

KOMENTÁŘ MARTINA BUCERA
K EPIŠTOLE EFEZSKÝM

Amedeo Molnár

K přímému setkání české bratrské reformace se štrasbur-
ským reformátorem Martinem Bucerem (1491-1551) došlo teprve
počátkem čtyřicátých let 16. století. Tehdy se projevila vzá-
jemná afinita obou reformačních směrů v nápadně příbuzné, tře-
baže nikoli zcela shodné starostlivosti o pastýřsky vzdělava-
telnou péči o křesťanský sbor. Trvalou literární památkou
těchto styků zůstalo bratrské vydání převodu Bucerova díla
"Von der wahren Seelsorge" do češtiny a zpracování jeho ma-
toušovské exegese do knížky O postu.¹ Korespondence s Bucerem
bylo v bratrských kruzích vzpomínáno i v dalších letech a
k Bucerovu přejněmu ocenění bratrské kázně se blásila i pozdní
vydání konfese Jednoty.² Průzkum odborné vybavenosti pracovní-
ků na kralické Šestidílce³ nejspíš ukáže, že Bratří v Bucerovi
právem vysoko hodnotili především biblického vykládače, vy-
zbrojeného nejenom humanistickou metodou filologickou, nýbrž
i theologickou citlivostí pro vlastní "scopus" biblického po-
dání.

Mezi reformátory vynikl Bucer právě jako exeget tak, že
se v tomto oboru stal i nejvlivnějším učitelem Jana Calvina.
K našim zemím má nepřímý vztah už Bucerův výklad epištolы
Efezským "Epistola divi Pauli ad Ephesios, qua rationem

christianismi breviter iuxta et locuplete ut nulla brevius simul et locupletius explicat, versa paulo liberius, ne peregrini idiotismi rudiores scripturarum offendarent, bona tamen fide, sententiis apostoli appensis. In eandem commentarius per Martinum Bucerum".

Bucer datoval ve Štrasburku roku 1527 předmluvu ke svému překladu a výkladu epištoly Efesským poslední srpnovou sobotou. Připisoval dílo knížeti Fridrichovi II., vnuku někdejšího českého krále Jiříka z Poděbrad, odnedávna vlivnému příznivci reformace ve Slezsku, kde vládl nad Legnicí, Brzegem a Wolowem. Územní vzdálenost mezi svobodným říšským městem Štrasburkem a Fridrichovými zeměmi, podléhajícími České koruně, byla značná. Bucerův přípis mohl proto udít jen čtenáře, který si neuvědomoval, do jak velké míry analogická byla vnitřní i vnější situace nastupující reformace v obou tak vzdálených oblastech, a který navíc nevěděl, že se Fridrich v uplynulém dubnu obrátil i do Štrasburku o pomoc pro univerzitu, již právě zakládal. Měla sloužit myšlenkovému ustálení reformace v kraji, v němž kníže provedl již dalekosáhlé vyvlastnění církevních statků⁴ a kde Kašpar Schwenckfeld von Ossig a Valentin Krautwald loni vyhlásili v otázkách sporného učení a křesťanských životních rádů čekatelský "Stillstand",⁵ jehož prozatímnost se ovšem nemohla prodlužovat do nekonečna. Schwenckfeldův supranaturalistický dualismus a Krautwaldův přísně výběrový koncept křesťanské družby vedly k nedůvěře v konkrétní vazby církevního společenství na místo, čas a jakékoli viditelné služby, a otvíraly dveře úspěšné propagandě křtenců.⁶ Právě z té strany doléhalo také na Bucera ve Štrasburku den ze dne větší znepokojení. Dosud věřil, že šlechtický Schwenckfeld, Fridrichův rádce, si zachoval smysl aspon pro symbolický dosah svátostních úkonů a pro nezbytnost Slova, které k nám zní "z vnějšku". Na rozdíl od Schwenckfelda cítil však nutnost varovat před zneuznáním vyvolující iniciativy Boží milosti a Kristovy zásluh, před zneuznáním, jež hrozilo vyprázdnit reformační poselství

stejně ve Štrasburku jako ve Slezsku. Proto sáhl po epištolu, v níž shrnutí zvěsti celého Písma v jasném a úplném vyjádření evangelia v Pavlově pojetí. To už v prvním křestanství účinně čelilo, jak věřil, jeho nejběžnějším, ale i nej-nebezpečnějším deformacím.

Epištolu, tak vysoko velebici svobodnou Boží milost, slušelo maléhatě připomenout ve chvíli, kdy toto výchozí reformační rozpoznaní hrozil zastínit důraz na záslužnost zbožných skutků nebo na prostředkující účinnost svátostních úkonů. Neboť byly to koneckonců skutky, co v Bucerových očích přeceňovali nejrozmanitější křtenci, dožadujíce se vyznavačského křtu dospělých a hlásajíce příliš snadnou splnitelnost Zákona za cenu umění váhy hříchu i satanského zla. A naopak zase na vitemberské straně, jak se tehdy Bucerovi zdálo, podléhali pokusení přikládat upřílišený význam svátostem jakožto nositelům ("vehicula") Boží milosti.⁷

Nakupení a vzájemné střetnutí obou těchto scestních možností vyzpovoroval Bucer z rozhovorů se štrasburskými křtencí⁸ i ze zpráv, jež ho docházely o vyhrujanující se situaci ve Slezsku, kde se o přízeň knížete Fridricha vmlouvavě ucházely oba směry.⁹ V dubnu 1527 dospěl do Štrasburku přes Švýcarsky vyslanec knížete Fridricha Fabian Geppart¹⁰ s žádostí o učitelskou sílu pro univerzitu v Legnici. Po Schwenckfeldově návrhu, který se ostatně zcela nekryl s původním podnětem Valentina Trotzendorfa,¹¹ měla jich mít nová akademie vcelku čtyřadvacet, aby umožňovali co možná největší rozpětí celoreformační diskuse.¹² Bucer měl tehdy za sebou vleklé rozhovory s křteneckou opozicí ve Štrasburku. Veřejně nejokázalejší disputaci s Janem Denckem z prosince 1526 vystřídaly tu výslechy křtenců, pokud ještě město neopustili, popřípadě jejich vyhoštění nebo vzetí do vazby.¹³ Na jaře 1527, kdy Štrasburkem procházel Zwingliův mladý stoupenc, filolog a starozákoník Theodor Buchman-Bibliander, na cestě do Legnice, pro jejíž univerzitu byl na dva roky získán, oživil se v Bucerovi zřetel na Slezsko,¹⁴ brzy umocněny novými starostmi s křtenci.

Výrazem těchto obav je Bucerova "Getreue Warnung",¹⁵ dopsaná na samém začátku měsíce července, měsíce, v němž pak rychle za sebou následovaly nový příliv křtenců, vypuzených z Wormsu, do Štrasburku, jejich zatýkání a 27. července významné nařízení městské rady o nutnosti se jich varovat.¹⁶

Za takových okolností není náhodné, že se Bucer rozhodl věnovat slezskému knížeti dílo exegetické a že jeho volba padla na epištoli, v níž viděl nejen "totius scripturae compendium", ale rovnou shrnutí toho evangelia, jež Pavel zevrubně vyložil v epištolě Římanům. Dílo se ústrojně včleňuje do vkladacského úsilí o Písmo svaté, úsilí, které výrazně charakterizuje Bucerovo působení od chvíle, kdy přišel do města. Přišel s přáním vykládat posluchačstvu po německu evangelium Janovo. Když s tímto záměrem neuspěl u městské rady, umožnil mu Matouš Zell, aby v jeho domě přednášel užšímu kroužku deně po latinštu o pastorálních epištolách. Od prosince 1523 se tyto biblické hodiny přenesly do domu Wolfganga Capitona, od tu do kláštera bosáckého a nakonec k dominikánům. Martin Bucer přitom probral epištolu Kolosským a Efeszkým, evangelium Matoušovo a Janovo, Žalmy a Exodus. Tomu, že se při těchto přednáškách už rýsovaly začátky soustavného hermeneutického přístupu k Písmu, nasvědčuje skutečnost, že Bucer na závěr svých lekcí snad už tehdy shrnoval výsledné myšlenky v diktát. Takové diktáty z jeho přednášek se chovaly v knihovně štrasburské akademie aspoň z výkladů k epištolám Timoteovi, Titovi, Židům, Tessalonickým a Jakubově.¹⁷ Tiskem však začal Bucer svá exegetická díla vydávat s jistým zpožděním až v roce 1527. Co v této oblasti z jeho pera tiskem předešlo, byla překladová zpracování Lutherových a Bugenhagenových biblických výkladů, která ovšem nedošla přejného ocenění svých původců.¹⁸ Teprve na jaře 1527 vyšly dva svazky vlastního Bucerova komentáře k synoptikům, osnovaného na Matoušově evangeliu.¹⁹ V září téhož roku je následovala naše epištola Efeszkým, na jaře roku příštího komentář janovský²⁰ a v září 1528 překlad a výklad proroctví Sofoniášova,²¹ zřejmě přípravou na velký komentář

k žaltáři, vydaný v září 1529.²²

Překlad a výklad epištoly Efeszkým patří tak k první vlně Bucerova exegetického usilování, která vrcholí v druhé polovině dvacátých let, zatímco druhá vlna vyvrcholí po polovině třicátých let velkým komentářem Pavlový epištoly Římanům. Práce o epištolě Efeszkým zavádí přitom novinku, jíž zůstane Bucer nadále věren ve svých biblických komentářích: přináší totiž nový interpretační překlad studovaného biblického textu; v komentáři k synoptikům se autor ještě spokojil se zněním vulgátním.

Svého překladatelského novátorství si byl ostatně Bucer dobře vědom a výslově na ně v předmluvě upozornil (5r-5v). Zdůvodnil zde svůj v podstatě humanistický přístup k úkolu překladatele, jenž se pro svůj spíš sdělovací než formální záměr zříká všechno "doslovismu" a chápe odpovědné "vertere" jako překlad výkladový, popřípadě jako parafrázi ("magis paraphrasten egisse quam interpretet"), i kdyby měla sáhnout k slovním amplifikacím. Míčky se tím odlišil od středověké překladatelské praxe, již byl překladatel (*interpreps*) na prostým protikladem vykladače (*expositor*).²³ Jako teolog si Bucer navíc uvědomoval specifičnost výrazového světa Písma svatého jakožto kanonického celku ("sacrorum scriptorum schema"), vázaného na vlastnosti hebrejštiny a řečtiny ("stat utrumque testamentum sua lingua"). Jeho důraz na svéráznosti, "idiotismy" ozvláštnující ten který jazyk, pozoruhodně respektoval komplexnost vztahů mezi tím, co moderní teorie jazykového sdělení rozlišuje jako "signifié" a "signifiant". Význam určitého slova je závislý od všech ostatních slov týkajících se skutečnosti, jež má být sdělena. Tak už předmluvou prosvitil Bucerův uctivý zřetel k normativní prioritě hebrejského jazykového úzu při postihování biblicko-teologických výpovědí, včetně novozákonních. Ve vlastním komentáři se tento zřetel projeví mimo jiné i věrnou fonetickou transkripcí smyslu plných starozákonních osobních jmen. Nepřekvapuje, že v tako-

vých souvislostech doporučoval Bucer zakladateli legnické univerzity i "sanctam eruditionem" humanistické ražby (6v), jak koli byl přesvědčen o závislosti křesťanova spasitelného poznání na výlučně tvůrčí úloze Ducha svatého.

Potřeba jasnosti spíš věcné než slovně ekvivalentní přiměla Bucera, aby svému překladu epištoly předeslal nejprve stručné "Argumentum" (7r-8v). Za neproblematizovaného předpokladu Pavlova autorství situuje toto Argumentum epištoly Efeským do rámce apoštola života se zvláštním zájmem na trvalý misijní úspěch jeho tříletého pobytu v maloasijské metropoli a stručně shrnuje závěrný obsah jejích šesti kapitol. Následuje úplný Bucerův překlad epištoly z řečtiny do latiny (9r-16v), odpovídající překladatelským zásadám, vysloveným v předmluvě. Je patrné, že přítom přihlízel jak k překladu Erasmova, tak k příslušným "Adnotationes" Lorenza Vally. Jednotlivé kapitoly epištoly rozdělil předeslaným očíslováním v "septiunculae". Podle nich potom postupoval v komentáři. Grafická úprava vlastního komentáře (17r-110v) margináliemi znova průběžně upozorňuje na sekciunculu, jež je předmětem výkladu, a pouze začáteční slova jejího textu uvádí na zvýraznění odlišným písmem. Autor zřejmě předpokládal, že čtenář se takto bude snadno referovat k textu překladu. Komentář sám je plynulý a citáty z vykládaného textu nebo z jiných biblických spisů už nijak neodlišuje. Je to způsob, který se Bucerovi častěji osvědčil i v jiných jeho tištěných pracích.²⁴

Ústřední a nosné myšlenky komentáře ke všem šesti kapitolám epištoly seznámenal autor sám v přehledném abecedně seřazeném Indexu (111r-112v). Shrnul zde v zestručňujícím výběru marginální údaje provázející komentářový výklad a přidal patnáct odkazů nových, vesměs dogmatické povahy: *Baptismus noster et Christi; Christus omnia restituet; Episcopi qui; Euangelion quid doceat; Hospites et advenae; Humanitas Christi; Iudicium de praeceptis; Iustificationis ordo; Legis paedagogia; Mahometana haresis cum romanensi; Naturae ingenium; Opus Christi praecipuum; Paulus quomodo sine lege*

vixit; Qui crediderit, non festinabit; Tempus novi foederis. Index vcelku výstižně postihl, v čem viděl autor hlavní obsah vykládané epištoly. Přitom překvapuje, že nepojal do indexu odkazy na místa, jimiž ostře polemizoval proti křtěnoum. Komentář zajisté odmítl křtěnce, protože dávají přednost lásce před vírou (20r; 33r), hlásají svobodu vůle (31v; 38v; 47r; 81r), zdůrazňují spasitelnou účinnost odříkání (51v; 95r; 104r) k újmě ospravedlnění pouhou vírou (54rv), předpokládají fiktivní přirozenou rovnost všech lidí (104v), pohrdají vnějším užitím a užitkem kázaného Slova (86v) a v důsledku toho nechápou správně bohoslovecký dosah křtu (100r) a popírají objektivní povahu zla a sil dábelských (107r).

Z témat, která index nezachytí, rád bych aspoň upozornil, že komentář zevrubně pojednal o některých otázkách, jejichž promýšlení je neodmyslitelně zahrnuto do obzoru BucEROVY teologie. Patří k nim úloha, připadající "dignitas ebraei populi" v rámci Božího spasitelného dění (55r-58v) a s ní související myšlenka následných Božích smluv, "foedera" (57v)²⁵, i důraz na misijní poslání církve (18v; 61v; 72v). Reformačně typizující jsou úvahy o "ingenium humanum" ve vleku hříchu (46v-50r), o Mojžíšově zákonu (62r), o mezích svobodné vůle (42r), o spontánnosti křesťanova etického jednání (104r), o eschatologické povaze obnovy "imago Dei" v člověku (29r; 51v-52r; 81r) a o nerovnosti lidského rodu (104r). Vědupřítomná je v komentáři autorova vile posloužit vnitřnímu životu křesťanského čtenáře, vyzdvihnout v apoštolském textu jeho "momentum ad pietatem" (17r) a vyzvání k lásce k bližnímu, která je Bucerovi přímo "lydius lapis" (26r; 81v) křesťanské existence, nového člověka (38v), jenž byl vtržen do nové ekonomie, jakou vytvořilo aktuální "Regnum Christi" (55r; 57r).

Pokud jde o BucEROVY exegetické postupy, sluší upozornit, že reformátor interpretuje list Efeským jako dílo Pavlovo, o jehož autorství nepochybuje. Plně si uvědomuje přibuznost epištoly s jinými pavlovskými listy, zejména s epištolicí Kolosským. Její paralelní místa zkoumá zevrubně (tak

na f.77 vykládá Ko 1,24, na f.70v Kol 2,2-3, na f.62r a 65r Kol 2,14 až 16). Úvahy o redakci nebo postřehy stylisticky strukturální o novozákonních spisech jsou zde sice minimální, přece však autor předpokládá, že druhý list Petruv není původní (24r říká o 1 Petrově, že "germana petrina habetur"). Hlavním exegetovým úkolem je vykladačský překlad. Bucer napořád pracuje s původním jazykovým zněním a všecky citáty z Písma, jež uvádí, jsou nově přeloženy z originálu. Má-li k tomu Bucer příležitost, neopomene připomenout, co převzal nebo zase zamítl z filologických podnětů Lorenza Vally (19r), Erasma Rotterdamského (32r) nebo Guillauma Budéa (7r). Jeho stálý dotyk s původním zněním Písem je tak intimní, že např. nabízí dva nezcela shodné převody téhož prorockého textu (tak překlad Iz 53,10-11, podaný na f.29v, je na f.61v podán nově a formálně jinak).

Při překladu jde Bucerovi o přetlumočení myšlenky, nikoli o překladový přepis původního počtu a pořadí slov ("sententiam appendere quam numerare verba", praví na f.27v při překladu Rm 8,9-11). Někdy ho má tento postup k tomu, aby mluvil v první osobě jakoby zástupně za apoštola, s jehož myšlenkou se stotožnil. Kontrastem k tomuto amplifikačnímu tlumočnickému postupu je zajímavé konstatovat, jak houževnatě Bucer jindy přilnul k některým výrazům a slovům, jejichž sémantickou hustotu ocenuje a vidí v nejužší souvislosti až i s příslušným grafickým záznamem. Proto například mluví a píše nejen o "evangelium", ale i o "euangelion", jehož významová expresivita je větší; dává přednost grafice "charitas, charus, percharus" před "carus, caritas etc.", aby naznačil, že obsah těchto slov v novozákonnému kontextu souvisí skoro napořád s řeckou "charis". Touž starost vyjadřuje fonetická transkripcie hebrejských jmen významově nosných, například "Ieschajah, Moscheh, Schaul, Schalom, Schmuel", bě dokonce "Jah" (83r), zřejmě z intuitivního postřehu, že latinské "Deus" nabízí za starozákonné Boží jméno ekvivalent jen přibližný.

Bucer je přesvědčen, že na základě epištoly Efeským podává právě tak spolehlivě věcnou jako stručnou interpretaci toho, co je "ratio christianismi". Při tomto úkolu po povzbuzuje "mascula animi in Deum fiducia" (75r), v jejíž síle dosahuje jeho komentář velké jasnosti, jistotnosti a přesvědčnosti. Nicméně Bucer pozitivě upozorňuje i na oddíly, jimž je možno rozumět také jinak než ve smyslu, pro který se rozhodl (viz například volbu "sensus germanior" pro Eph 1,3 na f.24v, pro Eph 2,7 na f.52r, pro Eph 3,18 na f.80r, pro Eph 4,8 na f.84r).

Častěji v průběhu komentáře osvědčil Bucer zájem o celkové "corpus" pavlovského listáře. V tomto ohledu publikace z roku 1527 vlastně zahajovala interpretační podniknutí, jež ho se Bucer znova ujal s upřesněnými zásadami roku 1536 vydáním prvního svazku svých "Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum divi Pauli".²⁶ Tento první svazek, věnovaný epištole Římanům, neměl však pokračování. Immanuel Tremellius vydal toto dílo znova teprve v roce 1562 v Basileji, ale musel vypustit jeho někdejší označení "Tomus primus".²⁷ Přesto byl Tremellius přesvědčen, že Bucer zcela neupustil od záměru souvisle komentovat všecky Pavlovovy listy. Proto aspoň přidružil ke svému vydání Bucerova komentáře k Římanům edici Bucerových "Praelectiones in epistola divi Pauli ad Ephesios".²⁸ Reprodukoval zde veřejně přednášky o epištole k Efeszským, které Bucer zahájil v Cambridgi 13. ledna 1550.

Epištola Efészským stala se Bucerovi východiskem ještě i tehdy, když pro potřeby anglikánské církve a jejího klérku zahajoval počátkem listopadu 1550 přednášky o církevní službě, nazvané "De vi et usu sacri ministerii".²⁹ Nejspíš v souvislosti s těmito přednáškami je třeba vidět podobný výklad služeb apoštolů, proroků, evangelistů, pastýřů a učitelů, založený na výkladu Ef 4,2-3. Náposledy se zde Martin Bucer vrátil k epištole Efeszským, aby posílil svůj požadavek o zavedení církevní kázně a obnovení služeb v rozrůzněnosti, jakou

pěstovala první církev ("ut et ipsa Christi ministeria rite apud nos restituantur").³⁰ Nalehl zde na "virtus salvifica submissionis", v níž viděl obsahovou náplň oné "tapeinofrosy-né" z Ef 4,2, kterou už v komentáři z roku 1527 definoval jako "dilectio proximi submissa et nequaquam arrogans" (8lv). Také výčtem pěti služebných funkcí v církevním životě navazoval Bucer na svou starší exegesi Ef 4,11-14 (84v-85r).

Edici Bucerovy "Epistola divi Pauli ad Ephesios" jsem připravil pro "Martini Buceri Opera omnia".

Poznámky

1 Amedeo Molnár, Bratří a Bucerův spis O opravdové péči o duše, v *Theologia evangelica* 3 (1950), s. 168-175 a 311-318. O knize O postu, jak by držán býti měl z r. 1540 viz mou řeč La correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer 1540 à 1542, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1951, s. 106.

2 Amedeo Molnár, Čeští bratří a Martin Bucer, listy kritického přátelství, Praha 1972.

3 Mirjam Daňková, Bratrské tisky ivančické a kralické, Praha 1951, s. 55 (Bucerus) a 49 (Aretius Felinus), kde otazník za Bucerovým jménem je zbytečný.

4 D. Erdmann, *Luther und seine Beziehungen zu Schlesien*, Halle 1887, s. 31.

5 Dne 21. dubna 1526: *Corpus Schwenckfeldianorum* II, doc. 28.

6 Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris 1971, s. 22.

7 August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig 1900, s. 16.

8 Jejich ohlas je patrný v Bucerově komentáři k synoptikům z března 1527, o tom Lang, *Evangelienkommentar*, s. 139-141.

9 Reprezentativním protikladem Bucerova věnování je *Das ander Biechen von der Freywilligkeit des Menschen* z pera Baltazara Hubmaiera, připsané 20.5. téhož roku 1527 z moravského Mikulova rovněž Fridrichovi II. Srov. Jarold Knox Zeman, *The Anabaptists and the Church of Czech Brethren in Moravia 1526-1628*, Paris 1969, s. 165, a Z. V. Tobolka, Simprecht Sorg-Froschauer, *CMM* 53 (1929), s. 504.

10 J. V. Pollet, *Martin Bucer, études sur sa correspondance* 2, Paris 1962, s. 110-111; H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien*, Berlin 1973, s. 83.

11 Srov. Józef Leszczyński, *Nowożytni Piastowie śląscy*, in: Roman Heck, red., *Piastowie w dziejach Polski*, Wrocław 1975, s. 96-97.

12 *Corpus Schwenckfeldianorum* II, doc. 34. Srov. Karol Maleczynski, red., *Historia Śląska* I, Wrocław 1961, s. 419-420.

13 Marc Lienhard, *Les autorités civiles et les anabaptistes*, in: Marc Lienhard, éd., *Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme*, La Haye 1977, s. 202-204.

14 H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition*, s. 82-83. Justus Jonas v listu Bucerovi už 24.6.1526 upozornoval na kladby názorů Krautwaldových a Schwenckfeldových, vyd. G. Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas* 1, Halle 1884, s. 100.

15 Martin Bucers Deutsche Schriften 2, ed. Robert Stupperich, Gütersloh 1962, s. 225-258.

16 Marc Lienhard, *Les débuts*, s. 204-205.

17 Johannes Ficker, *Die Anfänge der akademischen Studien*

in Strassburg, Strassburg 1912, s. 25.

- 18 Viz díla seznamenaná u F. Mentze, *Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers*, Strassburg 1891, pod čísla 5, 5a, 5b, 9, 11, 11a, 11b, 11c, a R. Stuppericha, *Bibliographia Buceriana*, Gütersloh 1952, pod čísla 5, 5a, 5b, 10, 12, 12a, 12c.
- 19 Mentz, č. 13; Stupperich, č. 14. Srov. Lang, *Evangelienkommentar*, s. 49-62.
- 20 Mentz, č. 19; Stupperich, č. 20. Srovn. Lang, s. 57-58.
- 21 Mentz, č. 21; Stupperich, č. 22.
- 22 Mentz, č. 23; Stupperich, č. 25. Srov. Lang, s. 21-26.
- 23 Srov. Jiří Levy, *České teorie překladu*, Praha 1957, s. 29; Johannes Müller, *Martin Bucers Hermeneutik*, Gütersloh 1965, s. 86 a 225.
- 24 Zvláště v komentáři k Sofoniášovi, k žaltáři a v knize "Von der Waren Seelsorge" z 1538.
- 25 Srov. G. Schrank, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, Gütersloh 1923, s. 160-162, jenž se arci opírá výlučně o pozdní dílo Bucerovo *De Regno Christi*.
- 26 Mentz, č. 40; Stupperich, č. 55.
- 27 Mentz, č. 40a; Stupperich, č. 55a.
- 28 Mentz, č. 89; Stupperich, č. 112.
- 29 Vydaná Konrádem Hubertem v Bucerových *Scripta Anglicana* v Basileji 1577, s. 553-610.
- 30 "Explicatio in illud apostoli Eph. 4: Tolerantes vos invicem per charitatem, studentes servare unitatem Spiritus per vinculum pacis" ve *Scripta Anglicana*, s. 504-538. Viz Mentz, č. 102; Stupperich, č. 124.

TENDENCE BRATRSKÉ HOMILETIKY

Pavel Filipi

Nevšední pozornost, kterou všechny generace bratrských bohoslovů věnovaly životním a společenstevním důsledkům přijatého spasení, se nemohla nepromítat také do homiletické teorie a kazatelské praxe Jednoty bratrské. O jejich přiblížení se kdysi v příslušné kapitole své učebnice "Kázání v reformaci" pokusil Josef Smolík, který opakováně připomíná úkol vysetřit bohosloveckou nosnost domácích, zvláště refor mačních tradic.

Při zjišťování pramenů pro studium bratrského kazatelství nelze přehlédnout, že vedle materiálu, umožňujícího výhled do kazatelské praxe Jednoty (usnesení, postily, rejstříky, pomůcky), vyskytuje se i práce teoretické, které kazatelskou praxi jednak kriticky reflekují, jednak ji chtějí bohoslovecky regulovat. Na ty se v této studii soustředuji, ponechávaje úkolem zatím otevřeným podrobnou analýzu bratrské kazatelské praxe, zvláště také vyšetření jejího vztahu k homiletické teorii.

Praktickoteologická produkce v Jednotě byla v poměru ke srovnatelným hodnotám jiných reformačních směrů pozoruhodná už svou kvantitou, ale zejména nepodplatnou snahou o prvotnost a svrchovanost bohosloveckých kritérií. Vybral jsem od-