern 1849<sup>54</sup>: „Übrigens, je mehr ich von Luther sehe, desto mehr überzeuge ich mich davon, dass er ein verwirrter Kopf war. Das war da ein dankbares Reformieren, das darauf hinausläuft, Bürden abzuwerfen und das Leben leicht zu machen – so kann man leicht Freunde zur Hilfe bekommen. ... Allein der Vers Luthers: ‚Höre mich, du Papst‘ usw. ist mir fast ekelhaft weltlich. Ist das eines Reformators heiliger Ernst, der, bekümmert um seine eigene Verantwortung, weiß, dass doch alles wahre Reformieren in Verinnerlichung besteht? Ein solcher Vers erinnert ganz und gar an den Feldruf von Journalisten. Und dieses unselige Politische, dieses Den-Papst-stürzen-Wollen, das ist und bleibt doch Luthers Verwirrtheit.“ Was Kierkegaard ärgert, ist jedoch weniger Luther als die seiner Ansicht nach verbürgerlichte lutherische

<sup>52</sup> Zit. ebd., S. 121.

<sup>53</sup> Zit. ebd., S. 139.

<sup>54</sup> Sören Kierkegaard. *Die Tagebücher 1834–1855*. Ausgewählt und übertragen v. Theodor Haecker. 3. Aufl. München: Kösel 1949, S. 331.

Kirche in Dänemark im 19. Jahrhundert, der er vorwirft, sie nehme in ihrer Allianz und ihrem Arrangement mit Obrigkeit und spießbürgerlicher Behaglichkeit die Radikalität des Glaubens im Alltag nicht ernst. An Luther kritisiert er den Verzicht auf Askese, die Verpflichtung des Christen auf den weltlichen Beruf und Luthers eigene Eheschließung. Dietrich Bonhoeffer hat dies im 20. Jahrhundert die „billige Gnade“ genannt und eine solche Haltung ebenfalls der Kirche seiner Zeit vorgeworfen<sup>55</sup>. Der lutherische Politikwissenschaftler und Philosoph Eric Voegelin sieht in der Reformation Luthers den Keim vieler bedauerlicher (und schädlicher) Entwicklungen der Folgezeit<sup>56</sup>. Konkret wirft er ihm die Individualisierung und Subjektivierung der Glaubenslehre<sup>57</sup>, damit zusammenhängend einen „Anti-Intellektualismus“ (in der Verwerfung der aristotelisch-thomasischen Denktradition an den Theologischen Fakultäten)<sup>58</sup>, die Befreiung der Gesellschaft von religiösen

<sup>55</sup> Dietrich Bonhoeffer. Die teure Gnade. In: *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch*. Hrsg. und eingeleitet v. Karl-Josef Kuschel. München: Piper 1986, S. 317–324. Ein Beispiel (ebd., S. 318): „Billige Gnade ist Predigt der Vergeltung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindegerechtigkeit, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus. Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, der demessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hat; die köstliche Perle, für deren Preis der Kaufmann all seine Güter hingibt; die Königsherrschaft Christi, um deren willen sich der Mensch das Auge ausreißt, das ihn ärgert, der Ruf Jesu Christi, auf den hin der Jünger seine Netze verlässt und nachfolgt.“

<sup>56</sup> Voegelin. *Luther und Calvin* (Anm. 18).

<sup>57</sup> Ebd., S. 25: Bei der Analyse der Reformvorschläge Luthers „ist es kaum zu fassen, wie ein Mann von beträchtlicher intellektueller Bildung sich nicht bewusst gewesen sein konnte, dass er, um die prozedurale Konzentration der Unfehlbarkeit der Kirche in ihrem monarchischen Oberhaupt zu umgehen, sie unter den einzelnen Christen ausbreitete und tatsächlich jeden Christen zu seinem eigenen unfehlbaren Papst machte – mit der unvermeidlichen Konsequenz, eine Anarchie widerstreitender Interpretationen auszulösen. Mit der Übertragung des Appells (an den ‚homo spiritualis‘ aus 1 Kor 2,15; Anm. W. K.) vom Oberhaupt einer bestehenden Institution auf den Mann auf der Straße bewegt sich die Situation unerbitlich auf ein gnostisches Sektierertum zu, das die Organisation der Kirche sprengt.“

<sup>58</sup> Ebd., S. 26–28. Zitat ebd., S. 26–27: „Luther war ... mit derartigem Hass auf den Aristotelismus erfüllt, dass er den Bruch mit dem komplizierten Gebäude scholastischer Theologie als Rückkehr zu einer klaren und einfachen Bedeutung des Christentums mit wenig Spielraum für Meinungsverschiedenheiten sah. Für eine angemessene Charakterisierung dieser Haltung müssen wir von Luthers [...] ‚Anti-Philosophie‘ sprechen. Die Qualifizierung dieses seltsamen Anti-Intellektualismus als Anti-Philosophie macht die Linie deutlicher sichtbar, die von den frühen Reformern zur Anti-Philosophie der Parakleten des 19. Jahrhunderts führt, nämlich zu Comte und Marx. Und sie erinnert uns daran, dass der Begriff ‚Intellektueller‘ häufig (von Erasmus bis zu d’Alembert, Diderot und Voltaire) einen Typus von Denkern bezeichnet, die sich hassenswerter empfinden als die ernsthafte, philosophische Arbeit des Intel-

Ansprüchen im irdischen Vollzug des Lebens<sup>59</sup> und schließlich seine problematische Persönlichkeit<sup>60</sup> vor.

Auch das katholische Lutherbild hat sich entwickelt<sup>61</sup>. Am Anfang stand, wie gesagt, die bedingungslose und entschiedene Ablehnung in der Schrift „*Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri*“ (1549)

lekts.“ Melanchthon und Calvin hätten diese „unklugen Destruktivität“ Luthers in der weiteren Geschichte des Protestantismus verdeckt (ebd., 29).

<sup>59</sup> Ebd., S. 58: „Der Mensch vertraut auf Gott; ist diese Rechnung beglichen, so kann er sich umdrehen und in aller Ruhe seinen Geschäften nachgehen. Heute (der Text wurde im Umfeld des Zweiten Weltkrieges geschrieben; Anm. W. K.) erleben wir die tödlichen Folgen dieser Akzentverlagerung. Die Atrophie der Verstandes- und Geisteskultur hat eine Zivilisation, die sich durch utilitaristischen Pragmatismus auszeichnet, in einem Zustand der Paralyse unter der Bedrohung der modernen chiliastischen Massenbewegungen hinterlassen.“

<sup>60</sup> Ebd., S. 59: „Der Wesenszug, den wir als den bedeutendsten anzusehen geneigt sind, ist die eigensinnige Revolte gegen traditionelle Ordnung jeglicher Art und der dämonische Zwang, eigene idiosynkratische Züge anderen Menschen als allgemeine Regel aufzuzwingen. Während sich dieser Wesenszug unter den gesellschaftlichen Bedingungen in Deutschland mit besonderer Virulenz herausgebildet hat, ist er jedoch nicht spezifisch deutsch, sondern international zu finden. Er findet sich insbesondere in der Bewegung, die wir als die zweite, säkulare Phase der Reformation bezeichnen können, das heißt unter dem Intellektuellen der Aufklärung und ihren Nachfolgern. Unter den Personen, in denen dieser Wesenszug am stärksten ausgebildet ist, befinden sich so unterschiedliche Gestalten wie Voltaire, Condorcet, Marx und Hitler.“

<sup>61</sup> Werner Beyna. *Das moderne katholische Lutherbild*. Essen: Ludgerus-Verlag Wingen 1969; Johannes Brosseder. Die katholische Luther-Rezeption. In: Conc 12 (1976), S. 515–521; Rudolf Decot. Martin Luther in der katholischen Theologie. In: ThG 26 (1985), S. 73–80; Heinrich Lutz. Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation. In: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. Hrsg. v. Reinhard Koselleck. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1977, S. 175–182; Peter Manns. *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*. Wiesbaden: F. Steiner 1967; ders. „Lortz, Luther und der Papst“. Zur Neuausgabe der „Reformation in Deutschland“. Nachwort in: Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bde. Freiburg: Herder 1982, Bd. 2, S. 353–391; Gottfried Maron. *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982; ders. Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherbild. Katholische Veröffentlichungen zum Lutherjahr 1985. In: ThR 50 (1985), S. 250–285; Otto Hermann Pesch. Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie. In: *Die neue Ordnung* 20 (1966), S. 417–430; ders., Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung. In: LR 16 (1966) 392–404; ders. *Ketzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther*. Stuttgart: Calwer Verlag 1971; ders. Der gegenwärtige Stand der Verständigung. In: Conc 12 (1976), S. 534–542; ders., „Ketzerfürst“ und „Vater im Glauben“. Die seltsamen Wege katholischer „Lutherrezeption“. In: Geißer. *Weder Ketzer noch Heiliger*. (Anm. 29), S. 133–174; Richard Stauffer. *Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II*. Zürich: EVZ-Verlag 1968; *Wandlungen des Lutherbildes*. Hrsg. v. Karl Forster. Würzburg: Echter-Verlag 1966; Rainer Wohlfeil. *Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik. Ein Vergleich*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung 1982; Klausnitzer. *Gesammelte Aufsätze* (Anm. 20), S. 47–53.

von Johannes Cochlaeus. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung beginnt im 19. Jahrhundert mit Johann Josef Ignaz von Döllinger<sup>62</sup> und dann vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit Heinrich Denifle<sup>65</sup> und Hartmann Grisar<sup>64</sup>. Im Gefolge einiger Vorläufer<sup>65</sup> eröffnet in der Mitte des 20. Jahrhunderts Joseph Lortz eine neue Sicht<sup>66</sup>. Für ihn war Luther ein homo religiosus par excellence, ein Mensch von außerordentlich tiefem religiösen Ernst, der an den Missständen der spätmittelalterlichen Kirche (mit ihrer Ablasspraxis, den Fehlformen ihrer Frömmigkeit, ihrer wenig befriedigenden theologischen Arbeit und nicht zuletzt dem ungeistlichen Gehabe konkret an der römischen Kurie) besonders gelitten habe<sup>67</sup>: „Schlechte Deuter der Geschichte sind das, die glauben, dass für den ungeheuren Schlag, der die Kirche zerreißt, ein oberflächlicher Geist ohne religiöse Tiefe genügt hätte.“ Lortz schreibt, dass bei Luther in hervorragender Weise eine außerordentliche tiefe Paulusrezeption, ein Ernst der Buße und eine Gewissheit des Glaubens zu finden seien, die schlechthin vorbildlich seien. Der Katholizismus, mit dem er zu tun gehabt habe, sei aufgrund der geschilderten Missstände ein korrumpierter Katholizismus gewesen<sup>68</sup>: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.“ Einen authentischen Katholizismus, wie er vorzufinden sei etwa bei Thomas von Aquin oder bei den großen Heiligen der katholischen Reform im 16. Jahrhundert, habe Luther nie kennengelernt. Kritisch vermerkt Lortz allerdings, dass Luther seine tiefe religiöse Glaubenserkenntnis absolut gesetzt habe. Das ist immer noch der Vorwurf des Subjektivismus. Er sei kein Vollhörer der Heiligen Schrift gewesen, sondern er habe Paulus von den anderen biblischen Schriften isoliert. Für die Zeit nach Lortz hat Otto

---

<sup>62</sup> Ignaz Döllinger. *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*. 3 Bände. (Regensburg 1846–1848) Nachdruck: Frankfurt: Minerva 1962.

<sup>65</sup> Heinrich Denifle. *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*. 2 Bände. Mainz: Franz Kirchheim 1904.

<sup>64</sup> Hartmann Grisar. *Luther*. 3 Bände. 5. Aufl. Freiburg: Herder 1924–1925.

<sup>65</sup> Franz Xaver Kiefl. Martin Luthers religiöse Psyche. Zum 400jährigen Reformationsjubiläum. In: Hochl. 15 (1917/1918), S. 7–28; Sebastian Merkle. Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln. In: *Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern*. Hrsg. v. Alfred von Martin. Stuttgart: F. Frommann 1929, S. 9–19.

<sup>66</sup> Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. 2 Bände. Freiburg: Herder 1939, 6. Aufl. 1982.

<sup>67</sup> Ebd., Bd. 1, S. 192.

<sup>68</sup> Ebd., S. 176. Bei Lortz hervorgehoben!

Hermann Pesch zwei Hauptgruppen „positiver“ katholisch-theologischer Beschäftigung mit Martin Luther unterschieden<sup>69</sup>. Die eine Gruppe, die besonders die historisch forschenden Theologen (etwa Joseph Lortz oder Erwin Iserloh) umfasse, versuche, Luther aus seinen theologie- und kirchengeschichtlichen und unter Umständen biographischen Voraussetzungen her zu verstehen. Dabei werde gerne auf den großen „katholischen“ Traditions-kern des Reformators hingewiesen. Eine ökumenische Einigung werde über ein Einverständnis zu diesem katholischen „Erbe“ Luthers gesucht (oft allerdings in einer Allianz mit diesem „katholischen“ Luther gegen spätere oder heutige evangelische Theologie und Praxis), während die „Einseitigkeiten“ und „Verzerrungen“ des Wittenberger Theologen zwar notiert würden, aber angesichts des erhalten gebliebenen Traditionsgutes relativiert werden könnten. Eine zweite kleinere Gruppe systematisch arbeitender Theologen (zu denen Pesch sich selbst und Peter Manns zählt) bemühe sich, gerade die für katholisches Verständnis sperrigen bzw. widerständigen Lehrstücke Luthers als Herausforderung für die katholische Theologie zu analysieren und so vielleicht als *künftige* Bestandteile *katholischer* Lehre zu rezipieren. Ich bin mir nicht sicher, ob die Fronten so eindeutig zwischen „Historikern“ und „Systematikern“ zu ziehen sind, oder ob der unter Umständen unterschiedliche Zugang auf Luther nicht in der spezifischen Methodik der jeweiligen Disziplin gründet.

Neben dieser Aufgeschlossenheit katholischer Theologie für Luther kultivieren andere Theologen immer noch die traditionellen Vorbehalte. Zu nennen sind Paul Hacker mit der These, Luther messe alle Aussagen des Glaubens an seinem eigenen subjektiven Ego<sup>70</sup>, und Theobald Beer mit der Behauptung, der einzige ernst zu nehmende evangelische Gesprächspartner der Reformationszeit sei Melancthon. Luther habe sich in seiner Theologie von allem vorausgehenden christlichen Denken isoliert<sup>71</sup>. Keine katholische Spezialität sind kriminalistische, medizinische oder gar psychologisch-psychoanalytische Hypothesen zur Entstehung der Reformation<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Pesch. Der gegenwärtige Stand der Verständigung (Anm. 61), S. 538–540.

<sup>70</sup> Paul Hacker. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz: Styria 1966.

<sup>71</sup> Theobald Beer. *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1980, 515–530.

<sup>72</sup> Dietrich Emme. *Martin Luthers Weg ins Kloster. Eine wissenschaftliche Untersuchung in Aufsätzen*. Regensburg: Emme 1991; Hans-Joachim Neumann. *Luthers Leiden. Die*

#### 4. Zwischenresümee

Wenn man die im Katholizismus diachron vertretenen Auffassungen zu Martin Luther synchron in Beziehung setzt zu den jeweiligen Lutherbildern im evangelischen Denken, fällt auf, dass die katholische Position zu allen Zeiten in einem Gespräch mit der je vorherrschenden evangelischen Deutung stand – und umgekehrt<sup>73</sup>. So ist das anfängliche katholische Lutherbild der Verteufelung und völligen Verwerfung<sup>74</sup> in großen Teilen auch die Reaktion auf die sich geradezu überschlagende Hochstilisierung Luthers unter seinen Anhängern und in der Lutherischen Orthodoxie – wie umgekehrt die katholischen Maßlosigkeiten die beinahe natürliche Konsequenz einer Quasi-Kanonisierung Luthers im evangelischen Bereich herausfordern. So findet Leopold von Ranke Darstellung des Reformators als eines gemäßigten, im Grunde konservativen *Politikers* (wenn auch zutiefst religiös inspiriert), der in der Anerkennung der Autonomie weltlicher Realität die Mitte halte zwischen den Altgläubigen und den Radikalen auf dem sogenannten „linken“ Flügel der Reformation<sup>75</sup>, eine Antwort in der

---

*Krankheitsgeschichte des Reformators*. Berlin: Wichern-Verlag 1995; Paul J. Reiter. *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie*. 2 Bände. Kopenhagen: Levin & Munksgaard 1937–1941; Erik H. Erikson. *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*. München: Szczesny 1958; Heinrich Bornkamm. Luther und sein Vater. In: ZThK 66 (1969) S. 38–61.

<sup>73</sup> Vgl. Ernst Schulin. Die Lutherauffassung in der deutschen Geschichtsschreibung, in: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten* (Anm. 48), S. 94–115.

<sup>74</sup> Vgl. schon das Edikt des Reichstages von Worms 1521, verfasst vom päpstlichen Legaten Aleander (*Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe*. Bd. 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., bearbeitet v. Adolf Wrede [Gotha 1896]. Nachdruck: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, S. 643–661, hier S. 648): „... der böß veinde in gestalt eins menschen mit angenomer münchskuten...“

<sup>75</sup> Leopold von Ranke. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. München: Drei Masken Verlag 1925, Bd. 2, S. 25 (über die Unruhen in Wittenberg 1521/1522): „Die Gefahr der tumultuarischen Neuerung lag darin, dass sie sich für notwendig, für die unmittelbare Forderung des ächten Christentums erklärte, beinahe ebenso, wie man auf der päpstlichen Seite jedes kirchliche Gebot für einen unantastbaren Ausfluss der höchsten Idee ausgab, mit der man auch das gesamte bürgerliche Leben in engsten Zusammenhang gesetzt hatte. Es war ein unendlicher Gewinn, zu zeigen, dass die Religion ein freies Gebiet anerkenne, welches sie nicht unmittelbar zu beherrschen brauche, wo sie sich nicht um die Leitung jeder Einzelheit zu bekümmern habe.“ Ebd., S. 167 (zu Luthers Verwerfung des Bauernkrieges 1525): „Luther hatte sich von Sickingen und den Rittern zu keinem politischen Unternehmen fortreißen lassen; auch die Bewegung der Bauern konnte ihn nicht anfechten. Anfangs, als sie noch unschuldiger aussah, redete er zum Frieden; er hielt den Fürsten und Herren ihre Gewalttätigkeiten vor; zugleich aber verdamnte er doch den Aufruhr, der wider gött-

katholischen Gegendarstellung von Johann Josef Ignaz von Döllinger, die demonstriert, wie zerstörerisch für das gesellschaftliche Leben Deutschlands die Reformation gewesen sei<sup>76</sup>. Das evangelisch-bürgerliche Geschichtsbild vom Ende des 19. Jahrhunderts, für das etwa der Historiker Heinrich von Treitschke steht, schildert Luther als den Typus des *deutschen* Genies, der in der Religion geleistet habe, was Bismarck in der Politik und Goethe in der Kultur hervorgebracht hätten<sup>77</sup>. Hier setzen katholische Autoren an. Johannes Janssen, der mit Döllingers Textsammlungen gearbeitet hat, will nachweisen, dass das Mittelalter vor der Reformation eine blühende Zeit des Glaubenslebens gewesen sei, so dass die Reformation selbst als Zerstörung erscheint<sup>78</sup>. Heinrich Denifle<sup>79</sup> und mehr noch Hartmann Grisar<sup>80</sup> reagieren auf die Genieglorifizierung Luthers, indem sie seine Abhängigkeiten von

---

liches und evangelisches Recht laufe, den beiden Reichen, dem weltlichen und dem geistlichen, der deutschen Nation den Untergang drohe. [...] Man hat in der Predigt den Ursprung des Aufruhrs sehen wollen; wir wissen, wie es darum stand; vielmehr bedachte sich Luther, wie drei Jahre früher, so auch jetzt keinen Augenblick, sich dem Sturm entgegenzuwerfen, die allgemeine Zerstörung, die er mit deutlicher Voraussicht kommen sah, an seinem Teile zu verhüten.“

<sup>76</sup> Döllinger. *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkung im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses* (Anm. 62). Vgl. Georg Schwaiger. Luther im Urteil Ignaz Döllinger. In: *Luther in der Neuzeit* (Anm. 40), S. 70–85.

<sup>77</sup> Heinrich von Treitschke. Luther und die deutsche Nation (1883). In: ders. *Aufsätze, Reden und Briefe*. Hrsg. v. Karl Martin Schiller. Meersburg: Hendel 1929, Bd. 1, S. 235–249. Resümierend (ebd., S. 248): „Seit die römische Kirche mit der Unfehlbarkeit des Papstes ihr letztes Wort gesprochen hat, empfinden wir schmerzlicher denn je, welche Kluft die Glieder unseres Volkes trennt. Diese Kluft zu schließen, das evangelische Christentum wieder also zu beleben, dass es fähig wird, unsere ganze Nation zu beherrschen – das ist die Aufgabe, welche wir erkennen und spätere Geschlechter dereinst lösen sollen. [...] Denn nimmermehr wird eine Priesterkirche das Volk Martin Luthers um ihre Altäre versammeln. Solches vermag nur eine Kirche, welche die evangelische Freiheit des Christenmenschen, die Selbstständigkeit des gläubigen, bußfertigen Gewissens anerkennt und den sittlichen Mächten dieser Welt, vor allem dem Staate, ihr gutes Recht gewährt.“

<sup>78</sup> Johannes Janssen. *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Freiburg: Herder 1876–1894. Bd. 8 (mit dem Titel „Culturzustände des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges“) endet mit dem Anfang des dreißigjährigen Krieges. In dem Vorwort zur 15. Auflage von Bd. 1 (VII–X, IX) schreibt er: „Die hierbei gewonnenen Ergebnisse entsprechen allerdings nicht den landläufigen Ansichten über jenes vielfach verrufene Zeitalter und haben bei vielen meiner Leser Verwunderung erregt. Ich kann aufrichtig gestehen, dass während meiner langjährigen Beschäftigung mit diesen Dingen ein Gleiches bei mir der Fall war. Mein Bemühen ist: die geschichtliche Wahrheit, so gut ich sie aus den Quellen erkennen kann, einfach dazulegen; von irgendeiner anderen Tendenz weiß ich mich frei.“

<sup>79</sup> Anm. 63.

<sup>80</sup> Anm. 64.

der vorausgehenden nominalistischen Theologie (Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel) und der Deutschen Mystik und seine psychologischen Traumatisierungen scharf ins Bild rücken. Erst als Karl Holl 1917 (!) Luther gleichsam aus der exklusiven (*deutsch*-)evangelischen Reklamierung freigibt („Trotzdem wäre es ebenso Selbstüberhebung von unserer Seite, wie Verkennung von Luthers Größe, wenn wir ihn für uns allein in Anspruch rechnen wollten. ... Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an“<sup>81</sup>) und innerevangelisch eine Kritik an Luther manchmal fast überzieht (Karl Barth)<sup>82</sup> ist der Weg frei für eine positive Rezeption Luthers im katholischen Denken, die durch die Zeitumstände zusätzlich einen Impuls erfährt. Das epochemachende Buch von Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland“ erschien 1939/1940, als beide Kirchen gleichermaßen in der Defensive um einen christlichen Standpunkt zum Dritten Reich kämpften. Sogar die manchmal beklagte „Luthervergessenheit“ in der evangelischen Theologie korrespondiert einer Lutherentdeckung (ja vereinzelt sogar einer Luthereuphorie) bei einigen katholischen Theologen, die wiederum bei manchen evangelischen Forschern geradezu Irritationen hervorruft. Der heutige Diskussionsstand katholischer Theologie zu Luther ist: Der Reformator ist tief verwurzelt in der theologischen Tradition des Spätmittelalters und konkret der deutschen Mystik. Viele seiner zuweilen steilen theologischen Thesen (einschließlich auch seiner Kirchenkritik) gründen in der augustinischen Mönchstradition, der er entstammt. Das Mönchtum (bzw. das Ordenswesen) war ja im Idealfall seit seiner Entstehung im 3./4. Jahrhundert in Ägypten stets ein kritisches Korrektiv der Großkirche gewesen.

## 5. Drei evangelische Positionen zu 1517

In der innerevangelischen Auseinandersetzung um die Deutung des Geschehens von 1517 nehme ich im Augenblick drei Hauptpositionen wahr, die sich durchaus gegenseitig kritisieren, aber manchmal auch übereinstimmen.

---

<sup>81</sup> Karl Holl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. 6. Aufl. Bd. 1: Luther. Tübingen: Mohr 1932, S. 110.

<sup>82</sup> Vgl. Bornkamm. Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (Anm. 30), S. 119–123.



### 5.1 Die liberale These

Thies Gundlach, Vize-Präsident der EKD, hat 2011 (veröffentlicht 2012) folgendes Geschichtsbild entworfen<sup>85</sup>: 1517 beginnt in Wittenberg eine Entwicklung, die unter den Stichworten „Auszug aus der Angst“, „Einkehr bei Gott“ und „Aufbruch in die Welt“ die angstbesetzte, gottlos gewordene und übersakralisierte europäische Gesellschaft der Einheitswelt des Mittelalters – „direkt“ oder „indirekt“ („und dann mitunter auch gegen die Konfessionskirchen“)<sup>84</sup> – aufhebt und alle kulturellen Errungenschaften der Neuzeit (Freiheit, Demokratie, Gewissen, Aufklärung, Bildung usw.) heraufführt.

Unter Verweis auf Martin Käblers Monographie „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“ (1892) meint Gundlach, dass die geschichtliche Wirkmächtigkeit sich nicht von den (in der Forschung nicht eindeutig zu eruiierenden) historischen Fakten (des historischen Jesus und – vergleichbar – der Reformationsgeschichte) herleite, sondern von den umlaufenden Erzählungen damals wie heute<sup>85</sup>: „Die Reformation gehört denjenigen, die von ihr so erzählen, dass sie relevant wird für die Gegenwart.“ Zur Erinnerung allerdings: Nach der Diagnose Albert Schweitzers ist die erste Phase der Leben-Jesu-Forschung („Von Reimarus zu Wrede“) u.a. deshalb gescheitert, weil sie aus dem historischen Jesus einen Menschen des 19. Jahrhunderts gemacht hat.

### 5.2 Die Schilling-These

Wissenschaftliche Darsteller der Reformation, von denen in Deutschland besonders Heinz Schilling (Berlin)<sup>86</sup> einflussreich geworden ist, aber zu denen auch Thomas Kaufmann (Göttingen)<sup>87</sup> und Diarmaid MacCulloch<sup>88</sup> zu zählen sind, stellen die Wittenbergische Reformation in den Kontext gesellschaftlicher und kirchlich-religiöser Umbrüche seit dem 15. Jahrhundert bis Ende des 17. Jahrhunderts (unter Einschluss etwa der englischen Reformation, der katholischen

<sup>85</sup> Thies Gundlach. Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum? In: ÖR 61 (2012) S. 64–69.

<sup>84</sup> Ebd., S. 67–68.

<sup>85</sup> Ebd., S. 65 (hervorgehoben).

<sup>86</sup> Heinz Schilling. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. München: C. H. Beck 2012.

<sup>87</sup> Thomas Kaufmann. *Martin Luther*. München: C. H. Beck 2010.

<sup>88</sup> Diarmaid MacCulloch. *Die Reformation 1490–1700*. München: Deutsche Verlagsanstalt 2008.

Reform bzw. der „Gegenreformation“, die von Spanien und Italien ausging, und der freikirchlichen Umbrüche bis hin zu den „Dissenters“ in England)<sup>89</sup>. Zuweilen wird von einer „Epoche der Reformen“ (Jean Delumeau) gesprochen. Für Schilling steht Luther in der Tat am Anfang einer Entwicklung, die er aber gerade nicht intendiert habe. Die Kompromisslosigkeit der neuen Wittenberger Wahrheit habe die christlichen Parteien bzw. die sich bildenden partikulären christlichen Konfessionskirchen dermaßen radikalisiert, dass als Konsequenz eine säkularisierende Reaktion (unter Einschluss positiver religiöser Toleranz und der Partikularisierung universaler Ansprüche) entstanden sei<sup>90</sup>. Thomas Kaufmann argumentiert in der Rezension des Buches Schillings ähnlich<sup>91</sup>: „Anders als auf dem Weg säkularisierender Transformation der europäischen Moderne ist die Religion in ihrer destruktiven Potenz nicht zu ertragen.“ Und: „Die welthafte Zähmung der Religion erfolgte über die Partikularisierung ihrer universalistischen Wahrheitsansprüche.“ Der unmoderne Luther ist für Schilling und für Kaufmann der Beginn des Weges der säkularen Moderne zur Domestizierung des Gewaltpotenzials der Religion.

### **5.3 Der EKD-Text von 2014**

In dem „Grundlagentext“ „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (2014) wird die Reformation Martin Luthers (mit dem „Symboldatum“ 1517) als ein „religiöses Ereignis“ gefeiert, dessen Kerngehalt die vier bzw. fünf „Exklusivpartikel“ (traditionell: solus Christus, sola gratia, sola scriptura und sola fide; der Text erwähnt noch die ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert stammende Formel solo verbo) – also die aus der Lehrbuchtradition des 19. Jahrhunderts stammenden exklusiven Kampfformeln zur Beschreibung der Theologie Luthers – seien, deren innere Dynamik in die Leuenberger Konkordie von 1973 (und in die Anerkennung der legitimen Vielfalt von Kirchen und Konfessionen) münde und die ein wesentlicher Motor der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte gewesen seien<sup>92</sup>. Thomas Kaufmann

---

<sup>89</sup> Vgl. auch Harm Klüeting. *Luther und die Neuzeit*. Darmstadt: Primus 2011.

<sup>90</sup> Vgl. Schilling. *Martin Luther* (Anm. 86), S. 627–630.

<sup>91</sup> *Süddeutsche Zeitung* v. 31. 10. 2012, S. 16: „Des Widerspenstigen Zähmung“.

<sup>92</sup> *Rechtfertigung und Freiheit 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, im Auftrag des Rates der EKD hrsg. v. Kirchenamt des EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014.

hat diesen Text ebenfalls in einer Rezension ein „Trauerspiel“ genannt, weil er Luther für Entwicklungen reklamiere, die dieser explizit abgelehnt hatte, und eine Kontinuität zwischen dem 16. Jahrhundert und heute behaupte, die nicht bestehe<sup>95</sup>. Eine (gar legitime) Vielzahl von Kirchen<sup>94</sup> war den Reformatoren ebenso fremd wie für Luther eine Kommuniongemeinschaft bei fehlenden Konsens im Glauben oder eine Freiheit des Menschen, die sich gegenüber Gott artikulieren könne. Der Text gesteht das mindestens im Blick auf die Ekklesiologie auch zu<sup>95</sup>: „Die Idee der von Luther erhofften und von Rom proklamierten Universalkirche erwies sich als nicht haltbar.“

## 6. Fünf katholische Fragen

Die offizielle katholische Sprachregelung war bisher: Wir können nicht die Kirchenspaltung aufgrund der Reformation „feiern“, aber wir können des Geschehens der Reformation „gedenken“ (einschließlich einer „Heilung des Gedächtnisses“ und eines möglichen gemeinsamen Schuldbekennnisses für die beiderseitigen gegenseitigen Verletzungen der Spaltung)<sup>96</sup>. Darüber muss man vielleicht nicht unbedingt streiten. Feiern hat sicher etwas mit Gedenken zu tun und auch ein Gedenken kann man unter Umständen feierlich begehen. Ich möchte folgende fünf Fragen formulieren, die auf eine katholische Selbstvergewisserung zielen:

### *6.1 Was soll in Erinnerung an 1517 memoriert werden?*

Zunächst einmal wäre zu klären, was denn am 31. Oktober 1517 eigentlich memoriert werden soll. Geht es um das aktuelle Geschehen eines Thesenanschlags einer wissenschaftlichen Disputation? Vom literarischen Genus dieser Unternehmung her und wohl auch in der Sicht des Mehrheitskonsenses der heutigen Lutherforschung hat Luther hier nicht zu einer Kirchenreform, sondern zu einem Gespräch theologischer Experten eingeladen<sup>97</sup>. Manche evangelische Theologen,

---

<sup>95</sup> Süddeutsche Zeitung v. 1. 7. 2014, S. 14.

<sup>94</sup> Vgl. Rechtfertigung und Freiheit (Anm. 92), S. 99.

<sup>95</sup> Ebd., S. 21.

<sup>96</sup> Gerhard Ludwig Müller. In gemeinsamer Verantwortung. Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017. In: BThZ 28 (2011) S. 120–126, hier S. 121. Ähnlich hat sich wiederholt Kardinal Kurt Koch geäußert.

<sup>97</sup> So stellt es jedenfalls Luther in dem Schreiben an Leo X. (1518) dar (WA 1, 528; Hervorhebungen W. K.): „Ego sane, ut fateor, pro zelo Christi, sicuti mihi videbar aut si

die eine Spätdatierung der reformatorischen Einsicht vertreten, argumentieren, dass Luther erst im Gefolge der Auseinandersetzungen um den Ablass zum Reformator geworden sei. Offensichtlich soll aber *Reformationsjubiläum* (wie bisher seit 1617) – allerdings diesmal unter Einbeziehung freikirchlicher Gruppen und der Katholischen Kirche – begangen werden. Dann würde es sich aber lohnen, auch ein Einverständnis darüber anzustreben, was denn an dem zu feiernden Gedenktag historisch tatsächlich passiert ist.

## **6.2 Ein Christusjubiläum bzw. -bekenntnis?**

Martin Luther selbst hat jede Glorifizierung seiner Person abgelehnt. 1521 (im Jahr der Exkommunikation) schreibt er an seine Anhänger<sup>98</sup>: Ich bitte, „man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein, so bin ich auch für niemand gekreuzigt. Der hl. Paulus in 1 Kor 3 wollte nicht leiden, dass sich die Christen paulinisch oder petrinisch heißen sollten, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi mit meinem heillosen Namen nennen sollte?“ Mit Paulus in 1 Kor 3,4–9 (und 1,10–13) verwehrt er sich gegen die Inanspruchnahme von menschlichen Personen zum Zweck der Parteienbildung in der Kirche *Jesu Christi*. Er insistiert darauf, dass er selbst keine neue Lehre vorgetragen und auch nichts in Gang gesetzt, sondern dass allein das „Wort“ die Veränderung erreicht und geschaffen habe. Wenn diese Aussage auch in einer dialektischen Spannung zu seinem Selbstverständnis steht, dass er die Bibel besser verstehe als die scholastischen Theologien des Mittelalters und die Anhänger des Papstes<sup>99</sup> und in

---

ita placet pro iuvenili calore urebar, nec tamen meum esse videbam, in iis quicquam statuere aut facere: proinde monui *privatim* aliquot Magnates Ecclesiarum. [...] Tandem, cum nihil possem aliud, visum est saltem leniuscule illis (gemeint sind die Ablassprediger; Anm. W. K.) reluctari, id est eorum dogmata in dubium et disputationem vocare. Itaque *schedulam disputatoriam* edidi, invitans *tantum* doctores, siqui vellent mecum *disputare*, sicut manifestum esse etiam adversariis oportet ex praefatione eiusdem disceptationis.“

<sup>98</sup> WA 8, 685: „Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyssen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreuzigt. S. Paulus I Corint. III wolt nit leyden, das die Christen sich sollen heyssen Paulisch oder Petersch, sondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heylosen namen nennen?“ Veröffentlicht wird der Text 1522 (WA 8, 675).

<sup>99</sup> WA 15, 216: „Ich weys auch und byns gewis von Gottes gnaden, das ich ynn der schrift gelerter byn denn alle sophisten und papisten...“

vielen Punkten als die Kirchenväter<sup>100</sup> und dass sogar Autoren, die im neutestamentlichen Kanon stehen (er nennt explizit die Verfasser des Jakobusbriefes und der Offenbarung des Johannes), das Christusgeschehen verunklaren oder verdunkeln, ist doch in der Würdigung Luthers seine Aussage ernst zu nehmen: Er sah sich selbst nicht als Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zu einer *neuen* Lehre (bzw. Interpretation des Christentums) und zu einer *neuen* Kirche führte. Weder Martin Luther noch Philipp Melancthon starben in dem Bewusstsein, Glied einer *neuen* konfessionellen Kirche zu sein. Als das Zeitalter der Konfessionsbildung und der Konfessionalisierung wird gewöhnlich die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts betrachtet<sup>101</sup>. Vielleicht ließe sich 2017 als Feier eines gemeinsamen Christusbekenntnisses (im Sinne Luthers) begehen? In diesem Zusammenhang könnte dann vielleicht sogar die Frage gestellt werden, in welchem Sinne Joh 17,21 in einem für jüdisches Glaubensdenken im 1. Jahrhundert plausiblen Verständnis (sei das Wort nun irgendwie auf den historischen Jesus selbst zurückzuführen oder als Aussage eines jüdisch-christlichen Autors des 1. Jahrhunderts zu verstehen) sich zu einer heutigen Rechtfertigung pluraler Kirchentümer verhält<sup>102</sup>. Auf die Patristik, auf die mittelalterliche Theologie, auf Luther oder Karl Barth (ganz zu schweigen von orthodoxer Theologie) kann sich eine solche Anerkennung der legitimen Pluralität getrennt voneinander existierender Kirchen jedenfalls nicht berufen.

### 6.3 Ein gesamtchristliches Bekenntnis?

Nach Auffassung der EKD ist 2017 nicht ein lutherisches Datum, sondern ein gesamtevangelisches, wenn nicht sogar gesamtchristliches

<sup>100</sup> WA 19, 550: „Wie wol aber wyr uns nit mugen über die alten veter rhuemen...: So müssen wyr doch das bekennen, konnens auch nicht leucken, das wyr mehr liechts und klarhey an vielen orten der schrift haben von Gotts gnaden, denn sie gehabt haben.“

<sup>101</sup> Harm Kluetting. *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 30–31, dehnt den Zeitrahmen etwas aus, wenn er als Eckpunkte 1525 („oder das Jahrfünft zwischen 1525 und 1530“) und 1648 (bzw. 1659) nennt.

<sup>102</sup> Der späteren These von Ernst Käsemann, der Gegensatz und die Vielfalt der christlichen Konfessionen seien im NT grundgelegt (Begründet der neutestamentlichen Kanon die Einheit der Kirche? In: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, Bd. 1, S. 214–235), hat entschieden Karl Barth widersprochen (Karl Barth. *Die Kirche und die Kirchen*. München: Kaiser Verlag 1935, S. 6–7).

Ereignis. Aber müsste eine solche Überzeugung dann nicht auch in den jeweiligen Gedenkveranstaltungen zum Ausdruck kommen? Ich rate deshalb dringend dazu, in der Planung und Durchführung von katholisch-lutherischen Veranstaltungen und liturgischen Feiern auch andere evangelische Partner und Partnerinnen (etwa die Reformierten oder die evangelischen Freikirchen) – und vielleicht sogar, wenn sie bereit sind, Vertreter und Vertreterinnen von anglikanischen und orthodoxen Kirchen – einzubeziehen. Auf diesen Punkt hat etwa auch Walter Klaiber in seiner Rezension der katholisch-lutherischen Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (2013) hingewiesen<sup>105</sup>.

#### **6.4 Blick zurück nach vorn?**

Friedrich Nietzsche hat in seinem Essay „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ drei Formen der Geschichtsbetrachtung unterschieden, die „monumentalische“, die das Vergangene in seiner Geltung und Vorbildhaftigkeit für die Gegenwart aufrufe, die „antiquarische“, die positivistisch und bewahrend Fakten sammle (im Sinne „eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“), und die „kritische“, die die Differenz zwischen dem Hier und Heute und der Vergangenheit markiere und diese vor Gericht ziehe und sie schließlich verurteile<sup>104</sup>. Das Christentum nennt sich eine geschichtliche Religion, die die bleibende Relevanz der Vergangenheit (etwa in der Botschaft Jesu) mit der immer wieder neu anzustrebenden Plausibilität für die Gegenwart (z.B. in dem je aktuellen Wirken des Heiligen Geistes) vermitteln will, ohne in das Extrem des „Archäologismus“ oder (im Sprachgebrauch der Kritik Luthers an den „Schwärmern“) das andere Extrem des „Enthusiasmus“ zu verfallen<sup>105</sup>. Nur wo diese

---

<sup>105</sup> Das englische Original: *From Conflict to Communion. Lutheran – Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity*. Hrsg. v. The Lutheran World Federation (LWF)/The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013; deutsch: *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*. Hrsg. und verantwortlich für die deutsche Übersetzung: Theodor Dieter und Wolfgang Thönissen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, Rez.: Walter Klaiber. In: ThLZ 139 (2014), S. 1079–1080, hier S. 1080.

<sup>104</sup> Friedrich Nietzsche. *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: ders., *Sämtliche Werke* (Anm. 44). Bd. 1, S. 243–354, S. 258–270.

<sup>105</sup> Zu dieser Unterscheidung: Joseph Ratzinger. *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln: Opladen 1966; Walter Kasper. *Tradition*

Vermittlung gelingt, eröffnet der für das Christentum konstitutive Blick in die Vergangenheit auch den theologisch begründeten Weg in die Zukunft.

### **6.5 Relevanz für heute?**

Vielleicht lässt sich dieser Gedanke noch etwas verdeutlichen. In der heutigen Lutherforschung wird gerne auf die Fremdheit und Widerständigkeit des Reformators im Gegenüber zu modernen Anschauungsweisen und damit auf seine Kontextbezogenheit hingewiesen. Wenn damit seine Person und seine Ansichten nicht historisiert werden sollen, im Sinne der exklusiven „kritischen“ Sicht der Historie, deren Aufgabe nach Nietzsche darin besteht, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“, wodurch dann allerdings die Bedeutungslosigkeit und Irrelevanz Luthers für uns alle zum Programm erhoben und jeder Grund ihn zu feiern hinfällig würde, stellt sich die Frage, ob nicht doch eine gewisse „monumentalische“ Perspektive in der Deutung Luthers ihr Recht behält. Nietzsche war in seinem Essay jedenfalls der Meinung, dass alle drei genannten Sichtweisen in gewisser Weise (dialektisch und/oder synthetisch) notwendig für jede geschichtliche Darstellung seien. Nun ist unstrittig, dass manche Aussagen Luthers zeitgebunden bleiben müssen und nicht rehabilitiert werden dürfen<sup>106</sup>. Bei anderen Äußerungen Luthers etwa zur an Gott und Jesus Christus gebundenen menschlichen Freiheit in der Praxis der Berufung auf das Gewissen (die Wahlfreiheit des Menschen auch gegenüber Gott haben Erasmus von Rotterdam und das Konzil von Trient gegen Luther verteidigt) – „Domini sumus quia Domini sumus“<sup>107</sup> –, kann man diskutieren, ob sie mit heutigen Bekundungen auch evangelisch-kirchlicher Provenienz kompatibel sind.

Bei wieder anderen Sätzen, z.B. zum Papsttum als dem lebendigen Antichrist, lässt sich katholisch fragen, ob sie ein bloßes kontingentes

---

als „Erkenntnisprinzip“. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. In: ThQ 155 (1975), S. 198–215.

<sup>106</sup> Beispiele: Jörg Hausteil. *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen*. Stuttgart: Kohlhammer 1990; Hans-Jürgen Goertz. „Bannwerfer des Antichrist“ und „Hetzhund des Teufels“. Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation. In: ARG 82 (1991), S. 5–38; Thomas Kaufmann. *Luthers „Judenschriften“* (Anm. 36).

<sup>107</sup> Für Luther ist der Mensch frei, wo er sich ganz und gar Gott unterstellt. Vgl. Anm. 5! Dazu Walter Kern. Zu Martin Luthers „Domini sumus...“. In: ZKTh 96 (1974), S. 438–440.

Korollarium seiner apokalyptisch geprägten nahen Endzeiterwartung oder die sachliche Konsequenz der Lutherschen Auslegung des Rechtfertigungsartikels sind. Zum Kern von Luthers Theologie gehört selbstverständlich die Rechtfertigungsvorstellung. Aber ebenfalls gehört zu ihr die apokalyptische Vorstellung, am Ende der Weltgeschichte zu leben. Damit im Zusammenhang stand für ihn die Überzeugung, das Papsttum sei als Institution der lebendige Antichrist, der durch sein Wüten das Weltende und -gericht heraufführte<sup>108</sup>. In der Vorrede zum Danielbuch heißt es<sup>109</sup>: „Und hie sehen wir, das nach dieser zeit, so der Bapst offenbart, nichts zu hoffen noch zu gewarten ist denn der Welt ende und auferstehung der Todten.“ Luther hatte den Antichrist an der Spitze der römischen Kirche erkannt und ausgerufen; die Geschichte war damit für ihn an ihr Ende gekommen. Und bei manchen Stellungnahmen Luthers stellt sich für einen katholischen Leser der Eindruck ein, dass der Reformator in einer altkirchlichen Tradition argumentiert, die der heutigen katholischen Position näher steht als der Praxis der evangelisch-lutherischen Kirchen nach 1973<sup>110</sup>. Für die „monumentalische“ Rehabilitation Luthers ist allerdings wichtig, dass das Prinzip, das der Reformator selbst als Grundlage seiner Lehre formuliert, ernstgenommen wird, nämlich der unbedingte Vorrang des Evangeliums, das aber nicht gegen den Wortlaut der Schrift gefunden werden kann<sup>111</sup>.

Luther ernstnehmen heißt nicht, „eine Paraphrase von Luthers Gedanken schon für die Darlegung der Wahrheit“ zu halten<sup>112</sup>, sondern

---

<sup>108</sup> Volker Leppin. *Antichrist und jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, S. 104–106.

<sup>109</sup> D. Martin Luther. *Die gantze Heilige Schrift Deusch* 1545. Aufss new zugericht, unter Mitarbeit v. Heinz Blanke hrsg. v. Hans Volz. München: Rogner und Bernhard 1972, S. 1553.

<sup>110</sup> Vgl. Wolfgang Klausnitzer. Die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Anmerkungen zu einem strittigen Thema aus der Sicht des Paulus. In: *Im Dienst von Kirche und Wissenschaft*. FS für Alfred Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. v. Wilhelm Rees, Sabine Demel und Ludger Müller. Berlin: Duncker & Humblot 2007, S. 547–571. Zur Sicht Luthers: Werner Elert. *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1954, S. 36–37. Ebd., S. 36: „Man kann die gesamte Luthersche ‚Abendmahlslehre‘ in den Satz zusammenfassen: Der Herr meint, was er sagt.“

<sup>111</sup> Vgl. Wolfgang Klausnitzer. „Das Wort sie sollen lassen stahn“. Neue Bibelhermeneutik oder Abschied vom Schriftprinzip in der ökumenisch umstrittenen Frage der Homosexualität? In: *Cath* 67 (2015), S. 253–280, hier S. 254–259.

<sup>112</sup> Theodor Dieter. Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht. In: *US* 59 (2004), S. 134–144, hier S. 137.



gemeinsam mit ihm die *ganze* Schrift zu befragen, also in der Rechtfertigungslehre nicht nur Textteile des Paulus, sondern auch die matthäische Bergpredigt oder gar die Deuteropaulinen Kol und Eph zu Rate zu ziehen. Der einzige Titel, den Luther ein Leben lang hochhielt, war der akademische Titel „Doctor theologiae“. Die Berufung Luthers auf die Schrift (und auf sein Gewissen) wird manchmal so ausgelegt, dass nun jeder beliebige Mensch aus der Schrift argumentieren dürfe. Vielleicht hat das Andreas Karlstadt (eigentlich Bodenstein) so gefordert. Luther jedenfalls sah im Disput mit anderen Positionen keine Gleichheit und auch keine mit der Taufe (und ohne theologisches Studium) gegebene Kompetenz. Im August 1524 besuchte Martin Luther die Gemeinde seines ehemaligen Kollegen Andreas Karlstadt in Orlamünde<sup>113</sup>. Die Gemeinde hatte ihn eingeladen, um Aspekte des christlichen Glaubens und besonders das Recht auf freie Pfarrerwahl zu besprechen. In der Einladung war der Reformator als „Bruder“ adressiert; der Brief begann mit der Anrede „Dem Christlichenn leerer Martino Luther Unserm bruder in Christo“ (WA 15,343). Luther war nicht angetan (WA 15,345): „... ir habt mir einen feindeßbrief geschryben, ir gebet mir meinen titel nicht, den mir doch etliche fürsten und herrn, so meine feinde seindt, geben und nicht abbrechen...“ Erst als ihn der Bürgermeister als „hochgelerter günstiger herr Doctor“ anredete, ließ sich der Wittenberger Professor zu einer Diskussion herab, in der er allerdings die ganze Zeit seinen roten Doktorhut aufbehielt. Soweit zur gemeinsamen christlichen Brüder- bzw. Geschwisterschaft im Glauben und zu der durch die Reformation ermöglichten theologischen Kompetenz des Einzelnen angesichts der Schrift!

Der akademische Titel „Doktor“ steht in der Sicht Luthers für die Praxis des theologischen Disputs in Verantwortung vor dem Evangelium. Aber selbst wenn Luther hier vor den „Schwärmern“ in Orlamünde überzogen haben sollte, ist doch mit dem Hinweis auf die Aufgabe und Verantwortung des Theologen in der Kirche sogar ein Bogen zu dem historischen Ereignis des 31. Oktober 1517 zu spannen. Allerdings ist die Funktion der Theologie – so sieht es jedenfalls das katholisch-lutherische Studiendokument „*Communio Sanctorum*“ (2000)<sup>114</sup> – (nur) eine von fünf (!) „Erkenntnis- und Bezeugungsinstan-

<sup>113</sup> Schilling, *Martin Luther* (Anm. 86), S. 287–288.

<sup>114</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands. *Communio Sanc-*

zen“ der Offenbarung in der Kirche, nämlich Heilige Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt und Theologie. In dieser Interaktion hat sie eine spezifische und unverzichtbare Aufgabe; ohne den Bezug auf die anderen Instanzen führt sie ins theologische Nichts. Das Prinzip der Interaktion und der notwendigen Verwiesenheit aufeinander und sogar der Abhängigkeit voneinander gilt auch von der Theologie. Martin Luther stellt eine bedeutende theologische Stimme in der Theologie des Westens dar, aber aus ihm die theologische Norm schlechthin zu machen, widerspricht dem Wesen von Theologie und Luthers Selbstverständnis, das er 1521 formuliert.<sup>115</sup>

*Ökumenereferat  
Jakobsplatz 5  
Postfach 10 02 61  
D-96054 Bamberg*

---

*torum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.* 2. Aufl. Paderborn: Bonifatius 2003, S. 35–44.

<sup>115</sup> Siehe Absatz 6.2 (Anmerkung der Redaktion).

STĚŽEJNÍ POSTAVENÍ EKLEZILOGIE  
PRO KATOLICKO-LUTERSKÝ DIALOG.  
NÁVRH EILERTA HERMSE\*

LUBOMÍR ŽÁK – ANEŽKA ŽÁKOVÁ

**ABSTRACT**

**Centrality of Ecclesiology in the Catholic-Lutheran Dialogue.  
A Proposal of Eilert Herms**

The 500th anniversary of the beginning of the Lutheran reform offers to the Catholics and the Lutherans an opportunity to reflect together on an event that determined the history of the European continent and that until now influences the Western Christendom. Furthermore, it is also a chance to establish a clear and competent comparison with the original intentions of Martin Luther and his programme of reform that continues to represent a ‘spiritual and theological challenge both for the Catholics and the Lutherans of our times’.

**Keywords**

Ecumenical ecclesiology; Catholic-Lutheran Dialogue; Ecumenism; Church and Trinitarian Revelation; Eilert Herms

**DOI:** 10.14712/23363398.2017.2

\* Článek je rozšířenou a zásadně přepracovanou verzí textu Die Bedeutung der ekklesiologischen Frage für die Ökumene und die Notwendigkeit ihrer weiteren Vertiefung im Horizont der Offenbarungstheologie. In: Elisabeth Gräb-Schmidt – Matthias Heesch – Friedrich Lohmann – Dorothee Schlenke – Christoph Seiber (ed.). *Leibhaftes Personsein: Theologische und interdisziplinäre Perspektiven: Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, s. 463–478.

## 1. Úvod

Pětisté výročí začátku luterské reformace nabízí katolíkům a luteránům příležitost nejen ke společné reflexi události, která poznamenala dějiny evropského světadílu a která má dodnes vliv na západní křesťanství, ale vyzývá též k tomu, aby se obě strany poklidně a kvalifikovaně konfrontovaly s původními úmysly Martina Luthera a s jeho reformním programem. Přitom je na místě připomenout, že tento program i nadále představuje „duchovní a teologickou výzvu jak pro katolíky, tak pro luterány naší doby“<sup>1</sup>.

Připomínka pěti set let od počátku reformace je současně příležitostí k tomu, abychom vyhodnotili dialog mezi katolíky a evangelíky, který v roce 2017 dovrší padesát let své existence. Jde o dialog intenzivní a široce rozvětvený, který na několika úrovních (regionální, lokální, mezinárodní) vedou různé ekumenické komise a jehož plodnost dosvědčuje bezpočet dokumentů a prohlášení.<sup>2</sup> Jakých výsledků však bilaterální katolicko-luterské komise v minulosti a současnosti již dosáhly? V jakém bodě se nachází recepce dosažených výsledků a jak římskokatolická a luterská církev tyto výsledky uvádí do života? Jak dalece ovlivňují plody dialogu porozumění a výklad učení víry a do jaké míry spoluurčují liturgicko-svátostnou a pastorační praxi obou církví?

Rok 2017 nabízí katolickým a luterským teologům a pastýřům možnost, aby vstoupili do vzájemného rozhovoru, který by odpověděl na výše zmíněné a další podobné otázky. V každém případě je výročí

<sup>1</sup> Commissione luterana-cattolica per l'Unità. Dal conflitto alla comunione. Commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017. *Il Regno – Documenti*, Supplement k č. 11 (2013), s. 354; původní anglická verze: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/lmk5r2l>.

<sup>2</sup> Ke katolicko-luterskému dialogu je možné konzultovat nedávné studie: Oliver Schuegraf. *Der einen Kirche Gestalt geben: Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene*. Münster: Aschendorff 2001, s. 255–287; Jared Wicks. *Lutheran-Roman Catholic World-Level Dialog: Selected Remarks*. In: John A. Radano (ed.). *Celebrating a Century of Ecumenism: Exploring the Achievements of International Dialogue*. Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2012, s. 55–76; William G. Rusch. *The History, Methodology, and Implications for Ecumenical Reception of the Apostolicity Study of the Lutheran – Roman Catholic International Dialogue*. In: Radano. *Celebrating a Century of Ecumenism*, s. 77–92; Jared Wicks. *Lutheran-Catholic Dialogue: On Foundations Laid in 1962–1964*. *Concordia Journal* 39, 4 (2015), s. 296–309. Souhrnný přehled současného stavu, k němuž dospěl katolicko-luterský dialog, se nachází in: Riccardo Burigana. *In mezzo al guado?: il dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma*. *Lateranum* 81, 2 (2015), s. 471–490, zde s. 474–478.

pozvánkou k tomu, aby bylo zintenzivněno ekumenické úsilí při vědomí naléhavosti nové evangelizace, která v současné epoše globalizace a narůstající sekularizace může vzejít pouze ze společného svědectví pravdě evangelia. Bez vědomí tohoto společného závazku není možné ani posouzení aktuálního stavu katolicko-luterského dialogu, ani náčrt jeho budoucího směřování.<sup>5</sup>

Existují signály, které dávají tušit směr a naladění odpovědi, které je třeba hledat. Ve své podstatě lze budoucí směřování určit na základě nejnovějších prohlášení a ze specifických studií některých uznávaných ekumeniků a čelných představitelů katolicko-luterského dialogu. Mnozí z nich s uznáním hodnotí dosažené výsledky,<sup>4</sup> třebaže jsou přesvědčeni o celé řadě závažných obtíží, týkajících se právě tohoto bilaterálního rozhovoru.<sup>5</sup> Někteří, jako např. Wolfgang Thönissen, upozorňují na nedostatek vytržbené hermeneutiky.<sup>6</sup> Jiní, mezi nimi Walter Kasper, si stěžují na nepřítomnost společně sdílené ekumenické vize a vůle, ačkoliv jsou přesvědčeni, že obě církve „ekumenicky překonaly svůj zúžený a na sebe zaměřený konfesionální pohled a naučily se novým způsobem a hlouběji pojímat skutečnost, že jsou křesťanské“<sup>7</sup>. Další teologové v této souvislosti hovoří o jisté „katastrofě“, poukazující, že padesát let dialogu mezi katolickou a luterskou církví jen

<sup>5</sup> V této souvislosti srov. nedávný dokument *Reformation 1517–2017: ökumenische Perspektiven*, jehož autory jsou katoličtí a evangeličtí teologové sdružení v ekumenickém pracovním kroužku. Dorothea Sattler – Volker Leppin (ed.). *Riforma 1517–2017: prospettive ecumeniche*. Brescia: Queriniana 2016, zejm. s. 86–118.

<sup>4</sup> Je nezpochybnitelné, že během padesáti let katolicko-luterský dialog ve své místní i mezinárodní podobě dosáhl významných kroků vpřed a pomohl oběma církvím k tomu, aby rozvinuly postoj vzájemné úcty a oboustranného poznání. Syntézu dosažených oficiálních konsensů nabízí kapitoly II–III prohlášení *Církev, úřad a eucharistie* (31. 10. 2015), které připravila Komise pro ekumenické a mezináboženské otázky Konference katolických biskupů USA a Evangelická luterská církev v Americe; srov. italský překlad Chiesa, ministero ed eucaristia. *Il Regno – Documenti* 15 (2016), s. 409–456; původní anglické znění *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/obmem2q>. Srov. též Walter Kasper. *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London – New York: Continuum 2009 (Raccogliere i frutti. *Il Regno – Documenti* 19 [2009], s. 585–664).

<sup>5</sup> Jedná se zejm. o obtíže spojené s přetrvávajícími rozdíly v klíčových doktrinárních článcích; srov. kapitola IV prohlášení Chiesa, ministero ed eucaristia, s. 437–455.

<sup>6</sup> Srov. Wolfgang Thönissen. Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. *Theologische Revue* 108, 4 (2012), s. 274–275. Srov. také Theodor Dieter. Zu einigen Problemen ökumenischer Hermeneutik. *Una Sancta* 70, 3 (2015), s. 163–170.

<sup>7</sup> Walter Kasper. *Martin Lutero: una prospettiva ecumenica*. Brescia: Queriniana 2016, s. 55.

ukázalo to, co bylo možné tušit již od počátku, že totiž katolicismus a protestantismus jsou neslučitelné. Jedním z těch, kdo zastávají tento názor, je Karl-Heinz Menke. Ten se konkrétně zmiňuje o ekumenické metodě konsensu a o společných prohlášeních, mezi nimiž hraje nejvíce matoucí roli deklarace k učení o ospravedlnění (1999):

Takzvaný ekumenismus společných prohlášení a círů papíru zůstal dodnes ekumenismem profesorů pro profesory ekumenismu, který byl ze strany společenství přijat jen málo, nebo vůbec. Kromě toho, že výsledky ekumenických rozhovorů, které dospěly k určitému konsensu, byly jen sotva kdy ratifikovány církevními autoritami nebo synody, je třeba připomenout, že zainteresované strany vycházely ze zcela protichůdných představ o „jednotě“, kterou je třeba dosáhnout. Nad touto otázkou se vůbec neuvažovalo, stejně tak jako nebyla reflektována hermeneutika takzvaných dialogů, jejichž výsledkem byla společná prohlášení. [...] Také já jsem podobně jako Greshake přesvědčen o tom, že příčiny naprostého selhání tzv. ekumenismu společných prohlášení spočívají v podstatném rozdílu, který byl zbytečně negován nebo potlačen. Tato rozdílnost v základech však dle mého soudu existuje pouze mezi katolicismem a protestantismem, nikoliv mezi katolickou církví a pravoslavnými církvemi. Jde o diferenci, která se netýká určitého obsahu nebo specifického dogmatu víry, nýbrž o rozdílu, který tkví v tom, co moderní hermeneutika nazývá „formou myšlení“ (*Denkform*).<sup>8</sup>

Mezi luterskými teology, kteří po desetiletí pozorně sledují a hodnotí vývoj a výsledky ekumenického hnutí, zvláště pak dialogu mezi katolickou a luterskou církví, je třeba zmínit Eilerta Hermse, autora významných děl,<sup>9</sup> řádného profesora systematické teologie nejprve na Evangelické teologické fakultě v Mnichově, poté v Mohuči a nakonec

<sup>8</sup> Karl-Heinz Menke. *Sacramentalità: essenza e ferite del cattolicesimo*. Brescia: Queriniana 2015, s. 11–13.

<sup>9</sup> Jedná se o výjimečně plodného vědce s širokým interdisciplinárním rozhledem. Z jeho nejnovějších děl jmenujme: *Zusammenleben im Widerstreit der Weltanschauungen: Beiträge zur Sozialethik*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007; *Politik und Recht im Pluralismus*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008; *Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010; *Kirche in der Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011; *Systematische Theologie: das Wesen des Christentums: in Wahrheit und aus Gnade leben*. I–III. Tübingen: Mohr Siebeck 2017. Podrobný přehled některých aspektů Hermsova myšlení nabízí monografie: André Munzinger. *Gemeinsame Welt denken: Bedingungen interkultureller Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Herms*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

(od roku 1995 do roku 2009) v Tübingenu. Jak dosvědčuje více než 900 stran jeho dvoudílné publikace *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft*,<sup>10</sup> která zahrnuje z větší části již otištěné příspěvky s ekumenickou tematikou, Herms nešetří příkrou kritikou oficiálních dokumentů dialogu mezi římskou církví (zastoupenou Papežskou radou pro jednotu křesťanů) a Luterským světovým svazem.<sup>11</sup> Jeho cílem však není dokázat, že by takový dialog byl neúčinný a nemožný, nýbrž chce vyzvat k podstatné změně používané metody.

Svůj postoj a návrh nové ekumenické metody představil autor v knize *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen: die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie: Antwort auf den Rahner-Plan*,<sup>12</sup> ve které krok za krokem poukazuje na slabá místa Rahnerova konceptu „teoreticko-kognitivní tolerance“ coby předpokladu pro ekumenický „tolerantní konsensus“. Tímto příspěvkem si Herms vysloužil značnou kritiku, především ze strany stoupenců a podporovatelů oficiální linie katolicko-luterského dialogu.<sup>13</sup> Nechyběli však teologové, kteří mu naopak vzdali poctu pro jasnost, s níž poukázal na problematické aspekty „konsenzuálního ekumenismu“, který od počátku charakterizoval dialog mezi katolíky a luterány. Podle jeho mínění jde o druh ekumenismu, který nejde

<sup>10</sup> Eilert Herms. *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft*. 1. sv. Marburg: N. G. Elwert 1989 (2004<sup>2</sup>); 2. sv. Marburg: N. G. Elwert 2005. Z jeho nejnovějších příspěvků k ekumenismu srov. Eilert Herms. Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI. In: Werner Thiede (ed.). *Der Papst aus Bayern: protestantische Wahrnehmungen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, s. 151–364; Eilert Herms. Als Getrennte eins. Die Spaltung ist Quelle des Reichtums. Zum ökumenischen Vermächtnis des emeritierten Papstes. *Zeitzeichen: evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft* 14, 4 (2013), s. 45–47; Eilert Herms. Das Ökumenismusdekret: sein Ort in der Lehre des Zweiten Vatikanums und seine heutige Bedeutung. *Berliner Theologische Zeitschrift* 31 (2014), s. 283–305.

<sup>11</sup> Srov. zvláště Herms. *Von der Glaubenseinheit*. 2. sv., s. 331–397 (kapitola: Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998).

<sup>12</sup> Dílo bylo vydáno nakladatelstvím Vandenhoeck & Ruprecht v Göttingenu. Tzv. Rahnerovým (nebo Fries-Rahnerovým) plánem se mní návrh ekumenické metody formulovaný in: Heinrich Fries – Karl Rahner. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Freiburg im Breisgau: Herder 1983. Dříve, než se proti tomuto plánu Herms vyslovil v díle *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, odmítl zásadně Rahnerovu ideu ekumenismu v článku Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit: Bedenken anlässlich des Buches von H. Fries/K. Rahner „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“. *Una Sancta* 39, 3 (1984), s. 178–200; znovu publikováno in: Herms. *Von der Glaubenseinheit*. 1. sv., s. 1–26.

<sup>13</sup> Herms analyticky vyhodnocuje kritické hlasy luteránů i katolíků vůči svému dílu. In: *Von der Glaubenseinheit*. 1. sv., s. 267–291 (doslov: Zur Kritik an die „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen“).

až do hloubky doktrinárních rozdílů mezi oběma církvemi. Jedním z těchto teologů byl Joseph Ratzinger, který v souvislosti s Hermsovou knihou napsal:

Nejzásadnějším příspěvkem k dialogu [kolem „Fries-Rahnerova plánu“] byl nepochybně ten, který pocházel od Eilerta Hermse. [...] To, co představuje vysoká úroveň Hermsovy reflexe, vyžaduje hlubokou diskusi, jejíž význam o mnoho přesahuje Fries-Rahnerův plán. [...] Skutečnost, že Herms vnesl do středu teologické reflexe otázku pravdy a nárok pravdy víry, představuje v mých očích skutečný přínos jeho knihy.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Co se týče „Fries-Rahnerova plánu“, ale též pokud jde o samotný „konsensuální ekumenismus“ (*Konsensökumene*), neváhal kardinál opakovaně vyjádřit své rozpaky. Ve vztahu k Rahnerově návrhu poznamenal, že „nájezd *par-force*“ směřem k jednotě, jež nedávno svými tezemi navrhli H. Fries a K. Rahner, nevede k žádnému cíli“ (Joseph Ratzinger. *Luther und die Einheit der Kirchen. Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 12 [1983], s. 568–582; citováno podle italského překladu *Chiesa, ecumenismo e politica*. Cinisello Balsamo: Paoline 1987, s. 107). Při jiné příležitosti napsal: „[...] Skutečný ekumenický akt předpokládá niternou jednotu mezi jednáním [církevních] autorit a autentickým životem víry církve. Zde spatřuji jeden ze základních omylů Friesova a Rahnerova projektu. Rahner se domnívá, že katolíci by se měli přimknout bez výhrad k [církevním] autoritám, jak to očekává tradice a struktura katolicismu. Ve skutečnosti by [podle Rahnera] záležitost neměla být podstatně jiná ani u protestantů: pokud autority rozhodnou o jednotě a dostatečně se pro ni nasadí, neměla by chybět ani učenlivá poslušnost společenství. Pro mne je takové pojetí formou autoritativního ekumenismu [*Obrigkeits-Ökumene*], který neodpovídá ani katolickému, ani evangelickému pojetí církve“ (Joseph Ratzinger. *Zum Fortgang der Ökumene. Brief an der Moderator dieses Heftes. Theologische Quartalschrift* 166 [1986], s. 244; citováno podle italského překladu *Chiesa, ecumenismo e politica*, s. 133; citace byla upravena podle originálu). Pokud jde o „konsensuální ekumenismus“, pak Ratzinger v souvislosti s „Rahnerovým plánem“ tvrdí: „Jednota vytvořená lidmi by mohla být logicky pouze záležitostí *iuris humani*. Z toho důvodu by nikdy nedosáhla teologické jednoty, jak ji zamýšlil *Jan 17*, a v důsledku by se nemohla stát ani svědeckým tajemstvím Ježíše Krista. Vyjadřovala by totiž pouze podporu diplomatické obratnosti a schopnosti kompromisu u těch, kdo by byli zodpovědní za vyjednávání. To je jistě samo o sobě hodnotné, ovšem skutečně náboženská rovina, o kterou v ekumenismu právě jde, zůstává nedotčena. Rovněž konsensuální teologická prohlášení zůstávají nutně na úrovni lidského (vědeckého) chápání, které má schopnost předpřipravit určité podstatné podmínky pro úkon víry, avšak není schopné pojmout akt víry jako takový. V perspektivě budoucnosti mi tudíž připadá důležité rozpoznat hranice „konceptuálního ekumenismu“ a neočekávat od něj více než to, čeho je opravdu schopen, totiž přiblížit se v rovině významných lidských faktorů, ale nevytvořit jednotu jako takovou. Zdá se mi, že bylo možné předejít určitým zklamáním, kdybychom si těchto věcí byli už od počátku jasně vědomi.“ (Ratzinger. *Zum Fortgang der Ökumene*, s. 244–245). Stejný úsudek najdeme znovu in: Benedetto XVI (Joseph Ratzinger). *Vi ho chiamato amici: la compagnia nel cammino della fede*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2014, s. 61–79.



Ratzingerovo vyjádření více než dostatečně ospravedlňuje naši volbu představit Hermsův příspěvek, týkající se katolicko-luterského dialogu, a to nikoliv v jeho *pars destruens*, jako spíše v *pars construens*, tedy v části tvořivé a podnětné. Tato část však nebude prezentována v celé šíři argumentu, ale pouze v tom, co se vztahuje k tématu ekleziologie, které všichni ekumeničtí teologové pokládají za klíčové a zásadní.

## 2. Církev – klíčové téma ekumenického dialogu

Důležitost tématu ekleziologie se v ekumenickém hnutí začala jasně a určitě formulovat již od jeho počátku. Dokladem jsou mimo jiné závěry a prohlášení prvních světových konferencí Hnutí pro víru a řád (Lausanne 1927, Edinburgh 1937), které byly vypracovány s vědomím úzké souvislosti mezi problémem jednoty křesťanů a hledáním společného konceptu církve, její povahy, cíle, úřadů, jejího poslání atd. Letmý pohled na ekumenismus posledních desetiletí ukazuje, že toto téma je součástí všech dialogů, národních i mezinárodních: od těch, které se odvíjejí v rámci Světové rady církví, až po bilaterální a multilaterální rozhovory mezi jednotlivými církvemi a křesťanskými společenstvími.

Svůj význam má ovšem nejen tato nepřetržitost zájmu o dané téma, nýbrž a především vzrůstající přesvědčení, že budoucnost ekumenického dialogu přímo závisí na tom, jaké výsledky přinese mezikonfesní rozhovor o církvi. Jedná se o komplexní téma rozdělené do mnoha specifických argumentů. Jedinou skutečně velkou *quaestio* přitom nakonec tvoří otázky typu: „Co je církev?“; „Co je pro církev konstitutivní?“; „Co je její podstatou?“

Je třeba říci, že během vývoje ekumenického dialogu mnozí z jeho strůjců shodně dospěli k rozhodnutí určit jako horizont tázání a hledání odpovědí ideu církve coby společenství (*koinonia*). V rámci Hnutí pro víru a řád je možné tuto skutečnost pozorovat již během světových konferencí v Lundu (1952), Montrealu (1963) a ještě více v Santiagu de Compostella (1993), kde se pozornost výlučně soustředila na téma *koinonia*. V nedávné době byla tato perspektiva znovu uplatněna a rozvinuta v dokumentu *Církev: na cestě ke společné vizi* (2013),<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Orig. *The Church: towards a Common Vision*. Italský překlad *La chiesa: verso una visione comune. Il Regno – Documenti* 19 (2013), s. 577–602; český překlad: [19. 12. 2016] <http://tinyurl.com/h4ejvnb>.

který zveřejnila Světová rada církví. Stejnou tendenci lze zaznamenat v prostředí bilaterálních dialogů mezi římskokatolickou církví a jejími ekumenickými partnery na místní či mezinárodní úrovni. Rozhovory s pravoslavnou církví, s anglikánským společenstvím, s luterskými církvemi, kalvinisty, metodisty, evangelikály, pentekostálními křesťany nebo Světovou radou církví „se shodují v tom, že mají v centru, coby klíčový koncept [ekumenické cesty], pojem *communio*“<sup>16</sup>. Obdobnou shodu nacházíme i v mnoha jiných dialozích, bilaterálních i multilaterálních, které se netýkají římské církve.

Důvody tak překvapujícího souznění jsou jistě mnohé, počínaje – zejména po první světové válce – rostoucím přesvědčením církví a církevních společenství o nutnosti stát se příkladem pokojného a solidárního lidského soužití, zbaveného sociálních, rasových a národnostních předsudků. Toto přesvědčení bylo pak doprovázeno konkrétními projevy smíření a znovunalezení bratrství mezi některými církvemi a křesťanskými společenstvími. S počátečním rozvojem ekumenického hnutí se posléze objevily důvody k jednotě, které byly přímo teologické povahy. Vzpomenout můžeme na ideu církve ve světle pojmu *sobornosti*,<sup>17</sup> který předložili někteří pravoslavní ekumenici a který se projevil v ekumenicky atraktivním a fascinujícím diskursu kolem tzv. „eucharistické ekleziologie“. Především pak je třeba zmínit recepci konstituce *Lumen gentium* a obecně ekleziologie 2. vatikánského koncilu v katolické církvi. Jednalo se o recepci zaměřenou na objevení jádra koncilního učení o církvi, na jeho koncepci a nejhlubší intuice obsažené v „ekleziologii společenství“<sup>18</sup>. Že se tento proces odehrál i mimo římskokatolické prostředí je zřejmé mimo jiné též ze slov metropolitou Ionnnise Zizioulase, který je přesvědčen, že 2. Vatikán otevřel „pro katolickou teologii cestu směrem k teologii společenství“<sup>19</sup>.

Skutečnost rostoucího sblížení, pokud jde o ekumenickou centralitu myšlenky církve-společenství, vzbudila v posledních desetiletích

<sup>16</sup> Walter Kasper. *Vie dell'unità: prospettive per l'ecumenismo*. Brescia: Queriniana 2006, s. 74.

<sup>17</sup> Srov. Sergei Hackel. „Sobornost“. In: Nicholas Lossky (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna: Dehoniane 1994, s. 999–1000.

<sup>18</sup> Srov. Sinodo dei vescovi. Rapporto finale „Exeunte coetu secundo“ (7. 12. 1985). In: *Enchiridion del Sinodo dei vescovi*. Bologna: EDB 2005; srov. také Joseph Ratzinger. L'ecclesiologia della costituzione „Lumen gentium“. In: Rino Fisichella (ed.). *Il Concilio Vaticano II: Recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo: San Paolo 2000, s. 69–70.

<sup>19</sup> Ioannes Zizioulas. La Chiesa come comunione. In: *Enchiridion (Ecumenicum)* 6. Bologna: EDB 2005, č. 2424–2448.

20. století velké naděje, které v některých bilaterálních dialozích měly své místo až donedávna:<sup>20</sup> volba rozvíjení ekumenických rozhovorů o církvi na bázi konceptu *koinonie* se zdál být velmi slibný. Dnes se však jeví, že se toto očekávání nenaplnuje. Jak došlo k takové změně? Když Kasper uvažuje o příčinách nové situace, naznačuje určitou sémantickou ambivalentnost samotných dokumentů ekumenického dialogu, které sice obsahují deklarovanou „konvergenci ohledně pojmu *communio*, avšak při pozornější četbě ukazují také to, že se za samotným slovem skrývají rozdílná pojetí“. To souvisí s faktem, že očekávání a úmysly „cíle, který je třeba dosáhnout, se různí“<sup>21</sup>.

Nadšení z ideje církve jako společenství začalo nicméně slábnout v okamžiku, kdy některé církve a společenství chtěly zaznamenat písemně výsledky reflexe, k nimž samy dospěly ohledně vlastní ekleziální identity. V určitých případech se přitom jednalo o závěry, které vyvolaly rozpaky a nejistotu z budoucnosti ekumenického dialogu. Pokud se týká katolické církve, pak jsou závěry takové reflexe, která byla zahájena a rozvíjena v pokoncilním období sérií dokumentů Kongregace pro nauku víry a Mezinárodní teologické komise, výstižně vyjádřeny v deklaraci *Dominus Iesus* (2000). Tento dokument potvrzuje výrok 2. vatikánského koncilu (srov. UR 14–15), podle něhož jsou pravoslavné církve uznány za „pravé partikulární církve“ (DI 17), a doplňuje jej o další (UR 22), ke kterému připojuje tvrzení, že protestantská církevní společenství „nejsou ve vlastním smyslu církvemi“ (DI 17). Jak je známo, tento soud mnohé křesťany a ekumeniky z protestantských řad překvapil a zarmoutil.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> To nejnověji dokládá dokument *Ekleziologické a kanonické důsledky sakramentální povahy církve: církevní společenství, konciliarita a autorita* (Ravenna, 13. 10. 2007) Společné mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou a pravoslavnou církví. Originální anglický text: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/27doya>. Pro současné důrazy k této otázce srov. Piero Coda. Scambio di doni: chiesa cattolica e chiese orientali: il significato strategico del *Documento di Ravenna*. In: Antonio Spadaro – Carlos María Galli (ed.). *La riforma e le riforme nella chiesa*. Brescia: Queriniana 2016, s. 393–407, zde s. 401–404.

<sup>21</sup> Kasper. *Vie dell'unità*, s. 75–76. Evangelicko-luterskou analýzu tohoto ekumenického obratu od naděje k jistému zklamání podává Wilfried Härle. Ermutigende Enttäuschungen: Beobachtungen und Überlegungen zum Stand der ökumenischen Beziehungen. In: Peter Neuner – Peter Lüning (ed.). *Theologie im Dialog: Festschrift für H. Wagner*. Münster: Aschendorff 2004, s. 359–374.

<sup>22</sup> Srov. tamtéž, s. 360–362; Marianus Bieber. Polyphonie im Kirchenverständnis: Plädoyer für eine ökumenische Hermeneutik in der Ekklesiologie. *Una Sancta* 70, 3 (2015), s. 200.

Co se týče evangelicko-luterského prostředí, v roce 2001 se objevil dokument *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*, kterým Německá evangelická církev (*Evangelische Kirche in Deutschland*; dále EKD) chtěla jasně a bez diplomatických úskoků vyjádřit klíčové prvky svého pojetí církve obecně i společenství mezi církvemi zvlášť. Důraz byl přitom kladen na oprávněnost a vhodnost ekumenické konkretizace takového pojetí v rámci Luenberské konkordie.<sup>25</sup> Kromě toho EKD, vycházejíc z pevného přesvědčení, že „evangelické církve jsou církví Kristovou“<sup>24</sup>, vyvodila z ekleziologického *propria*, jak je v nauce a praxi zastávají evangelicko-luterské církve a církve Leuenberského společenství, výslovný závěr:

V tomto kontextu musíme potvrdit, že nutnost a forma „petrovského úřadu“ a s ním spojeného papežského primátu, pojetí apoštolské posloupnosti, zákaz ordinace žen a v neposlední řadě role kanonického práva v římskokatolické církvi jsou skutečností, kterým je z evangelického pohledu třeba protirečit (2.3).<sup>25</sup>

Když se Walter Kasper coby tehdejší předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů odvolával na tento a následující dokument o Večeři Páně *Das Abendmahl* (2003), nezakrýval zklamání a obavy. Řekl:

Máme co do činění s rozdílnými pojetími ekleziologie, která vedou k odlišným ekumenickým představám toho, co je našim cílem. [...] Tato situace zčásti vyvolala v dané chvíli patovou situaci, neboť dokud nebudou

<sup>25</sup> Italský překlad textu Leuenberské konkordie z roku 1975 srov. *Enchiridion Œcumenicum* 2. Bologna: EDB 1988, č. 319–367 (český překlad in: *Na cestě k jednotě: Leuenberské dokumenty*. Praha: Sít 1996, s. 9–15). K prohloubení znalostí o projektu a ekumenické metodě konkordie odkazujeme na: Elisabeth Schiffer. *Von Schauenburg nach Leuenberg: Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*. Paderborn: Bonifatius 1983; André Birmelé (ed.). *Konkordie und Ökumene: die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation*. Frankfurt: Lembeck 1988; Fulvio Ferrario. *La chiesa di Gesù Cristo: il contributo delle Chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della Chiesa: la concordia di Leuenberg*. Torino: Claudiana 1996. Pro stručně představení současného stavu Luenberské konkordie a nové výzvy, před které je stavěna, srov. André Birmelé. *Kirchengemeinschaft: Ziel und Methode der Leuenberger Konkordie*. *Una Sancta* 70, 3 (2015), s. 182–199.

<sup>24</sup> Kundgebung der 9. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung. In: *EKD-Texte* 69 (2001), s. 17; dostupné též na: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/hteux4t>.

<sup>25</sup> EKD. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. In: *EKD-Texte* 69 (2001), s. 13; dostupné též na: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/hteux4t>.

jasně vyřešeny ekleziologické otázky, nedojde k žádnému podstatnému pokroku.<sup>26</sup>

Pokud jde o pravoslavné církve, vývoj ekumenického dialogu postupně odhalil naivitu těch, kdo se mezi nepravoslavnými ekumeniky domnívali, že idea církve jako sobornosti a eucharistické ekleziologie dojdou širokého ekumenického uplatnění. Stále jasněji se totiž ukazuje, že pravoslavný svět není ochoten dělat výjimky, pokud je třeba konfrontace v otázce pojetí církve a z toho vyplývajícího konceptu její jednoty. Specifickou povahu tohoto konceptu hájily pravoslavné církve ostrým meče zejména v posledních desetiletích, která byla prodchnuta duchem apologie principů „kanonického území“ a „patriarchální struktury“ (v podání prvního tisíciletí). Tyto principy jsou neoddiskutovatelným předpokladem pro uskutečnění pravého společenství církví, které je schopné respektovat vývojem daná pouta mezi jednotlivými církvemi, jež určují stupeň autonomie v jejich rozhodování. Jestliže pravoslavné církve spolu se svými biskupy a teology nechtěly následovat a de facto nenásledují rozhodnutí Athenagory I. přičknout titul „sesterské církve“ nepravoslavným církvím, vyvstává otázka, není-li to právě z důvodu nepřítomnosti těchto principů, anebo jejich deformace.<sup>27</sup> Jedno je jisté: zdráhání se používat tento titul je u pravoslavných vázáno na velmi hluboký důvod, který nedávno zmínil metropolita Hilarion Alfejev, když připustil, že v pravoslavné církvi dosud nebylo dosaženo konsensu v otázce, zda je římskokatolická církev heretická či nikoliv a jestli je možné v ní dojít spásy nebo ne. Tato otázka se přitom pochopitelně týká též protestantských církví.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Walter Kasper. Kein Grund zur Resignation. *Herder Korrespondenz* 57, 12 (2005), s. 608–609. Hodnocení bývalého předsedy Papežské rady pro podporu jednoty křesťanů je plně sdílena a rozvíjena jeho nástupcem; srov. Kurt Koch. Progress in the Ecumenical Journey: the State of Ecumenism Today. *Information Service* 135 (2010), s. 74–87, zde s. 80–82; dostupné: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/hxr4zeb>. Stručná kritická analýza pozice Kurta Kocha spolu s několika návrhy, jak vyřešit patovou situaci v dialogu s reformačními církvemi (včetně luterské církve), se nachází in: Peter de Mey. *Imparare da mezzo secolo di dialogo con le chiese nate dalla Riforma: per la riforma della Chiesa cattolica oggi*. In: Spadaro – Galli (ed.). *La riforma e le riforme nella chiesa*, s. 422–437, zde s. 425–429.

<sup>27</sup> K tomuto tématu a k příčinám obtíží katolicko-pravoslavného dialogu odkazujeme na Lubomir Žak. Il cammino ecumenico aperto da Unitatis redintegratio tra difficoltà e speranze: in dialogo con l'Ortodossia. *Lateranum* 81, 2 (2015), s. 443–470.

<sup>28</sup> Srov. Metropolita Hilarion [Alfejev]. Сейчас мы вписываем новые страницы в историю взаимоотношений между православными и католиками [Nyní píšeme nové stránky dějin vzájemných vztahů mezi pravoslavnými a katolíky], (projev

Při pohledu na zmíněnou situaci vyvstává dvojitá otázka: spolu s Kasperem se ptáme, „zdali a do jaké míry může být eklesiologie společenství použita jako idea určující cíl, kterého je třeba dosáhnout nejen v rámci katolicko-pravoslavného dialogu – a svým způsobem dialogu uvnitř protestantismu –, ale též v ekumenickém rozhovoru mezi katolíky a luteráni“<sup>29</sup>. Vzápětí pak přichází pochybnost, zdali by se otázka *Quanta nobis via*, kterou vznesl Jan Pavel II. (srov. *Ut unum sint* kap. III), neměla nahradit otázkou: Jaká je cesta, kterou bychom měli v ekumenickém dialogu nastoupit, pokud jde o téma církve?“

Je možné, abychom se navzdory uvážené složitosti konfesních eklesiologií domnívali, že opravdu existuje cesta, kterou mohou kráčet všichni, a že idea existence této cesty není spíše ekumenickým přeludem? Jde o osud, který čeká právě katolicko-luterský dialog?

### 3. Otázka pravdy v ekumenickém dialogu

Hermes se pokouší odpovědět na tyto a další podobné otázky, které mají v dialogu mezi katolíky a luterány zásadní význam, ve své knize *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*. Hledání stále vypracovanějších, podloženějších a přesvědčivějších otázek stojí ve skutečnosti nepřetržitě ve středu Hermsova bádání a plodného teologického díla.

Klíčový bod jeho postoje není ani ideologický, ani protiekumenický, nýbrž je zaměřen na přesvědčení, že v katolicko-luterském rozhovoru je nezbytné valorizovat ty specifické vývojové cesty, a především doktrinální, kultovní a organizační formy, které jsou příznačné pro římskokatolickou a luterskou církev. Právě díky nemalé blízkosti k tomuto svému způsobu nazírání na věc oceňuje Hermes to, co o ekumenismu napsal kardinál Ratzinger ve svém článku *Zum Fortgang der Ökumene*, který byl pojat jako dopis Maxi Secklerovi. Kardinál se v něm kladně vyjádřil o formuli Oscara Cullmanna „jednota skrze různost“ („*zur Einheit durch Verschiedenheit*“) a napsal, že v rozdělení je zapotřebí

---

z 1. dubna 2014), [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/m28z92h>. Takový stav věcí je konstatován a zčásti též vysvětlen již v prohlášení *Baptism and „Sacramental Economy“* (Crestwood 1999), které vydala Severoamerická pravoslavná a katolická teologická komise.

<sup>29</sup> Walter Kasper. *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*. In: Lorenzo Cappelletti – Alessandro Recchia (ed.). *Leone XIII e il cammino ecumenico*. Roma: Nova Millennium Romae 2007, s. 31.

přijmout „to, co je plodné, zbavit jedu samotné rozdělení a přijmout právě z různosti to, co je pozitivní; přirozeně v naději, že na konci rozkol přestane být rozkolem a stane se naproti tomu ‚polaritou‘ bez kontradikce“<sup>50</sup>. Tento přístup k problému rozdělení otevírá možnost tvrzení, že i přes minulou rozpory „vyrůstalo na obou stranách stále více kladných prvků pro víru, což umožňuje pochopit něco z tajemného Pavlova obratu: [děi], ‚je třeba‘ [srov. 1 Kor 11,19]“<sup>51</sup>.

Podle Hermse takový způsob vidění zve každou církev k tomu, aby vzala vážně nauku, kult a způsob organizace všech ostatních církví a církevních společenství. Vzít vážně přitom neznamená pouze respektovat, nýbrž také oceňovat.<sup>52</sup> Je proto nezbytné snažit se vidět vlastní i jiné církve společně se všemi podstatnými prvky ekleziality (nauka, kult a způsob organizace) „v jejich pravdě“, v pravdě toho, čím skutečně jsou nebo nejsou. Takové tvrzení samozřejmě potřebuje širší vysvětlení. Vždyť co znamená: „v jejich pravdě“? Odpověď na tuto otázku nám dovolí přiblížit se intuici, na níž spočívá Hermsův návrh.

Stojíme jistě tváří v tvář výrazu, který vyvolává argumentační způsob, jenž je k vidění především u pravoslavné a římskokatolické církve, které jsou v určitých případech zvyklé používat pojmy jako „pravé svátosti“, „pravý křest“, „pravá eucharistie“, „pravý episkopát“ či dokonce „pravá církev“. Třebaže se v oficiálních dokumentech ekumenického dialogu obdobné výrazy nevyskytují, nejsou zdaleka nepřítomné v doktrinárních a právních textech zmíněných církví a v úvahách, které se v jejich rámci vedou *ad intra* ohledně církví jiných vyznání. Problémem není vhodnost či nevhodnost *použití* (někdy nepřímého a náznakového, jindy naopak přímého a výslovného) těchto výrazů, jako spíše fakt, že se používají v argumentacích, které, pokud jde o „transparentnost“ *sub aspectu oecumenico*, zdánlivě nemají za cíl přinést potřebná vyjasnění.

Jako příklad vezměme způsob argumentace v čl. 17 *Dominus Iesus*. Pokud by se výrok, že společenství vzešlá z reformace „nejsou církvemi ve vlastním smyslu“, měl vykládat v celku diskursu a v jeho logice (ve světle toho, co se říká v textu o pravoslavných církvích), pak

<sup>50</sup> Ratzinger. Zum Fortgang der Ökumene, s. 246; citováno podle italského překladu *Chiesa, ecumenismo e politica*, s. 135.

<sup>51</sup> Tamtéž.

<sup>52</sup> Srov. Eilert Herms. Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen in der Kirche. Zu welchen Erwartungen berechtigt das Reformationsgedächtnis 2017? *Lateranum* 77, 3 (2011), s. 689–697.

by jeho výsledkem mělo být, že taková společenství nelze považovat za *pravé církve* partikulární. Z jakého důvodu? Argumentem vatikánského prohlášení, které se odvolává na *Unitatis redintegratio* 22, je, že tato společenství „neuchovala platný episkopát [*propter sacramenti Ordinis defectum*; UR 22] a původní a úplnou podstatu eucharistického tajemství“. Vzhledem k tomuto zdůvodnění<sup>53</sup> je nasnadě otázka: Jaký je význam soudu týkajícího se episkopátu a eucharistie, má-li být interpretován v onom základním horizontu myšlení, který je nutný k tomu, abychom mohli vystihnout a popsat pravou identitu určité skutečnosti? Lze říci, že episkopát a eucharistie zde nejsou přítomny „ve vlastním smyslu“, totiž že nejsou tím, čím by měly být, a tudíž nejde o *pravé* skutečnosti? Ani 2. vatikánský koncil, ani deklarace nejdou tak daleko, aby se dotkly tohoto choulostivého bodu. Ten se však sám dostává na povrch coby důsledek významu východisek v celé argumentaci.

Může a musí se tedy tvrdit, že z římskokatolického pohledu luterské slavení Večeře Páně není ničím než napodobením pravé eucharistické liturgie? Je tudíž luterské slavení svátostnou *ne-pravdou*? Tyto nepřijemné a v žádném případě ekumenicky diplomatické otázky se samy objevují, jakmile se v rozhovoru stává ústředním problémem objektivita pravdy určité ekleziální reality. Jde o otázky, které přitom vyžadují jasnou odpověď<sup>54</sup>.

Klíčovým bodem, se kterým stojí a padá tento druh uvažování a návrhu, je určení kritéria, které by umožnilo objektivně rozlišit mezi *pravým* a *ne pravým* ve vztahu k tomu, co je ekleziální. Volba katolické i luterské církve je stejná: aby bylo možné hovořit o ekleziálnosti vlastní či druhých církví, považují obě strany za podstatnou skutečnost onu spojitost s církví Kristovou, kterou vyznání víry nazývá „jednou, svatou, všeobecnou a apoštolskou“. Každá z nich se tedy pokládá za pravou církev v tom smyslu, že se identifikuje s Kristovou církví. Tato

<sup>53</sup> Výraz *defectus* je v tomto způsobu uvažování nepochybně ústřední. Zbývá vyjasnit, zdali vyjadřuje nepřítomnost (doposud preferovaný význam ze strany katolického magisteria), nebo nedostatek ohledně svátosti kněžství; srov. podnětné aspekty. In: Chiesa, ministero ed eucaristia, s. 445; de Mey. *Imparare da mezzo secolo di dialogo*, s. 432–433.

<sup>54</sup> V kontextu takto nastavené ekumenické konfrontace, zaměřené mimo jiné na otázku pravdivosti luteránského slavení eucharistie, je na místě připomenout si slova Josepha Ratzingera adresovaná německému luterskému biskupovi Johannesu Hanselmannovi: „I teologie vycházející z konceptu [apoštolské] sukcese – a takové stále jsou teologie katolické a pravoslavné církve – nesmí žádným způsobem negovat spásanosnou přítomnost Pána [*heilschaffende Gegenwart des Herrn*] v luterské Večeři Páně“ (citováno v Chiesa, ministero ed eucaristia, s. 445–446).



vlastní definice vyžaduje pochopitelně bližší vymezení, které církve poskytují tím, že podtrhují věrnost vlastnímu *původu*, spatřovaném ve zkušenosti víry prvotní křesťanské komunity apoštolských dob. Katolická, stejně jako pravoslavná církev vyjadřuje tento druh vztahu pojmem „(apoštolská) tradice“, zatímco luterská církev a církve a církevní společenství Leuenberské konkordie upřednostňují spojování podstaty toho, co je pro církve *původní*, s autentickým učením evangelia a správným vysluhováním svátostí (srov. *Augsburské vyznání* VII).<sup>55</sup>

Taková specifikace ovšem ještě není, alespoň pro katolickou (a pravoslavnou) církve, úplná. Tato církev totiž kromě odkazu na Krista a na prvotní komunitu (apoštolské doby), která střezí, přijímá a předává jeho učení, podtrhuje zvláštní význam, jenž uvnitř společenství víry patří apoštolům, kteří jsou zárukou ryzího předávání, a biskupům, kteří jsou jejich následníky. A nejen to: součástí katolického (a pravoslavného) pojetí toho, co je pro církve *původní*, je pokládat biskupy a pouze biskupy za jediné, kteří mohou a mají udělovat apoštolskou službu svým nástupcům, novým článkům „apoštolského řetězce“. To vše je zahrnuto v katolickém pojetí tradice.<sup>56</sup>

Jestliže tedy – jak jsme řekli výše – vzít vážně nauku, kult a způsob organizace vlastní církve a církví jiných vyznání znamená brát v úvahu učení, kult a řád v *jejich* pravdě, a především pak vidět v *pravdě* eklezialitu každé církve, pak je třeba přijmout skutečnost, že každá církev se ve své nauce vztahuje k uvedeným kritériím ekleziality a se stejným pohledem – téměř vždy smlčeným – se pohybuje také v rámci ekumenického dialogu. Musíme připomenout, že v případě katolické církve

<sup>55</sup> Srov. též *Leuenberská konkordie*, č. 2. V důsledku toho je souhlas ohledně *autentické* evangelní nauky a *správného* vysluhování svátostí nutnou a dostačující podmínkou „pro pravou jednotu církve“ (tamtéž). Pokud jde o otázku *autenticity* evangelní nauky, pak se k ní vztahují č. 7–12 *Leuenberské konkordie*, zatímco *správnost* slavení je vysvětlena v č. 13–16.

<sup>56</sup> Pokud jde o pravoslavnou církve, fundamentální aspekt pojmu tradice byl postaven do popředí například v dokumentu Ruské pravoslavné církve o ekumenismu Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям [Základní principy postoje Ruské pravoslavné církve k jiným křesťanským vyznáním], který byl schválen Synodem biskupů Ruské pravoslavné církve; původní ruský text je dostupný na stránkách Moskevského patriarchátu: [1. 10. 2016] <http://tinyurl.com/zxbcyhx>; italský překlad vyšel in: *Il Regno – Documenti* 5 (2001), s. 188–196. Ruská církev vycházela z předpokladu, že to, co je pravdivé, je pravoslavné, a naopak. Svoji vlastní *ortodoxii* (ekleziální pravověrnost) pak vyjádřila následovně: „Pravověrnost je vnitřní kvalitou církve: je to uchování pravdy nauky, liturgického a hierarchického řádu a zásad duchovního života, která se nachází neustále a nepřetržitě v církvi od apoštolských dob“ (1.19).

(a též církve pravoslavné) lze hovořit o jistém druhu „zjednodušení“ soudu ohledně *pravé* a *ne pravé* ekleziality, a to vzhledem k podstatné koncentraci na binomium *pravá* svátost kněžství (bez níž není *pravá* eucharistie) – *pravá* církev. Platí přitom nejen to, že kde je *pravá* svátost kněžství, tam je *pravá* církev, ale i to, že tam, kde je *pravá* církev, je i *pravá* svátost kněžství. Určujícím prvkem binomia je tedy svátost kněžství. Předpokládá se totiž, že pravá církev je ta, která má *pravou* nauku a *pravou* praxi týkající se svátosti kněžství. A nejen to; musí být zajištěno, že nauka a praxe jsou podepřeny správným pojetím a přítomností podstatného prvku *pravé* církve, jímž je „apoštolská poslušnost“.

Toto vysvětlení by mohlo odrazovat a dát podnět k domněnce, že je lepší ubírat se v ekumenickém dialogu jinými cestami. Navíc se jen těžko chápe spojitost s tím, co Ratzinger mínil kladnou interpretací skutečnosti rozdílnosti. Co si máme představit v perspektivě rozlišení mezi *pravým* a *ne pravým*, když někdejší prefekt Kongregace pro nauku víry tvrdí, že některé „kladné prvky pro víru“ se nacházejí „na obou stranách“?<sup>57</sup> Může být něco podstatně „kladného“, něco, co je *pravé*, tam, kde nejsou uspokojena kritéria, která církev používají k tomu, aby rozpoznaly *pravou* eklezialitu?

Podle Hermsova názoru Ratzingerův dopis vyjadřuje tentýž pohled na problém, který se pokoušel rozvinout od svých prvních bádání v oblasti ekumenismu a který ho přiměl k tomu, aby se, se souhlasem prefekta Kongregace pro doktrínu víry, roku 2001 stal spoluzakladatelem mezinárodního výzkumného záměru „Témata fundamentální teologie v ekumenické perspektivě“, který má své sídlo při Papežské lateránské univerzitě.<sup>58</sup> Jedná se o způsob pohledu, který je zaměřen

<sup>57</sup> Ratzinger. Zum Fortgang der Ökumene, s. 246; citováno podle italského překladu *Chiesa, ecumenismo e politica*, s. 135.

<sup>58</sup> Pro představení oblasti bádání, cílů a metody práce odkazujeme na Eilert Herms. Der hermeneutisch-thematische Ansatz des Forschungsprojekts „Grund und Gegenstand des Glaubens“. In: Günther Frank – Albert Käufflein (ed.). *Ökumene heute*. Freiburg im Breisgau: Herder 2010, s. 341–353; Giuseppe Lorizio. Per una teologia nella prospettiva del *fundamentum dynamicum fidei*: questioni del metodo. In: Antonio Sabetta (ed.). *Fidei doctrinae fundamentum: veritas Evangelii per se ipsam praesens*. Città del Vaticano: Lateran University Press 2013, s. 52–64; Eilert Herms. Über unsere Methode. In: tamtéž, s. 81–98; Christoph Schwöbel. „Unterschiedliche Konstruktionsprinzipien“ – Problem und Lösungsansatz im ökumenischen Dialog. In: Martin Heimbucher (ed.). *Reformation erinnern: eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2013, s. 108–135, zvláště s. 127–133. Výsledky práce badatelské skupiny byly sesbírány a publikovány v knihách Eilert Herms – Lubomir Žák. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre: theologische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck – Lateran University

na nutnost uvažovat o církvích a rozděleních mezi nimi z perspektivy fundamentální teologie, tedy teologie Zjevení (*Offenbarungstheologie*). Tento způsob uvažování zve k tomu, aby nauka, kult, organizační forma a ještě dříve eklezialita každé církve byly reflektovány ve světle pravdy Božího zjevení v Kristu prostřednictvím Ducha. Právě Zjevení je událost, k níž se žádná z církví – se vším, co je, co učí a slaví – nemůže nevztahovat, jelikož ve Zjevení má každá z nich svůj původ a všechny existují výlučně pro ně. Všechna kritéria, která církve obvykle používají k tomu, aby rozlišovala mezi *pravým* a *ne pravým* ve vztahu k eklezialní skutečnosti (společenství víry, svátostné úkony, úřady atd.) – včetně toho, co se nazývá „tradice“ –, mohou být tedy pochopena a používána pouze z hlediska jednotného *základního horizontu*. Pouze tento horizont je schopen propůjčit správnou míru rozlišování ekleziality tím, že stanovuje objektivně platné parametry umožňující rozeznat to, co je, anebo není *opravdu* eklezialní.

#### 4. Pravda o církvi ve světle trojičního Zjevení

Ve středu Hermsova myšlení a práce mezinárodní badatelské skupiny stojí přesvědčení o důležitosti fundamentální teologické perspektivy pro teologickou konfrontaci – v kontextu katolicko-luterského dialogu – o klíčových tématech církevní nauky, počínaje konfrontací o konceptu „církev“. Přesně to vyjádřil Wolfgang Thönissen, ředitel ekumenického institutu v Paderbornu, když poznamenal, že úvahy badatelské skupiny jsou novinkou. Tím, že tyto reflexe kladou do centra výzkumu skutečnost sebe-zpřítomnění (*Selbstvergegenwärtigung*) události spásy, která vytváří víru, „mohou být rozšířeny na všechny otázky fundamentální i dogmatické teologie“<sup>59</sup>. A dodal: „Díky tomu

---

Press 2008; *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana: studi teologici*. Città del Vaticano: Lateran University Press – Mohr Siebeck 2008; *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre: theologische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck – Lateran University Press 2011; *Sacramento e Parola nel fondamento e nella dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana: studi teologici*. Città del Vaticano: Lateran University Press – Mohr Siebeck 2011; *Taufe und Abendmahl im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre*. Tübingen: Mohr Siebeck – Lateran University Press 2017.

<sup>59</sup> Wolfgang Thönissen. Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche: die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. *Theologische Revue* 108, 4 (2012), s. 274.

se badatelská skupina zabývá otázkami, které mají své východisko v dekretu o ekumenismu, ale které až dodnes nebyly dostatečně vzaty v úvahu.<sup>40</sup>

Je třeba říci, že právě tento způsob koncepce teologického bádání a s ním spojené přesvědčení o jeho využitelnosti v katolicko-luterském dialogu přivedly Hermse k tomu, aby docenil hermeneutiku 2. vatikánského koncilu, jak na to sám upozornil během své poslední tübingenské přednášky 11. února 2009.<sup>41</sup> Jedná se o hermeneutiku, která přiznává tématu Božího zjevení v Kristu, prostřednictvím Ducha, interpretační prioritu ve vztahu ke každému dalšímu tématu.<sup>42</sup> Důvodem přitom je, že trojiční Zjevení (událost Krista) se pokládá za konstitutivní vzhledem ke každé jiné skutečnosti, která náleží k *ordo salutis*, totiž k ekonomii *opus Dei gratiae*, a tudíž také k církvi. Herms si všímá dvou skutečností. Upozorňuje na č. 11 dekretu o ekumenismu, kde je teologie zvána k rozlišování mezi pravdami víry a jejich základem (*fundamentum fidei*), jehož pravda zakládá a vykládá každou jinou pravdu víry. Současně odkazuje na první kapitolu konstituce *Dei Verbum*, která předkládá pojetí Božího zjevení (Boží vůle a spásné milosti) v Kristu prostřednictvím Ducha, jež v této události rozpoznává *fundamentum*<sup>43</sup> všeho, co se má věřit a žít. Tyto výpovědi dvou dokumentů je třeba brát jako důsledek konkretizace oné hermeneutické koncepce, která je – navzdory rozdílnému stupni její aplikace v textech koncilních otců – příznačná pro samotné učení 2. vatikánského koncilu.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Tamtéž.

<sup>41</sup> Srov. Eilert Herms. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung der römisch-katholischen Kirche für die evangelischen Kirchen. In: Tentýž. *Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 443–464, zvláště s. 449–456.

<sup>42</sup> Srov. Eilert Herms. *Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006, s. 94.

<sup>43</sup> Pro takovou interpretaci č. 11 *Unitatis redintegratio* a zvláště pojmu *fundamentum* ve světle *Dei Verbum*, 11, srov. Herms. Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI., s. 155–163. Pro srovnání s reformačním teologickým úhlem pohledu srov. Eilert Herms. Das *fundamentum fidei*. Luthers Sicht. In: Tentýž. *Phänomene des Glaubens*, s. 81–95.

<sup>44</sup> Bylo by zajímavé porovnat tuto interpretaci koncilního shromáždění s jí blízkým výkladem, který vypracovali v posledních desetiletích někteří katoličtí teologové (Ch. Theobald, P. Hünermann, W. Thönissen, G. Routier, J. Wicks, O. Rush a další). Podle nich by měl být konstituci *Dei Verbum* – coby dokumentu obsahujícímu nejvýšnějším zpracování koncilní teologie Zjevení – přiznán prvořadý hermeneutický význam a úloha v celku koncilního korpusu. Je vhodné si povšimnout, že v poslední době je v katolické teologii slyšet hlasy, které pobízejí, aby se ze *slépé uličky* recepce ekleziologie 2. Vatikánu vyšlo tím, že ústřední místo zaujme (fundamentálně-teolo-

Od počátku svého bádání, které se věnovalo nauce 2. vatikánského koncilu, Herms<sup>45</sup> pochopil a potvrdil nosnost hermeneutického významu konstituce *Dei Verbum* pro koncilní ekleziologii.<sup>46</sup> Společně s tím nachází v hermeneutické koncepci koncilu směrodatný příklad myšlenkového zaměření, jež charakterizuje každé ryzí hnutí obnovy v církvi a v teologii včetně toho, který potvrdila luterská reformace. Jde o zaměření, které je schopno odblokovat *impasse* obtížné ekumenické konfrontace k tématu ekleziologie.

Rozhodující však je pojetí Božího zjevení v Kristu prostřednictvím Ducha, obsahující některé důležité prvky. Zmíníme tři z nich: První tkívá v *mnohotvárnosti* a *globálním* charakteru události Zjevení, ve kterém se trojiční Bůh zjevuje jako Stvořitel. Herms vysvětluje:

Prostřednictvím vrcholu a cíle sebezjevení Boha v dějinách se lidem otevírá původní vůle Stvořitele, který založil, vede a řídí všechny události světa (*das Ganze des Weltgeschehens*), jako vůle zaměřená na smíření a společenství s člověkem, jenž je stvořeným obrazem Božím. Ve světle tohoto pojetí se ukazuje totalita událostí ve světě od jeho počátků až po jeho dovršení jako uskutečňování Stvořitelovy vůle, a tedy jako událost spásy.<sup>47</sup>

Druhý aspekt spočívá v možnosti, která je lidem dána, totiž přiblížit se osobně a ve víře této události. To lze díky přítomnostnímu rozměru samotné události, jejím důsledkům a účinku. Co se tím míní? Boží zjevení v Kristu není nahlíženo jako skutečnost uzavřená v dějinně-zeměpisném horizontu „plnosti času“, kdy k němu došlo, nýbrž rozumí se mu jako v jeho pravdě všeobecné události zaměřené na každého člověka. Tato událost pak sama vytváří předpoklady k tomu, aby bylo možné ji zakoušet jako „pravou“, nakolik je skutečně účinná. Kromě toho, a zde přecházíme ke třetímu prvku, Boží zjevení v Kristu má rozměr tělesnosti (*Leibhaftigkeit*), lze je tedy vnímat

gická) perspektiva *Dei Verbum*. Srov. Miguel De Salis. La ricezione postconciliare della Lumen gentium: piste per superare l'impasse. *Lateranum* 80, 3 (2014), s. 599–600.

<sup>45</sup> Srov. Eilert Herms. *Dei Verbum*: na lettura luterana. In: Lorizio – Ignazio Sanna (ed.). *La parola di Dio compia la sua corsa: i loci theologici alla luce della Dei Verbum*. Città del Vaticano: Lateran University Press 2006, s. 111–143; Herms. *Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI.*, zvláště s. 158–163, 171–176.

<sup>46</sup> Odkazujeme především na studie publikované v aktech mezinárodní badatelské skupiny (srov. poznámka č. 38 v našem textu).

<sup>47</sup> Herms. *Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung*, s. 449.

smysly. Tělesnost je pro událost Vtělení stěžejní, a to jak ve vztahu k osobě vtěleného Stvořiteleova *Logu*, tak díky skutečnosti, že se zpřítomnění Boha v jeho vtěleném *Logu* prostřednictvím Ducha děje stále nově skrze účast tělesného života lidí a jejich *spolupráce*. Tělesnost je podstatná pro způsob, jímž se trojjediný Bůh dává v dějinách. Jde o podmínku umožňující účast na milosti a pravdě této události, která zjevuje původní vůli Stvořitele jako vůli po společenství, smíření a naplnění. V takto pojaté Stvořitelově vůli tkví *pravda* Božího zjevení v Kristu a jeho nejhlubší *smysl*.

Pravdu reality, kterou nazýváme „církev“, je třeba pojímat ve světle pravdy mnohotvárné a globální události, kterou jsme popsali. Tato událost je *základem* jejího bytí. Církev chápe sama sebe jako *stvoření*, které z této události vzešlo, jako *místo*, kde tato událost účinně působí v dějinách, a jako *nástroj* tohoto působení. Řečeno s odkazem na konstituci *Dei Verbum*, církev je ona skutečnost, která slouží jako nástroj střežící a předávající trojiční Zjevení v Kristu, jeho *pravdu* a původní *smysl*. Církev je podstatně „zapojena“ do tohoto správcovství a předávání, jelikož není jednoduše „produktem“ Zjevení, ani druhem instituce pověřené přenosem „zjevených Božích dekretů“, nýbrž místem, v němž se uvnitř dějin aktualizuje jediné Boží zjevení. Otec – vysvětluje konstituce *Dei Verbum* v čl. 8 –, „který kdysi promluvil“, nepřestává rozmlouvat s církví, snoubenkou svého Syna, a s Duchem Svatým, „skrze kterého zaznívá živý hlas evangelia (*viva vox Evangelii*) v církvi a skrze ni ve světě“.<sup>48</sup>

V tomto chápání příčinné spojitosti mezi pravdou Zjevení (událostí Krista) a pravdou skutečnosti, která se nazývá „církev“, je určující to, že církev je nástrojem, který vlastní rysy nezbytné k tomu, aby sloužil Božímu sebe-zpřítomnění (*Selbstvergegenwärtigung Gottes*). Děje se tak podle „operativní dimenze“ vlastní této události, to jest dimenze „tělesnosti“ (*Leibhaftigkeit*). Platí totiž:

Jádrem struktury události Zjevení a spásy, jejíž součástí jsou všechny její jednotlivé etapy, je jednotný celek Božího jednání a mluvení, který coby celek má povahu znamení, v němž se zpřítomňuje tajemství stvořitelské

<sup>48</sup> Pro římskokatolický výklad spojitosti mezi fundamentálně-teologickou perspektivou *Dei Verbum* a ekleziologií *Lumen gentium* odkazujeme na Lubomír Žák. Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II: spunti di riflessione alla luce della ricezione della *Lumen gentium*. *Lateranum* 81, 1 (2015), s. 37–68.

Boží vůle, jež směřuje ke společenství s tvorem učiněným k jeho obrazu a jež se zjevuje Božímu tvorovi ve stvořeném světě.<sup>49</sup>

Právě tato povaha znamení je příznačná pro osobu Krista, Stvořitelem vtěleného *Logu*, a definuje stejně tak skutečnost, která se nazývá „církev“. Současně určuje též činy, které církev z pověření vtěleného *Logu* koná jako znamení působícího Božího sebe-zpřítomnění, jeho původní vůle po společenství, smíření a dovršení. Těmito činy se církev *uchovává* ve své pravdě, tedy v tom, že je znamením. Řečeno s Hermsem:

[...] církev je *creatura Verbi*. To znamená, že je stvořením Stvořitele vtěleného *Logu*, který ji vytvořil pro sebe sesláním Ducha pravdy jako společenství, jež zde má být pro slavení svátostí, v nichž je tento vtělený *Logos* účinný coby prásvátost. Svátosti pak mají za cíl uchovat společenství a jeho službu Bohu (slavení svátostí) jako prostředky, které neustále zpřítomňují působení samotného vtěleného *Logu*. Jediná Svátost (vtělený *Logos*) tvoří pro sebe církev jako společenství slavící svátosti. Při slavení pak působí on sám, když vzbuzuje víru, čímž pro sebe toto společenství víry uchovává.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Eilert Herms. *Protocollo delle discussioni*. In: Tentýž – Lubomir Žak (ed.). *Sacramento e Parola*, s. 317.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 292. Proto Herms připomíná důležitý předpoklad, který je třeba vzít vážně v katolicko-luterském dialogu, totiž „jak římskokatolická i luterská nauka spatřují v církvi onen jediný prostor, vytvořený jedinou Svátostí (Kristem), v němž mohou být a jsou slaveny svátosti, a jak uznávají nástrojovou povahu církve, která působí ve všech svátostech tím, že je k dispozici jediné Svátosti. Odmítnutí ze strany luteránů nazývat církev ‚svátostí‘ – třebaže uznávají její *status* stejným způsobem jako katolíci – má za cíl poukázat na to, že církev existuje *mezi* jedinou Svátostí a slavením různých svátostí ustanovených Kristem, a že tedy má vlastní, ačkoliv současně ne *nezávislou* existenci: existence církve jako společenství, které je zmocněno a povoláno ke slavení svátostí, je *stvořena* jedinou Svátostí a je *uchovávána* jediné tím, že se rozvíjí působnost této Svátosti v církevním slavení svátostí. Luterské učení podtrhuje, že církev existuje výlučně jako společenství *stvořené* samotným Kristem, aby slavilo svátostí, které on sám coby jediná Svátost ustanovil a skrze jejichž slavení Kristus církev i nadále *uchovává* v bytí. Je pravda, že na jedné straně je nutné církev jako slavící společenství (*stvořené* a *uchovávané* jedinou Svátostí, Kristem) v této její *vlastní* existenci odlišit od stvořitelské existence jediné Svátosti. Na druhé straně ovšem nesmí být tato *vlastní* stvořená existence církve špatně pochopena: to, že je stvořená, neznamená v žádném případě nějakou její původní autosubsistenci. Na rozdíl od působící existence Boha, který církev tvoří a uchovává, totiž církev žije a existuje pouze *skrze Něho a v Něm*“ (tamtéž, s. 347).

## 5. Směrem ke konfrontaci v pravdě

K tomu, aby bylo možné učinit nové významné kroky kupředu, je podle Hermsova pojetí nutné, aby se katolicko-luterský dialog soustředil na konfrontaci klíčových pojmů církevního učení obou zainteresovaných stran, včetně ekzeziologických aspektů v horizontu fundamentální teologie. Takové hledisko umožňuje s dostatečnou objektivitou rozlišovat v nauce a praxi církví to, co – řečeno slovy *Unitatis redintegratio* – je a není „podle pravdy“ (9), co „odpovídá skutečné pravdě“ (10) a co nikoliv. Tímto způsobem se pak otevírá cesta k odpovědi na otázku, zdali a jak si církve spolu se svým učením, kultem a praxí uchovaly *věrnost původnímu poslání* (srov. UR 6).<sup>51</sup>

Rozhodující otázka přitom jistě spočívá v nalezení kritéria, jež umožní – objektivně a způsobem, který bude možné sdílet –, stanovit míru takové věrnosti. Jak známo, římsko-katolická církev (stejně jako pravoslavné církve) tíhne k tomu, aby měřítko bylo stanoveno na rovině dějinně-institucionální kontinuity mezi *tím, co* církev učí, slaví a koná dnes, a *tím, co* bylo učeno, slaveno a konáno církví apoštolskou. Za nezastupitelné přitom pro interpretační procesy, jež umožňují fungování zmíněné roviny, považuje autoritu a řídicí úlohu biskupů a (ekumenických) koncilů.

V rozpacích nad tím, že se v křesťanských dějinách prokázala mnohá zneužití zmíněného kritéria posuzování pravdy, hovoří protestantské církve a církevní společenství o věrnosti Kristově evangeliu, jeho Slovu, k němuž se přibližujeme skrze Písmo svaté a hlásání. Důsledkem toho je, že v těchto církvích a církevních společenstvích není kladen důraz na kontinuitu dějinných podob procesů interpretace nebo o příslušné instituční formy, které nad těmito procesy bří a korigují je.

Pokud nechceme upadnout do propasti zúžení dvou interpretačních kritérií na sterilní a předpojatý protiklad mezi (*sola*) *Traditio* a (*sola*) *Scriptura*, je nutné uznat, že obě strany vyjadřují určitou míru věrnosti, kterou musíme vzít vážně. Současně je zřejmé, že ani jedno, ani druhé hledisko není schopné vyhnout se nedorozuměním a zneužití a že k tomu, aby obě pojetí správně fungovala, je nezbytné je realizovat v perspektivě trojičního Zjevení. Tato perspektiva kromě jiného dovoluje přiznat, že obě kritéria jsou schopná vzájemné součinnosti

---

<sup>51</sup> Srov. Herms. Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI., s. 155–163.



a vzájemného doplňování se, přičemž je nezbytná permanentní verifikace způsobů jejich interpretace a aktualizace.

Takové doplňování a vyváženost jsou nasnadě, jakmile je otázka o věrnosti „původnímu povolání“ církve osvětlena pravdou o církvi coby realitě, kterou *stvořil a udržuje v bytí* ten, jenž v Duchu Svatém koná jako věčný a vtělený *Logos* Stvořitele. Tato pravda spojuje skutečnost, že církev *je stvořena a udržována v bytí* s tím, že církev je nástrojem Božího sebe-zpřítomnění. Zároveň pak tato pravda umožňuje pochopit, že být nástrojem je totožné s rozvinutím příkazu hlásat Slovo a umožnit, aby se pro spásu rozeznělo odpuštění a smíření v prostoru *svátostných úkonů*, které odpovídají Kristově vůli coby „tělesná“ (*leibhaftige*) a *s jistotou* účinná znamení jeho konání.

Jinak řečeno: obě kritéria pro určení míry věrnosti každé z obou církví vůči vlastnímu „původnímu povolání“ musí vzít vážně v úvahu otázku *reálné účinnosti* zpřítomnění věčného a vtěleného Stvořitelova *Logu* v Duchu Svatém prostřednictvím svátostných úkonů, jejichž účinnost je třeba posuzovat v rámci celé pravdy takové události. Tato pravda říká: událost Krista se děje prostřednictvím svátostných úkonů tím způsobem, že v Duchu Svatém tvoří a udržuje podobu víry a současně vytváří a utvrzuje církev,<sup>52</sup> tedy konkrétní společenství víry, které slaví tyto úkony s vědomím toho, že je adresátem Kristova příkazu („jděte a hlásejte“; „to činite...“), a tudíž rovněž nástrojem k jeho uskutečnění.

Otázka *reálné účinnosti* svátostných úkonů prováděných konkrétním společenstvím víry je spojena s reálným zpřítomněním a konáním věčného a vtěleného Stvořitelova *Logu* v Duchu Svatém. Kvůli mimořádnému ekleziologickému významu se jedná o prvořadou ekumenickou otázku. Jestliže totiž mezi partnery ekumenického dialogu dojde ke vzájemnému uznání toho, že u druhé strany je přítomna *reálná a spásonosná účinnost* alespoň jedné svátosti, a pokud navíc máme na paměti, že svátosti nejsou úkony jednoho věřícího, ale společenství víry, pak je třeba připustit, že konkrétní společenství, které danou svátost slaví, se z pohledu konsekventní teologie Zjevení nachází v takovém *konstitutivním vztahu* vůči (zde přítomnému a jednajícímu) vzkříšenému a vyvýšenému Pánu, který je vlastní oné realitě, již nazýváme „církev“.

<sup>52</sup> Srov. Herms. *Das fundamentum fidei*, s. 89–91.

Lze tvrdit, že takový *konstitutivní vztah* může mít pouze přechodné trvání, takže by se smělo a mělo říkat, že určité konkrétní společenství víry je „církví“ jen ve chvíli, kdy například účinně slaví křest? Dovoluje pravda o Božím sebe-zpřítomnění v Kristu prostřednictvím Ducha domněnku, že existuje „časově omezená“ eklezialita? Když nějaké luterské společenství víry koná určitý svátostný úkon, který katolické společenství víry uznává jako účinný, nedává tím najevo pravdu o tom, že je nástrojem, jímž se zde a nyní předává pravda trojjediného Boha, která je pravdou o tom, že ten, jenž se skrze toto společenství spásonosně zpřítomňuje, je jeho tvůrcem a udržuje je v bytí? Může mít účinek (ustanovení církve za nástroj, *creatura verbī*) těchto Božích úkonů krátkodobý charakter trvání, vymezený výhradně dobou slave- ní svátosti?

## 6. Závěr: nutnost zpytování svědomí pro církve

Je zřejmé, že tyto a podobné otázky, počínaje problematikou pravdy o *ekleziální povaze* (vzhledem k osobě přijímajícího i vzhledem ke společenství) křtu, vyžadují odpověď, kterou – pokud má být hledána a nalezena ve světle pravdy události Krista – nemůžeme omezit na aplikaci hermeneutického schématu, jež je vlastní katolické myšlence o *elementa e dona (ecclesiae Christi)* (srov. *LG* 8; *UR* 3 a 19; *UUS* 10–15). Tato představa, která vyjadřuje určitý druh pozorování, sice dovoluje provést jistá rozlišení a srovnání mezi luterským a katolickým společenstvím víry, děje se tak ovšem způsobem, který je z hlediska fundamentální teologie ne zcela dostatečně jasný a úplný.

Odkazuje na důležitost nového hermeneutického schématu, které by bylo nanejvýš přínosné nejen pro katolicko-luterský teologický dialog, ale i pro všechny ostatní ekumenické dialogy, Herms se oprávněně domnívá, že teologie „věrně zaměřená na *veritas rerum*“ by si mohla prorazit cestu „do tematických oblastí, o kterých se doposud explicitně neuvažovalo ani nehovořilo“<sup>55</sup>.

Takový krok vpřed by jistě neměl být doprovázen snahou teologů nekriticky a za každou cenu ospravedlňovat aktuální stav nauky, kultu a praxe církví. Současně však vyžaduje, že dříve než se každé společenství víry začne vyjadřovat o druhých, mělo by si samo klást otázky formulované v horizontu události Krista, které se budou týkat

---

<sup>55</sup> Herms. Die ökumenische Bedeutung der Enzykliken Benedikts XVI., s. 163.

vlastní věrnosti povolání být realitou hodnou označení „církve – *creatura verbi*“. Tyto otázky, a to bychom rádi připomněli, Herms odvážně a opětovně klade teologům i autoritám vlastní církve.<sup>54</sup> Na rozdíl od mnohých luterských kolegů, kteří přijali za svou myšlenku doktrinního a ekleziologického nezvratitelného „evolucionismu“, totiž nabádá k tomu, aby se luterské společenství víry dotazovalo na věrnost původním reformním záměrům Martina Luthera, jehož úmyslem nebylo vytvoření alternativy vůči římské katolické církvi, nýbrž předložení pojetí nauky a ekleziologie, které by vedlo k nápravě. Touto cestou by se luterská církev měla podle Hermse konfrontovat s pravdou toho, co znamená být církví podle pravdy evangelia Ježíše Krista.

Znamená to, že cesta katolicko-luterského dialogu by měla podle tübingského teologa spočívat v hluboké a neustálé obnově každé z obou církví, a to v síle toho, že se budou permanentně odkazovat k předmětu a základu *globální pravdy* víry (která dosvědčuje *původní vůli* trojjediného Stvořitele a její zjevení v Kristu prostřednictvím Ducha až po *své* naplnění na konci časů). Pokud pak jde o luterskou církev, ta by měla vážně reflektovat aktuální stav své nauky a svého učení a přitom kriticky zkoumat, v jaké interpretační perspektivě se například nachází, když sama sebe chápe a hovoří o sobě v souvislostech dnešního světa a současných „znamení časů“. Uplatňuje přitom pohled víry, který se otevřel skrze událost Krista, „anebo rozumí své vlastní situaci v perspektivě světa a v horizontu pojmů a úhlů pohledu, které jsou čistě světské a které vedou k tomu, aby se křesťanské pojetí reality bralo pouze jako jedno mezi mnoha dalšími koncepcemi světa a bylo stejně jako všechny ostatní odkázáno pouze do privátní sféry jako prostředek k psychickému zotavení se jednotlivců [...]“<sup>55</sup>

Podle Hermse by se však luterská církev měla vážně ptát také po svém současném chápání a uskutečňování církevního řádu, a to zda-li odpovídá či neodpovídá tomu, co bylo původně ustanoveno, když

<sup>54</sup> Jedním z posledních příkladů je řada otázek formulovaných v přednášce na rozloučenou (uskutečněné v Tübingenu 11. února 2009); srov. Herms. *Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung*, s. 451–465. Nedávno Herms základní otázky stručně opět otevřel v příspěvku *Wie Wandlungsfähig ist eine an Bekenntnisschriften gebundene evangelische Kirche?* In: Ralf Dziewas – Michael Kisskalt (ed.). *Identität und Wandel: konfessionelle Veränderungsprozesse im ökumenischen Vergleich*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, s. 41–58. Pokud se týče otázek, které Herms adresuje katolické církvi, je třeba konzultovat jeho texty zveřejněné v aktech mezinárodní badatelské skupiny (srov. poznámka č. 38 v našem textu).

<sup>55</sup> Herms. *Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung*, s. 456.

prvotní společenství víry obdrželo potvrzení úkolu slavit v jisté formě Pánovu památku (srov. *1 Kor 11,17–34*) a když se díky tomu projevovalo jako nový Boží „kněžský lid“. V protikladu k pojetí a praxi, které jsou v luterské církvi rozšířené, Herms podtrhuje:

Tato manifestace společenství víry v jeho jednotě coby nového Božího lidu, která se aktualizuje při slavení eucharistie podle toho, co bylo stanoveno na počátku, není myslitelná, aniž by takové společenství dbalo na instituci, která bdí nad tím, aby slavení evangelia v něm odpovídalo počátkům (*Ursprungsgemäßheit*). Máme na mysli instituci dohlázení, *episkopé*, kterou vykonávají ti členové společenství, již by byli tohoto úkolu schopní a kteří by byli ze strany téhož společenství řádně povoláni, aby strážili jednotu Božího lidu jakožto lidu kněžského.<sup>56</sup>

Herms je přesvědčen, že pro pokrok katolicko-luterského dialogu a pro obnovu ekumenické hermeneutiky je nezbytné<sup>57</sup>, aby si luterská církev upřímně zodpověděla některé otázky, které jsou nevyhnutelné, jakkoliv mohou být pro někoho nepohodlné. Například:

Máme [coby luterská církev] rád slavení evangelia, který bychom chápali jako slavení počátku a základu existence a dějinné identity církve? Máme stálý a pevný ekleziální souhlas [v rámci luterství], jaký je vzájemný vztah mezi Slovem a svátostí? A máme úřad, který odpovídá takovému souhlasu? Nemáme. [...] Sdílíme stabilní shodný názor o vztahu mezi kněžstvím všech věřících a službou episkopé předávanou řádným povoláním? [...]

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 460.

<sup>57</sup> Chceme zároveň připomenout Hermsovo pozvání, adresované katolické církvi (a odvolávající se na Ratzingerovu interpretaci uvedenou ve výše citovaném dopise Maxu Secklerovi), dokázat vidět i pozitivní stránku rozdělení křesťanů. Konkrétně jde o to, aby katolická církev akceptovala, že „diference, spočívající v základech rozdělení, nesmí jednoduše zmizet, ale že jim musí být pouze odejmut ten charakter, který je klasifikuje jako příčinu rozdělení církve. Tyto diference je zapotřebí zachovat jako základ přetrvávající polarity, na které stojí ona diferenciací jednoty církve, o níž se před rozdělením ještě nevědělo. Pouze díky rozdělení je zřejmé, že tato diferenciací je udržitelná v jednotě církve a že patří k její podstatě“ (Herms. *Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen*, s. 695). Herms kromě toho vyzývá nejvyšší představitele katolické církve, aby se *ex officio* přiznali „k tomu, co převzali od reformace a její teologie, a to v tom smyslu, že ono převzaté bylo pro církev podnětné pro prohloubení a konkretizaci jejich vlastních základních pohledů. To, že existuje široké spektrum takových plodných podnětů, poskytnutých teologií reformace a dokonce samého Luthera, je zřejmé každému znalci dokumentů 2. vatikánského koncilu a dokumentů centrálního pokoncilního magisteria“ (tamtéž, s. 696).

Máme konsensus o ordinaci? Ještě ne. [...] Souzníme v otázce vhodného způsobu výkonu učitelského úřadu církve, který by nalezl a stanovil *mag-nus consensus* dosažený při běžné spolupráci všech institucí, které jsou ve společenství víry za tímto účelem postaveny do čela? Nejenže taková pravidla nemáme, ale k této otázce nebyla otevřena ani náležitá debata.<sup>58</sup>

Podle Hermse je zapotřebí, aby se luterská církev nechala oslovit stejnými výzvami, které si katolická církev a její teologie uvědomily díky koncilnímu „aggiornamentu“. Zvláště by bylo na místě přijmout pozvání 2. Vatikánu k „růstu ve věrnosti“ (srov. UR 6). Pokud luterská církev dokáže odpovědět kladně, bude ji moci dialog s katolickou církví pobídnout k ještě lepšímu pochopení toho, co znamená nebo co by mělo znamenat to, že je církví evangelickou: „žít společenství s Kristem v církvi, která je institucí svobody; to jest institucí, kterou lze zakoušet smysly (*leibhaft-erfahrbare Institution*)<sup>59</sup>.

*Z italštiny přeložil Robert Svatoň*

*Pontificia Università Lateranense  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano  
e-mail: zak@pul.it*

<sup>58</sup> Herms. Die Bedeutung der ökumenischen Bewegung, s. 460–461.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 465. Herms je přesvědčen, že pokud katolická církev oficiálně přízná svou faktickou pozitivní recepci – od doby 2. Vatikánu – některých inspirativních prvků reformace, dá tím silný signál, který může napomoci nutné obnově luterské církvi a následně sjednocení obou církví. Jeho slovy: „In der Tat wäre aber eine offizielle Benennung derjenigen genuin reformatorischen Sacheinsichten und -forderungen, die von römisch-katholischer Seite heute anerkannt sind als Anregungen für eine Vertiefung und Konkretisierung der eigenen römisch-katholischen Grundeinsicht und als fruchtbare Herausforderung zu einer verbesserten Explikation und Darstellung der eigenen Grundeinsicht, ein Schritt, der – obwohl er aus der Natur der Sache heraus nur einseitig, also allein aus römisch-katholischer Einsicht und Perspektive heraus getan werden kann, dennoch – einen Beitrag zur Überwindung der Spaltung leistet. Warum? Weil er der lutherischen Gemeinschaft (und darüberhinaus zugleich auch allen anderen nicht-römischen christlichen Gemeinschaften des Westens) explizit vor Augen führen würde, daß und inwiefern inzwischen auf dem Boden und aus der Perspektive der römisch-katholischen Grundeinsichten gerade vieles vom Eigenen der Reformation und der reformatorischen Theologie, das zunächst nur befremdete und an dem zunächst nur mit der Konsequenz der Spaltung festgehalten werden konnte, inzwischen als dasjenige durchschaut ist, was für die Vertiefung und Konkretisierung der römisch-katholischen Grundeinsichten, für die im Lauf der Zeiten erreichte und durch das Zweite Vatikanum zusammenfassend dargestellte „*aucta fidelitas*“ (durch Wachstum reicher gewordene Treue) zum unveräußerlichen Erbe wichtig, ja unverzichtbar geworden ist. Eine solche explizite Klarstellung würde zur

---

Überwindung der Spaltung beitragen durch das wichtige Signal, das in ihr *ipso facto* enthalten wäre. Der Inhalt dieses Signals dürfte für viele überraschend sein und manchem paradox erscheinen. Denn das Signal würde besagen: Aus römisch-katholischer Sicht werden wesentliche Bedingungen für eine Überwindung der Spaltung im Westen *nicht* dadurch erfüllt, daß die nichtrömischen christlichen Gemeinschaften heute *nicht* mehr an den Sacherkenntnissen festhalten, die die Reformatoren als ihre Grundeinsichten einst um den Preis der Spaltung unbeugsam vertraten, sondern aus römisch-katholischer Sicht sind umgekehrt wesentliche Bedingungen für eine Überwindung der Spaltung gerade dann erfüllt, wenn sie, die Lutheraner, an diesem ihrem reformatorischen Erbe *festhalten* und wenn sie – ihrerseits ebenfalls belehrt und erzogen durch die Herausforderungen der Geschichte der Spaltung – eben *dieses Erbe* vertiefen und konkretisieren. Das Signal würde deutlich machen: Es gibt eine „Umformung“ der reformatorischen Lehre, die die Bedingungen für die Überwindung der Spaltung *nicht* verbessert“ (Herm. *Fortschritte zur Überwindung der Spaltungen*, s. 696–697).

## LUTHEROVO POJETÍ TEOLOGIE A ETIKY CTNOSTÍ\*

---

VOJTĚCH NOVOTNÝ

---

### ABSTRACT

#### Luther's concept of theology and virtue ethics

The aim of this article is to explain Luther's concept of theology with particular regard to the place that it belongs to virtue ethics. First of all, we present Luther's definition of theology as a repentant knowledge of God and of man. Then, we develop his hamartiological and soteriological definition of man. Thus, we show that Luther's focusing on soteriology carries the risk of the thematic reduction. Finally, we discuss the issue of virtues ethics in Luther's concept of theology.

#### Keywords

Luther; Theology; Definition of man; Virtue ethics

DOI: 10.14712/23563598.2017.3

**P**ojednání, jež následuje, je věnováno dvěma skutečnostem: pojetí teologie u Martina Luthera (1483–1546) a otázce, jaké místo tu náleží etice ctností. Nejde tedy o celistvou prezentaci Lutherovy teologické epistemologie a metodologie, nýbrž o studii, která si všímá způsobu, jímž tento reformátor definuje předmět teologie a jak ho promítá do její vnitřní systematizace. Navazuje na monografii, která byla věnována zrodu teologické antropologie ve staroprotestantské ortodoxii, zvláště pak na tu její část, jež analyzovala díla prvních velkých reformátorů a ukazovala, že rozuměli teologii jako dvojedinému poznání Boha a člověka: *cognitio Dei et hominis* (Martin Luther), *agnoscere*

---

\* Studie vznikla v rámci řešení projektu GA ČR P401/12/1704.

*Deum a cognoscere hominem* (Huldrych Zwingli), *cognitio Dei a cognitio nostri* (Jean Calvin).<sup>1</sup> Rozvíjí ji novým studiem pramenů i sekundární literatury a otázkou, jež se týká místa etiky ctností v Lutherově pojetí teologie.

## Teologie jako kající poznání Boha a člověka

Ústředním tématem zkušenosti Martina Luthera, katalyzačním bodem jeho reflexe a středem jeho reformačního obratu bylo ospravedlnění hříšného člověka.<sup>2</sup> Člověk je ve své přirozenosti a ve své podstatě stvořen jako Boží obraz nadaný prvotní spravedlností. Hřích prvního člověka způsobil, že lidská přirozenost nezůstala sama sebou, ale byla hluboce a mnohostranně znehodnocena – natolik, že člověk prchá před Bohem, nenávidí jej a snaží se žít bez něj, ba proti němu. Je neschopen obrátit se k Bohu a žít před ním ve spravedlnosti. Ospravedlnění je proto hříšnému člověku darováno z pouhé Boží milosti – nikoli vlastními skutky – v Ježíši Kristu ukřižovaném tak, že mu nejsou důsledky prvotního hříchu přičítány k tíži (*non imputantur*). On sám je *simul peccator et iustus*.<sup>3</sup>

Odtud také způsob, jímž Luther chápal teologii, a důraz, který položil na teologické poznání člověka. Zřetelně jej vyjádřil v první i druhé

---

<sup>1</sup> Srov. Vojtěch Novotný. *Anthropologia sacra: Origini dell'antropologia teologica nell'ortodossia veteroprotestante*. Milano: Casa Editrice ITL-Centro Ambrosiano 2014, zvl. s. 73–117. Dále Gerhard Ebeling. *Lutherstudien*. 1. sv. Tübingen: Mohr Siebeck 1971, s. 222; Otto H. Pesch. *Hinführung zu Luther*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1982, s. 246–247; Joachim Ringleben. Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 2 (2009), s. 125–133. doi: 10.1515/nzst.1990.32.2.125.

<sup>2</sup> Srov. např. Jared Wicks. Justification and faith in Luthers theology. *Theological Studies* 1 (1985), s. 3 a 15. doi: 10.1177/004056398304400101: „the heart of his theology“, „the real heart of his controversy with Rome“.

<sup>3</sup> Martin Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532. 1538 (Weimarer Ausgabe [WA] 40/II, 322–324); ID. *Genesisvorlesung*. 1535–45 (WA 42,123–125); ID. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,268–272). Srov. např. Herbert Olsson. *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*. Uppsala: A. Gyllenkrok & R. Holte 1971, s. 211–368; Ebeling. *Lutherstudien*. 1. sv., s. 221–272; Anselm Schubert. *Das Ende der Sünde: Anthropologie und Erbsünde Zwischen Reformation und Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. doi: 10.15109/9783666551925; Heinrich Maria Köster. *Urstand, Fall und Erbsünde von der Reformation bis zur Gegenwart*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1982.



redakci *Enarratio Psalmi LI*. (1532, 1538)<sup>4</sup> a v *Disputatio de homine* (1536).<sup>5</sup>

Autentický vzor křesťanské teologie, jejího obsahu i rozvrhu, spatřoval Luther v žalmu 51 *Miserere*. Teologie je identická s kajícím poznáním: stejně jako pokání zahrnuje poznání hříchu a milosti (*cognitio peccati, cognitio gratiae*),<sup>6</sup> také ona zahrnuje poznání člověka hříšného a propadlého zatracení i Boha ospravedlňujícího, spásu darujícího. Toto dvojjediné poznání je vlastním předmětem teologie: *theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris*. Nic dalšího zde nemá místo.<sup>7</sup>

Teologie tedy nespočívá prostě v poznání Boha (*sermo de Deo*): je nedělitelně poznáním Boha i člověka ve vztazích, které je pojí (*cognitio Dei et hominis*). Luther tomu rozumí tak, že teolog se nemá věnovat tomu, jaký je Bůh sám o sobě, nýbrž má usilovat o prožitek vlastní hříšnosti a dobrotivosti Boha ospravedlňujícího.<sup>8</sup> Teologické poznání má tedy dvojjediný, soteriologicky definovaný předmět. Některé formulace

<sup>4</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532. 1538 (WA 40/II,326–328). Srov. Ebeling. *Lutherstudien*. 1. sv., s. 255–271; Reinhold Weier. *Das Theologieverständnis Martin Luthers*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1976, s. 83–87; Jack Edmund Brush. *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Luthers Verständnis des 51. Psalms*. Tübingen: Mohr Siebeck 1997; Oswald Bayer. *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*. 3. nově, přepracované vydání. Tübingen: Mohr Siebeck 2007, s. 15–40.

<sup>5</sup> Martin Luther. *Disputatio de homine*. 1536 (WA 39/I,175–177). Nové – zde citované – vydání disputace a rozsáhlý komentář k naší problematice podal Gerhard Ebeling. *Lutherstudien*. 2. sv. *Disputatio de homine*. 1. část. *Text und Traditionshintergrund*. Tübingen: Mohr Siebeck 1977; ID. *Lutherstudien*. 2. sv. *Disputatio de homine*. 2. část. *Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1–19*. Tübingen: Mohr Siebeck 1982; ID. *Lutherstudien*. 2. sv. *Disputatio de homine*. 3. část. *Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20–40*. Tübingen: Mohr Siebeck 1989; Wilfried Härle. „Hominem iustificari fide“: tratti fondamentali dell’antropologia della Riforma. In: Eilert Herms – Lubomir Žak (ed.). *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*. Roma: Lateran University Press 2007, s. 429–454.

<sup>6</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,317,34–37).

<sup>7</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,328,17–18).

<sup>8</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532 (WA 40/II,327,11; 328,11–15.30–33): „Cognitio Dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica [...] necessarium est, hominem cognoscere se et sentire experientia, quod talis sit, i. e. perditus, reus in peccatis simpliciter. [...] Ergo necessaria haec theologica cognitio est, ut homo se cognoscat, hoc est, ut sciat, sentiat et experiatur, quod sit reus peccati et addictus morti, Deinde etiam, ut contrarium sciat et experiatur, quod Deus sit iustificator et redemptor talis hominis, qui sic se cognoscit.“ Ibid. (WA 40/II,327,8–12, 328,1–5): „Non disputamus de Deo, sed de homine peccatore vel reo, morti et peccato subiecto, – non sedente in maiestate, sed iusticia Dei vel iustificante Deo. Cognitio Dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio Dei et hominis, ut referatur tandem ad Deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum theologiae

kladly na první místo poznání Boha a na druhé poznání člověka,<sup>9</sup> většinou však Luther rezolutně uváděl, že člověk musí nejprve znát sám sebe jako hříšníka a teprve v důsledku toho – byť vlastně simultánně – může poznat Boha jako svého Spasitele.<sup>10</sup>

To neznamená, že by bylo toto poznání prostou introspekcí: je dosahováno „před tváří spravedlivého Boha“ a s pomocí Božího zjevení, jež poskytuje člověku i zprávu o tom, jaké je určení, jež mu vytkl Stvořitel, a jak extrémní poškození lidské přirozenosti působí hřích prvotní i osobní.<sup>11</sup> Zjevení hříchu má napomáhat tomu, aby teolog procítil sám sebe jako hříšníka, bytost, jejíž přirozenost je poničena hříchem: v tom je z teologického hlediska podstata člověka a úkolem teologa je, aby ji poznával a dával poznat: *Theologus disputat de homine peccatore. Haec hominis substantia est in theologia et hoc a theologo agitur, ut hanc suam naturam peccatis corruptam homo sentiat.*<sup>12</sup> Teprve poté následuje další část teologického poznání, jež se týká Boha v Kristu ospravedlňujícího.<sup>13</sup> Tento řád poznání odpovídá *ordo rei*.<sup>14</sup>

Jde tedy o pohyb, v němž *cognitio Dei* zahrnuje nejprve poznání Boha spravedlivého a poté Boha ospravedlňujícího; *cognitio hominis* zahrnuje nejprve poznání sebe sama jako hříšníka a poté sebe sama jako ospravedlněného v Kristu. Následnost je ovšem pouze v procesu poznání, nikoli ve věci samé, jež je v okamžiku, kdy k ní teolog

---

homo reus et perditus et Deus iustificans vel salvator. Quicquid extra istud argumentum vel subiectum quaeritur, hoc plane est error et vanitas in theologia.“

<sup>9</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532 (WA 40/II,327,11; 328,11): „cognitio Dei et hominis“; „theologia agit de Deo salvante et homine sic lapsus“.

<sup>10</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,328,30–33): „theologica cognitio est, ut homo se cognoscat [...] deinde etiam, ut contrarium sciat et experiatur, quod Deus...“; ID. *Dictata super Psalterium*. 1513–1516 (WA 3,124,12–14): „nemo pervenit ad divinitatis cognitionem, nisi qui prius humiliatus fuerit et in sui cognitionem descenderit, simul enim ibi et Dei cognitionem invenit“.

<sup>11</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532. 1538 (WA 40/II,323,30): „Nos enim sic dicimus, naturalia esse extreme corrupta.“

<sup>12</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,327,20–22).

<sup>13</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,327,23–30): „Quid enim homo in conspectu iusti Dei faciat, qui scit totam naturam peccato oppressam esse nec quicquam relictum esse, quo possit niti, sed simpliciter in nihilum iustitiae esse redactum? Haec cum in animo sic sentiuntur, tunc debet sequi altera pars cognitionis [...], ut homo discat et audiat, quid sit gratia, quid iustitia, quod Deus sit de homine sic ad infernum lapsus consilium, quod scilicet per Christum statuerit hominem restituere etc.“

<sup>14</sup> Martin Luther. *Disputatio [prima] contra quosdam Antinomus*. 1537 (WA 39/1,347,1–6): „Ordo rei est, quod mors et peccatum est in natura ante vitam et iustitiam. Non enim iusti aut vivi sumus, peccato aut morti tradendi, sed peccatores iam, et mortui per Adam, iustificandi et vivificandi per Christum. Quare prior docendus est Adam (id est peccatum et mors), qui forma est futuri Christi postea docendi.“

přístupuje, již platnou skutečností. Řečeno slovy, která se blíží Lutherově dikci: teolog objasňuje, že Bůh je v Kristu současně spravedlivý a ospravedlňující a člověk je současně sám v sobě hříšník a v Kristu ospravedlněný (*simul peccator et iustus*).<sup>15</sup>

## Hamartiologická a soteriologická definice člověka

Poznání člověka není výlučným předmětem teologie. Hovoří o něm i filosof, právník či lékař, každý ale z jiného hlediska. Filosof definuje člověka jako *animal rationale, sensitivum, corporeum*, a tato definice není sama o sobě mylná. Je však nicotná ve srovnání s poznáním, jež teologie čerpá z Písma<sup>16</sup> a jež přináší úplnou a dokonalou definici člověka.<sup>17</sup> Jedna její verze se soustředí na to, že člověk je hříšník.<sup>18</sup> Protože však, jak bylo uvedeno výše, v kající teologii musí být poznání hříchu doplněno o poznání milosti, musí být hříšník poznáván i jako ospravedlněný. Proto zná Luther vedle hamartiologické definice člověka i alternativní definici soteriologickou: hříšník, který je ospravedlněn vírou.<sup>19</sup>

Toto soteriologické pojetí člověka – ten, kdo je ospravedlněn vírou – předpokládá a rozvíjí pojetí hamartiologické. Nahlíží člověka jako toho, kdo byl v duši i těle stvořen k Božímu obrazu, bez hříchu a nesmrtelný; nicméně nyní je, co se jej samého týče, v důsledku Adamaova pádu vydán moci ďábla, hříchu a smrti a zcela neschopen tuto

<sup>15</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,327,30–33): „Si sum peccator in me, in Christo non sum peccator, qui nobis factus est iusticia, sed sum iustus et iustificatus per iustum et iustificantem Christum...“

<sup>16</sup> Luther. *Disputatio de homine*, s. 15–19: „(1) Philosophia, sapientia humana, definit hominem esse animal rationale, sensitivum, corporeum. [...] (3) Sed hoc sciendum est, quod haec definitio tantum mortalem et huius vitae hominem definit. [...] (11) Ideo si comparetur philosophia seu ratio ipsa ad theologiam, apparebit nos de homine paene nihil scire. [...] (19) Sed qualis est haec vita, talis est definitio et cognitio hominis, hoc est, exigua, lubrica et nimio materialis.“ ID. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,327,17–22): „Non igitur agimus hic de cognitione hominis philosophica, quae definit hominem esse animal rationale etc. Physica haec sunt et non theologica. Sic iureconsultus loquitur de homine possessore et domino suarum rerum, medicus loquitur de homine sano et aegro, theologus autem disputat de homine peccatore.“

<sup>17</sup> Luther. *Disputatio de homine*, s. 19: „(20) Theologia vero de plenitudine sapientiae suae hominem totum et perfectum definit.“

<sup>18</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1538 (WA 40/II,327,20–22): „theologus autem disputat de homine peccatore, haec hominis substantia est in theologia“.

<sup>19</sup> Luther. *Disputatio de homine*, s. 22: „(32) Paulus Rom. 3. Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide.“

situaci překonat vlastními silami; avšak skrze Božího Syna Ježíše Krista byl osvobozen z moci hříchu a obdarován životem věčným.<sup>20</sup> Ohlédnutí k původnímu určení umožňuje poměřit závažnost situace hříchu – to je smysl protologie v Lutherově pojetí teologie a takto je také obsažena v jeho hamartiologické definici člověka. Předmětem soteriologické definice člověka je však posun od hříchu k eschatologické spravedlnosti. A v tomto smyslu je člověk přítomného života nahlížen jako pouhá materie toho Božího jednání, jímž je mu vtlačena podoba života budoucího, věčného a oslaveného (*pura materia Dei ad futurae formae suae vitam*): přetvořeného a k dokonalosti přivedeného Božího obrazu.<sup>21</sup>

Obě teologické definice člověka tedy charakterizují lidskou bytost pomocí proměn vztahů, jež konstitutivním způsobem pojí Boha s člověkem. Právě tyto proměny vytvářejí i odlišné stavy lidské přirozenosti: nevinnosti, hříchu, ospravedlnění, dokonalého završení ve spravedlnosti. Soteriologická definice se ovšem soustředí na člověka jako bytost v pohybu od nebytí čili deformace hříchem k bytí čili dokonalé podobnosti s Bohem. Tento pohyb se děje skrze milost ospravedlnění (*fieri est iustificatio*):<sup>22</sup> člověk je „pohybován“ Spasitelem, který jej vede k eschatonu.<sup>23</sup> Jeho milost totiž vede člověka k pokání, jež je pojátkem i dělítkem (*medium*) hříchu a spravedlnosti: oba tyto póly jsou v pohy-

<sup>20</sup> Luther. *Disputatio de homine*, s. 19–20, teze 21–23. Srov. Theobald Beer. *Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1980, s. 35–223.

<sup>21</sup> Luther. *Disputatio de homine*, s. 23, teze 35–38.

<sup>22</sup> Martin Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,442,3). K motivu „pohybu“ v Lutherově antropologii srov. Lubomir Žak. L'ontologia della persona umana nel pensiero di Martin Lutero. In: Herms – Žak (ed.). *Fondamento e dimensione oggettiva della fede*, s. 395–410. Alister E. McGrath. *Reformation Thought: An Introduction*. Chichester: John Wiley & Sons, 2012, s. 134 uvádí, že „in his earlier phase, around the years 1515–1519, Luther tended to understand justification as a process of becoming, in which the sinner was gradually conformed to the likeness of Jesus Christ through a process of internal renewal. [...] In his later writings, however, dating from the mid-1530s and beyond [...], Luther tended to treat justification as a matter of being declared to be righteous, rather than a process of becoming righteous.“ Další komentáře: Theodor Dieter. *Der junge Luther und Aristoteles: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Berlin – New York: de Gruyter 2001, s. 326–343. doi: 10.1515/9783110877199; Ebeling. *Lutherstudien*. 2. sv. *Disputatio de homine*. 3. část, s. 477–479; Christoph Henschen. *Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2010, s. 361–365. doi: 10.3726/978-3-653-00258-4.

<sup>23</sup> Zde je jisté na místě připomenout Martin Luther. *De servo arbitrio* – například pasáž, kde autor vysvětluje, že Bůh působí v člověku „per inclinationem“ a že tato „actuossissima operatio Dei“ lidskou vůli „rapit suo motu“ (WA 18,747,24–27).

bu pokání soupřítomny, takže člověk je současně hříšník i spravedlivý.<sup>24</sup> Tak se vrací výše zmíněné pojetí teologie jako kajícího poznání, jež postupuje od *cognitio peccati* ke *cognitio gratiae*.

### Riziko tematické redukce

Podotkněme, že sama snaha o definici sice vyjadřuje intelektuální rozměr poznání, Luther je však prodlužuje v zakoušení, procitování.<sup>25</sup> V tomto smyslu nemá být teologie poznání spekulativní, nýbrž ryze praktické a zkušenostní (*non speculativa, sed tota practica et sensitiva esse debet*).<sup>26</sup> Toto tvrzení se ukázalo později velice důležité, neboť přimělo staroprotestantskou ortodoxii k základní volbě: osvojit si tzv. analytickou metodu a s ní i takový rozvrh teologických disciplín, v nichž půjde nejprve o cíl, poté o subjekt k cíli přiváděný a nakonec o prostředky, jimiž se tak děje (*finis, subiectum, media*): odtud *theologia*, jež poznává Boha jako cíl lidské existence, *anthropologia sacra*, jež poznává člověka jako hříšníka (ve smyslu hamartiologické definice), a *christologia*, nejdůležitější část teologie, jež poznává člověka v ději ospravedlnění skrze Krista (ve smyslu soteriologické definice).<sup>27</sup>

Tato struktura teologie je u Luthera přítomna jen implicitně. Jejímu plnému rozvinutí bránila mimo jiné skutečnost, že se jeho reflexe výrazně soustředila k „ego“. Teologie jako *cognitio Dei et hominis* není na prvním místě poznáním Boha jako takového nebo člověka

<sup>24</sup> Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,442,16–22): „Semper in peccato, in iustificatione, in iustitia, i. e. semper peccator, semper penitens, semper iustus. Quod enim penitet, hoc fit de non iusto iustus. Ergo penitentia est medium inter iniustitiam et iustitiam. Et sic est in peccato quoad terminum a quo et in iustitia quoad terminum ad quem. Si ergo semper penitemus, semper peccatores sumus, et tamen eo ipso et iusti sumus ac iustificamur, partim peccatores, partim iusti i. e. nihil nisi penitentes.“

<sup>25</sup> Vedle již citovaných vět srov. Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532 (WA 40/II,326,24–27): „Porro haec cognitio peccati non est speculatio seu cogitatio, quam animus sibi fingit, sed est verus sensus, vera experientia et gravissimum certamen cordis, sicut testatur, cum dicit: »Iniquitatem meam cognosco«, hoc est, sentio, experior. Id enim Hebraica vox proprie significat...“

<sup>26</sup> Martin Luther. *Tischreden 1531–1546* (WA TR 1,72,16–21 [Nr. 153]): „Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum, et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam [...]. Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teufel.“ Srov. Weier. *Das Theologieverständnis Martin Luthers*, s. 118ss.; Gerhard Ebeling. *Lutherstudien*. 5. sv. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985, s. 23–29.

<sup>27</sup> Srov. Novotný. *Anthropologia sacra*, s. 28–72, 117–147.

jako takového: je poznáním *sebe sama* jako hříšníka a Boha jako *mého* spasitele. Akt víry se koneckonců obrací k sobě samému – a stejnou dynamiku má i poznání víry. Paul Hecker pro tuto skutečnost našel pojem *reflexiver Glaube* a v jejím světle se Luther může jevit jako počátek novověkého subjektivismu a antropocentrismu.<sup>28</sup>

Tento vjem posiluje i Lutherovo výslovné tvrzení, že tam, kde se má teologie věnovat hříšnému člověku a Bohu Spasiteli *in praedicamento relationis*,<sup>29</sup> jde o situaci ospravedlnění a cokoli, co by šlo nad rámec těchto témat, by byl *error et vanitas*.<sup>30</sup> Melanchthon tuto volbu přijal a v prvním vydání svého stěžejního díla ve vší nahotě uvedl, že se chce soustředit pouze na *beneficia Christi*, a vědomě upustil od úvah o troj-jediném Bohu, o vtělení a o stvoření: v teologii jde pouze o soteriologii, o *loci salutares*, a k pravému poznání Ježíše Krista dospívá ten, kdo přemítá o zákoně, hříchu a milosti a je tím přiveden k pravému obrácení.<sup>31</sup> Následná vydání Melanchthonova díla tuto redukci neudržela. Nebezpečí účelové redukce předmětu teologie je však v reformačním

<sup>28</sup> Srov. Paul Hacker. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz: Styria 1966. Zestručněno v ID. *The Ego in Faith: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*. Chicago: Herald 1970. Nové německé vydání nese stejný podtitul: id. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther: der Ursprung der anthropozentrischen Religion*. Bonn: Nova & Vetera Verlag 2009. Pozdější staroprotestantská ortodoxie Lutherův soteriologický antropocentrismus podržela, doplnila jej však o univerzálnější horizont spásy. Proto také přestala teologii vnímat jako prostředek k dosažení vlastní spásy a začala ji chápat jako nástroj k úsilí o spásu druhých a v tomto smyslu především jako strukturovanou nauku. Marcel Nieden. *Die Erfindung des Theologen: Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006, s. 192 hovoří o posunu od „autopraxis“ k „allopraxis“; Kenneth G. Appold. *Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism*. In: Robert Kolb (ed.). *Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675*. Leiden, Boston: Brill 2008, s. 96. doi: 10.1163/ej.9789004166417.i-533.13 o posunu k „a teaching science“.

<sup>29</sup> Luther. *Tischreden 1531–1546* (WA TR 5,47,13–14 [Nr. 5292]); ID. *In XV Psalmos graduum*. 1532/33 (WA 40/III,334,23–28); ID. *Enarratio Psalmi LI*. 1532.1538 (WA 40/II,353,36–37 – 354,2–5.16–19; 421,21–24); ID. *Predigt am Ostermontag*. 1538 (WA 46,337,2–5 [Nr. 33]); ID. *Genesisvorlesung*. 1535–1545 (WA 42,635,11–21).

<sup>30</sup> Luther. *Enarratio Psalmi LI*. 1532. 1538 (WA 40/II, 328,3.17–18).

<sup>31</sup> Philipp Melanthon. *Loci communes*. 1521 (CR [Corpus reformatorum] 21,84–85): „Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. [...] Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. [...] Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignoravit, non video quomodo Christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. [...] Paulus in Epistola quam Romanis dicavit, cum doctrinae Christianae Compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa, et creatione passiva philosophabatur? At quid agit? certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet.“

pojetí teologie přítomno – a skutečně se také později u některých protestantských teologů projevilo.<sup>32</sup>

Zajímavé je v tomto ohledu srovnání se sv. Tomášem Akvinským, který sice také hovořil o tom, že teolog se – na rozdíl od filosofa – věnuje tvorbě v jejich vztahu s Bohem,<sup>33</sup> rozuměl tomu však tak, že jediným vlastním předmětem teologie je Bůh sám a pak i Bůh jakožto počátek a konec všech věcí, zejména rozumného tvora.<sup>34</sup> Poznání tvorů tedy není v teologii cílem, nýbrž způsobem poznání Boha samého v jeho jednání navenek. On sám tak zůstává jediným vlastním předmětem teologie. Proto je například i celá trojčlenná struktura *Sumy teologie* nesena právě touto jednotící perspektivou a ve všech svých částech pojednává „o Bohu“.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Např. Jean Calvin. *Institutio Christianae religionis*. 1539–1554 (CR 1,289): „Unde intelligimus, hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam, et aptissimum ordinem: non ut audaci curiositate penetrare tentemus, ad excutiendam eius essentiam, quae adoranda potius est quam scrupulosius disquirenda; sed ut illum in suis operibus contemplemur, quibus se propinquum nobis familiaremque reddit, ac quodammodo communicat.“ Balthasar Meisner. *Philosophia sobria*. 3. sv. Wittebergae: Heiden, 1623, s. 175: „Deus [...] non est subiectum theologiae, quia huius finis ultimus non est, ut Deum cognoscamus; sed ut per cognitionem Dei, in verbo propositam, aeternum salvemur. [...] Hinc Deus, quatenus a nobis scitur, theologiae subiectum congruum & adaequatum esse non potest.“ Bartholomäus Keckermann. *Gymnasium logicum*. Hanoviae: Antonius, 1606, s. 158: „Cum ergo theologia non sit contemplatrix disciplina, sed operatrix, idcirco de Deo absolute & contemplative non tractat, sed tantum Deum considerat, ut principium operationis sive salutis & poenarum.“

<sup>33</sup> Thomas Aquinas. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 4 n. 2: „... alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi.“ Ibid., n. 6: „In doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.“ Dřla sv. Tomáše jsou citována z <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>34</sup> Thomas Aquinas. *Summa theologiae* I,2 pr.: „principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae“; I,1,3, ad 1: „sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem“; I,1,7 co.: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae.“

<sup>35</sup> Aquinas. *Summa theologiae* I,2 pr.: „Ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit.“

## Problematika etiky ctností v Lutherově teologii

Platí to dokonce i o části druhé, jež je věnována svobodnému, volnímu „pohybu rozumového tvora do Boha“ a promýšlí v této souvislosti etiku ctností, které jsou studovány i ve svých protikladech, neřestech. Právě přesvědčení o tom, že je teologie pojednáním o Bohu a že člověk je obraz Boží, přimělo Tomáše k tomu, aby zde do teologie integroval aristotelskou tradici etiky ctností, zvláště té, jež je obsažena v *Etice Nikomachově*.<sup>36</sup> Neboť celá tato etická reflexe je koneckonců komentářem k tomu, že Bůh, svrchovaně blažený sám v sobě pro dokonalost svého božství, resp. pro dokonalost vzájemné lásky božských Osob, je posledním cílem člověka, který ho (jako jediný pozemský tvor) dosahuje tím, že Boha poznává a miluje oblažující láskou, jež je nadpřirozeným darem Boha samého a jež dotváří všechny ostatní ctnosti – nejenom ty teologické, ale i ty morální a rozumové.<sup>37</sup>

Jestliže jsme výše uvedli, že Lutherovo pojetí teologie jako poznání situace ospravedlnění s sebou nese riziko určité redukce promýšlených tajemství, musíme nyní dodat, že týž akcent na ospravedlnění s sebou nese i vyloučení etiky ctností z teologického diskursu.<sup>38</sup> Tomuto tvrzení je třeba správně rozumět: týká se především integrace filosofické etiky do teologie, a to proto, že v ní Luther spatřoval narušení stěžejního principu *sola gratia*: člověk tu podle něj hledá spravedlnost skrze vlastní, domněle záslužné skutky, tj. sám v sobě,<sup>39</sup> a vypíná se, že je svobodným pánem vlastních skutků a že si jeho rozum volí vždy to nejlepší.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> K Tomášovu pojetí ctností srov. např. Tomáš Machula. Tomášova etika ctností v diskutovaných otázkách. In: Tomáš Akvinský. *Otázky o ctnostech*. 1. sv. *O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP 2012, s. 5–15; ID. Teologické ctnosti v křesťanském životě. In: Tomáš Akvinský. *Otázky o ctnostech*. 2. sv. *Láska a naděje*. Praha: Krystal OP 2014, s. 5–27; ID. Tomáš o kardinálních ctnostech. In: Tomáš Akvinský. *Otázky o ctnostech*. 3. sv. *Kardinální ctnosti*. Praha: Krystal OP 2015, s. 3–23; ID. Kam směřuje všechno lidské snažení? In: Tomáš Akvinský. *O blaženosti v Teologické sumě: STh I–II, 1–5*. Praha: Krystal OP 2016, s. 5–28; ID. Úvod. In: Tomáš Akvinský. *Komentář k Etice Nikomachově: II. kniha*. Praha: Krystal OP 2013, s. 5–25.

<sup>37</sup> Srov. Aquinas. *Summa theologiae* I–II,1,8; I–II,62,1; II–II,23,8 atp.

<sup>38</sup> Srov. Ebeling. *Lutherstudien*. 3. sv., s. 44–75.

<sup>39</sup> Srov. Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,195,4–8; 237,1–18); ID. *Operationes in Psalmos*. 1519–1521 (WA 5,167,24–28). Viz Terence Irwin. Luther's Attack on Self-Love: The Failure of Pagan Virtue. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 1 (2012), s. 131–155. doi: 10.1215/10829636-1473127; Ronald N. Frost. Aristotle's Ethics: The Real Reason for Luther's Reformation? *Trinity Journal* 7 (1997), s. 223–241.

<sup>40</sup> Martin Luther. *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517 (WA 1,226): „39. Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi. Contra philosophos [srov. Aristotelés. *Etika Nikomachova* III,5 (1114b 31–32)].“ id. *Disputatio de*



Hlavním předmětem Lutherovy kritiky Aristotelovy a Tomášovy etiky ctností byl princip, podle něhož se habitus morální ctnosti utváří opakovaným ctnostným jednáním, resp. ta jeho formulace, jež si posloužila příkladem ctnosti spravedlnosti: „stáváme se spravedlivými, když konáme spravedlivé skutky“.<sup>41</sup> Viděl v něm totiž popření výpovědi listu Římanům o ospravedlnění z Boží milosti skrze víru, ne ze skutků, a také popření moci hříchu. Ne snad že by byl člověk sám ze sebe, tj. od přirozenosti, zcela neschopen poznávat a konat dobro: ve všech takových případech je ale přítomno i zlo, neboť tu člověk, není-li mu dána nadpřirozená víra a láska, hledá sám sebe namísto Boha.<sup>42</sup>

Jak patrně, Luther nauku o ctnostech úplně nevyklučuje.<sup>43</sup> Mravní ctnosti jsou však pro něj důsledkem ctností teologických: víra a láska

*homine*, s. 21: „(28) Item qui Aristotelem (nihil de homine theologico scientem) inducunt, quod ratio deprecatur ad optima [srov. Aristotelés. *Magna Moralia* I,35 (1197b 22–23)].“

<sup>41</sup> Aristotelés. *Etika Nikomachova* II,1 (1103a 31.54–1103b 1). Srov. Luther. *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517 (WA 1,226): „40. Non efficitur iusti iusta operando, sed iustificati operamur iusta. Contra philosophos.“ ID. *Predigten des Jahres 1522* (WA 10/III,92,19–20; 93,6–7): „Do irret Thomas mit den seinen, das ist mit dem Aristoteli, die do sagen, durch ubung wirt einer virtuosus [...]. Derhalben haben sie geirret, als ich hab gesagt, Aristoteles und Thomas, das durch ubung tugentsam einer solt werden.“ Pro podrobný komentář tematiky srov. Dieter. *Der junge Luther und Aristoteles*, s. 149–256. Pro vztah Luthera ke sv. Tomášovi a tomistům srov. Denis Janz. *Luther and late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1985; Karl-Heinz zur Mühlen. On the critical reception of the thought of Thomas Aquinas in the theology of Martin Luther. In: Paul van Geest – Harm Goris – Carlo Leget (ed.). *Aquinas as authority*. Leuven: Peeters 2002, s. 65–86.

<sup>42</sup> Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,355,15–26): „Verum est sane, quod lex naturę omnibus nota est et quod ratio ad optima deprecatur. Sed quę? Non secundum Deum, sed secundum nos, i. e. male bona deprecatur. Quia se et sua in omnibus querit, non autem Deum, quod sola fides in charitate facit. Unde et scientię et virtutes et quecunq; bona naturaliter cupita, quesita, inventa male bona sunt. Quia non in Deum referuntur, sed in creaturam i. e. in seipsum. Quomodo enim in Deum referret, quem non super omnia diligit? Quomodo diligeret, quem non novit? Quomodo nosset, qui vitio peccati primi in tenebris et vinculis quoad intellectum et affectum est? Igitur nisi fides illucescat et charitas liberet, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur.“ Srov. *ibid.* (WA 56,275,20–23): „Ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huius paruulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia! Sed inspicite totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu paruissimo).“ ID. *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517 (WA 1,226): „38. Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia, id est, peccato.“

<sup>43</sup> Srov. Ivar Asheim. Lutherische Tugendethik? *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (1998), s. 239–260. doi: 10.1515/nzst.1998.40.3.239; Knut Alfsvåg. Virtue, Reason and Tradition: A Discussion of Alasdair MacIntyre's and Martin Luther's Views on the Foundation of Ethics. *Neue Zeitschrift für sys-*

jsou ctnosti, jež shrnují všechny ctnosti ostatní.<sup>44</sup> Vytrhávají totiž člověka z něho samého a dávají mu identitu mimo sebe: bez vlastních skutků a z pouhé milosti je zbaven dědičného hříchu a ukotven ve spravedlnosti někoho jiného: stává se jedno s Kristem, má podíl na jeho spravedlnosti, jež je spravedlností Boží, a na jeho ctnosti, jež je ctností a mocí Boží. Neboť ctností a mocí Boží je Kristus (*Dei virtus: 1 Kor 1,24*).<sup>45</sup>

Na tomto základě je pak člověk sám schopen jednat spravedlivě, resp. ctnostně.<sup>46</sup> Nezbytným východiskem takového ctnostného života je však proměna osoby, kterou působí Boží milost ospravedlňující a jež spočívá v daru teologických ctností.<sup>47</sup> Tak spravedlnost darovaná

---

*tematische Theologie und Religionsphilosophie* 3 (2005), s. 288–305. doi: 10.1515/nzst.2005.47.3.288; Theo A. Boer. Is Luther's Ethics Christian Ethics? *Lutheran Quarterly Review* 4 (2007), s. 404–421.

<sup>44</sup> Martin Luther. *Vorlesung über das Hohelied*. 1530–1531 (WA 31/II,626,13–15): „Fides non una virtus, sed omnes virtutes et regnum quoddam virtutum. Ideo magna virtus...“ ID. *Fastenpostille*. 1525 (WA 17/II,100,24,26–27): „die edlste Tugent, nemlich die Liebe“, „die liebe ist das Heubt, der Brunn und gemeyne Tugent aller Tugent“.

<sup>45</sup> Martin Luther. *Duo sermones de passione Christi*. 1518 (WA 1,343,32): „Christus autem virtus est“; ID. *Predigten des Jahres 1523* (WA 12,486,2): „aller Tugend vol“ atd. Srov. Reinhard Schwarz. *Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*. Berlin: De Gruyter 1962, s. 89–94, 247–249.

<sup>46</sup> Martin Luther. *Sermo de duplici iustitia*. 1519 (WA 145,7–147,24): „Duplex est iusticia Christianorum, sicut et duplex peccatum est hominum. Prima est aliena et ab extra infusa. Haec est qua Christus iustus est et iustificans per fidem [...]. Igitur per fidem in Christum fit iusticia Christi nostra iusticia et omnia quae sunt ipsius, immo ipsemet noster fit. Ideo appellat eam Apostolus iusticiam Dei [...]. Haec est iusticia infinita et omnia peccata in momento absorbens, quia impossibile est, quod peccatum in Christo haereat: at qui credit in Christo, haeret in Christo, estque unum cum Christo, habens eandem iusticiam cum ipso. Ideo impossibile est, quod in eo maneat peccatum. Et haec iusticia est prima, fundamentum, causa, origo omnis iusticiae propriae seu actualis, quia vere ipsa datur pro originali iusticia in Adam perditā et operatur id, immo maius quam illa iusticia originalis fuisse operata. [...] Haec igitur iusticia aliena et sine actibus nostris per solam gratiam infusa, trahente intus scilicet Patre nos ad Christum [...]. Secunda iusticia est nostra et propria, non quod nos soli operemur eam, sed quod cooperemur illi primae et alienae. Haec nunc est illa conversatio bona in operibus bonis [...] Haec iusticia est opus prioris iusticiae et fructus atque sequela eiusdem [...]. Haec iusticia perficit priorem, quia semper laborat, ut Adam perdat et destruat corpus peccati: ideo odit se et diligit proximum, non quaerit quae sua sunt sed quae alterius, et in hoc est tota conversatio eius. Non in hoc, quod odit seipsum et non quaerit quae sua sunt, facit sibi crucifixionem carnis, quod autem quaerit quae alterius sunt, operatur charitatem, et sic utroque facit voluntatem Dei, vivens sibi sobrie, proximo iuste, Deo pie. Et in hoc imitatur exemplum Christi et conformis fit imaginis eius. [...] Haec iustitia opponitur peccato actuali et proprio nostro...“

<sup>47</sup> *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken*. Sv. 1. Berlin: bey G. Reimer 1825, s. 40, č. 22 (19. 10. 1516): „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur, nisi simulatorie: sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur ius-

skrze víru předchází spravedlivé skutky, vede k nim a hledá jejich prostřednictvím Boha.<sup>48</sup> Mají povahu vděčné odpovědi na Boží obdarování a jsou dobré natolik, nakolik je za takové považuje Bůh sám.<sup>49</sup>

Každé jiné pojetí ctností je pro Luthera nepřijatelné. Se vši radikálností tvrdí, že nic není větším nepřitelem milosti a Kristova kříže a nic není pro křesťana škodlivější nežli aristotelská etika ctností.<sup>50</sup> Neboť morální filosofie nespátřuje svůj předmět a svou finální příčinu v Bohu. Hovoří o jednání, které se soustředí k obecnému dobru, pokoji a počestnosti, ale o Bohu nic neví a nemá na mysli dosažení věčného

ta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera: prior placet Abel, quam munera eius.“ Srov. Reinhard SCHWARZ. *Fides, spes und caritas*, s. 241–413.

<sup>48</sup> Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,172,7–11; 364,16–20): „Et dicitur ad differentiam iustitie hominum, que ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3. Ethicorum manifeste determinat, secundum quem iustitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa.“ „Non ex fructibus arbor fit, sed ex arbore fructus. Non ex operibus et actibus virtus, ut Aristoteles, sed ex virtutibus fiunt actus, ut Christus docet. Quia actus secundus presupponit primum et operatio prerequirit substantiam et virtutem et effectus causam.“ ID. *Disputatio Heidelbergae habita*. 1518 (WA 1,364,1–15): „Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum. Quia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem. Iustus enim ex fide vivit Roma. 1. et 10. Corde creditur ad iusticiam. Unde illud sine opere sic volo intelligi, non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt eius iusticiam, sed potius iusticia eius facit opera. Sine enim opere nostro gratia et fides infunditur, quia infusa iam sequuntur opera. [...] Deinde, quia opera, quae ex tali fide facit, non sua sed Dei esse novit, ideo non se per illa iustificari aut glorificari querit, sed Deum querit: sua sibi sufficit iusticia ex fide Christi, id est, ut Christus sit eius sapientia, iusticia &c. [...]. ipse vero sit Christi operatio seu instrumentum.“

<sup>49</sup> Luther. *Römervorlesung*. 1515–1516 (WA 56,394,28–395,7): „Quid superbit homo de meritis suis et operibus, que nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab e terno ei placitura? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur, quia opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat. Idcirco nostrum reputare vel non reputare nihil est. Qui sic sapit, semper pavidus est, semper Dei reputationem timet et expectat. Idcirco nescit superbire et contendere, sicut faciunt superbi iustitiarum, qui certi sunt de bonis operibus suis. Perversa itaque est definitio virtutis apud Aristotelem, quod ipsa nos perficit et opus eius laudabile reddit, nisi intelligat, quod coram hominibus et in oculis nostris nos perficit et opera nostra commendat. Quod est coram Deo abominabile et contrarium magis placitum.“

<sup>50</sup> Martin Luther. *Operationes in Psalmos*. 1519–1521 (WA 5,107,5–9): „Proinde nihil potest Christiano homini pestilentius tradi quam philosophia moralis et decreta hominum, si ita tradantur, ut credat in his se recte incedere coram Deo. Nam sic fiet, ut consiliis his innixus, quicquid contra se geri viderit, iudicet, damnet, persequatur ac per hoc Crucem Christi repudiet et viam Dei penitus contemnat.“ Ibid. (WA 5,645,12–13); ID. *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517 (WA 1,226): „41. Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholast.“ Srov. ID. *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio*. 1518 (WA 1,650,23–27); id. *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium*. 1521 (WA 8,607,33–35).

života.<sup>51</sup> Když posuzuje lidské jednání, chybí jí správné poznání a chtění. Když totéž činí teologie, předpokládá víru, totiž to, že „díky slovu evangelia poznávám a věřím, že Bůh poslal svého Syna do světa, aby nás vykoupil z hříchu a smrti“.<sup>52</sup> Proto také teologie posuzuje jednání věřící, jež je od jednání přirozeně mravního odlišné tím, že jeho zdrojem a kritériem je víra.<sup>53</sup>

## Závěr

Jak patrně, Lutherova etika „spočívá na základech ospravedlnění“, je to „etika z ospravedlnění a spolu s učením o ospravedlnění“.<sup>54</sup> Etika ctností, jež by navazovala na aristotelskou tradici, však nemá v Lutherově pojetí teologie – *cognitio Dei et hominis, cognitio peccati et gratiae* – místo. Odtud také praktický závěr, který německý reformátor navrhl: pryč se studiem *Etiky Nikomachovy* na univerzitách, protože nic tolik neodporuje Boží milosti a křesťanským ctnostem!<sup>55</sup>

Jestliže se tak nestalo, jestliže tento spis a s ním související tradice etiky přece jen našla místo v reformovaném prostředí, pak jen proto, že se Philipp Melanchthon tímto Lutherovým návrhem neřídil. On sám se k Aristotelovu pojednání opakovaně vracel, komentoval ho a prosadil, že našlo místo na reformovaných lyceích. Ani on však

<sup>51</sup> Martin Luther. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*. [1531.] 1535 (WA 40/I,410,2.11.14–15.27–411,2–3.12): „Hinc in Theologia dicimus moralem Philosophiam non habere in obiecto et causa finali Deum...“ „Non cogitat philosophus moralis, quod velit mereri vitam aeternam.“ „Et dicimus philosophiam moralem nihil scire de Deo.“

<sup>52</sup> Luther. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*. [1531.] 1535 (WA 40/I,412,14–15.24–30): „Ergo facere in Theologia necessario praerequirit ipsam fidem.“ „Itaque oportet nos altius ascendere in Theologia cum vocabulo Faciendi, ut plane novum fiat. [...] Ut prorsus hic novam significationem habeat et requirat etiam rectam rationem et bonam voluntatem, sed theologice, non moraliter, quae est, quod per verbum Evangelii cognosco et credo Deum misisse filium suum in mundum, ut redimeret nos a peccato et morte.“

<sup>53</sup> Luther. *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*. [1531.] 1535 (WA 40/I,412,20–25): „Ergo facere in Theologia intelligitur semper de fidei facere, ut facere fidei sit alius circulus ac novum quasi regnum a facere morali. Itaque cum nos Theologi loquimur de facere, necesse est nos loqui de fidei facere, quia in Theologia nullam rectam rationem et bonam voluntatem habemus nisi fidem.“

<sup>54</sup> Paul Althaus. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1965, s. 11–42 (Ethos auf dem Boden der Rechtfertigung); Max Josef Suda. *Die Ethik Martin Luthers*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, s. 38–56. doi: 10.13109/9783666563579 (Ethik aus der Rechtfertigung und mit der Rechtfertigungslehre).

<sup>55</sup> Srov. Martin Luther. *An den christlichen Adel deutscher Nation*. 1520 (WA 6,457,31–38).

neintegroval etiku ctností do teologie a ponechal ji mimo její rámeček. V tom ho potom následovali i další lutherští a kalvínští myslitelé. To však by již byl námět na další studii, v níž by byl Melanchthon představen jako „etik reformace“.<sup>56</sup>

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6  
e-mail: novotny@ktf.cuni.cz*

<sup>56</sup> Tak Wilhelm Dilthey. Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland. In: ID. *Aufsätze zur Philosophie*. Hanau: Verlag Werner Dausen 1986, s. 263. Srov. Philipp Melanchthon. *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*. Herausgegeben und eingeleitet von Günter Frank. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2008, s. I–XLII; Nicole Kuroпка. Melanchthon und die Ethik. *Zeitschrift fuer Theologie und Kirche* 3 (2016), s. 235–257(23). doi.org/10.1628/004435416X14665991202855; id. *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft: Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526–1532)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 29–31, 176–181, 242–244, 275–283; Günter Frank. Melanchthon – der „Ethiker der Reformation“. In: Günter Frank – Felix Mundt (ed.). *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin – New York: De Gruyter 2012, s. 45–76. doi.org/10.1515/9783110260991.45; ID. Die Vernunft des Handelns: Melanchthons Konzept der praktischen Philosophie und die Frage nach der Einheit und Einheitlichkeit seiner Philosophie. In Günter Frank – Sebastian Lalla (ed.). *Fragmenta Melanchthoniana*. 1. sv. Heidelberg: Verlag Regionalkultur 2005, 163–178; id. Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie: Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles. *Ibid.*, s. 243–254; ID. The Reason of Acting: Melanchthon's Concept of Practical Philosophy and the Question of the Unity and Consistency of his Philosophy. In Jill Kraye – Risto Saarienen (ed.). *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht: Springer 2005, s. 217–233. doi.org/10.1007/1-4020-3001-0; Henning Ziebritzki. Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der „Ethicae doctrinae elementa“ von 1550. In: Günter Frank (ed.). *Der Theologe Melanchthon*. Stuttgart: Thorbecke, 2000, s. 357–373; Christoph Hubig. Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik. in Günther Wartenberg (ed.). *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und in Schule bis ins 18. Jahrhundert*, Leipzig 1999, s. 161–178; Jill Kraye. Melanchthons ethische Kommentare und Lehrbücher. in Jürgen Leonhardt (ed.). *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*. Rostock 1997, s. 195–214; Heinz Scheible. *Aufsätze zu Melanchthon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 241–252.



# CÍRKEV V DĚJINÁCH – HUGO RAHNER A JEHO EKLEZIOLOGIE

---

VOJTĚCH JANŠTA

---

## ABSTRACT

### **The Church in History: Hugo Rahner and his Ecclesiology**

The paper presents Hugo Rahner, one of the great theologians of the 20th century, from the perspective of ecclesiology, his important area of research. H. Rahner's ecclesiology is shaped by a close relationship with Christ and it passes on varied imagery of the birth of the Church from the side of Christ, of the Church as a continuing reality of Christ, of her dramatic journey through the history in her weakness, of her scandalising visibility and her already victorious joy. This emphasis was eventually expanded in the Patristic symbols of the Church. Rahner's theology is characterised by its strong kerygmatic focus, and it is intertwined with the theology of the Church Fathers that bring topical inspiration for the today's Western Church.

### **Keywords**

Ecclesiology; Hugo Rahner; Kerygmatic theology; Patrology; Christian symbols; Ecclesiastical History

DOI: 10.14712/25363598.2017.4

**H**ugo Rahner je v současném teologickém povědomí přítomen jen fragmentárně. Pro zasvěcenější badatele je znám především jako význačný patrolog, znalec svatého Ignáce z Loyoly a církevní historik, jenž proslul svými výzkumy o křesťanské antice. Rahnerův<sup>1</sup> odkaz je však mnohem bohatší. Zasaahuje do témat ryze teologických, a to zejména christologických a ekleziologických. Cílem tohoto článku

---

<sup>1</sup> Pokud budeme od této chvíle užívat označení „Rahner“, myslíme tím vždy Hugo Rahnera, nikoli jeho mladšího a známějšího bratra Karla.

bude stručně představit českému čtenáři Rahnerovu ekleziologii s jejími svébytnými a inspirativními důrazy. Při takovém bližším pohledu na jednu z velkých oblastí jeho díla můžeme současně pochopit, jakou teologickou osobností Hugo Rahner byl.

V první části se nejprve krátce seznámíme s životními osudy a tvorbou staršího z Rahnerů. V navazující kapitole si objasníme, jaké místo v jeho rozsáhlém teologickém odkazu zaujímá právě ekleziologie. Tím se nám otevřou dveře k třetí kapitole: k zasvěcenější procházce vlastní autorovou naukou o církvi.

## 1. Život a dílo Hugo Rahnera<sup>2</sup>

Hugo Rahner (1900–1968) pocházel z Bádenska, v 19 letech vstoupil k jezuitům a studoval převážně v Innsbrucku, kde byl také promován doktorem teologie. Druhý doktorát z církevních dějin získal na filosofické fakultě v Bonnu. Celý život přednášel v Innsbrucku církevní dějiny a patrologii. Do meziválečného období jeho vědecké dráhy spadá jeho přínos ke kerygmatické teologii: přednášky původně určené pro kněze vyšly v roce 1938 pod názvem *Teologie zvěstování*.

Po zrušení innsbrucké fakulty nacisty<sup>4</sup> v létě 1938 našli někteří vyhoštění profesori včetně Huga Rahnera útočiště ve švýcarském městečku Sitten-Wallis, kde díky místnímu biskupovi započala v prosinci náhradní výuka. V té době Rahner vstoupil do kruhu „Eranos“, který každoročně v srpnu pořádal ve švýcarské Asconě symposium, na němž se setkávaly osobnosti vědeckého, kulturního, náboženského

---

<sup>2</sup> Rozsáhlejší Rahnerův životopis se českému čtenáři nabízí v monografii K. H. Neufeld. *Hugo a Karl Rahnerové*. Velehrad – Roma: Refugium 2004. Stručnější pojednání předkládá J. Holdt. *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997, s. 65–73. Portrét Hugo Rahnera jakožto teologa představuje ve svém příspěvku A. Rosenberg. „Hugo Rahner“. In: H. J. Schulz. *Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert*. Stuttgart – Berlin – Olten – Freiburg i. B.: Kreuz-Verlag 1966, s. 447–449. Hugo sám shrnul základní charakteristiku své osoby a díla v příspěvku *Hugo Rahner*. In: W. E. Böhm (ed.). *Forscher und Gelehrte*. Stuttgart: Ernst Battenberg Verlag 1966, s. 15n.

<sup>3</sup> Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie. 2. vyd. Freiburg i. B.: Herder 1939.

<sup>4</sup> Více k tomu srov. H. Rahner. Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857–1957. *Zeitschrift für katholische Theologie* (dále jen *ZKTh*) 80 (1958), s. 1–65; K. H. Neufeld. „Aufhebung“ und Weiterleben der theologischen Fakultät Innsbruck (1938–1945). Fakten, Reaktionen und Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs. *ZKTh* 119 (1997), s. 27–50.



a uměleckého života.<sup>5</sup> Innsbrucký exulant na nich hovořil o vztahu řecké antiky a křesťanské víry. Hlavními plody tohoto vědeckého nasazení byly dva Rahnerovy spisy: Řecké mýty v křesťanském významu<sup>6</sup> a knížečka Člověk ve hře<sup>7</sup>.

Po obnově innsbrucké fakulty v roce 1945 byl Hugo Rahner určen za jejího děkana; v letech 1949–1950 navíc zastával funkci rektora univerzity. Poté byl jmenován rektorem mezinárodní kněžské koleje *Canisianum* v Innsbrucku (1950–1956). V roce 1960 byl Hugo Rahner na vrcholu své práce a došel mezinárodního věhlasu<sup>8</sup>: byl předním patrologem, vynikajícím znalcem svatého Ignáce, vyhledávaným přednášejícím, duchovním vůdcem a exercitátorem. K jeho významným dílům z tohoto období je třeba započíst práce, které se zabývají jezuitským zakladatelem.<sup>9</sup> S touto tematikou také poměrně úzce souvisí Rahnerovy příspěvky k teologii Srdce Páně, hojně sepišované právě v této fázi jeho života. Zde upozorníme pouze na obsáhlý sborník článků rozvíjejících poselství encykliky Pia XII. o Nejsvětějším Srdci Páně *Haurietis aquas*.<sup>10</sup>

V té době však starší z Rahnerů začal pociťovat svou osudovou nemoc: Parkinsonovu chorobu. V září roku 1962 už mohl jen s velkou námahou napsat pár slov. V únoru 1964 byl emeritován a stále více byl odkázán na cizí pomoc, i když duševně zůstával svěží. Zemřel 21. prosince 1968 v mnichovské nemocnici a byl pohřben na jezuitském hřbitově v Pullachu. „Jeho nemoc zůstala v humánní podobě a jeho

<sup>5</sup> Srov. k tomu H. T. Hakl. *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. London a New York: Routledge 2014; H. Zander. Die „Ergriffenen“ von Ascona. Wissenschaft und Spiritualität im Eranos-Kreis. *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 271 (2001), s. 68.

<sup>6</sup> Griechische Mythen in christlichen Deutung. Zürich: Rhein-Verlag 1945.

<sup>7</sup> *Der spielende Mensch*. Zürich: Rhein-Verlag 1949.

<sup>8</sup> V roce 1955 obdržel velký stříbrný čestný znak Rakouské republiky za zásluhy. V roce 1958 byl vyznamenán čestným znakem Tyrolska a hned o rok později převzal kříž za zásluhy v oblasti umění a vědy.

<sup>9</sup> Ignatius von Loyola und geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Graz – Salzburg – Wien: Anton Pustet 1947 – česky: Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality. Velehrad: Refugium 2012; Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen. Freiburg: Herder 1956; Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe. Einsiedeln: Benzinger 1955; H. Rahner – L. von Matt. Ignatius von Loyola. Würzburg: Echter Verlag 1955 – srov. český překlad Ignác z Loyoly. Velehrad: Refugium 2004.

<sup>10</sup> Srov. A. Bea – H. Rahner – H. Rondet – F. Schwendimann (ed.). *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas PP. Pii XII. „Haurietis aquas“*. I. Pars theologica, II. Pars historica et pastoralis. Roma: Herder 1959.

umírání bylo pokojné. Smrt přijal vědomě s důvěřivou nadějí ve svého Pána, jemuž se snažil sloužit celý život.<sup>41</sup>

Navzdory obtížím dokončil starší z Rahnerů v posledních letech života svá velká díla, jimiž církvi odkázal svůj podíl na budování soudobé teologie: sbírku dosud vytvořených prací o jezuitském zakladateli *Ignác z Loyoly jako člověk a teolog*<sup>42</sup>; sebrané výzkumy o patristické ekleziologii *Symboly církve. Ekleziologie otců*<sup>43</sup> a sborník dosavadních studií a proslavů *Západ. Přednášky a články*<sup>44</sup>. Až do svého konce také spolupracoval na patrologických heslech pro *Lexikon pro teologii a církev*<sup>45</sup>.

## 2. Ekleziologie v rámci díla Hugo Rahnera

Hugo Rahner se svým rozmanitým odkazem vymyká jednoznačnému určení svého vědeckého profilu. Nelze ho prostě a jednoduše označit ani za patrologa, ani za historika či teologa v určité konkrétní specifikaci. Navíc většina jeho knih je souborem článků, příspěvků a přednášek. Původních psaných monografií je minimum. Velká část jeho díla totiž vznikla jako mluvené slovo – nejčastěji jako přednáška či homilie. Hugo tímto směrem profiloval svou tzv. kérygmatickou teologii, kterou propojil s teologií církevních otců.

### 2.1 Rahner jako kérygmatický teolog a patrolog

Kérygmatická teologie byla nová teologická snaha vyrůstající ze zkušenosti první světové války: katolíci v nejporušenějších oblastech poražených centrálních mocností (v Německu a Rakousku) hledali vitálnější teologii, která by byla více spojená s bezprostředním významem pro lidský život.<sup>16</sup> Společným zájmem proto bylo učinit Krista centrálním bodem teologie, která by se tak stala bytostně zvěstovatelskou.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> K. Rahner. Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner. In: A. P. Kustermann – K. H. Neufeld (ed.). *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe. Hugo und Karl Rahner: Dokumente und Würdigung Ihrer Weggemeinschaft*. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993, s. 75–78 (78).

<sup>12</sup> Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg i. B.: Herder 1964.

<sup>13</sup> *Symboly der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Otto Müller Verlag 1964.

<sup>14</sup> *Abendland. Reden und Aufsätze*. Freiburg i. B.: Herder 1966.

<sup>15</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. vyd. Freiburg i. Br.: Herder 1957–1965.

<sup>16</sup> Srov. A. Nichols. *Catholic thought since the Enlightenment: A survey*. Leominster: Gracewing 1998, s. 130.

<sup>17</sup> Podrobněji viz R. Gibellini, *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 221–224.

Také Rahner ve své *Teologii zvěstování* usiluje o propojení obsahů víry s důrazem na spásné Boží jednání<sup>18</sup> a s uživotněním, které by mělo být součástí jejich hlásání. Celé dílo provází výrazné christocentrické zaměření.

Tento celoživotní teologický profil u Rahnera vyrůstal ze spojení se světem církevních otců. Jeho „patristický výzkum je vždycky veden dogmatickým zájmem. Chtěl zpřístupnit teologické myšlení otců, aby se mohlo stát plodným pro dnešní chápání víry.“<sup>19</sup> V závěru svého vrcholného životního období označuje za „základní kerygmatickou pravdu, že vyřčené slovo uchvacuje v té míře, v jaké je uchvacován ten, kdo hovoří. Pouze v orlím vzletu srdce se litera mění ve slovo. Toho je teologie církevních otců stále plná. Srdce a slovo, jednání a hlásání patří ve starokřesťanské nauce o kázání nerozlučně dohromady.“<sup>20</sup>

V tomtéž duchu Rahner koncipuje i své původní psané články – většinou nejsou čistými rozbory vědeckého výzkumu, ale právě jakousi teologickou homilií. Takový přístup k teologii a vědecké práci je nejpádnějším důvodem, proč nám v Rahnerově díle schází systematické promyšlení a zpracování.

U církevních otců pak starší z Rahnerů našel velmi příznačnou a užitečnou teologii symbolů:

Všude, kde otcové rozvíjejí teologii skrytou v obrazech, odkrýváme bohatství symbolů a pravd oděných v symboly, které mohou oživit naše dnešní dogmatické výpovědi, možná až příliš určované apologetikou a církevním právem.<sup>21</sup>

V jádru Rahnerovy symbolické teologie stojí mysterium vtělení: jakožto propojení božského a lidského, viditelného a neviditelného, tělesného a duchovního v Kristu zakládá možnost přicházet k Bohu skrze náš svět, a proto také vytvářet pravé symboly, které jsou vždycky „smyslovými obrazy duchovních pravd“<sup>22</sup>. Rahner však jedním de-

<sup>18</sup> Y. Congar považuje za nejzajímavější aspekt programu kerygmatické teologie v podání Jungmanna a Rahnera právě snahu obou autorů pohlížet na „teologii“ znovu v rámci „ekonomie“. Srov. Y. Congar. *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr*. Stuttgart: Schwabenverlag 1967, s. 17.

<sup>19</sup> J. Holdt. *Hugo Rahner*, s. 74.

<sup>20</sup> H. Rahner. *Herz und Wort. Mit Texten aus den Schriften der Kirchenväter*. Freiburg i. B.: Erich Wewel Verlag 1960.

<sup>21</sup> H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 8.

<sup>22</sup> H. Rahner. *Griechische Mythen*, s. 62.

chem dodává, že Kristus se vtělil, aby za nás zemřel: „Vtělení a smrt na kříži patří dohromady.“<sup>23</sup> Bez tohoto dějinného prvku se totiž snadno veškeré symboly stanou pouze jakýmsi vnitřním, mimodějinným poselstvím, které nebere vážně realitu světa, do něhož v Kristu plně vstoupil Bůh. Kříž se tak stává středem dějin spásy, vnitřním tajemstvím stvoření a lidské přirozenosti.<sup>24</sup> Toto pojetí kříže Rahner propojuje s jiným biblickým symbolem: Ježíšovým proboděným Srdcem, které z kříže vylévá proudy Ducha do církve a z ní na celé lidstvo. Kromě zájmu o biblické symboly se náš autor obrací rovněž k symbolům, které otcové převzali z pohanského světa Helénů. Bylo to řečové, obrazové a symbolické oděnění, které si křesťanství vybralo z bohaté pokladnice řeckého ducha pro vyjádření svých pravd a dogmatických přesvědčení.<sup>25</sup>

## 2.2 Christologické jádro Rahnerova díla

Ačkoli je tedy osoba Krista jednoznačným středem Rahnerovy teologie, autorova christologická reflexe v jeho díle není převažující ani úplná. Největší celistvou christologickou práci vytvořil starší z Rahnerů v dialogu s ignaciánskou látkou pod názvem *K christologii exercicii*<sup>26</sup>. Podstatnou oblast jeho christologie pak tvoří spisy o Ježíšově Srdci. Stojí jakoby ve stínu jeho slavných a proslulých patrologických kompetencí, přesto je nalzáme v jádru prakticky všech jeho významných teologických okruhů.<sup>27</sup> Ústřední symbol – Ježíšův na kříži proboděný bok a z něj vycházející církev a spásné dary Ducha – Rahner rozvíjí ve světle církevních otců v mnoha svých článcích.<sup>28</sup> V jiných studiích zachycuje dějinný rozvoj úcty k Srdci Ježíšovu<sup>29</sup> a v mnoha úvahách se dotýká spirituality křesťanského srdce, vycházející z úcty

<sup>23</sup> H. Rahner. Prius corde quam corpore. *MKR Communio* 62 (2012), s. 75–94 (78).

<sup>24</sup> Srov. H. Rahner. *Griechische Mythen*, s. 60.

<sup>25</sup> Srov. tamtéž, s. 136.

<sup>26</sup> Zur Christologie der Exerzitien. *Geist und Leben* 35 (1962), 14–38, 115–140.

<sup>27</sup> K významu teologie Srdce Páně u Rahnera srov. V. Janšta. Blahoslavenství čistého srdce v teologii a spiritualitě Hugo Rahnera. *MKR Communio* 66–67 (2013), s. 98–121.

<sup>28</sup> Např. De Dominici pectoris fonte potavit. *ZKTh* 55 (1931), s. 105–108; Die Kirche aus dem Herzen Jesu. *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* (dále jen *KCC*) 69 (1934/1935), s. 98–103; Ströme fließen aus seinem Leib. *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18 (1943), s. 141–149; Geburt aus dem Herzen. *Gloria Dei* 4 (1949), s. 89–99.

<sup>29</sup> Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit. In: J. Stierli (ed.). *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*. 2. vyd. Freiburg i. B.: Herder 1956, s. 46–72; Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung. *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 18 (1943), s. 61–83; *Mirabilis progressio*. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung. In: Bea et al. *Cor Iesu*, s. 24–58.

k Srdci Páně;<sup>50</sup> další souvislosti předkládá v dialogu s ignaciánskou spiritualitou.<sup>51</sup>

V dialogu se svou kompetencí církevního historika se Rahner zabývá teologií dějin – s využitím církevních otců, zejména sv. Augustina, načrtává *Základní rysy katolické teologie dějin*<sup>52</sup> v pohybu od ráje přes drama pádu a vykoupení až ke konečnému završení. V širších a rozvedených souvislostech (christocentrismus, vztah jednotlivce a společnosti, role církve aj.) a s kritikou mylných pozic vyhotovil Hugo svůj spisek *Smysl dějin. Osobnost a dějiny*<sup>53</sup>.

Svébytnou kapitolu Rahnerova myšlenkového světa představují studie týkající se křesťanského humanismu, který innsbrucký jezuita profiluje jako v Kristově vtělení zakotvený, antickým dědictvím obohacený a církevními otci vytvarovaný princip správného ukotvení a růstu člověka. Tuto představu systematicky vysvětluje v proslovu k poválečnému znovuotevření fakulty *Křesťanský humanismus a teologie*<sup>54</sup>; ve dvou řečech pro katolickou vzdělávací činnost v Innsbrucku pod názvem *Humanismus Západu a katolická teologie*<sup>55</sup> a v přednášce *Existuje křesťanský humanismus?*<sup>56</sup>

### 2.3 Zdroje a charakteristika Rahnerovy ekleziologie

Hned za tímto christologickým jádrem Rahnerovy tvorby se ke slovu hlásí jeho ekleziologie. S tématem církve pronikáme do druhé největší oblasti Rahnerova teologického zájmu, jíž se věnoval v mnoha pracích po celý svůj badatelský život.<sup>57</sup> Církev pro něj představuje opravdový teologický a duchovní domov. Ve svých spisech sice nepodává žádnou

<sup>50</sup> Srov. zejména dvě přednášky kněžím *Immolatus vicit* (Klagenfurt 1955) a *Commo-ri corde* (Klagenfurt 1954); dále např. *Die ausgeschüttete Gnade*. *KCC* 95 (1961), s. 22–24; *Kirchweihe des Herzens*. *KCC* 96 (1961), s. 9–11; *Liebe, die von Herzen kommt*. *Vinzenzbrieife* 175 (Bozen 7. března 1954), s. 38–42.

<sup>51</sup> *Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu*. *KCC* 90 (1956), s. 17–24; *Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu*. *KCC* 94 (1960), s. 21–26.

<sup>52</sup> *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*. *Stimmen der Zeit* 140 (1947), s. 408–427.

<sup>53</sup> *Sinn der Geschichte. Persönlichkeit und Geschichte*. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1964; ve slovenském překladu: *Zmysel dejín – Osobnost a dejiny*. Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda v Ríme 1990.

<sup>54</sup> *Christlicher Humanismus und Theologie*. *KCC* 79 (1945), s. 74–84.

<sup>55</sup> *Abendländischer Humanismus und katholische Theologie*. In: H. Rahner. *Abendland*, s. 24–55.

<sup>56</sup> *Gibt es einen christlichen Humanismus?* In: H. Rahner. *Abendland*, s. 56–58.

<sup>57</sup> Jungmann potvrzuje, že církev představovaná v symbolizující řeči otců byla od začátku Rahnerovým oblíbeným tématem. Srov. J. A. Jungmann. In memoriam P. Hugo Rahner SJ. *ZKTh* 91 (1969), s. 76–78 (77).

systematickou nauku o církvi, tím více se však věnuje svým oblíbeným tématům. Nejhlubším motivačním zdrojem je i zde bezesporu postava Krista, s nímž se Rahner v církvi setkává v bohatých variacích, ba spíše sama církev je pro něj touto Kristovou přítomností. Nejvýznamnější pramen jeho ekleziologie pak představuje patristická tradice.<sup>38</sup> Z diachronního pohledu Rahnerovo dílo výrazně ovlivnily krušné události druhé světové války. Spis *Svoboda západní církve. Dokumenty o církvi a státu v raném křesťanství*<sup>39</sup> aktuálně v době válečného útlaku poukazuje na oprávněné sebeurčení církve a na obranu individuální vnitřní svobody a důstojnosti. Zvláště pak sbírka patristických textů *Mater ecclesia. Chvála církve z prvního tisíciletí křesťanské literatury*<sup>40</sup> odráží kontext válkou pronásledované a utlačované církve, kterou chce proto Rahner nahlížet z pohledu nebes, jejího oslavení a vítězství v Kristu. Tento spis umocnil Rahnerův ekleziologický důraz na církev trpící a v cíli vítěznou.

### 3. Hlavní ekleziologická témata Huga Rahnera

Samotnou Rahnerovu ekleziologii představíme podle následujících témat: Pro Huga Rahnera je církev především tou, která se zrodila z probodeného Kristova boku, a tak právě sem bude směřovat naše první ekleziologické ohlédnutí. I proto vidí innsbrucký profesor církev velmi úzce svázanou se skutečností Krista – církev jako pokračující Kristus je vůdčí Rahnerovou ekleziologickou koncepcí, jíž budeme věnovat druhou podkapitolu. Nebyl by to náš věhlasný patrolog, kdyby tuto Kristovu přítomnost v církvi nenahlížel v obrazech a symbolech církevních otců, jak pochopíme v dalším oddílu. Autorův pohled na církev pak doplní perspektiva dějin, z níž na základě Rahnerovy historicko-teologické syntézy znovu pohlédneme na Ježíšovu přítomnost v církvi, tentokrát objevenou a osvědčenou v dramatu světových dějin a v dějinách Západu.

---

<sup>38</sup> Již jsme představili jeho nejobsáhlejší sbírky *Symbole církve a Řecké mýty v křesťanském významu*. Kromě toho vyhotovil spoustu dalších studií a článků, z nichž budeme čerpat v následující kapitole.

<sup>39</sup> *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*. V druhém, rozšířeném vydání vyšel tento spis pod názvem *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*. München: Kösel-Verlag 1961.

<sup>40</sup> *Mater ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*. Einsiedeln: Benziger 1944.

### 3.1 Církev ze Srdce Kristova

Starší z Rahnerů s velkým zájmem sleduje častý obraz církevních otců, kteří v probodeném Srdci Spasitele spatřují naplnění obrazu stvoření ženy z Adamova žebra: z otevřeného boku Krista jako nového Adama, který upadl do spánku smrti, vychází duchovní Eva – církev, jež se tak rodí přímo z Ježíšova Srdce, z vody a krve, tzn. z utrpení Bohočlověka a z posvátné koupele křtu (srov. Ef 5,25).<sup>41</sup> Tato nová Eva je budovaná a živěna Duchem, jenž prýští jako živá voda z nitra Ukřižovaného a ve křtu zaplavuje nitro všech věřících. Tak je církev v úvahách otců přirovnávána k ráji, protože z těla Spasitele do ní tryskají – podobně jako v počátečním ráji – čtyři proudy vod (srov. Gn 2,10), které zaplavují celou zemi: to jsou čtyři evangelia, jimiž je Kristova zvěst hlášána po celém světě.<sup>42</sup>

Zde je patrné úzké sepětí christologie a ekleziologie, a to v samém středu dějin spásy, ve velikonočním tajemství. Proto innsbrucký jezuita prohlašuje, že když milujeme církev, milujeme Srdce Páně a že nejkrásnější způsob, jak milovat Ježíšovo Srdce, je milovat církev.<sup>43</sup> Celé dějiny spásy staletí, které nazýváme církví, pro Rahnera vyvěrají z poraněného Srdce Ježíšova. Církev je vždycky, také dnes, zrozena na kříži; je to církev, která vyšla z roztrženého Srdce.<sup>44</sup> Církev je nejsvětějším darem Ježíšova Srdce a jako taková nás stále odkazuje na „... pramen živé vody, který prýští ze Srdce Páně a v síle svátostí vytváří církev, matku živých z nebeského Adama, nevěstu Kristovu, která svým dětem stále znovu zprostředkovává z ženichova Srdce prameny odpuštění, milosti a vnitřní útěchy a nakonec nebeského patření.“<sup>45</sup>

Toto poselství je jakýmsi počátkem Rahnerovy ekleziologie a pro nás ozřejměním jeho hlubokého zanícení, s nímž o tématu církve bádá a píše.<sup>46</sup> Odtud získává svou sílu stěžejní aspekt Rahnerova chápání

<sup>41</sup> Tento výklad nacházíme v H. Rahner. *Mater ecclesiae*, s. 17n, a také v jeho následujících člancích: *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*; *Die Kirche aus dem Herzen Jesu*; *Geburt aus dem Herzen*; *Die freie und reine Kirche*. *KCC* 84 (1950), s. 67–71; *Nur aus der Geburt des Herzens*. *Der christlicher Sonntag* 3 (1951), s. 405n.

<sup>42</sup> Srov. Rahnerovu studii *Flumina de ventre Christi*. In: H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 177–235 (208. 219. 230).

<sup>43</sup> Srov. H. Rahner. *Die ausgeschüttete Gnade*. *Der christlicher Sonntag* 13 (1961), s. 182.

<sup>44</sup> Srov. H. Rahner. *Immolatus vicit*, s. 5.

<sup>45</sup> H. Rahner. *Mirabilis progressio*, s. 54.

<sup>46</sup> Podle Sausera je možno Rahnera nazvat člověkem *theologia cordis* mimo jiné proto, že ve svém exegeticko-dějinném výzkumu patristického výkladu Jan 7,37n ukázal, jak patristická teologie o církvi oslavovala a uctívala otevřený bok Krista na kříži jako pramen života a místo zrodu církve. Srov. E. Sausser. *Inkarnation und Kirche*. Hugo

církyve, s nímž stále pracuje a mnohonásobně jej rozvíjí: protože se církev zrodila z Kristova boku, protože vyšla z rány v boku Ukřižovaného, je pokračováním Krista, je pokračovatelkou *caro Christi* v dějinách.<sup>47</sup>

### 3.2 Církev jako pokračovatelka Krista

To ovšem neznamená, že by Rahner církev nahlížel pouze z perspektivy kříže. Podle něj je církev rozvinutím „základního tajemství teologie, mysteria vtělení Boha“<sup>48</sup>.

#### 3.2.1 Církev jako pokračující skutečnost vtělení

Starší z Rahnerů vidí v církvi Krista přítomného pro všechny časy. Prohlašuje, že „milujeme církev, protože jinak Krista milovat nemůžeme“<sup>49</sup>. Ona je podle jeho slov „nadále žijící skutečnost Krista“<sup>50</sup>, „pokračováním vtělení Boha“<sup>51</sup>, „pokračováním věčného, z úst Otcových vycházejícího Logos“<sup>52</sup>, „pokračováním boholidského života a údělu Krista“<sup>53</sup>. Proto už neexistuje neohraňovaný prostor duchovnosti: Duch směřuje k tělu, duchovní zanícení k církvi. Církev je souhrnem všeho viditelného, od Písma až po rozum; duch je vnitřní, bezprostřední spojení duše se silou shůry. Mystika a rozum, duch a církev patří dohromady, ale vždy tak, že duch se nechává ohraničit rozměrem viditelného.<sup>54</sup> Innsbrucký profesor proto církev nazývá velkou svátostí, viditelným znamením, jež v sobě ukrývá a vyjevuje neviditelné obdarování.<sup>55</sup> Po vzoru Vtěleného je tedy potřeba i na církvi všechno lidské vidět a chápat v jeho nesmíšené a nerozdělené jednotě s tím, co je božské.<sup>56</sup>

Na tomto základě Hugo vysvětluje apoštolské poslání: i zde se božské odehrává skrze lidské, proto existuje taková rozličnost údů, struktur, viditelného těla církve v lidsky utvářených dogmatech, v koncilech

---

Rahner und ein Neuansatz in der nachkonziliaren Ekklesiologie. *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), s. 110–114 (110).

<sup>47</sup> Srov. H. Rahner. Leo der Große, der Papst des Konzils. In: *Das Konzil von Chalkedon 1*. Würzburg: Echter-Verlag 1951, s. 323–339 (338).

<sup>48</sup> H. Rahner. *Christlicher Humanismus und Theologie*, s. 83n.

<sup>49</sup> H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 124.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>51</sup> H. Rahner. *Griechische Mythen*, s. 34.

<sup>52</sup> H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 116n.

<sup>53</sup> H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 97. 351.

<sup>54</sup> Srov. H. Rahner. Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola. *Geist und Leben* 31 (1958), s. 115–131 (118n).

<sup>55</sup> Srov. tamtéž, s. 131.

<sup>56</sup> Srov. H. Rahner. Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer. In: *Christlicher Sonntag* 5 (1953), s. 394.



a teologii, v hierarchii, neomylnosti a učitelském primátu.<sup>57</sup> Kristus od té doby, co zbudoval církev na Petrovi a jeho nástupcích, dospívá k svému cíli právě pomocí takto utvořených lidských prvků; jeho nebeské ustanovení se realizuje v pozemských dějinách.<sup>58</sup> Církev „je v růstu svých dějin viditelně uskutečňovanou neviditelností“<sup>59</sup>.

V takovém pojetí církve nachází svůj kořen i církevní poslušnost. Podle Rahnera se jedná o Kristem formované vtělování duchovního nadšení. Duch mé niternosti a Duch hierarchické církve je v důsledku jeden a týž. Já se tedy mohu mýlit a musím své směřování stále poměřovat církví; na druhou stranu nelze klást Duchu hranice, nelze jej uzavřít do předpřipravené nádoby toho, co zde už bylo nebo co se osvědčilo – církev potřebuje niternost Ducha. A tak jsou tyto dva póly vždy v napětí.<sup>60</sup>

### 3.2.2 Církev jako pokračující skutečnost kříže a oslavení

Jestliže církev ve svých dějinách stále hlouběji prožívá Ježíšův příběh pro všechny své členy až do konce časů, pak i zde budou vrcholem pašijové události: církev je „Paní, protože se na ní dokonává životní úděl Pána“<sup>61</sup>. Ona jde v tomto světě ve stopách pozemského života Ježíše Krista, který prokázal božskou sílu v lidské slabosti (srov. 1 Kor 1,25–31; 2 Kor 12,10). Církev není jen *corpus mysticum*, je rovněž *corpus humilitatis*.<sup>62</sup> Pokud nechce být církev synagogou, musí s Ježíšem zakoušet nejprve pozemské utrpení. Opět zde stojí v popředí skutečnost kříže: v církvi, která umírá, se vyjevuje nový život, ve slabosti síla, v pohrdání sláva.<sup>63</sup> Všechno veliké, co církev ve všech staletích koná

<sup>57</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie* s. 121. Papežská služba je podle Rahnera vystupňováním viditelnosti až na nejvyšší míru, takže je možné ukázat na jednu jedinou osobu jakožto záruku čistoty Božího slova. Tito jedinci s veškerou svou osobní omylností, omezeností a často i hříšností jsou opravdoví zástupci Krista, jsou pokračující viditelností Bohočlověka – i když výlučně v oněch funkcích, jež slouží uchování a dalšímu osvědčování Božího slova. Tamtéž, s. 117n.

<sup>58</sup> Srov. H. Rahner. Der gläubige Christ und die Papstwahl. Ein Wort zu den verschiedenen Mutmaßungen über die Person des neuen Papstes. *Der Volksbote* 58, Nr. 43 (1958), s. 1.

<sup>59</sup> H. Rahner. Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter. *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 17 (1942), s. 61–77 (64).

<sup>60</sup> Srov. H. Rahner. Geist und Kirche, s. 122n. „Duch nabádá k poslušnosti, mystika k věrnosti Římu, niternost sebevětšího odhodlání ke službě dostává směr a míru skrze vůli náměstka Kristova.“ Týž. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 80.

<sup>61</sup> H. Rahner. *Mater ecclesia*, s. 13.

<sup>62</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 110.

<sup>63</sup> Srov. H. Rahner. *Himmelfahrt der Kirche*. Freiburg i. B.: Herder 1961, s. 14, 17.

a trpí, je vpravdě zrození z probodeného Srdce: to je základní zákon dějin církve.<sup>64</sup> Ona na sobě stále nese ránu Srdce svého Mistra. Ona roste z krve svých mučedníků, žije z denního sebezřikání svých světců, spodobuje se se svým Pánem v pokoření své pozemsky neprozářené existence.<sup>65</sup> Rahner spojuje tuto krušnou cestu církve s putováním učedníků do Emauz:

To platí také pro tajemství církve. Vede se jí jako Pánu: on v oběti zvítězil, v lámání chleba rozněcuje radost, ve svém usmrčení vypudil knížete tohoto světa. Proto jej a jeho církev poznáváme pouze v lámání chleba, v lámání svého věřícího srdce. A na jeho rozlámané církvi chápeme s tichým nadšením vyzkoušené, vytrpěné, zklamané a moudré víry: zde je Pán. Zde je jeho církev, ta svatá, katolická. Tehdy zahoří také naše srdce.<sup>66</sup>

A tak jedině církve, která s Kristem prošla ponížením smrti, má také účast na jeho vítězném zmrtvýchvstání.<sup>67</sup> Tento nebeský pohled na církev v jejím oslavení přiváděl Rahnera k vnímání církve jako Božího království na této zemi<sup>68</sup>, jako „domu plného slávy, daleko za všemi zeměmi tohoto pozemského světa“<sup>69</sup>. Tato poněkud přímočará identifikace církve a Božího království<sup>70</sup> nás nemusí překvapit, protože Rahner, jak ještě uvidíme, s oblibou nahlíží na církev z její cílové perspektivy.

---

<sup>64</sup> Srov. H. Rahner. *Geburt aus dem Herzen*, s. 95. Srdce církve se spodobuje s rozloženým srdcem svého Mistra a v samém středu pozemské církve se tyčí kříž. Srov. Týž. *Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu*, s. 20.

<sup>65</sup> Srov. H. Rahner. *Qui corde fundis gratiam*. *KCC* 85 (1951), s. 1–6 (4).

<sup>66</sup> H. Rahner. *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*. Freiburg i. B.: Herder 1957, s. 16.

<sup>67</sup> „Obtížena a lopotící se církev může své aleluja zpívat pouze v slzách.“ H. Rahner. *Die Erlösten. Der große Entschluß* (duben 1953), s. 197n (198).

<sup>68</sup> Srov. H. Rahner. *Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer*, s. 394; Týž. *Oportet. Über den Eifer des Priesters für die Missionen*. *KCC* 86 (1952), s. 77–85 (80). Církev je Kristovým královstvím a v ní se uskutečňují všechna další tajemství společně, je viditelné království Kristovo – srov. Týž. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 54; srov. také Týž. *Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ*. In: H. Rahner. *Abendland*, s. 146–169 (166).

<sup>69</sup> H. Rahner. *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 5.

<sup>70</sup> „Putující církev je tudíž Boží království již přítomné v tajemství, a zatímco roste, vzpíná se k naplněnému Božímu království.“ Mezinárodní teologická komise. *Vybraná témata z eklesiologie*. In: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 133–186 (185).

### 3.2.3 *Církev jako pokračující vylití Ducha*

Rahner si je vědom důležitého pneumatického rozměru ekleziologie:

Způsob, jakým přechází božský život z hypostatické unie na lidstvo, je vystižen druhým vycházením v Bohu, vydechováním Ducha; je to dětství v lásce, zrození z Ducha, shromáždění všech lidí v církvi, která žije z Ducha a v Duchu, je to stále pokračující oslavení a produchovnění lidstva v síle ‚duchovního‘ života až ke vzkříšení těla, které bude duchovní, a proto překrásné (srov. 1 Kor 15,42nn). Církev, milost a blažené patření na Boha, to jsou účinky Ducha.<sup>71</sup>

Proto, pokračuje Rahner, se Kristus stává dárcem Ducha ve svém oslavení skrze kříž: právě tam ze svého probodeného boku nechává vytrysknout pramen živé vody, jímž je Duch svatý, kterého jako oslavený a vyvýšený Mesiáš rozlévá (skrze křest) do církve, aby ji budoval jako své tělo. Církev je tak duchovním životem na zemi, pokračováním vykopení v Kristu, „oslavením“ výkupné smrti Bohočlověka, který se obětoval v Duchu svatém.<sup>72</sup> Zákonem jejího života je mystické pokračování života Ježíšova, života Ducha, který vyšel ze smrti.<sup>73</sup> A tak, uzavírá Rahner, je zrození církve založeno ve vtělení, předjímáno ve zrození z probodeného boku Vykupitele a konečně v den Letnic zjeveno lidstvu při epifanii Ducha svatého.<sup>74</sup>

### 3.2.4 *Problém identifikace Krista a církve*

Zastavme se nyní u Rahnerova ekleziologického leitmotivu, kterým je církev jako pokračující skutečnost Krista. Tento koncept, který od dob J. A. Möhlera<sup>75</sup> až do Druhého vatikánského koncilu v církvi

<sup>71</sup> H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 66.

<sup>72</sup> Srov. tamtéž, s. 68–72, 76.

<sup>73</sup> Srov. H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 140. Srov. také Týž. *Mater ecclesia*, s. 15, 22–23, 31–32.

<sup>74</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 78.

<sup>75</sup> Podle tohoto tübingenského teologa 1. poloviny 19. století je „církev Božím Synem, ustavičně se zjevujícím mezi lidmi v lidské podobě, stále se obnovujícím, věčně se zmlazujícím, jeho neustávajícím [andauernd] vtělením, je tělem Kristovým, jak Písmo označuje společenství věřících.“ Tato „jedna z nejslavnějších Möhlerových vět“ sleduje a vyjadřuje dynamiku viditelné podoby církve, založené ve vtělení, utvářené v dějinách a vedené Duchem, takže církev nebude nikdy odlučitelná od vtěleného Slova. Uvedené citace a komentář srov. P. Brož. *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera*. Praha: Karolinum 2011, s. 277n, 309. Kasper konstatuje, že tato výpověď v jeho díle *Symbolik* je často kritizována jako zásadní nepochopení církve a jako entuziastické zrušení rozdílu mezi Kristem a církví. Möhler však

zdomácněl, není teologicky vzato bez problémů. Chápe-li se církev jako přítomný a nadále působící Kristus, snadno se pak v ekleziologii na místo subjektu Krista postaví subjekt církve, čímž se nepřípustně identifikuje Kristus a církev a hrozí jejich vzájemné smíšení, které by mohlo vést ke glorifikaci či absolutizaci církve samotné a k zastínění jejího poslání vůči Kristu. Obzvláště v období koncilu byl tento koncept kritizován právě kvůli nebezpečí imunizace církevní hierarchie, kterou by tak bylo lze ospravedlnovat jako přímé pokračování Krista v dějinách.<sup>76</sup> Je nutné mít na zřeteli, že církev se od Krista odvozuje, jemu je podřízená a k němu zaměřená.<sup>77</sup> Právě dějinný aspekt církve jako společenství dosud putující do eschatologické plnosti nám velí být v identifikaci Krista a církve opatrní a ostražití.<sup>78</sup> Je pravda, že tu a tam lze v Hugových vyjádřeních vysledovat tendenci hypostatizovat církev, čímž se opomíjí její ustavičné svízelné hledání a kráčení.<sup>79</sup> Uvedené Rahnerovy formulace však církev nestavějí na piedestal, který by zastíňoval nebo nahrazoval Krista; naopak on je zde ten hlavní a jediný, který v církvi žije, je přítomen a působí. Právě toto Pánovo úzké sepětí s církví „neruší podřízenost církve Kristu, ale předpokládá ji“<sup>80</sup>. Zde je ovšem nutno připojit důležité vysvětlující biblické obrazy: církev jako Kristovo tělo a církev jako Kristova snoubenka.

### 3.2.5 Církev jako Kristovo tělo

Rahner ukotvuje biblický obraz církve jako Kristova těla, jíž on je hlavou<sup>81</sup>, v trinitární perspektivě dějin spásy: „Logos, který spolu s Ot-

---

sám tvrdil, že tato výpověď platí jen v určitém smyslu, a na jiném místě téhož díla velmi dobře zachovává protipozici Krista a církve ve smyslu pravzoru a zobrazení. Srov. W. Kasper. Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus. *IKZ Communio* 17 (1988), s. 433–443 (438).

<sup>76</sup> Srov. W. Kasper. *Die Kirche Jesu Christi*. Freiburg i. B.: Herder 2008, s. 67; M. Kehl. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter Verlag 1992, s. 79–81, 88.

<sup>77</sup> Srov. J. Ratzinger. *Církev jako společenství*. Praha: Zvon 1994, s. 25.

<sup>78</sup> „Jestliže totiž z určitého hlediska tajemství Krista jakožto hlavy, pojmávané jako tajemství univerzálně zahrnující a rekapitulující ‚celého Krista‘ (*Christus totus*), v sobě ‚obsahuje‘ a uzavírá tajemství církve, pak z jiného hlediska platí, že Kristovo tajemství se úplně a prostě neidentifikuje s tajemstvím církve, jíž se musí přisuzovat eschatologický charakter. Kontinuita mezi Ježíšem Kristem a církví tudíž není přímá, nýbrž ‚zprostředkovaná‘ a zajišťovaná Duchem svatým.“ Mezinárodní teologická komise. *Vybraná témata z ekklesiologie*, s. 145n.

<sup>79</sup> Srov. A. R. Batlogg. Hugo Rahner als Mensch und Theologe. *Stimmen der Zeit* 218 (2000), s. 517–530 (529).

<sup>80</sup> H. de Lubac. *Meditace o církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 254.

<sup>81</sup> K označení Krista jako hlavy církve srov. H. Rahner. *Himmelfahrt der Kirche*, s. 11, 20.

cem vydechuje Ducha, jako vtělený vylévá tohoto Ducha, aby všechno přivedl zpět k Otci.<sup>82</sup> Toto vycházení a návrat trojičního života, který je plný Ducha, pak zde utváří viditelné tělo, zapuštěné do času a dějin, tělo Kristovo, zrozené z Panny, tělo Kristovo čili církev, jež putuje dějinami a směřuje domů k Otci.<sup>83</sup> Všechny údy lidské rodiny pocházející z Adama, které se znovuzrodily z vody a z Ducha svatého, tvoří mystické tělo Kristovo: „I my, i když je nás mnoho, jsme jedním tělem v Kristu“ (Řím 12,5). To není v očích Rahnera žádná zavádějící identifikace mezi Kristem a křesťany, v níž by se rozplynula jedinečnost věřícího. Je to mystická jednota v Kristu, která spojuje věřící. Starší z Rahnerů uzavírá, že církev v tomto přesně opisném smyslu rozhodně smíme nazývat celým a plným tělem Kristovým: je prostě „mystickým Kristem“.<sup>84</sup>

Toto vysvětlení však ještě není úplné. Rahner sám nás obrací k eschatologické perspektivě: oslavení církve na konci časů. Církev je zde vskutku jako přeměna poníženého Kristova těla k jeho slavné konečné podobě, přeměna *corpus humilitatis* v *corpus gloriae*.<sup>85</sup> Tento růst Kristova těla se podle našeho autora uskutečňuje ve svátostech církve. Právě v nich Kristus své tělo přivádí k oné kráse, v níž se brzy zjeví světu.<sup>86</sup> Patrné je to zvláště na eucharistii: vtělení a smrt na kříži se sjednotily pod závojem svátostí, protože v umírání eucharistické oběti se v denním znovuzrození buduje Kristovo tělo.<sup>87</sup> Ježíš, který se dává v eucharistii, přetváří každého přijímajícího ke své podobě, a tím všechny sjednocuje do jednoho existenciálního společenství. A tak „svátost eucharistického chleba představuje a působí jednotu věřících, kteří tvoří jedno tělo v Kristu (srov. 1 Kor 10,17)“<sup>88</sup>.

<sup>82</sup> H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 78.

<sup>83</sup> Srov. tamtéž, s. 89.

<sup>84</sup> Srov. H. Rahner. *Maria a církev*. Velehrad: Refugium 1996, s. 31. Výraz „mystický Kristus“ užívá Rahner např. v člancích: *Maria – Inbegriff der Kirche*. *Virgo Mater* 21 (1951), s. 4–7 (6n); *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 6.

<sup>85</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 175.

<sup>86</sup> Srov. H. Rahner. *Himmelfahrt der Kirche*, s. 23.

<sup>87</sup> Srov. tamtéž, s. 6. „Mystické tělo Kristovo je živeno svátostí jeho reálného těla a roste k onomu proměnění, jež je už nyní dáno Matce.“ H. Rahner. *Mariens Himmelfahrt und das Priestertum*. Innsbruck: Felizian Rauch 1951, s. 9.

<sup>88</sup> Jan Pavel II. Encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi *Ecclesia de eucharistia*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2003, č. 21.

### 3.2.6 *Církev jako Kristova snoubenka*

Innsbrucký patrolog hovoří o svatebním sjednocení Krista s církví, které odkazuje na tajemné sjednocení lidské přirozenosti s osobou Logos.<sup>89</sup> Církev zde existuje v tom pravém významu dříve než všichni věřící, protože je dána vtělením: „Kristus je muž, lidská přirozenost je žena: a nyní mezi nimi začíná podivuhodná hra lásky, díky níž je žena utvářena, opatrována a vykoupěna, aby z ní vzešla nevěsta, která se nazývá: *ecclesia sancta*.“<sup>90</sup> Toto svatební sjednocení započalo v lůně Panny, v oné tajemné skrytosti, kde má svůj původ svatební jednota mezi Bohem a člověkem.<sup>91</sup> Církev je tak nevěsta a matka živých. Skrže naše účastenství v církvi – Kristově nevěstě jsme my sami ve svatební lásce zasvěcení Bohu.<sup>92</sup>

Vracíme se tedy k počátku naší úvahy: Kristus a církev vytvářejí nerozlučným poutem snoubenecké lásky jedno tělo, přičemž stále zůstává zřejmé, že se navzájem nepohlcují ani neruší či nenahrazují. Tak je ospravedlněno Hugovo pojetí církve jako pokračující skutečnosti Krista. Proto může být jedinečný a nerozdmělnitelný *solus Christus* nahlížen ve správném uspořádání *totus Christus, caput et membra*.<sup>93</sup> Tím se neruší jedinečnost, prvenství a nadřazenost Ježíše Krista, stejně jako se nerelativizuje nezbytnost církve pro spojení s Kristem.

### 3.2.7 *Církev jako eschatologické vítězství Ducha*

Na cestě v Hugových ekzeziologických stopách jsme už vícekrát narazili na onen eschatologický výhled. V tomto pneumatologickém nazření, přemýšlí starší z Rahnerů, je nakonec zcela zřejmé, že církev patří k posledním věcem člověka: je velkým světovým dramatem zduchovňování, které je bojem mezi tmou a světlem v tomto posledním čase, jenž vítězně ústí do věčného života.<sup>94</sup> Tím také církev nachází své pravé místo v obtížích a výzvách doby. Veškerým nutným sociálním snahám ona dává vnitřní smysl, jímž je cíl, eschaton našeho zjevení.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Srov. H. Rahner. Epiphaneia. Betrachtungen zur Gestaltung des geistlichen Lebens. *Gloria Dei* (1946), s. 34–50, 100–108, 247–260, 345–357; *Gloria Dei* 2 (1947), 71–86 (253).

<sup>90</sup> H. Rahner. Der spielende Mensch, s. 45.

<sup>91</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 78.

<sup>92</sup> Srov. H. Rahner. Epiphaneia, s. 104n.

<sup>93</sup> Sv. Augustin. *Enarratio in Psalmos* 90, 1. Cit. in: W. Kasper. *Die Kirche Jesu Christi*, s. 67.

<sup>94</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 77.

<sup>95</sup> Srov. tamtéž, s. 87n. V této souvislosti Rahner neopomene upozornit, že současné církvi pro její čistou (často tiše farizejskou) nebeskost schází vážný zájem o ni-

Věřit ve věčný život však neznamená jen očekávat, že konec času nastane; znamená to věřit, že už přichází, že je zde tajemná přítomnost oslaveného Krista v Duchu svatém, v nás.<sup>96</sup> Ona se pak jednou zjeví v plné slávě; tehdy „přestane modlitba ‚přijď království tvé‘ a započne oslavný zpěv ‚nyní přišla spása a království našeho Boha a panování jeho Pomazaného‘ (Zj 12,10)“.<sup>97</sup>

### 3.2.8 Svatá církev

Díky přítomnosti Ducha svatého je církev nazývána svatá, připomíná Hugo: Duch svatý přinesl skrze Krista božský život Ducha, tedy „duchovní“ život, do tohoto společenství, které se proto nazývá „svatá“ církev. Ona je napodobením Ducha, který Otce a Syna spojuje v lásce,<sup>98</sup> ona je podle Rahnera prostorem svatosti, protože v ní skrze Krista působí Duch Posvětitel.

Toto posvěcení se pak odehrává v každém věřícím. Ten patří do svaté církve skrze víru a účast na tomto „svatém“, a proto je sám svatý – ve smyslu pavlovské teologie, tedy svatý skrze milost, kterou nazýváme „posvěcující“, nebo bychom měli spíše říci „svatá milost“, protože ona nás „nečiní“ svatými, ale „je“ naší svatostí. Tak lze s Hugem prohlásit, že církev je svatá, protože sestává z těch, kteří jsou „povolání svatí“ (Řím 1,7)<sup>99</sup>; je shromážděním těch, kteří již mají onen závdavek Ducha nebo jsou k němu povoláni.<sup>100</sup>

V této velikosti církve však spočívá ustavičné a často tak pohoršlivé napětí mezi svatostí a současně hříšností jejích členů. V jedné své významné přednášce Rahner podtrhuje, že slabost církve je její silou: právě na její slabosti se v průběhu dějin prokazuje chvályhodná Boží moc. Kdo to nechápe, ten nepochopil podstatu víry, ten nepochopil

---

trosvětské drama vykoupení. Břítce pak konstatuje, že naše láska k církvi je tiše obestřena monofyzitským dýmem kadidla; příliš snadno a s příliš zbrklou útechou souhlasíme, že Kristus to ve své církvi přivede k cíli i bez nás. Občas sice dovolíme světu, aby se nedobrovolně nebo bázlivě vtačil otevřenou dveřní šterbinou do naší svatyně, ale schází nám přitom velká, uvolňující gesta a odvaha statečně vykročit i do toho „zlého“ světa, abychom poukázali na to, že nakonec pouze člověk zakotvený ve vtěleném Kristu se může bezpečně pohybovat ve světě, aniž by mu propadl. Srov. H. Rahner. *Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur*. In Týž. *Abendland*, s. 116–127 (122n).

<sup>96</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 85.

<sup>97</sup> H. Rahner. *Epiphaneia*, s. 79.

<sup>98</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 27n.

<sup>99</sup> Srov. tamtéž, s. 76, 82.

<sup>100</sup> Srov. H. Rahner. *Epiphaneia*, s. 252n.

mysterium kříže, z něhož se církev narodila. V samém středu církve slavíme smrt Páně, dokud Kristus nepřijde jako Mesiáš slávy. Tato naše církev vítězí spolu s Pánem v oběti. „Proto tedy milujeme církev slabosti. Víme, že v ní a také v nás již započal nastávající čas světa a jitřenka již vyšla nad našimi temnými srdci.“<sup>101</sup> A právě do této hříšné ubohosti má podle Rahnera každý věřící vnášet onu lásku, s níž bude mít církev rád nerozděleně a nesmírně a díky níž se bude pro ni nasazovat s Boží naruživostí. Kde je tato láska živá, tam se buduje církev ke zdravému, plnému věku Páně. Můžeme shrnout, že církev je pro našeho autora silná a vítězí, protože slabosti a hříchy jejích členů jsou proměňovány ukřižovanou láskou Spasitele. Snad lze říci, že ona je ve své slabosti opět pokračujícím Kristem, který na sebe vzal hříchy celého světa.

### **3.3 Rahnerova symbolická ekleziologie**

Pro zvěstování tajemství církve použil Rahner bohaté symboly, které patristická teologie převzala z antického i biblického světa a svébytně je rozvinula. Zejména v již vícekrát zmiňovaném díle *Symbole církve* shrnul renomovaný patolog výsledky svých celoživotních výzkumů v této oblasti.<sup>102</sup> Všechny uvedené symboly jsou úzce propojeny s christologií. První kapitola je přetištěním Rahnerovy habilitační práce a představuje církev jako místo zrození Krista na této zemi: v srdci každého učedníka se rodí Kristus skrze křest a život v církvi, jež je dárkyní božského života, je matkou plodící nový křesťanský život. Jde o jasné přesvědčení a nauku nejen prvotní církve, že křesťanem se člověk stává jedině skrze církev. Tématem třetí kapitoly Hugova ekleziologického sborníku jsme se už zabývali: jedná se o jemu drahé téma zrození církve z boku Kristova. Zbývá nám tedy představit poslední dvě témata, která své symboly odvozují převážně z řeckého světa: mysterium měsíce a plavba na lodi církve. Vzhledem k jejich bohatosti tak můžeme učinit jen fragmentárně.

#### **3.3.1 Křesťanské mysterium měsíce**

Na základě pohanského pojetí slunce a měsíce jako nebeského snoubeneckého páru je v křesťanské interpretaci církve jakožto měsíc

---

<sup>101</sup> H. Rahner. Die Kriche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, s. 16.

<sup>102</sup> Spis je rozdělen do čtyř základních kapitol: 1. Boží zrození. Učení církevních otců o zrození Krista ze srdce církve a věřících; 2. Mysterium lunae; 3. Flumina de ventre Christi. Patristický výklad veršů Jan 7,37–38; 4. Antenna crucis. Srov. H. Rahner. Symbole der Kirche. Inhalt.



ve vztahu ke Slunci-Kristu: je snoubenkou, matkou a královnou. Tak jako měsíc je ozářen sluncem, ubývá jej a ztrácí se, tak je církev oděna světlem božského Logu a kráčí v této snubní vydané lásce vstříc temnotě, zničení, aby se jí právě v tomto láskyplném ponížení dostalo nejhlubšího sjednocení se Snoubencem (tzv. umírající církev). Avšak stejně jako se měsíc díky síle, jíž se mu dostává v připodobnění se dráze ubývajícího slunce, stává matkou pozemských věcí, dárce plodných měsíčních vod, tak i církev dostává v mystické temnotě svého spojení s umírajícím Kristem sílu rozdávat duchovní život, stává se pramenem Ducha ve vodách křtu (tzv. rodící církev). A tak jako měsíc ustavičně krouží kolem slunce a své umírání stále nově proměňuje v plnost svého měsíčního jasu, tak je také církev předobrazem a závdavkem budoucího vzkříšení těla; ona jednou zazáří plností svého duchovního jasu jako královna na novém nebi (tzv. zářící církev).<sup>105</sup>

Tento koncept jakési soteriologické ekleziologie byl světu otců velmi blízký a vyjevuje nám, nakolik si starověký křesťan vážil církve právě pro její poslání zprostředkovávat Krista věřícímu. Také nesmíme přehlédnout, že v této lunární symbolice se skrývá Hugovo oblíbené drama pozemského trpitelského údělu církve s jeho alelujovým eschatologickým vyústěním.

### 3.3.2 *Lod' církve a její plavba dějinami*

Nejrozmanitějšími ekleziologickými obrazy otců jsou bezesporu symboly z oblasti antického námořnictví.<sup>104</sup> Podle Rahnera je totiž patristická symbolika o církvi jako lodi nejpřesnějším vyjádřením dogmatiky o jistotě a ohrožení spásy založené v dřevu kříže a trvajícím v církvi, dokud se nachází na své plavbě mořem světa.<sup>105</sup>

Tato loď církve je vytesána z pokorného a opovrženého dřeva kříže, které nám přineslo záchranu. Církev je tedy tesána ze stejného dřeva jako kříž a zároveň je sbita ze železných hřebů, takže dřevo a hřeby jsou shrnutím toho, co znamená smrt na kříži. Tato loď církve ve svém středu nese stěžeň, který se svým příčným ráhmem (anténou) upomíná na kříž: v síle tohoto kalvárského stěžně je zaručena jistota spásy. Na tomto „kříži“ každé lodě je napnuta plachta, jež je znamením vítězné plavby. Slova apoštola Pavla o církvi, kterou si Pán připravil bez

<sup>105</sup> Srov. H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 95.

<sup>104</sup> Srov. rozsáhlé kapitoly ve sborníku *Symbole der Kirche*, s. 239–554; některá z těchto témat Rahner rozebírá také ve spise *Griechische Mythen*, s. 414–486.

<sup>105</sup> Srov. H. Rahner. *Symbole der Kirche*, s. 240.

poskvrny a vrásky (srov. Ef 5,27), odkazovala církevní otce právě na tuto lodní plachtu, která se čistá a bílá, bez záhybů a skladů vzdouvá na stěžni. Toto „roucho“ představuje církev, rozprostřenou na kříži svého Pána. Jedině do této plachty se může opřít vítr Ducha, který loď vede domů.

Další inspirace vycházejí z příběhu o Odysseovi, jehož loď znovu představuje církev a Odysseus připoutaný ke stěžni se stává předobrazem samotného Krista: on je „ukřižovaný Odysseus“, který nám jako svázaný vyzískal svobodu. Plují-li křesťané společně na této homérské lodi církve a žádají si dospět domů do přístavu pokoje, musí se spodobit s moudrým Odysseem a jako on se pevně připoutat ke stěžni, aby unikli ztroskotání a záhubě. Tam totiž, mezi Hádem a Ithakou, mezi peklem, jemuž člověk unikl ve křtu, a nebem, jehož ještě nedosáhl, řádí démoni, které symbolizují zrádné sirény. Církev tak je už nyní, uprostřed démonického moře, jediným ochranným dřevem spásné jistoty; současně je však mimo přístav, vypuštěná do odvážného rizika a její naděje se naplňuje až za přítomnými vlnami. Jedině ten, kdo zůstává uvnitř mateřského klína lodi, může zaručeně dospět k cíli.

Církev je rovněž lodičkou hříšného Petra. Adresuje-li Ježíš Petrovi výzvu: „Zajeď na hlubinu“ (Lk 5,4) a touto hlubinou je učení o Kristu jako Bohu, pak na tyto hlubiny víry smí s jistotou vyjet pouze Petrova loď církve. Právě tato loďka církve je plavidlo naložené živými rybami, které Petr ulovil na celém světě. Mojžíš a proroci se lopotili celou noc a nic nechytli. Co vykonali apoštolové, je dílo vedené Petrem, a co platí o lodi církve, je zjevné na Římu. Otcové pak tuto Petrovu loďku spojovali s lodí v mořské bouři: běsnící živel znamená pronásledování a pokušení, spící Ježíš je tím, kdo usnul na kříži, úpějíci apoštolové jsou přimlouvající se světci, uklidněné moře je věčnost. Tato loďka církve, jež v sobě nese i Jidáše, se nikdy nepotopí navzdory všem bouřím heretiků.

Ještě jeden biblický symbol církve nám jsou Otcové dlužni, a sice starozákonní předobraz Noemovy archy. Opovrhované dřevěné archy, jež zachránilo celé lidstvo ze ztroskotání, předobrazuje vykoupení skrze pohrdaný kříž. Ničivé vody potopy odkazují na očišťující vody křtu, a to díky jedinému spravedlivému, poslušnému, pravému Noemovi-Kristu: ten postavil archu církve jako loď spásy a z ní jako z mateřského lůna vyšlo nadcházející nové a věčné pokolení. Jestliže Noemova archa obsahovala i nečistá zvířata, tak i archa církve zahrnuje hříšné členy. Je-li kdo platně pokřtěn, je uvnitř této církve; existují ovšem

mnozí, kteří jsou zdánlivě uvnitř, ale ve skutečnosti jsou venku. Definitivní rozlišení nastane až na konci časů.

### 3.3.3 *Maria – symbol a předobraz církve*

Vedle těchto symbolů věnoval Rahner velkou pozornost ještě jednomu výraznému biblickému obrazu: je to spojitost církve s Marií, Matkou Boží:

Neboť prvotní církve si ještě velmi zřetelně a vroucně uvědomovala důležité biblické tajemství, že nám Písmo zobrazilo podobu panenské Matky Marie jako vzor a předobraz Matky církve. Z tohoto hlediska se stává celý život Matky Boží, od okamžiku jejího neposkvrněného početí až po její nanebevzetí, jediným předobrazem bytí a údělu církve a našeho duchovního života.<sup>106</sup>

Na mnoha místech Rahnerových reflexí se tak církve shoduje s Marií:<sup>107</sup>

a) *V neposkvrněném početí.* V církvi se dokonává to, co v Marii započalo: i ona je neposkvrněná panna, očištěná svátostným křtem, uprostřed dosud pozemské hříšnosti vítězná a již zářivě čistá bez poskvrny a vrásky. V každém údu církve se mocí Ducha svatého dokonává ono vítězství nad hadem, které tak mocně září v Marii.

b) *V přijetí Krista.* Maria, která ve svém panenském lůně směla přijmout Syna Otcova, je souhrnem celého společenství církve. V panenském lůně Mariině začíná skutečná existence církve – to vše, co následuje, od kříže až po druhý příchod Páně, je rozvinutím tajemství uskutečněného v Mariině srdci.

c) *V panenství.* Mariino panenství poukazuje na panenství církve, které spočívá v uchovávaní neporušené víry v Krista. Říká-li křesťan rané církve, že církve je jako Maria pannou navěky a že se v ní nemůže opakovat Evina nevěra, má na mysli přesně to, co dnes vyjadřujeme učením o neomylnosti církve.

d) *Ve zrození Krista.* Matka církve se jako Maria stává Bohorodičkou, neboť svátostnou mocí převzatou od Krista, zejména ve křtu

<sup>106</sup> H. Rahner. *Maria a církve*, s. 6.

<sup>107</sup> Následující spojitosti a úvahy nalezeneme zejména v Rahnerových studiích: *Maria a církve*, *Maria – Inbegriff der Kirche*, *Himmelfahrt der Kirche*, *Mater ecclesiae*, *Noch ein neues Dogma? Das neue Wort über Maria*. 1. Assumptio. 2. Mediatrix. 3. Corredemptrix. *Orientierung* 13 (1949), s. 13–16, 25–27, 41–43.

a v eucharistii, rodí k věčnému životu údy Kristova těla – je tedy tajemnou rodičkou celého Krista, je nesmírným mateřským lůnem věčného zrození. Tentýž Duch svatý, který kdysi zastínil Pannu, přišel ve křtu do našeho chudého lidského srdce.

e) *V životním putování.* Maria ve svém putování s Kristem až ke Golgotě je opět předobrazem církve, která v celých dějinách kráčí v těžkostech ke smrti, je namáhavě cestující poutnicí, zastíněná pozemskou temnotou. Avšak v jejích očích zářilo světlo nadcházejícího jasu.

f) *Pod křížem.* Maria pod křížem obětovala krev Srdce svého dítěte; církev tutéž krev zachycuje do kalicha, který se stává živým, svátostným pramenem. Toto rozhodnutí srdce, které započíná v Mariině duši, pokračuje v srdcích všech lidí v probodené a pod křížem stojící církvi. Církev je stále matkou, která umírá za život svých dětí. Je to církev mučedníků, církev bojů a denních útrap, porážek a zřeknutí, které probodávají duši a na nichž se rozhoduje, kdo stojí věrně při Ukřižovaném, a kdo nikoli.

g) *V nanebevzetí.* Nanebevzetí Panny Marie nás odkazuje na konečný úděl církve, jež dospěje ke slávě zmrtvýchvstání. I když je dosud ohrožována satanem, přece je už oslavená a denně vstupuje ve svých údech do slávy ke Kristu a k jeho Matce. Je to eschatologické mysterium – její vítězství je naše nadcházející vítězství.

h) *Jako matka živých.* Původní Boží plán darovat lidstvu spásu skrze Evu, matku živých, byl zničen prvotním hříchem. Církev je však novým rájem a kříž je oním rajským stromem, na němž z probodeného boku Kristova prýští životodárný proud spásy pro všechny lidi. Církev jako panenská matka je matkou živých a vede nás k cíli: Evino pokolení, znovuzrozené z Marie Panny a spojené v církev, bude věčně pít z živých vod, které vyvěrají z nebeského ráje.

Tohle oblíbené Rahnerovo téma se ve své době stalo cenným příspěvkem k rozvinutí mariologie vztažené k ekleziologii: snáze se vypořádává s neúměrným vyzdvihováním Mariiiny úlohy v díle spásy na úkor Krista a vykresluje Matku Boží jako pravzor, počátek, průvodkyni a završení církve, což současně vyzdvihuje její jedinečné postavení i v rámci christologie jako předvykoupené Matky Vykupitele.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> K hlubším souvislostem christotypické a ekleziotypické mariologie srov. V. Janšta, Maria, Matka milosrdenství. *MKR Communio* 79 (2016), s. 78–95.

### 3.4 *Církev v dějinách*

Rahnerova dějinná ekleziologie se soustřeďuje do několika výrazných témat. Nejprve představíme jeho pohled na komunitní, a tedy dějinně-církevní rozměr osobní spásy. Nato si všimneme dějinných osudů církve, v nichž se sama připodobňuje svému ukřižovanému Mistru. Neméně důležité Hugovo téma se nám otevře, když promluvíme o utváření církve v dějinách Západu, který se stal v Rahnerově pohledu nositelem církevní tradice. I posledního tématu, vztahu církve a státu, si s naším uznávaným profesorem budeme všimnat především kvůli boholidskému tajemství církve.

#### 3.4.1 *V církvi dějin společně ke spáse*

Na palčivou otázku, zda dějiny utvářejí masy či osobnosti, Rahner odpovídá, že právě součinnost obou prvků – společnosti a osoby, masy a odvahy, světa a vůle – utváří funkční poměr mezi osobností a dějinami.<sup>109</sup> A svůj výklad dovádí k nosnému, křesťanskému řešení:

Tato nezrušitelná polarita, v níž může člověk najít svoji osobní důstojnost pouze v opravdovém společenství, nalézá své nejvyšší rozvinutí v existenci a struktuře vykoupění, jež je osobní v Kristu a všem dané ve společenství církve; je to vykoupění celého lidstva, které vzešlo z jednoho osobně zodpovědného jednotlivce.<sup>110</sup>

Křesťan dosahuje své osobní spásy nikoli v povýšenecké odloučenosti od ostatních dějů, ale vždy jen v rámci uskutečňovaného království Krista, který je hlavou tohoto společenství. A tak tím, že člověk zachraňuje svou duši, buduje Boží království, a tím, že se pro ně vydává, nachází sám sebe. Rahner uzavírá: Dějiny představují vždy nutnost, osoba vždy svobodu. Z nutnosti a svobody se rodí spása. Člověk se svou láskou k bližnímu přiznává ke společnému původu z Adama a z Krista, a tak k cíli dějin, který je společný všem lidem: „Nová země spravedlnosti“ (2 Petr 3,13).<sup>111</sup>

Takové společenství se pak stává cestou k blažené věčnosti i pro ty, kteří k církvi viditelně a svou explicitní křesťanskou vírou nenáleží. Rahner podotýká, že cokoli je v milosti rozděleno k věčné spáse, je

<sup>109</sup> Srov. H. Rahner. *Sinn der Geschichte*, s. 18–23.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 19.

<sup>111</sup> Srov. tamtéž, s. 23–29.

darem Otce, který chce, aby všichni lidé byli spaseni; je darem jeho Syna Ježíše Krista, bez něhož není spásy; a je darem skrze viditelnou církev, mimo niž nikdo nemůže být spasen. Kdokoli má dobrou vůli, jež je schopna přijmout milost, ten může dospět ke spáse, ten je na cestě k viditelné církvi a z pohledu eschatologie jeho rozhodnutí ve smrti už je uvnitř této viditelné církve.<sup>112</sup>

### 3.4.2 Církev v dějinách ukřižovaná a vítězná

Společné, církevní kráčení ve službě všem lidem světa je ovšem uskutečňováno v dějinném dramatu proher a vítězství. Toto ukřižované putování církve dává Rahner do souvislosti s Ježíšovým proboděným Srdcem: vnitřní čistota církve a její vnější svoboda je dosažitelná pouze v bolestech a pronásledování. Tento pokoj svobody je možný jedině tomu srdci, které samo sebe roztrhne v stálém sebezřífání. Církev bude nejvíce svobodná tehdy, když bude pronásledovaná. Tak se opět potvrzuje, že církev pochází z Ježíšova Srdce.<sup>115</sup>

A tak je vrcholem a smyslem dějin církve právě velikonoční tajemství: církev je po vzoru Krista „pověšená na popravčí dřevo svých pozemských dějin“<sup>114</sup>. Ona dává život pouze tak, že sama umírá, stává se takřka nepotřebnou, protože nyní rozdala veškerý život, který jí Ženich na kříži vložil do klína. Církev je vpravdě ve vinném lisu, rozdrčená utrpením, aby lidstvo obdrželo víno radosti.<sup>115</sup> Církev je však pozemskou vítězkou už nyní v neprozářenosti, již ve svých dějinách. Je matkou živých až k tomu poslednímu, který se narodí v dějinách světa, je nositelkou kříže až ke smrti na konci časů. Ačkoli stále trvá postní doba církve a její noc na Olivetské hoře a my ještě stojíme v pláči pod křížem církve, je zároveň církev už prázdným hrobem.<sup>116</sup> Je to tatáž církev, která z vody a z Ducha rodí děti pro Krista a vede je dějinami jakožto nepatrná, pohrdaná a neoslavená do otcovského domu slávy a pokoje.<sup>117</sup> Právě tehdy, když jsou všude ničeny organizační formy, bez nichž bychom si dříve naši církev nedokázali představit, se uplatňuje zákon dějin církve: vůně Ducha naplnila celý dům až poté, co byla roz-

<sup>112</sup> Srov. H. Rahner. Die Mauern die uns trennen, reichen nicht bis zum Himmel. Homilie zur Weltgebetsoktav. *KCC* 95, H 3 (1961), s. 22n (23).

<sup>115</sup> Srov. H. Rahner. Die freie und die reine Kirche, s. 6.

<sup>114</sup> H. Rahner. Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, s. 9.

<sup>115</sup> Srov. H. Rahner. *Mater ecclesia*, s. 31n.

<sup>116</sup> Srov. H. Rahner. Eben war die Sonne aufgegangen. *Una Sancta* 6, 1 (1951), s. 1–4 (1n).

<sup>117</sup> Srov. H. Rahner. *Mater ecclesia*, s. 32–35.

bita alabastrová nádobka (srov. Mk 14,3; Jan 12,3). Touto vůní Ducha je lahodné očekávání budoucích věcí.<sup>118</sup>

Připomeňme, že právě toto vítězství církve v jejím umírání po vzoru Krista nám Rahner přiblížil v předchozí kapitole starocírkevní lunární symbolikou. Patrně v rámci ekleziologie neexistuje pro Rahnera téma, které by mu bylo dražší než toto zrození v umírání, vítězství v prohře smrti. Je užitečné nezapomínat, že bylo innsbruckému profesorovi útěchou v utrpeních druhé světové války.

### 3.4.3 Církev křesťanského Západu

S velkou oblibou se Rahner věnoval vývoji církve v jejím propojení s řeckým a římským světem. Právě antické dědictví církev Západu ve svém vývoji podržela a zejména ve své teologii rozvinula,<sup>119</sup> čímž se stala nejušlechtlejší nositelkou a zprostředkovatelkou antické kultury: v síle Logos, který osvětlil všechno, co kdy bylo pravé a dobré. Církev je totiž, tvrdí starší z Rahnerů, dějinami utvářeného Božího slova, které se musí předávat a rozvíjet – nejde však jen o slovo napsané, nýbrž také o živou tradici, a tím vždycky i o každou novou snahu porozumět obsahům víry. Proto je církvi bytostně vlastní teologie, která takto pořádala a užívala antické dědictví.<sup>120</sup>

Jak ovšem toto veliké a trvalé poslání církve Západu v budoucnu uskutečňovat? Vždyť nad tímto Západem dnes vsutku zapadá slunce<sup>121</sup>, trpce konstatuje innsbrucký profesor a tvrdí, že se ocitáme uprostřed jeho likvidace, protože ztratil křesťanský ideál a stal se bezbožným.<sup>122</sup> Rahner navrhuje: Musí zde být a působit křesťanský západní člověk, v němž cirkuluje život z mateřského lůna církve. Takový člověk budoucnosti musí být člověkem dějin, který je přesvědčený o tom, že původ naší kultury nelze nikdy beztrestně vytrhávat z království řeckého a římského ducha; musí být člověkem jednoty, jež je vytvářena křesťany, které spojuje Kristova prolitá krev; a musí být člověkem dob-

<sup>118</sup> Srov. H. Rahner. *Eine Theologie*, s. 87n.

<sup>119</sup> Podrobné odkazy na tento vývoj z pohledu dějin teologie srov. H. Rahner. *Abendländischer Humanismus und katholische Theologie*, s. 27–45.

<sup>120</sup> Srov. H. Rahner. *Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche*. In: *Die Kirche ist immer jung*. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia Verlag 1970, s. 67–81 (78n).

<sup>121</sup> Pokus o vystižení slovní hříčky: *Das Abendland ist heute das Land, in dem es Abend geworden ist*. H. Rahner. *Die Zukunft des Abendlandes*. *Deutsche Pressekorrespondenz* H 1 (1952), s. 5n (5).

<sup>122</sup> Srov. H. Rahner. *Kaiser der Abendlandes*. *Der Volksbote* 58, Nr. 46 (1958), s. 6.

rého středu mezi materií a duchem, člověkem, jenž naléhavě požadavky sociálního, technického a politického světa chápe z hlediska vzrůstu k životu tichého a svobodného ducha. A tak budoucnost Západu bude spočívat v nevyměření pravých křesťanů Západu, i kdyby jich bylo pouze pět spravedlivých nebo dvanáct či malé stádečko v katakombách.<sup>125</sup> Západ tedy může být buď dítětem, nebo odpadlíkem Matky církve, jelikož křesťanství je pro Evropu určeno buď k pádu, nebo k povstání.<sup>124</sup>

Západ je tedy ta země, v níž se uskutečnilo první a neodvolatelné ztělesnění církve a v níž se světlo z Východu dále šíří až do západu světových dějin. Západ je posvěcen smrtí Boha na kříži, a proto také stále znovu způsobilý stát se východem [...] Západ je tedy všude tam, kam padá stín ukřižovaného Boha.<sup>125</sup>

Tímto citátem lze zodpovědět případnou námitku, jak se vztahuje plné křesťanské dědictví v církvi Západu k cizím kulturám, pro něž může evropská kulturní podmíněnost tvořit překážku v přijetí radostné zvěsti. Rahner nejspíš chápe Západ jako symbol živoucí církve všech míst a časů, která je schopna stále uchovávat dědictví minulých staletí. Pak ani specifická západní kultura není nutnou součástí tohoto Západu církve.<sup>126</sup> Innsbruckému teologovi jde o nejhlubší propojení člověka s mysteriem vtěleného Boha, s nímž udělala provždy platnou zkušenost antická církev. A zároveň upozorňuje, že světlo Kristovo nelze nalézat pouze ve zpětném rozzáření raněkřesťanské církve – Slovo se stalo tělem, je současností a obzvláště budoucností.<sup>127</sup> Toto poselství je nesmírně aktuální pro dnešní rozhodování evropské společnosti mezi „nebem a peklem“, mezi „pádem a povstáním“ jejího křesťanského dědictví.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Srov. H. Rahner. *Christlicher Humanismus und Theologie*, s. 78–83; podobně *Die Zukunft des Abendlandes*, s. 5n.

<sup>124</sup> Rahner zdůrazňuje, že Západ buď zůstane křesťanský, nebo zanikne – srov. *Theologie der Heimatliebe. Vorarlberger Volksblatt* 151 (5. července 1950), s. 6; *Das Abendland und der hl. Augustinus. Dolomiten* (28. srpna 1954), s. 7.

<sup>125</sup> H. Rahner. *Abendland*, s. 6.

<sup>126</sup> To ovšem současně znamená, že „když církev vstoupí do styku s velkými kulturami, s nimiž se dosud neseťkala, nemůže se vzdát toho, co získala inkulturací do řecko-latinského myšlení. Odmítat takové dědictví by znamenalo jít proti plánu prozřetelnosti Boha, který vede svou církev po cestách času a dějin.“ Jan Pavel II. *Fides et ratio*. Praha: Zvon 1999, č. 72.

<sup>127</sup> Srov. H. Rahner. *Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft. Stimmen der Zeit* 167 (1960–1961), s. 419–428 (427).

<sup>128</sup> Srov. H. Rahner. *Der Geburtstag des Augustinus. Stimmen der Zeit* 154 (1954), s. 321–328.



### 3.4.4 Vztah mezi církví a státem

Ve službách tématu západní církve stojí pak i Rahnerovo zaměření na vztah mezi církví a státem. Svými studii dokládá, že to byla právě církev Západu, která ve svém urputném dějinném boji za vlastní svobodu dokázala udržet rovnováhu mezi příklonem k státnímu zřízení a odstupem od něho, a to zvláště díky papežství.<sup>129</sup> V tomto procesu jde vždy o rozpoznání toho, kde spočívají oboustranné hranice: kde probíhá rozdělení, které však zároveň nikdy nesmí být rozloučením; aby nedošlo ke smíšení, jež končí buď v panování státu nad církví (cézaropapismus), nebo v panování církve nad státem (papežská teokracie). Zároveň se v průběhu dějin ukazuje, že případ, kdy stát chce ovládnout církev, je nesrovnatelně častější a vyhocenější. A právě na Západě si církev pod vedením papežů a biskupů uchovává svobodu svého postavení ve státě, což bylo podpořeno především skutečností, že v latinské kultuře zůstal mnohem silněji než na Východě živý smysl pro lidskou svobodu, zvláště náboženskou.<sup>130</sup> Ideál dobrého císaře, který je nikoli nad církví, ale v církvi, který je povolán podporovat, a nikoli ovládat božské a duchovní dění, nebyl na Západě nikdy zapomenut.<sup>131</sup>

Tento pohled dokumentuje také Rahnerova slavnostní řeč při příležitosti jeho rektorské inaugurace, v níž předestřel vývoj ideje křesťanský chápaného římského impéria v dějinných transformacích Říma, Konstantinopole a Moskvy, a poukázal tak zároveň na problematickou svrchovanost státní moci nad svobodným životem církve.<sup>132</sup> V církvi totiž nikdy nemůže existovat – christologicky řečeno – duch bez těla, jinak by se mystický Kristus stal pouhým „přízrakem“ (Mt 14,26) bez „masa a kostí“ (Lk 24,40), ani tělo bez ducha, jinak by se církev stala mrtvolou.<sup>133</sup> Církev v napětí své teandrické, a proto historicko-eschatologické základní struktury se přiklání ke státu, aniž by se s ním identifikovala<sup>134</sup>: její zakořeněnost v realitě tohoto světa a zároveň její domov mimo tento svět jsou základním stimulem pro trvající boj

<sup>129</sup> Srov. H. Rahner. *Konstantinische Wende?*, s. 420–424; srov. také týž. *Die Grundlegung*, s. 70n.

<sup>130</sup> Srov. H. Rahner. *Kirche und Staat im frühen Christentum*, s. 13–15.

<sup>131</sup> Srov. H. Rahner. *Der Beitrag des Christlichen zum Werden des Abendlandes*. In: A. Randa (ed.). *Handbuch der Weltgeschichte 2*. Olten: Walter-Verlag 1956, s. 1165–1170 (1166. 1170).

<sup>132</sup> Srov. H. Rahner. *Vom Ersten bis zum Dritten Rom*. In: Týž. *Abendland*, s. 255–269.

<sup>133</sup> Srov. H. Rahner. *Konstantinische Wende?*, s. 427.

<sup>134</sup> Srov. H. Rahner. *Kirche und Staat: I. Das Grundproblem. II. Geschichte 1*. In: *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Band 4*. Freiburg i. B.: Herder<sup>6</sup>1959, s. 991–997 (992).

o svobodu v rámci státních zřízení. Tak církev Západu, svou službou stále ve službě státní moci, nikdy nedovolila státu vniknout do nejnvnitřnější svatyně církve. V tom také spočívá božský paradox církve, jež sice nikdy nevyhledává pronásledování, a přece, když nastane, právě v něm vidí největší dary Kristovy milosti a z něj vychází posílená.<sup>155</sup> Toto drama církve nakonec stezkami dějin ústí do Hugova oblíbeného eschatologického rozuzlení:

Boj mezi státem a církví vytrhává člověka, jenž věří v Krista, vzhůru k výšinám onoho nadcházejícího dne, v němž jedině Kristus bude králem světa, v němž se má uskutečnit „Origenův sen“ o jednom pokřesťanštěném impériu. Neboť na ramenou Boha, který se stal dítětem, „spočívá vláda“ (Iz 9,5).<sup>156</sup>

#### 4. Závěr

Rahnerovu ekleziologii můžeme směle zhodnotit jako eschatologickou: dějinně-spásný výhled na konečné oslavení je perspektivou, z níž Hugo shlíží na církev zrozenou z Krista v dramatu Velikonoc, na církev putující klikatými cestami dějin, na církev Západu s jejími vklady, prohrami i výzvami, na církev poníženou, a přece plnou naděje na oslavení. Jestliže nás innsbrucký profesor chce svou teologií provést dějinami spásy až do Božího Srdce, v němž se díky trojičnímu dialogu lásky všechno započalo, pak právě v církvi – v arše, luně, panně a matce či nevěstě – nachází přítomnou jistotu blízkosti Božího Srdce v Kristu a současně jistotu vítězného přístavu. Být s Kristem tady a teď na pozemské pouti a být s Kristem již tajemně doma – to je jedním slovem Rahnerova dialektika církve, která nepřestává vzbuzovat jeho láskyplný údiv a je pro něj zárukou Boží starostlivosti. Této církvi, která je ve svém viditelném uspořádání a hierarchickém zřízení vedena Duchem, se Hugo dává po vzoru svatého Ignáce rád a náruživě do služeb, aby Kristovo působení dosáhlo co nejintenzivněji ke všem.

Toto zpracování ekleziologie je u Rahnera bez nároku na propracovaný dogmatický traktát. Jako by jezuitský patrolog zřetelně a naléhavě vnímal, že převažující a oficiální ekleziologie jeho doby potřebuje

---

<sup>155</sup> Srov. H. Rahner. Kirche und Staat im frühen Christentum, s. 112 a 492.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 492.

provát svěží vůní starocírkevní mystiky. Právě v tomto ohledu je jeho ekleziologie výrazně apologetická: ve smyslu náruživé obhajoby niterného tajemství Kristovy snoubenky. Ve výběru témat je totiž innsbrucký profesor zásadně důsledný: nepíše o všem, co by dané téma systematicky vyžadovalo, ale zbožně prodlévá tam, kde, inspirován starocírkevní teologií, nalézá a rozvíjí nadčasová ekleziologická poselství určená všem generacím.

*Biskupské gymnázium v Ostravě  
Karla Pokorného 1284/2  
708 00 Ostrava-Poruba  
e-mail: vojtech.jansta@seznam.cz*



---

## PŘÁTELSKÁ KRITIKA CÍRKVE A JEJÍ REFORMA

---

ONDŘEJ SALVET

---

### ABSTRACT

#### A Church-friendly criticism and the reform of the Church

This article discusses the possibility of reform that is church-friendly, and to that end engages in a brief historical analysis of relevant historical periods (Gregorian reform, German reformation, Church renewal in 20th century). The decisive thought of Yves Congar is presented as a significant expansion of the corpus of thought on Church reform by his not so well known fellow friars. Their conclusion was that the Church can only be reformed from within the Church, and through the Church. Thus, the idea of reform is not an unwelcome novelty. Instead, both the Church and the tradition of reforming thought might be seen as two aspects of unique mystery, namely of God's dwelling among his people.

#### Key words

Church; church-friendly criticism; reform; Gregorian reform; Luther; Congar

DOI: 10.14712/23363398.2017.5

**D**iskuse o reformě církve, přesněji řečeno římskokatolické církve, jsou na denním pořádku už dlouhou dobu a pontifikát papeže Františka k tomu přispívá zásadní měrou. Současný papež je pro mnoho církevních i necírkevních komentátorů příležitostí k rozvíjení, jak doufám, dobře míněných teorií o tom, co všechno se změní. František se stal tváří reformy, což je velmi dobře. Obnova však jistě nemůže být nikdy dílem jednoho člověka. Bez přičinění nás katolických křesťanů se těžko něco může změnit k lepšímu. Také tento článek chce být malým příspěvkem k žádoucí změně pozitivním směrem tak, aby se

papež nestal pouhým maskotem a aby obnova církve nezdegenerovala ve vděčné a nekonečné téma oficiálních setkání a jimi inspirovaných dokumentů, nebo aby se z ní nestal jakýsi nepopsaný transparent, který si každý opatří vlastními hesly a následně jej použije v neřízených diskusích či dokonce v mediálních přestřelkách. Nedorozumění, k nimž tak často dochází, vyplývají většinou právě z toho, že podstata sporu – sama církevní reforma – zůstává nevyřčena. A když už se mluví o reformě jako takové, myslí se tím často věci navzájem značně odlišné či přímo neslučitelné. Následující příspěvek si proto klade za cíl vnést alespoň trochu víc světla do problematiky církve a její reformy, a to pomocí krátké historické sondy a následné prezentace myšlenek některých významných přátel církve.

## 1. Církev a její kritika

### *1.1 Vyjasnění pojmu*

Než přejdu ke zmíněné historické sondě, rád bych krátce vysvětlil onen trochu neobvyklý výraz „přítel církve“, který v přibližné podobě figuruje už v nadpisu článku. Koho tím mám na mysli? Nejsnazší bude uvést jména: Řehoř VII. (Hildebrand), Bernard z Clairvaux, Martin Luther, Henri-Dominique Lacordaire, Silvestr Braitto, Yves Congar. Co mají společného? Jistě se liší dobou, ve které žili, způsobem a mírou, jakou ovlivnili církevní dějiny, a hlavně vztahem, jaký k nim v průběhu dějin zaujímal římskokatolická církev. Některé uctívá jako své zásadní opory a učitele (Řehoř, Bernard), další byli různě vlivnými a přijímanými či odmítanými proroky (Luther, Lacordaire), jiní byli spíš teology-dělníky vědeckého bádání a následně trpělivé osvěty, často málo populární u těch, kdo chtějí všechno slyšet hned a hlavně jasně a jednoduše (Congar, Braitto). Pokud jde o Martina Luthera, nabývá otázka přátelství s církví zvláštní brizance. Jestliže je možné uvažovat o tom, zda se Luther může poznenáhlu stávat přítelem římské církve, ačkoli už je pět set let po smrti, je především nutné otevřeně přiznat, že za jeho vezdejšího života se Luther a Řím upřímně nenáviděli či alespoň, abych to vyjádřil exaktněji, chovali se k sobě jako nepřátelé. S touto nezbytnou výhradou se pokusím všechny právě zmíněné muže prezentovat jako přátele církve – jistěže na způsob příkladu, a tedy bez nároku na úplnost takového výčtu. Snad právě rozmanitost epoch, ve kterých žili, i různost jejich charakterů a postavení v církvi mohou dát vyniknout tomu, co je podstatné a všem společné: ryzí a intenzivní

vztah k církvi, na které jim všem záleželo jako na vlastním duchovním domově a životní naději.

## 1.2 Římská církev

Při používání různých označení církve se jaksi mimochodem vynořila potřeba ještě důležitějšího pojmového vyjasnění: církev – římskokatolická církev – Řím. To je jistě víc než jen zeměpisné vymezení. Ještě na přelomu 14. a 15. století nebylo zcela neobvyklé považovat papeže za hlavu církve a kolegium kardinálů za její tělo. Dnes to zní podivně, ale dává to dobrý smysl, když si uvědomíme, že první, kdo se zamýšlel nad podstatou církve, byli právníci.<sup>1</sup> Římská církev, jako právnícká osoba často nazývaná „Apoštolský stolec“, má prokazatelnou právní kontinuitu přinejmenším do doby císaře Konstantina I. († 337), je tedy starší než jakýkoli existující evropský státní útvar. Naproti tomu nejstarší biskupství na území Evropy *via facti* zakládali panovníci, takže když později místní církve usilovaly o nezávislost na lokální světské moci, bylo zcela logické, že svou právní subjektivitu odvozovaly spíše od Apoštolského stolce než od zakladatelských aktů místních vládců. Proto začala římská církev zdůrazňovat svou trvalou právní kontinuitu a také dokazovala, že právě ona vlastní příslušnou pravomoc (jurisdikci) nad místními církvemi. (Téměř) nezbytným důsledkem tohoto postupu bylo, že postavení papeže a římské církve nabylo charakteru jurisdikčního primátu, zatímco právní subjektivita místních církví se mohla zdát druhotná, odvozená.

Tento právnícký exkurs určitě nechce zpochybnit či nahradit katolickou vírou, že církev založil Ježíš Kristus na Petrovi – skále (Mt 16,18). Jedná se však o přesnější vymezení primátu římské církve. Určitě jde o něco víc než o místní název a s ním spjatou starobylou tradici, jak by si snad pomysleli ti, kdo si církev představují jako Boží království v srdcích pravých věřících. Také ale římský primát sám o sobě ještě není celá církev Kristova, jak by rádi tvrdili jiní, kteří svůj pěstěný image poslušnosti Římu poněkud ostentativně předhazují ostatním jako podmínku věčné spásy. Prvním krokem ke kýženému upřesnění zřejmě bude přidržen se zásadní výpovědi II. vatikánského koncilu,<sup>2</sup> z které vyplývá, že katolická církev není bez dalšího totožná s církví

<sup>1</sup> Srov. Gerhard Ludwig Müller. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 589.

<sup>2</sup> *Lumen Gentium*, č. 8: „Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur [...]. Haec Ecclesia, in hoc mundo

Kristovou. Také uvnitř katolické církve existuje jistá struktura: římská místní církev reprezentovaná Apoštolským stolicem má výsadní postavení vůči ostatním místním církvím, avšak není sama celou církví. Toto její zvláštní postavení se nazývá jurisdikční primát, fakticky se v dějinách prosazovalo teprve postupně a o budoucím způsobu jeho vykonávání lze vést diskusi,<sup>5</sup> což by nás ovšem zavedlo příliš daleko od našeho tématu. Pro naše zkoumání je zcela zásadní poznatek, že o reformě se už po staletí hovoří povýtce v souvislosti s církví, kterou reprezentuje právě Apoštolský stolec, tedy s církví katolickou.<sup>4</sup> Jedná se nám tedy o tuto jasně definovanou viditelnou instituci s historickou právní subjektivitou, o jejíž existenci mezi světskými autoritami nebylo a není sporu.<sup>5</sup> Právě tyto jedinečné vlastnosti totiž římskokatolickou církev činí kritizovatelnou – a také, dodejme, reformovatelnou. Vysvětlení je nasnadě: vycházíme-li z představy, že církev sama je neviditelným Božím zřízením, ke kterému jsou přibráni či přičleněni jednotliví křesťané od kojenců, lidí žijících ve světě až po biskupy, pak logicky můžeme kritizovat tyto jednotlivé lidi či jejich skutky, ale nikdy ne církev samotnou. Jednotlivci, byť by šlo o církevní hodnostáře, zkrátka nemohou pošpinit tvář církve jako takové. To jistě nemá být omluva či snad dokonce všeobecný pardon jejich špatnému, trestuhodnému jednání. Kdo jedná zle, zaslouží trest. Ale stejně tak je jasné, že tím není dotčena církev, že v tomto smyslu nenese odpovědnost za jednání svých členů a že nikoli ona sama, ale jen a pouze chybující jednotlivci potřebují pokání, obrácení, reformu. Římskokatolická církev je však reformovatelná jako celek, protože je také (i když nejen) viditelnou strukturovanou institucí.

---

ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata [...].“

<sup>5</sup> Papež František. *Evangelii gaudium*, č. 32 s odkazem na encykliku Jana Pavla II. *Ut unum sint*, č. 95.

<sup>4</sup> Přesněji jde o církev římskokatolickou. Podrobné rozpracování pojmu „katolická“ ve vztahu k římské církvi viz: Max Seckler. *Katholisch als Konfessionsbezeichnung. Theologische Quartalschrift* 145 (1965), s. 401–431.

<sup>5</sup> Slovo „institute“ zde používám v jeho dnes běžně rozšířeném významu. Církev jako taková je především *institucí od Boha* (Yves Congar. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. 2. vyd. Paris: Les Éditions du Cerf 1968, s. 99) a jako taková má jasnou strukturu, tvořenou svátostmi, vírou a vládou (tamtéž, s. 93). V podobném smyslu často hovořily o církvi různé příručky, ovšem bez náležitého rozlišení pojmů, takže často docházelo k nedorozumění, jako by církev byla „jen“ úřadem či ústavem pro spásu katolíků.



### 1.3 Možnosti kritiky církve

Stojíme tedy před zajímavou metodologickou otázkou: Za jakých okolností je vůbec možné kritizovat církve, respektive diskutovat o její reformě? Předběžná odpověď by mohla znít asi takto: Církve musí být silně přítomna ve společenském a politickém životě, její doktrína musí být dostatečně jasně formulovaná a její představitelé s ní musí být jednoznačně a co nejúžeji identifikováni. Tyto pomyslné parametry<sup>6</sup> zřejmě odpovídají tvářnosti středověké a novověké církve v Evropě, s níž dnešní římskokatolická církev deklaruje právní kontinuitu a podstatnou jednotu. Protože však zmíněné parametry nejsou nutnou charakteristikou církve a také je skutečně nelze prokázat u církve ve všech jejích dějinných a místně určených podobách,<sup>7</sup> má jistě smysl se tázat, co přispělo k jejich rozvinutí – a tedy k principiálnímu otevření církve kritice zevnitř a později i zvenčí. Právě to bude předmětem následujícího zkoumání.

## 2. Gregoriánská reforma

### 2.1 První „německá“ reforma

Nejprve uvedme důležitou poznámku Y. Congara: slovo „reforma“ se po celé první tisíciletí vztahovalo k člověku, křesťanu, který se měl

<sup>6</sup> Úmyslně se zde vyhýbám pojmu „vlastnosti“ či „znaky“, protože ty mají v ekleziologii své tradiční použití ve smyslu charakteristických, určujících, a tedy nepostradatelných atributů pravé církve (viz k tomu např. G. L. Müller. *Dogmatika*, s. 584–586). Dříve bylo zvykem rozlišovat také tzv. „známky“ (*notae*) ve snaze co nejlépe vymezit pravdivou podobu církve (k tomu v češtině: Silvestr Braitto. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946, s. 373–417; vyčerpávající pojednání: Gustave Thils. *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*. Gembloux: Duclot 1937).

<sup>7</sup> Zde se míní římskokatolická církev např. v době pronásledování nebo v podmínkách totality, ale i v nejširším smyslu církve jako shromáždění všech křesťanů. Na tomto místě by bylo možno rozvinout úvahu o tom, do jaké míry má středověká hegemonie církve v evropské společnosti dodnes vliv na její sebepojetí. Římskokatolická církev sama o sobě učí, že k jejím nezbytným rysům patří mj. primát římského biskupa a učitelský úřad biskupů ve spojení s ním, a dále že jí náleží právo i povinnost hlásat evangelium, a tedy být přítomna ve společenském životě. Jsou-li dnes tyto charakteristiky a nároky z mnoha stran popírány či jednoduše ignorovány, souvisí to možná s postavením církve v nynějším světě stejně úzce, jako souvisela tradiční ekleziologie se společenskou rolí církve v době středověku. Taková úvaha ovšem nemá směřovat k prohlášení primátu nebo magisteria za dobově podmíněné relikty, jak by to rádi učinili někteří kritici. Spíše může napomoci lepšímu porozumění a vystižení tvářnosti církve středověku, z níž vyšly osobnosti jako Bernard z Clairvaux, František z Assisi, Ignác z Loyoly a na druhé straně Jan Hus nebo Martin Luther. Stejně tak je jasné, že papež a sbor biskupů, když konají svou pastýřskou službu, nemohou přitom nemít na paměti, čím žijí děti dnešní doby a jak vnímají svět, který je obklopuje.

„re-formovat“ podle vzoru Krista. Na církev jako takovou se toto téma začalo vztahovat až v 11. století.<sup>8</sup> Ovšem když se mluví a píše o církevní reformě, zejména v německém prostředí, logicky nejsilněji vytane obraz událostí ještě daleko mladších – totiž z 16. století. Podle toho, zda daná literatura vychází spíše z katolických pozic či naopak z protestantského prostředí, bylo v minulosti možno závěry jednotlivých pojednání dobře předvídat. Pro katolíky byla církev vždy svatá a obrácení potřebovali jen její členové a představitelé, k jejichž nápravě přispěli zejména zakladatelé či reformátoři řeholních společenství: František z Assisi, Ignác z Loyoly, Jan od Kříže, Terezie z Avily. Pro protestanty byla církev zásadně odchýlena od cesty, kterou jí vytyčil Ježíš Kristus, a musela proto být od těchto odchylek očištěna, jak se o to snažili Martin Luther, Jan Kalvín a další. K jistému zprostředkování mezi těmito vyhraněnými pozicemi začalo docházet, když pokrok v metodách a nové výsledky historického bádání ukázaly přesnější obraz církve středověku, z kterého vychází a na který reaguje jak katolicky pojatá reforma v duchu Tridentského koncilu, tak Lutherem a dalšími inspirované reformační hnutí.<sup>9</sup>

Ať už se kdo přidá na jednu či druhou stranu nebo na žádnou z obou zmíněných, jistě snadno nahlédne, že celý spor má v 16. století už za sebou dosti bouřlivý vývoj, který se obvykle označuje jako boj o investituru. Méně už se mluví o tom, že spor mezi církví reprezentovanou papežem a mezi Římskou říší reprezentovanou německým císařem vlastně začal společnou a dobře míněnou snahou o reformu církve, kterou z římské strany, snad ne až tak úplně překvapivě, zahájili němečtí, ideám císařů Karla Velikého a Oty I. naklonění papežové. Byla jich řada, ale prvním významným zástupcem je Lev IX.<sup>10</sup> Tím se dostáváme k 11. století, o kterém mluvil Congar. Co se tehdy přihodilo?

<sup>8</sup> Congar. *Réforme*, s. 68, pozn. 7a.

<sup>9</sup> Přelomovým dílem z tohoto hlediska je na katolické straně dvousvazková monografie: Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Herder 1941 (poprvé vydaná roku 1939). Lortz sugestivně líčí obraz zesvětšelé církve, prosáklé korupcí a oslabené politicky motivovanými tlaky. Potřebu reformy tedy naprosto uznává, ale pochopitelně nesouhlasí s Lutherem, co do jejího programu a způsobu provedení.

<sup>10</sup> Následující text čerpá z *Handbuch der Kirchengeschichte* (dále HKG) III/1, s. 404–441. Lev IX., vlastním jménem Bruno, původně biskup v Toulu, byl příbuzensky spojen s německým císařem a zároveň oddaný myšlence reformy. Papežem byl v letech 1049–1054. Aspoň letmo je třeba zmínit také předchozí dva „německé“ papeže, kteří pro krátkost své služby nemohli rozvinout žádnou činnost: Damase II. (1048) a Klementa II. (1046–1047), jenž byl předtím biskupem v Bamberku, kde je i pohřben.

V době, kdy Řím prožíval období úpadku a chaosu způsobeného mocenskými pútkami jednotlivých vlivných rodin, připadla při výběru budoucího papeže zásadní role německému císaři Jindřichu III. Římský biskupský stolec tak obsadili mužové jemu oddaní, které nejprve ani nenapadlo měnit zavedené rozložení sil, tedy zpochybňovat vliv císařské autority v církvi; měli naopak s císařem společnou prioritu, kterou bylo především odstranění simonie, tj. propůjčování církevních úřadů za peníze. Ke sporům došlo, až když se stal papežem Lev IX., který si přivedl do Říma zdatné spolupracovníky. Jejich jména se výrazně zapsala do dějin církve: Humbert, pozdější kardinál de Silva Candida, jenž proslul exkomunikací cařihradského patriarchy Kerullaria (1054), Friedrich, pozdější opat v Monte Cassino a poté papež Štěpán IX. (1057–1058) a hlavně Hildebrand, později známý jako papež Řehoř VII. (1073–1085), který sice vyrostl v Římě, ale pobýval na německém území a asi byl mnichem v Cluny. Tyto muže Lev IX. inkardinoval v Římě, takže se jim začalo říkat *kardinálové*.<sup>11</sup>

Řehoř VII. a jeho předchůdci Mikuláš II. a Alexandr II., jejichž byl rádcem, se mohli opřít o silné monastické hnutí, vycházející zejména z významného kláštera v Cluny, které usilovalo o morální obrodu. Vedle toho však byla na stole také politická otázka, kdo komu může přidělovat majetek a tím také moc. Politika zmíněných papežů slavila úspěch v Anglii, Francii, Španělsku i Německu.<sup>12</sup> Všude se konaly synody pod vedením papežských legátů, jejichž cílem bylo neutralizovat vliv panovníků na dosazování biskupů, vymýtiti obchod s církevními úřady a prosadit pro kleriky povinný celibát.

Je spravedlivé dodat, že tato tzv. *gregoriánská reforma* s sebou nesla nemalé riziko, protože fakticky docházelo k tomu, že římská místní církev, resp. latinský patriarchát, byla postavena na roveň univerzální církvi.<sup>13</sup> Také velké východní schizma bylo jistě příliš vysokou cenou za určitou ideologickou jednostrannost, kterou je třeba autorům<sup>14</sup> gregoriánské reformy vytknout – při vši účtě k prorocké odvaze a prozíravosti, kterou prokázali.

<sup>11</sup> Toto hrubě zjednodušené vyjádření by bylo třeba doplnit o podrobnější výklad o vzniku kardinálského kolegia, který podává např. HKG, III/1, s. 494–495.

<sup>12</sup> HKG, III/1, s. 418–419.

<sup>13</sup> Seckler. *Katholisch*, s. 415.

<sup>14</sup> V tomto konkrétním případě je jistě třeba kritizovat přinejmenším Humbertovo počínání v roli papežského legáta, jež mělo pro vztah východní a západní církve osudové důsledky.

## 2.2 Vzestup římské kurie

V předchozí kapitole zaznělo, že církev je viditelná instituce s historickou právní subjektivitou. Kdyby to v praxi znamenalo, že v Římě dlí papež, jak ho známe dnes, a kolem něj úzký kruh jeho nejvěrnějších spolupracovníků – kardinálů, byl by to obraz veskrze pozitivní a ke kritice by zavadával spíše málo důvodů. Historie však byla jiná. Ještě než se vytvořilo kardinálské kolegium, vznikala v Římě postupně celá řada úřadů a dílčích institucí, které se podílely zpočátku především na řízení papežského státu. Nejčastěji se tento pomocný aparát nazývá „kurie“.<sup>15</sup> Je kuriózní, že římská kurie byla nejprve v 11. století značně posílena a rozrostla se za účelem reformy církve, aby se záhy (12. století) a pak postupně od 15. a zejména v 16. století stále častěji stávala terčem kritiky právě z pozic reformy.<sup>16</sup> Oběma tendencím, tedy jak posilování kurie, tak její kritice, můžeme přiřadit výraznou tvář světců, jakými byli na jedné straně již zmíněný papež Řehoř VII. a na straně druhé cisterciácký opat Bernard z Clairvaux.

Řehoř může být považován za symbol vzestupu moci římské kurie, protože v ní působil už jako důvěrník Lva IX. Ten byl neustále na cestách a úřad musel tak či onak cestovat s ním, čímž kurie přestala být místně vázána na Řím, a tedy se už nemohla definovat jako městský správní orgán. Řehoř byl také inspirátorem a do značné míry hybatelem politické aktivity svých předchůdců, takže se zasloužil o posílení kurie co do jejího významu při řízení církve a tím i o růst její prestiže a početní rozšíření. Přitom Řehoř byl pravý opak nějakého superúředníka, naopak ho lze spíše charakterizovat jako prorockou postavu, která zcela nekompromisně prosazovala svou vizi, o níž věřila, že je Božím plánem.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Curia romana*, doložena od r. 1089 jako příslušná pro papežský stát, ovšem později k ní byly připojeny úřady podporující papeže v jeho duchovních i světských úkolech v rámci církve (H. Schmitz. Kurie, röm. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. vyd. [dále LThK<sup>2</sup>], sv. 6, s. 692–694). Jiný, čistě právní pohled na kurii suše a věcně vysvětluje, jak kurie sloužila k efektivnímu a účinnému vládnutí: „Seit dem 11. Jahrhundert bauten die Päpste die [...] *Curia Romana* aus. [...] Die Kurie wurde zum Organ, das päpstliche Entscheidungen und Konzilsbeschlüsse mit Gesetzeskraft vorbereitete, für ihre Verbreitung sorgte und ihre Einhaltung kontrollierte“ (Heinrich Hohl. *Das Amt des Metropolit und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche*. Essen: Ludgerus 2010, s. 41).

<sup>16</sup> Ve 20. století a v nejnovější době je kurie často kritizována zevnitř církve, čímž, opět poněkud kuriózně a dle mého názoru neúměrně, sílí její mediální viditelnost a tím i vliv na dění v církvi.

<sup>17</sup> Srov. Rudolf Fischer-Wollpert. *Malý teologický slovník – přehled papežů*. Praha: Zvon 1995, s. 219–222.

### 2.3 Kritika papežské kurie

Když papežství v 11. a 12. století stále zvyšovalo svůj vliv na běh událostí v Evropě, dostala se také římská kurie mnohem více do středu pozornosti. S rostoucím právním povědomím začala sloužit také jako odvolací instance a zároveň rostl počet žádostí o papežská privilegia. Dokonce se pojmy *Ecclesia Romana* a *Curia romana* začaly zaměňovat.<sup>18</sup> Tím vším rostly nároky a také se – logicky – začaly množit důvody ke kritice.<sup>19</sup> Bernard z Clairvaux, nejvýraznější postava cisterciáckého řádu, vyniká mezi mnoha jinými kritickými hlasy jednak určitou vyvážeností, když nevyžaduje, aby preláti byli rovnou zbaveni všeho majetku a moci, jednak mimořádnou barvitostí jazyka, když kurii v jednom dopise nazývá „Domina mundi“, poté co v jiném, dřívějším listě kázal zahnat ty „kvákající žáby“ zpět do bažin. Důvodem tak razantního napomínání bylo, že podle Bernarda kurie nespravedlivě straní těm, kdo u ní na někoho v nepřítomnosti žalují.<sup>20</sup> Cisterciácký opat také bývá spojován se zásadou, která je dnes pod názvem „princip subsidiarity“ všeobecně přijímána, a to i v papežských dokumentech. Právě přemrštěné užívání apelačního práva a nadměrné rozdávání papežských exempcí a privilegií Bernard pranýřuje, aniž by papeži upíral příslušná oprávnění jako taková. Velmi šikovně argumentuje v tom smyslu, že kdyby papež vládl přímo všem, způsobilo by to nezdravé rovnostářství, takže kláštery by neposlouchaly místní biskupy a ti by se zase nestarali o kláštery.<sup>21</sup> Podobně elegantně radí Bernard papeži, aby se zdržel soudu ve světských záležitostech, pokud zásah není naprosto nutný: ne, že by toho papež nebyl hoden, ale ty záležitosti nejsou hodny, aby se jimi

<sup>18</sup> Bernard Jacqueline. *Episcopat et Papauté chez saint Bernard de Clairvaux*. Saint-Lo: Éditions Henri Jacqueline 1975, s. 245. Autor tuto skutečnost dokládá následujícím citátem: „Neque enim vel hos ipsum carere macula videtur quod nunc dicitur Curia romana quae antehac dicebatur Ecclesia Romana. [...] Curia curarum genitrix nutrixque malorum“ (Gerhoh von Reichesberg. *Expos. in Psalmum LXIV*, [Monumenta Germaniae historica, Libelli de Lite, III, 439] – citováno v: Jacqueline. *Episcopat*, s. 245 pozn. 16; dostupné online: [http://www.dmgh.de/de/fs3/object/display/bsb00000830\\_00448.html](http://www.dmgh.de/de/fs3/object/display/bsb00000830_00448.html), shlédnuto 24. 9. 2016).

<sup>19</sup> Ve spisech Bernarda z Clairvaux se lze dočíst, že kurie musela řešit spory o rozestup mezi domy, o placení desátků nebo o právo rybolovu v tom kterém rybníce (Bernard. *De investigatione Antichristi I 52*, citát převzat z HKG III/2, s. 44, pozn. 14).

<sup>20</sup> „Indicatur, si placet, clamosis et importunis ranis de cavernis non egredi, sed suis contentas esse paludibus“ (Jacqueline. *Episcopat*, 246 pozn. 18). Mezi oběma dopisy je časový odstup osm let.

<sup>21</sup> „Non tua ergo sola potestas a Domino; sunt et mediocres, sunt et inferiores. Et quomodo quos Deus coniunxit non sunt separandi, sic nec quos subiunxit comparandi“ (Bernard. *De Consideratione* Lib. III, Cap. IV, 17, citát převzat z: Jacqueline. *Episcopat*, s. 248, pozn. 30).

zabýval ten, který má něco mnohem lepšího na práci.<sup>22</sup> Těmito a mnoha dalšími radami se Bernard ve svém spise *De Consideratione* snažil pomoci svému žáku Bernardu Aganellimu de Montemagno, taktó papeži Evženu III. (1145–1153). Dočteme se zde také, jaké lidi vybírat pro práci v kurii, jak řídit chod papežské domácnosti, jak užívat peněz. Z toho všeho lze nepřímo odvodit, v kterých oblastech římské církevní správy začínaly vznikat a narůstat problémy. Bernard to v mnoha případech správně vytušil a papež Evžen byl reformám nakloněn, ovšem nedostal se k jejich uskutečnění, protože se prakticky po celou dobu svého pontifikátu musel zdržovat mimo Řím.

Papežství a s ním přinejmenším celá západní část schizmatem postižené církve vstoupily v době gregoriánské reformy, řečeno dnešní terminologií, do vrcholné politiky. Ta jim však vnutila témata a úkoly povýtce světské, jako byl na lokální úrovni boj o moc v samotném městě Římě a zápas o udržení papežského státu. Na rovině, moderně řečeno, globální pak šlo o převzetí zodpovědnosti za křížové výpravy. Přestože původní úmysly byly bezpochyby šlechetné, začalo se postupně ukazovat, že papežství v nově přijaté roli nemůže být dlouhodobě úspěšné. I kdyby se zapojení papežů do politiky dalo krátkodobě vysvětlit zvláštními dějinnými okolnostmi, jejich angažmá v tomto směru bylo riskantní a z dnešního pohledu víc než diskutabilní, protože z víru mocenských tlaků již nelze beztretně vystoupit. Za všechny uvedme příklad zmíněných protagonistů reformy, Lva IX. a Řehoře VII.: oba zažili neúspěch a zemřeli předčasně ve vyhnanství či v nepřátelském obležení. Ani těmto dvěma, ani dalším neméně schopným a bezúhonným papežům se v politice nepodařilo trvale nastolit agendu, která má být církvi vlastní, tedy reformu ve smyslu mravní a duchovní obrody. Tím se otevřela cesta kritice, v mnoha případech dobře míněné, jako tomu bylo u Bernarda z Clairvaux. Tento přístup bohužel zůstal spíše výjimkou než pravidlem. Je to ovšem celkem pochopitelné: přátelská kritika je snad možná mezi duchovním učitelem a žákem, mezi politiky však jen stěží.

---

<sup>22</sup> „Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis“ (Bernard. *De Consideratione* Lib. I, Cap. VI, 7, citát převzat z: Jacqueline. *Episcopat*, s. 265, pozn. 131).

### 3. Lutherská reformace a novověk

Učiníme nyní v našem uvažování dlouhý skok v čase a přeneseme se do 16. století. Církev má za sebou úspěšný nástup františkánů a dominikánů, tedy řádů, které se zvláště věnovaly pěstování soustavného studia a vědecké práce. Vznikaly univerzity, Evropa žila jako jeden náboženský a kulturní celek. Také ovšem došlo k náboženským válkám, kdy křesťané použili násilí proti jinověrcům (válka s katary, křížové výpravy), ztroskotaly snahy o znovunavázání jednoty s křesťanským Východem (Florentský koncil), papežství bylo zásadně oslabeno vleklým schizmatem (Kostnický koncil) a z českého hlediska je samozřejmě nutno zmínit tragédii husitských válek. To vše lze v naší souvislosti zmínit jen letmo, protože z hlediska chápání reformy církve nedošlo v těchto staletích k významným posunům. Všichni věděli, že mnoho reprezentantů církve se chová nemorálně, že boj se simonií či se zanedbáváním pastýřských povinností zdaleka není u konce. Kritika směřovala proti jednání papežů a někdy proti papežství všeobecně, jak ho reprezentovala římská kurie, dosud se však neobracela *výslovně* proti církvi samotné ani proti jejímu učení.<sup>25</sup> To právě definitivně změnil Martin Luther.

Kdyby mohlo zůstat u toho, že Lutherův poměr k papeži a kurii označíme za ne právě přátelský,<sup>24</sup> nebylo by na jeho vystoupení nic nového ani překvapivého. Jeho polemika proti odpustkové praxi také sama o sobě nebyla průlomová – zmiňme aspoň na tomto místě Jana Husa zástupně za celé české reformační hnutí 15. století. Lze poukázat na jistou paralelu mezi Husem a Lutherem, pokud jde o bezprostřední motivaci jejich vstupu do veřejné polemiky se společenskými důsledky. U obou šlo o kritické vystoupení proti kampani za účelem prodeje odpustků:<sup>25</sup> Vzdoropapež Jan XXIII. musel roku 1411 nějak financovat válku proti neapolskému králi a v 16. století Julius II. a po něm

<sup>25</sup> Zdůraznění slova *výslovně* je důležité. Že totiž papežství a s ním tak či onak i kurie v principu patří k dokonalé církvi Kristově, to ve středověku ještě nebylo formulováno. Stále úpornější rozlišování mezi papežem (v té době s jeho renesančním dvorem) a církví jako takovou teprve otevřelo cestu pozdějším sporům, které se vedly o způsob, jakým má římský biskup konat svou službu.

<sup>24</sup> Zpočátku Luther svou kritiku diferencoval, když v předmluvě k výkladu listu Galafanům nabádá, že římské církvi, tedy zřejmě papeži, by se nemělo protiředit, zato římské kurii by podle něj králové a knížata měli odporovat stejně jako Turkům (Alfred Läpple. *Martin Luther*. München: Delphin 1982, s. 127).

<sup>25</sup> Sedlák dává přednost formulaci „příliš obchodnický ráz“ hlásání odpustků: Jan Sedlák. *M. Jan Hus*. Praha: Dědictví sv. Prokopa 1915, s. 233.

Lev X. zase potřebovali peníze na stavbu římské baziliky sv. Petra. Luther i Hus jako univerzitní učitelé prohlašovali, že chtějí vést o věci disputaci. V obou případech se umírnění teologové učenému hádání vyhnuli, zato se celá záležitost stala veřejným tématem a příčinou společenského napětí a nepokojů.<sup>26</sup> Navíc si Luther (v rané fázi svého vystoupení) ani Hus (ten naopak až do poslední chvíle v Kostnici) zřejmě neuvědomili, že protistrana jejich sebeobhajobu chápe jen jako jeden z článků v procesu odsouzení jejich učení, tak jak jej formulovali ve svých spisech.

Luther nevystoupil pouze proti pochybné církevní praxi ani nepravňoval jen morální poklesky papežů a kleriků obecně. Luther se pustil do křížku s učením o církvi a autoritě v ní, o svátostech, o milosti a spáse. Tak se stalo, že byly mimoděk formulovány otázky, kterými se teologie do té doby přímo nezabývala.<sup>27</sup> Luther se totiž neptá na Boha, jaký je sám o sobě, ale chce vědět, jaký může mít Boží podstata, již je milost, poměr k člověku. V pozdějším bádání byla vyzdvižena otázka, která se opírá o jednu formulaci v Lutherově kázání o křtu z roku 1534: „Jak já dostanu milosrdného Boha?“<sup>28</sup> Odpověď nachází budoucí reformátor v intuici, často označované jako tzv. reformační obrat: Bůh ospravedlňuje člověka z milosti skrze víru.<sup>29</sup> Luther se zpočátku domníval, že o svých vývodech přesvědčí obec teologů i církevní představené v čele s papežem. Přinejmenším v tomto bodě lze na základě historických faktů konstatovat, že se mýlil: namísto tvůrčí syntézy vyústily reformační snahy v nový církevní rozkol. Luther totiž své přesvědčení formuloval často polemicky, a protože nešlo dobře sloučit s tehdy většinovými názorovými pozicemi, vzniklo rozštěpení, které se na teologické úrovni již podařilo překlenout, ale jehož ekleziologické důsledky stále přetrvávají. Proto církevní představení na katolické i na evangelické straně někdy raději zůstávají u samotné

---

<sup>26</sup> K Husovi viz Sedlák. *Hus*, s. 231–241, k Lutherovi např. Läßle. *Luther*, s. 108–115.

<sup>27</sup> Otto Hermann Pesch. *Cesty k Lutherovi*. Brno: CDK 1999, s. 12–16. Naproti tomu tentýž autor neopomíná zdůraznit, že Luther měl předchůdce mj. v německé středověké mystice, takže jeho intuice nelze prohlašovat za zcela originální (Pesch. *Cesty*, s. 62).

<sup>28</sup> WA 37, 661, 22–24; „Ich habe mich nie können einmal meiner Taufe trösten, sondern immer gedacht: O wenn willst du einmal fromm werden und genug tun, dass du einen gnädigen Gott kriegst?“ (odkaz převzat z Läßle. *Luther*, s. 102).

<sup>29</sup> Srov. Pesch. *Cesty*, s. 56–58 s odkazy na Lutherův text z r. 1545, tzv. „Velké svědectví o sobě“.



otázky po milosrdném Bohu a navazují na ni vlastními úvahami.<sup>50</sup> Je třeba připustit, že se Luther svým učením octl na zcela nové půdě a že teologie, kterou postupně rozvíjel a upřesňoval, se lišila od tradičního věroučného pojetí. Tím však ještě není řečeno, jak lze přiměřeně zhodnotit Lutherův přínos z dnešní teologické perspektivy, a hlavně, jakou adekvátnější odpověď na jím položené otázky můžeme nabídnout svým současníkům.

Podrobné a fundované zhodnocení Lutherova učení rád přenechám odborníkům; jen stručně budiž zmíněna zajímavá snaha Otto Hermanna Pesche referovat o Lutherovi vyváženě a dokonce jej takřikajíc přičleňovat zpět ke katolické církvi.<sup>51</sup> Tím ovšem neztrácí na platnosti a naléhavosti věcně závažný, byť možná poněkud upjatě znějící závěr nestora katolického bádání o Lutherovi, Josepha Lortze, který napsal: „Tak jako sám Luther neúmyslně vyrostl ven z církve, jako stanul mimo její dogma, dřív než si to uvědomil, tak se také reformace prosadila, dříve než byla rozpoznána jako věroučná novota, ba právě proto, že jako taková rozpoznána nebyla.“<sup>52</sup> Pokud Lortzovi správně rozumím, pracuje s nevyřčeným předpokladem, že každá věroučná novota (Glaubensneuerung) je škodlivá, takže kdyby byla reformace rozpoznána včas a všemi jako taková, byla by potřena v zárodku. Proti tomu bude postmoderní myšlení namítat, že co je nové a jiné, nemusí ještě být špatné. Ani dnes není snadné tento ve své podstatě noetický spor podchytit v celé jeho komplexnosti. Ovšem smutnější je, že i v 21. století se zřejmě *mutatis mutandis* děje stejná fatální chyba

<sup>50</sup> Známý je projev papeže Benedikta XVI. v Erfurtu, viz [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110923\\_evangelical-church-erfurt.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html), navštíveno 28. 11. 2016. Za zmínku stojí také nedávny článek přinášející pohled viceprezidenta církevního úřadu Evangelické církve v Německu Thiese Gundlacha na nadcházející reformační jubileum: Alexander Schwabe. Zwischen Teufel und Gott. *Christ in der Gegenwart* 34 (2016), s. 371–372. Překlenutí (nikoli úplné odstranění) sporných teologických přístupů konstatuje prohlášení z r. 1999, viz Tomáš Machula (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění; dekrety Tridentského koncilu o dědičném hříchu a ospravedlnění*. Praha: Krystal 2000.

<sup>51</sup> Podle něj představuje Lutherova teologie novou fázi výkladu víry, takže odmítnutí jeho současníky bylo sice v tehdejší situaci pochopitelné, ale z dnešního hlediska neoprávněné. Srov. Pesch. *Cesty*, s. 29.

<sup>52</sup> „Wie Luther persönlich absichtslos aus der Kirche herausgewachsen war, wie er außerhalb ihres Dogmas stand, ehe er es wusste, so hat die Reformation sich durchgesetzt, ehe sie als Glaubensneuerung erkannt wurde, und weil sie nicht als solche erkannt wurde.“ Kurzíva (prostrkání) v originále. Lortz. *Reformation*, s. 219, citováno v: Läßle. *Luther*, s. 118.

jako před pěti sty lety: (mezi)náboženský spor se přesouvá do roviny politického boje, ve hře je zpochybňování starých autorit a etablování nových a věcné jádro sporu se tříští a ztrácí pod sutinami hrubosti, nepochopení a malicherných sporů.<sup>55</sup>

#### 4. Přátelská kritika církve

V katolickém prostředí bývá zvykem proti kritice Martina Luthera a dalších reformátorů postavit myšlenku církevní obnovy, jak ji inspirovali a v život uvedli lidé jako Ignác z Loyoly, Jan od Kříže nebo Terezie z Avily. Určitým společným jmenovatelem těchto snah je důraz na mystiku ve smyslu osobního prožívání křesťanské víry a jejího důsledného uplatňování v praktickém životě. Zmíněné osobnosti a mnozí další vykonali obrovský kus práce a dokázali, že poukazování na nedostatky církve je slučitelné s láskou a oddaností vůči ní. Jestliže nyní učiníme další časový skok a přeneseme se do 19. století, rozhodně to není proto, že by zprávu o katolické reformě církve, jak ji svými dekrety podepřel Tridentský koncil a jak ji uvedli do života – mezi jinými – již zmíněni Ignác, Jan nebo Terezie, nebylo možné rozšířit o mnoho dalších zajímavých informací. V naší souvislosti je však důležitější, že církev 16. až 18. století, která žila z odkazu těchto reformních snah, se musela potýkat s novou výzvou – s osvícenstvím. Postupně se ukazovalo, že tento myšlenkový proud je jen těžko slučitelný s církevním učením, ovšem disputeace a kontroverze z toho plynoucí měly právě proto velký vliv na formulaci a uchopení věroučných obsahů. Mimo to zde byl nový společenský a politický fenomén, totiž novověké státní útvary, které postupně stále důrazněji a např. v období Francouzské revoluce již zcela otevřeně a násilně deklarovaly svou nezávislost na církvi, ba dokonce proti ní začaly otevřeně bojovat. To byla – pokud odhlédneme od dávné doby před Milánským ediktem – zcela nová situace. Církev byla postavena před zásadní volbu: buď se uzavřít ve svém bolestinství a stavět na odiv utrpenou historickou nespravedlnost, již byla nepochybnou obětí, anebo znovuobjevit sebe samu. Obě strategie se přitom vzájemně nevylučují. Na dějinné křivdy nelze zapomínat, ovšem je pravda, že jen na nostalgii a pocitu ublíženosti se stavět nedá.

---

<sup>55</sup> Toto obrazné vyjádření je variací na Lortzův text, který mluví o tom, že ze sutin druhohradostí je třeba vyprostit zásadní otázku, totiž, zda je člověk v procesu spásy aktivním činitelem či pasivním členem (Lortz. *Reformation*, s. 220).

Druhá možnost je z tohoto hlediska mnohem slibnější, ale mnohem náročnější, i když, a to je třeba zdůraznit, od nového objevování či „probouzení církve“<sup>54</sup> je ještě poměrně dlouhá cesta k očistné sebereflexi a k pokání. Snad právě proto není náhodou, že v tomto náročném procesu sehráli důležitou roli konvertité, tedy lidé, kteří měli schopnost pohledu „zvenčí“ a zároveň potřebné objevitelské nadšení tím spíš, že nebyli vždy kleriky. Objektivně lze u těchto autorů poukázat na ne zcela dostatečnou připravenost ke kritické reflexi církve, ale s ohledem na tehdejší historické souvislosti jim to nelze vytýkat. V mnoha případech se jedná o známá jména,<sup>55</sup> ale poměrně málo se v našem prostředí ví o obnoviteli dominikánského řádu ve Francii v 19. století, kterým byl muž jménem Lacordaire, původním povoláním právník.

#### 4.1 *Jean-Baptiste Henri Lacordaire, OP*

Lacordaire (1802–1861) vyrůstal v duchu idejí Voltaira a Rousseaua,<sup>56</sup> ale na základě četby díla Françoise-René de Chateaubrianda se obrátil ke křesťanství a roku 1828 byl vysvěcen na kněze.<sup>57</sup> Roku 1830 začal pracovat po boku Félicité de Lamennaise,<sup>58</sup> rovněž konvertity a kněze, který postupně víc a víc zastával a prosazoval takové myšlenky, jako je odluka církve od státu, svoboda tisku, citlivost k sociální otázce, náboženská svoboda a demokratické zřízení. Časopis *l'Avenir* (Budoucnost), který začali vydávat, byl francouzskými biskupy zastaven, a když roku 1852 vyšla encyklika *Mirari vos*, všichni věděli, že je to zákaz činnosti adresovaný redaktorům *l'Avenir*, i když nebyli jmenovitě uvedeni.

Lacordaire se zákazu podvolil a místo psaní do novin uspořádal cyklus přednášek v *Collège Stanislas* v Paříži. Když se to doneslo tamnímu

<sup>54</sup> Romano Guardini. *Vom Sinn der Kirche*. In: Franz Heinrich (ed.). *Vom Sinn der Kirche – Kirche des Herrn*, 5. vyd. Mainz: Matthias-Grünwald 1990, s. 16–99, zde s. 19.

<sup>55</sup> Na prvním místě je to John Henry Newman (1801–1890), dále spisovatelé jako Léon Bloy (1846–1917), Charles Péguy (1875–1914), Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) nebo Paul Claudel (1868–1955).

<sup>56</sup> F. Bourdeau. Lacordaire. In: *LThK2*, sv. 6, s. 725–726.

<sup>57</sup> Svého dřívějšího učitele Rousseaua však i nadále posuzuje shovívavě, i když zmiňuje jeho pomýlenost, srov. Lacordaire. 37. konference (1846). In: *Conférences*, sv. 2, Paris: Sagnier et Bray 1847, s. 442. Na dalších dvou stranách se vyjadřuje pochvalně o Napoleonovi, resp. připomíná jeho tradovaný obdivný výrok na adresu Krista. V obou případech vynechává jména; o Napoleonovi pak na jiném místě praví, že se stal obětí týchž chyb, jichž byl dříve slavným mstitelem, čímž má zřejmě na mysli monarchii a sklony k imperialismu.

<sup>58</sup> R. Bäumer. Hugo-Félicité-Robert de Lamennais. In: *LThK2*, sv. 6, s. 763–765.

arcibiskupovi, nebyl nadšen, ale během korespondence s mladým kazatelem změnil názor a nabídl mu působení v katedrále Notre-Dame. Lacordaire tam pronesl první cyklus kázání roku 1835 a jako téma si vybral církev.<sup>39</sup> Viditelně čerpá z nadšení čerstvého konvertity, v textech není ani stopa rozmrzelosti či kritiky vůči autoritě, která mu teprve nedávno udělila veřejnou důtku. Myšlenky, které dříve propagovali s Lamennaisem, probleskují jen občas, třeba když se nápadně důrazně připomíná, že si Kristus nevyhlédl apoštoly mezi utlačovateli z vyšších vrstev, ale mezi utlačovanými.<sup>40</sup> Kázání obsahují dobově typické postoje, tedy nekritický triumfalismus a obhajobu římskokatolické církve jako jediné pravé církve proti heretikům, schizmatikům a jinověrcům. Přitom však nejde o ideologii: Lacordaireovým předmětem zájmu je neustále svoboda a pravda. Z dnešního pohledu asi překvapí, že se z ideje svobody vyvozuje, že církev musí být neomylná, ale zdůvodnění nepostrádá logiku: jakákoli jiná (omylná) autorita, kdyby žádala od lidí víru, byla by tyranská.<sup>41</sup> Na jiném místě Lacordaire podává vlastní obraz gregoriánské reformy, kterou interpretuje jako osvobození od jha feudalismu.

Kazatelský úspěch byl dost možná jedním z motivů, proč si Lacordaire, když pocítil povolání k řeholnímu životu, vyhlédl právě dominikánský řád. Protože od Francouzské revoluce v jeho zemi žádní dominikáni nebyli, musel absolvovat noviciát v Itálii a sliby složil v Římě. Stal se pak obnovitelem řádu kazatelů ve Francii. Zůstal také až do roku 1853 politicky aktivní, byl krátce členem *Assemblée nationale* (dolní komora francouzského parlamentu) a jeho místo bylo zcela vlevo. Když byl roku 1861 zvolen do *Académie française*, pronesl tam chvalořeč na Ameriku jako zemi svobody. Téhož roku v listopadu Lacordaire zemřel v ústraní, do kterého se musel uchýlit již dříve poté, co otevřeně kritizoval vládu Napoleona III.

---

<sup>39</sup> Kázání se konala obvykle v době adventní a postní. Lacordaire se jich mezi lety 1835 a 1851 ujal ještě mnohokrát, ale byli zváni i další kazatelé. Série kázání v Notre-Dame se postupně staly až dodnes živou tradicí.

<sup>40</sup> Lacordaire, 2. konference (1835). In: *Conférences*, sv. 1, Paris: Sagnier et Bray 1844, s. 38.

<sup>41</sup> Lacordaire, 3. konference (1835), tamtéž s. 69.

#### 4.2 *Silvestr Braitto, OP*

Přesně 37 let po Lacordairově smrti se narodil Josef Silvestr Braitto (1898–1962).<sup>42</sup> Přestože byl o několik generací mladší než Lacordaire, měl příležitost seznámit se s jeho životem a myšlenkami během svých studií v belgickém *Le Saulchoir*, a tak se mu francouzský obnovitel řádu stal vzorem a inspirací, jak dokazuje obsáhlý článek z té doby.<sup>43</sup> Spojitost mezi oběma následovníky sv. Dominika spočívá ve společenské angažovanosti, redaktorské práci a snaze oslovit co nejširší okruh posluchačů včetně vzdělaných vrstev. Podobně jako Lacordaire v Notre-Dame kázal i Braitto v pražské katedrále – také zde lze inspiraci francouzským vzorem přímo doložit.<sup>44</sup>

Tak jako Lacordaire, ani Braitto nebyl přímým kritikem církve. S jistou nadsázkou by se o něm naopak dalo říci, že s oblibou kritizoval všechno jiné, jen ne církev a zejména ne dominikánský řád. Stejně jako Lacordaire, i Braitto se horlivě snažil dostat do všeobecného povědomí nauku o církvi a uvádět křesťany přímo do tajemství církve. Zároveň oba spojovali církev s ideály, které byly vlastní jejich době – tady už se jejich stanoviska poněkud liší a je zajímavé, že Lacordaire, ač narozen o sto let dříve než jeho český spolubratr, jde v mnohých tématech dál.<sup>45</sup> Tato záslužná činnost, totiž soustavné prezentování a ožiování správných představ o církvi, v sobě nutně zahrnovala také implicitní kritiku církevní reality, pokud se – a často tomu tak bohužel

<sup>42</sup> Braitto byl odložené dítě, v souladu se zvyklostmi doby prezentované jako sirotek. Po matce měl italské příjmení, ale vyrůstal v české pěstounské rodině. Později se dostal do dominikánského juvenátu v Praze a byl přijat do kazatelského řádu. Nadaný student se později stal publicistou, kazatelem a redaktorem, který svou věrnost církvi osvědčil také jako vězeň komunistických žalářů.

<sup>43</sup> Silvestr Braitto. Henri Lacordaire OP. Život – Studentská hlídka 5 (1922/23), s. 48–54. Viz také: týž. Velké jubileum. *Růže dominikánská* 53 (1939), s. 108–110.

<sup>44</sup> Silvestr Braitto. Apoštolské poslání řádu. In: *Dominikáni, co jsou a co chtějí*. Olomouc: Krystal, 1941, s. 72–80, zde 79. Více o Braitově díle a jeho inspiracích viz Ondřej Salvét. Silvestr Braitto (1898–1962): A Czech Story of the Corpus Mysticum Ecclesiology. *Ecclesiology* 7 (2011), s. 336–355.

<sup>45</sup> Lacordaire líčí církev a stát jako dvě nezávislé veličiny, které mají každá svou agendu a v oblastech společného zájmu se jejich vztahy upravují konkordátem, viz: Lacordaire. 6. konference (1835). In: *Conférences*, sv. 1, s. 69. Církev tedy považuje za garanta svobody jedince tváří in tvář hrozbám ztotočení falešnými vůdci i za účinnou protiváhu vůči excesům ze strany legitimních autorit. Braitto naproti tomu, když odhlédneme od čistě neoscholasticky laděné kapitoly jeho církevní monografie (Silvestr Braitto. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946), vnímá církev ve vztahu ke společnosti jako hráz proti nacionalismu (Silvestr Braitto. *Církev. Myšlenky a doklady*. Praha: Universum 1933, s. 130–136) i proti přemrštěnému individualismu: „Církev tak stojí jako jediná hráz [jak] proti zbožnění všemohoucího státu, tak také proti rozkladnému individualismu a sobectví“ (tamtéž, 130).

bylo – s těmito ideály zásadně rozcházela.<sup>46</sup> Stopy určitých výhrad vůči konkrétním postojům církve můžeme najít v Braitově kázání o charitě v církvi, kde pranýřuje malé nasazení katolíků v sociální oblasti.<sup>47</sup> To by ještě nebylo nic nečekaného, zvláště když si uvědomíme, že Braito v dětství dobře poznal, co je chudoba.

Skutečným překvapením je však velmi osobní výpověď ukrytá v Braitově posledním publikovaném spise, přesněji řečeno samizdatu, v kterém do češtiny převyprávěl původně francouzský životopis sv. Dominika,<sup>48</sup> přičemž srovnáním s originálem lze přesně určit Braitovy komentáře a vsuvky. Nejzajímavější z nich se nachází v pasáži, která pojednává o válce s albigenskými. Braito zde opouští francouzskou předlohu a – jistě aniž by hájil učení katarů – rozohňuje se proti ospravedlňování násilí náboženskými motivy: „Jestli si někdo nařká na násilné metody protikladných směrů, nechtě nezapomene, že staletí křesťanská a církevní moc užívala násilí všeho druhu, a tak mu naučila nositele a šířitele jiných směrů. Nic nespravíte dokazováním, že pravdu třeba hájit všemi prostředky i násilím. Protivníci neříkají nic jiného. A jsou podobně přesvědčeni o své pravdě, jako my o naší. Nepomohou výmluvy, neplatné omluvy. Ježíš učí jinak.“<sup>49</sup> Braito ponechává na čtenáři, aby si domyslel, co se skrývá pod označením „jiné směry“, ovšem jeho kritika tím spíše ještě získává na přesvědčivosti.

Na tomto místě je nezbytné dodat, že Braito se zabýval ekleziologií soustavně po celý svůj aktivní život, takže není možné podat syntézu jeho postojů k tomuto tématu na několika řádcích.<sup>50</sup> Ve stručnosti je však možné říci, že byl, podobně jako jeho vzor Lacordaire, skutečností církve uchvácen a měl potřebu se o tuto fascinaci dělit s druhými, aniž by přitom rezignoval na racionální reflexi. Jeho kritika církve, pokud

<sup>46</sup> Je samozřejmé, že Braito a všichni ostatní, kdo psali o církvi v podobném stylu, si sami musí nechat líbit kritiku, když ve svém idealismu sáhnou k přímému zamlčování hříchů církve. Viz k tomu stížnost Františka Pastora pražské konzistoři, o které referuje Vojtěch Novotný: *Česká katolická ekleziologie na počátku druhé poloviny 20. století*. In: týž (ed.). *Česká katolická ekleziologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007, s. 9–46, zde s. 32.

<sup>47</sup> Braito. *Církev* (1935), s. 141–142.

<sup>48</sup> Marie-Humbert Vicaire. *Histoire de Saint Dominique*, Paris: Éditions du Cerf 1957.

<sup>49</sup> Silvestr Braito, *Život sv. Dominika*, samizdat 1962, s. 72. O stránku dříve Braito předesílá: „Než se někdo odváží censurovat tyto řádky, ať si vzpomene, že já jsem nikoho vykořisťoval, ale vypil si hořký kalich za ty, kteří s klidem a pobožným obličejem vykořisťovali každého jménem posvátného, nedotknutelného, Božího – protože jejich totiž majetku“ [neobvyklý slovosled v originále].

<sup>50</sup> Viz k tomu podrobněji: Ondřej Salvét. *Die sichtbare Gestalt des mystischen Leibes. Ekklesiologie von Silvestr M. Braito*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.

byla formulována, je kritika přátelská, protože nesměruje k destrukci ani neusiluje o vítězství v disputaci, ale spíše chce přispět k ještě větší kráse a přesvědčivosti onoho tajemství, kterým církev je.

### 4.3 Yves Congar, *OP*

Další dominikán, kterého v naší souvislosti nelze nezmínit, je Yves Congar (1904–1995). Vzhledem k dříve jmenovaným kritickým obhájcům církve je nejmladší, ale také relativně nejznámější. Zatímco Braitto i Lacordaire se zabývali církevní kritikou spíše příležitostně a jejich texty na toto téma jsou fragmentární, Congar vešel ve všeobecnou známost – mimo jiné – objemným spisem, jehož název lze přibližně přeložit „Pravá a falešná reforma v církvi“.<sup>51</sup> Jedná se o „dodnes jediné globální teologické pojednání o kritice církve a její reformě“.<sup>52</sup> Kniha o 571 stranách přesto není systematickou akademickou monografií, ale jde spíše o velmi rozsáhlou studii či esej, ovšem bohatě doplněnou odkazy na prameny i soudobou literaturu. Tato forma je pochopitelná vzhledem k tomu, že dílo neplní nějaké vědecké zadání, ale reaguje na aktuální situaci: na církev právě přšela kritika ze všech stran a zároveň uvnitř církve sílily hlasy volající po reformě.

Congar, fundamentální teolog a profesor známého řádového učení *Le Saulchoir*, nabízí v této rozjitřené atmosféře věcnou analýzu, proč a jak by se měla církev reformovat. V první části své knihy vychází z předpokladu, že Boží stvoření je proces, který spěje k završení a ke zvnitřnění, pokud jde o víru člověka,<sup>53</sup> a poukazuje na dvojí úskalí: fixace na určitou historickou formu<sup>54</sup> a nebezpečí záměny prostředků za cíle. Congar podrobně vysvětluje, že v průběhu dějin se může některá fáze zablokovat vůči dalšímu vývoji, takže dobře míněná věrnost již přijatému daru se stane překážkou naplnění a završení téhož daru.<sup>55</sup> K druhému zmíněnému riziku odkazuje na Charlese Péguyho, který popisuje smutnou realitu, že totiž pevně vymezené rámce a vnější for-

<sup>51</sup> Congar, Réforme (viz pozn. 5).

<sup>52</sup> Victor Conzemius. Die Kritik der Kirche. HFTh s. 11–26, zde s. 20.

<sup>53</sup> Následující výklad se opírá o kapitolu „A quels titres le Peuple de Dieu a-t-il besoin de se réformer?“ díla Congar. *Réforme*, s. 125–182.

<sup>54</sup> Congar tato úskalí spojuje se synagogou a s farizejstvím. Nezapývá se přitom těmito fenomény pozdního židovství jako takovými, spíše je uvádí jako názorný příklad, který ovšem poněkud pokulhává, protože příchod Kristův je jistě něco víc než jen nová vývojová fáze. Další výklad se již soustředí autorovu tezi, že církev, aby naplnila Boží záměr, musí procházet různými etapami (tamtéž, s. 139).

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 132. Věrnost časově podmíněné formě tak paradoxně způsobuje nevěrnost principu, který se v ní (dočasně) realizuje, srov. tamtéž s. 134.

my obvykle převezmou místo náležitější lidskému elánu a životnímu espritu a vytlačí jej. Přitom právě tento elán má ony formy vytvářet a v nich se rozvíjet. Tímto způsobem je postupně vylíčena karikatura „politické církve“, „juridické korporace“,<sup>56</sup> která je sama sobě příčinou i cílem. V této souvislosti Congar s určitým pochopením mluví o reformaci 16. století, kterou označuje slovy „protestantská revoluce“: Luther prý měl úspěch prostě proto, že na rozdíl od církve zahleděné jen do sebe hlásal evangelium, milost, svobodu v Ježíši Kristu, ovšem se sobě vlastní jednostranností a radikalitou.<sup>57</sup> Další dvě desítky stran jsou proto věnovány hledání reformy, která by se vyznačovala naopak vyvážeností a uvážlivostí. Výsledek je shrnut do tří negativně formulovaných bodů: 1) nedostatečnost čistě morální obnovy bez reformy církevních struktur, 2) neúčinnost evangelního přístupu, který by se omezil na náboženskou sféru a ignoroval by společenské a ekonomické nešvary, 3) návrat ke kořenům, který je jistě žádoucí, nestačí, pokud církev zároveň nebude usilovat o „harmonizaci se strukturami nového světa a obnovené společnosti“.<sup>58</sup>

Stručně řečeno, na otázku, proč potřebuje církev reformu, Congar odpovídá, že ji potřebuje, aby se vyhnula nebezpečí ustrnutí v některé dějinné etapě a pokušení fixace na vnější formy na úkor zvnitřnění evangelního poselství. Na otázku, jak církev reformovat, předkládá k úvaze alespoň tři konkrétní negativní kritéria. Pokud jde o způsob provedení, Congar nejprve varuje před radikalismem<sup>59</sup> a pak zevrubně rozebírá, jací lidé by se měli reformy ujmout. Rozvíjí intuici, že by to měly být osoby vybavené darem prorocství, tedy „povoláním par excellence“, které spíše zemřou za svá slova, než aby mlčely.<sup>60</sup>

V dalších dvou rozsáhlých částech své studie Congar rozebírá reformaci 16. století; ještě předtím vykládá čtyři pozitivní kritéria obnovy: bratrská láska, zachovávaní communia, trpělivost, návrat ke kořenům. Opravdová reforma je tedy taková, která nevyústí ve schizma, jak se to

---

<sup>56</sup> Tamtéž s. 148; odkaz na Péguyho tamtéž s. 144.

<sup>57</sup> Tamtéž s. 148–149.

<sup>58</sup> Tamtéž s. 178.

<sup>59</sup> To se děje v celé knize průběžně, ale nejdojemněji v samém závěru formou citace z Lacordairova životopisu od Josepha Theofila Foisseta: „Quels sont ceux dont la mémoire est demeurée pure? Ceux-là seuls qui n'ont jamais été extrêmes“ (citováno dle: Congar. *Réforme*, s. 509).

<sup>60</sup> Congar. *Réforme*, s. 202. Jako příklady takových postav jsou zmíněni Jana z Arku a Girolamo Savonarola.



stalo v 16. století. Protestantství je líčeno veskrze kriticky, přičemž sám autor se omlouvá za určitou jednostrannost této pasáže.<sup>61</sup>

Nakonec je třeba se zastavit u zřejmě nejzajímavější části celé rozsáhlé eseje. Jak už její název napovídá, ústřední otázka, kterou se dílo zabývá, zní: Proč někteří reformátoři zůstali i přes ústrky věrni katolické církvi a jiní skončili ve schizmatu? Congar nyní používá citace, kde je tatáž otázka formulována následovně: Proč s téměř totožnými reformními myšlenkami přicházejí velcí mužové a ženy na jedné straně a veřejní buřiči na straně druhé? Odpověď zní: Pouze velcí mužové a ženy dokázali uvěřit, že církev lze zachránit jen církví. Možná nepřekvapí, že citát pochází od Lacordaira, konkrétně z jeho spisu „Život sv. Dominika“.<sup>62</sup> Myšlenkový odkaz Henriho Lacordaira lze tedy chápat jako spojovací článek mezi Congarem a Braittem, kteří se podle všeho osobně neznali ani nebyli v kontaktu. Všichni tři následovníci sv. Dominika se také shodují v tom, že klíč k reformě církve nelze hledat nikde jinde než uvnitř téže církve, které je tedy nutno zachovat – při vší kritice – bezpodmínečnou věrnost.

## Závěrem

Bylo by jistě možné ještě libovolně dlouho slovo od slova zkoumat spisy různých autorů píšících o církvi, identifikovat v nich kritická stanoviska a případně zkoumat a hodnotit, jak se vyvíjel jejich vztah k instituční církvi. Tím bychom se však míjeli s podstatou věci, kterou je sama reforma. Jak se ukázalo, reforma je a vždy byla v církvi přítomna. Lze říci, že už Pavel z Tarsu pojímal církev jako zaměřenou k neustálé reformě – a rozhodně nejen tím, že otevřeně kritizoval jejího představitele Petra (srov. Gal 2,11). Pavel totiž pojmenoval něco, co lze vystopovat už ve Starém zákoně a co bychom mohli označit jako „aspekt niternosti“.<sup>63</sup> Když mluví o rozporu mezi svou vůlí a svými skutky (srov. Řím 7,15 a jinde), opouští tím dosud v antice platný před-

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 13: „Nous pensons que notre exposé des positions protestantes n'est pas faux, mais qu'il est incomplet.“

<sup>62</sup> Jde o volnou parafrázi, která v originále zní: „De combien peu différent souvent les pensées qui font les grands hommes, et celles qui ne font que les perturbateurs publics“ (tamtéž, s. 212).

<sup>63</sup> Milan Hanyš. Radikální nadcivilizace a orthodoxie: o některých nezamýšlených důsledcích teologie Pavla z Tarsu. In: Johann P. Arnason – Ladislav Benyovszky – Marek Skovajsa (ed.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togg 2010, s. 271–287, zde s. 280.

poklad, že nitro člověka je vždy v souladu s vnější formou.<sup>64</sup> Jestliže však tento soulad přestává být samozřejmostí, pak jeho dosažení i udržení je možné jen za cenu soustavného úsilí. Tím zřejmě nelze myslet jen privátní úsilí jednotlivce ve smyslu přizpůsobení se dané formě ani pouhé promýšlení či přetváření forem papežem či nějakou vybranou skupinou. Naopak je nasnadě, že se jedná o trvalou charakteristiku života křesťana i celého křesťanstva, která musí zahrnovat obojí, a to synergicky a pokud možno v harmonickém souladu.

Velcí mužové jako Lacordaire nebo Congar, k nimž můžeme do značné míry řadit i Silvestra Braitu, dokázali zůstat syny církve přes mnohé nespravedlivé ústrky uvnitř a navzdory útokům zvenku. Jejich kritické výroky či soustavnější analýzy a návrhy reforem jsou výrazem péče o církve a jejich hluboký vhled do těchto zásadních otázek dává dnešním teologům i zainteresovaným křesťanům možnost diferencovaněji vnímat odkaz architektů té podoby církve, která později zavedla příležitost ke kritice. Zároveň tak vzniká možnost vnímat v novém světle činnost „buřičů“, tedy těch reformátorů, kteří se s církví své doby rozešli.

Všichni tři zmínění řeholníci, podobně jako velké množství jejich současníků, nechtěli primárně církve kritizovat, ale chtěli jí připomenout poslání sloužit věřícím a zároveň posílit vztah věřících k církvi. K tomu bych chtěl připojit svou osobní naději, že totéž lze aspoň do značné míry tvrdit o všech reformátorských postavách minulosti, ať už do jejich dějin vstoupili jako kacíři, jako kanonizovaní svatí, nebo jako obojí, jak se to podařilo např. Janě z Arku. Jejich kritika církve byla někdy mírumilovná, jindy intenzivní až vášnivá. Slova napomenutí či upozornění na nepravost však vždy tryskala z jejich vztahu k církvi, živého a intenzivního. Je jistě pochopitelné, že zpětně máme tendenci přisuzovat zásluhy o pravou církevní reformu některým osobnostem a u jiných spíše zdůrazňovat jednostrannost či chyby. Bylo by však nesprávné někomu z reformátorů a priori upírat onu zmíněnou kvalitu jejich vztahu k církvi jako takového.

Závěr by tedy mohl znít: „novoty“, výzva ke změně, poukazování na nedostatky i nové věroučné impulsy jsou slučitelné s láskou a oddaností vůči církvi a není třeba se jich děsit.<sup>65</sup> Kdyby toto zjištění bylo

---

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 274.

<sup>65</sup> Congar mluví o tzv. *misoneismu*, tedy postoji, kdy výraz „novota“ se stává synonymem pro „blud“ (Congar. *Réforme*, s. 163); na jiném místě však nedůvěru církve k novotám obhajuje (tamtéž, s. 484–485).

samo o sobě novotu, museli bychom z toho vyvodit, že církev v dřívější době považovala svou reformu za nežádoucí. To je však prokazatelně zavádějící tvrzení. Pokud však církev považuje reformní úsilí za prospěšné, pak se musíme alespoň pokusit v tomto smyslu interpretovat i dřívější namnoze kaceřované reformátory. Jsou-li oni sami hříšní a jejich jednání mnohdy chybné či politicky naivní, nelze o tom mlčet. Ale to ještě nemá být důvodem k zavržení díla, kterému sloužili. Rovněž osobní selhání představitelů církve představují samostatnou kapitolu, kterou nelze opomíjet a už vůbec ne bagatelizovat, ale která by neměla zcela odvést pozornost od samotné otázky církve a pravdivé reformy, která je možná jedině v této církvi samé a skrze ni.

Tak jako sama Kristova církev, i její reforma potřebuje ochranu před totální diskreditací a následnou destrukcí, která spočívá v moudrém rozlišování mezi nezpochybnitelnou ryzostí samotného díla – církve – na straně jedné a mezi nedostatečností, nepružností či vyloženou zkosnatělostí některých dějinných forem na straně druhé. Je možné myslet církev a reformu jako jediný příběh, jako setkání Nejsvětější Boží Trojice s hříšným člověkem, jako tajemství přebývání věčného Božství v lidském prostoru a čase?

*Lupenická 43  
19016 Praha 9 – Koloděje  
e-mail: [ondrej.salvet@centrum.cz](mailto:ondrej.salvet@centrum.cz)*



**VARIA**

---



---

JOSEPH KNABENBAUER SJ (1839–1911)  
A OTÁZKA EVOLUČNÍHO VZNIKU ČLOVĚKA

---

CTIRAD V. POSPÍŠIL

---

**ABSTRACT**

**Joseph Knabenbauer SJ (1839–1911) and the Question of Evolutionary Origin of Man**

The paper is a part of the research that focuses on the Catholic theologians and biologists between 1871 and 1910 who accepted Mivart's thesis of the evolutionary origin of the human body, or who, on the contrary, tended to reject it. The paper presents J. Knabenbauer SJ (1839–1911). In the 1930s, Czech theologian J. Miklík asserted that Knabenbauer accepted Mivart's position. Knabenbauer's study on evolution is analysed. Already in 1877, Knabenbauer shows, in the first two parts of his work, an openness to the reality of evolutionary origin of species in the fauna and flora. In the third part, he deals with Mivart's thesis. From the philosophical point of view, Knabenbauer admits the possibility of the creation of human body by way of evolution. From the exegetical point of view, he refuses the reading of Gen 2:7 that considered this verse to be an allusion of the origin of the human body from the animal base. Because of this later view, Miklík's information is to be considered imprecise. Knabenbauer's study contains, though, much relevant information that testifies to the Catholic theology and exegesis of his era.

**Keywords**

Evolution; Origin of Man; Darwinism; Theology of Creation; History of Theology; Biblical Exegesis; Old Testament; Book of Genesis

**DOI:** 10.14712/23563598.2017.6

**P**ředkládaný příspěvek<sup>1</sup> představuje pilotní studii projektu, jehož záměrem je zkoumat klíčové texty příslušných německých, italských, francouzských, španělských, anglických a amerických katolických teologů a nejvýraznějších křesťansky orientovaných přírodovědců z období 1871–1910, kteří buď přijímali některou z variant tak zvané Mivartovy teze,<sup>2</sup> anebo se vůči ní vymezovali určitým způsobem odmítavě. Na základě takovýchto předběžných, analyticky laděných studií by měla vzniknout souhrnná monografie mapující ediční počiny těchto do popředí vystupujících osobností, což by nám mělo pomoci lépe porozumět komplexnímu a několik generací trvajícimu procesu zapracovávání teorie evolučního vzniku člověka do teologie stvoření a do nového způsobu lektury biblických zpráv o stvoření lidstva.

Zmíněný badatelský záměr navazuje na předchozí detailní zkoumání, jak česká katolická teologie v letech 1850–1950 reagovala na dobové výzvy přírodních věd. V rámci právě připomenutého badatelského počínu bylo nevyhnutelné dotknout se předběžným způsobem také nejširšího kontextu světové katolické teologie.<sup>3</sup> Na základě zahraniční odborné literatury, již jsem měl tehdy k dispozici, vyplynula na povrch jména několika odvážných průkopníků, kteří se již od roku 1871 snažili sladit hypotézu o evolučním vzniku lidského těla s údaji zjevení a s křesťanskou antropologií.<sup>4</sup> Pozorný průzkum příspěvků z pera

<sup>1</sup> Předkládaná studie je součástí řešení grantového projektu GA ČR 16–08021S.

<sup>2</sup> V českém prostředí na konci 19. a na počátku 20. století bylo vcelku dobře známo, že původcem „katolické verze“ teze o vzniku lidského těla cestou evoluce a o přímém a zároveň skokově oduševnění tohoto těla ze strany Stvořitele byl anglický lékař a přírodovědec St. George Jackson Mivart (30. listopadu 1827, Londýn – 1. dubna 1900, Londýn), který v roce 1871 vydal svou vlastní monografii, jíž oponoval v témže roce vydané Darwinově knize o vzniku člověka cestou evoluce. Srov. St. George Jackson Mivart. *On the Genesis of Species*. London: Mac Milland and co. 1871.

Pokud se jedná o životní osud a dílo G. J. Mivarta, nezbyvá než na tomto místě odkázat na specializovanou literaturu: Srov. např. Jakob W. Gruber. *A consciousness in conflict: the life of St. George Jackson Mivart*. New York: Columbia University Press 1960; Michael Clifton. *A Victorian Convert Quintet. Studies in the Faith of Five Leading Victorian Converts to Catholicism from the Oxford Movement*. London: Saint Austin Press 1998; Jakob W. Gruber. Mivart, George Jackson, st. In: B. L. Marthaler (ed.). *New Catholic Encyclopedia*. Sv. 9. Washington D.C.: Catholic University of America 2005, s. 746–747.

<sup>3</sup> Srov. Ctírad Václav Pospíšil. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Nakladatelství UP 2014.

<sup>4</sup> V knize: Mariano Artigas – Thomas F. Glick – Rafael A. Martínez. *Negotiating Darwin the Vatican Confronts*. Baltimore: The John Hopkins University Press 2006, se pojednává o následujících teozích, kteří se přiklonili k určité verzi Mivartovy teze před



českých přírodovědců a katolických teologů nás přivedl k informacím o dalších autorech, o nichž se příslušná literatura v zásadě nezmiňuje anebo v některých případech opravdu jen letmo.

Základní indicie, která vedla k zájmu o osobnost uvedenou v titulu tohoto příspěvku, se nachází v jedné studii českého biblisty J. Miklíka<sup>5</sup>, jenž se sám k možnosti evolučního vzniku lidského těla staví spíše odmítavě, nicméně zároveň uvádí jména několika německých a rakouských biblistů, kteří podle něho v posledních letech zaujali k této teorii pozitivní stanovisko.<sup>6</sup> Mezi ně je zařazen také J. Knabenbauer.

Miklíkovy údaje je ovšem nutno prověřit, a proto nyní přímo nahlédneme do Knabenbauerovy studie věnované dané tematice. Ještě předtím opravdu pouze letmo připomeneme nejzákladnější údaje týkající se autora a jeho života. Dějiny teologie se totiž nevyhnutelně pohybují v poli vymezeném dvěma pomyslnými rovnoběžkami, z nichž jednou je prosografie zabývající se životním příběhem dotyčného autora a celkovým přehledem jeho díla, což je celé zasazováno do širšího kontextu dobových událostí, zatímco tou druhou je jeho vlastní myšlenkový odkaz. Jestliže první zmíněná osa spadá nikoli výlučně, leč přednostně do kompetence historika, ke druhé z vlastní povahy

---

rokem 1905; Raffaele Caverni (1837–1900); Marie Dalmace Leroy OP (1828–1905); John Augustine Zahm (1851–1921); Geremia Bonomelli (1831–1914, od roku 1871 až do smrti byl biskupem v diecézi Cremona); John Cutbert Hedley (1837–1915, od roku 1881 biskupem v Newportu). Připomíná se pochopitelně také G. J. Mivart.

V publikaci: Thomas F. Glick. *Darwin en España*. València: Publicacions de la Universitat de València 2010, se objevují dvě jména autorů, kteří patří bezesporu mezi velikány katolické recepcce evolučního vzniku člověka, konkrétně Zeferino González (1831–1894, od roku 1884 kardinál) a Juan Gonzáles de Arintero O.P. (1860–1928).

<sup>5</sup> Srov. Josef Miklík. Člověk ve světle prvních tří kapitol Genese. *Časopis katolického duchovenstva* 1–2 (1930), s. 1–11; *Časopis katolického duchovenstva* 3–4 (1930), s. 145–154.

ThDr. Josef Miklík, 1886–1947, redemptorista, absolvent věhlasného Papežského biblického institutu. Za války byl vězněn v Terezíně. Srov. Jiří Hanuš. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století*. Brno: CDK 2005, s. 99. Snadno by mohlo dojít k záměně s jeho rodným i řešolním bratrem Konstantinem Miklíkem.

<sup>6</sup> Jedná se o následující jména: Norbert Peters (1865–1958, příspěvek roku 1907); Franz von Hummelauer SJ (1842–1914, příspěvek zřejmě 1908).

Z jiných zdrojů jsem sám vytěžil další dvě jména významných rakouských teologů a přírodovědců, kteří před rokem 1910 přijímali Mivartovu tezi: Erich Wasmann SJ (1859–1932); K. Hasert. O posledně zmíněném se navzdory nemalému úsilí prozatím sice nepodařilo zjistit žádné relevantní informace, jsou však k dispozici jeho apologeticky laděné monografie z konce 19. a počátku 20. století editované v Grazu. Vzhledem k tomu, že o autorovi tohoto jména nevědí nic ani mnou konzultovaní rakouští odborníci a že po jeho jménu není ani stopy v *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon*, nelze vyloučit, že se jedná o pseudonym.

věci spontánně tíhne spíše profesní teolog, který se snaží odhalovat a hlouběji pochopit jemné předivo myšlenkových struktur a vzájemnou interakci jednotlivých zpracování dané problematiky v průběhu toku času.<sup>7</sup> Je tudíž pochopitelné, že těžištěm našeho zájmu je analytická lektura Knabenbauerovy studie.

## 1. Základní informace o J. Knabenauerovi SJ

Zmíněný autor se narodil dne 19. března 1839 v bavorském Deggen-dorfu a zemřel 12. listopadu 1911 v Maastrichtu.<sup>8</sup> Studia započal v bavorské klášterní škole v Metten. V roce 1859 vstoupil do jezuitského řádu. V letech 1860–1864 působil jako lektor ve škole Stella Matutina v rakouském Feldkirchu. Následně dva roky intenzivně studoval klasickou filologii, filosofii a exegesi. V roce 1866 se vrátil do Feldkirchu a přednášel zde šest let v místním semináři. Na základě dalších intenzivních studií dosáhl v roce 1872 profesury v oboru starozákonní i novozákonní exegeze, následně pak působil v Anglii, konkrétně v Ditton Hall, Shropshire. V roce 1895 byl takřkajíc převelen do Holandska, kde na řádovém studiu ve Valkenburgu uváděl studenty do biblických věd. Zde setrval až do konce svých dnů v roce 1911.

J. Knabenbauer byl velmi pracovitý biblista. Za zmínku určitě stojí skutečnost, že v roce 1885 založil spolu se dvěma přáteli ještě z dob svého pobytu ve Feldkirchu, konkrétně s Karlem Josephem Rudolphem SJ a Franzem von Hummelauerem SJ, skupinu, která pracovala na obsáhlém exegetickém díle „*Cursus Scripturae Sacrae*“ (CSS). Knabenbauer sám nesl na svých bedrech největší díl práce. Jeho počín se však nedočkal ze strany obce katolických biblistů jednoznačně pozitivního hodnocení.

Knabenbauer na jedné straně projevoval otevřenost novým otázkám a univerzitnímu dialogu, na druhé straně se však zároveň stavěl velmi

---

<sup>7</sup> Řečené rozhodně neznamená, že profesní teolog by nepohlížel s velkou úctou na snažení kolegů, kteří mravenčí, převážně historiografickou prací vytvářejí jeden ze základních opěrných bodů jeho vlastního snažení v oblasti dějin myšlenkových struktur. V oboru dějin české katolické teologie je třeba určitě vyzdvihnout dílo: Vojtěch Novotný. *Katolická teologická fakulta 1939–1990. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007; Vojtěch Novotný. *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007.

<sup>8</sup> Níže uvedené informace pocházejí z: K.-G. Wesseling. Knabenbauer S.J., Exeget. In: *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon*. Sv. IV. 1992, s. 107–108. [23. 1. 2016]. <http://www.bbkl.de>; W. Koester. Knabenbauer, Joseph, SJ. In: *LThK* 6, s. 535.

ostře proti modernistickým tendencím reprezentovaným jmény jako Hermann Gunkel a Alfred Loisy. Knabenbauer odmítal tehdejší formy přístupu k Písmu, které stavěly na srovnávací vědě náboženské. Nevnímal také právě přívětivě vyhraněnou historickou kritiku biblického textu. Obhajoval kupříkladu Ježíšovu neomylnost proti tendencím vyplývajícím z kritiky starokřesťanské eschatologie. V jeho komentářích se projevuje vynikající znalost patristických a scholastických pramenů, což může být přínosné i pro dnešního badatele.

Hodnocení jeho myšlenkového zaměření bude pochopitelně i dnes kolísat podle toho, jaká stanoviska zaujímá posuzovatel. Pro takzvaně pokrokové bude tradicionalistou, zatímco ti, pro které je zásadní hodnotou výklad zjevení v duchu víry církve jako celku, budou velmi pozitivně hodnotit Knabenbauerovu pravověrnost i velmi solidní myšlenkovou strukturu jeho publikačních počinů, což pochopitelně neznamena, že by nedokázali spravedlivě kriticky vnímat ty prvky jeho myšlení, které jsou dnes již evidentně překonány. Každopádně bychom si měli jasně uvědomovat, že stejně jako my sami nejsme ani pouze světlem, ani pouze temnotou, platí totéž nevyhnutelně i o našich předchůdcích. Jednoduché a jednoznačné „škatulkování“ vede nevyhnutelně k nespravedlivému posuzování a – a to je opravdu znepokojující – k ideologické lektuře minulosti, což se nezbytně bude promítat i do ideologizace hodnocení naší současnosti, s čímž opravdový badatel ve jménu poctivého hledání pravdy pochopitelně nechce mít nic společného.

Vzhledem k tomu, co nyní o J. Knabenbauerovi a o jeho názorové orientaci víme, můžeme již na tomto místě vyslovit předběžnou domněnku, že Miklíkova informace ohledně jeho příklonu k Mivartově tezi se nezdá být zcela pravděpodobná. Právě uvedené konstatování se může opřít o jednu zmínku ze současné odborné literatury, podle které kardinál Tripepi ve svém posudku ohledně evolučního vzniku člověka pro Sv. Officium z první poloviny devadesátých let 19. století zmiňuje Knabenbauera spolu s kardinálem Zeferino Gonzálem mezi odpůrci Mivartovy teze.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Srov. Artigas – Glick – Martínez. *Negotiating Darwin*, s. 83.

## 2. Knabenbauerova studie o evoluci z roku 1877

Procházíme-li výběr z publikační činnosti J. Knabenbauera v *Biographisch-Bibliographisch Kirchenlexikon*, nenacházíme zde studii, která se nyní stává předmětem našeho zájmu: Joseph Knabenbauer. Glaube und Deszendenstheorie. *Stimmen aus Maria-Laach* 13, 1 (1877), s. 69–86; 13, 1 (1877), s. 121–138. Neshledáváme zde ani žádnou další práci, která by se podle svého titulu bezprostředně týkala problematiky evoluce.<sup>10</sup>

Druhé, rozhodně nikoli nezajímavé zjištění nám říká, že J. Knabenbauer psal svůj příspěvek do německého teologického periodika v době svého pobytu v Anglii, a proto jeho informace ohledně darwinismu i reakcí věřících na Mivartovu tezi se netýkají tolik dobového Německa jako spíše anglického prostředí. Náš autor vnímal problematiku darwinismu i Mivartovy reakce na teorii evolučního vzniku člověka opravdu bezprostředně.

Na samotném počátku Knabenbauer konstatuje naléhavost problému, když výslovně tvrdí:

Zdá se, že není zcela neoprávněné tvrdit, že v dějinách přírodních věd se stěžejně najde podobný příklad, kdy určitá hypotéza vzbudila tolik vášni, jako je tomu s darwinistickým výkladem vzniku biologických druhů.<sup>11</sup>

Následně autor konstatuje, že důvody daného vzrušení neleží tolik na poli přírodovědy, jako spíše na náboženském poli, protože mnozí tuto teorii vnímají jako příležitost skoncovat s křesťanskou koncepcí stvoření. Je tedy třeba se danou otázkou zabývat a zkoumat, zda je uvedená koncepce opravdu v každém ohledu v rozporu s vírou a zjevením.

Na straně 71 se dozvídáme, že práce je rozčleněna do tří částí. První otázkou je, zda člověk může na základě pramenů víry tvrdit, že nynější druhy rostlin a živočichů vznikly z nemnoha prapůvodních životních forem cestou vývoje. Druhá otázka se týká poměru údajů zjevení a teologické tradice k prapůvodnímu povstání života jako takového. Konečně třetí otázka se obírá vznikem lidstva. Je tedy patrné, že první

---

<sup>10</sup> Srov. Wesseling. *Knabenbauer S.J., Exeget*, s. 107–108.

<sup>11</sup> Knabenbauer. *Glaube*, s. 69. („Man hat nicht mit Unrecht bemerkt, es sei in der Geschichte der Naturwissenschaften kaum ein Beispiel aufzufinden, dass eine Hypothese so sehr die Leidenschaften aufgeregte habe, wie die darwinistischen Aufstellungen über die Entstehung der Arten.“)

partie studie se ve dvou bodech věnuje problematice evolučního vzniku v oblasti flóry a fauny. Bezprostředním předmětem našeho zájmu bude pochopitelně třetí část, která se kryje s druhým pokračováním studie. Nicméně obě otázky, které rozlišujeme, není možno tak docela oddělovat, a proto se nyní stručně zahledíme také do prvních dvou částí studie.

V **první části**<sup>12</sup> se setkáváme s evidentní otevřeností vůči vzniku současných biologických druhů cestou vývoje. Hned na straně 72 je zmiňován učený profesor na katolické „*Kensington College*“ St. George Mivart. Knabenbauer sám na začátku bezprostředně konstatuje:

Z hlediska víry není zakázáno mínění, podle něhož by současné rostlinné a živočišné druhy povstaly z několika málo dávných životních forem.<sup>13</sup>

Knabenbauer se nejen nyní, ale i na dalších místech svého pojednání odvolává na komentáře k první kapitole Geneze od Basila,<sup>14</sup> Řehoře z Nyssy, Ambrože, Suáreze<sup>15</sup> a dalších autorů, jejichž názory na vznik živočišných a rostlinných druhů rozhodně nevylučují, že vedle první stvořitelské příčiny mohly významně spolupůsobit rovněž stvořené druhotné příčiny, jinými slovy, Bůh mohl stvořit živé tvory prostřednictvím stvořených příčin a zákonitostí. Základním výchozím bodem takovýchto úvah je verš Gn 1,24, kde Bůh vydává příkaz, aby země vydala rozličné živočišné druhy.

Na straně 74 se připomíná Koperník a konstatuje se, že zjevení jeho přínosy není dotčeno, bylo pouze třeba ustoupit od doslovného vnímání biblického textu. Ano, rostliny a živočišstvo povstalo ze země, ale nikoli nahodile, neplánovitě, bez Boží vůle. To je také dodnes konstantní rys křesťanské recepce evolučního vzniku živých tvorů. Čirá nahodilost daného procesu by vylučovala rozhodující vliv Stvořitele, což by bylo v rozporu se základním náboženským údajem zjevení.

Knabenbauer souhlasí s Mivartem, že církevní otcové a renomovaní autoři pozdějších staletí sice neučili přímo o evoluci, nicméně

<sup>12</sup> Srov. tamtéž, s. 72–81.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. xxx. („Von Seite des Glauber ist es nicht verwehrt, die Abstammung der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierarten von einigen wenigen Grundformen aufzunehmen.“)

<sup>14</sup> Na straně 78 Knabenbauer odkazuje na Hom. 9 in *Hexaemeron*; PG 28, 190.

<sup>15</sup> Na straně 79 Knabenbauer odkazuje na Suárezovo dílo *De opere 6 dierum*, 2, cap. 10, n. 12. Bůh mohl uvést v existenci některé tvory prostřednictvím působnosti druhotných příčin.

v jejich dílech se nacházejí takové výroky, které umožňují uvést novou descendenční teorii do souladu s křesťanskou vírou.<sup>16</sup> Na téže straně se připomíná Augustinova koncepce stvoření druhů, podle níž Stvořitel vložil do materie všechny předpoklady k jejich vzniku, a tak je vlastně přivedl k faktické existenci prostřednictvím druhotných přirozených příčin.<sup>17</sup> Na straně 76 se připomíná autorita Tomáše Akvinského,<sup>18</sup> který v dané záležitosti navazuje na Augustina.

Nyní se dostáváme ke **druhé části Knabenbauerovy studie**,<sup>19</sup> v níž se zabývá otázkou povstání praforem života. Hned na počátku náš autor konstatuje, že vznik prvního života je zcela mimo kompetenční pole přírodovědeckého bádání. Knabenbauer samozřejmě odmítá tezi materialistů o věčnosti hmoty.

A pochopitelně se opětně vymezuje vůči pojetí evoluce, které staví na čiré nahodilosti a bezplánovitosti. Knabenbauer jako jeho teologičtí kolegové konstatuje, že vědecký výzkum všude shledává uspořádání, řád a plánovitost. Bůh prostě chtěl, aby se věci měly tímto způsobem, a proto od počátku vše uspořádal tak, aby tvorové vznikali prostřednictvím spolupůsobení stvořených, druhotných příčin.<sup>20</sup>

Až do konce této druhé části se jedná stále o totéž, tedy o Boží řízení vzniku života a o plán projevující se v úžasném díle stvoření živých forem prostřednictvím druhotných příčin. Nyní je také zřejmé, proč náš autor pojednává o evoluci ve dvou bodech. Zatímco v tom prvním poukazuje na shodu možného faktu evoluce s křesťanským zjevením i s teologickou tradicí výkladu Písma, nyní se staví proti nepřijatelným světonázorovým a ideologickým interpretacím evoluce ve formě materialismu a imanentismu. K řečenému si dovoluji podotknout, že tyto takřkajíc interpretační nadstavby evoluční teorie rozhodně nemají přírodovědecký charakter a patří do oblasti filosofických úvah. Střet interpretací určitě k interpretativním vědám patří, a proto ateistický a teistický výklad stvoření ve formě evoluce budou stát jeden proti druhému zřejmě až do konce dějin lidstva.

---

<sup>16</sup> Srov. Knabenbauer. Glaube, s. 75.

<sup>17</sup> Na této a dalších stranách se odkazuje na: Augustin. *De Gen ad litt.*, 5, 4.5; 6, 4.5.6; PL 54, 325, 326, 341.

<sup>18</sup> Na této a dalších stranách se odkazuje na: Tomáš Akvinský. *Lib. c.*, 5, 21; 6, 14; *Sent II*, 12, 1, 2.; *STh I* 73, 1 ad. 3.

<sup>19</sup> Srov. Knabenbauer. Glaube, s. 81–86.

<sup>20</sup> Srov. tamtéž, s. 83.

Každopádně jsme v Knabenauerově studii svědky velmi rané reakce na evoluční teorii, která nevidí zásadní rozpor mezi skutečností evoluce a vírou, zjevením a učením tradice. Knabenbauer v této věci skutečně souhlasí s Mivartem a jeho názory bychom ani dnes rozhodně nehodnotili jako zpátečnické.

Nyní se dostáváme ke **třetí části**, která je věnována otázce vzniku člověka. Již rozsah tohoto oddílu ukazuje, že se jedná o otázku zcela zásadní a mnohem důležitější, než byly ty, o nichž se pojednávalo v předchozích dvou částech této studie.<sup>21</sup> Knabenbauer to jasně potvrzuje hned na začátku, když podotýká, že pro naprostou většinu zastánců vývojové teorie právě zde leží jejich nejhlubší zájem, totiž prezentovat člověka pouze jako poněkud více vyvinuté zvíře.<sup>22</sup> Řečené svým způsobem platí i dnes.

Knabenbauer pochopitelně návazně pojednává o tom, co je z hlediska křesťanské víry nezpochybnitelné, totiž o bezprostředním stvoření lidské duše, která nemůže být vnímána jako produkt evoluce z duše zvířecí:

Člověk sestává z těla a duše. Lidská duše je duchové a nesmrtelné bytí. Stejně tak, jako byla bezprostředně stvořena Bohem duše prvního člověka, je také stvořena duše každého jednotlivého člověka.<sup>23</sup>

Jak je tomu ale se vznikem lidského těla? To je podle našeho autora klíčová otázka.

Bezprostředně je zmiňována Mivartova hypotéza, která podle Knabenbauerova svědectví vyvolávala v Anglii nemalé spory a i v Německu jí mnozí věnovali značnou pozornost. To dokládá poměrně značný vliv, který tato teze měla již v sedmdesátých letech 19. století. Anglický profesor Mivart podle Knabenbauera se vši rozhodností hájí duchovost a nesmrtelnost lidské duše, jejíž vznik nelze vysvětlovat jinak než prostřednictvím přímého stvořitelského zásahu Boha. Tento profesor katolické koleje v Kensingtonu však zároveň považuje za možné a s křesťanskou vírou slučitelné, že lidské tělo povstalo podobně jako

<sup>21</sup> Srov. tamtéž, s. 121–138.

<sup>22</sup> Srov. tamtéž, s. 121.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 121. („Der Mensch besteht aus Leib und Seele; die menschliche Seele ist ein geistiges, unsterblichen Wesen. Gerade so, wie die Seele des ersten Menschen unmittelbar von Gott geschaffen wurde, so wird es auch die Seele jedes einzelnen Menschen.“)

ostatní živočichové cestou evoluce z jiných forem života. Adam by tedy po tělesné stránce povstal z opa. Bůh by v takovém případě připravil cestou vývoje lidské tělo se zřetelem na jeho budoucí vybavení nesmrtelnou duší. Mivart to vše ale předkládá jen jako možnost, nikoli jako jednoznačné vysvětlení vzniku člověka.<sup>24</sup> Koneckonců stav dobové paleoantropologie neumožňoval jednoznačná tvrzení.

Celý další průběh tohoto intelektuálního hledání se soustřeďuje na otázku, zda je Mivartova hypotéza slučitelná s prameny křesťanské víry. Rozhodně není radno přejít bez povšimnutí, že sám Knabenbauer z filosofického hlediska<sup>25</sup> připouští následující možnosti: Bůh mohl stvořit lidské tělo z ničeho jako duši z již existující materie, ale také z již existujícího živočicha cestou evoluce. Na této rovině tedy není Knabenbauer vůči Mivartově tezi zcela uzavřen!<sup>26</sup> Nyní je ale podle něj nutné se ptát, jak to podle údajů zjevení Stvořitel skutečně provedl.

Základní otázka se pak soustřeďuje na výklad verše Gn 2,7, kde se hovoří o tom, že Bůh stvořil člověka z prachu země a vdechl do jeho chřípí dech života. Vzhledem k verši Gn 1,24, kde se říká, že Bůh přikázal zemi, aby vydala rozmanité druhy živočichů, lze vcelku snadno uvažovat o tom, že i stvoření lidského těla vývojem z živočichů by odpovídalo stvoření z prachu země, protože i tito živočichové povstali z prachu země, který je v nich obsažen.

„Kdyby tedy i lidské tělo bylo vytvořeno z organismu nějakého opa, mohlo by se o něm pořád tvrdit, že bylo stvořeno z prachu země.“<sup>27</sup>

Nyní se vše soustřeďuje na otázku, zda biblická exegeze umožňuje, aby byl tímto způsobem, který by byl otevřen Mivartově hypotéze, čten verš Gn 2,7.<sup>28</sup> Knabenbauer se pak snaží sáhodlouze dokazovat, že podobná lektura se příčí vědecké exegezi a že prach země je třeba brát jako bezprostřední materiální příčinu stvoření lidského těla. Jeho ar-

---

<sup>24</sup> Srov. Knabenbauer. Glaube, s. 121–122.

<sup>25</sup> „Denkbar und möglich sind verschiedene Fälle.“ (Myslitelné a možné jsou různé eventualities.) Knabenbauer. Glaube, s. 123.

<sup>26</sup> Srov. tamtéž, s. 123–124.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 125.

<sup>28</sup> Na tomto místě si dovoluji osobní svědectví. Když jsem se někdy na konci šedesátých let minulého století ve svých deseti nebo jedenácti letech začal tázat, jak sladit evoluční vznik člověka, který mne už tenkrát fascinoval, s tím, co čteme v Bibli, můj otec začal hovořit o stvoření člověka popsaném v Gn 2,7. Mluvil o stvoření duše, což odpovídalo vdechnutí dechu života, a pak mi řekl, že stvoření těla nemuselo být přímo z prachu země, nýbrž zprostředkovaně přes živočichy, kteří jsou přece rovněž z prachu země. Jak vidno, *sensus fidei* vedl nejednoho vzdělaného katolíka k podobnému porozumění danému textu, s nímž ve své době zápolil Knabenbauer.



gumenty nám dnes ovšem nepřipadají zcela přesvědčivé. Jména Adama a Evy ukazují na jejich původ. Nejprve se hovoří o stvoření Evy z Adamova žebra. Proto je následně nazvána „*Männin*“ (mužena<sup>29</sup>), neboť byla vzata z muže. Adam nese své jméno proto, že byl vzat ze země (*adamah*), což podle našeho exegety ukazuje na přímý původ Adamova těla z prachu země. Knabenbauerovi připadá, že popis, který nacházíme v Písmu, jasně odpovídá stvoření bezprostředně ze země, zatímco vznik lidského těla vývojem z živočichů neodpovídá dikci knihy Geneze.<sup>30</sup> Vyloučena je pochopitelně i možnost stvoření lidského těla z ničeho.

Adam musel podle Knabenbauera vědět o svém původu.<sup>31</sup> Vznikl-li by vývojem z opů, pak by podle našeho exegety musel o zvířatech tvrdit, že je kostí z jejich kosti a masem z jejich masa.<sup>32</sup> Aby podpořil toto své tvrzení, které mu umožňuje doslovnou četbu příslušných veršů knihy Geneze, německý jezuita vyslovuje jen stěží udržitelnou hypotézu, která někdy bývá označována jako „traducianismus“, podle níž se vyprávění o stvoření člověka tradovalo od Adama až po Mojžíše.<sup>33</sup>

Na tomto místě ovšem vyvstává palčivá otázka vnitřní soudržnosti myšlenkového postupu německého exegety. V případě vzniku rostlinstva a živočišstva se neobává volnější lektury obdobně jako v okamžiku, kdy tvrdí, že Koperníkův heliocentrismus nečiní žádný problém, neboť stačí ustoupit od doslovného pojmání některých míst Písma. Jestliže v případě vzniku živočišných a rostlinných druhů mohly uplatnit svůj významný vliv také druhotné, stvořené příčiny, proč by stejné zákonitosti neměly spolupůsobit při vzniku lidského těla? Lidské tělo je navíc evidentně zasazeno do celé sítě vztahů uvnitř ekosystému, takže jeho jasné vydělování z živočišné říše by muselo vést k problémům například s požíváním rostlin a živočichů. Proč tedy nyní aplikovat doslovnou lekturu? Proč nevnímat i nyní, že kompetenční pole Písma leží v náboženském sdělení, které tkví jednak ve zvěstování Hospodinovy zásadní role ve stvoření člověka, jednak pro člověka konstitutivní závislosti na Stvořiteli, ale netýká se otázky, jak Bůh uskutečnil toto své dílo?

<sup>29</sup> Srov. Gn 2,23.

<sup>30</sup> Srov. Knabenbauer. Glaube, s. 130.

<sup>31</sup> Srov. tamtéž, s. 131.

<sup>32</sup> Srov. tamtéž, s. 133.

<sup>33</sup> Srov. tamtéž, s. 132.

Určitým ospravedlněním Knabenbauerova názorového postoje by mohla být skutečnost, že zatímco ohledně vzniku druhů v říši rostlin a živočichů se dají nalézt ve spisech církevních otců a význačných teologů tvrzení, která umožňují evoluční lekturu, ohledně vzniku člověka se s ničím podobným nesetkáváme.<sup>54</sup>

Každopádně je ale téměř nezpochybnitelné, že náš autor úzkostlivě trvá na v jeho době tradiční představě ohledně stvoření člověka a toto své předporozumění nemíní měnit. Jeho argumentace podle mého soudu není cestou k spravedlivému závěru, nýbrž je diktována obhajobou závěru předem daného! V tomto ohledu je Knabenbauerův postoj v jistém slova smyslu předpojatý, což je ale vzhledem k dobovému stavu vědění vcelku pochopitelné. Evoluční vznik lidského těla nebyl v jeho době ničím jiným než zásadní vědeckou revolucí, která se musela v souboji s předchozím paradigmatickým prosadit pomocí pádných argumentů, ty ovšem v době vzniku analyzované studie ještě nebyly k dispozici.

V závěru své studie Knabenbauer dále poukazuje na těsné sepětí lidské duše s lidským tělem, a proto podle něj bylo třeba, aby obě roviny lidské existence vznikly souběžně.<sup>55</sup> Tím nepřímou poukazuje na největší slabinu Mivartovy teze, která silně zavání dualistickou koncepcí poměru mezi duší a tělem, což je v nemalém napětí vzhledem k antropologii celého Písma.

Jestliže na posledních řádcích svého příspěvku Knabenbauer poukazuje na to, že se hypotéza vzniku člověka z opů zatím nemůže opřít o žádné jisté vědecké údaje, pak to – jak jsem již konstatoval – v roce 1877 bezesporu odpovídalo skutečnosti.

### 3. Závěr

V první řadě je naší povinností konstatovat, že informace z článku Josefa Miklíka není zcela přesná. J. Knabenbauer se v roce 1877 jakožto biblický exegeta nestavěl k Mivartově tezi o vzniku lidského těla evoluční jednoznačně pozitivně. O tom, že by svůj názor v průběhu života změnil, nám není nic známo. Rozhodně ale není nezajímavé, že tento biblista připouští danou možnost na filosofické rovině, když výslovně tvrdí, že jde o jednu ze tří možností vzniku lidského těla.

---

<sup>54</sup> Srov. Knabenbauer. Glaube, s. 136–137.

<sup>55</sup> Srov. tamtéž, s. 138.

Článek je velmi zajímavý také z hlediska autorova postoje k evoluci v oblasti fauny a flóry, kde jsme svědky evidentní a argumentačně velmi rozvinuté otevřenosti, která si teologicky v mnohém uchovává svou aktualitu až do současnosti. V této věci je Knabenbauer plně v souladu s Mivartem. Ba co víc, bohatství argumentačního materiálu z děl církevních otců i středověkých a raně novověkých mistrů ve prospěch tohoto postoje je skutečně nebývalé. Nezapomínejme, že se nacházíme v roce 1877.

Předběžně lze hypotetizovat, že se německá teologická scéna velmi záhy začala stavět k evoluci v oblasti květeny a zvířeny otevřeně, což mohlo mít vliv na české katolické teology, v jejichž dílech ve stejné době, kdy vznikl Knabenbauerův příspěvek, shledáváme obdobné trendy.<sup>56</sup> Zdá se, že kupříkladu italská teologická scéna nebyla tak jednoznačně nakloněna evolučnímu pojetí vzniku v oboru fauny a flóry.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
Katedra fundamentální a dogmatické teologie  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: [pospisil@ktf.cuni.cz](mailto:pospisil@ktf.cuni.cz)*

---

<sup>56</sup> Srov. Pospíšil. *Zápolení o naději a lidskou důstojnost*, s. 62–115.



MAN AND WOMAN IN LITERATURE –  
BEING IN THE MYSTERY OF CHRIST.  
THE INTERPRETATION OF JAROSLAV  
DURYCH'S PROSE ABOUT THE RELATION  
BETWEEN MAN AND WOMAN FROM THE VIEW  
OF THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

---

JAN HOJDA

---

**ABSTRACT**

In this article, we are trying to interpret the artistic expression of the relation between man and woman in the prose of a Czech writer, Jaroslav Durych (1886–1962). We highlight how Durych's literary work portrays the mutuality between man and woman and how it grasps the question of its sense. At the same time, while regarding literature as a symbolic expression of human way of being, we want to enter into dialog with this literary quest and formulate a theological answer to it. The theological starting point of our approach is the idea of Trinitarian anchoring of the dual unity of man and woman. The conclusion of our interpretation is that Durych's prose illustrates the journey of male and female mutuality as a journey of human transcendence and as a moment of a new determination of man in the mystery of unconditional love. In this way, Durych refers not only to the nuptial mystery of man and woman but also to its grounding in the mystery of Christ.

**Key words**

Theological Anthropology; Man and Woman; Trinitarian Love; Literary Interpretation; Jaroslav Durych

DOI: 10.14712/23563598.2017.7

**T**he main focus of this article is human sexuality. Several aspects of the question what human existence as male and female means will be illuminated from the perspective of theological anthropology. For this purpose, we are going to focus on the literary work of a Czech writer, Jaroslav Durych (1886–1962). In his prose thematising the relation between man and woman, we will trace the testimony concerning human struggle to discover own self and offer a theological response to this literary quest for the meaning of human sexuality.

The article will show that Durych's literary expression of the relation between man and woman testifies mainly to two facts. Firstly, thanks to the sexual duality of man and woman, man can find himself only in his self-transcendence. Secondly, the mutuality of man and woman is anchored in the mystery of unconditional love, and it is the expression of man's purpose in this love. The interpretation of Durych's art can serve as an example which helps us confirm and present a theological idea that sexual duality is an expression of Trinitarian self-sharing with man in a new way.

The first part of the article will briefly deal with this theological idea and describe the methodology of interpreting literature from the perspective of theological anthropology. The main part will sketch the possible references of Durych's work with regard to the mutuality of man and woman based on the mystery of Christ.

## **1. The Dual Unity of Man and Woman as a Theme of Theological Anthropology**

The fact that a human being exists as a man and a woman is one of the most significant themes of theological anthropology. In this context, a contemporary bishop of Milan, Angelo Scola, uses the phrase *the dual unity of man and woman*. This expression accents that sexual duality is an essential part of God's image in man, which is supported by the fact that each man's purpose is in Trinitarian love. In their essential difference (duality of sexes) and unity (human nature), man and woman form *imago Trinitatis*.

Participating in Trinitarian love, the relation between man and woman is fulfilled when it is directed towards sexual alterity of the other and based on self-giving and conjoint openness to new life. The bond between man and woman thus gains its nuptial character; marital love then becomes a paradigm of all other kinds of love.<sup>1</sup> That is why, in some way, each other relation of love reflects nuptial mystery and analogically portrays its essential features: difference, self-giving in love and fruitfulness.

In this way, the dual unity of man and woman and its nuptial mystery are grounded in the self-giving of Trinitarian love *ad extra* to man. It means that they can be explained only in the light of the incarnated

---

<sup>1</sup> Cf. Angelo Scola. *The Nuptial Mystery*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2005, p. 9.

Son<sup>2</sup> or, more precisely, in the unity of human and divine nature in Christ.<sup>3</sup> The Son opens himself to man in love, which he got from the Father. The Son accepts the gift from the Father as something essentially “different”. At the same time, he identifies with him and becomes “one”. In this way, the act which is directly coming from the Father through the incarnated Son to man can be characterized as an act of nuptial consecration to Trinitarian love. The mystery of Christ is thus a nuptial mystery. In the light of Christ’s nuptial mystery, it is possible to see why God created man and woman as an “identity in difference” or, in other words, “a unity of two”.<sup>4</sup>

Nuptial mystery thus describes and realizes love, in which God shares everything with man. However, this love is not defined in this way<sup>5</sup> as it can be grounded only in Immanent Trinity. Similarly, the main features of nuptial mystery – difference, self-giving in love, fruitfulness – find their eternal origin in God. In an absolute degree, the elements of difference, love and fruitfulness are present in the mystery of eternal interpersonal sharing of the Trinity. Unlimited self-giving of the Father to the Son and unlimited receptiveness of the Son with regard to the Father is the basis of their absolute unity in God’s essence as well as of their absolute personal difference. After that, the bond of the unity between the Father and the Son finds its expression (its fruit) in the person of the Holy Spirit.<sup>6</sup>

That is why we can see the Holy Spirit as a “space” and “expression” (fruit) of the Father’s and Son’s mutuality. Man is created *by* the Father *through* the Son *in* the Holy Spirit; *by* the Father and *through* the incarnated Son, human being is initiated *into* the “space” of their mutuality. The human person as a being created through Christ is defined in interpersonal mutuality (essential difference and unity of nature), which can be freely fulfilled only by the participation in the unlimited love of God.<sup>7</sup> Thanks to this participation, interpersonal mutuality finds its expression in its openness towards new life. The space of their mutual unity in love becomes also the space of fruitfulness.

<sup>2</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, 22.

<sup>3</sup> Cf. Scola. *The Nuptial Mystery*, p. 11.

<sup>4</sup> The phrase ‘unity of two’ is used by John Paul II in *Mulieris Dignitatem*, 7. The context of this usage is Trinitarian rather than Christological.

<sup>5</sup> Cf. Scola. *The Nuptial Mystery*, p. xx (Preface).

<sup>6</sup> Cf. Angelo Scola. *The Nuptial Mystery: A Perspective for Systematic Theology? Communio: International Catholic Review* 30 (2003), p. 218.

<sup>7</sup> For more information, see Jan Hojda. *Extáze, exodus a exitus Juraje Hordubala: Teologicko-antropologická studie*. Jablonec nad Nisou: In 2013, pp. 93–101.

Christ's nuptial mystery, or the mystery of the relation between Christ and the Church, illuminates the face of man by the light of the Trinity. Love as the purpose of man can be understood only in the light of eternal love. Without this illumination, human sexuality remains unexplained or reduced only to biological (animal) or cultural phenomenon.

The mystery of Christ does not only open a way towards grasping God's intention with man, but it shows the aim of man's own journey. In theological anthropology, we can thus trace two tasks. On the one hand, we infer certain truths about man from the universally valid self-giving of God in Jesus Christ. On the other hand, we reflect concrete human experience. With this help, we are trying to show that human searching for own identity finds a universal response in Christ. Our aim is to grasp how the journey of man, expressed in its concreteness, becomes a journey directed through Christ to the Father.

That is the reason why, this article wants to trace a concrete way of human questioning about the sense of male and female mutuality. A special testimony about man is offered in literature. Because of this, we turn our attention to Jaroslav Durych and his literary rendering of the relation between man and woman.

## **2. Theological Reading of Literature as a Specific Part of Theological Anthropology**

As concerns literary work, we do not have to approach it primarily as a testimony about the spiritual life of the author. We can rely on the idea that literature is always something more than an expression of authorial intention since it forms its own fictional world, which is a demonstration of a specific human action and whose sense is thoroughly anthropological. Its last purpose is no other than to "express" a man. In other words, fictional literature is always related to a specific way of being human. Rather than to the phenomenal level of our life, literary work refers to its metaphysical grounds, to the question what it means to be a man.<sup>8</sup> Then the reader enters into the immanent world

---

<sup>8</sup> Concerning the reference possibilities of fiction to the questions of human existence, mainly to the norms and values, see Bohumil Fořt. *Fikční světy Thomase Pavela*. In: Thomas Pavel. *Román: morálka a svoboda*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR 2009, pp. 90–91. Then see also Pavel Hošek. *Kouzlo vyprávění*. Praha: Návrat domů 2013, pp. 15–24.



of the work as he can find a symbolic expression of his own being there.

In this context, the theological interpretation of literature will be directed towards the theme of a man. With this regard, reading literature will be a peculiar way of experiencing human searching for own dignity, interpersonal closeness and anchoring of own existence. From the theological point of view, we will try to show how this human quest can find its response in God's self-sharing.<sup>9</sup>

That is why our interpretation of Durych's stories will not be aimed to reconstruct the ideas of the author. Rather than that, it will reflect the way how the mentioned texts symbolically render the theme of human existence in sexual duality. It will also try to show that this human pilgrimage on the background of male and female mutuality is determined, guaranteed, redeemed and fulfilled in the mystery of the incarnated Son. In this sense, our reading of literature is an interpretation within the area of theological anthropology.

### **3. Durych's Stories on Male and Female Relation as a Parable about a Human Being**

The relation between man and woman is one of the most significant themes in Jaroslav Durych's prose. It is possible to identify some common features in the various ways of the rendition of this relation. It is related to the life pilgrimage of his male and usually also female protagonists. The male protagonist is always challenged to abandon his former life. On the one hand, this former life provides the main character with safety. On the other hand, it enchains him with solitude. In contrast, female protagonists are characterized by their existential poverty, which enables them to fully accept their male counterparts, create a firm bond between them and, finally, initiate their men into an eternal mutuality.

In this way, the realisation of the relation between man and woman gains its specific dynamics. It is always directed from solitude to unity, it leads to the transformation of male protagonists and ascribes a special power to the poverty of female characters. This special power of poverty is the essence of the irrevocable bond between main heroes

---

<sup>9</sup> Cf. Jan Hojda. *Teologická četba literatury – cesta víry k člověku. MKR Communio* 4 (2014), pp. 67–68.

and heroines. Thanks to this, one becomes a gift to the other, they inhere in one another and form one unified “us”. This bond is also often called a nuptial bond. Many times, it also finds its expression in fruitfulness. Mutual openness and self-giving of one to another is thus fulfilled as a conjoint openness and self-giving towards new life.

Despite numerous differences, these specific features of Durych’s prose about the relation between man and woman enable to view the stories as conceptually consistent. It is possible to regard them in a single view since they form together a parable about human existential pilgrimage. The story of the relation between man and woman in the work of Jaroslav Durych is thus trying to depict the story of man as such so it can be seen as a testimony of one’s direction towards his or her fulfilment.<sup>10</sup>

This symbolic character of the narratives is also underlined by the fact that they are often told on the background of the horrors of a war or horrible social conditions, which overshadow human dignity. In contrast to this, there is the mutual unity of man and woman which is the moment when human face comes to light and which enables to highlight the immeasurable value of man, which is peculiar to everyone. The pilgrimage of a hero, guided by the beauty of a poor lady, shows to be a journey of sacred initiation, on which a man leaves the shadow of solitude and anonymity and finds not only himself but also human belonging and finally also the transcendent source of his own life and his true home.

#### **4. The Duality of Man and Woman as a Way towards their Fulfilment**

All of the aspects of Durych’s work mentioned above offer many references concerning the question what it means for one to be a man or a woman. We can already mention some of them. At the same time, we can notice how these references are in accordance with the above-mentioned characteristics of male and female mutuality as a nuptial mystery.

The story of man and woman could not be complete within literary narrative if it was not crowned by their mutual self-giving. In this way,

---

<sup>10</sup> Cf. Jan Hojda. *Muž a žena v próze Jaroslava Durycha: Hledání teologicko-antropologického smyslu*. Praha: Dauphin 2011, pp. 115–124.

man would stay divided in himself if he did not develop his life within male and female duality (4.1) and if he did not find himself in mutual self-giving (4.2). He would never find himself if he was not directed towards the unity with the other, if he was not willing to get tied by their common bound and if he was not opened to new life within this mutuality (4.3).

#### ***4.1 Sexual Difference as an Essential Feature of a Human Being***

In this way, Durych's prose refers to an essential dimension of human sexual duality. Man cannot find himself without being directed to the other who shares a human nature *with him* but is a human in a *different way* from him. This difference of the other is not conditioned by any circumstances; it cannot be overcome and reduced. Instead of this, it is inscribed into a basic ontological structure of man, and it is universally shared by everyone. Sexual difference is thus a permanent expression of the fact that each person is in his or her essence reliant on the other and that only thanks to this irreducible difference he or she can find self-realisation. In the deepest purpose, a man is a unity in difference. The relation between man and woman is thus paradigmatic relation, which prefigures all other interpersonal relations of people. It connects them with the universal dimension of human history (understood as a history of human life transmission), opens them towards the fulfilment in immeasurable love and gives them a sacramental character.

#### ***4.2 The Unity of Man and Woman and the Fulfilment in Self-giving***

It is apparent that Durych's literary work does not only refer to the essential dimension of male and female sexual difference, but it also inseparably underlines the relational dimension of a human being. It shows that man can find himself only when he shares himself with the other in his self-giving. The unity of man and woman can be thus fulfilled only by free mutual self-giving in love.

#### ***4.3 Fruitfulness as an Expression of Male and Female Unity***

The stories about the relation between man and woman often connect the theme of their unity with fruitfulness. (For example, in the novel *The Carnival* [Masopust] the unity of the male protagonist and his female counterpart is underlined by the motive of mutual giving

and overlapping of their faces. Similarly, the fruitfulness which accompanies their uniting is symbolized by the transmission of a face to a child.) The world of Durych's literary work thus shows a next aspect of human existence as man and woman. The mutual unity of man and woman is the result of their willingness to get tied by love, which transcends them and forms a "space" of their common being. The bond of love, which unities man and woman together, unites the two also in a conjoint openness towards new life. It connects them in their self-giving to somebody else, who finds a ground for his or her growth and development in the space of their mutuality.

The references of basic thematic structure in Durych's stories about the relation between man and woman thus underline three main features of the realisation of male and female mutuality: the importance of sexual difference, the unity of man and woman in love (their realisation in self-giving) and fruitfulness as an expression of their mutual unity. It thus reminds us of Angelo Scola, who views these three features as the basic categories of nuptial mystery, in which one is created as a man and a woman.<sup>11</sup>

## **5. The Life Journey of Male Protagonists and the Mutual Duality of Man and Woman**

As mentioned above, the life journey of male protagonists belongs to significant conceptual features of Durych's stories. His male hero leaves his old style of life and opens to the new one. Before he finds himself thanks to a poor lady, he has to lose himself first; before he is accepted by the girl, he has to stop owning himself; before his self-giving to her, he has to leave the "prison" of his affluence.

In the following paragraphs, we will focus on the theme of male protagonists and their life journey. We will accent their transformation, which is reached by the journey from self-centredness towards a total reliance on the gift of absolute love. This transformation from the struggle to determine own existence towards its realisation in grace also illuminates some important features of male and female mutuality.

---

<sup>11</sup> Cf. Scola. *The Nuptial Mystery*, p. xx (Preface).

### ***5.1 Self-enclosure as an Effort to Determine Own Existence***

In the beginning or, more precisely, before the beginning of their journey, the main male characters are closely tied to their social status, which is connected with wealth, garnering property or with the vision of climbing up a social ladder. It can concern e.g. the status of a manufacturer, being a member of manufacturer's family or nobility, being a soldier or an officer. Apart from a clearly defined social status, the protagonists are tied to their home, which divides them from the others and which seems to be a space closed from the outer world. One of next general features of the male protagonists is their isolation from their own parents. It is either them, who limit their contacts with the parents or the bond between them is reduced just to the level of using common property or heritage.

There we can notice that it is their high social status, isolated home or the emancipation from the parents which helps the characters to delimit and determine their own existence. They are trying to find their own dignity by this status. In particular, it is apparent with regard to soldiers and officers, who are tied by their ranks and by the vision of future career progress. Through their homes isolated from other people, they are trying to get their own existential space. Through their separation from parents, they are trying to find the source of their life just in themselves.

### ***5.2 Self-determination without Transcendence:***

#### ***The Shadow of Isolation, Brooding Home and Suffocating Life***

Nevertheless, the struggle to determine their own existence does not bring the expected results to the protagonists. This wall, which is supposed to give them confidence and room for self-realisation, becomes a wall of prison. This is accented not only by the motive of home closed from the outer world, but it is also the social status of the characters which divides them from the others. It is most apparent in the stories told on the background of hopeless social situations of the industrial era. These stories underline the isolation of the protagonists, both the manufacturers and officers, from the poor.

In historical narratives, the main heroes are characterized by a distinct confessional or national limit. This wall divides them from the environment to which they finally enter when guided by the beauty of a poor woman. For example, we can mention George from *The Descend*

*of the Idol* (Bloudění: Větší valdštejská trilogie). He is characterized as a rebel fighting against everything and everybody, with the exception of Albrecht von Wallenstein.

The characters thus live in the shadow of solitude caused by their inability to cross their wall towards other people. In this way, they are eventually divided in themselves. This kind of self-enclosure does not enable them to actualize their own being. Their existence cannot develop in its dynamics; it becomes “choked”. This is underlined by a repetitive motive of sultry, even unbreathable moments. For instance, in the novel *A Soul and a Star* (Duše a hvězda), the character of Henry suffers from tuberculosis, a deadly illness. The home of male protagonists appears to be suffocating and oppressive. They cannot stay there; however, at the same time, they cannot leave it and cross the border of its walls.<sup>12</sup> Then the estrangement from their parents becomes a symbol of their moving away from the source of their own life. After that, they are unable to share and give life; they are tied to their illusions and their activities remain unfruitful. Being far from the source of their life, they suffer from weariness and diseases, they cannot be with themselves, they are desolated in old-age and their rebellion finally turns against themselves.

### ***5.3 The Paradox of Human Journey:***

#### ***A Natural Desire for a Supernatural Goal***

In the beginning of a usually long pilgrimage which directs the male protagonists to the unity with a poor woman, there is a struggle to abandon the state of self-enclosure. For example, the tendency to go out of own self is demonstrated by a repeated way to periphery, by the effort to join the poor or by searching for female beauty. Nevertheless, the characters still remain enchained in their own solitude and go back to their self-enclosure. They are thus characterized by a deep desire in their heart to transcend themselves and go out of their own self and, simultaneously, by their inability to realise this journey.

On the one hand, they are attracted by the new purpose and relate themselves to what they lack: self-discovery (finding a new way of life) through an unconditional accepting by the other, new home based on

---

<sup>12</sup> After mentioning the character of George from *The Descend of the Idol*, it is apparent that the bond to a “suffocating home” can be understood as a bond to “homeland” or own idea of a homeland, which is again characterized by a self-enclosure and division from ancient roots.

unconditional sharing, finding the inexhaustible source of own life in immeasurable self-giving. On the other hand, they are not able to transcend themselves as they are enchained by their limits. The main paradox is that their deep desire cannot be satisfied by themselves.

#### *5.4 The Journey to the Unknown and the Purpose in Grace*

The new purpose of the protagonist does not originate in their own will, and it is not their own choice. Only when a supreme and formerly unknown power seizes them is their straying changed into a pilgrimage directed to an unknown goal. This power comes to light in different ways. However, as a *mysterium tremendum et fascinans*,<sup>15</sup> it attracts the characters by the mystery, which is both frightening and irresistible. Then they are fully subdued and the power enters their hearts. It usually shows itself as a power of an absolute judgment. It unveils the naked existence of the characters; it shatters their former certainties and designs their way as a pilgrimage without the possibility of going back.

The characters are led by a formerly unknown absolute power and enter into a new experience. A new existential space opens to them, and they direct their ways towards new home. This home is under a veil, but it can be hoped for and expected. Although the characters are led by an absolute power, they often lose their orientation. In this way, they also lose themselves. They touch the borderline of their being and not being, which questions the self-evidence of their existence.

Noticeably, they often direct their way to the poor. When the male protagonists enter the society of the poor and outcasts, they become existentially naked and essentially reliant on altruistic accepting and giving. Facing their finality and reliance, they get open to an absolutely new way of being. Even though it is still shrouded in mystery, they can expect it as grace; it shows itself as something what can be gained only as a gift.

In this way, they can access a new source of life. Although it still remains a mystery, it can be hoped for and expected as a new and

---

<sup>15</sup> This expression is used by Rudolf Otto to describe the experience with the holy (*Das Heilige*, 1917). This characteristic is then used by C. S. Lewis, who does not regard the phenomenon merely as an experience of human heart but as an experience referring to God, who reveals himself to man (cf. Pavel Hošek. *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda*. Praha: Návrat domů 2004, pp. 33–34). This idea of Lewis also corresponds to our understanding.

formerly unknown gift. The journey to this source is often formed by a reconsideration of a lost childhood. Also in this sense, the journey of the characters is a return to their ontological origins.

### ***5.5 The Encounter with a Poor Lady and the Mystery of Love***

The unknown absolute power is revealed and becomes familiar only at the end of the existential journey of the hero when he encounters his poor lady. In her, the male protagonist is totally accepted, he is bound to her by an irrevocable mutuality and, thanks to her, he finds the transcendent source of his life in an immeasurable and simultaneously tender giving. The mystery of the poor lady thus shows the absolute power as a power of immeasurable *self-giving*, *receptiveness* and *mutuality*, as a mystery of eternal love.

## **6. The Journey of Male and Female Mutuality as an Act of God's Grace**

In retrospective, we can notice that there are some reference possibilities concerning human sexuality as regards the life journey of the male characters.

### ***6.1 The Duality of Man and Woman as an Expression of Gratuitous Direction of Man in God's Love***

The different, which is not under control of the male protagonists, is the only possible means of reaching the aim of their existential journey. They cannot define it or possess it; however, they can be finally defined by it, or they can receive it. In the world of Durych's pilgrims, this difference is firstly showed as a power of an absolute judgment and absolute grace. Later on, thanks to a poor lady, the mystery of this power is revealed as a mystery of love.

In this way, the immanent universe of Durych's prose interconnects the theme of male and female difference with the theme of the difference between a man and the power of absolute love. Only thanks to these two differences, a man can be an addressee of an undeserved gift of love. Because of that, sexual difference can be seen as an expression of the absolute power of grace and definite purpose in the mystery of unconditional love. In this way, a literary text can refer to the mystery of human existence. The duality of man and woman and their mutual reliance is not a mere natural feature; its reason is the fact that God



comes gratuitously to people and gives them their purpose by the free possibility of self-sharing.

Sexual difference is an essential feature of human beings only because their purpose is the eternal love of God. It is a guide of man and gives itself to him. At first, it leads him to his own self; only this love can be his origin and end. However, the love of God leads a man also to the other, and it is then given to him in this person.

### ***6.2 The Duality of Man and Woman as a Natural Reliance on Supernatural Fulfilment***

This guidance of God and his self-giving can never be under control of people. That is why a person is defined by difference (sexual duality) in his relation to the other. This duality is not conditioned by personal choice; it is not in one's hands but it defines him. At the same time, this difference is in accordance with the deepest human desire and leads a man to himself. It thus directs his steps towards something which will always be unreachable. Nevertheless, it is this impossibility which helps him to find his true self. After finding home in a place which he cannot possess, he can experience himself as being infinitely and gratuitously loved.

From the view of the purpose of man in God's love, the mystery of male and female dual unity becomes a nuptial mystery. In this mystery, man can be an addressee of eternal love, which binds him and leads him to mutual self-sharing. From the view of the direction towards the ultimate goal, the duality of man and woman is fulfilled as a "primary sacrament". When man and woman are united in a nuptial mystery, their bond makes God's eternal love visible and present.

## **7. The Mystery of a Poor Lady and the Anchoring of Male and Female Duality in the Mystery of Christ**

The characters of poor ladies gain a privileged position within the fictive universe of Durych's prose. They are highlighted by some unusual and differentiating features, such as being raped, having experience with prostitution, being of exotic origin or having supernatural perfectness. In spite of all differences, all of these characters have something in common; they firmly and permanently bind their male counterparts and lead them to the fulfilment of life in perfect self-sharing.

The mystery of a poor lady or girl is a point towards which the whole existential journey of the heroes is directed. The male characters can find their goal only by participating in this mystery. The character of a poor lady does not only refer to the nuptial love of man and woman but also to its anchoring in the mystery of Christ, the incarnated Son of God. This is going to be elaborated in the following paragraphs.<sup>14</sup>

### ***7.1 The Unlimited Receptiveness of Poor Ladies***

When asking why poor ladies can lead the male protagonists to their fulfilment, we can propose a simple answer. This special feature of their personality is gained by their essential and absolute poverty. It is often connected to the fact that they are usually outcasts having lost their inner and also social self. They are often orphans and homeless. The poor ladies cannot anchor their being in a social status or family membership; nor can they secure their existence by being tied to a place, which would belong just to them. They are existentially naked, and their essential way of being is characterized by the openness to absolute receptiveness.

Because they are infinitely poor, they can infinitely accept and also give themselves. Their ontological status is thus defined by the fact that they are identical with the act of absolute accepting and absolute self-giving. In the core of their heart, they have totally vacant space for accepting somebody else. They make their deepest self totally free for their counterparts; they come out of themselves and their own being is directed towards their counterparts. Then they can accept even a man who is marked by sin and who is crookedly turned just to himself as a gift of absolute value. And not only this: They are the bearers of an unconditional acceptance, which is so attractive that it cannot be resisted despite any opposition or curse.

Only because of this, the protagonist of *God's Rainbow* (Boží duha) can proclaim that, during his journey to his poor lady, he was attracted by something majestic and sublime. He is attracted by the mystery of the poor lady up to the state of vertigo, which forces him to fall into its depths. In *The Descend of the Idol*, George calls Angeline “an

---

<sup>14</sup> The following paragraphs are based on the study: Jan Hojda. Nekonečná krása chudoby – teologický smysl dívčí krásy v próze Jaroslava Durycha. In: Karel Sládek et al. *Krása spasí svět*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015, pp. 175–183.

abyss”, which irresistibly attracts him from the very beginning. The beauty of a poor lady is thus an eternal beauty of poverty, a limitless power of receptiveness, which is impossible to resist. We can thus say that the female potential to accept a new life is, in the case of the poor ladies, showed in an absolute measure. This is the reason why a poor lady can represent absolute accepting, unlimited openness to the other. Thanks to this, the other person can come out of his own isolation. This acceptance has also a creative power; it guides a man out of nothingness to existence and shows him as somebody of an immense personal value.

### ***7.2 The Connection with the Absolute Giver as a Ground of Essential Poverty***

The poor lady does not only provide her counterpart with limitless acceptance, but she also leads him to the participation in her own way of being. She lets him enter into her own mystery. This aspect illuminates why Durych’s prose deals with the theme of daughterhood alongside the essential poverty of ladies. The motive of orphanhood pushes the relation of the poor lady to her origin to a supernatural level.

Sometimes it is exemplified by a moment when the character of a dead father overlaps with God the Father as it can be found in *A Soul and a Star*. Sometimes it concerns motherhood which is elevated by the self-giving of a mother for the life of a daughter as it is in *God’s Rainbow*. This absolute maternal self-giving can be directly connected to fruitfulness and handing down own face (as in *The Carnival*) or handing down own beauty, which can be find in a symbolic short story “*The Alms*” (*Almužna*). Nevertheless, a lady can be also directly claimed that “God was her father” (*The Descend of the Idol*). In each case, the poor lady is anchored in her connection to (motherly or fatherly) Giver, who absolutely gives himself to her.

### ***7.3 The Bond of Eternal Love***

The essential poverty of the poor lady is thus defined in relation, and her unconditional receptiveness is grounded in unconditional giving. Then the acceptance of the male counterpart does not mean anything else than involving him into the sharing in which the poor lady accepts everything by her daughterhood and then gives everything to the other. In other words, the heroes of Durych’s stories can be unlimitedly, irrevocably and perichoretically tied to their female

counterparts only because they are involved into an unlimited, irrevocable and perichoretic mutuality. They get involved in the environment of genuine eternal sharing (expressed by “the elevated parenthood”) and of eternal receptiveness (expressed by “elevated daughterhood”). Just because of the reason that the daughterly bond of the poor lady to the self-giving source of her life transcends the limit of time and space, the male hero can be attracted by the poor lady even before he meets her. This moment is transparently seen in the motive of a difficult journey not only in *God’s Rainbow* but also in the short story “A Dream” (*Sen*).

#### ***7.4 Anchoring the Dual Unity of Man and Woman in the Mystery of Christ***

Thanks to their limitless poverty, the female characters can unreservedly accept their male counterparts, mediate to them the participation in limitless receptiveness and involve them into a (perichoretic) mutuality of unconditional love. Only in this way, the relation of man and woman gains its nuptial character, which is also the key to the whole story. Rather than a specific position of a woman within male and female duality, the female characters demonstrate the vertical anchoring of human sexuality.

Durych’s poor lady thus gains distinct Christological features. Her peculiar daughterhood represents Christ’s sonship in his eternal receptiveness with regard to the Father; her limitless openness to accepting her male counterpart refers to the divine power of the Son to involve man into his eternal receptiveness; her ability to irrevocably bond her counterpart to herself represents Christ’s power to get connected with each man in the Holy Spirit and thus guide him to the space of his eternal mutuality with the Father.

The mystery of the poor girl thus refers to the mystery of Christ and the Trinity rather than to individual aspects of marriage. In this way, it also refers to the eternal ground of human sexual duality, which gains its nourishment there. Without this ground, it is impossible to fully explain the male and female sexual duality; without it, this duality could not exist.

In this sense, the symbolism of female characters turns our attention to the following fact: Only somebody who is the addressee of the Father’s limitless gift, who is limitlessly accepted in the incarnated Son and who finally participates in the limitless mutuality of both can be

“a unity of two”. Only in this way, there can be a person who is essentially open to absolute giving by an insurmountable difference of the other. Only in this way, a man can be essentially directed to a total interpersonal acceptance. And only in this way, he can gain his purpose in a total mutuality, which transcends him and which enables him to find himself.

## Conclusion

In this article, we followed the literary work of Jaroslav Durych concerning the relation between man and woman. Focusing on the theological notion of male and female unity and its Trinitarian anchoring, we attempted to enter into a dialogue concerning the testimony about a man as offered by the art of literature. We thus mentioned some aspects of human sexuality.

With regard to the links between the theme of sexuality and the existential journey of man within Durych’s work, we underlined the essential character of human sexual duality. Thanks to the difference between man and woman, a human being is essentially a creature who finds the purpose in self-transcendence and finds his or her self in self-giving.

After that, we noticed that the direction of Durych’s pilgrims to their counterparts is the fruit of the encounter with a supreme power of absolute judgment and absolute grace. In this way, we pointed out the possibility of understanding male and female dual unity as an expression of one’s purpose in gratuitous self-sharing of God. Sexuality thus illustrates the paradox of man that human nature can be fulfilled only through gratuitous grace respecting human freedom, and only in this grace a human being can find the purpose.

Finally, we sketched some possibilities of grasping symbolic potential of the female protagonists. We characterized their essential poverty as an ability to unlimitedly accept their male counterparts, mediate to them the unlimited self-giving and eternally tie them to themselves. The poor ladies who lead the male protagonists to the fulfilment of their own existence have distinct Christological features. They demonstrate the fact that dual unity of man and woman needs to be anchored in the mystery of Christ.

In this way, we are getting back to the main starting point of the whole article. At least in the prose of Jaroslav Durych, the literary quest

for the meaning of the relation between man and woman shows the following: Man would lose himself if he did not recognize the mystery of his own existence in the light of the eternal Trinitarian love.

*Katedra kulturních a náboženských studií  
Pedagogická fakulta  
University of Hradec Králové  
Rokitanského 62  
500 03 Hradec Králové  
e-mail: jan.hojda@uhk.cz*

# KONTEXTY OBNOVENÍ ŽÁNROU LAICKÉ KATOLICKÉ LITURGIKY V ČESKÝCH ZEMÍCH V POLOVINĚ 19. STOLETÍ\*

M I C H A L S K L E N Á Ř

## ABSTRACT

### The Contexts of the Renewal of Lay Catholic Liturgics as a Genre in the First Half of the 19th century

The article demonstrates a broader context of the renewal of lay Catholic liturgics in the Czech lands in the first half of the 19th century. The first section is based on a contribution by Jan Horský and develops the theme of ‘the five phenomena of transformation’ in the long 19th century (1789–1914) with respect to general and Czech Church history. The phenomena of secularisation, re-Christianization, spiritualization, the disenchantment of the world and rationalisation are addressed here. The Roman Catholic Church searched for answers to these phenomena also with the aid of handbooks which were supposed to introduce laypersons to the basics of liturgics and related topics in an understandable way. The second section discovers theological connections of the publishing of liturgics handbooks within the *sensus fidei* concept. It distinguishes between the individual aspect (*sensus fidei fidelis*) and the ecclesial aspect (*sensus fidei fidelium*). The acceptance and high popularity of liturgics can be interpreted as a manifestation of the *sensus fidei*.

## Key words

19th century; History of Theology; Czech Catholic Theology; Liturgics; History of Czech Catholic Liturgics

DOI: 10.14712/25363598.2017.8

\* Článek vychází v rámci plnění projektu GA UK č. 1404214 *Obraz české liturgiky 17.–20. století. Vývoj a proměny české katolické liturgiky v české katolické literatuře (1607) 1780–1962*. Předložený příspěvek se zaměřuje na kontext oživení liturgických příruček, (1) napsaných původně v českém jazyce, (2) vzniklých v českých zemích či na historickém území země Koruny české, (3) určených laickému katolickému křesťanovi. Třemi uvedenými charakteristikami je určen myšlený korpus textů „žánru laické katolické liturgiky v českých zemích“, v textu ovšem sledujeme okolnosti jeho obnovení v polovině 19. století.

**O**d poloviny 19. století můžeme v českém katolickém prostředí sledovat oživení fenoménu, který se zde v několika publikacích poprvé objevil na přelomu 17. a 18. století a pak na více než století vymizel. Jedná se o liturgické příručky a následně učebnice, primárně určené pro široké vrstvy věřících, a proto psané v českém jazyce, jež měly srozumitelným způsobem seznamovat čtenáře se slavením liturgie, především mše svaté. Zmíněné seznámení spočívalo v lepší orientaci v bohoslužbě: laický křesťan měl na základě pohledu do presbytáře rozpoznat, v jaké části se mešní nebo jiná liturgie nachází, umět pojmenovat liturgické předměty a oděvy nebo se seznámit se svátostmi a svátostinami. Výklad byl propojen s obecnějšími částmi o církvi, zejména jejím hierarchickým zřízením a kultickém poslání.

Následující článek chce poukázat na některé kontexty vzniku laických liturgik, jejichž kontinuální řada v českém jazyce začíná v polovině 19. století.<sup>1</sup> Budeme postupovat ve třech krocích. (1) Nejprve poukážeme na pět zásadních procesů, jež ovlivnily charakter 19. století. (2) Poté se pokusíme nalézt projevy těchto změn v evropské společnosti a světové římskokatolické církvi, následně pak ve společnosti české a v české a moravské církevní provincii – nepokoušíme se přitom předložit vyčerpávající výčet, nýbrž prověřit funkčnost stanovených pojmů. (3) Nakonec pohovoříme o významných teologických konsekvencích procesů, pojednaných na makrosociální a národní úrovni. Všechny tři kroky mají vést k zodpovězení jedné otázky: „Proč se v polovině 19. století v českém katolickém prostředí znovu objevila a brzy získala oblibu laická příručka katolické liturgiky?“

## 1. Pět fenoménů změny

Jan Horský nabízí výčet pěti základních procesů, typických pro změny v dlouhém 19. století (1789–1914): fenomény sekularizace, rechristianizace, spiritualizace, odkouzlení světa a racionalizace.<sup>2</sup> Již při

---

<sup>1</sup> Výše zmíněné liturgické příručky pro laiky ze staršího období vznikly ve zcela jiném kontextu: v raně novověkých zemích Koruny české, zčásti procházejících postupnou rekatolizací, respektive zpožděnou katolickou reformou. Kontinuální liturgickou produkci s odlišným cílem i částí obsahu je třeba pojednat samostatně.

<sup>2</sup> Srov. Jan Horský. Novověká racionalizace a odkouzlení světa. Několik poznámek k možnosti pojednat proces kulturně-dějinné proměny. In: Martina Grečenková – Jiří Mikulec (ed.). *Církev a zrod moderní racionality: víra – pověra – vzdělanost – věda v raném novověku*. Praha: Historický ústav 2008, s. 31–53, zde s. 46–47. Viz též Jan



zběžném pohledu je zřejmé, že pojmy stojí ve vzájemné kontradikci: na jedné straně vidíme osvícenské ideály, směřující k moderní společnosti (sekularizace, odkouzlení světa, racionalizace), na druhé straně romantický důraz na víru a cit (rechristianizace, spiritualizace), spojený též s restauračním úsilím v některých zemích. Souběžná existence uvedených dějů vytvořila v evropském prostředí specifické milieu 19. století.<sup>5</sup> Všechny uvedené procesy proběhly také v habsburské monarchii včetně českých zemí a kromě společenských změn měly v celém Starém světě také svoji církevně-dějinnou stránku.

Sekularizaci můžeme pro naše účely definovat jako mnohohrstevenatý proces projevující se jak „odcírkevňováním veřejného prostoru, tak privatizací náboženských přesvědčení, případně i ‚odnáboženšťováním‘ subjektivity, to znamená vyvazováním východiska života, zkušenosti a poznání z jejich předchozího náboženského zakotvení“.<sup>4</sup> Úsilí o rechristianizaci lze definovat pozitivním i negativním způsobem: spočívalo v šíření i upevňování víry, zároveň také ve snaze zmírnit antiklerikální napětí, ústící nakonec do odmítání religiozity jako takové s odkazem na pokrok.<sup>5</sup> Spiritualizace byla propojena s romantismem a cílenou snahou o přimknutí se k něčemu, co člověka přesahuje.<sup>6</sup> Odkouzlení světa provází novověké myšlení, opouštějící binární opozici „posvátné – profánní“ ve smyslu konce jejího všeobecného přijímání

---

Horský. Zbožná, či bezbožná doba? Poznámky ke snahám vystihnout náboženský ráz epochy. *Církevní dějiny* 6 (2010), s. 101–108. Jan Horský. *Teorie a narace: k noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo 2015, s. 137–151. Jan Horský. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním: úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo 2009, s. 182–220.

<sup>5</sup> K přelomu 18. a 19. století viz stručnou charakteristiku Michael Rapport. *Evropa v devatenáctém století*. Praha: Vyšehrad 2011, s. 15–21.

<sup>4</sup> Miloš Havelka. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. *Lidé města* 3 (2009), s. 441–462, zde s. 443. [15. 10. 2016] [http://www.lidemesta.cz/assets/media/files/11-2009-3/LM\\_3\\_09\\_Havelka.pdf](http://www.lidemesta.cz/assets/media/files/11-2009-3/LM_3_09_Havelka.pdf). Viz též Miloš Havelka. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“. *Sociologický časopis* 2 (2013), s. 221–240, zejm. s. 231–237. [15. 10. 2016] [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/1b8bb18cb5d2915cc0ba93543b9f3f4dabfee5a\\_15-2-03Havelka15.indd.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/1b8bb18cb5d2915cc0ba93543b9f3f4dabfee5a_15-2-03Havelka15.indd.pdf).

<sup>5</sup> Srov. Zdeněk R. Nešpor. „Necírkevní náboženství“ a antiklerikální hnutí. In: Zdeněk R. Nešpor a kol. *Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium 2010, s. 261–282.

<sup>6</sup> „Dalo by se říct, že to, co jako romantismus označujeme, je rozekláno mezi dvě neslučitelné polohy: na jedné straně je to individualismus, touha vysmeknout se ze všech tradičních vázaností, na druhé straně naopak touha splynout s jakýmsi všeobjímajícím rodným živlem, ať už sociálním, přírodním nebo kosmickým.“ Vladimír Svatoň. *Román v souvislostech času. Úvahy o srovnávací literární vědě*. Praha: Malvern 2009, s. 296–297.

nebo alespoň respektu.<sup>7</sup> Racionalizace s procesem odkouzlování těsně souvisela, protože její podstatou je sociální úsilí záměrně hledající neefektivnější prostředky k dosahování cílů.<sup>8</sup>

## 2. Kontext obecných a obecných církevních dějin

Raně novověká vlna konfesionalizace vytvořila v Evropě konfesně vyhraněné monarchie. V těchto státech se od konce 18. století začaly v různé míře projevat revoluční, nacionalistické a sjednotitelské tendence. Sekularizace a rechristianizace měly taktéž odlišné formy, v zásadě se ale vždy jednalo o ambivalentní vztah mezi církví a státem. Velká část církevních elit usilovala v rámci restaurace o návrat společnosti před revolucí ve Francii, o obnovu řádu. Vždyť revoluce probíhající roku 1789 ve Francii měla vůbec poprvé v dějinách ryze protikřesťanský charakter.<sup>9</sup> Právě ve zkušenosti s revolucí na území první dcery církve, s následnými revolucemi a s novými nároky státu je třeba hledat první důvody dlouhodobě odmítavého postoje Říma k jakýmkoliv společenským změnám a naopak snahu o restauraci ve spojení s konfesně katolickými monarchiemi.

Léta 1775 až 1958 – tedy období od začátku pontifikátu Pia VI. do úmrtí Pia XII., přičemž radikálnější postoje papežství lze spatřovat od roku 1846, kdy na Petrův stolec nastoupil Pius IX. – se v církevních

---

<sup>7</sup> Viz např. obecněji zaměřené pasáže Daniela Tinková. Profanace posvátna a odkouzlování světa: rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti. *Lidé města* 12 (2005), s. 15–48. [15. 10. 2016] <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/5-2005-12/profanace-posvatna-a-odkouzlovani-sveta.-rouhacstvi-a-svatokradez-mezi-%E2%80%9Emagickym-svetem%E2%80%9C-tradicni-evropy-a-na-prahu-obcanske-spolecnosti.html>.

<sup>8</sup> Výrok Maxe Webera, o něhož se úvaha Jana Horského v řadě ohledů opírá: „Byrokratická racionalizace [...] činí zásadní převrat technickými prostředky [...] z vnějšku: nejprve změni materiální a sociální řády, a jejich prostřednictvím lidi tím, že změni podmínky adaptace a možná i příležitosti pro adaptaci, prostřednictvím racionálního určení prostředků a cílů.“ Max Weber. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Totowa, NJ: Bedminster Press 1968, s. 1156 a 1161. Překlad citová včetně odkazu na anglický překlad díla Maxe Webera převzat z Martina Pechová. Max Weber: myslitel a politik. *Sociologický časopis* 4 (2001), s. 463–471, zde s. 466. [15. 10. 2016] [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/05ef751021ac0e7d96581c5bb7a8a6e987dd8069\\_137\\_463PECHO.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/05ef751021ac0e7d96581c5bb7a8a6e987dd8069_137_463PECHO.pdf).

<sup>9</sup> Srov. František X. Halas. *Fenomén Vatikán: idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, české země a Vatikán*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2015, s. 258–259. Viz též František X. Halas. Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek. In: Jiří Hanuš (ed.). *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studii Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2006, s. 41–65, zejm. s. 54–58.

dějninách označují jako piánská epocha.<sup>10</sup> Církev se svými nároky se náhle ocitla bok po boku jiným institucím, vznášejícím své požadavky, nezřídka velmi odlišné od křesťanských. Státní zřízení útvarů – jehož vládci, a v tom lze spatřovat silnou kontinuitní linii s osvícenským a absolutistickým státem, cíleně mířili k podřízenému postavení církve – se začalo pozvolna měnit na konstituční a liberální monarchie či republiky,<sup>11</sup> později vystřídáné laickými státy.<sup>12</sup>

Římskokatolická církev reagovala na sekularizaci, odkouzlení světa a racionalizaci důrazem na rechristianizaci (nebo pokračujícím úsilím o evangelizaci v misijních územích) a spiritualizaci. Důvodem těchto reakcí byla ztráta dosavadního postavení, vědomí o změně dosavadního řádu v Evropě: „Přes své konfesionální rozrůznění platilo křesťanské náboženství až do konce 18. století, do doby osvícenství, za bezkonkurenční výkladový systém, přijímaný obyvatelstvem a sankcionovaný autoritami, který nebyl nikým vážně zpochybňován. Svým rozsahem si náboženství nenárokovalo jen vlastní svět víry. Jako na legitimační základně, resp. na výkladovém systému světa na ní rovněž stál stát a společenská koexistence; náboženství bylo také nerozlučně spjato s vědou a vzděláním.“<sup>13</sup> Autority západní církve odmítaly odsunutí náboženství do zmíněného světa víry, tedy do soukromí jednotlivých osob, a rezignaci na přesah katolického křesťanství pro společnost.

Odmítavý a odsuzující postoj západní církve vůči některým myšlenkovým směrům lze dobře doložit řadou magisteriálních textů, mezi nimiž zaujímá zvláštní místo *Sylabus moderních omylů* papeže Pia IX. (1864). V rámci narůstajícího zájmu a naléhavosti sociální otázky vydal Lev XIII. encykliku *Rerum novarum* (1891), která mimo jiné kritizovala jak vyhraněný socialismus,<sup>14</sup> tak extrémní

<sup>10</sup> Viz např. Tomáš Petráček. *Sylabus omylů piánské církve*. Církev, hereze a II. vatikánský koncil. *Salve* 4 (2015), s. 11–32.

<sup>11</sup> Srov. René Rémond. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Lidové noviny 2003, s. 93–104.

<sup>12</sup> K označení laický stát viz recenze Vojtěch Novotný. Poznámky k pojmu „laický stát“. *Mezinárodní katolická revue Communio* 3 (2002), s. 303–309.

<sup>13</sup> Richard van Dülmen. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století) III*. Praha: Argo 2006, s. 136.

<sup>14</sup> „Socialisté tedy tím, že chtějí jmění jednotlivců převést na společnost, zhoršují postavení všech dělníků, protože tím, že je zbavují možnosti ukládat mzdu, olupují je o naději a možnost, že by si mohli rozmnožit rodinný majetek a zlepšit své postavení.“ Lev XIII. *Rerum novarum*. Encyklika papeže Lva XIII. o dělnické otázce z 15. května 1891. In: *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha: Zvon 1996, s. 19–56, zde s. 27.

kapitalismus.<sup>15</sup> *Rerum novarum* představuje příklad iniciativní nabídky vlastního řešení konkrétních otázek ze strany církve, bývá označována za první sociální encykliku a rok 1891 za vznik sociálního učení církve, byť se jedná o letopočet spíše symbolický, vymezující novou etapu v dějinách sociální nauky.<sup>16</sup> Vedle textů manifestovala římskokatolická církev svou pevnou pozici také kupříkladu v oblasti vizuálního kódu, stabilního až do doby po II. vatikánském koncilu. V 19. století došlo k dotvoření, ale také dalšímu rozvoji symbolických a reprezentačních forem posvěcených služebníků, zvláště nejvýše postavených a zejména mimo slavení liturgie.<sup>17</sup>

Jistou míru souznění našel katolicismus v nově nastupujícím romantismu. Základní spojnice mezi křesťanstvím a romantismem, jež vedla k větší spiritualizaci náboženského života, spočívala ve shodě na kritickém přístupu k osvícenství včetně revolučních excesů a změn řádu a zároveň v odvolávání se tradici.<sup>18</sup> Tento postoj se projevoval jak na úrovni magisteria, kde se římskokatolická církev bránila nastávajícím proměnám světa, tak ve sféře farní pastorace i osobního života z víry. Příkladem vyjádření nejvyšší úrovně může být vedle již zmíněných papežských dokumentů i dogmatická konstituce I. vatikánského koncilu o katolické víře *Dei Filius* z 24. dubna 1870. Zde se při výkladu o vztahu rozumu a víry opět, tradičně a explicitně, hovoří o dvojitě řádu poznání, přičemž rozum osvícený vírou poznává tajemství kromě vztahu k poslednímu cíli člověka na základě analogie. Analogická úvaha tudíž vede od věcí našeho světa, poznávaných přirozeně, k věcem Božím, poznávaným nadpřirozeně.<sup>19</sup> V oblasti života katolických křesťanů – kupříkladu těch, kteří přišli do nově vznikajících průmyslových aglomerací velkých měst se zcela novými fenomény jako kolek-

<sup>15</sup> „Povinnosti týkající se majetných a zaměstnavatelů: nesmějí považovat dělníky za otroky; je spravedlivé, aby měli v úctě jejich lidskou důstojnost, která je křesťanstvím povznesena na ještě vyšší stupeň.“ Tamtéž, s. 35.

<sup>16</sup> Viz Petr Štica. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: Karel Sládek a kol. *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2009, s. 227–244, zejm. s. 231–234.

<sup>17</sup> Viz Radek Martinek. Nad knížaty a králi? Změna vizuálního obrazu papežství po II. vatikánském koncilu. *Salve* 4 (2013), s. 85–102, zejm. s. 85–86. Dále viz např. John Abel Nainfa. *Costume of prelates of the Catholic church according to roman etiquette*. 1th ed. Baltimore – New York: John Murphy company publishers 1909.

<sup>18</sup> Srov. Philippe Boutry. Kněz. In: Francois Furet. *Člověk romantismu a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 185–210, zejm. s. 191–195.

<sup>19</sup> Srov. Dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius*. In: *Dokumenty I. vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP 2006, s. 61–82, zejm. s. 75. Srov. též Tomáš Machula. Víra a Boží existence v konstituci *Dei Filius*. In: tamtéž, s. 32–38, zejm. s. 33.

tivní bydlení nebo volný čas -,<sup>20</sup> byl pak patrný silný důraz na citovost v prožívání víry a tradice se zde projevila v ožívování barokních forem v liturgii i mimo její slavení. Citová stránka neobarokní paraliturgické zbožnosti se již neopírala o typicky barokní emoční náboj, protože byla projevem nově nastupujícího romantismu.<sup>21</sup>

### 3. Kontext českých a českých církevních dějin

Zásadní rozdíl mezi 30. a 40. lety 19. století v českých zemích spatřuje Jiří Štaif v rozdílných strategiích, s jejichž využitím se představitelé české, „obezřetné“, elity snažili z českého etnika, především z jeho středních vrstev, konstruovat český národ. Zatímco 30. léta charakterizují zejména nové aktivity společenského a kulturního vyžití (včetně české literatury), ve 40. letech se vývoj posunul dále směrem k nabídce „hledání a osvojování si nových občanských identit na bázi hodnot českého nacionalismu“.<sup>22</sup> Aniž bychom se zde pouštěli do podrobného zdůvodnění včetně analýzy postojů českého politického katolicismu, nabízí se zde možnost propojit české národní obrození a fázi jeho postupného přerodu směrem k vypjatému nacionalismu se sekularizačním paradigmatickým. Sekularizace se, stručně vyjádřeno, projevila také v tom, „že emancipující se česká společnost, která se snažila čelit germanizačním tendencím a obnovovala svou národní identitu, se velmi záhy formovala především na nacionálně-liberálních principech ve vědomé polemice s římskokatolickou církví, která byla částečně chápána jako součást germanizačního tlaku uvnitř rakouské monarchie“.<sup>23</sup> K tomuto negativnímu vymezení (patrnějším po roce 1918) přispělo také to, že stejně jako jinde v Evropě církev opouštěla nebo se

<sup>20</sup> Ke změnám evropské a české společnosti navázaným na procesy spojené s industrializací a zánikem malých struktur viz Pavel Bělina, Jiří Kaše, Jan P. Kučera. *České země v evropských dějinách III. 1756–1918*. Praha, Litomyšl: Paseka 2006, s. 123–131.

<sup>21</sup> František X. Halas poukazuje ještě na jeden důsledek rozvoje romantismu a jeho kultury v oblasti vzdělávání a intelektuálním prostředí obecně: „K přátelštějšímu pohledu evropských intelektuálních elit na hlavu katolické církve a na tuto církev vůbec přispěl nástup romantismu, který ve svém nadšení pro středověk začal mít smysl pro hodnoty, jimiž osvícenství pohrdalo. Romantikům se proto doba, kdy papež byl hlavou nerozděleného křesťanského světa, přestala jevit jako věk barbarství. A aspoň někteří z nich vyvodili ze svého porozumění pro kulturu středověku i náboženské důsledky.“ František X. Halas. *Fenomén Vatikán*, s. 272.

<sup>22</sup> Jiří Štaif. *Obezřetná elita: česká společnost mezi tradicí a revolucí 1830–1851*. Praha: Dokořán 2005, s. 112–117, zde s. 112.

<sup>23</sup> Petr Fiala. *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, s. 28.

vůči ní vymezovala část elit – právě zde je možné hledat jeden z kořenů cizosti katolického elementu v českém prostředí.<sup>24</sup> Situaci českých zemí v 19. století nelze interpretovat jako jasný a jednoznačný odklon od náboženské praxe, zaznamenané jsou i opačné vývojové tendence,<sup>25</sup> sekularizace ale zůstává určujícím rámcem 19. věku.

Ačkoliv bylo katolické křesťanství nadále faktickým i proklamativním základem podunajské monarchie, v soustátí pod vládou Habsburků spojeno s konzervativním vládním etatismem a jeho příslušníci tvořili většinu obyvatelstva zemí Koruny české, katolická církev postupně ztrácela svá privilegia.<sup>26</sup> Prošla totiž dvěma ze tří fází státem řízené sekularizace, spojené s odkouzlením světa a racionalizací, jak je popsal René Rémond – odstraněním náboženské diskriminace, dezetablováním státní církve a odlukou a laicizací (třetí se výrazněji projevila po roce 1918).<sup>27</sup> Legální existenci dalších tří křesťanských denominací připustil již v roce 1781 Toleranční patent Josefa II. Další zásadní změny přineslo období po pádu absolutismu: v roce 1861 byla Protestantským patentem zrušena omezení pro fungování těchto nekatolických církevních společenství.<sup>28</sup> Májové zákony z roku 1868 pak znamenaly konec závaznosti kanonického práva pro stát v oblasti manželství, pokles vlivu katolické církve ve školství a plné zrovnoprávnění nekatolíků s římskými katolíky.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Srov. Tomáš Petráček. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress 2013, s. 60. [13. 10. 2016] <http://transkulturnikomunikace.cz/novinka/116/sekularizace-a-katolicismus?filter=Publications>. Dále srov. poznámky k napjatému vztahu mezi římskokatolickou církví a rakouským, resp. rakousko-uherským státem ve druhé polovině 19. století, který nelze hodnotit jako bezproblémovou jednotu oltáře a trůnu, Dominik Duka, Martin Leschinger. *V duchu pravdy*. Ústí nad Orlicí: Flétna 2008, s. 66–67.

<sup>25</sup> Srov. Tomáš W. Pavlíček. Konverze na cestě k moderní době: proměny náboženství, motivy konvertitů a lokální náboženské změny v Čechách druhé poloviny 19. století. In: Miloš Havelka a kol. *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2012, s. 211–259.

<sup>26</sup> Srov. Pavel Bělina – Milan Hlavačka – Daniela Tinková. *Velké dějiny zemí Koruny české XIa. 1792–1860*. Praha, Litomyšl: Paseka 2013, s. 224–250.

<sup>27</sup> Srov. René Rémond. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 150–165.

<sup>28</sup> „Evangelíci augsburského i helvetského vyznání mají právo záležitosti své církevní samostatně pořádati, spravovati a řídití.“ Císařský patent ze dne 8. dubna 1861, č. 41 ř. z., § 1. [13. 10. 2016] <http://spep.prf.cuni.cz/lex/41-1861.htm>.

<sup>29</sup> K ucelenějšímu pohledu na vývoj v letech 1848–1874 viz Jiří Georgiev. Mezi svéprávností a poručníctvím: k postavení církví v Habsburské monarchii druhé poloviny 19. století. In: Zdeněk Hojda – Roman Prahl (ed.). *Bůh a bohové: církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století. Sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002*. Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2003, s. 169–185.

Při hledání důvodů opětovného vydávání liturgických příruček pro laiky nám mohou pomoci i dějiny české literatury, protože procesy odkouzlování světa a racionalizace se velmi jasně projeví ve vzniku konfesně „katolické“ literatury v českém jazyce. Po zavedení povinné školní docházky postupně stoupal počet gramotných osob a navýšení počtu potenciálních čtenářů (kteří si nyní četli potichu v soukromí, nikoliv nahlas ve větším množství posluchačů) měl za následek rozvoj knižního trhu jako celku. V rámci něho vznikla jako samostatná část katolická literatura, přičemž „specifická ‚katolická literatura‘, odlišná od ‚literatury vůbec‘, je možná a myslitelná až ve světě, který přestává být [konfesně] katolickým“.<sup>50</sup> Autor citátu v návaznosti na Eduarda Wintera<sup>51</sup> popisuje tři modely vztahu církve a státu: představitelé katolického reformismu usilovali o nalezení konsensu se státní mocí, katolická restaurace se vyznačovala odmítáním takových snah a katolická romantika byla spojena s osobami mimo římskokatolickou církev.<sup>52</sup>

Přestože laické liturgiky nenáleží do oblasti krásné literatury, o níž pojednává práce Martina C. Putny, můžeme je charakterizovat jako žánr na pomezí katolického reformismu a restaurace. Pisatelé příruček byli kněží, absolventi ryze osvícenského typu výuky pastorální teologie, do níž liturgika náležela, a představitelé osvícenského způsobu vzdělávání duchovenstva vůbec.<sup>53</sup> Modelové čtenáře publikací ovšem představovali laičtí věřící, kteří se v nich neseznamovali pouze s bohoslužbou, ale i s tématy návaznými, především ekleziologickými, se základem v představování hierarchického zřízení církve.

Rechristianizaci<sup>54</sup> a zejména spiritualizaci duchovního života katolických laiků dobře ilustrují proměny lidové zbožnosti. V průběhu 19. století totiž došlo k rozvoji liturgické vědy určené kléru (např. v rámci

<sup>50</sup> Martin C. Putna. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst 1998, s. 35. Srov. též Martin C. Putna. *Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných*. In: Zdeněk Hojda – Roman Prahel (ed.). *Bůh a bohové*, s. 9–16, zejm. úvodní charakteristika období na s. 9–10.

<sup>51</sup> Viz Eduard Winter. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha: Jelinek 1945.

<sup>52</sup> Srov. Martin C. Putna. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, s. 35–38.

<sup>53</sup> Viz např. Tomáš Petráček. *Proměna role duchovenstva v liberálním státu. Stát a kněží, kněží a stát: proměny vztahu katolického kléru a státu v Evropě 19. a 20. století*. In: Karel Sládek a kol. *Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2011, s. 151–168, zejm. s. 157–160.

<sup>54</sup> K úspěšně dokončenému procesu rekatolizace, respektive opoždění katolické reformy zemí Koruny české, zvláště Čech, viz David Václavík. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada 2010, s. 55–65, zejm. s. 56–58.

vzniklého Časopisu katolického duchovenstva) i lidové zbožnosti. Ve druhém případě se jednalo jak o oživení nebo rozšíření starších, barokních forem duchovního života, tak o prvky nové. Spiritualita laických věřících se znovu nebo ve větší míře začala realizovat v pobožnostech křížové cesty, k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu, v procesích a poutích, modlitbě růžence a Anděl Páně, nově byly ze zahraniční po roce 1840 přejaty mariánské pobožnosti májové,<sup>55</sup> objevovala se i společná recitace večerních chval. Vedle uvedených a dalších projevů paraliturgické zbožnosti laických křesťanů hrál v českém prostředí tradičně významnou úlohu lidový zpěv, doprovázející slavení liturgie. V souvislosti s výrazným nárůstem spolkové činnosti nejen v české společnosti<sup>56</sup> a v návaznosti na synody v české a moravské provincii byly zakládány či obnovovány také náboženské a katolické pěvecké spolky, náboženská bratrstva a třetí řády, což mělo přímý vliv na život ve farnostech.<sup>57</sup> A jestliže jsme pasáže z obecných církevních dějin zakončili poukazem na jeden z důrazů I. vatikánského koncilu, pak je třeba vedle jiných nosných témat (např. zájem o východní křesťanství,<sup>58</sup> cyrilometodějského hnutí<sup>59</sup>) uvažovat i nad významem synod místních církví v českých zemích. Ve druhé polovině 19. století totiž v souvislosti se změněným postavením římskokatolické církve

<sup>55</sup> Srov. Bohumil Zlámal. *Příručka českých církevních dějin VI. Doba probuzenského katolicismu: 1848–1918*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2009, s. 121–129. Srov. též charakteristiku údobí v názvu publikace.

<sup>56</sup> Mezi koncem 18. století a revolučním rokem 1848 (1849) došlo ještě k jedné zásadní změně – ve výše zmíněných, nacionalisticky laděných snahách Čechů o emancipaci přestali výraznějším způsobem figurovat katoličtí kněží. Viz Josef Hronek. *Kněz v českém národním obrození*. Praha: Československá akciová tiskárna 1924. Jiří Rak. České národní hnutí a katolická církev před březnem 1848. In: Zdeněk R. Nešpor – Kristina Kaiserová (ed.). *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem: Albis international 2010, s. 53–59. Jiří Rak. Dělníci na vinici Páně nebo na roli národní. In: Zdeněk Hojda – Roman Prahel (ed.). *Bůh a bohové*, s. 128–138.

<sup>57</sup> Srov. Kongregace pro bohoslužbu a svátosti. *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii. Směrnice a zásady*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, čl. 45. Pro český kontext viz řadu příspěvků v opakovaně zmiňovaném sborníku Zdeněk Hojda – Roman Prahel (ed.). *Bůh a bohové*.

<sup>58</sup> Viz např. Pavel Ambros. *Svoboda k alternativám: kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma 2009, s. 551–708 a 774nn. Viz též pasáže o duchovní obrodě v souvislosti s exercičním hnutím a působení Tovaryšstva Ježíšova směrem dovnitř římskokatolické církve. Tamtéž, s. 463–484.

<sup>59</sup> Z řady prací v kontextu předloženého textu viz např. studie diskutující s dalšími příspěvky k tématu Jiří Hanuš. Nahé jsou všechny národy bez knih: cyrilometodějský přelom 19. a 20. století jako příklad náboženské kultury. In: Miloš Havelka a kol. *Víra, kultura a společnost*, s. 167–188.



v habsburské monarchii došlo ke vzniku biskupské konference a po uzavření konkordátu (1855) k obnovení sněmů místních církví.<sup>40</sup>

Vedle výše naznačené paraliturgické zbožnosti se pozornost soustředila i na vlastní slavení posvátné liturgie a vzdělávání obyvatelstva v ní. „Kultura romantismu“ se projevila také v oblasti křesťanského kultu, a to v tištěné formě „průvodců a příruček k liturgii“,<sup>41</sup> později též překladů mešních textů nebo dvojjazyčných misálků. Celá škála projevů lidové zbožnosti náleží do oblasti *sensus fidei* – „jedná se o ‚katolickou moudrost lidu‘, která se vyjadřuje mnoha rozličnými způsoby,“<sup>42</sup> a touto poznámkou se otevírá cesta k teologickým konsekvencím obnovení žánru katolických liturgik.

#### 4. Teologické konsekvence – *sensus fidei*

Členové církve, subjektu v dějinách, se zásadním způsobem odlišují od příslušnosti k jiným subjektům tím, že aktivně a rozdílným způsobem participují na památce Ježíše Krista a zároveň očekávají *parusii*:<sup>43</sup> „Památka a očekávání propůjčují Božímu lidu přesnou specifikaci, neboť mu dávají identitu v dějinách, která ho svou vlastní strukturou za všech okolností chrání před rozptýlením a anonymitou.“<sup>44</sup> Konkrétním, smysly zachytitelným projevem této křesťanské identity je *sensus fidei*, nadpřirozený smysl věřícího či věřících pro víru, k jehož významné reflexi došlo právě v 19. století.<sup>45</sup>

Přestože pojem krize lze vztáhnout v podstatě na celé dějiny církve, Francouzská revoluce zahájila určitou novou etapu s jinými formami

<sup>40</sup> Stručně k synodnímu procesu v českých zemích v 19. století a k pražské provinční synodě v roce 1860 srov. Miloš Raban. *Sněm české katolické církve: obnova synodalitý*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 71–73 a 74–81. K celkové charakteristice a též k pražské provinční synodě v roce 1860 dále srov. Tomáš Petráček. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 32–34 a 37–42.

<sup>41</sup> Kongregace pro bohoslužbu a svátosti. *Direktář o lidové zbožnosti a liturgii*, čl. 45.

<sup>42</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei v životě církve*. Praha: Krystal OP 2015, čl. 107.

<sup>43</sup> Srov. Vybraná témata z eklesiologie. In: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 135–186, zde s. 146. Viz též Kongregace pro nauku víry. *Instrukce Donum veritatis o církevním povolání teologa*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 1999, čl. 35 a 39.

<sup>44</sup> Vybraná témata z eklesiologie. In: *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, s. 146.

<sup>45</sup> Srov. Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 34–40. Dále srov. čl. 61 a 62. Pro širší kontext viz Rosino Gibellini. *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 128–156.

ohrožení.<sup>46</sup> Procesy sekularizace, rechristianizace, spiritualizace, odkouzlení světa a racionalizace, kterými jsme s Janem Horským charakterizovali 19. století, se snaží poukázat především na novost nastalé situace. Právě v ní se může projevit prorocký rys *sensus fidei*: „Díky *sensus fidei* a za podpory nadpřirozené opatrnosti, jíž člověka vybavuje Duch svatý, je věřící v nových historických a kulturních kontextech schopen vnímat, jaké prostředky mohou být vhodnější k vydávání svědectví o pravdě Ježíše Krista a jak s tím uvádět do souladu své jednání.“<sup>47</sup>

*Sensus fidei* navíc nelze omezovat pouze na přijímání konkrétní nauky víry, protože zahrnuje taktéž konkrétní prvky křesťanské praxe.<sup>48</sup> Příkladem takové křesťanské praxe mohou být liturgické příručky zahrnující jak mešní knížky a misálky (tedy knihy používané během slavení liturgie a sloužící k přípravě na příslušné slavení), tak učebnice liturgiky (tedy knihy uvádějící v rámci výuky náboženství do liturgického konání církve). Kupříkladu Antonín Vojtěch Hnojek (1799–1866) zakončil druhé vydání svého liturgického katechismu v roce 1855 spojením obou zmíněných rovin a připojením výše uvedené milosti: „Naše celé živobytí není, leč putování k městu Božímu, totiž do vlasti naší nebeské. To aby se nám šťastně povedlo, pomáhají nám nemálo svaté obřady církve katolické, o kterýchž v této knížce byla řeč. Avšak potřebí jest k tomu vlastního přičinění. Toto vlastní naše potřebné a povinné přičinění záleží v tom: dobře seznámiti se s rozumem obřadů svatých, pozorně a pobožně jim obcovati, co do sebe zahrnují

<sup>46</sup> Srov. Tomáš Petráček. *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*. Ostrava: Moravapress 2013, s. 76–83. Autor se staví k reakci církve na pojednávání změny výrazně kriticky.

<sup>47</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei v životě církve*, čl. 6. Stálá aktuálnost naznačeného rozměru je patrná kupříkladu z motu proprio, jímž papež Benedikt XVI. 11. října 2011 vyhlásil Rok víry: „Rád bych při této šťastné příležitosti vyzval své spolubratry biskupy z celého světa, aby se v tomto čase duchovní milosti, kterou nám Bůh nabízí k připomenutí cenného daru víry, sjednotili s Petrovým nástupcem. Chceme tento rok oslavit důstojně a plodně. Bude proto třeba zintenzivnit reflexi nad tématem víry a pomoci tak všem, kteří věří v Krista, aby vědomě a pevně přilnuli k evangeliu, zvláště v době hlubokých změn, jimiž dnes lidstvo prochází. Budeme mít příležitost vyznat svou víru ve zmrtvýchvstalého Pána v katedrálách a kostelech celého světa, ve svých domovech a rodinách, aby každý člověk pocítil silnou potřebu lépe poznávat odvěkou víru a předávat ji budoucím generacím.“ Apoštolský list papeže Benedikta XVI. *Porta fidei* daný „motu proprio“ k vyhlášení Roku víry. *Acta České biskupské konference* 7 (2012). Praha: Česká biskupská konference 2012, s. 8–20, zde s. 13. [13. 10. 2016] [http://www.cirkev.cz/Media/ContentItems/294\\_00294/acta-cbk-207-2012.pdf](http://www.cirkev.cz/Media/ContentItems/294_00294/acta-cbk-207-2012.pdf).

<sup>48</sup> Srov. Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 3.

neb k čemu pobízejí, k osvětě a nápravě své pilně užívati, ke všemu pokorně prosíce Pána Boha za milost Jeho. Tak-li učiníme, budeme dokonalí služebníci jeho.“<sup>49</sup>

#### 4.1 *Sensus fidei fidelis a laické liturgiky*

Smysl věřícího pro víru má individuální charakter – jedná se o „schopnost věřícího správně rozlišovat v oblasti víry“.<sup>50</sup> Smysl věřícího pro víru tedy přímo „vyplývá z teologální ctnosti víry“<sup>51</sup> a vedle vztahu k učení a praxi a rozlišování podstatných obsahů kázání umožňuje *sensus fidei* každému věřícímu „nacházet a uskutečňovat ve specifickém historickém a kulturním kontextu odpovídající formu svědectví o Ježíši Kristu“.<sup>52</sup> Zde se ukazuje vhodnost rozlišování a nutnost neoddělování dvou aspektů *sensus fidei*, protože dochází k „vazbě“ mezi praxí víry na straně jedné a porozuměním jejímu obsahu na straně druhé, a tím se některé doposud implicitní aspekty katolické víry zdůrazňují a stávají explicitními.<sup>53</sup> Křesťan je pak spontánním teologem, který vědomě používá intelekt či oko či cit víry, *sensus fidei*.<sup>54</sup> Pravdivost starobylého rčení, že církev věří tak, jak se modlí (*lex orandi – lex credendi*),<sup>55</sup> se velmi jasně projevuje také v případě laických liturgik. Obnovený knižní žánr totiž ukazuje na způsob prožívání víry.

Ve specifickém historickém a kulturním kontextu 19. století spočívala v oblasti liturgického slavení odpovídající forma svědectví o Ježíši Kristu v důrazu na potřebnost a smysluplnost tohoto slavení, především na mše svaté. Proto se v daném období setkáváme nejen s velkým množstvím modlitebních knížek, rozvíjejících osobní zbožnost a náležitých do spirituální teologie, ale také s liturgickými příručkami v českém jazyce. Liturgiky měly věřícího připravit na slavení nebo jej slavením provázet, vždy ovšem poskytovat o liturgii církve poučení.

<sup>49</sup> (Sic!) Antonín Vojtěch Hnojek. *Katechismus o svatých obřadech církve katolické*. 2. vyd. Praha: Bedřich Rohlíček 1855, s. 224–225.

<sup>50</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 3.

<sup>51</sup> Tamtéž, čl. 56. Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon 1995, čl. 153, 1814–1815. Viz též Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. *Úvod do křesťanství*. 1. úplné vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 45–49, zejm. s. 48.

<sup>52</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 60.

<sup>53</sup> Srov. tamtéž, čl. 65.

<sup>54</sup> Srov. Dominik Duka. *Úvod do teologie*. Praha: Krystal OP 1998, č. 44.

<sup>55</sup> Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 1124. Citovaný článek přímo propojuje koncept *lex orandi – lex credendi* s liturgií církve. Uvedený článek katechismu uzavírá: „Liturgie je ustavujícím prvkem svaté a živé tradice.“

Protože kult církve je záležitostí veřejnou, nelze osobní informovanost a účast oddělit od vlastního shromáždění církve.

#### 4.2 *Sensus fidei fidelium a laické liturgiky*

Smysl věřících pro víru má všeobecný charakter – jedná se o „smysl pro víru církve jako celku“,<sup>56</sup> tedy pro soulad učení nebo praxe s apoštolskou tradicí. Vztah mezi učitelským úřadem a *sensus fidei fidelium* se zvláštním způsobem projevuje při slavení liturgie, „kde se jedinečným způsobem vzájemně prolíná jednání věřících a pastýřů v jediném těle se zaměřením k jedinému cíli: vzdávat chválu a slávu Bohu“,<sup>57</sup> především liturgie eucharistické.<sup>58</sup>

Vzhledem k výše zmíněnému rozvoji paraliturgické zbožnosti v 19. století ve formě neobarokní zbožnosti lidové je třeba se ještě krátce zastavit u tématu propojení *sensus fidei fidelium* s lidovou zbožností. Laičtí katoličtí křesťané mohou svoji víru vyjadřovat různými způsoby, a to včetně projevů paraliturgické zbožnosti. Když papež Pavel VI. v apoštolské exhortaci *Evangelii nuntiandi* z roku 1975 stanovil ekleziální kritéria *sensus fidei*,<sup>59</sup> jasně vedle pevného spojení s církví deklaroval: „Lid má své zvláštní cesty, jimiž hledá Boha a vyjadřuje svou víru.“<sup>60</sup> Vyvrcholení ale nacházejí všechny takové úctyhodné pro-

<sup>56</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 5.

<sup>57</sup> Tamtéž, čl. 75. „Věřící nejsou pouze pasivními adresáty toho, co učí hierarchie a co vyjadřují teologové. Laiici jsou ve skutečnosti živými a aktivními subjekty v rámci církve.“ Tamtéž, čl. 67. K recepci ze strany věřících viz čl. 78.

<sup>58</sup> Když papež Benedikt XVI. pojednává o viditelnosti Boha, poukazuje na jeho působení v dějinách spásy a pokračuje tématem blízkosti: „V dějinách lásky, které vypravuje Bible, nám Bůh vychází v ústrety, snaží se nás získat, a to až do Poslední večeře, až k Srdci probodenému na kříži, až ke zjevení Vzkříšeného, až k velkým dílům, skrze něž prostřednictvím jednání apoštolů vedl putování rodící se církve. Také v následujících dějinách církve nebyl Pán nepřítomen. Vychází nám stále znovu v ústrety skrze lidi, v nichž je patrný; skrze své slovo, ve svátostech, především pak v eucharistii. Při liturgii církve, v její modlitbě, v živé komunitě věřících zakoušíme Boží lásku, vnímáme jeho přítomnost a učíme se ji tímto způsobem také uznávat v naší každodennosti.“ Benedikt XVI. *Encyklika Deus caritas est nejvyššího pontifika Benedikta XVI. Bůh je láska*. 5. vyd. Praha: Paulínky 2006, čl. 17.

<sup>59</sup> Papež nabídl čtyři kritéria jakožto okruhy ekleziálnosti církevních komunit v návaznosti na předchozí jednání synody. Jedná se o (1) čerpání z Božího slova, (2) odmítnutí ideologizace, (3) udržování pevného spojení s partikulární a univerzální církví, vlastními pastýři i magisteriem, (4) misijního ducha. Srov. Pavel VI. *Evangelii nuntiandi. Apoštolská exhortace Pavla VI. Hlásání evangelia* z 8. prosince 1975. 2. opr. vyd. Praha: Zvon 1996, čl. 58. Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2014 aplikuje ekleziální kritéria komunit na oblast lidové zbožnosti. Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 112.

<sup>60</sup> Tamtéž, čl. 48.

jevy osobní zbožnosti, jež tvoří katolickou moudrost lidu,<sup>61</sup> ve slavení liturgie, obzvláště mše svaté.

Příručky liturgiky, české knihy pro laiky z pera kněží, se tak z tohoto pohledu jeví jako nástroj propojení osobní zbožnosti (zbožně slyšet mši svatou, tj. být poučeně přítomen slavení a chápat výrazy, které se k němu používají) s církví slavící, tedy se společenstvím věřících, církví, která slaví liturgii směřující k Bohu Otci skrze Ježíše Krista v Duchu svatém. Církev se v těchto publikacích ukazuje jako *societas perfecta*: má všechny vlastnosti společnosti a jejím důležitým posláním je konat veřejný kult. Z tohoto důvodu a kvůli vybavení základními argumenty vůči kritikům církve příručky obsahují uvedení do hierarchického zřízení církve, jež se projevuje také v liturgii. Věřící byli vedeni k tomu, aby bezpečně rozpoznali fázi slavení, chápali jeho význam nebo dokázali odlišit jednotlivé posvěcené služebníky podle jejich oděvů a služeb. V kontextu radikálních společenských změn byla laickým katolickým křesťanům doslova dána do ruky kniha, která se měla stát úvodem do liturgického slavení církve a potažmo základních ekleziologických témat vůbec, průvodcem a pomůckou k lepšímu proniknutí do slavených tajemství, konaných církví, mimo niž není spásy.

## Závěr

Jan Horský nabízí pět výrazů pro vystižení fenoménů, které určovaly dlouhé 19. století (1789–1914): sekularizace, rechristianizace, spiritualizace, odkouzlení světa a racionalizace. Uvedené proměny měly vliv jak na společnost, tak na církvev. Zatímco v případě sociálních změn se poukazuje na posuny v oblasti uspořádání státu, vzorců jednání nebo na průmyslovou revoluci a ideu pokroku, v případě římskokatolické církve se 19. století překrývá s podstatnou částí piánské epochy (1775–1958). Charakterizovala ji zejména dlouhodobá a jasná rezistence západní církve vůči novým myšlenkám, šířícím se v různé míře a podobách po Francouzské revoluci Evropou.

Výše uvedené fenomény lze chápat jako rámce, výzvy tehdejší doby, s nimiž se musela vyrovnávat také římskokatolická církev. Reakci lze pojednat shora se zdůrazněním historických momentů (jednoznačné vymezování pozic, úsilí o restauraci a návrat před rok 1789 v oblasti

<sup>61</sup> Srov. tamtéž, čl. 108.

vztahů mezi církví a státem a jejím postavením ve společnosti), tak zdola s poukazem na momenty teologické. Zvolený koncept *sensus fidei* je možné chápat jako součást teologické odpovědi na výzvy dlouhého 19. století (1789–1914), protože umožňuje „nacházet a uskutečňovat ve specifickém historickém a kulturním kontextu odpovídající formu svědectví o Ježíši Kristu“.<sup>62</sup>

Na úvodní otázku „Proč se v polovině 19. století v českém katolickém prostředí znovu objevila a brzy získala oblibu laická příručka katolické liturgiky?“ odpovídá článek ve dvou krocích. V první části textu jsme sledovali významné společenské změny, spojené s pěti faktory, nabízenými Janem Horským. K obnovení žánru katolických liturgik v českém jazyce došlo v době vyhraněného postoje římskokatolické církve vůči výše naznačeným posunům a příručky se tak staly dalším, specializovaným nástrojem poučení a později i aktivizace lidu. Obsahově odpovídaly na všechny zásadní výzvy: proti sekularizaci, odkouzlení světa a racionalizaci stavěly pevnou hierarchickou strukturu katolické církve v čele s papežem, jejíž příslušníci mohou konat posvátnou liturgii. Do bohoslužby (v centru stála liturgie mešní) uváděly pomocí výkladu liturgických úkonů i podporou paraliturgické zbožnosti a podporovaly tak rechristianizaci a spiritualizaci římskokatolického prostředí se snahou o přesah působení na společnost jako celek; později vznikly i dvojjazyčné misálky. Příručka katolické liturgiky v českých zemích vystupuje zároveň jako projev nově definované „katolické literatury“, v prostředí liberálně chápané národní ideje, tématu prosazovaného politicky i kulturně, ve školství, vědě a umění.

Druhá část příspěvku se od historiografických kategorií posouvá do oblasti teologie. K popsané rovině historické a sociální, kde římskokatolická církev nutně potřebovala najít nástroje pro svoji odpověď na sekularizační a další tendence 19. století, přistupuje ryze teologická rovina: zavedení a zejména rozšíření a oblibu laických liturgik v českém jazyce je možné interpretovat jako projev *sensus fidei*. Věřící přijetím nově nabízené knihy správně rozlišili pozitivní přínos znovuobjeveného prvku křesťanské praxe (individuální rovina – *sensus fidei fidelis*) a zároveň propojili osobní zbožnost, prožívanou při liturgii i během nejrůznějších neobarokních projevů lidové zbožnosti, s hlubším proniknutím do tajemství kultického poslání církve, především mše svaté (ekleziální rovina – *sensus fidei fidelium*). Nejednalo se samozřejmě

---

<sup>62</sup> Mezinárodní teologická komise. *Sensus fidei*, čl. 60.

o automatický proces: liturgiky nabízely možnost seznámení s liturgickým slavením církve a možnost účastnit se jej poučeněji.

Hugh McLeod, a tím můžeme doplnit Jana Horského, načrtl pět „cest ke spáse“ v 19. století: náboženskou, politickou, vědeckou, estetickou a spiritualistickou.<sup>65</sup> Římskokatolická církev usilovala i v 19. století o to, aby legitimní a běžnou cestou ke spáse (a to ke spáse skutečné v Ježíši Kristu, Hugh McLeod zde používá termín také jako metaforu) zůstala možnost náboženská. Laické liturgiky – příručky, učebnice, misálky, určené laickým katolickým křesťanům, a proto psané v národním jazyce – měly i v českých zemích od druhé poloviny 19. století přispívat k tomu, aby co nejdříve přijímaným nástrojem spásy zůstávala římskokatolická církev. V atmosféře odmítání nových fenoménů nebo hnutí a zároveň v kultuře romantismu a rozvíjení starších forem religiozity byl věřícím nabídnut typ publikace, který nejen přiváděl k poučenějšímu slavení posvátné liturgie, nýbrž předkládal také ekleziologický koncept s nárokem stabilnější identifikace s římskokatolickou církví a jejím (lépe chápaným) kultem.

*Ústav pro studium totalitních režimů*

*Siwiewcova 2*

*130 00 Praha 3*

*e-mail: michal.sklenar@ustrcr.cz*

<sup>65</sup> „V druhé polovině devatenáctého století se nenáboženské světové názory přestaly omezovat na malé skupiny elit a staly se možnou volbou pro široké masy lidu. Podobně jako starší podoby víry i tyto nové světonázory nabízely cestu ke spáse – model spokojeného života, důstojnosti a sebenaplnění pro jednotlivce a cestu pokroku pro lidstvo.“ Hugh McLeod. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 175–189, zde s. 176. Pro širší evropský kontext pojednávaných témat viz též tamtéž, s. 81–83, 153–172, 199–211, 253–260 a 296–315.





---

## HERITAGE PRESERVATION AND SACRED ART AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

---

JITKA JONOVÁ

---

### ABSTRACT

The Constitution *Sacrosanctum Concilium* specifically contains provisions concerning liturgy but also the preservation of historical monuments and issues of sacred art. There is an urgent question in connection with the development of modern art as to which type of art is suitable for the sacred, liturgical space and which is not. This begs the question as to how to define sacred art. Another problem is raised, however, in connection with the preservation of historic buildings (esp. churches), that being how to reconcile the requirements of church and those of state heritage preservation? Specific questions are presented by disused churches, their sale and subsequent use. There is also the issue of the formation of candidates for the priesthood and priests concerned with preservation of historical monuments and sacred art. The issue will be discussed on the basis of church documents (general and particular) and selected relevant examples. The paper focuses on the *Sacrosanctum Concilium* 44–46, 122–129 in connection not only with preservation of historic church buildings, but with the issue of sacred art (modern art in the Church, sacred furnishings, the commission for sacred art) and that of unneeded “redundant” churches: the use of church buildings for other/ secular purposes.

### Key words

Second Vatican Council; *Sacrosanctum Concilium*; Sacred Art (*Arte Sacra*)

DOI: 10.14712/25365398.2017.9

The constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* is primarily associated with the renewal of liturgy, liturgical reform. A number of its provisions, however, are also dedicated to care for historical monuments and the issue of sacral art in the context of the liturgy, liturgical space (44–46, 122–129) and similarly

additional conciliar documents. *Inter Mirifica* (1963), *Lumen Gentium* (1964), *Apostolicam Actuositatem* (1965), *Presbyterorum Ordinis* (1965), and *Gaudium et Spes* (1965) reflect on the one hand the question of the autonomy of art and on the other hand the pastoral relationship between the Church and art in the modern world<sup>1</sup>. The Conciliar Fathers thus commemorated an important task of the Church when taking care of art and beauty, both in terms of supporting the creation of new works of art and in maintaining the existing ones.

### Art 'before and at the Council'

The Pontificia Commissio de sacra liturgia praparatoria Concilii Vaticani II discussed the issue of sacred art. Within the discussion, it acknowledged that although freedom of Art is a problem, the Church did not have its own style, in contrast to Music which had Gregoriano Cantus. Additional problems arise, however, in connection with this: what about those who have no sense of art? What about art which offends the religious way of thinking and the problem of the subjectivity of Art.<sup>2</sup>

It is important to distinguish between 'decorative religious art', 'sacral art' and 'liturgical art' (in relation to the service).<sup>3</sup> Sacred Art (*Arte Sacra*) should promote the development of liturgical reform, the active participation of believers and respect the demands of the liturgy.<sup>4</sup>

The proposals expressed the fact that the Church had always been a supporter of beauty, art and granted freedom to various kinds of art. At the same time, however, when they serve the liturgy, there is a need for the Church to pay careful attention and reserve the right to ensure that the work of art was appropriate for the use within the liturgy. Sacred art is known as the noblest activity of the human spirit based on divine beauty. The purpose is to help people focus their minds on God. The Church, therefore, does not claim any particular artistic style, but respects the art of all regions and nations that create sacred art with

---

<sup>1</sup> Ralf van Bühren. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Paderborn - München - Wien - Zürich: Ferdinand Schöningh 2008, 218.

<sup>2</sup> Angelo Lameri. *La „Pontificia Commissio de sacra liturgia praparatoria Concilii Vaticani II.“: documenty, testi, verbali*. Roma: Edizioni Liturgiche 2013, 208-209.

<sup>3</sup> Ibidem, 212-213.

<sup>4</sup> Ibidem, 360.

due reverence. If any works of art are therefore clearly in conflict with faith and morals, or are of poor quality or distort taste, they should not be admitted into the Church.

In the case of difficult decisions, ordinaries were advised to consult with experts. Ordinaries also involved setting up a committee composed of experts from the ranks of both clergy and laity. There was a need to take care of artists and they created their works in the spirit of true sacred art. With regard to the liturgical reform, the regulations concerning art, particularly the layout and furnishings of churches (the altar, baptismal font, etc.), needed to be revised. As concerns the paintings, moderation was required as opposed to multiplication, wise prudence to garishness. Similarly, the need for candidates to the priesthood to be trained in sacred art and care of monuments was expressed.<sup>5</sup>

The question of art, particularly in connection with the construction of churches and their furnishings was evident within the negotiations of the preparatory commission. The constitution *Sacrosanctum Concilium* promoted the establishment of a diocesan commission for both liturgical and sacral art. In connection with permission for the celebration facing people, there was a need to enable going around the altar. The education of both artists and clergy was, however, also considered necessary. The Church has accepted throughout history various artistic movements and is therefore not tied to one unified artistic direction. Only that kind of art which is consistent with the mission of the places can be used, however, in the churches. Historical artistic monuments should be respected and at the same time should be allowed to establish new ones. The Council declined those insensitive changes seeking continuity<sup>6</sup>.

Fine art, sacred art had been highlighted a great deal within the negotiations. Its importance was acknowledged by the fact that the Church never ceased 'to demand the noble service of art.' The Church was always supposed to ensure that things belonging to worship were actually decent, tasteful and beautiful and a sign and a symbol of higher realities. The Church also influenced the artist morally. It was also rightfully always regarded as having a decisive power in the sense that it determined what works of art may be deemed appropriate for the sacred ministry, whether they are in conformity with the faith,

---

<sup>5</sup> Ibidem, 412–416, 458–459, 812–835, 859–860.

<sup>6</sup> Bühren. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 219–232.

the devotion and the laws adopted with respect to the tradition, while accepting changes in the material, shape and processing (SC 122). The Council declared respect for freedom of art<sup>7</sup> and recalled that over the centuries the Church has amassed artistic treasures (SC 123). In this context, it should be reminded, however, that from a human point of view, of course, the Church had a preference for specific artists or styles. In the 19th century, pseudo-Roman and pseudo-Gothic cathedrals in particular had become the criteria and rules for many sacred buildings, as well as concerning their equipment. Mass-produced altars had often replaced the artistically valuable old furnishings. Similarly, a negative attitude occurred in relation to Christian art in mission areas<sup>8</sup>. The Church, however, reserved control over the objects placed into the liturgical space. This should be noble beauty. *Let bishops carefully remove from the house of God and from other sacred places those works of artists which are repugnant to faith, morals, and Christian piety, and which offend true religious sense either by depraved forms or by lack of artistic worth, mediocrity and pretence.* During the construction of churches care should be taken to match the liturgical acts and allow for active participation of the believers. (SC 124). The Church rejects any suggestion of iconoclasm, it confirms the preservation of the custom of placing the images of saints in the churches to be worshipped by the believers but at the same time requires the maintenance of their extent, their number and arrangement (SC 125).

In order to maintain objectivity, the Council required ordinaries to hear the opinion of the Diocesan Commission for Sacred Art and possibly other experts and committees when assessing works of art. Ordinaries should at the same time take care that works of art are not stolen or destroyed (SC 126). The Council Fathers demanded that the bishops themselves, or their designated experts who were able to do so, be devoted to artists in order to help them find the spirit of sacred art. Artists should be encouraged to be aware of the meaning and mission of sacred art. It was also recommended, as far as possible, to set up schools or academies of sacred art (SC 127).

For proper implementation of the liturgical reform and the related adjustments of sacred space and its furnishings, the bishops were

---

<sup>7</sup> Respect for modern art was even expressed by Pius XII. in the encyclical *Mediator Dei* (1947) in a similar manner as in the later documents of the Second Vatican Council, MD 193, 194, 196.

<sup>8</sup> Jaroslav V. Polc. *Posvátná liturgie*. Řím: Křesťanská akademie 1981, 405–406.

to prepare a directive concerning the building of churches, the shape and setting up of altars, sanctuaries and the like as soon as possible. Unsatisfactory provisions should be revoked and satisfactory ones maintained. *According to the norm of Art. 22 of this Constitution, the territorial bodies of bishops are empowered to adapt such things to the needs and customs of their different regions; this applies especially to the materials and form of sacred furnishings and vestments* (SC 128). The Council did not want to prescribe anything centrally but wanted to respect local customs in order to promote the development of sacred art in the given area.

In order to be able to do this, the Council recalled the need that the candidates of priesthood would also educate themselves in history of art understanding the principles of sacred art. *In consequence, they will be able to appreciate and preserve the Church's venerable monuments, and be in a position to aid, by good advice, artists who are engaged in producing works of art* (SC 129). The individual members of the clergy have a major influence on the selection of works of art or the implementation of modifications or new religious buildings in various parishes.

The Decree *Inter mirifica* (1963) recalls the relationship between art and morality. Artistic freedom should respect moral values (IM 5–7) and highlight art as a tool of the pastoral activity of the Church (IM 13). Similarly, the Decree *Apostolicam actuositatem* (1965) mentions that the area of culture is an apostolate of the laity as well (AA 5–7).

The Decree *Presbyterorum ordinis* (1965) recalls the obligation of priests to care for the house of God, practice liturgical art in the right manner and also lead the entrusted people (PO 5).

The Constitution *Lumen Gentium* (1964) makes reference to respect for images of Christ, the Virgin Mary and the saints (LG 67).

The Constitution *Gaudium et Spes* (1965) focuses on the issue of culture and its development (GS 53–62). Art should be what elevates man to higher concepts of truth, goodness and beauty (GS 57) serving as a reminder that the Church is intended for every one and it is not tied to a specific culture or nation, which is why it is able to establish contact with various cultures (GS 58) and reaffirm the freedom and autonomy of art (GS 59). Contemporary art and artists represent one of the opportunities where dialogue between the Church and the modern world may take place. It is therefore stated once again that the Church does not reject a priori new forms of art, unless they are contrary to other principles.

At the ceremonial meeting at the end of the Council on 8 December 1965, the Pope gave a short speech to artists as well (Aux artistes 1965). He began on behalf of the Church at the Council that if artists were friends of genuine art, then they were also our friends. He recalled that the Church had worked with artists from the beginning when constructing temples and their decoration. Artists are referred to as those who helped the Church imagine an invisible world. It invites them to remain in conjunction with the Church and devote themselves to the service of divine truth. This world needs beauty so as not to sink into despair. Artists should illustrate beauty, spread ideals of friendship, salvation, grace and blessing<sup>9</sup>.

It is apparent that The Second Vatican Council devoted considerable attention to art. Sacred Art is emphasized the most in connection with liturgy and devotion. It is also recalled, however, as a non-negligible element of the pastoral activity of the Church in the world and the dialogue between the Church and art. Art has confirmed autonomy but at the same time should respect the requirements of the Church. In order, however, to enable Church leaders to truly evaluate art, students of theology were supposed to be educated in the area of art<sup>10</sup>.

### **Taste and its formation**

The Council tried to promote a form of ‘objectivity’, wherein kitsch and unripe forms should not be admitted into the Church (but what about naive folk art in a village church? – what about sensitivity to location and circumstances), the fact that something is modern does not guarantee that it is valuable. Something which has an unusual shape or unusual idea does not necessarily mean, however, that it is inartistic. In order to ensure (as far as possible) an objective evaluation, the Council recommended that the Commission for Sacred Art consult it with experts, ordinaries, so that only what belonged there was accepted in the Church (SC 126). Liturgical space and its furnishings were supposed to be as aesthetically beautiful as well as functional (an artistically valuable monstrosity – *ostensorium* –, which is too heavy loses its practical utility).

---

<sup>9</sup> Bühnen. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 665–666.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 242–251.

As early as the conciliar negotiations, the Council Fathers warned that the sacred vestments had to be dignified and simple (no garishness). Similarly, sacred objects should not be made of valuable materials even for pastoral reasons since expensive clothes were not understood as a gift of Christ but as a vanity of the Church in the world. There was also a view that everything that did not serve for ordinances or was not of historical significance was to be removed from the churches. Others, by contrast, argued for precious objects wherein poverty was actually intended to be practised in personal life and should not affect those sacred objects and vestments which were supposed to decorate churches, liturgy serving the glory of God. The choice of materials and forms was left to the Episcopal Conferences so that they could adapt it to the situation of the local Church. There even occurred, however, the idea as to whether it was possible to identify beauty with the value of the object, whether there was a need for the beautiful to be expensive as well?<sup>11</sup> How should rules for the assessment of beauty be established and was it possible to establish them in general?

It became even more noticeable when negotiating about modern art and its presence in the house of God. There was criticism that modern art had not yet created art forms appropriate for religious purposes. It was rational, functional and practical. While the historicizing styles of the 19th century were uncritically accepted by the Church at times, Pius XII was strongly against the style of Le Corbusier and the like. Criticism was also expressed in relation to Wotruba's church on the outskirts of Vienna. Others, however, highlighted modern art and its simplicity and efficiency<sup>12</sup>.

By emphasizing the freedom of art and leaving decisions to the respective ecclesiastical authorities, the Council did not resolve the question itself.

The first critical moments were concerned, when applying the liturgical reforms, with the new arrangement of the liturgical space. The modifications of existing churches, particularly the historically valuable ones, were to be carried out sensitively and also in accordance with the state regulations on heritage preservation (it was also related to the furnishing of churches, paraments, etc.). A number of the consequences of the implementation of the liturgical reform to equip

---

<sup>11</sup> Polc. *Posvátná liturgie*, 281–284.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 291–296.

churches and art objects were not wanted or intended by the Council. Various experiments by the clergy and lay people without any consultation with the appropriate authority provided ‘strong arguments’ for opponents. Possible “dead ends” could have, in contrast, a positive impact on ‘the development of taste’. This is still acceptable but is not any longer. There was a need to regulate unrestrained negotiations, which were almost like ‘desecration and iconoclasm’, in the interest of liturgical reform<sup>15</sup>.

It turned out that it was no longer possible to expect the clergy to have taste and feeling for art in general. The Congregation for the Clergy issued the Circular Letter *Opera Artis* (1971) which recalled the need to protect artistically valuable works, comply with the regulations and respect the competent authority (the ordinary) when implementing the liturgical reform. It was namely ordered to protect old valuable works of art<sup>14</sup>.

Similarly, even the new liturgical books, the Code of Canon Law and other documents recalled the principles established by the Council in relation to art (form and material) and heritage preservation<sup>15</sup>.

The dialogue with contemporary art still continued, however. It was an extremely urgent issue. Although art is autonomous, the question remains as to what kind of art is suitable for sacred liturgical spaces and what kind is not. This suggests the question as to what way sacred art should be defined? Is it merely ‘religious kitsch’ beautiful and attractive art without content and spirit? What kind of modern art is acceptable and what kind is tasteless?

Pope Paul VI demonstrated an interest in art from the beginning of his pontificate. He was interested in having artists who would lead people to God. In his speeches, he aimed at fruitful dialogue between the Church and modern art. He assessed artistic creativity positively and was a Pope who was not afraid to open up the collection of contemporary religious art in the Vatican Museums. Paul VI perceived the post-conciliar period as a new spring time for religious art (*la foioritura di una primavera nuova dell’Arte religiosa postconciliare*)<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Bühren. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 267–277.

<sup>14</sup> Acta Apostolicae Sedis 63 (1971), 315–317. Bühren. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 277–281.

<sup>15</sup> Bühren. *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 281–302.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 302–323.



Certain criteria, in particular in the area of morality, were provided by the Council and even though liberalism had spread in the world particularly in sexual matters, there was a need to maintain moral principles, tact, discretion even in dialogue with the modern world in religious art so that art could bring the beauty of the gospel to the world<sup>17</sup>.

Pope John Paul II continued with the dialogue. Similarly, to Paul VI, he promoted the evangelization of art and through art. He founded the Pontifical Council for Culture (1982). During the beatification of Fra Angelico, the Council proclaimed him the patron of all artists<sup>18</sup>.

The requirement of the Council in order to ensure basic orientation of the clergy in art and heritage preservation was that education in these fields was included as early as the time of theological formation. Their liturgical – pastoral education was required within the actual context of sacral art and architecture<sup>19</sup>.

A considerable number of new religious buildings and art objects in the post-conciliar period demonstrated that contemporary art has its place in the Church and helps spread the gospel as desired by the Council<sup>20</sup>. Opponents of new buildings or objects always appeared but there have always existed those who did not like a specific architectural style or objects in the history of art.

The respective bishop conferences sought to establish regulations for sacred art and generally also sought a space for a dialogue with contemporary artists<sup>21</sup>. The duty of the Church to care for already accumulated cultural wealth and strive to maintain good taste for sacred art was emphasized repeatedly and also helped by promoting the establishment of diocesan museums<sup>22</sup>.

Additional successful realizations in line with modern sacred art also existed. In connection with the preservation of historical buildings (particularly churches) another problem arises – how to coordinate the demands of the Church and the requirements of state heritage preservation? The Church prevents cultural values but at the same time churches are cases of “living buildings” which should fulfil their

---

<sup>17</sup> Ibidem, 323–334.

<sup>18</sup> Ibidem, 335–361.

<sup>19</sup> Ibidem, 367–372, 426–428, 526–532.

<sup>20</sup> Ibidem, 373–394.

<sup>21</sup> Ibidem, 361–367, 415–419.

<sup>22</sup> Ibidem, 451–526, 532–541, 573–600.

purpose and meet the liturgical regulations. When modifying existing churches, it may be necessary at times to compromise on both sides.<sup>25</sup>

### ‘Redundant churches’

Specific questions arise in relation to deserted and disused churches, their sale and subsequent use for secular purposes. Historically, it was usually by will of the ruler or nobility that old or unused churches were handed over for secular use (in the Habsburg monarchy, this was carried out under Emperor Joseph II wherein many of those cancelled churches were rebuilt into scientific institutions (libraries) but also into accommodation spaces or handed over to military administrative bodies. Similarly, secularization hit revolutionary France in particular.

Although the Second Vatican Council resolved care for old and new sacred monuments, it did not pay attention to the situation wherein a monument had lost its original purpose. The Code of Canon Law takes this situation into account: *Sacred places lose their dedication or blessing if they have been largely destroyed or have been either upon a decision of the local ordinary, or, in fact, permanently handed over for secular use.* (Can.1212).

In the context of the Church’s efforts to preserve sacred monuments, such care of these monuments in connection with a decrease in believers may lead to a situation whereby the spiritual manager deals more with repairing churches than with pastoral activities. Churches are, however, a relatively stable reminder of Christianity, particularly in Europe. Perhaps the Night of Churches (*Die Lange Nacht der Kirchen*) popular in Austria, Germany and the Czech Republic is worth recalling. This activity in a way fulfils the evangelizing mission of sacred art, like the popular tours of sacred monuments in general, diocesan museums, etc. The Church thereby contributes to the cultural prosperity of society.

Back to the question outlined above, however, does the Church have merely the function of protecting historical monuments? In extreme cases, there occur sales (sometimes only for a symbolic fee) of the

---

<sup>25</sup> Stanislav Balík and Jiří Hanuš. *Letnice dvacátého století Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012, 195–210. Karel Rechlík. “Výtvarné dílo a jeho místo v sakrálním prostoru”. In *Nové kostely a kaple z konce 20. století v České republice*, ed. Jiří Vaverka et al. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2001, 132–145.

religious buildings to municipalities or private entities to prevent their destruction. While the transfer of the property to municipalities is usually not a problem – the space is used for cultural purposes (libraries, exhibition premises), the transfer to private hands raises legitimate concerns about possible dehonouring of sacred, although deconsecrated space.

The local bishop conference in Germany, for example, is of the view that the Catholic church will have to demolish, sell or rebuild 700 churches over the next decade alone. There are reports of up to one third of the churches in the Netherlands where it is not easy to find new use for a church. The obstacle is primarily the cost of maintenance and rebuilding. In addition, these often consist of buildings listed as part of the cultural heritage which limits the possibility of building or rebuilding.

Churches are often turned into cultural centres, kindergartens or special interest clubs. In Arnhem, the Netherlands, St. Joseph's Church was turned into a skating rink, while in Bristol, England, a school for circus performers is located in St. Paul's Church. In Bielefeld, Northern Germany, in contrast, a 130-year-old church in the Neo-Gothic style was turned into a restaurant aptly called *Glück und Seligkeit* (translated as happiness and bliss). New owners in England, a married couple, had to commit themselves in the purchase agreement to not engaging in anything that would be in contradiction with the principles of the Anglican Church<sup>24</sup>. The problem of a selling redundant churches is not only an issue within the Catholic Church but one in Europe in general, where the number of believers attending Church is on the decline.

In the Czech Lands, the fate of the church of St. Michael Archangel in Prague, which was secularized as early as at the time of the Josephine reforms stirred up the public. The Ministry of Culture entrusted it to the National Library of the Czech Republic in 1983. The Czech

<sup>24</sup> "Obývací pokoj v chrámové lodi. Církev hledá nové využití pro staré kostely," last modified January 21, 2015, <http://archiv.ihned.cz/c1-63406910-obyvaci-pokoj-v-chramove-lodi-cirkev-hleda-nove-vyuziti-pro-stare-kostely> "Europe's Empty Churches Go on Sale," last modified January 2, 2015, <http://www.wsj.com/articles/europes-empty-churches-go-on-sale-1420245559> "The Last Supper: Germany's Great Church Sell-Off," last modified February 14, 2013, <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/german-catholic-and-protestant-churches-sell-off-church-buildings-a-885054.html> "Europe: Even churches are going on sale because of the crisis," last modified November 9, 2012, <http://vaticaninsider.lastampa.it/en/world-news/detail/articolo/anglicani-anglicans-anglicanos-chiesa-church-iglesia-19584/>.

Primate Cardinal František Tomášek along with the leaders of the Servite Order insisted in 1989 on at least an appropriate use of the secular church. The protests of Cardinal Tomášek, who wrote: *I consider it an act in contradiction with our cultural tradition to provide the monastery complex of St. Michael's for commercial use in any form*, did not help.

The National Library rented the church to the company Kontakt Moravia, Inc. up until the year 2029, which subsequently transferred all rights to a subsidiary, the company Michal Praha, spol. s r.o. This company, under the pretext of 'cultural use' has built the so-called 'St. Michael's Mystery,' or a multimedia show and polyekran cinema with a restaurant, lift, vibrating floor, etc. This form of use was objected to by representatives of the Church claiming that even if the space does not serve for religious purposes and is considered deconsecrated, it needed to be used in an appropriate way, not for humiliating or dishonourable purposes. To speak of 'deconsecration' is unsubstantial and therefore incorrect. They remain sacred spaces with all the consequences arising from this for their users. Sacral objects cannot be sold freely as secular houses or flats.

As early as at the international symposium 'New Uses for Old Churches' conducted in October 1997 in Teplice, a serious opinion in relation to this was expressed by the expert Vít Honys: *We have a moral obligation to preserve the buildings for those who come after us. We do not know at present what to do with them but the next generation may come up with something* (Lidové noviny, 21 February 1998). The National Library sold St. Michael's Church in 2005 including the crypts, tombs and burial grounds to the existing leasing body, despite the protests of representatives of renowned cultural, educational and scientific institutions and the general public. And this for actually a fraction of the price<sup>25</sup>. The situation of St. Michael's Church has remained 'unresolved.'

Sale or demolition of a church is considered a last resort and demolition should moreover be only confined to artistically insignificant objects. There actually do not exist any guidelines specifying when it is possible to proceed with the sales of a church. In order to proceed with the sales of a church, there needs to be a condition that the church

---

<sup>25</sup> "Kostel sv. Michaela Archanděla na Starém Městě v Praze" <http://www.svatymichael.cz/index.html> <http://www.katyd.cz/clanky/na-kostelu-nikdo-nezbohatne.html> *Nová využití pro staré kostely – New uses for old churches – Neue Nutzungen für alte Kirchen: Teplice 23. –26.10.1997* (Teplice: Albis international, 2002).

will not be transformed into, for example, a bar, nightclub, etc. in the future<sup>26</sup>. In this regard, this is no longer merely a matter of Church regulations but state laws (property rights) and in the case of historically valuable buildings also of the state preservation of cultural heritage. The question is to what extent should the Church have the opportunity to establish general guidelines for the use of property sacred in nature – an easement?

In contrast with secularization of churches and sacral buildings corresponding with the will of state power, it is now the Church itself which is forced to seek a solution for churches that have no use for religious purposes and thus become “superfluous.” A church, however, which has passed into secular use continues to be perceived as a church, which continues to affect the possibility of its ‘non-religious’ use. The issue of ‘redundant churches’ represents an intricate subject that has no clear solution.

## Conclusion

The documents of the Second Vatican Council have in many ways influenced sacred art, its creation, mission and preservation. The Council Fathers sought preservation of freedom of art, as well as enhancement of sacred art. Although various excesses occurred from time to time within the context of liturgical reform, particularly when in consultation with the competent ecclesiastical authority, (Ordinary) was not respected. Support for modern art allowed for creating quite a few high-quality sacred buildings which have demonstrated that it is possible to build a church in accordance with modern architectural trends (but also meet the requirements for a functional sacred space). Modern sacral art has its place both in modern churches and historical sacral buildings. There is always a need, however, to respect the requirements stated by the Church and the context of the given work of art.

The documents of the Council have encouraged the Church not only to build new, but also to care and preserve the existing cultural wealth of the Church. The Church is not only a museum, although religious

---

<sup>26</sup> “Vatican warns against conversion of churches into bars and nightclubs,” published November 28, 2009, <http://www.christiantoday.com/article/vatican.warns.against.conversion.of.churches.into.bars.and.nightclubs/24747.htm>.

buildings and other objects also represent one of the options of evangelization through beauty that leads to the Creator.

The Church at present, especially in Europe and elsewhere outside the West, is facing a new problem, the sale of unused, redundant churches. This solution is considered an extreme one and if it is performed, there is a need to seek guarantees that the works of art are still used in accordance with the character of the place (conversion to libraries, exhibition halls, etc.).

*Katedra církevních dějin a církevního práva  
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého  
Univerzitní 22  
779 00 Olomouc  
e-mail: jitka.jonova@upol.cz*

## **RECENZE A ZPRÁVY**

---





**Róbert Horka. *Novoobjavená homília sv. Augustína Dolbeau 2 „De oboedientia“*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2015. 78 s. ISBN 978-80-223-3810-3**

---

MARCELA ANDOKOVÁ

Autor predkladanej publikácie Róbert Horka pôsobí ako vysokoškolský pedagóg na CMBF v Bratislave a odborne sa venuje latinským cirkevným otcom, v súčasnosti najmä kazateľskej tvorbe sv. Augustína. V tejto rozsahom pomerne malej práci s dovedna 78 stranami približuje slovenskej čitateľskej verejnosti jednu z novoobjavených Augustínových kázni *Dolbeau 2 „De oboedientia“*. Tieto kázne vyšli súborne v kritickom vydaní pod názvom *Augustin d’Hippone: Vingt-six sermons au peuple d’Afrique*, F. Dolbeau (ed.), I.E.A., Paris 1996. Kázeň „*De oboedientia*“ bola prednesená pravdepodobne 23. januára 404 v Kartágu v dobe vrcholiaceho protidonatistického boja a je v poradí už tretou kázňou, ktorú Horka ponúka verejnosti v slovenskom preklade. Okrem kázne *Dolbeau 2* uverejnil doposiaľ tiež kázne „*De sepultura catechumenorum*“ (*Dolbeau 7*) a „*De voce et verbo*“ (*Dolbeau 3*).

Predkladaná publikácia sa po krátkom predslove (s. 5–8) z pera nitrianskeho biskupa Mons. Viliama Judáka delí na tri časti: „O kázni a kazateľovi“ (s. 9–28), „Komentár“ (s. 29–56) a samotný „Slovenský preklad: Kázeň sv. Augustína *Sermo 359B: O poslušnosti*“ (s. 57–72). Publikáciu uzatvára súpis literatúry (s. 73–76) členený na pramene (17 položiek) a sekundárnu literatúru (33 položiek), doplnený o menný a vecný index (s. 77–78). Práca je obohatená o pomerne rozsiahly poznámkový aparát, ktorý číta dovedna 161 poznámok pod čiarou.

V časti „O kázni a kazateľovi“ sa autor zaoberá kazateľskou činnosťou svätého Augustína v širšom kontexte, následne sa venuje samotnej Homílii *Dolbeau 2*, ktorá je aj predmetom rozboru a slovenského prekladu ďalej v texte, a napokon približuje čas, miesto, okolnosti a tému samotnej kázne. Z Horkovej analýzy vyplýva, že Augustín tu do jednej kázne spojil dve samostatné témy: prvá (A) rieši zmätok, ktorý nastal v katedrále počas bohoslužieb v predošlý deň, a druhá (B) obsahuje podstatnú časť Augustínovho pripraveného príhovoru na sviatok sv. Vincenta, ktorý kvôli incidentu v predošlý deň napokon neodznal.

V oboch celkoch tejto kázne možno sledovať základnú štruktúru klasickej antickej rečníckej formy: v časti „Komentár“ nasleduje po základnom členení *Exordium*, *Narratio*, *Divisio*, *Confirmatio*, *Confutatio* a *Peroratio* pre Homíliu A: *Incident v katedrále* (1–12a), a to isté členenie (okrem *Narratio*) je použité aj pre Homíliu B: *Oslava sv. Vincenta* (12b–23). Augustín v kázni (v časti *Confutatio*) nastoľuje zaujímavú otázku: Prečo by kresťania mali počúvať biskupa, svojho pastiera, ktorý je hriešnym človekom? Veď pre

Krista bolo rozhodne ľahšie poslúchať Boha Otca, keďže sám je dokonalý. Augustín pripomína veriacim, že Kristus bol poslušný nielen Otcovi, ale aj ľuďom, v detstve v prvom rade svojim rodičom Márii a Jozefovi (*Lk* 2,51), neskôr vo svojej službe i všetkým veriacim, keďže aj ich v evanjeliu nazýva svojou matkou (*Mt* 12,49–50). V Kristovi totiž služba Bohu a služba človeku splývajú do jedinej identity služobníka (s. 40). V tejto súvislosti používa Augustín obraz „biskup je pod nohami veriacich, čiže sa skláňa podobne ako Kristus, ktorý umýval nohy svojim učeníkom“. Tento obraz nie je u Augustína ojedinelý, stretávame sa s ním napr. aj v *Enarratio in Psalmum* 126,3, kde však autor pri preklade gréckeho slova *επισκοπος* nie celkom správne používa slovo „dohliadať“ namiesto „dohliadač“ (s. 43).

V paragrafe 12 prekladu (s. 65) sa Augustín zamýšľa nad tým, čo je poslušnosť, keď hovorí: „Máte radi lásku. Ona je jej dcérou: poslušnosť je dcérou lásky.“ Je teda ovocím lásky. Láska je koreňom, z ktorého vyrastajú dobré plody poslušnosti. O niečo ďalej v texte zas v paragrafe 23 (s. 71) vysvetľuje hipponský biskup veriacim závažné dôsledky neposlušnosti, keď jasne vyhlasuje: „Neposlušnosť je jedom, ktorý zahubil prvého človeka.“

Ako zdôrazňuje vo svojej publikácii Horka, Augustín presadzoval na celoafrickej synode v Kartágu 25. augusta 403 pri urovnávaní africkej cirkevnej schizmy evanjelióvú zásadu: „zmier sa so svojím bratom“. Preto aj leitmotívom celej tejto homílie je Augustínova myšlienka: „V nesmrteľnosti budeš ty podobným jemu, v poslušnosti sa on stal podobným tebe“ (s. 39). Celú homíliu kazateľ napokon uzatvára citátom z *Mt* 20,27–28, kde sa píše, že Kristus neprišiel, aby jemu slúžili, ale aby on sám slúžil iným.

Autor monografie sa v práci javí nielen ako zdatný prekladateľ, ale prejavuje sa v nej aj jeho schopnosť kriticky posudzovať Augustínove kazateľské postupy. Napríklad v pozn. 158 (s. 61) sa snaží pomocou analýzy vetného rýmu a asonancie poukázať na nedostatok, ktorého sa kazateľ zrejme dopustil, keď hovorí: „Kvôli Adamovi je v ľudskom rode neposlušnosť zárodkom zla, vďaka Kristovi je zasa poslušnosť zárodkom nesmrteľnosti.“ Prekladateľ si tu správne všimol, že Augustín chcel pravdepodobne na tomto mieste použiť namiesto slova „zlo“ slovo „smrť“, aby tak dosiahol efekt asonancie *mortis-immortalitatis*; v rýchlosti sa mu to však nepodarilo a tachygrafi to zachytili v pôvodnom znení, z čoho Horka dedukuje, že kázeň nebola po jej prednesení a zaznamenaní nijak zvlášť upravovavná a k nám sa dostala zrejme v pôvodnom znení.

Publikácii na kvalite neuberá ani občasný výskyt drobných preklepov či chýb, ako napríklad: „z materiálnej“, nie „z materiálnej“ roviny (s. 37), „vyvrátením“, nie „vyvrátení“ (s. 39); zrejme nedopatrením sa na s. 25 vyskytuje výraz z „puplita“ namiesto z „pulpita“ či „vybrúsenej formy“ namiesto „vybrúsenej formy“ (s. 30). Na s. 6 nachádzame niekoľko preklepov v latinských názvoch Augustínových diel, ako napríklad: *De perfectione justitiae hominis*, nie „perfetione“; či *De dono perseverentiae*, nie „perseverantie“. V zozname prameňov je tiež nesprávne použitý latinský názov Quintilianovho diela *Institutio oratoria*, nie „Intitutiones oratoria“ (s. 74). Istá rozkolísanosť sa prejavuje

tiež v prepise antických mien do slovenčiny a v práci nájdeme aj hybridné formy mien ako napr. „Aurélius Augustín“ (s. 5).

Celkovo však práca pôsobí konzistentne a vyvážene. Jej pastoračný tón, ktorý miestami pomerne výraznejšie vystupuje na povrch, ešte viac podčiarkuje fakt, že autorom je pastoračný kňaz, ktorý problematiku poslušnosti vníma nielen z perspektívy sv. Augustína, ale aj z vlastnej praxe. Jasnosť a zrozumiteľnosť, s akou je publikácia napísaná, je v súlade s Augustínovou zásadou vysvetľovať aj ťažšie teologické koncepcie širšiemu okruhu poslucháčov.

Hlavný prínos tohto diela nesporne predstavuje prvý slovenský preklad. Autor prezrádza značnú zbehlosť v latinčine i schopnosť tlmočiť do materinskej reči nielen jednotlivé slová, ale aj zložitejšie myšlienky. V každom prípade možno konštatovať, že preklad je zrozumiteľný a prístupný aj čitateľovi menej zbehlému v danej problematike.

doi: 10.14712/23363398.2017.10

**Ondřej Koupil – Jiří M. Havlík (ed.). *Svatováclavská bible: nedělní a sváteční čtení*. Praha: Karolinum 2017, 309 s. ISBN 978-80-246-3619-1**

JOSEF BARTOŇ

Právě uskutečněné vydání knihy, jež má být mj. určitým echem nedávno proběhnuvšího kulatého výročí (roku 2015 uběhlo 300 let od vydání třetího a posledního dílu prvního vydání Bible svatováclavské), je ojedinělým a bezesporu velmi zajímavým počinem. Katolická barokní Svatováclavská bible, jež poprvé vyšla ve třech svazcích (Nový zákon 1677; Starý zákon 1712/1715), je zásadní památkou a mezníkem na dlouhé dráze bohatých dějin českého biblického překládání, ale její důležitost je v obecném povědomí dlouhodobě téměř zcela zastíněna o století starší bratrskou Biblií kralickou. Hlubší a rozsáhlejší zájem o text svatováclavského překladu se dá zaznamenat až v novější či spíše nejnovější době, tj. v podstatě až od konce dvacátého století.<sup>1</sup> Před patnácti lety se objevilo faksimilové vydání celku Svatováclavské bible (2001) v rámci velkolepého vydavatelského projektu německých slavistů *Biblia Slavica*,<sup>2</sup> začátkem devadesátých let vyšla u nás čtenářská edice čtyř evangelí péčí Milana Kopeckého (1991).<sup>3</sup> Charakteristiky textu Svatováclavské na základě detailních analýz (týkajících se návaznosti na předchozí překlady, stylistických aspektů atd.) tehdy odborné veřejnosti předložil především vídeňský bohemista Josef Vintr v několika svých studiích.<sup>4</sup>

Na nové knižní publikaci, již nyní nabízí čtenářům pražské univerzitní nakladatelství Karolinum, se různou měrou a různým způsobem podíleli tři renomovaní odborníci, kteří v minulosti věnovali již mnoho své badatelské péle barokním tématům. Je to bohemista a latiník Ondřej Koupil (\*1972), mj. zběhlý editor starších českých textů a specialista na starší českou gramatografii, Jiří M. Havlík (\*1979), bohemista a historik, zkušený badatel především

<sup>1</sup> Jisté první signály počínajícího obnoveného zájmu o barokní Svatováclavskou bibli lze zachytit už v období dvacátých až čtyřicátých let 20. století, a to hlavně v exkluzivním prostředí katolických intelektuálů z okruhu časopisu *Akord*. Patří sem mj. malý ediční počín, vydání Matoušova evangelia (Jan Dokulil – Adolf Vykopal (ed.). *Evangelium sv. Matouše z Bible svatováclavské*. Praha: Václav Pour 1939).

<sup>2</sup> Hans Rothe – Friedrich Scholz (ed.). *Svatováclavská bible. Facsimile, Biblia Slavica, Serie 1, Tschechische Bibeln 4*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2001.

<sup>3</sup> Milan Kopecký (ed.). *Bible svatováclavská: evangelia*. Brno: Blok 1991.

<sup>4</sup> Zejména je to jeho závěrečná kapitola v syntetické Kyasově knize o českých biblických staré a starší doby (Vladimír Kyas. *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 211–225), německy psaná stať ve zmíněné faksimilové edici a několik dalších časopiseckých studií (především: Josef Vintr. Geneze textu české barokní bible Svatováclavské. *Listy filologické* 111 (1988), s. 13–21 a Josef Vintr. Jazyk české barokní bible Svatováclavské. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 38 (1992), s. 197–212).

v oblasti českých církevních dějin 17. století, a historik umění Martin Mádl (\*1967), odborník zejména na malířství 17. a 18. století. Stěží zpochybnitelná erudice jmenované trojice je už sama o sobě příslibem solidního uchopení zajímavého úkolu, který sám o sobě nebyl úplně jednoduchý. Sluší se poznamenat, že roli protagonisty celého počínu na sebe vzal Ondřej Koupil.

Na sám začátek knihy je zařazeno *úvodní slovo* biblisty kardinála Dominika Duky. Pražský arcibiskup zde proslovil několik vřelých, přejných vět o Svatováclavské bibli a její úloze v dějinách církve našich zemí – lze ale s malou nadsázkou říci, že tyto věty jsou vlastně i jistým neformálním „církevním doporučením“ pro vydávanou knihu, na niž se tak možná přitáhne pozornost i leckterých zájemců o věci duchovní a církevně-dějinné, kteří by si jinak publikace spíše odborného filologického a kulturněhistorického zaměření dost možná nepovšimli. Následuje obsáhlá vstupní studie nazvaná *Svatováclavská bible: lidé, doba, vydání*. Skládá se z *předmluvy* editora Ondřeje Koupila, jež celou knihu obecně uvádí, a z devíti poměrně autonomních kapitol: *I. Matouš Ferdinand Sobek z Bílenberka* (J. M. Havlík), *II. Jan Fridrich z Valdštejna* (J. M. Havlík), *III. Jiří Konstanc a Matěj Štajer* (O. Koupil), *IV. Jan Barner a další možní spolupracovníci* (J. M. Havlík), *V. Vydávání bible a Dědictví* (O. Koupil a J. M. Havlík), *VI. Text bible* (O. Koupil), *VII. Komentáře* (J. M. Havlík), *VIII. Liturgický rok a bible* (O. Koupil), *IX. Bible v obrazech* (Martin Mádl). Jak naznačují už samy názvy, kapitoly-stati vykazují různorodost v důrazech i zpracování (je to nutně dáno jak tematicky, tak prostou skutečností, že jednotlivé kapitoly či pasáže zpracovávali tři různí autoři), ale přesto jsou v odpovídající míře vícenásobně provázány. Celek tohoto souboru vzájemně souvisejících odborných textů se mi zdá metodicky dobře vystavěný a účelně rozvržený. Například považuji za šťastné, že autoři postavili dějiny Svatováclavské bible z velké části na dosti podrobné prezentaci životů a díla osob, jež měly s jejím vznikem a vydáváním co do činění. Rád konstatuji, že autorům se podařilo odhalit leckteré nové detaily z dosud málo reflektovaného „životopisu“ pojednávaného biblického překladu. Pochvalu zasluhuje třeba i podrobná tabulka (v kapitole páté) podávající chronologický přehled událostí pro bibli podstatných (od roku 1662, který lze považovat za chvíli zrodu Dědictví svatého Václava, do roku 1780, kdy bylo dokončeno poslední vydání Svatováclavské bible v úpravě osvícenských paulánů Václava Fortunáta Durycha a Františka Faustina Procházky). Jedním ze sympatických momentů je také skutečnost, že se autoři rozhodli do úvodní studie zařadit poměrně detailní poučení o „tradičním“ katolickém členění liturgického roku, protože jde v současnosti o záležitost obecně velmi málo známou i mezi kulturními historiky (a komplikovanou mj. tím, že katolická liturgie i liturgický rok mají od reforem 60. let 20. století poměrně dost odlišnou podobu než v době barokní), jež ale přitom tvoří velmi potřebné pozadí pro pochopení systému rozvržení biblických perikop. Ve všech kapitolách úvodní studie se myslím autorům daří balancovat na hraně vědeckého a popularizujícího přístupu, takže odborná

úroveň a podrobnost výkladů není újmou srozumitelnosti a přístupnosti i pro širší čtenářský okruh.

Objemově největší, jádrovou část publikace pak tvoří *edice antologie textů ze Svatováclavské bible* (editory jsou O. Koupil a J. M. Havlík). Výběr byl uskutečněn tak, že výsledkem je takový soubor perikop (z knih starozákonních, epistol, Janovy apokalypsy a evangelií), jaký byl předkládán baroknímu účastníkovi mši v průběhu jednoho roku o hlavních svátcích, o všech nedělích a o svátcích svatých mužů a žen (včetně světců se vztahem k českému prostředí, jako jsou Václav, Ludmila, Prokop aj.). V 17. a 18. století se liturgická čtení ovšem pronášela latinsky (pouze latinsky se ostatně sloužila celá mše), ale pro účely kázání leckdy zazníval i český text celku nebo části dané perikopy. Texty v naší edici jsou předloženy ve standardní (tedy pro čtenáře komfortní) transkripci, komentující poznámky editora jsou (z ohledu na čtenáře) minimální, v podstatě jde hlavně o vysvětlení méně srozumitelných výrazů. Čtenář není připraven ani o ukázky textů původních svatováclavských výkladových komentářů, z nichž je zde vytvořena samostatná malá antologie, jež představuje další (menší) oddíl ediční části knihy.

Pokud jde o výtvarný doprovod, autoři předkládané publikace se rozhodli až na několik výjimek nevyužít původních rytin ze staré Svatováclavské bible. Naopak sáhli po jiných dobových výtvarných dílech, hlavně po barokních nástěnných malbách české provenience. Tato volba je podle mého mínění správná – vhodnou kombinací médií (biblického slova a množství doprovázejících výrazných obrazových artefaktů) totiž spíše přivede recipienta k plastičtějšímu zpřítomnění a osobnějšímú nazření lecčehos z estetického a snad i duchovního prožívání našich předků.

Závěrečná část knihy obsahuje nutné „technické“ oddíly: obsáhlou *ediční poznámku*, *bibliografii*, *zkratky názvů biblických knih*, *rejstřík perikop*, *seznam vyobrazení* a *rejstřík jmen osob* vyskytujících se v úvodní studii. Sluší se podtrhnout, že nikoli chudá bibliografie je na jedné straně samozřejmým seznamem „použité literatury“, tj. titulů, k nimž se vztahují autoři ve svých výkladech, ale představuje také dobré východisko pro zájemce, kteří by se na základě přečteného chtěli ponořit do hlubšího a podrobnějšího studia dílčích témat.

Celá kniha je podle mého mínění kvalitním zhmatatelním dobré a nosné idey. Lze ji vřele doporučit všem zájemcům o dějiny české bible a také každému, koho jakýmkoli způsobem přitahuje český barokní svět.

doi: 10.14712/23363598.2017.11

Róbert Lapko (ed.). *K metodike nového prekladu Svätého písma do slovenčiny*. Mathomedi, MN: Vision Slovakia, 2016. 260 s. ISBN 978–0–9913405–4–5

LENKA MAKOVCOVÁ DEMARTINI

Společným jmenovatelem recenzované kolektivní monografie je problematika biblické translologie a biblické stylistiky. S vědomím naléhavé potřeby vzniku nového moderního překladu bible z původních jazyků do slovenštiny iniciovala Konference biskupů Slovenska již v roce 2013 první kroky směřující k procesu samotného překladu. Tato publikace je zamýšlena jako jedna z pomůcek pro tým překladatelů. Stejně tak je ale určena širším okruhu čtenářů z řad vědeckých pracovníků, pedagogů a studentů humanitních oborů, zejména historie a teologie, biblických věd, lingvistiky či filologie.

Deset studií v celkovém rozsahu 260 stran je proporcionálně vyváženo – většina příspěvků se pohybuje v rozsahu 20–30 stran, s výjimkou jednoho kratšího příspěvku (10 stran), a naopak jednoho příspěvku, který rozsahem dvojnásobně převyšuje průměrnou délku (má rozsah 50 stran). Jednotlivé příspěvky zkoumají problematiku biblického překladu z různých úhlů pohledu vždy na základě specializace daného autora. Publikace tedy obsahuje stati různého vědeckého zaměření: jak studie věnované obecným lingvistickým otázkám překladu biblického textu, tak konkrétním překladům v historickém kontextu, specifickým překladům částí bible pro liturgické potřeby i unikátním typům překladů. Celková kompozice knihy vykazuje v implicitní návaznosti příspěvků a vnitřní dynamice promyšlenost. Do publikace je také tematicky velmi vhodně vřazeno pojednání, které mapuje biblické překlady v českém jazykovém prostředí. Slovenský a český národ je úzce propojen nejen jazykovou a geografickou blízkostí, historickým vývojem a kulturou, se kterou bylo písemnictví spojeno, ale právě také kulturou biblickou. České překlady bible se totiž na Slovensku používaly po staletí. Daný příspěvek též předkládá zhuštěnou analýzu translologických přístupů.

Lineární struktura publikace je standardní: korpus statí je opatřen úvodem a závěrem, mezi bibliografii (která je pro zájemce současně bohatým zdrojem sekundární literatury včetně cizojazyčné) a závěrečný anglický abstrakt jsou vloženy medailony jednotlivých autorů. Jistou zvláštností je, že ani v záhlaví jednotlivých statí, ani v obsahu nejsou autoři jmenováni. Jediným signovaným textem je anglické résumé. Přestože šlo pravděpodobně o záměr, aby publikace byla vnímána jako kompaktní celek, čtenář instinktivně postrádá přiřazení toho kterého textu ke konkrétnímu autorovi. Autorství lze odvodit z údajů uvedených v medailonech (odkaz na odbornou specializaci autora, někdy i přímý odkaz na autorství statí), avšak takovéto dohledávání je poněkud těžkopádné. V následujícím podrobnějším přehledu a komentářích tedy autory jednotlivých statí uvádíme a stručně představujeme.

Editor Róbert Lapko, který moderuje Centrum pro studium biblického a blízkovýchodního světa v Košicích a přednáší biblickou hebrejštinu a teologii na Teologické fakultě Katolické univerzity v Ružomberoku (dále KU), se v úvodu monografie nejprve zeširoka zamýšlí nad potřebou překladů v dějinách i současnosti, aby pak poukázal na specifčnost překladů náboženských textů, zejména textu biblického. Zdůvodňuje potřebu nového překladu do slovenštiny a seznamuje čtenáře s obsahem jednotlivých příspěvků. Poněkud popularizační styl úvodu zprvu překvapí, ale je evidentně zvolen záměrně, aby vzbudil zájem potenciálního čtenáře.

První text jádra monografie napsal Juraj Feník, odborný asistent na TF KU. Vyučuje novozákonní řečtinu a exegezi v Centru pro studium biblického a blízkovýchodního světa v Košicích. Stať nazvaná *Formálna a dynamická ekvivalencia pri preklade Nového zákona: náčrt princípov a ukážky* si neklade inovativní ambice. Jde o sumarizaci principů dvou typů překladu, tj. doslovnějšího a volnějšího, které svého času postuloval americký lingvista Eugen A. Nida. Studie předkládá ilustrace těchto principů na rozboru konkrétních pasáží Nového zákona a na základě předložených ukázek a analýz autor konstatuje, že výzvou pro nový slovenský překlad je pokus o citlivé prolnutí těchto dvou vzájemně protichůdných překladatelských postupů.

Autorem druhého příspěvku *Staroveké preklady Biblie a ich charakter* je Peter Juhás, odborník na starověké orientální jazyky a biblista působící momentálně jako vědecký pracovník na WWU v Münsteru. Současně přednáší akkadštinu, syrštinu a biblickou hebrejštinu v Centru pro studium biblického a blízkovýchodního světa v Košicích. Studie mapuje vznik a překladatelské techniky Septuaginty, Pešity, Vulgáty a některých dalších méně známých starověkých překladů. Přestože jde o překlady historické, srovnávací analýza různých ukázek v této stati svým způsobem navazuje na předcházející příspěvek a dokumentuje vlastně různé typy formální a dynamické ekvivalence překladu, a dále ukazuje, že tyto dva základní odlišné přístupy nacházíme již u starověkých překladatelů. Podrobné analýzy vícerých ukázek překladů jsou významným odborným přínosem Juhásovy studie.

Následuje stať *Slovenské preklady Biblie – historický prehlad*, která je příspěvkem z pera Petera Zubka, vědeckého pracovníka Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV. Studie tohoto autora se odlišuje od běžných přehledových statí na toto téma, které se obvykle opírají hlavně o jazykový a teritoriální princip. Věnuje se zde komplexně dějinám slovenských překladů bible (i nekatolických) jak ze Slovenska, tak z prostředí slovenské emigrace. Podchycuje jejich vznik, charakteristiku i konkrétní určení a vše doplňuje ukázkami. V závěrečném shrnutí autor pragmaticky hodnotí situaci slovenských překladů v minulosti i současnosti, dokládá tak současnou potřebu vzniku nového překladu a současně upozorňuje na možné obtíže spočívající v neustálenosti náboženského lexika, v problému dvojí terminologie v evangelickém a katolickém prostředí, v potenciálnímu pronikání rusismů vlivem východního obřadu i ve vlivu češtiny.



Dalším příspěvkem *Kamaldulská Biblia: otázka autorstva* do monografie přispěl Peter Olexák, církevní historik, který přednáší na FF KU. Věnuje se výzkumu raného křesťanství a specializovaným tématům, jako je právě autorství překladu Kamaldulské bible, který je nejstarším známým překladem celé bible (dle katolického kánonu) do slovenštiny. Tato stať, byť je rozsahem nejkratším příspěvkem monografie, podává zevrubný pohled na zkoumání tohoto unikátního překladu bible a nastoluje hypotézu, že jeho autorství lze připsat jezuitům. Daný příspěvek je cenným dokladem seriózního historického a lingvistického výzkumu, jeho možností i pracovních postupů.

Na předchozí příspěvek tematicky navazuje stať, jejímž autorem je Anton Tyrol, který přednáší Starý zákon a biblickou hebrejštinu na Teologickém institutu TF KU. V úzce specializovaném tématu *Překladatelská metoda kamaldulského překladu Bible* demonstruje vědeckou úroveň a teologicko-spirituální hloubku překladatelů. Překlad měl zjevně sloužit několika účelům: dokladovat životaschopnost slovenštiny, vyhovět liturgickým potřebám a současně také posílit rekatolizační snahy a prohloubit náboženský život. Studie implicitně odkazuje na nynější potřebu nového překladu do slovenštiny ve změněných historických a kulturních souvislostech.

Dalším příspěvatelem je Bohdan Hroboň, ředitel Biblické školy v Martině a výzkumný pracovník na TF Trnavské univerzity. Mezi témata, o něž se jako odborník zajímá, patří kralická Šestidílka. Stať nazvaná *Šestidílka ako recept na kvalitný preklad* je pojednáním o Bibli kralické, v níž se autor soustředí na hodnocení kvality překladu a kompetentnost překladatelů a poukazuje na vysokou úroveň jejich zbožnosti a současně vzdělanosti (srov. tytéž kvality připisované překladatelům Kamaldulské bible). Autor ve svém příspěvku v několika podkapitolách nejprve uvede typické znaky kvalitního překladu Bible kralické, aby pak v korespondujících částech poukázal na jejich možnou aplikaci či obtíže při tvorbě nového biblického textu v současnosti. V závěru postuluje tezi, že Šestidílka obsahuje všechny potřebné „ingredience“, bez nichž se kvalitní překlad ani v současnosti neobejde.

Autorem statí *Proměny českého biblického textu v moderní době* je Josef Bartoň, bohemista, klasický filolog a teolog. Dlouhodobě se věnuje dějinám českého biblického překladu a náboženskému jazyku. Vyučuje na Katedře biblických věd KTF UK v Praze a působí v Centru biblických studií při Filozofickém ústavu AV ČR. Příspěvek v monografii je nejpodrobnějším souhrnným pojednáním o českém biblickém překladu v moderní době, tj. zaměřuje se na dobu od počátku dvacátého století, zmíněn je ale i předcházející vývoj. Studie se zabývá překlady celé bible, tedy spisů Starého i Nového zákona, současně také podává exkurs do některých překladů dílčích. Zrod českého moderního překladu na počátku 20. století vyústil do mnoha tlumočení vysoké filologické a teologické úrovně, jež byla mj. dána tím, že se již jednalo o překlady z původních jazyků, nikoli z latinské předlohy. České prostředí vykazuje pestrost přístupů, jež oscilují mezi doslovnějším překladem a překladem volnějším, resp. formální a dynamickou ekvivalencí. Studie také pojednává o přelomovém díle,

tj. Českém ekumenickém překladu a jeho genezi, u něhož je třeba vyzdvihnout schopnost mezikonfesní spolupráce, vysokou kvalifikovanost a metodologickou jednotu překladatelů. Reálná inspirace pro práci na novém slovenském překladu je implicitně přítomna v celém příspěvku, který je doprovázen množstvím ilustrativních ukázek různých typů překladů, včetně překladů básnických a rabínských.

Dalším z příspěvů je Peter Žeňuch, ředitel Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV. Přednáší na Filozofické fakultě Univerzity Konštantina Filozofa v Nitře. Specializuje se na výzkum jazykového, kulturního a historického vývoje cyrilských památek ve slovenském jazykovém a kulturním prostředí. Do knihy přispěl statí *O prekladani evanjeliových textov v prostredí byzantského obradu na Slovensku*. Na základě podrobných analýz liturgických knih, biblických textů a textů kázání užívaných v 17. a 18. století v Mukačevské eparchii představuje poměrně složitý vztah a napětí mezi oficiálním liturgickým užíváním církevněslovanského jazyka a pronikáním místního „prostého“ jazyka (rusínštiny, případně slovenštiny) do sakrální oblasti. Úzce specializované téma příspěvku však mj. odkazuje na stálou aktuálnost otázky přizpůsobování biblického a liturgického jazyka potřebám posluchačů. Studie je také vynikajícím materiálem pro zájemce o dějiny řeckokatolické církve a její písemné kultury vůbec.

Význačný slovenský lingvista, slovakista a slavista Jozef Mlacek přispěl do monografie statí *K otázke vymedzovania biblického štýlu*. Tomuto tématu se věnuje v širším kontextu své specializace na oblast frazeologie, lexikologie, syntaxe, stylistiky a teorie spisovného jazyka. Přednáší na FF KU. Ve své studii se podrobně a fundovaně zabývá možností vymezení samostatného biblického stylu ze synchronního hlediska (tj. hledá místo náboženského, případně biblického stylu v rámci systému funkčních stylů a podstylů). Stať je zároveň mírnou polemikou s českým filologem a teologem Josefem Bartoněm. Mlackova analýza vyznívá v neprospěch vydělení samostatného (rozuměj překladového) biblického stylu. Bartoň, který vychází z diachronního pohledu, ve svých pracích pojmenování „starý/nový biblický styl“ užívá. Polemika je vedena s vědomím těchto dvou odlišných pozic, do nichž se promítá odborné zaměření a zázemí obou autorů. Mlacek je stylistik a slovakista, Bartoň bohemista a filolog, který vychází z velkého množství uskutečněných českých překladů bible a jejich mnohasetleté tradice, zatímco slovenská biblická překladatelská práce začala poměrně pozdě a není příliš pestrá. Za povšimnutí stojí i odlišnost chápání biblického jazyka. Mlacek jej chápe široce, včetně prvků z obecně náboženské komunikační sféry. Studie každopádně není prostým terminologickým sporem (Bartoň ostatně vůbec nehovoří o „biblickém stylu“ v systému funkčních stylů současné češtiny), ale precizně vedenou odbornou diskusí, ve které je daná problematika prověřována z mnoha zorných úhlů.

Posledním příspěvkem monografie je studie Terézie Rončákové, která působí na Katedře žurnalistiky KU a dlouhodobě se věnuje otázce publicistického a náboženského stylu, žurnalistické žánrologii a biblickému jazyku. Stať

nazvaná *Některé špecifiká biblického jazyka* se zaměřuje na terminologické, syntaktické a stylistické rozměry biblického textu a problematiku vymezování samostatného biblického stylu. Příspěvek tak navazuje na předchozí stať, na niž Rončáková přímo odkazuje. Uvádí další autory, kteří určitým způsobem tendují k vymezení (možného) biblického stylu, byť vycházejí z různých, dokonce navzájem kontrastních pozic (Mistrík, Draguľa). Upozorňuje také na výraznou kontinuitu biblických překladů, která ústí do určité překladatelské tradice, na jejímž základě mluví o „biblickém stylu“ Bartoň. Studie v další části obsahuje řadu konkrétních příkladů různých překladových řešení z oblasti lexika, gramatiky i stylistiky, která nabízejí možnost jejich aplikace při práci na novém slovenském překladu.

Autorem anglického abstraktu je Libor Marek, akademický pracovník FHS UTB ve Zlíně. Je třeba podotknout, že se jedná spíše o text, který je na pomezí resumé a recenze. Je otázkou, nakolik je kvůli tomuto přesahu stať ještě možno nazvat „abstraktem“.

Výrazným rysem této vědecké monografie je komplementarita příspěvků při současné velké odborné šíři, kterou badatelé z různých vědních disciplín pokrývají. Jednotlivé studie v monografii se různí také metodikou: některé nabízejí přímou aplikaci zjištěných překladatelských postupů, v jiných je inspirace implicitní. Právě tato kombinace však zabraňuje buď příliš didaktickému, nebo naopak příliš abstraktnímu celkovému vyznění knihy. Jak uvádí v závěru editor Róbert Lapko: „Přestože publikace nenabízí hotové, jednoznačné odpovědi na často různorodé problémy a překladatelské výzvy, poskytuje cenné podněty k úvaze při počátečních pracích na novém překladu. Jejich promyšlenou aplikací se nepochybně zvýší kvalita zamýšleného moderního překladu.“ Přes některé výše vyslovené opravdu drobné výtky je monografie inspirativní právě jako celek, a to nejen pro případné překladatele bible do slovenštiny a další slovenské zájemce, ale také pro čtenáře, badatele a překladatele z blízkého jazykového prostředí českého, případně i polského.

doi: 10.14712/23363398.2017.14

## 2016 International Meeting of the Society of Biblical Literature, Seoul (Jižní Korea)

JAROSLAV BROŽ

V prvním prázdninovém týdnu, 3.–7. července 2016, se v jihokorejské metropoli Seoulu konala pravidelná mezinárodní konference Společnosti pro biblickou literaturu (Society of Biblical Literature, dále SBL), která v současné době čítá kolem 8 500 členů. V posledních letech je záměrem společnosti poskytovat prostor pro mezinárodní setkávání biblických badatelů nejen v evropském a severoamerickém prostoru, nýbrž „vyjíždět“ a objevovat prostory nové.

Letošní setkání na půdě Yonsei University bylo bezesporu jedinečnou zkušeností pro všechny účastníky konference. Univerzita, navazující na činnost protestantských misionářů v Koreji v 19. století, jejíž předchůdkyní byla Chosen Christian College (založena 1915), která se postupně proměnila v Yonhee University, našla definitivně místo v Yonsei University (1957). Během konference byla prezentována úspěšná činnost tamní mezinárodní teologické školy Global Institute of Theology, která spojuje vědeckou rigoróznost a misionářský rozměr teologie. Mimo jiné poskytuje rovněž formaci zahraničním studentům z asijských a afrických zemí.

Schopnost SBL spojit pomocí volné spolupráce regionální uskupení se ukázala mimo jiné v tom, že na konferenci byl dán prostor těmto odborným společnostem: Korean Society of Old Testament Studies, The New Testament Society of Korea a Society of Asian Biblical Studies. Během konference se pracovalo ve 47 sekcích, které se věnovaly nejen tradiční tematice, jako starozákonním a novozákonním knihám, metodologickým otázkám a historicko-kulturnímu backgroundu biblických dějin, ale také nabízely vhled do nových oblastí bádání, které s četbou Bible souvisejí. V nich se uplatnila rovněž některá lokální témata. Mezi zvláštní události konference lze řadit zejména práci sekce o studiu Bible v korejském kontextu a o biblických překladech v globálním kontextu a na poli digitálních pomůcek především prezentaci Accordance Bible Software.

Převažující účast asijských biblistů mohla účastníky z jiných částí světa přesvědčit, že v tomto prostoru nacházejí veliký potenciál pro navazování nadějných spolupráce. Evropské zastoupení nebylo početné. Z nám blízkých zemí na konferenci aktivně vystoupil kromě autora této zprávy také Bartosz Adamczewski z Varšavy a Ida Frölichová z Budapešti. Jistě nebylo možno přehlédnout přítomnost Thomase Römera, člena Collège de France a University ve švýcarském Lausanne, s jeho brilantní prezentací o vztahu Mojžíše a Árona v Pentateuchu a rovněž vystoupení Davida Hamidoviće z téže univerzity.

Jaroslav Brož se mimo jiné účastnil práce v sekci „Epistle to the Hebrews“ (List Židům) a vystoupil s příspěvkem „*Something better for Us*“ (Heb 11:40): *The Social Categories „Honor/Shame“ Applied on the Audience in Hebrews*

*11 as an Example of Re-Contextualizing Old Testament Figures and Stories* (= Společenské kategorie „čest/hanba“ aplikované na adresáty v Listě Židům 11 jako příklad re-kontextualizování starozákonních postav a příběhů). Z dalších je možno vyzdvihnout prezentaci Victora Rhee (Biola University) *Christology in Hebrews 1:5–14: Three Stages of Christ's Existence*, nebo přednášku Davida M. Moffitta *Abel's Sacrifice in Hebrews and Material Culture: The Witness of Some Mosaics of Ravenna*. K vysoké úrovni diskuse přispěla mimo jiné také přítomnost velikána mezi komentátory Listu Židům Harolda Attridge.

K celkovému prožitku kvalitní konference přispělo kromě bohatého obsahu a skvělé organizace také prostředí univerzitního kampusu, které spojuje velký prostor poskytnutý přírodě a příjemnou a účelnou moderní architekturu. Ke konferenční kultuře patří také poznávání místní historie a současného života obyvatel dané země. I v tomto ohledu Seoul poskytuje nevšední možnosti, k nimž patří jak návštěvy několika historických (většinou nově rekonstruovaných) královských paláců a stylových městských čtvrtí, tak i zkušenost večerního a nočního tepu velkoměsta. Zajímavá je také pouť po křesťanských stopách v korejských dějinách i současnosti. Hluboký dojem v člověku zanechá jak návštěva prvního katolického kostela, dnes katedrály Meyongdon Neposkvrněného Početí Panny Marie a svatého Mikuláše, tak místo mučednické smrti Ondřeje Kim Taegona a mnoha dalších křesťanů na břehu řeky Han.<sup>1</sup>

doi: 10.14712/23363398.2017.15

<sup>1</sup> Účast J. Brože na konferenci byla součástí plnění grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

## Odborné kolokvium „Kdo byl Melchisedech? Postava kněze-krále v biblických textech a v dějinách jejich působení“

JAROSLAV BROŽ

Na sklonku roku uspořádala Katedra biblických věd Katolické teologické fakulty UK krátké odborné kolokvium, jehož středem a východiskem byla postava Melchisedecha, neizraelského krále, kterému je ve starozákonním kánonu věnována jen okrajová pozornost. O to víc přitahovala pozornost v židovských spekulacích doby Druhého chrámu a v pozdějším rabínském judaismu. Křesťanští autoři, inspirováni novozákonním Listem Židům, hodnotí význam Melchisedecha v souvislosti s Kristovým kněžstvím. Toto spojení starozákonního nelévijského kněze s novozákonním christologickým kultem našlo prostor nejen v teologických spekulacích a duchovních vizích, ale vstoupilo také do liturgických textů a do křesťanské ikonografie.

Referenty na kolokviu byli výlučně pedagogové Katolické teologické fakulty UK, převážně z katedry biblických věd, ale zazněl také jeden kunsthistorický příspěvek.

Starozákonní perspektivu Melchisedecha v knize Genesis 14 představil *Pavel Větrovec*. Na jeho příspěvek navázala dvě témata, která *Jaroslav Brož* spojil v jediném příspěvku: Melchisedech v židovské literatuře Druhého chrámu, zejména v kumránských spisech, a funkce pohanského kněze-krále v argumentaci autora Listu Židům. *Sylva Ondřejíčková* v lingvisticky zaměřeném příspěvku ukázala, jak se jménem *malki-cedeq* a jeho ekvivalenty zacházejí dochované texty targumů. V kontrastu ke strohému biblickému Melchisedechovu portrétu se v rané křesťanské duchovní literatuře rozvinuly některé jeho legendární rysy. Některé z nich představila *Mlada Mikulicová* přednáškou o Melchisedechovi ve starobylém spisu Jeskyně pokladů. *Jan Royt* vstoupil do literárních prezentací osvěžujícím exkurzem o tom, jak je Melchisedechova postava zobrazována v křesťanské ikonografii. V závěrečném příspěvku *Tomáše Matějce* byla představena sonda do dějin interpretace v katolické exegezi a teologii 16. století, která částečně pokrývá dosud bílá místa v bádání *Wirkungsgeschichte* biblických textů v katolickém prostředí.

Přestože předvánoční čas nepřeje mimořádným akademickým aktivitám, přitáhlo kolokvium pozornost studentů a vyučujících Katolické teologické fakulty i dalších zájemců. Ukázalo schopnost členů katedry biblických věd, kteří pracují na různých badatelských polích, nacházet společná témata a kvalifikovaně se k nim vyjadřovat. Navíc se tu projevila výhoda koexistence teologie a dějin umění na jedné fakultě; příspěvek prof. Jana Royta nejen organicky srostl s ostatními prezentacemi, ale navíc otevřel širší dimenze prostoru pro lingvistické a literární bádání. Katedra opět prokázala, že je schopna pracovat týmově a má dobré předpoklady pro řešení větších projektů. V kolokviu je

možno také vidět tečku za oslavami 700. výročí narození českého krále a císaře Karla IV., neboť jím zosobňované pojetí vlády připomíná biblické spojení vladařské a posvátné funkce v jedné osobě, jak ho reprezentuje starozákonní Melchisedech. Příspěvky budou v rozšířené a ucelené formě vydány v kolektivní monografii.<sup>1</sup>

doi: 10.14712/23363398.2017.16

---

<sup>1</sup> Kolokvium bylo pořádáno s podporou Grantové agentury České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

## ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

*AUC Theologica* jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz). Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz [www.theologica.cz](http://www.theologica.cz)). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.



The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

*Theologica* is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

*AUC Theologica* appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to [theologica@ktf.cuni.cz](mailto:theologica@ktf.cuni.cz). They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at [www.theologica.cz](http://www.theologica.cz). Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
**THEOLOGICA** 2017, roč. 7, č. 1

Vydala Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum  
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1  
[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)

Praha 2017

Grafická úprava Kateřina Řezáčová  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804–5588 (Print)  
ISSN 2336–3398 (Online)  
MK ČR E 19775