ABSENCE ANATHEMAT V REFORMAČNÍCH KONFESÍCH ČESKÉHO PŮVODU

Pavel Filipi

DAS FEHLEN DER ANATHEMATISIERUNGEN IN DEN REFORMATORISCHEN KONFESSIONEN TSCHECHISCHER HERKUNFT
Leicht gekürztes Referat für die Konferenz der niederländischen und ost- und mitteleuropäischen theologischen Fakultäten „Christian Traditions between Catholicity and Particularity" (Prag 2. 5. 2008) erörtert die Tatsache, dass die Konfessionen tschechischer Herkunft (Die Brüderkonfession 1535 und die Confessio Bohemica 1575) – im Unterschied zu Augustana und Helvetica posterior – keine Verwerfungsätze beinhalten. Im Fall der Brüderkonfession dürfte dies mit der ekklesiologischen Grundkonzeption der Brüderunität zusammenhängen, im Fall der Bohemica ist dies auf die Intervention des Brüderpriesters und Literaten Jiřík Strejc bei der Verfassung des Textes zurückzuführen. Allgemein haben die Verwerfungen der reformatorischen Konfessionen eine zweifache Funktion: eine apologetische, die die Rechtgläubigkeit der vertretenen Lehren zu betonen sucht, und eine abgrenzende gegen die Irrtümer und Missbräuche Roms; in beiden Fällen wollen die Konfessionen die „Katholizität" ihrer Positionen zum Ausdruck bringen. Insofern haben auch die Verwerfungen eine latente selbstkritische Funktion.

Někdy se objevuje názor, že obě reformační konfese českého původu (tj. Bratrské vyznání z r. 1535, poslední verze 1662 a České vyznání z r. 1575) jsou mezi reformačními konfesemi výjimkou, protože neobsahují odsuzující věty, anathemata. To není přesné potud, že obě konfese sice opravdu anathemata neobsahují, ale nejsou v tom ojedinělé. Existují i jiné reformační konfese, kde anathemata nenajdeme (např. Konfese westminsterská). Ovšem mezi čtyřmi konfesemi, jež přijala Českobratrská církev evangelická (Augsburské vyznání, Druhé helvetské), konfese českého původu jistou výjimku tvoří. Jen na tyto čtyři se v následujícím výkladu soustředím, a to čtyřmi kroky: 1. Vyjasnění pojmů. 2. Odsudky prvního typu. 3. Polemika s Římem. 4. Závěrečná úvaha.[1]

[1] Viz také: A. Molnár: Bekenntnisse der Böhmischen Reformation, in: *Communio viatorum* 23 (1980), 206nn.

1. Vyjasnění pojmů

Pojem „anathema" není totožný s tím, co vyjadřují odsuzující věty reformačních konfesí. Anathema znamená kletbu, prokletí. Původ leží nejspíše ve starokřesťanské penitenciární praxi: Těžký hříšník byl vyloučen z ochranného prostoru svátostné obce a svěřen Božímu soudu. Souvislost pavlovského „anathema" 1K 16,20–24 s prvokřesťanskou liturgií večeře Páně přesvědčivě prokázal Günther Bornkamm.[2] Podle toho mělo anathema funkci odloučení od stolu Páně.

Nepřekvapí, že anathemata nacházíme v závěrech prvních synod staré (mladé) církve, v nichž se zápasilo o vytýčení hranic legitimního pluralismu v církvi, o odpověď na otázku, s kým je ještě možno společně slavit eucharistii a s kým už nikoli. Pravděpodobně první doklad nacházíme v kánonu 52 synody v Elviře (*Concilium Eliberritanum*, kolem r. 360),[3] a to ve znění, jež přesně odpovídá Pavlově dikci v Ga 1,9: EI TIS… ANATHEMA ESTO. Toto EI TIS (jestli někdo…) je důležité. Vztahuje se k nějaké osobě, jednotlivci, k jeho názoru, nauce, postoji. Jde o situaci, kterou není možno přímo identifikovat, která však může nastat. Obdivuji stylistické ingenium otců koncilu tridentského, kteří svá anathemata formulovali rafinovaně: *„Si quis dixerit… anathema sit"*. „Dixerit" zde může znamenat buďto *futurum secundum* (bude-li někdo – v budoucnu – tvrdit…, pak) nebo *konjunktiv perf.* jako kondicionál (pokud by někdo tvrdil…, pak). V každém případě se zde sice jedná o odmítnutí nějaké nauky, ale anathema samo se vztahuje jen na osoby, které takovou nauku zastávají, a jen velmi nepřímo na skupiny, nebo církve.

2. Odsudky prvního typu

Odsudky reformačních konfesí však mají jinou dikci. Neodsuzují individua, nýbrž skupiny, hnutí, resp. nauky těchto skupin či hnutí. Proč to činí, co k tomu autory konfesí vede? Jeden důvod snad mohl být pedagogický: Kontrastní pozadí dává pozitivnímu tvrzení větší názornost. Ale důležitější důvod byl povahy strategické. To zřetelně vynikne, když sestavíme seznam cílů, na něž útočí Helvetica. Až na několik výjimek jde o staré a takříkajíc všeobecně uznané hereze pelagiánů, novatiánů, nestoriánů atd. Helvetica se tu pohybuje na bezpečné půdě toho, co beztak všeobecně platí a platilo. Pouze u otázky křtu dětí a problému křesťanského anar-

[2] *Das Ende des Gesetzes*, München 1952, 123nn.

[3] H. Vorgrimler, heslo Anathema in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1957), I, 494.

chismu musí pozornost obrátit také na křtěnce. Helvetica takto uskutečňuje svůj apologetický záměr, který ohlásila v předmluvě: „Poněvadž pak my všichni sdílíme tuto víru a toto náboženství, doufáme, že nás všichni budou pokládati nikoli za kacíře, ale za údy obecné církve, za křesťany.“[4] Helvetica, jinak než Augustana, nebyla přímo předkládána říšskému sněmu; původně to bylo osobní vyznání Bullingerovo, které si přivlastnili kazatelé kantonálních církví a teprve sekundárně se stalo politicky relevantním textem švýcarských měst a též falckého kurfirsta Friedricha.

Stejný apologetický zájem měli i autoři Augustany, ovšem v prekérnější situaci: na říšském sněmu šlo také o právní a politické uznání té části obyvatelstva, která se přiklonila k reformaci. Také autoři Augustany usilovali o to, aby před císařem a sněmem prokázali soulad s obecnou křesťanskou vírou, s naukou přijatou od otců. Jejich situace byla tím obtížnější, že císař měl v rukou (Eckem sestavený) seznam neméně než 404 Lutherových, Melanchthonových a Zwingliových bludů. Přesto soudí Augustana, že své pravověří dokázala, jak to slíbila v předmluvě. V čl. 21 (německý text) čteme: „Poněvadž je naše učení jasně založeno v Písmě svatém a k tomu není na odpor ani proti obecné křesťanské, ano ani proti římské církvi… domníváme se také, že naši odpůrci mohou s námi být zajedno v uvedených článcích“.[5] V tomto pohledu měly odsudky paradoxně zdůraznit nikoli „partikularitu“ předložené nauky, nýbrž její „katolicitu“.

Týž strategicko-pragmatický argument se ovšem uplatnil i při tvorbě České konfese. V r. 1575 šlo též o to, aby zemský sněm uznal reformační církve v zemi. Utrakvistické stavy ujistily císaře, že konfese nemá znamenat žádnou volnou vstupenku pro „kacíře“. Proto se v konceptu předmluvy objevila věta, odsuzující „ariány, zwingliány, kalviniány, křtěnce a jiné kacíře“. Zásluhu na tom, že v konečné verzi tato věta již nestojí, měl bratrský kněz a literát Jiřík Strejc. Jeho argumenty jsou zajímavé. V komisi přítomné pány upozornil, „že snad ne na tom se usaditi ráčili, aby jiné odsuzovali, zvláště nepřítomné; item jsou-li co vědomi učení Kalvínova, poněvadž je odsuzují?“ Připojil ještě pragmatičtější argumenty, mj. i ohled na „pražskou akademii“, která by přestala lákat studenty z národů takto urážených. „A sumou: nečiní-li páni proti vlastnímu svědomí, více lidem nežli Bohu se zalíbit chtějíce?“,[6] uzavírá Strejc své vystoupení. Strejcova

[4] *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 190.

[5] Tamtéž, 88.

[6] Intervenci Strejcovu reprodukuje z pramenů Ferdinand Hrejsa, *Česká konfese, její podstata a dějiny* (Praha 1912), 150.

řeč zapůsobila. Bohemica nemá ve svém textu žádné odsudky, jen vágní větu v předmluvě, která neuvádí žádná jména.

Pokud jde o Vyznání bratrské, jsme pramenně v méně šťastné situaci. O procesu jeho vzniku jsme (zatím) prakticky bez informací. Víme pouze, že Bratří, inspirováni pokusem svých souputníků v Augsburgu 1530, pověřili dva ze svých teologů Jana Augustu a Jana Roha, aby přepracovali starší „Počty z víry“ do formy konfese. Ta byla s podpisy 45 pánů a rytířů v r. 1535 předána králi Ferdinandovi I.[7] Důvody absence odsudků nemůžeme tudíž vystopovat přímo, nýbrž spíše jen spekulativně.

Skutečnost chybějících anathemat nepřekvapí, když uvážíme celek bratrské eklesiologie. V článku VIII,2 „O církvi“ čteme: „Věříme a vyznáváme, že církev svatá obecná jest všecko křesťanstvo, kdekoli po světě rozprostřené, hlasem evangelium svatého ze všech národů, pokolení, jazyků, stavů, řádů i věků skrze jeden křest Trojice s. v jednotu víry Kristovy shromážděné“.[8] Kristova církev není totožná s žádným z existujících církevních útvarů. Na svůj svéráz byli sice Bratří hrdí, ne však natolik, aby pro své společenství reklamovali název „církev“. Označení „jednota“ užili pro sebe, ale i pro ostatní církevní útvary bez ohledu na jejich velikost (*sine magna, sine parva*).[9] Tato linie střízlivé, téměř kenótické eklesiologie, tento pohled na církev, která náleží mezi věci služebné, je zde jen do času a určena ke službě, vrcholí v posledním biskupu Jednoty, který v exilu své milované Jednotě odmítal uznat právo na sebezáchovu a její osobitost spatřoval v tom, že je hotova zemřít, v naději, že její dědictví přejde na jiné jednoty Kristovy církve a posléze na celou lidskou rodinu.[10]

To je širší eklesiologický rámec, který činí absenci anathemat v Bratrském vyznání srozumitelnou.

3. Polemika s Římem

Až dosud jsme věnovali pozornost odsudkům, které v reformačních konfesích hrály jen podružnou roli. Hlavním kontrahentem bylo křesťanstvo římské obedience. Reformační konfese jsou v podstatě polemické dokumenty. Jsou pokusem artikulovat proprium reformační víry, a tudy se vymezit proti projevům, o nichž autoři konfesí soudí, že jednotu ve víře ruší nebo ničí. Potud jsou konfese pokusem obnovit jednotu víry v západní

[7] R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské* (Praha 1957), 153n.

[8] *Čtyři vyznání*, 144.

[9] Srv. A. Molnár in: Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, 435n.

[10] viz J. A. Komenský, *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské* (Praha 1978).

církvi, a to v poslušnosti evangelia. Tento pokus se koná v určité dějinné konstelaci. Usiluje sice vyjádřit obecnou víru křesťanskou, ale způsob, jakým se to děje, je ve velké míře určen tím, co jednotu víry toho času ohrožuje. V tomto ohledu nemají konfese význam konstitutivní, nýbrž deklaratorní: pojmenovávají pouze bludy a omyly, jež kritizují, ale netvoří žádnou „novou víru". Je možno dokonce říci, že situace poblouzení a zmatení předcházela volbě témat, která jsou v reformačních konfesích pojednávána. Konfese jsou reakcemi, které – řečeno s K. Barthem[11] – přicházejí příliš pozdě, „aby přikryly studnu až poté, co se v ní již několik dětí utopilo". Tato dobová a věcná podmíněnost konfesí je přirozeným důvodem toho, že autoři se cítí povinni vyslovit nejen ANO obecné víry, nýbrž i NE: *Damnamus...* Kdyby to neučinili, nebyla by konfese žádnou konfesí, nýbrž pouze dokumentem osobního nebo kolektivního názoru autorů. Citujme opět K. Bartha:[12] „Kdo si netroufá… říci *damnamus*, ten ať prozatím klidně vynechá *credimus, confitemur, docemus* a místo toho nadále studuje teologii jako předtím."

To platí pro všechny reformační konfese, české nevyjímaje. Ty to činí spíše implicitně, aniž většinou výslovně jmenují stávající poblouzení. Ale znalec na četných místech rozpozná skryté narážky na ně, zvláště v nauce o svátostech. Například v Bratrském vyznání najdeme odmítnutí principu „ex opere operato" (XI,6),[13] transsubstanciace (XIII,3), přijímání pod jednou (XIII,7) a zvláště odmítnutí světské moci služebníků církve (IX,7) a církevní moci světské vrchnosti (XVI,7).

Podobné implicitní vymezení vůči nauce a praxi současné církve bychom objevili v Českém vyznání; jsou však formulována spíše potichu a v omezené míře. Kromě nauky o svátostech a výkladů k tématu moci v církvi a nad církví můžeme zmínit i článek o úctě ke svatým.

Helvetica je v tomto ohledu méně zdrženlivá, a to i ve srovnání s Augustanou, která ve své první části prakticky od přímé polemiky upouští a v druhé části jen vypočítává zlořády a uvádí důvody, proč by měly být

[11] *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zollikon 1938), 708.

[12] Tamtéž, 705.

[13] Čísla v závorkách odkazují na články vyznání.

[14] *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I. (Hg. von K. Lehmann, W. Pannenberg), Freiburg i. B. 1986 a II. (Hg. von K. Lehmann), 1989.

[15] M. Wernisch, Kniha svornosti (Praha 2006), doslov s. 665.

[16] Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen. *Theologische Existenz heute 29*, München 1935, 10.

odstraněny. Jinak je tomu v pozdějších vyznavačských spisech luterské reformace (např. ve Šmalkaldských článcích).

4. Závěrečná úvaha

Závěrem položme otázku: Kdo je subjektem tohoto latentního nebo i explicitního vymezování a v jaké autoritě to činí? Kdo jsou ony „ecclesiae", které „docent" a „damnant"? Za koho mluví autoři těchto dokumentů a ti, kdo pod ně připojili svůj podpis? Jaká empirická realita existujících obcí či církví stojí za tvrzením o „magnus consensus"?

Ve všech výpovědích konfesí, jak negativních tak pozitivních, snadno rozeznáme jako latentní, ale zřetelný princip reformační „particulae exclusivae", trojnásobné „sola" (gratia, fide, scriptura), shrnuté ve formuli „solus Christus". Zde spočívá důvod partikularity, a vlastně exkluzivity těchto textů, a to na primární rovině. Z této roviny se jako druhořadé jeví všechny ostatní, reálně existující a snadno identifikovatelné partikularity, nedostatky a zlořády, a snad i karikatury, které již ve své době zcela nepostihovaly protivníka; ty mohou být ponechány pozdějšímu kritickému přezkoumání (např. ve známém projektu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend"?).[14] Naneštěstí se později (nebo i záhy) pořadí občas převrátilo: druhořadé partikularity se začaly chápat jako ta hlavní „differentia specifica"; založení a zajištění vlastní identity se hledalo ve vymezování a kontrapozici. Tak tomu bylo (a je) v konfesionalismech nejrůznějšího druhu.

Jinak řečeno: Velkým objevem reformace bylo, že pravda křesťanské víry (a vyznání) nesplývá se status quo církevní nauky a praxe, nýbrž má původ v Božím slovu a jeho vůli; odtud přichází k církvi vždy znovu a volá ji k poslušnosti. Svými konfesemi reformace vyznává, že toto pořadí uznává a poslušně se podřizuje slovu Božímu a jeho vůli, jak je dosvědčuje Písmo. Náhledy, jež konfese zastávají, jsou náhledy darované, formulované ovšem ve vší omezenosti a předběžnosti. Autorita konfesí je autoritou odtud odvozenou. Nespočívá vposledu v názorech reformátorů, ve formulačním a teologickém umění autorů, v mocenské síle zeměpánů. „Vnější slovo" mluví právě tak přísně k autorům konfesí jako k ostatnímu křesťanskému lidu a bere všechny v kázeň.

To platí, mutatis mutandis, i pro odsudky. „I v těchto drsně varovných výrocích potřebujeme hledat především směrovku kladně poznané a nám doporučené cesty. O ni se máme zajímat a odmítavá slova vnímat tak, že výstražně označují její meze".[15] Takto nabývají odsudky nečekané, paradoxní funkce: funkce sebekritické. Ještě jednou citujeme K. Bartha, který právě v souvislosti s reformačními „damnamus" napsal:[16] „Ve vyznání nesoudí jeden druhého, ve vyznání soudí církev sebe samu".